

---

# DE AUKAANSE (DJOEKA) BESCHAVING

H. U. E. Thoden van Velzen

## 1. Civilisatie

In sommige niet-Westerse samenlevingen treft men een civilisatie of hoofse cultuur aan zonder dat er sprake is van een centraal gezag, laat staan van een hof. Hoewel beide begrippen – civilisatie en hoofse cultuur – hier als synoniemen gebruikt worden beschouw ik de hoofse cultuur van het zeventiende- en achttiende-eeuwse Frankrijk, zoals geschilderd door Elias (1977), slechts als een variant binnen de ruimere categorie van civilisaties. Hier komt een andere variant aan de orde: de cultuur van de *Djoeka* (Aukaners) Bosnegers van het Surinaamse binnenland. De bedoeling van dit artikel is te laten zien dat sommige zogenaamd primitieve maatschappijen vele door Elias (1977) genoemde kenmerken van een civilisatie vertonen, terwijl zij het zonder staatsapparaat en centraal gezag moeten stellen. Bovendien wil ik enkele suggesties doen over de sociogenese van een civilisatie onder omstandigheden die sterk afwijken van het klassieke Europese voorbeeld.<sup>1</sup>

Onder civilisatie versta ik een samenhangend complex van waarden en culturele instituties gericht op de beheersing van het emotionele leven en de regulering van sociale betrekkingen. Een civilisatie onderdrukt dan ook spontaneïteit en tracht het onverwachte te elimineren. Het sociale leven kenmerkt zich door een uitgebreide etiquette die tot doel heeft sociale situaties voorspelbaar en beheersbaar te maken.<sup>2</sup> Gepolijste omgangsvormen staan hoog aangeschreven. Voor de volwassen burger behoort mensenkennis tot de meest cruciële expertise die men zich kan eigen maken. Anderen probeert men zo weinig mogelijk inzicht te geven in eigen roerselen of drijfveren en men tracht de specifieke omstandigheden waarin men verkeert zo veel mogelijk verborgen te houden.

De hoveling, zoals elke geciviliseerde mens, draagt een masker. Zelfs de meest onschuldige handelingen verbergt hij achter een rookgordijn van beleefde frasen. Zij die niet in dergelijke culturen opgegroeid zijn, vertonen tweërlei reacties: soms verwijten zij de hoveling arglistigheid of huichelarij, op andere momenten prijzen zij de wrijvingsloze manier waarop de hoveling vorm geeft aan sociale contacten. Ook zijn tact wekt hun bewondering, evenals de handigheid waarmee de hoveling directe confrontaties weet te vermijden.

De hoveling disciplineert en organiseert zijn gevoelshuishouding. Hij doet dit door het Id aan banden te leggen en te streven naar een meer dominante positie van ego en superego.<sup>3</sup> In dit opzicht onderscheidt hij zich niet van Robinson Crusoe, de prototypische burger.<sup>4</sup> Crusoe en de hoveling verschillen slechts in doelstelling: terwijl Crusoe zijn psychische krachten richt op het drijven van een onderneming, kent de hoveling andere zorgen. Voor hem is in eerste instantie het netwerk van sociale betrekkingen van betekenis. Immers, de positie van de hoveling is hiervan een afgeleide. Stijging op de prestigeladder schrijft hij toe aan de vaardigheid waarmee sociale betrekkingen gemanipuleerd worden. Bij daling van aanzien gaan zijn gedachten uit naar onhandigheden in het sociale verkeer begaan, of naar het onvoldoende alert reageren op signalen uit de omgeving. Voor de hoveling loopt de weg naar prestige, en uiteindelijk ook naar macht, via de medemens. Wijzigingen in positie op de prestigeladder zijn een functie van zijn eigen sociale optreden.

Twee algemene opmerkingen dienen vooraf te gaan aan de beschouwing over de Aukaanse beschaving welke ik hier wil presenteren. De eerste betreft enkele theoretische concepties die men met het werk van Elias is gaan verbinden en waarvan sommige mijns inziens belemmerend werken op de wetenschappelijke discussie. Ik denk hier vooral aan de geforceerde tegenstelling tussen de mens als product van zijn sociaal milieu, als slachtoffer zo men wil, en de mens als maker van zijn culturele en sociale wereld. Goudsblom (1974:158), bijvoorbeeld, meent dat een belangrijk theoretisch uitgangspunt in het werk van Elias als volgt kan worden samengevat: 'Elias (...) stelt het functiemodel (...), tegenover het actie- of handelingsmodel, zoals dat onder andere is verwerkt in de ruiltheorieën van Homans en Blau. In het handelingsmodel gaat men uit van personen, 'actoren', wier interactie, naar men aanneemt, primair bepaald wordt door hun eigen oogmerken en motieven'. De auteur rekent Elias tot de aanhangers van het functiemodel. Goudsblom (Ibid) schrijft hierover: 'Elias' analyse toont aan, dat het instituut etiquette de functie *was* van een heel specifieke, langzaam veranderende figuratie van diverse groepen mensen, voor wie de etiquette enkele duidelijk aanwijsbare functies *had*'. In navolging van Elias noemt Goudsblom het etiquette-protocol een 'spookachtig perpetuum mobile', waarvan 'ook de koning steeds meer de gevangene werd'.

Ik geloof dat het weinig vruchtbaar is om op deze wijze theorethische posities af te bakenen. Niet dat ik er aan twijfel dat Goudsblom Elias' meer *programmatische* uitspraken correct weergeeft: men kan dit verdedigen met tal van uitspraken uit *Über den Prozess der Zivilisation*; *Was ist Soziologie?* en *Die höfische Gesellschaft*. Kijkt men echter naar het laatste boek, Elias' beroemde *case study* van een hoofse samenleving, dan wordt duidelijk dat men verschil moet maken tussen wat iemand zegt dat hij doet (de programmatische uitspraken) en datgene wat hij werkelijk doet. Aan het Franse hof van de zeventiende en achttiende eeuw blijken

mensen zowel slachtoffer als manipulator van de sociale figuratie te zijn. Elias beschrijft beide situaties met veel verve. Zo neemt de schrijver (1977:131-132) ons mee naar het boudoir van Marie Antoinette. Wij zijn er getuigen van dat de koningin een aantal minuten naakt moet blijven staan omdat, door de binnenkomst van steeds weer nieuwe prominenten, het ogenblik dat haar het onderkleed kan worden aangetrokken moet worden uitgesteld. In een paleis zonder centrale verwarming moet dit geen pretje geweest zijn. De mens, in dit geval de koningin, als slachtoffer. Maar Elias doet ons ook een andere paradigmatische situatie uit de doeken: de mens als maker van zijn omgeving. Zich baserend op de memoires van Saint-Simon laat de schrijver ons zien hoe de hoveling sociale betrekkingen analyseert, om deze vervolgens bewust en rationeel te manipuleren. Elias maakt ons duidelijk dat Saint-Simon geen andere keus heeft. Als hij zijn positie wil beschermen kan hij zich niet permitteren passief te blijven, hij moet ingrijpen in de wereld om zich heen. Twee schetsen die laten zien dat beide perspectieven – de mens als slachtoffer en de mens als maker van zijn omgeving – tegelijkertijd benut moeten worden. Zo zal ik proberen aan te tonen dat de Djoeka Bosnegers zowel gebukt gaan onder hun etiquette als er de profiteurs van zijn; zij zijn de gevangenen der rigide voorschriften, maar ook de strategen die er gebruik van maken.

Een tweede opmerking betreft het monolithisch karakter van het begrip 'samenleving'. Hierop zijn correcties noodzakelijk. Immers, zelden zal het zo zijn dat de gehele maatschappij in gelijke mate doortrokken is van de hoofse cultuur. Bij nadere beschouwing ziet men een centrum, of maatschappelijke sector, waar genoemde cultuuruitingen in het bijzonder zijn waar te nemen. In het klassieke voorbeeld van Elias is de 'dragende' sector de Franse adel; het centrum is het hof van de koning; de lokaliteiten waar de hoveling toonaangevend is omvatten niet alleen het koninklijk paleis, maar ook verscheidene *hôtels* en salons. Voor goed begrip van civilisatieprocessen, ook als het gaat om minder complexe maatschappijen dan de Franse van de achttiende eeuw, is een dergelijke differentiatie van groot belang.

Een laatste punt van meer algemene aard. De studie van het civilisatieverschijnsel wordt thans sterk gedomineerd door wat men de orthodoxe of 'Europese' school zou kunnen noemen. 'Orthodox' omdat men zich beroept op de koppeling die reeds door Elias (1969 II: 319-320) is gelegd tussen toenemende maatschappelijke complexiteit en de groei van civilisatie. 'Europees' omdat men civilisatie beschouwt als de uitkomst van grootschalige transformatieprocessen die het gehele maatschappelijke bestel omploegen. De geschiedenis van West-Europa staat daarbij model. Soms leggen de aanhangers van deze richting meer in het bijzonder de nadruk op staatsvorming (De Swaan 1982)<sup>5</sup>, of specifiek, op het geweldsmonopolie. Bij andere gelegenheden wijst men vooral op de groeiende maatschappelijke complexiteit, zoals die tot uiting komt in de differentiatie van maatschappelijke functies, de uitbreiding van interdependentieketenen en toe-

nemende geld- en handelsvervlechtingen (Wouters 1976:355-358). Deze laatste drie processen kan men *mechanismen* noemen, specifieke delen van het betoog die de vraag naar het waarom van de samenhang moeten beantwoorden. Een tweede grondgedachte van de orthodoxe of Europese school is – deze blijft soms impliciet<sup>6</sup> – dat de huidige Westerse cultuur de hoogste trap van bekende civilisaties vertegenwoordigt.

Mij staan twee dingen voor ogen. Het postuleren van andere, niet door de 'Europese' of orthodoxe richting genoemde, mechanismen ter verklaring van het civilisatie-verschijnsel in een schriftloze samenleving. Daaraan voorafgaande stel ik mij voor de lezer een beeld te geven van zo'n maatschappij; ik zal laten zien dat deze aanzienlijk geciviliseerder is dan het academisch milieu waarmee de meesten van ons vertrouwd zijn.

## 2. De Djoeka-maatschappij

In het zuidoosten van Suriname, aan de benedenloop van de Tapanahoni, liggen de dertig dorpen van de Djoeka of Aukaners (*Okanisi*)<sup>7</sup> Verwantschapsprincipes – unilineair zowel als bilateraal – bieden het voornaamste kader waarbinnen sociale betrekkingen gestalte krijgen. Belangrijke rechten en verplichtingen, gedragsrestricties (voedseltaboes, incestbepalingen, schuldverhoudingen) hangen samen met het lidmaatschap van matrilineaire verwantschapsgroepen. Elke Djoeka is lid van een matriclan, een matrilineage en een matrisegment: een systeem van in elkaar schuivende Chinese dozen. Vooral de bewoners van naburige dorpen kunnen elkaar sociaal met grote precisie plaatsen. Bij navraag noemt men altijd de meest ruime groep waarvan betrokkene deel uitmaakt: de clan, bijna altijd ook de *lineage* (enkele clans bestaan slechts uit één *lineage*, de meeste omvatten vijf tot tien *lineages*), en na enig nadenken herinnert men zich ook wel het matrisegment waartoe de persoon in kwestie behoort. Gezien dit overheersende karakter van verwantschap kan men spreken van een tribale maatschappij.

De Djoeka-maatschappij heeft zich altijd in geografisch isolement bevonden: moeilijk bevaarbare rivieren verbinden de voornaamste vestigingsplaatsen met de Surinaamse kustvlakte. Toch mag men aan al deze factoren geen al te grote betekenis toekennen, immers, vanaf de stichting van de Djoeka-maatschappij hebben er intensieve economische contacten tussen Djoeka en Europeanen in het kustgebied bestaan. Kort nadat de koloniale autoriteiten in 1760 een vredesverdrag met de Djoeka sloten werd een begin gemaakt met de verbouw van handelsgewassen voor de plantage-kolonie. Vrijwel de gehele negentiende eeuw werkten Djoeka als zelfstandige houtkappers die hun produkten aan zaagmolens of plantages in de kustvlakte verkochten. Maar er gingen jaren voorbij zonder dat één Europeaan hun dorpen aan de Tapanahoni bezocht. Rond 1885 schakelden Djoeka, evenals andere Bosnegers, over op de vrachtvaart ten behoeve van de



duizenden gelukzoekers die toentertijd de binnenlanden van Suriname en Frans Guyana overstroomden. Tot ongeveer 1925 verdiende men behoorlijk in deze transportindustrie (De Beet & Thoden van Velzen 1977:113-128). Daarna volgde een periode van slapte waarin slechts het tappen van wilde rubber enig soelaas bood. Na de Tweede Wereldoorlog begon een nieuwe economische opleving voor de Bosnegers: de openlegging van het binnenland, de groei van de bauxietindustrie en de aanleg van een stuwmeer bij Afobaka schiep veel werkgelegenheid. Enkele duizenden Djoeka hebben zich inmiddels in Paramaribo gevestigd, terwijl er tegenwoordig ook vele honderden in Nederland wonen.

