
Over conflictregulering bij de nomadische Inuit*

Wim Rasing

Cultural analysis is (or should be) guessing at meanings, assessing the guesses, and drawing explanatory conclusions from the better guesses, not discovering the Continent of Meaning and mapping out its bodiless landscape.

Clifford Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture* (1973), p. 20.

1. Inleiding

De beheersing van geweld en geweldsimpulsen is een belangrijk onderdeel van de civiliseringstheorie die Elias in *Über den Prozess der Zivilisation* (1969) uiteenzet heeft. Kort gezegd komt dit aspect erop neer dat een innerlijke geweldscontrole noodzakelijker wordt met een voortschrijdende functieverdeling en groeiende interdependenties van steeds meer mensen. Mechanismen van innerlijke geweldscontrole ontwikkelen zich in nauwe samenhang met stabielere wordende mechanismen van externe geweldscontrole, met het afnemen van uiterlijke gevaren en de kanalisering van de angsten daarvoor. Wat Elias aanduidt als *leidenschaftslosere Selbstbeherrschung* (1969 II:327) vormt een belangrijk kenmerk van 'geciviliseerd' gedrag, die hij contrasteert met een meer 'hartstochtelijke' vorm van zelfbeheersing die een kenmerk is van minder 'geciviliseerd' gedrag van bijvoorbeeld 'primitieven' (vgl. Elias 1969 II:326-7, 379).

De nomadische *Eskimo's*, of *Inuit* (enkelvoud *Inoek*) zoals zij zichzelf noemen, vertonen veel kenmerken van 'primitieven'. Hun kleinschalige gemeenschappen kennen geen enkele vorm van centraal gezag. Alle leden zijn direct van elkaar afhankelijk, de functieverdeling is primair. Onzekerheid en angsten voor uiterlijke gevaren drukken een stempel op het bestaan. Een beschouwing van hoe de *Inuit* omgaan met geweld en geweldsimpulsen kan daarom licht werpen op de (on)juistheid van Elias' stelling. Een probleem is dat ook hier, zoals in de meeste van de door antropologen onderzochte staatloze samenlevingen (vgl. Colson 1974:36), een externe controle-instantie aanwezig is. Maar de invloed van de (Canadese) overheid op de vrij geïsoleerde Inuit-gemeenschappen is tot aan de laatste wereldoorlog relatief gering. De eerste betrouwbare gegevens over de

* Dit artikel vloeit voort uit een leeronderzoek naar de overheidsrechtspleging ten aanzien van Indianen en Inuit van de *Northwest Territories* van Canada. Voor commentaren bedank ik hier mijn vriend Ben Wanders, met wie ik dit leeronderzoek verrichtte.

Inuit zijn verzameld ten tijde van de ontsluiting van het Canadese noorden. Etnografen zoals Rasmussen, Jenness en Birket-Smith treffen hier vrijwel 'ongeschonden' gemeenschappen aan. Voor menig volk zijn deze etnografen de eerste blanken die zij te zien krijgen.

Wanneer de Canadese antropologe Jean Briggs in haar monografie *Never in Anger* (1970) het leven en de gevoelswereld van een kleine groep nomadische *Inuit* beschrijft in termen van terughoudendheid en zelfbeheersing, kan dit niet afdoende 'verklaard' worden door te wijzen op contacten met recentelijk in dit gebied binnengedrongen blanken (zoals Goudsblom lijkt te suggereren in *Symposion III/1,2/1981:31*). Voor ingrijpende veranderingen in het mentale bestaan zijn meer en intensievere contacten nodig dan hier het geval was. Briggs poogt het *Inuit*-gedragspatroon te 'verklaren' vanuit de specifieke socialisatie-technieken (vgl. Briggs 1975, 1978). Dit is echter in wezen tautologisch en dus onbevredigend. Met Goudsblom (1981:31) ben ik van mening dat een ontwikkelingsperspectief hier wenselijk is. Maar daarvoor ontbreken de benodigde gegevens. Daarom moeten we volstaan met een *poging tot interpretatie van de gedragsstandaarden in termen van de Inuit-cultuur*, dat wil zeggen als gevormd door generaties-lange ervaringen van de omgang van de *Inuit* met de natuur en – daarmee – met elkaar. Omdat vooral in conflicten en de wijze waarop men daarmee omgaat tot uitdrukking komt in hoeverre men erin slaagt gewelddadige impulsen te bedwingen, is de *conflicteregulering* een geschikte graadmeter van affect- en geweldsbeheersing. Dit is dan ook de focus van dit opstel. Voor een goed begrip daarvan is het nodig iets te weten over de aard van de samenleving. Daarom wordt eerst ingegaan op de natuurlijke omstandigheden waarin de *Inuit* leven en de effecten hiervan op de onderlinge betrekkingen en het mentale bestaan. Hopelijk zal dan duidelijk worden dat de natuurlijke condities specifieke onderlinge verhoudingen en gedragswijzen met zich meebrengen. In het tweede deel van het essay komen enkele conflicten aan bod, waarbij zal worden gekeken naar hoe de *Inuit* deze probeerden te reguleren. Hierbij wordt dan iets duidelijk van de mate en wijze van gewelds- en zelfbeheersing, waarop aan het eind van het opstel nader ingegaan wordt.

Gemakshalve wordt gesproken van *de Inuit*. Dit heeft betrekking op drie regionale groepen, te weten de *Koper-*, *Kariboe-* en *Netsilik Inuit* van centraal Noord-Canada. Omdat de bronnen niet verder teruggaan dan ongeveer het jaar 1900, en de tweede wereldoorlog het begin was van een min of meer gedwongen sedentarisatie, is het essay historisch af te bakenen door de laatste eeuwwisseling en wereldoorlog.

2. Het nomadisch bestaan

Om te overleven in extreme klimatologische en ecologische omstandigheden,

waren de *Inuit* aangewezen op het bemachtigen van dieren (zeehonden, rendieren, vissen) die hen van voedsel, kleding en gebruiksvoorwerpen voorzagen. Vandaar een nomadische bestaanswijze van slechts kleine groepen, die in dichtheid varieerden met de seizoenen en het daarmee samenhangende diergedrag. Tijdens de lange winter verbleven bevriende of verwante gezinnen bij elkaar in *kampen* (zelden meer dan 30 personen), om 's zomers hun eigen weg te gaan.¹ Door deze bestaanswijze, veel fatale ongelukken en voorts het geregeld wisselen van levenspartner en adopteren van kinderen, veranderde iemands sociale omgeving voortdurend van samenstelling.

Een mislukte jacht, het uitblijven van de kariboe(rendier)-migratie of de verhindering van de jacht door sneeuwstormen betekende vaak acuut voedselgebrek. Om deze *bestaansonzekerheid* zoveel mogelijk in te perken, moest ieder die daartoe in staat was meehelpen te overleven. Mannen moesten jagen, de vrouwen zorgden voor kinderen, kleding en voedselbereiding. Zij die niet meer, of nog niet, in staat waren aan deze taken te voldoen, waren in kritieke situaties niet waard om in leven te blijven. In dergelijke omstandigheden doodde men soms pasgeboren meisjes, geesteszieken en invaliden, of benamen mensen zichzelf het leven.