Een centraal gezag van enige betekenis heeft bij de Djoeka eigenlijk nooit bestaan. Hoewel men een stamhoofd erkent, de zogenaamde *Gaanman*, en ofschoon de bekleder van deze positie veel prestige geniet, beschikt hij nauwelijks over machtsbronnen van enig belang. De invloed van het Nederlandse koloniale gezag is altijd beperkt geweest. Over beide onderwerpen, de interne en externe machtsfactor, kom ik nog te spreken.

Vanaf mijn eerste kennismaking met de Djoeka-maatschappij, dat was in 1961, kwam ik onder de indruk van het sterk geciviliseerde karakter van de sociale betrekkingen. Het riep voor mij (Thoden van Velzen 1966:17) het beeld op dat Elias (1939/1969) geschetst had van bepaalde perioden uit de Westeuropese geschiedenis, en vooral van de rol die sommige maatschappelijke groeperingen daarin hadden gespeeld. Als ik nu ideeën over de sociogenese van de civilisatie naar voren breng, die afwijken van de gangbare gedachten met hun sterke nadruk op staatsvorming en groeiende complexiteit, dan is dat dus niet uitsluitend om polemische redenen. Trouwens ik weet mij op dat punt – de civilisatie van de Bosnegers – gesteund door de uitspraken van antropologen zoals W. F. van Lier (1919, 1940), Köbben (1979), Price (1975) en Hurault (1961); de eerste twee schreven over de Djoeka, de laatste twee auteurs over, respectievelijk, de Samakia en de Aloekoe Bosnegers.

Wat ik evenwel van minstens even groot belang acht is het feit dat ook de Djoeka overtuigd zijn van het hoge niveau van hun civilisatie. Zo laten zij zich in een onbewaakt moment wel eens ontvallen dat de *Bakaa* (letterlijk 'blanken', maar bedoeld worden alle buitenstaanders, of het nu om Amerikaanse toeristen, Nederlandse ambtenaren dan wel Creolen uit Paramaribo gaat) eigenlijk barbaren zijn. Vermoedelijk machtig, vaak vrijgevig, rondborstig, maar ook lomp, kinderlijk, bot waar het menselijke relaties betreft, onderhevig aan driftbuien, met weinig finesse. Om dit toe te lichten noemt men de loslippigheid van de *Bakaa*, maar ook zijn onvermogen gevoelens te verbergen en de slordige wijze waarop hij menselijke relaties behandelt.

Alvorens te speculeren over de sociogenese van de civilisatie in deze samenleving lijkt het mij gewenst om eerst drie belangrijke verschijningsvormen te behandelen. Het gaat achtereenvolgens om (1) de hoofse omgangsvormen; (2) de

rol van palavers in het beteugelen van geweld en andere vormen van antagonistische interactie (meningsverschillen, rechtszaken); (3) zelfbeheersing als centrale waarde in de gevoelshuishouding.

### 3. Hoofse omgangsvormen

Bij aankomst in een dorp dient de reiziger alle volwassen mannen en vrouwen die zijn pad kruisen, uitvoerig te groeten. Hierbij wordt een vast aantal tournures gehanteerd, waarna een reeks 'vrije' plichtplegingen de beleefdheidsgroet afsluit. Vooral wat betreft de voorgeschreven tournures is men zeer strikt (Van Lier 1940:160). Hier volgt een summiere beschrijving van een dergelijk groetritueel. De bewoner van het gastdorp opent met *Wadaa!* (waarin men de schildwachtroep van vroeger herkent: *Werda!*). De reiziger antwoordt met *Fiiman* ('vrije burger') en herneemt dan het initiatief door omstandig te informeren naar het welbevinden en de gezondheid van interlocutor, diens naaste verwanten benevens zijn aanverwanten of men die nu al of niet persoonlijk kent doet er weinig toe. De betamelijkheid schrijft voor dat de gast ook nog enkele vragen inlast naar het wel en wee van de grotere verwantschapsgroep en het dorp. Interlocutor behoort ervoor zorg te dragen dat hij min of meer dezelfde vragen aan de gast stelt. Beiden streven ernaar pijnlijke of controversiële onderwerpen uit de discussie weg te laten. Heeft zich bijvoorbeeld recentelijk een sterfgeval in de familie van de gesprekspartner voorgedaan dan getuigt het van goede smaak dit slechts met de meest vage, eufemistische bewoordingen aan te duiden:

- A: datgene wat u onlangs overkwam  
 B: juist  
 A: ik heb ervan gehoord  
 B: ongetwijfeld  
 A: mijn hele familie hoorde dit spijtige bericht  
 B: kijk eens aan  
 A: wij leven allen met u mee!  
 B: ach  
 A: maar wat doe je eraan?  
 B: niets!  
 A: God weet wat hij doet!  
 B: zeer waar  
 A: God heeft het laatste woord  
 B: het valt niet te ontkennen

Alvorens de weg te vervolgen voegt men hieraan nog een aantal welluidende gemeenplaatsen toe.

Zo ziet een doorsnee fatsoenlijke conversatie eruit, zoals die zich bij een eerste ontmoeting voordoet. Interessant is de opstelling van de betrokkenen. Tijdens

het gesprek bewaart men afstand: men blijft tenminste één tot twee meter, en vaak veel meer, van elkaar verwijderd. Tijdens het gesprek kijkt men elkaar niet recht in de ogen, dat zou gelden als zeer ongeleefd. Half van elkaar afgewend converseert men.<sup>8</sup> Volgt een buitenstaander dit gedragspatroon dan wordt van hem gezegd dat hij manieren kent (*a e sab kio*) of dat hij de taal van de Djoeka goed spreekt (*a e sabi takki Ndjuka*), hoe gebrekkig de feitelijke beheersing van dit idioom ook mag zijn. Het gesprek wordt besloten met opmerkingen die de suggestie moeten wekken dat men elkaar spoedig weer verwacht te ontmoeten, ook al weet men dat dit niet het geval zal zijn. Tijdens deze welgemanierde gesprekken streeft men ernaar zo weinig mogelijk concrete mededelingen te doen. Vaagheid bij *deze* gesprekken is norm. Het betekent niet dat de doorsnee Djoeka enige moeite zou hebben zich nauwkeurig uit te drukken, het tegendeel is het geval. Door vaag te blijven geeft men aan een persoon van gewicht te zijn, iemand die zijn mond weet te houden.

Zelfs bij ontmoetingen die noodzakelijkerwijs kortstondig moeten blijven, bijvoorbeeld een ontmoeting op de rivier, ziet men toch nog kans enkele groeten uit te wisselen en een handvol nietszeggende opmerkingen te maken.

Opvarende roeier: waar gaat u heen?

Afzakkende roeier: 'naar beneden' of 'stroomafwaarts' 'en waarheen voert uw weg?'

Opvarende roeier: naar een plaatsje bovenstrooms.

Dan wenst men elkaar goede reis, want de boten liggen al weer vele meters uit elkaar, tijd voor nog meer beleefdheden is er niet.

Bij de meeste ontmoetingen, of die nu van toevallige aard zijn dan wel van tevoren afgesproken, grijpt men regelmatig terug op iets wat men 'de danspassen' zou kunnen noemen, onderwerpen waar elk gesprek veilig kan worden heengeloodst en waarmee niemand moeite heeft omdat de dialoog al voor het grootste deel, vooraf, bekend is. Het weer geldt in een aantal Westeuropese landen als zo'n onderwerp. Het Aukaanse equivalent is het *bafuu angii*-complex (letterlijk 'honger naar vlees of vis', meer in het algemeen 'trek in een hartig hapje'). Hoewel de emoties meer lijken op te laaien dan bij gesprekken over het weer in Nederland, is het doel hetzelfde: het is een smeermiddel voor de conversatie. Het ligt niet in de bedoeling om tot een verduidelijking van standpunten te komen, laat staan tot een aanscherping daarvan.

A: maar iets moet mij toch van het hart

B: wat is het vader?

A: wij lijden gebrek!

B: zo is het maar net

A: dat wat men *bafuu angii* noemt

B: zegt u maar niets meer!

A: het is onverdraaglijk

B: u neemt mij de woorden uit de mond  
 A: het wordt steeds gekker!  
 B: steeds doller!  
 A: vroeger hoefde je maar éénmaal je net uit te gooien  
 B: jazeker  
 A: en dan zat het al tjokvol met vis  
 B: vader, houd u toch op!  
 A: je kon het net nauwelijks optrekken  
 B: hartstikke vol  
 A: en 's avonds ging je met volle buik de hangmat in  
 B: volstrekt verzadigd  
 A: je kon geen pap meer zeggen  
 B: slechts slapen!  
 A: die tijden zijn voorgoed verdwenen  
 B: afgelopen!  
 A: maar wat kunnen wij er aan doen?  
 B: niets

3.1. *Dagelijks groetritueel* 's Morgens, voor dagen dauw, leggen de notabelen (alle wat oudere mannen) van het dorp bezoeken bij elkaar af en daarbij is het groetritueel, dat dan plaatsvindt, specifiek voor de eerste ontmoeting op de dag. Men vraagt, altijd omstandig, naar de genoten nachtrust en naar de vooruitzichten voor de juist begonnen dag. Mededelingen over wat men van zins is te gaan doen houdt men bij voorkeur niet concreet: veel meer dan 'ik ga ergens een net binnenhalen' of 'ik ga op een bepaald plaatsje een kostgrond (akker voor voedselgewassen) aanleggen' mag men niet verwachten. Het geldt als onbeleefd hierover aanvullende vragen te stellen. Wie het niet altijd even nauw neemt met het afleggen van ochtendbezoeken – het maakt dan weinig uit of het om een medeburger dan wel om een gemakzuchtige antropoloog gaat – krijgt een scherpe repriemande: 'wij slapen in één dorp, één gemeenschap van mensen, laten wij elkaar dan ook als mensen behandelen; wij moeten toch van elkaar weten hoe men de nacht heeft doorgebracht'.

Bij alle ontmoetingen waakt men ervoor niet iemand als gesprekspartner te kiezen die zich in een pijnlijke situatie bevindt. Vooral in de vroege ochtend is men op zijn *qui-vive*. Vrouwen die, met de nachtspiegel in de hand, op weg zijn naar de bosrand groet men niet, de betrokkene bevindt zich in een oncomfortabele positie. Nadert men in de vroege ochtend een plaats waar boten gemeerd liggen en waar zich ook meestal een wasplaats bevindt, dan gaat men behoedzaam te werk. Eerst schraapt men nadrukkelijk de keel om daarna te roepen: 'Is daar iemand?' Het antwoord kan dan zijn: 'je kunt komen' of 'Ik ben op een bepaald plaatsje'. Dan verzekert de laatstgekomeene dat hij nog alle tijd in de wereld heeft, best even kan wachten, of misschien nog iets uit het dorp moet ophalen. Mededelingen over de noodzaak tot het vervullen van een natuurlijke behoefte dienen spaarzaam en



liefst omzwachteld te worden gegeven. Bovendien opent men de mededeling met een verontschuldiging over het feit dat men het onderwerp überhaupt aan de orde moet stellen. Bij het gelijktijdig wassen, tanden poetsen, of bij het schoonmaken van potten en pannen, biedt degene die bovenstrooms bezig is zijn verontschuldigingen aan. De benedenstroomse partij antwoordt met luide stem dat zulks volstrekt onbeduidend is of, afhankelijk van de omstandigheden, dat hij tijd genoeg heeft om even aan de kant te wachten. Ontmoet men elkaar op een later tijdstip van de dag dan kan men volstaan met wat kortere begroetingen. Deze zijn specifiek voor ochtend, middag of avond. Vergissingen hierin worden niet op prijs gesteld, evenmin als het afraffelen van deze groeten. Voor aanvullende plichtplegingen, na de vaste wendingen waaruit de groet bestaat, geldt dat het uitwisselen van gemeenplaatsen gewaardeerd wordt en niet het verstrekken van precieze gegevens. Wie, onnodig, toch man en paard noemt, is een onverantwoordelijke onbenul (*wesiwasi man*), verkeert misschien in staat van dronkenschap, of, en dat zou het ergste zijn, is erop uit om openlijk roddels te verspreiden om hierdoor tweedracht te zaaien (*konku*). Roddel op zichzelf is geen bezwaar maar men moet discreet zijn.