Ieder gezin was voor zelfbehoud op eigen middelen aangewezen. Niettemin was de hulp van anderen onontbeerlijk. Zelfs de beste jager kon zonder buit thuiskomen en moest een beroep (kunnen) doen op zijn buurman. Dwingende regels voor het delen van voedsel gaven blijk van een sterke onderlinge afhankelijkheid, welke binnen gezinnen zijn complement had in elkaar aanvullende werkzaamheden van man en vrouw. Doordat allen *direct* van elkaar afhankelijk waren, was een nauwe sociale controle vereist. Door een scherp toezicht op, en voortdurende ridiculisering² van elkaars doen en laten werd ieder gedwongen zich 'goed' te gedragen. Dit betekende zich houden aan de taken en in acht nemen van de geldende gedragsregels en talloze taboe-voorschriften.

Een effectieve sociale controle verlangde *openlijk*, liefst voorspelbaar handelen (vgl. Hoebel 1954:70). Heimelijk gedrag was verdacht en wekte achterdocht. Dit wantrouwen³ hing onder andere samen met een mythische wereldbeschouwing, waarin goed en kwaad niet fundamenteel van elkaar onderscheiden werden (Balicki 1970:236) en waarvan angst voor toverij door andere mensen deel was. Ook de wisselende samenstelling van de kampen speelde hierbij een rol. Nieuwkomers waren niet zelden op de vlucht, of op indirecte wijze uit een ander kamp gebannen. Niemand mocht zich dan ook zonder toestemming in een kamp vestigen; nieuwe kampleden moesten zich goed gedragen om geen mikpunt te worden van scherpe kritiek en spot.⁴

De marginale bestaansbasis maakte iedereen vrijwel even rijk in materieel opzicht. Niemand bezat veel meer dan er op een slede gepakt kon worden. Bezit, dat wil zeggen gebruiksvoorwerpen, kon ieder zelf verwerven omdat de toegang tot

dieren vrij was. Surplusproductie was onmogelijk. Niemand kon zich onttrekken aan de bijdrage tot overleven en zich opwerpen als een specialist. Een verdergaande functieverdeling dan tussen man en vrouw was uitgesloten. Zo werd de ontwikkeling van een hiërarchische samenleving belet. Slechts natuurlijke verschillen bepaalden sociale ongelijkheid. Anders gezegd: *lichamelijke vermogens en gedrag* waren doorslaggevend voor iemands sociale positie.

Het aanzien van een vrouw hing vooral af van haar vaardigheden op het gebied van het huishouden en van gastvrijheid (vgl. Rasmussen 1931:193; Briggs 1974). Ontspannings- en vermaaksbezigheden en vooral de *jacht*, waren de gebieden waarop mannen zich konden onderscheiden. Het kwam hier aan op lichamelijke kracht, behendigheid en uithoudingsvermogen. Een goed jager genoot aanzien, zeker als anderen geneigd waren hem te volgen in de jacht. Maar ook voor de positie van sjamanen waren deze lichamelijke vaardigheden bepalend. Sommigen van hen (mannen en vrouwen konden sjamanistische vermogens bezitten) stonden in hoog aanzien (Birket-Smith 1959:171; Jenness 1922:94), anderen leefden daarentegen in de marge van de samenleving.

Om zich te kunnen waarmaken en status te verwerven, moest ieder zich vrij kunnen bewegen en handelen. Deze individuele *soeveriniteit van handelen* was een zeer hoog goed dat, zoals vrijwel alle auteurs signaleerden⁵, goed beschermd werd. Omdat men zich alleen met behulp van het lichaam kon bevestigen, kreeg dit een aureool van *onaanraakbaarheid*. Men was gevoelig voor zelfs de geringste inmenging van anderen: 'Outside the role requirements to which people are expected to conform, possessors of ishuma (verstand;wr) ought not to be interfered with or violated in any way. The Utku... define interference much more rigorously than we do: one should not persuade another, not attempt to influence his opinions or actions, not criticize or suggest a different course of action, not even question motives. 'Why?' is one of the rudest questions one can ask' (Briggs 1975:190).

Het waarborgen van ieders soeverein bestaan vereiste een sterke terughoudendheid en daarmee zelfbeheersing. Maar omdat elke vorm van centraal gezag ontbrak (vgl. Van den Steenhoven 1962:52-68) en men direct op elkaar was aangewezen om te overleven, werd eveneens een sterke sociale controle vereist. Tussen *sociale controle* en *zelfcontrole* bestond een zekere ambivalentie. Soms verlangde sociale controle een inmenging in zaken van de ander, wat strijdig was met de niet-inmenging en zelfcontrole. Anderzijds was zelfbeheersing de meest geëigende en gewaardeerde vorm van sociale controle, *want zo werd de soevereine sfeer van de ander gerespecteerd*. Daarom werd zelfcontrole zo sterk benadrukt: het maakte het ordelijk *samenleven* mogelijk van mensen die elkaar, met behulp van het lichaam, om status beconcurrerden.

Maar ook om te *overleven* moest het lichaam, zo goed mogelijk worden beheerst in fysiek en geestelijk opzicht. Vooral de jacht deed een voortdurend

beroep op de zelfbeheersing van de jager: deze moest zijn bewegingen controleren en zijn impulsen bedwingen om een prooi te bemachtigen. Geduld, uithoudings- en doorzettingsvermogen waren nodig om bijvoorbeeld een zeehond te kunnen verschalken. De jager moest hiervoor soms vele uren bij strenge vorst wachten tot het dier zich in een ademgat in het zeeijs vertoonde. Het verlies van zijn beheersing kon betekenen dat de buit hem ontliep.

Zelfbeheersing werd beloond, met *buit* en met *prestige*. Evenwichtige mensen genoten daarom aanzien⁶; een goede *Inoek* hield zich zelf in de hand en 'liet zich niet gaan' door extreme uitingen van emoties. Zowel negatieve uitingen (boosheid, ergernis, jaloezie, agressie) als positieve (liefde, hartstocht, verdriet, vreugde, rouw) werden niet openlijk getoond. 'The mind of the Netsilingmiut is like the surface of the many lakes that are spread over their country; it is quickly set in commotion but the waves never become deep swells and the water quickly comes to rest again... it is a point of honour with them to preserve their equanimity... One might almost say that they have the happy gift of being able to rest content with the knowledge of sorrow; they know that they have suffered but do not become emotional', aldus Rasmussen (1931:190).

Een volwassene werd geacht deze controle op te brengen. Deze gedroeg zich dan verstandig, als een bezitter van *ishuma*.⁷ Een dergelijk persoon was daardoor bezorgd om het welzijn van anderen: 'A mature and good person is defined as one who is governed by reason and who demonstrates this by his consistently helpful, generous, considerate (naklik), permissive behavior toward everybody' (Briggs 1975:141). Zo waakten *Inuit* over hun persoonlijke soevereiniteit. Elke aantasting daarvan werd afgekeurd, in het bijzonder lichamelijk geweld: 'nothing is considered more repulsive than aggressiveness and violence', (Birket-Smith 1959:55).