Hoe inhoudsloos vele communicaties ook mogen zijn, men blijft deze op alle momenten van de dag uitwisselen.

A: kijk, daar komen wij elkaar weer tegen

B: jazeker, daar treffen wij elkaar weer

A: hoe maakt u het?

B: goed, en u?

A: niet slecht. Waar gaat u heen?

B: ik ga die kant op (vaag gebaar met hand of kin)

A: tot wederziens dan

Inhoudsloos of niet, men vindt het onprettig als gesprekspartner niet naar de bekende weg vraagt, of verzuimt anderen van zijn plannen – uiteraard alleen in de meest globale en vage termen – op de hoogte te stellen. Heeft men, nadat de hitte van de middag voorbij was, een bad genomen en staat men op het punt naar het dorp terug te keren, dan verwittigt men daarvan de volwassen mannen of vrouwen die op dezelfde plaats baden:

A: ik ga maar vooruit

B: mooi, wij komen er al aan

Rond het etensuur is men wederom op zijn hoede. Vermoedt men dat er gegeten wordt – altijd binnenskamers, de goede dingen worden nu eenmaal niet op straat opgegeten (Köbben 1979) – dan loopt men het huis voorbij zonder de aandacht van de inwonenden te trekken. In dringende gevallen schraapt men de keel om zich vervolgens uitvoerig te verontschuldigen. Draagt men geen kennis van het

feit dat mensen aan het eten zijn, dan behoort een van de disgenoten de persoon die aan de deur klopt, hiervan onverwijld in kennis te stellen. Met een 'de handen zijn aan de mond' informeert men de bezoeker, die zich daarop schielijk terugtrekt, onder het mompelen van verontschuldiging.

Tafelmanieren krijgen bij wetenschapsmensen die zich met het civilisatieverschijnsel bezighouden veel aandacht. Hoe staat het met de tafelmanieren van de Djoeka? Ik doe een greep uit hun etiquette:

- het geldt als ongeleefd tijdens het eten lawaai te maken of hard te spreken
- spreken met volle mond is ongemaniert
- wordt men met een vraag verrast, terwijl er nog voedsel in de mond is, dan klapt men in de handen als teken dat men geëxcuseerd wenst te worden
- men mag niet te dicht langs kookpotten lopen; moet dit toch gebeuren dan biedt men hiervoor excuses aan
- bij het eten gaat men enigszins afgewend zitten, zodat men elkaar niet rechtstreeks in de mond kijkt of op het bord
- bij het opscheppen van een van de disgenoten kijkt men een andere kant op
- ouderen mogen eerder opscheppen dan jongeren
- niemand eet voordat de gastheer begint

3.2. *Huichelarij of civilisatie?* Heeft men het voorrecht een ontmoeting tussen twee notabelen te zien, kort voordat de maaltijd genuttigd wordt, dan dringt zich aan de onvoorbereide Nederlander onherroepelijk het idee op van huichelarij. Neem bijvoorbeeld het volgende tableau, dat ik bij verschillende gelegenheden in Djoeka-dorpen heb waargenomen. Notabele A zit op een krukje vóór zijn huis, de maaltijd is bijna gereed, zulks laat zich althans afleiden uit de dampen die rond het huis hangen. Notabele B passeert toevallig dit huis. Hij snuift de vette braadlucht op, krijgt vermoedelijk het water in de mond, maar hij doet alsof hij niets merkt. Hij is immers niet uitgenodigd. Er volgt een hartelijke begroeting die hoort bij het deel van de dag waarop deze ontmoeting zich afspeelt. Na de voorgeschreven uitwisseling van groeten beëindigd te hebben, kan de gedachtenwisseling deze vorm aannemen:

A: die weet dat hij binnen enkele minuten aan een goede maaltijd kan beginnen: ik voel mij verzwakt, al dagen eet ik droge rijst, geen stukje vlees of vis erbij

B: ja, het is wat tegenwoordig. Hoe moet een mens onder zulke omstandigheden de slaap vatten? (bedoeld wordt dat het slecht slapen is op een lege maag)

A: maar wat doen wij eraan?

B: niets, alles is in Gods hand.

B neemt afscheid. Meewarigheid weerklinkt in hun afscheidsfrasen. Beiden vermijden zorgvuldig om enige toespeling te maken op de maaltijd die op het vuur staat en die duidelijk meer dan alleen rijst omvat. Notabele A gaat zijn huis binnen, sluit de deur af, en laat het zich goed smaken.

Een ander voorbeeld van omgangsvormen die ons als overdreven, misschien zelfs hypocriet voorkomen, is het formele verzoek. Ik kies hiervoor een verslag van een huwelijksaanzoek zoals Van Lier dat heeft opgetekend. Dit is natuurlijk een gewichtige aangelegenheid, maar ook voor andere verzoeken gaat men op vergelijkbaar omslachtige wijze te werk.

Hij kondigt zich aan door keelschrapen, waarop geantwoord wordt 'ja, soema dé' (ja, er zijn mensen). Met vele plichtplegingen voor het storen van de rust enz. zegt hij 'mijn tong ligt op het oogenblik in de hangmat; ik kan niet spreken, zo'n gewichtig ding als het is, waarvoor ik ben gekomen'. Enz... En nu vertelt hij, hoe hij, wetend hoe minderwaardig hij is, tegenover de familie bij wie hij aanklopt, over iets gewichtigs komt praten. Zeker een half uur vergaat met plichtplegingen, alvorens hij met de zaak zelve voor den dag komt. (1940:268).

En zo gebeurt het ook bij een verzoek om mee te mogen reizen naar een naburig dorp en zelfs bij het lenen van gereedschap. Natuurlijk is de zwaarte van het verzoek wel zichtbaar in de tijdsduur die de plichtplegingen in beslag nemen – men laat geen half uur aan voorbereidende opmerkingen verloren gaan als men slechts een bijl komt lenen – maar het principe blijft hetzelfde. Een ander voorbeeld: een verzoek een huis te mogen bouwen, komt later aan de orde. Het laat zien hoezeer men de tijd neemt en hoeveel beleefdheden uitgewisseld worden eer men ter zake komt en vooral hoe men zichzelf als onwaardig beschrijft en de gevende partij de hemel inprijst. Men ziet hier het intomen van zelfverheffing. Köbben (1979:74) vat het als volgt samen: 'Men houdt zich arm; prijkt meestal niet met zijn bezittingen. Er zijn zegswijzen die dit steunen zoals: 'niet alles is voor de openbaarheid (...)'. En: 'een verstandig man verbergt zichzelf'.

Misschien maken vele van de hier geschetste interacties op de lezer een onoprechte indruk. Dat mag men niet overdrijven. Het geklaag van de notabelen vóór de dampende kookpotten wordt door beide partijen als spel beschouwd, een spel van gemanierde mensen. Men voelt zich geen bedrieger, ook geen gedupeerde. Bovendien ontbreekt gemeente hartelijkheid vaak niet, evenmin als vertrouwelijkheid en humor. Ook zal elke objectieve waarnemer onder de indruk komen van de zorgvuldige wijze waarop in het dagelijkse leven boodschappen worden doorgegeven en problemen worden besproken. Of men nu met zijn tweeën is dan wel deel uitmaakt van een grotere groep, precisie in woordgebruik, kundige samenvatting van datgene wat reeds gezegd is of dat als uitgangspunt kan dienen, het goed doseren van de affectieve lading van een boodschap, het elkaar laten uitspreken, dit alles behoort tot de hoofse omgangsvormen die de Aukaanse conversatie en vergadercultuur sieren, ja zelfs tot een kunstvorm maken.

#### 4. Het palaver

De Djoeka proberen botsingen van welke aard dan ook, of het nu om geweld of belangrijke meningsverschillen gaat, te voorkomen, of in goede banen te leiden, door een palaver te beleggen. Het palaver (*kuutu*) steunt op reguleringsinstituties en op normatieve kaders die voor de beteugeling van het conflict kunnen zorgdragen. Geweld wordt als regel niet getolereerd (Hurault 1961:196). Is er sprake van bloedvergieten dan is de ontzetting groot. Onder geroep van 'er is bloed vergoten' (*buulu kai a dotti*) schieten omstanders toe om aan het gevecht een einde te maken. Zelfs één enkele druppel bloed kan een dergelijke consternatie veroorzaken.<sup>9</sup>

Een vorm van geweldpleging die wel, zij het met beperking, getolereerd wordt, is de kastijding die een gedupeerde echtgenoot aan een overspelleger mag geven. Van eigenrichting is echter maar in beperkte mate sprake: de wraakoefening is namelijk met veel voorbehouden omgeven, gereguleerd door normen en deze moet uiteindelijk tot een palaver leiden waarbij de gemeenschap het laatste woord heeft en waarbij men ook het optreden van de hoorndrager kritisch evalueert. Zo mag een gedupeerde slechts één helper meenemen (let wel: dit is een norm, soms ziet men door de vingers dat er twee of misschien drie vrienden zijn gerecruteerd, hij mag géén ijzeren voorwerpen gebruiken en de tuchting mag niet op de rivier of in het bos plaatsvinden. De achterliggende gedachte is dat er buiten het dorp geen omstanders zijn om de vechtende partijen te scheiden als bepaalde normen worden overtreden, of de overspelleger al te hard wordt aangepakt. De overspelleger zal zich proberen los te rukken om zich dan een dag in het bos verborgen te houden. Slaagt hij erin het huis van het dorps hoofd te bereiken, dan is hij veilig, dit geldt als asiel. Vrij spoedig na de tuchting komt in het dorp een palaver bijeen waarbij de ernst van het vergriep van de overspelleger nog eens wordt gezien, en dan wordt hem een boete opgelegd die gedeeltelijk aan de vergadering moet worden uitgekeerd, gedeeltelijk aan gedupeerde. De boete bestaat in ieder geval uit één of meer flessen rum. Ook het gedrag van de gedupeerde echtgenoot passeert de revue, men kijkt met name of hij zich bij de wraakoefening wel aan alle regels heeft gehouden. Na de uitspraak van een palaver is het geschil beëindigd. Geen der partijen mag op de zaak terugkomen.

Niet alleen geweldpleging is een reden voor de gemeenschap om in te grijpen.<sup>10</sup> Ook als twee vrouwen die tot eenzelfde familiegroep behoren, elkaar niet groeten, zal dat vaak tot een palaver leiden. Meent men dat er fouten of vergissingen tegenover bovennatuurlijke wezens zijn begaan, dan zal de verontrusting eveneens in veel gevallen de notabelen doen besluiten een palaver te beleggen. Vooral als deze feiten in ruime kring bekend zijn en men mag verwachten dat dit de sociale betrekkingen onder druk zal zetten.

In het algemeen probeert men door het beleggen van palavers de onderlinge betrekkingen tussen de bewoners van een dorp, of een aantal naburige dorpen, te reguleren. Deze noodzaak kan ook gevoeld worden als er geen sprake is van directe dreiging van conflicten of geweld, maar simpelweg omdat men van mening is dat sociale relaties zorgvuldig behandeld moeten worden. Neem bijvoorbeeld



het geval van een man die de dorpsvergadering toestemming verzoekt om op een bepaalde plaats een huis te mogen bouwen en die daarbij tevens de hulp van een man inroept die de reputatie heeft een goede timmerman te zijn. Het verhaal ontleen ik aan Van Lier. De zinsneden uit de Djoeka taal, waarmee Van Lier zijn betoog doorspekt, heb ik weggelaten, evenals enkele uitweidingen die voor mijn doel minder belangrijk zijn.

Er wordt een *kroetoe* (vergadering) belegd. Leden daarvoor worden bij elkaar geroefeld of zij iets met de zaak te maken hebben of niet. De persoon die het verzoek te doen heeft, spreekt gedurende de vergadering geen woord. De persoon, tot wien het verzoek gericht wordt, evenmin. Slechts aan het einde antwoordt hij met een speechje toestemmend. Natuurlijk is hij van te voren gepolst en de vergadering zou niet belegd worden, zoo hij geen bevestigend antwoord zou geven. Ik heb wel eens de opmerking gemaakt, dat zoo'n vergadering dan overbodig was. Ho mijnheer Van Lier, houd op met grappen, de gebruiken van ons land willen dat zoo. Het woord wordt voor de verzoeker door een bloedverwant of door een vriend gevoerd. Een vriend of bloedverwant van de persoon tot wie het verzoek gericht wordt fungeert als 'degeen die zit aan te hooren' (Over de functie van de Spreker, zoals ik hem wil noemen, kom ik later nog terug, TvV). De verzoeker zit met zijn rug naar de vergadering, omdat het niet beleefd is, ouderen in het aangezicht te staren als je iets te verzoeken hebt. De persoon van wie de gunst gevraagd wordt, zit er bij alsof de geheele zaak hem absoluut niet aangaat.