Volgens Briggs hadden de *Inuit* een drietal goed ontwikkelde technieken om sterke emoties, met name agressie, te kanaliseren. Men kon dergelijke gevoelens *negeren* door er 'niet aan te denken' of erover te lachen'. Vooral het laatste was een veelgehaanteerd middel van sociale en individuele controle: elkaar uitlachen en bespotten was geheel verweven met de dagelijkse gang van zaken (vgl. Jenness 1928; Freuchen 1961).

Naast negeren kon agressie worden *afgewenteld* op wezens die geen *ishuma* bezaten. Vooral honden werden soms zeer gewelddadig bejegend (Briggs 1975:148-9; vgl. Rasmussen 1921:148-150 en Jenness 1922:240). Als een variant hierop konden deze gevoelens ook in zichzelf worden gekeerd, waarvan zelfmoord de meest extreme vorm was. Voorts kon agressie worden *verborgen* achter affectieve uitingen (naklik). Volgens Briggs (1975:155 e.v.) was deze vermenging van agressieve en affectieve gevoelens de kern van het niet-agressieve gedragspatroon van de *Inuit*.

Niet openlijk tonen van gevoelens van agressie betekent niet dat ze verdwijnen.

Met dergelijke vormen van wat men met verwijzing naar Goffman 'impression management' zou kunnen noemen, manipuleerde men elkaar, hetgeen weer bijdroeg tot achterdocht. Iemands werkelijke gevoelens en intenties konden verborgen blijven: 'the Eskimomind can conceal anger while contemplating some merciless revenge' merkte Rasmussen (1931:201) op. Bovendien houdt het inhouden van agressie het gevaar in van een intensere ontleding. Om die reden was men bevreesd voor mensen die zeer beheerst waren en zelden hun emoties toonden (Briggs 1975:142). Het vereiste (normatieve) gedragspatroon van zelfcontrole bood dus enerzijds een zekere garantie voor iemands soevereiniteit en welzijn, maar werd anderzijds door het manipulatieve karakter ervan een bron van gevaar.

3. De wereldbeschouwing

Het decor bij dit toneel en de karakters der acteurs wordt gevormd door een mythische wereldbeschouwing die grote invloed had op het dagelijks leven.⁸ Wat wij het 'bovennatuurlijke' noemen was voor de *Inuit* een integraal deel van het natuurlijk bestaan. Alle dode en levende natuur, alle kosmologische en aardse fenomenen werden, naar eigen gelijkenis, als bezielde voorgesteld en waren onderling verbonden in een voor hen logische ordening.

Het universum werd bevolkt door mensen, dieren en (bovennatuurlijke) wezens, die allen een ziel hadden. De mens bestond uit een vergankelijk *lichaam*, en een *ziel* en een *naam*, die na de dood bleven voortbestaan. Wanneer de nabestaanden de rouwtaboes overtraden, dan reisde de ziel niet af naar het hiernamaals (mede afhankelijk van het aardse leven en gedragingen reisde de ziel af naar een goed of slecht hiernamaals), maar bleef als een kwade geest op aarde ronddolen. Dergelijke geesten konden het leven op aarde beïnvloeden: ziekte, sterfte, gebreken of ander misfortuin schreef men hieraan toe. Het was daarom zaak de geesten gunstig te stemmen door zich strikt te houden aan taboe-regels, door het zingen van magische liederen of door het dragen van amuletten. Desnoods kon de hulp van een sjamaan worden ingeroepen. Deze was in staat de kwade geesten te bezweren.

Naast menselijke zielen bevolkten zielen van dieren en talloze andere wezens het 'bovennatuurlijke'. Enkele machtige geesten beïnvloedden de essentiële aspecten van het leven: Nulijuk heerste over de dieren en bestrafte overtredingen van taboe-regels met 'onzichtbaar' wild, Narssuk (of: Sila) bepaalde het weer en de maangeest Tatkek kon in bepaalde gevallen de jacht begunstigen of de vruchtbaarheid van een vrouw beïnvloeden.

Ook de naam van de mens leefde voort na de dood. Evenals de ziel had de naam beschermende krachten (de naam was dus in feite een soort ziel). Daarom gaf men iemand meerdere namen en kregen kinderen de naam van overleden voorouders.

Dieren waren niet voorzien van een naam, maar wel van een ziel. Deze verhuisde na de dood van het dier naar een soortgenoot, mits de jager de taboeregels in acht nam. Deed hij dit niet dan veranderde de ziel in een kwade geest. Het doden van dieren waarvan men zo sterk afhankelijk was, werd daardoor ook weer een bron van gevaar: 'The greatest peril of life lies in the fact that human food consists entirely of souls', aldus Ivaluardjuk (Rasmussen 1929:56).

In de wereldbeschouwing, die werd uitgedragen door mythen, legenden en fabels⁹, reflecteerden zich de essenties en ervaringen van het bestaan (vgl. Offermans 1982). De ongedifferentieerde samenleving had zijn weerslag in een 'holistische' wereldbeschouwing, waarin alles met alles verbonden was en fundamentele onderscheidingen ontbraken tussen natuurlijk en 'bovennatuurlijk', mogelijk en onmogelijk en *goed* en *kwaad*. Dit getuigde van de vaak onbegrijpelijke, want weinig beheersbare, uitingen van de natuur en medemensen. Maar het weerspiegelde dit niet alleen, het voedde het ook. Als handelingsmodel bood het een wankel houvast. De talloze taboes (vgl. hiervoor Balikci 1970:218-225; Rasmussen 1929:169-203) waarmee men de omringende geesten trachtte te manipuleren, verschaften een zeker vertrouwen in eigen vermogens maar vermochten niet de angsten voor de bedreigende omgeving weg te nemen. 'We do not believe, we fear', zo gaf men Rasmussen (1929:54) te verstaan. Tegen deze achtergrond moeten de onderlinge conflicten en het gebruik van geweld begrepen worden.

4. Conflicten

Geschillen over materiële dingen (zoals diefstal) kwamen zelden voor, daarvoor was de betekenis van bezit te gering. Wat men als 'conflicten' kan beschouwen waren onderlinge wrijvingen, gevoelens van onvrede met of irritatie over het gedrag van anderen.

In de eerste plaats wekten zij die zich probeerden te onttrekken aan taken en regels, ongenoegen op. Dit gold met name voor het ontduiken van de jachtverplichting en het delen van de buit. Dit waren daden van zelfzuchtig en heimelijk gedrag en werden scherp bekritiseerd. Zij die zich hieraan schuldig maakten werden vaak sociaal gemeden (vgl. Balikci 1970:176-7). Ook hebzucht, afgunst, liegen, woordbreuk, autoritair of wat wij assertief gedrag noemen, en eigenwaan werden beschouwd als slechte karaktereigenschappen.

Toverij, in tegenstelling tot sjamanisme gericht op het *aanwenden* van de kwade geesten om onheil te stichten, vormde ook een bron van conflicten. De redenen voor toverij waren van uiteenlopende aard. In het geval van Kaormik was dat jaloezie: 'Kaormik was a better hunter than Amaoligardjuk's son, so Amaoligardjuk, a shaman, became jealous and sent his *tunraq* (beschermgeest;wr) polar bear against Kaormik. The bear scratched the left side of his face severely but failed to kill him. Amaoligardjuk added after: 'This man is hard to kill!' ' (Balikci

1970:231). Niet altijd werd toverij zo openlijk toegegeven. Soms werden mensen ervan verdacht of beschuldigd toverij te hebben aangewend om zich te wreken, zoals gebeurde rond de eeuwwisseling in een *Koper Inuit* kamp: 'Two children had died among the Kilusiktomiut, and a man named Kavyektok laid the guilt at the door of a Kanghiryuak family that was living in the settlement at the time. Not long afterwards Kavyektok's hands became partly paralyzed, and he was unable to work. The natives immediately put it down to scorcery¹⁰; it was the Kanghiryuak family, they said, that had taken this vengeance on him because he had accused them of murder' (Jenness 1922:95; vgl. Balikci 1970:234 voor overeenkomstige gevallen bij de Netsilik). De beschuldiging van toverij was een ernstige zaak, want het was in feite een aanklacht van een moord(poging). De reactie hierop kon fel zijn, zoals blijkt uit Jenness' verslag van een bloedige ruzie in een ander kamp, die plaatsvond in 1908 (Jenness 1922:95).

De meeste conflicten gingen echter over vrouwen. Niet zozeer sexuele begeerte op zichzelf¹¹ maar veeleer de *praktische noodzaak* om een vrouw te hebben, was een bron van geschillen. Omdat door het doden van pasgeboren meisjes vrouwen schaars waren, was de concurrentie om vrouwen vaak letterlijk een strijd op leven en dood. Illustratief is het verhaal van Igjugarjuk (Idjuadjuk), een zeer gerespecteerde *Kariboe Inoek*, dat door Rasmussen is opgeschreven: 'As a young man Igjugarjuk had been in love with a woman named Kibgarjuk, but her family was opposed to the match. When he heard later that they thought of giving her to another man, he turned up unexpectedly one day, with his elder brother Harpik, at the entrance to the snow house where Kibgarjuk lived, and from there shot down her father, mother, two brothers with their respective wives and finally, when Kibgarjuk had become alone, sprang in, carried her off and married her' (Rasmussen 1930:32). Een soortgelijk voorval rapporteerde Jenness (1922:95) bij de *Koper Inuit*.

De noodzaak een vrouw te bezitten leidde eveneens tot gewelddadigheden bij de *Netsilik*, waarvan Van den Steenhoven (1962:78-9) en Balikci (1970:180-1) melding maakten. Ook polyandrische verhoudingen waartoe de schaarste aan vrouwen aanleiding gaf, verliepen zelden zonder moeilijkheden en eindigden soms in moord. Een tweetal voorbeelden geeft Van den Steenhoven. Rond 1913 zette Ananerk haar man Krepingajok ertoe aan haar mede-echtgenoot Atuwir uit de weg te ruimen. Dit geschiedde, in Van den Steenhovens woorden, als volgt: 'Atuwir was cooking something, looked back and saw Krepingajok standing ready with his rifle, then went on cooking. Krepingajok had pity on him, but Krepingajok's cousin Kokiark stirred him up. Then Krepingajok shot Atuwir from behind in his head, and Kokiark stabbed him twice with a knife. Ananerk had left the tent before with her daughter (so as not to make her a witness). The two men buried Atuwir, then went inland hunting for a short time; they returned to pick up Ananerk and daughter, and they fled north' (1962:81-2). Het tweede

geval gebeurde ongeveer twintig jaar later. Kajorsuk schoot tijdens de jacht op een kariboe zijn mede-echtgenoot Arnasluk van achteren neer. De vrouw die zij beiden hadden gedeeld, behoorde vanaf dat moment Kajorsuk toe (Van den Steenhoven 1962:82).

Behoudens enkele vechtpartijen (vgl. Balikci 1970:173; Van den Steenhoven 1962:76-8) was moord de enige vorm van fysieke agressie. In enkele gevallen leidden trivialiteiten tot het plegen van gewelddaden, zoals in het volgende incident dat plaatsvond in de winter van 1915-16: 'a man... was sitting in his hut sharpening a knife he had just made, when a neighbour entered and began to jeer at him, saying that he did not know how to make a knife. The owner quietly continued to sharpen his weapon until its edge was keen enough, then drove it into the jester's stomach with the remark, 'Now see if I can't make a knife!' ' (Jeness 1922:94-5).

In eerste instantie lijkt het hier te gaan om een impulsieve daad, wat uiteraard goed mogelijk is. Zoals blijkt uit een soortgelijk geval waarvan de dader een getuigenis aflegde¹², was men uiterst gevoelig voor beledigingen. Maar het is ook mogelijk dat de spottende opmerking wel de directe *aanleiding* maar niet de werkelijke *oorzaak* was. Over eventuele fricties die tussen de dader en het slachtoffer kunnen hebben bestaan deelt Jenness helaas niets mee. Het kan niet meer worden vastgesteld of de spottende mededeling al dan niet de druppel was die de emmer van onderlinge vijandigheid deed overlopen.

5. Conflictregulering

Het is niet altijd mogelijk om oorzaak en gevolg, conflict en een reactie daarop, van elkaar te onderscheiden. Wel kan iets gezegd worden over het gebruik en beheersing van geweld en gewelddadige impulsen.

Het ontbreken van formeel leiderschap en de onderlinge niet-inmenging beletten de tussenkomst van derden wanneer zich een geschil openbaarde. De betrokkenen moesten *zelf* hun conflicten bijleggen. Gebruik van geweld was daarbij niet uitgesloten. De aard der omstandigheden en betrokken personen gaven vaak de doorslag hoe een geschil uit de wereld werd geholpen. De conflictregulering werd daardoor een variabel, flexibel fenomeen (Graburn 1969). Vaste regels waren er niet. Alleen kan gezegd worden dat *als* er een reactie op iemands misdragingen volgde, dit gebeurde door de conflictbron te *mijden*, uit te dagen tot een *zang- of vuistduel*, of te *doden*. We zullen hier op elk van deze 'mechanismen' nader ingaan.

(a) *Negeren*. Wanneer men zijn irritatie niet langer kon verbergen, was negeren (mijden) van de oorzaak ervan de meest geëigende gedragswijze, (Balikci

1970:192; Birket-Smith 1959:149-150; Graburn 1969; Hippler & Conn 1973, 1974). Door het afbreken van sociale contacten gaf men te kennen het gedrag van iemand niet langer te tolereren. Dit gebeurde met Pongalak, een *Kariboe Inoek* die bekend stond als een onplezierig, achterbaks persoon. Volgens zijn kampgenoten waren zijn eerste vrouw en haar broer omgekomen omdat hij voedsel had achtergehouden. Hij plaatste valse beschuldigingen en werd verdacht van diefstal. Ondanks deze kwalijke zaken trad niemand tegen hem op, mede uit angst voor zijn magische vermogens. Men 'volstond' ermee hem en zijn gezin zoveel mogelijk te mijden (Van den Steenhoven 1962:71-3, 105).

Naarmate meer mensen iemand negeerden werd de druk om zich beter te gedragen groter. De publieke opinie woog zwaar in de kleinschalige gemeenschappen; roddel, ridiculisering en ook negeren waren effectieve middelen van sociale controle. Als desondanks iemand zich bleef misdragen kon men tijdens zijn of haar afwezigheid het kamp opbreken en de betreffende persoon achterlaten.