Na een lang keelschrapen en hm, hm's begint dan eindelijk de woordvoerder in een zeer langdradig betoog te vertellen dat God de schepper is van alle menschen en hoe hij aan elk verstand en kennis heeft gegeven. Evenwel niet in gelijke mate. Onze vingers zijn toch niet alle even lang. (Deze opmerking ontbreekt nooit bij een dergelijke gelegenheid.) De een is een hoogvlieger, de ander slechts middelmatig ontwikkeld. De een is een bekwaam *timbréman* (timmerman, TvV), terwijl de andere in het corjalen uithollen een baas is, enz. En zoo gaat onze man voort met een reeks vergelijkingen tot de Nde macht.

De Spreker antwoordt na elken volzin 'I-ja' of 'Troetoe' (werkelijk waar) of 'so leti' (precies zoo), enz.

Eindelijk komt de woordvoerder dan tot de zaak: 'Broeder die of die wenschte een huis te bouwen doch beschikt niet over een *timbréman* in zijn clan. En daarom heeft hij mij gezonden om aan broeder die of die, die bekend staat als de beste *timbréman* ter wereld te verzoeken (...) hartelijk dank zeggende, niet hoovaardig, niet gebiedende, maar beleefd verzoekende, vraagt broeder N.N. dat de vader hem een handje geven zal om een schuilplaats voor een stumperd op te zetten.

De Spreker richt alsnu het woord tot degeen aan wie het verzoek gedaan wordt: 'Broeder hebt ge gehoord wat die vader gezegd heeft? Hij heeft gezegd' en nu wordt woord voor woord de lange preek van den verzoeker herhaald. Is de Spreker den verzoeker gezind, dan ondersteunt hij het verzoek met een even lang betoog als de woordvoerder van den verzoeker. Aan het slot vraagt hij dan aan de *timbréman* wat zijn antwoord is. Deze zucht eenige keeren en antwoordt op gedempte toon (Toelichting van Van Lier: Op gedempte toon omdat het beleefd is als je tot ouderen spreekt of in een vergadering antwoord moet geven, dan met gedempten toon te spreken) dat hij eigenlijk niets van het vak verstaat, dat hij zelf de grootste kruik in het huizen bouwen is, doch dat zoo de verzoeker tevreden is met hetgeen hij kan presteeren, hij gaarne dezen van dienst wil zijn. Spreker en feitelijk de leider van de vergadering zegt dan: 'Broeders

daarop moeten wij drinken'. Een borrel wordt dan rond gedeeld. Hebben allen gedronken, dan is het woord aan de verzoeker. Hij richt zich dan tot de vergadering met het verzoek hem te helpen 'om de vader hartelijk dank te zeggen'. Allen klappen dan luide in de hand onder het uitroepen van 'hartelijk dank broeder, heb hartelijk dank'. De *timbréman* antwoordt dan heel bescheiden daarop: 'ach dat heeft niets te beduiden', hetgeen zoveel zeggen wil, als 'tot je dienst'. Hiermede is de vergadering dan afgelopen.

Overbodig hier op te merken, dat waar voor iets van zoo weinig belang, men zoo'n lange *kroetoe* houdt, de *kroetoe's* bij zaken van gewichtigen aard soms dagen lang duren (1919:90-92).

Voor al voor zaken van enigszins controversiële aard, of zaken van openbaar belang, roept men een vergadering van alle volwassen mannen bijeen. Alle wat oudere mannen worden geacht hierbij aanwezig te zijn. Na een verblijf van enige duur in een Bosnegerdorp, als men veel palavers heeft meegemaakt, krijgt men de indruk in een oude-herenrepubliek beland te zijn. Het gaat daarbij niet alleen om de oude heren uit het dorp zelf, ook gasten die toevallig in het dorp verblijven worden ter vergadering geroepen. Heeft de zaak enige betekenis dan stuurt men bovendien boodschappers naar andere dorpen om ook daar de notabelen te verzoeken het palaver bij te wonen.

Zoals wij in het bovenstaande voorbeeld al zagen, heeft het palaver geen voorzitter, de besprekingen worden in goede banen geleid door één of meer Sprekers (*pikiman*). Tijdens de besprekingen richt men zich altijd tot deze Sprekers, niet tot de tegenpartij. Alleen dit feit al moet het de direct geïnvolveerden makkelijker maken hun emoties onder controle te houden. Een woordvoerder voor een bepaalde zaak of belang dient er voor te zorgen dat zijn betoog in korte duidelijke zinnen wordt uitgesproken. De Spreker reageert op elke zin met 'precies', 'zo is het', 'goed gezegd' en soortgelijke ondersteunende geluiden. Bij retorische vragen dient hij de gepast ontkenning of bevestiging te leveren. De Spreker schept een prettig klankbord voor de woordvoerder. Het stelt de laatstestaat om zijn betoog, zonder de kans te lopen onderbroken te worden, op rustige en verstaanbare wijze af te ronden. Een goede Spreker zal niet verzuimen de redenaar aanvullende vragen te stellen, mochten er nog onduidelijkheden in het betoog zijn. Tegenpartij, of liever de vertegenwoordiger van zijn belangen, gaat op eenzelfde wijze te werk. Ook hij richt zich tot de Spreker, dat kan dezelfde persoon zijn, maar men mag er ook iemand anders voor uitnodigen. Bij controversiële zaken neemt men vaak zijn toevlucht tot de laatste oplossing. Na afronding van het betoog is het de taak van de Spreker de vergadering te vragen of het allemaal duidelijk is wat er gezegd werd. Het instituut van de Spreker levert een belangrijke bijdrage aan het ordelijk en zakelijk verloop van de debatten. De vele herhalingen moet men niet zien als tijdvermorsen: in een samenleving zonder notulen en andere geschreven stukken dient al het besprokene in de hersens van

de aanwezigen gegrift te worden. De institutie van de Spreker maakt het mogelijk persoonlijke gevoelens te uiten (meestal gevoelens van een cliënt) zonder dat dit afbreuk hoeft te doen aan het vergaderproces.

Andere gebruiken die garanderen dat zo'n hoog mogelijke beheersing van de gevoelshuishouding wordt verkregen, zijn de volgende. Belanghebbenden nemen zelf niet deel aan het palaver (vergelijk het voorbeeld van Van Lier) of, bij meer controversiële zaken, verschijnen zij in het geheel niet. Vaak ook wordt men vooraf getipt dat men maar beter weg kan blijven. Raakt men onverwacht toch betrokken in een discussie, die pijnlijk kan zijn voor betrokkene, dan verlaat deze onverwijld de vergadering, soms hoffelijk uitgeleide gedaan door enkele prominenten om aldus het gezichtsverlies beperkt te houden (Köbben 1979:79). Valt men een notabele aan dan doet men dat vaak op verhulde wijze, bijvoorbeeld door zichzelf van de fout of van het vergrijp te beschuldigen, een manoeuvre die iedereen begrijpt en waardeert als een uiting van courtoisie. Ook wil het wel eens voorkomen dat men krachtig uitvaart tegen een notabele die wél aanwezig is, maar met de hele zaak niets te maken heeft. De aangevallene verweert zich dan met gespeelde woede en in de zekerheid dat geen van de aanwezigen in het ongewisse verkeert over de identiteit van de ware boosdoener.

Als regel verdedigt een notabele zaken die hem niet of nauwelijks raken. Hierdoor is het mogelijk, zoals Köbben (1969; 1979:77-86) in zijn klassieke analyse van de palaver-cultuur van de Djoeka van het Cottica-gebied heeft laten zien, dat aan het spelelement een grote rol toebedeeld wordt. Een redenaar lijkt er soms eerder op uit zijn retorische en acteurstalenten te ontplooien, dan zich zorgen te maken over zijn rol als pleitbezorger. Rolverwisselingen behoren tot de mogelijkheden. Men begint een palaver met de gedachte de belangen van X te gaan verdedigen maar, op verzoek van de vergadering, rekent men de belangen van de tegenpartij van X eveneens tot zijn zorg. Köbben (1979:83) heeft zelfs palavers meegemaakt waarbij de notabelen belangen verdedigen van personen die zij in het geheel niet kennen.

De palaver-cultuur is sterk gericht op het bereiken van een minnelijke schikking. Roept men een palaver bijeen dan zal in veel gevallen de strijd al gestreden zijn. Binnenskamers is er dan al overeenstemming bereikt, of men heeft zich al neergelegd bij concessies die uit arbitrage zullen voortkomen. Tot de vaste procedures tijdens een palaver behoort ook het eisen van exorbitant hoge boetes door klager. Steevast volgt hierop het dringende en beleefde verzoek de eis te verlagen. Het eindresultaat is van tevoren bekend: de werkelijke boete is slechts een fractie van de geëiste.

Het palaver is de centrale institutie in de Aukaanse beschaving. Er zijn ook andere instituties, waarmee eveneens beoogd wordt gedragsregulering te bereiken, zoals de godsvrede tijdens grote religieuze plechtigheden, het asielerrecht van dorpschouwen, het verbod op het uiten van klachten en het aan de orde stellen van

controversiële zaken zolang men rouw draagt. Ik wil daar in dit verband niet verder over uitweiden.

## 5. Zelfbeheersing

Uit de hoofse omgangsvormen blijkt hoezeer men erop uit is om wrijvingen te voorkomen en irritaties te vermijden. Geweldpleging probeert men zoveel mogelijk te beteugelen; bijna voor alle gevallen geldt dat conflicten alleen in duidelijk gestructureerde (normatief zowel als institutioneel) arena's mogen worden uitgevochten. Wat dat betreft wordt weinig aan het toeval overgelaten. Even belangrijk voor de Aukaanse beschaving is het complex van normen en waarden, dat men onder de noemer van 'zelfbeheersing' kan brengen. Enkele voorbeelden:

Notabele X in een ongemeen vertrouwelijke ontboezeming: 'Schande, dat dorpshef A! Toen wij door het stamhef werden afgevaardigd naar het dodenfeest in dorp B, verkeerde hij voortdurend onder invloed. Op een gegeven moment was hij zo dronken dat hij in zijn broek plaste. Maar het ergste van alles is dat hij ook nog meende zijn hart te moeten luchten. Moet je voorstellen, midden in het dorp! Iedereen kon het horen; alles flapte hij eruit. Een walgelijke vertoning. En zo'n man hebben ze nu dorpshef gemaakt!'

Een priester van een lokale cultus tot de antropoloog: 'Ik vertel je belangrijke dingen over mijn werk. Maar ik kan je niet alles vertellen. Zoiets kan ik mij niet permitteren. Zelfs mijn familie en beste vrienden krijgen niet alles te horen. Mijn vader heeft mij altijd voorgehouden dat je je vriend best mag laten zien waar je je kruithoorn bewaart, mits je er maar voor zorgt, ergens, op een plaats die niemand kent, een noodvoorraad te hebben'.

Djoeka-omstanders over een dronken timmerman uit Paramaribo. (de man was overgekomen om een huis voor de bestuursdienst te bouwen). 'Kijk hem daar dansen, die *wesiwasiman* (onbenul). Zelfs kinderen houden hem voor de gek. Anderen trekken hem de portemonnee uit de broekzak. Men kan nu zelfs rommel in zijn glas gooien. De man heeft niets meer in de gaten'.

De vrees voor dronkenschap is groot. Dit komt voort uit angst de controle over het eigen handelen te verliezen en daarmee de mogelijkheid tot zelfsturing. Hiervan kunnen immers confidenties het gevolg zijn waartoe men in nuchtere toestand nooit zou zijn gekomen. Een Djoeka moet het achterste van zijn tong niet laten zien, wil hij het respect van de gemeenschap behouden. Men drukt dit als volgt uit: 'Als je vriend op bezoek komt heeft hij recht op een behoorlijke maaltijd, maar het beleg moet je niet tevoorschijn halen'. Of, zoals Köbben (1979:74) kon optekenen: niet alles is voor de openbaarheid en een verstandig mens verbergt zichzelf.

Rechtstreekse confrontaties probeert men zoveel mogelijk te voorkomen (Price 1975:35). Hoe een Djoeka zich verzet tegen iets wat hij beslist niet wil, vertelt Van Lier ons met het volgende verhaal.