Dat er weinig empirische voorbeelden van negeren bekend zijn, zal samengehangen hebben met de overwegend korte duur van de veldonderzoeken en de aard van het fenomeen. Niettemin benadrukken meerdere auteurs het als een mechanisme van conflictregulering. Zo stellen Hippler en Conn: 'the psychic defenses of denial and retreat... are the core of Eskimo responses to interpersonal conflict' (1973:7; vgl. Graburn 1969). Het mijden van de conflictbron is begrijpelijk tegen de achtergrond van het gedragspatroon van terughoudendheid en zelfcontrole, waarvan het een *logische uitdrukking* is. Briggs verwoordde dit zo: 'The proper behavior is to pacify, to *de-escalate*. The ideal is to invoke the naklik, protective concern, value: that is, to assure the angry person that people care for him and are not angry with him. If this tactic doesn't work, it is appropriate to ignore the anger or to isolate the angry one – literally, by moving away from him or sending him away, or emotionally, by ostracizing him' (1975:143; mijn cursivering).

In bepaalde gevallen zal de lichamelijke kracht of bepaalde bovennatuurlijke vermogens iemand ertoe gebracht hebben om af te zien van een aanval op de ander. Pongalak had nogal wat op zijn kerfstok maar men durfde hem niet aan te vallen uit angst voor zijn bovennatuurlijke vermogens. Maar dat men er eerder toe geneigd was zich van anderen terug te trekken, moge blijken uit de woorden van Akpa, een *Kariboe Inoek* wiens 'moed en morele verantwoordelijkheid', volgens Van den Steenhoven, niet betwijfeld kan worden: 'In case of dispute, I rather would run away than fight' (Van den Steenhoven 1962:104).

(b) *Duelleren*. Door een agressor uit te dagen tot een zangduel of een vuistduel, was het mogelijk genoegdoening te krijgen voor ervaren 'onrecht' en het geschil bij te leggen. Dergelijke tweekampen hadden een duidelijke vermaaksfunctie; ze vormden, om met Huizinga te spreken, het *spelelement* van de *Inuit-cultuur*, en

maakten deel uit van de grote verscheidenheid van spellen en ander vermaak zoals zingen, dansen, krachtmetingen en behendigheidsoefeningen. 's Zomers gebeurde dit in de open lucht, in de winter vond dit gebeuren plaats in een grote gemeenschappelijke sneeuwhut.¹³

Bij het *vuistduel* stonden de opponenten met ontbloot bovenlichaam tegenover elkaar en sloegen elkaar (meestal beurtelings) op de schouders, de borst of in de zij. Het ging er niet om de slagen te ontwijken maar ze zo lang mogelijk te verdragen (de uitdager ontving meestal de eerste slag). Degene die het langst overeind bleef werd winnaar.

In een *zangduel* ging het erom de opponent, die in het openbaar was uitgedaagd, voor het oog van de verzamelde gemeenschap te bekritisieren, bespotten en belachelijk te maken. Grove beschuldigingen en verdachtmakingen van incest, bestialiteit, impotentie, overspel, lichamelijke zwakte, luiheid, gierigheid en dergelijke, waren hierbij niet van de lucht. De duellerenden trachtten elkaar door middel van het zingen van dergelijke spotliederen in hun woordspel te overtreffen en het publiek voor zich te winnen. De toeschouwers gaven door handgeklap en geroep te kennen naar wie hun voorkeur uitging. Degene wiens woorden-arsenaal uitgeput raakte en niet meer op het lied van de ander kon reageren, verloor het duel. Wanneer het gevecht onbeslist eindigde, bepaalde het publiek door instemmend commentaar wie de winnaar was.

Er is geen duidelijkheid over de aard van de problemen die op deze wijze gereguleerd werden. Birket-Smith (1959:149) sprak over 'less serious quarrels', zonder deze echter te preciseren. Volgens Hoebel (1954:93) en Balikci (1970:185-6) konden alle conflicten, behalve moorden, door een duel uitgevochten worden. Of bij de keuze van een duel iemands verbale of fysieke kracht van belang was, wordt evenmin duidelijk uit de bestaande literatuur.

Het duel was het enige min of meer 'geinstitutionaliseerde' middel van conflictregulering dat de *Inuit*-samenleving kende. Het belang van een tweekamp is alleen begrijpelijk in een samenleving waarin lichamelijke vaardigheden grotendeels bepalend zijn voor sociale status (vgl. Blok 1975, 1980). Het winnen van een duel gaf blijk van iemands verbale of lichamelijke kracht, van de 'power of controlling emotions despite the pain' (Rasmussen 1929:232). Men bevestigde daardoor zijn eigen sociale positie en kreeg genoegdoening door het aantasten van 'het aanzien' van de opponent. Gezien het centrale belang van het lichaam, dat iets 'onaanraakbaars' had, waren duels zeer effectieve middelen om geschillen te regelen. Anderzijds kan het zijn dat, ondanks het legitieme karakter ervan, onderlinge wrijvingen niet definitief opgelost (vgl. Van den Steenhoven 1962:91, 95-6), maar er juist door aangewakkerd werden.

In het duel waren vermaak en vergelding, spel en ernst, geheel met elkaar verweven. De gemeenschap keek met plezier toe hoe de opponenten elkaar pijnigden (Rasmussen 1931:323-4; Van den Steenhoven 1962:93) maar velde ook

een *oordeel* over de duellerenden, zeker bij een zangstrijd, zoals Balikci opmerkte: 'it was... the whole personalities of the opponents that were evaluated through these performances' (1970:189). Duels boden de gemeenschap dus zowel vermaak als de mogelijkheid haar opinie te laten blijken. Bovendien hield men toezicht op de fricties tussen enkele van haar leden: het bood hen de gelegenheid agressieve gevoelens op *gecontroleerde* wijze te uiten.

(c) *Doden*. Wanneer andere middelen ontoereikend waren, restte iemand soms weinig anders dan een agressor te doden. Voor zover ik kon nagaan zijn er in de onderhavige periode achttien moorden gepleegd, met in zes gevallen meer dan één slachtoffer. Of dit verhoudingsgewijs veel of weinig is kan door de gebrekkige gegevens over bevolkingsaantallen, exacte datering van moorden en dergelijke, niet worden vastgesteld. In de literatuur treffen we uiteenlopende mededelingen aan. Rasmussen deelde mee dat alle mannen van een klein *Netsilik*-kamp dat hij bezocht op een of andere manier bij een moord betrokken waren. Gabus daarentegen merkte op over de *Kariboe Inuit*: 'meurtre est rare et pendant dix-huit mois de sejour je n'ai pas entendu parler une seule fois de meurtre' (1944:142).¹⁴