Een man wil vracht gaan varen en deelt dit mede aan zijn moeder. De moeder zegt hem: 'ik denk niet, dat je oom er toestemming voor zal verleenen'. Op navraag bij zijn moeder, verneemt hij, dat die oom zijn diensten noodig zal hebben als voorman voor zijn eigen boot, of om een boot uit te hollen. Hij gaat dan naar den oom toe, die hem heel vriendelijk antwoordt, dat er niets geen bezwaar tegen is, dat hij vracht zal gaan varen, doch dat zeer waarschijnlijk tegen den tijd dat hij zal wegvaren, de oom er niet zal zijn om voor hem te offeren, zoodat de man dus intijds naar een ander zal moeten zoeken, die het offer kan verrichten. In bedekte termen is daarmee uitgedrukt, dat de oom niet medewerkt. Want het water plengen is het werk van de oom; het kan wel door een ander gedaan worden, mits deze opdracht ontvangt van den oom. Zou er niet geofferd worden, dan heeft de man te duchten, dat zijn boot een ongeluk overkomt,... (1940:251).

Afhankelijk van de positie waarin men zich bevindt en het perspectief van waaruit men de zaak bekijkt, kan men verschillend over deze Djoeka-civilisatie denken. Sommige uitspraken van antropologen over hen zijn buitengewoon bitter en scherp; men dient echter wel te bedenken dat het hier om meningen gaat die in het eigenlijke werk in balans worden gehouden door vele opmerkingen en bespiegelingen, die getuigen van waardering en zelfs bewondering voor de Bosnegers. Maar of het nu gaat om negatieve dan wel positieve evaluaties, op het punt van civilisatie heerst eensgezindheid.

Köbben (1979:126) spreekt van 'ware diplomaten', terwijl hij op een andere plaats (1979:119) stelt: 'Het is gewoon dat een groepje mensen een notabele in zijn gezicht enorm prijst maar hem, zodra hij zijn rug gekeerd heeft, op de grofste wijze bekladt'. Zelf schreef ik (1966:17), onder nadrukkelijke verwijzing naar de theorie van Elias, dat de Djoeka een uiterst hoffelijk en geciviliseerd mensen-type vertegenwoordigen, dat zij conflicten niet op de spits drijven en een groot vermogen bezitten tot het aan elkaar lijmen van tegengestelde belangen. Maar in dezelfde alinea stel ik dat er veel indirecte agressie in de vorm van roddel voorkomt, dat men elkaar niet vertrouwt en dat men onderling afstand bewaart, terwijl ik daar aan toevoeg: 'Vooral de mannen zijn ware meesters in het verbergen van hun gevoelens'.

Van Lier (1919:18) die de goede kanten van de Djoeka samenleving wist te appreciëren – vergelijk zijn relaas over het palaver – meent toch te moeten stellen: 'Een der hoofdkenmerken-eigenschappen van de Bosneger, is zijn lafhartigheid. Hij durft nooit rond voor de waarheid uit te komen en al zijn handelingen zijn achterbaks. Van zijn misnoegen in het een of ander doet hij zelden anders blijken dan door lijdelijk verzet'. Interessant is ook de volgende zinsnede 'De Djoeka is zeer onderdanig, op het vleierige af, tegen den Granman en ook tegen kapiteins (dorpshoofden, TvV) en in het algemeen tegen ouderen (1940:160).

Price (1975:32-36), die bij de naburige Saramaka onderzoek gedaan heeft, dat is een groepering die op het punt van civilisatie waarschijnlijk niet bij de Djoeka achterblijft, presenteert een aanzienlijk genuanceerder maar ook gecompliceer-

der beeld van het dominante persoonlijkheidstype. Toch zijn ook bij hem de contouren van de civilisatie duidelijk aangegeven. Price spreekt als hij het over de Saramaka Bosnegers heeft, van 'volleerde strategen' die druk bezig zijn een deugdzzaam beeld van zichzelf te presenteren, terwijl zij tegelijkertijd, bewust en systematisch, hun eigen gewin najagen. Price (1975:34) maakt gewag van het cynisme, het wantrouwen dat de dagelijkse verhoudingen doortrekt, de misleidingen simulatie die kenmerkend zijn voor alle sociale betrekkingen (Ibid.). Naar het oordeel van deze antropoloog (Price 1975:33) is de Saramaka maatschappij een samenleving zonder morele helden, zonder illusies. Conform met wat andere antropologen over Bosnegermaatschappijen gezegd hebben is ook zijn (35) waarneming dat men erop uit is om rechtstreekse confrontaties te vermijden.

Tenslotte is het van belang de mensen zelf te laten spreken. 's Avonds, als men buiten van de avondkoelte geniet, filosofeert men over de mensheid in het algemeen en de Bosnegers in het bijzonder. Regelmatig hoort men dan de verzuchting: 'Mensen zijn slecht, zij deugen niet'. Over de eigen groep laat men zich evenmin vleien uit: 'Djoeka zijn geen goede mensen, zij hebben streken' (*Ndjuka sama á bun sama; Ndjuka sama abi politiki*). Dit wordt onveranderlijk gevolgd door sprekende voorbeelden: hoe dorpsgenoot A door de intriges van B zijn baan verloor, hoe het dorpshef achter zijn rug belasterd werd bij de bestuursdienst. Niet zelden voegt men hier nog enkele levenswijsheden aan toe: 'Als iemand je nodig heeft, dan vleit hij je, bezingt jouw kwaliteiten en scheert je (breed gebaar dat overvloedig inzepen moet suggereren). Maar heeft hij eenmaal gekregen wat hij wou hebben, dan kun je hem verder wel vergeten, je ziet hem niet meer tot hij je weer een keer nodig heeft'.

De omzichtigheid waarmee vooral de Aukaanse man zich in het sociale verkeer gedraagt, de terughoudendheid die hij aan de dag legt zodra persoonlijke of familieproblemen onderwerp van gesprek dreigen te worden, het diplomatieke cachet dat zijn publieke optreden zo duidelijk kenmerkt en de intoming van zelfverheffing, dit alles vormt een belangrijke aanwijzing voor de mate waarin het civilisatieproces hier wortel heeft kunnen schieten. In dezelfde richting wijzen ook de vele gebruiken die het een notabele mogelijk maken zijn sociale rol met behoedzaamheid en courtoisie te spelen. Waarden en normen op het gebied van het persoonlijk optreden en de verzoenings- en reguleringsinstituties, zoals het palaver, vormen tezamen het civilisatiesyndroom.

## 6. De sociogenese: enkele orthodoxe verklaringen

De vraag hoe deze Aukaanse beschaving verklaard moet worden zal mij nu verder bezighouden. Mijn antwoord bestaat uit drie gedeelten: de besprekingen verwerping van enkele orthodoxe verklaringen; 'orthodox' omdat deze geponeerd wor-

den door de Europese richting van Elias' aanhang. Wat ik onder deze groep 'Europeanen' versta heb ik uiteengezet in het begin van deze bijdrage. De vraag of antropologen *überhaupt* wel aan de civilisatiediscussie mogen en kunnen deelnemen staat centraal in de volgende paragraaf (7). Tenslotte presenteer ik enkele eigen voorstellen voor een verklaring (paragraaf 8).

6.1. *De koloniale pacificatiepolitiek.* De Aukaanse beschaving is het gevolg van het pacificerende optreden van koloniale autoriteiten, zo zou het orthodox verklaringsmodel<sup>11</sup> samengevat kunnen worden. In hoofdlijnen ziet dit er als volgt uit. De Djoeka ontsnapten in het begin van de achttiende eeuw aan het strenge regiem van onze plantagehouders. Op deze plantages waren zij in dagelijks contact met Westeuropese planters of hun plaatsvervangers, de zogenaamde 'blankofficieren'. Soms gedwongen door de zweep, soms vrijwillig, maar dan op indirecte en subtiële wijze, maakten de slaven zich de civilisatiestandaarden van hun meesters eigen. Als een soort culturele bagage namen deze 'Weglopers', zoals de opstandelingen vaak genoemd werden, de civilisatie van hun meesters mee het bos in.

Het vredesverdrag van 1760 maakte van de Djoeka in feite een vazalstaat. Een Nederlandse posthouder vestigde zich aan de Tapanahoni en enkele Djoeka gijzelaars (ostagiërs) vertrokken naar Paramaribo. Periodieke zendingen van geschenken – van geweren tot clisteerspuiten – moesten voorkomen dat de Djoeka niet opnieuw plantages in het kustgebied zouden afstropen. Tegelijkertijd betekende deze geschenkenzendingen natuurlijk een verdieping van de afhankelijkheid van deze vazalstaat aan de plantage-kolonie.

Het parasitaire karakter van deze verhouding wordt nog duidelijker als wij zien dat al vrij spoedig in de geschiedenis van de vazalstaat honderden Djoeka naar de kustvlakte trokken om daar als houtkappers geld te verdienen. Hiermee deden zij inkopen in Paramaribo. Na aldus een aantal maanden in de houtkap gewerkt te hebben trokken de meeste Djoeka zich weer terug in hun stamdorpen aan de Tapanahoni; een minderheid vestigde zich permanent in het kustgebied, meestal aan de Cottica-rivier.

Aan het einde van de negentiende eeuw gooiden de houtkappers er het bijltje bij neer om hun diensten als vrachtafders aan de goudindustrie aan te bieden. Aan het einde van de jaren tachtig hadden de Djoeka, tezamen met andere Bosnegers, het monopolie over de vrachtafders veroverd. Alleen met behulp van Bosnegers konden de duizenden goudzoekers de *placers* diep in het binnenland van Suriname en Frans Guyana bereiken (De Beet en Thoden van Velzen 1977).

Rond 1840 waren de posthouders uit het diepe binnenland verdwenen. Maar aan het eind van de negentiende eeuw worden de bestuursbemoeningen weer opgevoerd, terwijl de zending enkele permanente posten in, of nabij, Djoeka dorpen opent. Van 1919 tot 1926 is er zelfs opnieuw een posthouder woonachtig

aan de Tapanahoni (De Groot 1969). Na het opgeven van deze bestuurspost bleven er enkele zendelingen actief in het stroomgebied van Marowijne en haar bronrivieren, de Tapanahoni en de Lawa. Na de Tweede Wereldoorlog wordt, met de openlegging van het binnenland, het tempo van overheidsbemoeienissen met Bosnegergemeenschappen geïntensiveerd. Zou dit alles nu niet voldoende mogen zijn om de Aukaanse beschaving als een derivaat van de Westeuropese te mogen beschouwen?

Ik ben van mening dat deze poging tot verklaring opgegeven moet worden. Eerst een aantal tegenwerpingen van secundair belang. Wie waren deze vertegenwoordigers van de Europese civilisatie, waarmee slaven, en later ook vrije Bosnegers, in contact kwamen? Hoe serieus namen zij de 'hoofse' normen van Westeuropese eliten? Van Lier (1971:33) constateert dat 'gebrek aan beschaving' geen bezwaar was om toegelaten te worden tot de elite van de plantage-kolonie, die voornamelijk bestond uit overheidsdienaren, planters en administrateurs. Hij voegt daar nog aan toe dat veel contemporaine schrijvers een weinig 'vlelend beeld' geven van van plantage-directeuren en 'blankofficieren'. Aan de beschaving van de posthouders mag men ook twijfelen. Hostmann (1850:250-259) merkt op dat deze post 'een sinecure voor afgedankte soldaten' was, waarvan er sommigen niet eens zouden kunnen lezen en schrijven.

Met de houtopkopers en winkeliers waarmee Bosnegers hun economische transacties uitvoerden was het al niet veel beter gesteld. Coster (1866:1-3) bespreekt de louche praktijken van houtopkopers in het kustgebied, niet bepaald een categorie dus die een Bosneger als referentiegroep zou selecteren. Maar het belangwekkendst voor deze discussie zijn de geschriften van de Matawai Bosneger, Johannes King. King (1973:44) schreef in de jaren tachtig van de vorige eeuw over goudzoekers die voortdurend ruziën en vechten. Volgens King stond dit in scherp contrast met het gedrag van Bosnegers die elkaar in het openbaar nooit te schande zouden maken. King merkt ook op dat de goudzoekers geen schaamtegevoelens schijnen te kennen, terwijl deze auteur zich op een andere plaats (King 1982) beklaagt over het feit dat zij maar overal, soms zelfs midden in het dorp, hun behoeften doen. De auteur verbaast zich erover dat mensen, die toch waarschijnlijk konden lezen, zich in het binnenland als wilde beesten gedragen. En dan herhaalt hij (1973:44) weer: 'Zij ruziën en beledigen elkaar elke dag'.

Nu zullen sommigen, met name de aanhangers van de derivaat-theorie, tegenwerpen dat het daar niet om gaat. Zij zullen waarschijnlijk nog wel bereid zijn toe te geven dat deze representanten van de Westeuropese beschaving rabauwen waren, in gedrags- en gevoelsuitingen mijlen ver verwijderd van de personen die in *Die höfische Gesellschaft* ten tonele gevoerd worden. Tegelijkertijd zullen zij volhouden dat dit de kern van de zaak niet raakt. Het waren de machtsverhoudingen, zo althans stel ik mij hun repliek voor, die mogelijk maakten dat normen en ideeën van de Westeuropese cultuur bij de Bosnegers ingang vonden. Geweld-



loosheid, bijvoorbeeld, zou volgens die redenering een gevolg zijn van de Pax Neerlandica.

Nu is het volstrekt juist dat bij verschillende vredesverdragen met de Bosnegers het recht tot voltrekking van de doodstraf aan de koloniale autoriteiten was voorbehouden. Toch weerhield dat de Bosnegers er niet van om van tijd tot tijd een van hekserij verdacht persoon op de brandstapel te brengen. Uit de achttiende-eeuwse posthoudersverslagen wordt ook duidelijk dat de belangstelling van deze functionaris daar niet naar uit ging, evenmin trouwens als die van zijn superieuren. Het ging er om inlichtingen op militair en politiek gebied te verzamelen en vooral om gevluchte slaven, die bij de Bosnegers hun toevlucht hadden gezocht, weer uitgeleverd te krijgen. Soms lukte dit, soms niet. Van enige politieel optreden was geen sprake. Men interesseerde zich alleen voor de Djoeka als mogelijke bondgenoten in de strijd tegen opstandelingen. In de negentiende eeuw verdween ook deze belangstelling. Kort na 1840 trokken de Nederlanders hun posthouder terug uit het Tapanahoni-gebied. Er gingen toen jaren voorbij zonder dat één Europeaan hun dorpen bezocht. Zelfs in de jaren zestig van deze eeuw, en bij de Djoeka die zich in het kustgebied hadden gevestigd, trof Köbben (1979:105) nog een situatie aan waarbij de meeste geschillen buiten de Surinaamse overheid om werden geregeld. Dit gold toen in veel sterkere mate voor het Tapanahoni-gebied, op vele dagen varen van de havenplaatsen aan de kust, waar men slechts bij hoge uitzondering (moord en doodslag) de politie en bestuursambtenaren te hulp riep. In de grote meerderheid van geschillen triomfeerde het eigen rechtssysteem. Hoe het machtoverwicht van het koloniale bestuursapparaat over de Bosnegers tot civilisatie zou hebben kunnen leiden is mij een raadsel. Men zou in dat geval toch immers op de eerste plaats sprekende resultaten verwachten op het terrein van de beperking van onderlinge geweldpleging? Als dit gebied al nauwelijks gevoelig blijkt te zijn voor externe druk, hoe moet men zich dan voorstellen dat zaken als het groetceremonieel en het intomen van zelfverheffing, op een theoretisch bevredigende wijze verbonden kunnen worden met het koloniale overwicht?

Misschien is deze civilisatie dan een resultaat van de aanwezigheid van zendelingen en van hun activiteiten? Aan het einde van de negentiende eeuw kon men het aantal zendelingen dat in het Djoeka-gebied opereerde op de vingers van één hand tellen. Slechts in een beperkt deel van het binnenland – bij de Matawai en bij een deel van de Saramaka – had het Christendom ingang gevonden. De zendelingen voerden niet alleen strijd tegen de inheemse religie maar ook tegen de in hun ogen afkeurenswaardige gebruiken zoals polygynie, matrilineaire verwantschap-ordeningen en uxori-lokaliteit (vestiging van een echtpaar in het dorp van de vrouw). Hun aanvallen op deze laatste twee instituties leden overal schipbreuk. Kan men dan in alle ernst een handjevol zendelingen verantwoordelijk stellen voor de palaver-cultuur, het lage niveau van onderlinge geweldpleging, het strenge groet-

ceremonieel en de terughoudendheid in het maatschappelijk verkeer? Ik ken overigens ook geen voorbeelden van zendelingen die zich voor het bevorderen van deze centrale instituties uit de Aukaanse beschaving hebben ingespannen.

Misschien zijn uit de verhouding tussen plantage-kolonie en vazalstaat nog meer hypothesen af te leiden die de ontwikkeling van de Aukaanse beschaving zouden kunnen verklaren. Ik ben daarover sceptisch. Men zal dan toch moeten aangeven *hoe* deze machtsverhouding de omstandigheden waaronder het maatschappelijk verkeer tussen de Djoeka onderling geregeld is diepgaand kon beïnvloeden. Zolang het mechanisme niet is aangemerkt geloof ik dat deze verklaringsrichting onvruchtbaar is. Met Wouters (1976:355) ben ik immers van mening dat de centrale uitspraak in Elias' civilisatietheorie de volgende zin is: 'Es ändert sich die Art, in der die Menschen mit einander zu Leben gehalten sind; deshalb ändert sich ihr Bewusstsein und ihr Triebhaushalt als Ganzes'. Mijn primaire bezwaar tegen machtsoverwicht als verklaringsgrond voor civilisatie is dat niet aannemelijk wordt gemaakt dat daardoor de onderlinge betrekkingen tussen de Djoeka fundamenteel gewijzigd zijn en dat dit geleid zou hebben tot hoofse omgangsvormen en zelfbeheersing als kenmerkende attributen van de Aukaanse cultuur.

6.2. *Een inheems staatsvormingsproces.* Reeds bij de vredesonderhandelingen van 1760 bleek dat de Djoeka voor het onderhouden van betrekkingen met de buitenwereld vertrouwen op een opperhoofd (*gaanman*) bijgestaan door zijn kapiteins (Hartsick 1770:800). Deze *Gaanman* geniet veel eerbetoon. Van Lier (1940:155) merkt hierover op: 'Een offerplaats wordt ingericht, de kamisa (traditioneel kledingstuk voor mannen, TvV) wordt uitgereikt, enz. enz.; het geschiedt steeds in naam van den Granman'. Ook tegenwoordig valt dit op. In het dagelijks verkeer put men zich uit in het toezwaaien van buitensporige lof en het uitspreken van aanhankelijkheidsbetuigingen. Is de *Gaanman* zelf in de buurt, of een van zijn familieleden, dan legt men er nog een schepje bovenop. Het valt dan ook niet te verwonderen dat de koloniale autoriteiten vaak gedacht hebben dat de *Gaanman* zijn land als een (niet-constitutioneel) vorst regeerde. Maar de posthouders in het Tapanahoni-gebied wisten al snel beter: stellige beloften van de *Gaanman* konden niet uitgevoerd worden omdat deze functionaris geen medewerking verkreeg van de notabelen in zijn maatschappij. Kappler (1881:243), een van de laatste posthouders, noemde de waardigheid van de *Gaanman* denkbeeldig; waar hij ook op doelde was dat de macht waarover een *Gaanman* kon beschikken uitermate beperkt was. Alleen als een *Gaanman* er in slaagt het hogepriesterschap van de *Gaan Gadu*-cultus tot zich te trekken kan men spreken van een machtsconcentratie van enige betekenis op tribaal niveau. Maar ook dan gaat het meestal om relaties van kortstondige dominantie (vgl. Thoden van Velzen 1966:267-286). De priesters van *Gaan Gadu* zijn namelijk in belangrijke mate afhankelijk van hun

clientèle. Komen er geen patiënten die behandeling of diagnose van de godheid verlangen, dan hebben de priesters ook geen greep op deze mensen. Als een *Gaanman* er niet in slaagt de functie van hogepriester te veroveren, dan is hij teruggeworpen op hulpbronnen die bij de wereldse positie behoren: enkele assistenten en, voor bijzondere gevallen, de steun van de koloniale, thans Suri-naamse, overheid. Het spreekt vanzelf dat de hulp inroepen van een externe machthebber een hachelijke koers is; dat gebeurt dan ook zelden.

Samenvattend: het heeft de Djoeka maatschappij altijd ontbroken aan een machtscentrum van betekenis. Het lijkt dan ook weinig zin te hebben om de politieke processen binnen deze maatschappij op één lijn te stellen met staatsvormingsprocessen elders. De politieke structuur van de Djoeka maatschappij kan het beste gekenschetst worden als een federatie van verwantschapsgroepen (matriclans). De dagelijkse politiek wordt bepaald door raden van notabelen; elke wat oudere man is daar lid van. Op dorps- en stamniveau tekent zich dan ook meestal een onderhandelingshuishouding van duidelijk egalitaire signatuur af, die qua machtsdistributie sterk lijkt op het beeld dat sommige sectoren van de Nederlandse samenleving vertonen (De Swaan 1979).<sup>12</sup>

Het lijkt mij onmogelijk om vanuit een orthodox gezichtspunt het voorkomen van civilisatie in een maatschappij zonder centraal gezag te verklaren. Dat roept natuurlijk de vraag op wat wij kunnen doen met uitspraken van Elias (1969 II:323) dat mensen die niet onder een sterk centraal gezag leven zullen vervallen tot bandeloosheid. En wat moeten wij denken van de opmerking dat terughoudendheid in het maatschappelijk verkeer pas valt te verwachten als de wapens zich in één hand bevinden? (Ibid. p. 326)?

## 7. Heeft de antropoloog recht van spreken?

Als Goudsblom (1982:72) de problemen bespreekt die verbonden zijn aan het gebruik van antropologisch materiaal plaatst hij de volgende opmerking: 'Bij schriftlose volkeren klemmt daarbij vooral het ontbreken van geschreven bronnen, wat voor een lange-termijnonderzoek naar veranderende standaarden van gedrag en gevoel een ernstige handicap is'. In enigszins andere vorm heb ik die waarschuwing eerder gehoord: antropologisch materiaal zou nauwelijks bruikbaar zijn omdat het slechts om momentopnames gaat. Dit terzijde schuiven van de antropologie lijkt mij een kunstgreep waarmee een groot deel van het materiaal dat ons over menselijke samenlevingen ter beschikking staat wordt weggesneden. Enkele tegenwerpingen liggen voor de hand. Zoals een film uitsluitend uit foto's bestaat, zo wordt ook een historisch verslag uit momentopnames opgebouwd. Slechts speculatieve constructies van de betrokken historicus overbruggen de afstanden tussen de momentopnames.

Nu gaat de zorg van Goudsblom vermoedelijk uit naar de omstandigheid dat

antropologen meestal maar met één momentopname voor de dag komen. Voor wat betreft de Aukaanse maatschappij luidt mijn antwoord dat mijn eerste momentopname uit 1961 dateert, de laatste uit 1981. Nu kan ik mij best voorstellen dat dit bericht weinig indruk maakt op wetenschapsmensen die gewend zijn vele eeuwen tegelijk te omspannen. Men moet dan echter ook weten dat deze Bosnegersamenlevingen ongeveer 250 jaar gedocumenteerde geschiedenis kennen. Laat ik met onze eeuw beginnen. Wij beschikken over tientallen publikaties en manuscripten van W. F. van Lier (De Groot 1969:251-252) gebaseerd op materiaal dat verzameld is in de eerste decennia van deze eeuw. Aangezien ik Van Lier (1919, 1940) bij herhaling uitvoerig heb geciteerd kan men zich hierover zelf een oordeel vormen. Wat verder terug in de tijd ligt het werk van de zendeling Spalburg (1979) die van 1896 tot 1900 aan de Tapanahoni-rivier verbleef. Op tal van plaatsen komt men bij hem opmerkingen tegen die doen vermoeden dat de geciviliseerde levensstijl toen al wortel geschoten had. Zo stelt hij (Spalburg 1899:91) over de persoonlijkheidskenmerken van de Djoeka: 'Aukaners komen weinig voor hun gevoelens uit'. Opnieuw enkele decennia terug kan men – bijvoorbeeld, want er zijn ook andere mogelijkheden – gebruik maken van het rapport dat twee Nederlanders opstelden over de samenleving van de Djoeka (Van Heerd & Cateau van Rosevelt 1862). Sprekend over de geaardheid van de Djoeka prijzen zij zijn goedhartigheid en opgeruimdheid; zij stellen tegelijkertijd dat deze Aukaners sluw zijn, dat liegen tot een gewoonte is geworden en dat sterk onderling wantrouwen hiervan het gevolg is, maar ook tonen zij zich gefraspeerd door de vele beleefdheidsvormen, omhelzingen, en 'vragen naar hunnen gezondheid en dier hunner betrekkingen'.