In eerste instantie lijken de moorden niet in overeenstemming met het geschetste gedragspatroon van beheersing en terughoudendheid. Bij een nadere analyse van de *wijze* waarop men een moord pleegde blijkt mijns inziens dat beiden elkaar niet uitsluiten. Over de toedracht van vijftien moordgevallen hebben we informatie. Slechts in drie gevallen ging het om openlijke gevechten; in de overige twaalf werden de slachtoffers ofwel van achteren of vanuit een hinderlaag aangevallen, in de slaap overvallen of gedood door een meerderheid van aanvallers. De meeste moorden werden dus op een berekende, weloverwogen manier uitgevoerd. De dader wachtte, soms langere tijd, een geschikt moment af om toe te slaan en zeker doel te treffen. De slachtoffers kregen geen kans zich te verweren; in de woorden van Jenness: 'a native will never accept a risk unless the odds are greatly in his favour. He will never fight an enemy on equal terms, but will wait until he can overwhelm him with superior numbers or strike him behind his back' (1922:235; vgl. Balikci 1970:179-181). Een dergelijke tactische houding betekent geen ongeremd luchten van agressie of ondoordacht, impulsief gebruik van geweld. Men zou in deze gevallen kunnen spreken van *beheerste moorden*. Zoals men met overleg en koelbloedigheid te werk ging om zeker te zijn in de opzet te slagen, zo wilde men in sommige gevallen blijkbaar vergelding uitsluiten door ook verwanten uit de weg te ruimen. Ook een meervoudige moord behoeft geen manifestatie te zijn van een hartstochtelijke geweldsuitbarsting; het kan het gevolg zijn van berekening.

Men zou kunnen opwerpen dat zelfbeheersing moord altijd uitsluit. Maar *waarom* men een ander doodt is iets dat in elke samenleving weer anders opgevat moet worden. Voor de *Inuit* was het leven elke dag een strijd om te overleven. Het

bezit van een vrouw was van *levensbelang*, wat soms ten koste moest gaan van anderen. Als een ander iemands zelfbehoud in gevaar dreigde te brengen, was het vaak een kwestie van ik of de ander. Preventieve moorden die Graburn (1969) signaleert, kunnen daarom niet worden uitgesloten. Wanneer iemand het leven van meer mensen in gevaar bracht, konden verwanten, na informeel overleg, ertoe besluiten hem of haar te doden. Een naaste verwant voltrok dan dit 'vonnis', wellicht om bloedwraak uit te sluiten.¹⁵ Het uitvoeren van deze taak beschouwde men als een plicht. Het ging hier om geesteszieken¹⁶ die op kalme, koelbloedige wijze gedood werden (vgl. Rasmussen 1931:30-1; Van den Steenhoven 1962:83-7; Balikci 1970:189-192).

Het zal weinig verwondering wekken dat de *Inuit* er andere opvattingen op nahielden over dood en doden. Voor zelfhandhaving was men op het doden van dieren aangewezen; 'Death', stelde Birket-Smith, 'is measured by a standard other than ours in these regions, where it must be faced almost every day' (1959:54). De dood was hier met minder heftige gevoelens omgeven, althans men toonde ze niet in het openbaar: 'while they have much sympathy they have very little real pity', aldus Jenness (1922:239; vgl. Balikci 1970:181, Birket-Smith 1959:54). Het was niet zozeer de *daad* als wel de betrokken personen die be-(ver)oordeeld werden. Zo werd Ijugarjuk noch door zijn vrouw, noch door anderen erop aangekeken dat hij de familie van zijn vrouw had gedood. Integendeel, hij werd een man van bijzonder aanzien, want hij was een zeer goed jager. En om de jacht draaide in feite het gehele bestaan.¹⁷

Hiermee wil, tenslotte, niet gezegd zijn dat er geen 'hartstochtelijke' of impulsieve moorden voorkwamen. Dergelijke moorden komen waarschijnlijk in elke samenleving voor. Maar gezien de algemene bestaansonzekerheid, de angsten voor de als bedreigend ervaren (boven)natuurlijke en sociale omgeving en het gevaar van een intense ontlading van ingehouden agressie, moet het eerder verwondering wekken dat er zo weinig voorbeelden van te vinden zijn.

6. Conclusie

Bij een beschouwing van het beheersen van geweld(impulsen) in een samenleving zoals die van de nomadische *Inuit*, is het voor een goed begrip ervan noodzakelijk aandacht te besteden aan de invloed van ecologische factoren op de vorming van de onderlinge betrekkingen en gedragsstandaarden. Een geringere mogelijkheid de natuur te beheersen schept andere vormen van sociale beheersing en – daarmee – zelfbeheersing. De spanningen tussen beheersing en afhankelijkheid van de natuur en van elkaar, hadden een weerslag op elke *Inoek*. Wilde hij overleven, en daarbij met anderen samenleven, dan moest het lichaam in zijn fysieke en geestelijke uitingen beheerst worden. Deze nadruk op zelfbeheersing stond anderzijds op gespannen voet met sociale beheersing omdat dit soms tot ingrijpen noopte.¹⁸

Dit kwam onder andere tot uitdrukking in de conflictregulering. Het *negeren* was daarvan een logische uitdrukking; zang- en vuistduels waren, als vormen van vermaak, geritualiseerde mechanismen van geweldsbeheersing. Maar ook in de manier waarop men, in de meeste gevallen, een moord beging, gaf blijk van beheerst en rationeel handelen. Deze moorden waren, zoals ook Briggs opmerkte (1978:88-9, noot 8), niet in tegenspraak met de vereiste zelfbeheersing, maar een bepaalde, extreme uitdrukking daarvan. *Als* iemand zijn toevlucht nam tot geweld dan gebeurde dit op een rationele wijze; het gebruik van geweld was gecontroleerd, maar drastisch. Deze houding ten aanzien van het gebruik van geweld is door Hippler en Conn als volgt verwoord: 'The overt message is 'one may never intervene in another's life'. The covert corollary is 'unless you are sure you can get away with it' '. (1974:177).

In het licht van dit alles kan moeilijk gezegd worden dat de *Inuit* onderhevig zouden zijn aan 'hartstochtelijke' vormen van geweldsbeheersing. Elias' stelling is in elk geval voor de nomadische *Inuit* moeilijk houdbaar. Het lijkt aannemelijk dat ook in andere 'primitieve' samenlevingen waarin de leden direct op elkaar aangewezen zijn om te overleven, deze zich *juist daarom* sterk moeten beheersen en agressie dienen te onderdrukken en kanaliseren.

Noten

1. Vgl. Mauss & Beuchat 1979 (oorspr. 1904-5). Incidenteel sloten kampen zich aaneen gedurende kortere perioden. De kampen van een bepaald gebied vormden een *band*; de bands van een groter gebied worden aangeduid als een *stam*. Dit zijn echter geen politieke of sociale eenheden, maar een geografische aanduiding die anderen van buiten deze regio aan de mensen gaven.

2. 'It is a typical Eskimo tendency', aldus Van den Steenhoven (1962:91), 'to ridicule each other at any time' (vgl. Jenness 1922:230 en Balikci 1970:185). De publieke opinie was een zeer effectief middel van (preventieve) sociale controle. Men bekritiseerde elkaars gedrag direct, vaak door middel van geïmproviseerde liederen. Men kan de plaats van zang (vgl. Van den Steenhoven 1962:23) vergelijken met het *praten* als conflictdemper bij de !Kung Bosjesmannen in Namibië (vgl. Marshall 1976:351-5).