Een heel aparte periode vormt de tijd tussen 1760 en 1840. Door regelmatige rapportage van Nederlandse posthouders die zich in het Tapanahoni-gebied gevestigd hadden, beschikken wij in feite over de zo gewenste 'historische diepte'. Over de gehele geschiedenis van deze beschaving bestaan geschreven stukken. De posthouders rapporteerden namelijk ook over de sociale verhoudingen binnen de Djoeka-maatschappij. Op grond van mijn bekendheid met de inhoud van de posthoudersverslagen geloof ik dat toekomstig historisch onderzoek de opvallende continuïteit van de Aukaanse civilisatie zal aantonen. Dat hoeft ook niet te verbazen, want er zijn duidelijke aanwijzingen dat de microstructuur van de samenleving dezelfde was. Zo schrijft bijvoorbeeld de posthouder bij de Djoeka G. Callenburgh Kelderman in 1808: 'ook heeft dit dikwijls dezelfde neger of onderschijdene dorpen logis'<sup>13</sup> (Vergelijk paragraaf 8 over de betekenis van vestigingsregels). Men kan dus, als mijn interpretatie juist is, met dit materiaal misschien geen ontwikkelingen aangeven maar toch wel continuïteit.

*7.1 Langebaanprocessen: een antropologisch manco?* Zowel Goudsblom als Elias menen dat 'veranderingen in standaarden van gedrag en gevoel' vooral de uit-



komst zullen zijn van langebaanprocessen, ontwikkelingen die zich zeer geleidelijk, en over lange perioden, zullen voltrekken. Ik wil niet ontkennen dat dit vaak inderdaad zo zal verlopen, maar er zijn toch ook nog andere mogelijkheden denkbaar. De eerste is die van de continuïteit. Als ik het bij het rechte eind heb zijn de meest markante punten, die men kan aangeven bij de analyse van zowel het sociale verkeer als de gevoelshuishouding, nauwelijks veranderd sinds 1760. Voor wat betreft het verschijnsel civilisatie doet zich een dermate stabiel beeld aan ons voor dat ik wel moet uitgaan van de gedachte dat de belangrijkste instituties en persoonlijkheidskenmerken gedurende die lange periode onveranderd zijn gebleven. Met andere woorden, wij hebben wel de gelegenheid over een langer tijdvak peilingen uit te voeren, maar kunnen geen langebaanprocessen aanwijzen, die de samenleving in die eeuwen ingrijpend veranderd zouden hebben.

Mijn tweede punt is dat zeer markante civilisaties niet altijd het resultaat hoeven te zijn van langzame, vele eeuwen in beslag nemende, ontwikkelingen. Een civilisatie kan zich ook in korte tijd uitkristalliseren, mits de omstandigheden dit maar krachtig bevorderen. Door het optekenen van mondelinge overleveringen is mij bekend dat de eerste religieuze culten van de rebellerende slaven, die naar het bos gevlucht waren, strenge taboes kenden die elke vorm van onderlinge geweldpleging veroordeelden. Nog treffender waren de regels die men tijdens palavers in acht moest nemen. Wie een spreker *dan* in de rede viel beging een zonde tegen *Sweli*, de godheid van de Aukaanse rebellen. Zou dier niet op duiden dat men, vrij snel na het ontstaan van de eerste gemeenschappen van Bosnegers, in het begin van de achttiende eeuw, gedwongen werd het sociale verkeer ingrijpend te reguleren? Leefden deze groepen van opstandelingen, in de jaren vóór het sluiten van de vrede (1760), niet onder zulke moeilijke omstandigheden dat het begrijpelijk is dat men meende alleen het hoofd boven water te kunnen houden door sterke beteugeling van het emotionele leven en regulering van het sociale verkeer? Omstandigheden dus, om met Goudsblom (1982:73) te spreken, 'waarin een premie staat op zulke, op het geregelde verkeer afgestelde zelfcontroles'. Maar de klassieke Aukaanse cultuur, zoals die sinds 1760 bestaat, mag, dunkt mij, niet verklaard worden uit de barre omstandigheden van de beginjaren. Want met het vredesverdrag vielen immers deze extreme condities weg.

*7.2 Krampachtige primitieven?* Een aantal jaren geleden ondernamen Brinkgreve en Korzec (1976) een poging om enkele uitspraken van Elias wat bij te stellen. Van orthodoxe zijde werd op dit revisionisme gereageerd met een beknopte samenvatting van de leer van Elias en een aantal argumenten dat moest aantonen dat beide auteurs onvoldoende op de hoogte waren met de inhoud van *Über den Prozess*. De schrijver van het artikel, Wouters (1976:338-339), signaleert een in zijn ogen betreurenswaardige poging om het civilisatieproces gelijk te stellen met processen van toenemende affectbeheersing. Aangezien ik vermoed dat sommige toen

gebezigde argumenten opnieuw zullen worden opgepoetst om de betekenis van mijn onderzoek naar de Aukaanse beschaving voor de theorie van Elias in twijfel te trekken, lijkt het mij nuttig daarover nu reeds wat te zeggen.

Beheersing heeft twee aspecten, zo legt Wouters (1976:339) uit: het onderdrukken van opwellingen tot bepaalde spontane of ongeremde gedragingen, maar ook het beheerst tot uiting brengen van diezelfde opwellingen. En vooral dat laatste zouden genoemde auteurs vergeten zijn. Een hoog beheersingsniveau – dat is wél civilisatie – kan dus niet alleen blijken uit onderdrukking van impulsen, het moet ook getoond worden in de wijze waarop personen met die aandriften kunnen omgaan. Aldus Wouters.

Om het postulaat te kunnen verdedigen dat de gedragscodes van onze eigen samenleving het toppunt van civilisatie vertegenwoordigen zullen de orthodoxen geneigd zijn het gedrag van de Djoeka als krampachtig aan te merken, een verlamming die het gevolg is van vrees en onwetendheid. Dit zou echter berusten op een betreurenswaardig misverstand, immers, de Djoeka onderdrukken niet alleen hun opwellingen, zij uiten deze gevoelens ook zeer beheerst. Wij zagen dit reeds bij de palavers. Van tijd tot tijd breken hartstochten zich wel degelijk baan, maar altijd op zo'n manier dat het mikpunt van kritiek en blaam zich zonder veel gezichtsverlies kan redden. Men maakt geen bezwaren tegen het uiten van heftige emoties, maar wenst alleen niet dat deze ordelijke onderhandelingen in gevaar brengen. In dit verband sprak ik over het instituut van 'de Spreker' en ik wees ook op de rol van de pleitbezorger, die men kiest uit de gelederen van hen die niet rechtstreeks bij het geschil betrokken zijn. Waar ik nog geen aandacht voor vroeg waren de pauzes tijdens palavers; op zulke momenten ruimt men tijd in voor 'beheerst ruziën; Dit verloopt als volgt: een gezapig bijeenzijn wordt plotseling verbroken door de aankondiging van een notabele dat hij zijn collega X (wél aanwezig) eens flink de waarheid zal zeggen. De daad bij het woord voegend veegt de criticus zijn collega de mantel uit. De aangevallene antwoordt met vergelijkbare klachten. Even is het pandemonium: men spreekt met stemverheffing, gilt af en toe, dreigend staat men voor elkaar, maar dan is het eensklaps afgelopen, even abrupt als het begonnen was. Onder grote hilariteit en toejuichingen omhelzen de tegenstanders elkaar, het treffen is achter de rug, de stoom is van de ketel.

Ik zou overigens niet willen suggereren dat deze zelfdwang altijd zo gemakkelijk wordt opgebracht. Vrijwel alle notabelen beschikken over een boskampje, een soort tweede-huis, dat op enige afstand van de dorpen gelegen is. Daar trekt men zich op gezette tijden terug om te jagen en te vissen, althans dat is de reden die men opgeeft. Staat men op wat vertrouwelijker voet met de notabelen, dan is een aantal hunner bereid toe te geven dat dit niet de enige oorzaak voor hun absentie is. Men beschrijft een gevoel van verlichting: in het eigen boskamp hoeft men niet voortdurend waakzaam te zijn of men zich wel voldoende conformeert aan de hoge eisen die de samenleving stelt, zeker een civilisatie van dit type. In Versailles

was het niet anders. Ook daar werd het maatschappelijk keurslijf soms als bijzonder knellend ervaren. Elias (1977:168) noemt de druk waaronder de hoveling stond; hij vermeldt dat Saint-Simon, zijn grote voorbeeld van de geciviliseerde persoonlijkheid, er tenslotte de brui aan gaf door Versailles de rug toe te keren.

Een laatste punt. Het sociale gedrag van de Djoeka, zoals trouwens ook dat van de hoveling, schijnt sommige Nederlanders krampachtig toe, in hoge mate onnatuurlijk. Ik ben geneigd te denken dat dat komt omdat wij moeite hebben ons voor te stellen hoe het sociale verkeer in een civilisatie geregeld is. Het heeft ook te maken met het feit dat de aandacht te uitsluitend gericht wordt op het punt: onderdrukking en 'bemeestering' van affecten. Het gehele spectrum van geciviliseerd gedrag verdient natuurlijk onze aandacht. Antropologen en andere buitenstaanders die met Bosnegers in contact zijn geweest, tonen zich onder de indruk van de cynische levenswijze die deze mensen uitdragen. Men vreest hun arglist en men vermeldt dat de Bosneger, evenals de Franse hoveling, het dictum *ne parler jamais de soi-même* (Elias 1977:165) hoog in het vaandel heeft geschreven. Is er dan werkelijk nog enige basis om het te doen voorstellen dat het hier slechts om een groep krampachtige primitieven gaat?

## 8. Sociogenese: een alternatief

De stelling die ik hier wil verdedigen is dat de Aukaanse beschaving voortkwam uit, en voortdurend gevoed wordt door, processen die zich afspelen in de microstructuur van deze samenleving. Ik heb hier vooral onderhandelingsprocessen op het oog, waarbij men vitale belangen voor individu en verwantengroep tracht veilig te stellen. Evenals de hoveling in het achttiende-eeuwse Frankrijk beseft de Djoeka-notabele dat zijn belangen afhangen van de mate waarin hij in staat is persoonlijke betrekkingen te beheersen en te manipuleren. Het verschil met het Franse hof ligt hierin dat het in de stam- en dorpsraden van de Aukaanse maatschappij voornamelijk gaat om egalitaire verhoudingen, relaties tussen min of meer gelijken. Het grootste deel van Elias' (1977) voorbeelden heeft betrekking op hiërarchische verhoudingen.

De maatschappelijke sector, die de civilisatie in deze samenleving voornamelijk draagt, wordt gevormd door de volwassen mannen. Het beschavingsinstituut bij uitstek is het palaver, waarvoor de leden uit de laag van de oudere mannen gerecruteerd worden. Ik ben van oordeel dat in deze samenleving het vestigingsgedrag van volwassen mannen een aangrijpingspunt voor een verklaring biedt. Waar de vrouw meestal in haar dorp blijft wonen daar verhuist de man. De dominante vestigingsregel is de uxorilokale: gedurende het grootste deel van het jaar woont een man in het dorp van zijn vrouw.<sup>14</sup> Desondanks blijft hij regelmatig bezoeken brengen aan zijn dorp van herkomst (meestal moeders dorp), terwijl hij tegelijkertijd banden met vaders dorp moet cultiveren. Het vigerende polygyne



huwelijksstelsel maakt dit alles nog gecompliceerder.

Aan elke reis zitten onderhandelingen vast.<sup>15</sup> Immers, nergens is precies het karakter en de omvang van 's mans bijdrage aan het huishouden van zijn vrouw, of vrouwen, vastgelegd. Hetzelfde kan men stellen voor de steun die van hem verwacht wordt van de zijde van de matrigroepen waarvan zijn echtgenote deel uitmaakt. Invloedssferen tussen dorp van vestiging en dorp van herkomst zijn niet scherp afgebakend. In deze onduidelijk gestructureerde situatie reist de man voortdurend heen en weer, al eierdansend. Deze situatie stelt hoge eisen aan zijn diplomatieke gaven. Het doet een appèl op zijn mensenkennis, op zijn gevoel voor sociale verhoudingen en zijn behoedzaamheid. Arglist, berekening en zelfbeheersing worden beloond. De notabelen uit het dorp van herkomst blijven hem er aan herinneren dat hij, voor tal van zaken, religieus en economisch, onder de supervisie van de oude groep blijft. Maar aanverwanten zullen niet nalaten daar hun eigen aanspraken op zijn tijd en financiële middelen tegenover te stellen.

De reizende man is zich van deze afhankelijkheidssituatie maar al te zeer bewust. Onmiddellijk na aankomst in het dorp van zijn vrouw steekt hij een serie beleefdheidsbezoeken af bij de voornaamste notabelen; hij brengt deze op de hoogte van de belangrijkste problemen waarmee de echtvereniging zich geconfronteerd weet, althans voor zover hij deze niet kan verhelen. Hoewel de reiziger goede betrekkingen moet onderhouden met alle notabelen van het dorp dient hij vooral het contact met de aangetrouwden met zorg te omgeven. Meent de man, die zich metterwoon bij zijn schoonfamilie gevestigd heeft, dat zijn belangen bedreigd worden, dan treedt niet hijzelf op als pleitbezorger.