3. Hoezeer dit wantrouwen het leven doordrenkte mag blijken uit het volgende verslag van het relaas van een *Inoek*, zoals Rasmussen dit weergaf: 'When they broke camp in his grandfather's day (het gesprek vond plaats in 1923) and moved from one hunting place to another, they drove sledge behind sledge, many in company, in a long line, the first breaking the trail... During such a removal the snow knife was never released from the hand and as a rule a man also had his sealing harpoon with him. A man in the procession could not stop to make water without great risk, for the one who walked in front might easily get the idea that the man for some reason or other would strike him down from behind, and this suspicion alone might be a sufficient cause of bloodshed. They did not trust each other; even if they were the best of friends they could never be sure that the one had not evil intentions' (1931:203).

4. Vgl. Birket-Smith 1929:261, Balikci 1970:182. Tegenover bezoekers was men uiterst

argwanend; dezen dienden zich op zekere afstand van een kamp 'aan te melden' door zich te laten zien en duidelijk te maken geen vijandige bedoelingen te hebben. Soms tastte men de lichamelijke kracht en behendigheid van de bezoeker af door middel van een gevecht. Vgl. hiervoor Boas 1888:609, Jenness 1922:51-2.

5. Hoewel ieder het weer anders benoemde. Zo sprak Van den Steenhoven van 'a natural disinclination to give or receive orders' (1962:18), Gabus van 'l'individualisme' (1944:41-2) en Hippler en Conn omschreven dit als 'to avoid intruding on others' (1973:9). Jenness verwoordde het weer anders: 'The easy merging of one man's will in another's makes for the 'tolerance' of Eskimo society, wherein each person may do what he wishes without any interference from the rest' (1922:232). Ook Birket-Smith merkte dit op (1959:52) en illustreerde het met een anekdote over een reis die hij maakte met enkele *Inuit*. Ondanks de gevaren van deze boottocht wenste niemand de leiding op zich te nemen, zodat men hulpeloos rondvoer (1959:52-3).

6. Dit bleek vooral op momenten dat de arctische natuur zich machtiger toonde dan de mens (sneeuwstormen, wild dat zich niet liet vangen). De rationele, evenwichtige houding manifesteerde zich dan in *berusting*, uitgedrukt door de veelgehoorde verzuchting 'ayornamut' (het is niet anders, niets aan te doen). Men heeft dit, ten onrechte, wel uitgelegd als uitingen van fatalisme; evenwichtigheid, als blijk van rationeel handelen, verradt juist een geloof in eigen kunnen. Dit optimisme komt eveneens tot uiting in de overtuiging door magie het bovennatuurlijke te kunnen manipuleren.

7. De notie *ishuma* is het centrale element van de belevingswereld van de *Inuit*, en laat zich het best omschrijven als *verstand* of *rationaliteit*. Het omvat daarbij ook zin(geving), denken, hersenen, geheugen. De dubbele binding van *ishuma* en *naklik*-gedrag (zorg voor het welzijn van de ander) vormt volgens Briggs de kern van het gedragspatroon: 'It is the concept of naklik that defines 'reasonable' behavior and clearly requires autonomous people to treat each other with circumspection and restraint and defend their autonomy unaggressively' (1975:191). Het bezit van *ishuma* gaf iemand een zeker aanzien. Dergelijke prominente personen werden aangeduid als *ishumataq*, dat wil zeggen: degeen die (ook voor anderen) denkt (Birket-Smith 1959:145).

8. Voor een uitvoeriger beschrijving dan hier mogelijk is vgl. Rasmussen 1929:54-227, 1931:206-320; Jenness 1922:179-218; Gabus 1944:176-209 en Balikci 1970:197-245. Voor een meer interpretatieve beschouwing raadplege men Birket-Smith 1959:160-171.

9. Vgl. de collectie opgetekend door Rasmussen: 1929:251-304, 1931:363-448, 1932:192-264. Een aantal in het Nederlands vertaalde en bewerkte mythen vindt men in H. C. ten Berge: *De raaf in de walvis* (1976).

10. Lichamelijke gebreken waren 'typische' gevolgen van toverij, want het overkwam slechts één persoon. Maar er waren ook andere geesten, zoals de zielen van dode mensen of dieren, die een individu konden treffen zonder anderen te raken. Wellicht werden bepaalde omstandigheden of gebeurtenissen, zoals in dit geval de aanwezigheid van een vreemde familie en de geuite beschuldiging, aangegrepen als een verklaring en niet zoals anders aan het overtreden van taboes en de toorn der geesten.

11. Uiteraard was het seksuele een aspect van de concurrentie om vrouwen. Hoebel heeft erop gewezen dat het ontbreken van huwelijksrituelen en de uitwisseling van vrouwen om zowel praktische als seksuele redenen, bijdroegen tot de problemen rond vrouwen (1954:83-4).

12. De *Netsilik Inoek* Igsivalitaq vertelde aan Rasmussen hoe hij tot de moord op Amaroalik kwam. Rasmussen tekende dit op in 1923, twee jaar na de gebeurtenis: '...I had a hunting companion, and we often had contests. We were equally fast, equally skilful at hunting, but he was the stronger. We were always alone when we practised our sports, and

my companion, who could not run so far as I can, made use of every opportunity to let me know that he was not afraid of me. And so it happened one day that to prove his superiority he rubbed his muck on me, and that was an insult I could not forget. When a man does that in our country it is an insult that means that he has an inclination to kill one. The treatment I had received tormented me so much that I could not tell anyone about it. Hatred grew up in me, and every time I met my old companion out caribou hunting it was as if I loathed myself; thoughts that I could not control came up in me, and so one day when we were alone together up in the mountains I shot him' (Rasmussen 1931:20-1).

13. Deze vormen van tweekamp kwamen bij vrijwel alle *Inuit* 'stammen' voor, ook bij die van Alaska en Groenland. Voor informatie over duellieren bij de *Kariboe Inuit* raadplege men Gabus 1944:140-1 en Birket-Smith 1929:266; voor duels bij de *Netsilik* vgl. Rasmussen 1921:323 en verder, Van den Steenhoven 1962:76-7; voor de *Koper Inuit*: Jenness 1922:94 en Rasmussen 1932:169-172.

14. Alle auteurs wijzen op de vredelievendheid van de *Kariboe Inuit*. Dit is significant. De *Kariboe Inuit* bewoonden de uitgestrekte toendra en kwamen nooit in aanraking met de zee (waarvan zij geen goede notie hadden). Voor voedsel, kleding en gebruiksvoorwerpen waren zij geheel aangewezen op de kariboes die langs hun woongebied migreerden, doch wel eens hun route enigszins verlegden en de *Inuit* dus hun voedsel onthielden. Hun bestaansbasis was zo mogelijk nog wankeler dan die van de *Netsilik* en *Koper Inuit* aan de kust. In een studie van de conflictregulering die ik pas onder ogen kreeg, wijst Rouland erop dat er van deze smalle economische basis een conflict-vermijdende werking uitging omdat de mensen zo sterk van elkaar afhankelijk werden gemaakt (Rouland 1979:60).

15. Hoewel bloedwraak in mythen voorkwam, en informanten de intenties en angst ervoor uitspraken, is voor zover bekend, geen van de moorden een manifestatie van bloedwraak (vgl. Van den Steenhoven 1962:80). Balicki (1970:234-5) benadrukte de empirische voorbeelden van bovennatuurlijke wraakneming bij de *Netsilik*. De stelling van Birket-Smith (1959:150) dat moord altijd gewroken werd lijkt empirisch niet houdbaar. Ook *collectieve wraakacties* deden zich tussen 1900 en 1940 niet voor. Uit twee opgetekende legenden (Rousselière 1960:18-22; Van den Steenhoven 1962:87-91) zou men kunnen afleiden dat hiervan in het verleden wel sprake kan zijn geweest. Het ging hier om kleine oorlogen tussen twee kampen, met duidelijk rituele trekken. Zo bekwaamde men zich vooraf in het gebruik van de te hanteren wapens en werd de strijd aangekondigd door oude mannen of vrouwen naar het vijandige kamp te sturen. De gevechten waren een zaak van de mannen; vrouwen en kinderen bleven op de achtergrond.

16. Geestelijke steringen waren beperkt tot aanvallen van (arktische) hysterie of *piblokto*. De symptomen waren stuip trekken, verkramping, wild gebaren, huilen, schreeuwen, flauwtes, transpireren. Deze uitingen van niet-rationeel gedrag boezemden angst in. Parker (1962) verklaarde de arktische hysterie uit de niet-repressieve socialisatie, sterke nadruk op samenwerking, de sociale deprivatie van vrouwen (die vaker door aanvallen van hysterie getroffen werden) en 'hysterisch-achtige' rituelen van de sjamanen.

17. Op de vraag waarom een bepaalde moord zo sterk werd afgekeurd antwoordde iemand: 'we feel all the same: this Krepingajok has never done anything else but boast about all the meat he has always been bringing into the camp, whereas we all know that he is *not* a good hunter. But the man who was murdered by him, *he* was a good hunter' (Van den Steenhoven 1962:19).

18. Het onderscheid van deze drie relativvormen (van het individu met de natuur, met anderen en tot zich zelf) waarbij het gaat om de verhouding tussen *afhankelijkheid* en *beheersing*, is ontleend aan Goudsblom (1974:118 en verder).

Geraadpleegde literatuur

- Balikci, Asen (1970) *The Netsilik Eskimo*, New York: Natural History Press.
- Berge, H. C. ten (1976) *De raaf in de walvis. Mythen en fabels van de Eskimo*, Amsterdam: De Bezige Bij.
- Birket-Smith, Kaj (1929) *The Caribou Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24, Vol. V*, Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Birket-Smith, Kaj (1959) *The Eskimos*, London: Methuen & Co. (oorspr. 1936).
- Blok, Anton (1975) A Comment on Physical Strength and Social Power, in: *Political Anthropology*, Vol. 1, nr. 1:60-66.
- Blok, Anton (1980) Eer en de fysieke persoon. In: *Tijdschrift voor sociale geschiedenis* (18), jrg. 6, no. 2: 211-230.
- Boas, Franz (1888) *The Central Eskimo*, Toronto: Coles Publishing Company.
- Briggs, Jean (1970) *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Briggs, Jean (1974) Eskimo women: makers of men. In: Carolyn J. Matthiasson (ed.): *Many Sisters. Women in Cross-Cultural Perspective*, New York: Free Press (p. 261-304).
- Briggs, Jean (1975) The Origins of Nonviolence: Aggression in two Canadian Eskimo Groups, in: Warner Muensterberger (ed.): *The Psychoanalytic Study of Society*, Vol. VI, p. 134-203. New York: International Universities Press.
- Briggs, Jean (1978) The Origins of Nonviolence: Inuit Management of Aggression, in: Ashley Montagu (ed.): *Learning Non-Aggression. The Experience of Non-Literate Societies*. New York: Oxford University Press.
- Colson, Elizabeth (1974) A Society of Equals: The Problem of Consensus, in: (ibid) *Tradition and Contract. The Problem of Order*. Chicago: Aldine. (p. 31-61).
- Elias, Norbert (1969) *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, (2 Bände) Frankfurt: Suhrkamp (oorspr. 1939)
- Freuchen, Peter (1961) *Book of the Eskimos*, Greenwich, Conn.: Fawcett Publications.
- Gabus, Jean (1944) *Vie et Coutumes des Esquimaux Caribous*, Lausanne: Payot.
- Geertz, Clifford (1973) Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture, in: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books (3-33).
- Goudsblom, Johan (1974) *Balans van de Sociologie*, Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Goudsblom, Johan (1981) Notities over mentaliteit en methode, in: *Symposium*, III/1,2/p. 20-34.
- Graburn, Nelson H. H. (1969) Eskimo Law in Light of Self- and Group-Interest, in: *Law and Society Review*, Vol. 4 (1969-70), nr. 1, p. 45-60.
- Hippler, Arthur E. & Stephen Conn (1973) *Northern Eskimo Law Ways and their Relationship to Contemporary Problems of 'Bush Justice'. Some Preliminary Observations on Structure and Function*, Fairbanks: ISEGR (occasional papers, no. 10).
- Hippler, Arthur E. & Stephen Conn (1974) The Changing Legal Culture of the North Alaska Eskimo, in: *Ethos*, vol. 2, no. 2, p. 171-188.
- Hoebel, E. Adamson (1954) *The Law of Primitive Man*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Jenness, Diamond (1922) *The Life of the Copper Eskimos*, New York: Johnson Reprint Co.
- Jenness, Diamond (1928) *The People of the Twilight*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Marshall, Lorna (1976) Sharing, Talking, and Giving: Relief of Social Tensions among the !Kung, in: Richard B. Lee & Irvén DeVore: *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and Their Neighbors*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

- Mauss, Marcel (in collaboration with Henry Beuchat) (1979) *Seasonal Variations of the Eskimo. A Study in Social Morphology*, London: Routledge & Kegan Paul. (oorspr. 1904-5)
- Offermans, Cyrille (1982) Mythen lezen. Notities bij H. C. ten Berge's verzamelingen van circumpolaire mythen, in: *Bzzlletin*, jrg. 10, no. 92, p. 49-56.
- Parker, Seymour (1962) Eskimo Psychopathology in the Context of Eskimo Personality and Culture, in: *American Anthropologist*, 61, 1, p. 76-96.
- Rasmussen, Knud (1929) *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Vol. VII, no. 1-2, Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Rasmussen, Knud (1930) *Observations on the Intellectual Culture of the Caribou Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Vol. VII, no. 2, Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Rasmussen, Knud (1931) *The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Vol. VIII, no. 1-2, Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Rasmussen, Knud (1932) *Intellectual Culture of the Copper Eskimos. Report of the Fifth Thule Expedition 1921-24*, Vol. IX, Copenhagen: Nordisk Forlag.
- Rouland, Norbert (1979) Les modes juridiques de solution des conflits chez les Inuit, in: *Études Inuit*, Vol. 3, no. hors-série.
- Rousselière, G. M. (1960) The Grave of Kukigak, in: *Eskimo*, vol. 57: 18-22.
- Steenhoven, Geert van den (1962) *Leadership and Law among the Eskimos of the Keewatin District*, N.W.T., Rijswijk: Excelsior.