Dowsu, die in het dorp van zijn vrouw woont, vindt op zekere dag zijn jachthond dood voor de deur van zijn hut. De volgende morgen, bij het kriecken van de dag, roept zijn vrouw door het nog stille dorp: 'Heks, ik weet wie je bent. Waag het niet nog meer kwaad te doen. Als ik mijn man weg moet sturen omdat het dorp niet langer veilig voor hem is, dan zal ik je weten te vinden'.

Vooral voor de man die zich in het dorp van zijn vrouw gevestigd heeft is nederigheid, het intomen van zelfverheffing, een grote deugd. Zoals Köbben (1979:66-67) opmerkt: 'De grootste lof, die men zulk een aanverwant kan toe-zwaaien is: 'hij leeft goed bij ons, hij tracht zich klein te maken'.

Vooral bij ziekte of dood van zijn vrouw zal een man bijzonder behoedzaam optreden om niet de verdenking op zich te laden dat hij er de hand in heeft gehad. Wie zijn echtgenote door de dood verliest moet ongeveer drie of vier maanden blijven wonen in het dorp van de overledene. De weduwnaar is zeer beperkt in zijn bewegingsvrijheid; hij staat onder toezicht van de schoonfamilie die hem allerlei karweitjes kan opdragen. De weduwnaar mag alleen met gedempte stem spreken, hij kan niet voor zijn eigen belangen opkomen en dient zich in elk opzicht te onderwerpen aan de wensen van de familie van zijn overleden vrouw. Na afloop



van deze periode krijgt hij verlof om naar de kuststreek te trekken, teneinde daar geld te verdienen voor het dodenfeest van zijn vrouw. Dit dodenfeest betekent tevens het eind van de rouwperiode, het vindt plaats ongeveer een jaar na het overlijden. Maar meent de schoonfamilie dat de rouwdrager zich onvoldoende van zijn verplichtingen gekwetten heeft, dan schort men het dodenfeest enkele maanden op, soms zelfs enkele jaren. De weduwnaar kan in die periode niet hertrouwen en zijn bewegingsvrijheid blijft beperkt. Maar ook al is het dodenfeest achter de rug, dan nog zal de weduwnaar, alvorens hij kan hertrouwen, zich van de medewerking van de familie van zijn overleden vrouw moeten verzekeren. Deze wordt alleen gegeven als er nog een laatste offerplechtigheid (*baka njanjan*; *baka wataa*) aan de geest van de overledene is aangeboden, uiteraard met medewerking van de familie en in het dorp van de overledene.

8.1 *Reizende diplomaten.* Vestiging, huwelijksgewoonten en dodengebruiken vragen van de Djoeka-man dat hij zich in verschillende groepen moet kunnen bewegen. Zijn belangen zijn gespreid over een aantal dorpen en dit is mede afhankelijk van het aantal vrouwen waarmee hij gehuwd is. Dit brengt met zich mee dat de man zich niet te zeer kan identificeren met de belangen van een bepaalde groep, want dat zou betekenen dat hij zijn wendbaarheid in andere groepen verliest.

Voor de man die in het dorp van zijn vrouw woont, of die ergens als gast verblijft, is een duidelijke taak weggelegd. Als buitenstaander kan hij gemakkelijker een nuchter en objectief oordeel bewaren. Men verwacht dit ook van hem en rekent er op dat hij, indien men dit nodig oordeelt, als bemiddelaar zal optreden. Bij palavers zoekt men bij voorkeur de pleitbezorgers onder zulke vreemdelingen. Zij mogen zich in de vergadering met heftigheid uiten, mits het duidelijk blijft dat gevoelens gespeeld zijn en niet botsen met de belangen van het gastdorp. Wordt zijn oordeel gevraagd op een gebied waar de wensen van de gastheren hem niet geheel duidelijk zijn dan zal de gast er op uit zijn dit oordeel in algemeen geldende moralistische termen in te kleden, er voor zorgdragend dat een onvoorzichtige opmerking niet later weer tegen hem gebruikt zal worden. De gasten laten ook niet na hun bescheidenheid en volgzzaamheid ten opzichte van het gastdorp duidelijk te afficheren.

Een notabele logeert in het dorp van zijn vrouw. Men vraagt hem in het kader van een verzoeningsritueel een woordje te spreken over een ruzie tussen twee zusters uit het gastdorp. De notabele antwoordt op dit verzoek met de volgende woorden: 'Wanneer iemand in het dorp van zijn vrouw verblijft en men verzoekt hem te helpen de voorouders van zijn vrouw te verbidden, dan legt hij zo'n verzoek natuurlijk niet naast zich neer. Maar het is helemaal niet nodig dat zo'n man dan ook alles moet weten van de achtergronden van de ruzie. Wie naar mijn dorp komt met de bedoeling het fijne van een bepaalde vete te weten te komen die kan er op rekenen de kous op de kop te krijgen'.

Mij is eens door een notabele, Asadini genaamd, uitgelegd hoe hij als gast manoeuvreerde. Asadini groeide op in het dorp van de *Gaanman*, het opperhoofd; hij huwde een vrouw in een ander dorp. Kort na aankomst in zijn vrouws dorp vervoegde hij zich bij enkele notabelen die hij in het geheim verzekerde dat hij zich volledig van zijn dorp van herkomst had losgemaakt. Men hoefde dan ook niet bang te zijn dat hij spioneerde voor de *Gaanman*. Niets wat in zijn vrouws dorp passeerde zou ooit in de buitenwereld bekend raken. Hij voelde zich nu volkomen ingeburgerd in het dorp van zijn vrouw. Zulks waren althans de geruststellende verklaringen die hij aflegde. In de praktijk bleek zijn vertrouwen in het gastdorp zeer beperkt te zijn. Zijn behoeften deed hij alleen op een afgelegen plaats, diep in het bos, beangst als hij was dat een heks zich van zijn faecaliën zou meester maken. Om diezelfde reden was hij voorzichtig met zijn urine. 's Avonds, als hij moeilijk het bos in kon gaan, plaste hij op het rieten, laag aflopende, dak van zijn hut. Deze methode maakte het voor de heksen onmogelijk, zo legde hij mij uit, om voldoende urine te verzamelen voor het fabriceren van een aanvalswapen.

**8.2 Geen thuishaven.** Men kan niet volstaan met er op te wijzen dat de man gedwongen is te reizen, dat hij regelmatig in andere dorpen moet verblijven om er zijn belangen te behartigen. Dit op zichzelf is niet voldoende om de gedrags- en gevoelsaanpassingen te veroorzaken die wij onder de noemer 'civilisatie' brengen. De tweede, en minstens even belangrijke factor is gelegen in het feit dat mannen wel een dorp van herkomst hebben waarmee zij met tal van banden verbonden blijven, maar geen thuishaven. Wat ontbreekt is het bolwerk van samenwonende mannelijke verwanten, dat in de literatuur meestal de *fraternale* belangengemeenschap genoemd wordt. Brengen de vestigingsregels mannelijke bloedverwanten wél bijeen – zoals vooral het geval is in patrilokale samenlevingen (de man woont ook na zijn huwelijk in het dorp van zijn vader) – dan bestaat de kleinste groep in ieder geval uit twee of meer broers.

Aan deze theorie – de *fraternal interest group theory*, zoals Paige & Paige (1981:53-56) deze noemen – ligt de gedachte ten grondslag dat het samenwonen van mannelijke bloedverwanten in pre-industriële maatschappijen tot 'fondsvorming' op economisch en politiek gebied zal leiden. In patrilokale maatschappijen delen een aantal mannelijke bloedverwanten belangrijke hulpbronnen. Deze hulpbronnen zullen van groter gewicht zijn dan de 'resources' die men met andere deelt. Gezamenlijk optreden om dit fonds van belangen te verdedigen valt onder die omstandigheden te verwachten. Men kent immers zijn prioriteiten. De bescherming die dit bolwerk van mannelijke verwanten biedt schept bovendien een klimaat waarin men zich niet al te veel gelegen hoeft laten liggen aan de meningen van anderen; geweldpleging is in zulk soort maatschappijen endemisch. Maar bestaan er daarentegen vestigingsregels die mannelijke bloedverwanten uiteen-

drijven, zoals dat in de Djoeka-samenleving het geval is, dan ontbreekt het aan die protectie. Men is dan in veel sterkere mate afhankelijk van het oordeel van de buitenwereld. De prioriteiten van naaste mannelijke verwanten vallen niet meer samen, waarmee een belangrijke reden tot coördinatie van handelen komt te vervallen.

Het verband tussen het voorkomen van fraternele belangengemeenschappen en een hoog niveau van geweldpleging *binnen* de eigen samenleving is één van de best geverifieerde samenhangen tussen sociale verschijnselen in de antropologie.<sup>16</sup> Kunnen deze kernen van mannelijke verwanten, verenigd rond een fonds van schaarse hulpbronnen, niet tot ontwikkeling komen, dan ligt het niveau van geweldpleging aanzienlijk lager. De conditie waaronder deze uitspraak geldt luidt dat zij alleen opgaat voor maatschappijen die een krachtig staatsapparaat ontberen. Dat wil zeggen dat deze uitspraak wél van toepassing is op de Djoeka-maatschappij; kernen van mannelijke bloedverwanten hebben zich daar alleen bij uitzondering kunnen ontwikkelen. Op zichzelf heeft dit al een dempende invloed op agressieve uitingen en daden. Maar tot civilisatie hoeft dit nog niet te leiden. Daarvoor is een combinatie met het eerste mechanisme noodzakelijk. De politieke actor: de man, dient niet alleen geremd te worden in zijn agressief optreden door de afwezigheid van een solidaire groep mannelijke verwanten, hij behoort tegelijkertijd prikkels te ontvangen die hem ertoe brengen zich in het sociale verkeer op ingehouden en hoffelijke wijze te gedragen. Het moet voor hem, de actor, duidelijk zijn dat als hij deze richtlijnen uit het oog verliest sociale achteruitgang niet te vermijden zal zijn; er zal zich dan een daling op de prestige-ladder voordoen, of hij zal misschien een materieel dan wel politiek verlies lijden (Goudsblom 1982:73). Men kan het ook positiever formuleren. Het handelend individu dient het gevoel te hebben dat zijn courtoisie beloond zal worden. Samenvattend: het gaat mij dus om een combinatie van twee mechanismen die beide in mijn betoog als noodzakelijke voorwaarden figureren: (a) de afwezigheid van fraternele belangengemeenschappen; (b) de noodzaak tot veelomvattende en systematische belangenbehartiging buiten de groep van herkomst.

## 9. Conclusie

Goudsblom (1982:73) stelt dat de civilisatietheorie 'het beste te kenschetsen is met het woord sociogenetisch: de veranderingen in de standaarden van gedrag en gevoel worden gezien als deel uitmakend van veranderingen in de sociale verbanden, de figuraties die mensen met elkaar vormen: in de macht- en afhankelijkheidsverhoudingen, de dwangen die mensen op elkaar uitoefenen en de kansen die zij elkaar bieden, de vrijheden die zij zich (kunnen) veroorloven tegenover anderen en de beperkingen die ze zichzelf opleggen'. Wie het opzettelijk gebruikte germanisme voor lief neemt – en waarom zou men niet?, het gaat hier toch om

een onschuldig schibbolet – kan het hier alleen maar mee eens zijn. Ook mijn poging tot verklaring van de Aukaanse beschaving valt binnen praktijk en doelstellingen van het civilisatieprogramma, althans zoals daaraan wordt vorm gegeven door Goudsblom.

Een tweede programmatistische uitspraak die ik graag onderschrijf is afkomstig van De Swaan (1979:502): 'Steeds is het nodig na te gaan *welke* groepen deze gedragsvormen en uitingswijzen gaan hanteren en in welke afhankelijkheids- en concurrentieverhoudingen zij staan tot andere maatschappelijke lagen, van welke kansen zij uitgesloten zijn en tot welke stijgingsmogelijkheden zij geen toegang hebben. Op grond daarvan zijn hun uitingen- en omgangsvormen te interpreteren'. Op basis van beide programmatistische uitspraken, van De Swaan en van Goudsblom, kan een onderzoeksstrategie ontwikkeld worden die zowel voor gevestigden (de orthodoxen, de 'Europeanen') als buitenstaanders (antropologen) vruchtbaar lijkt.

Toch moet men niet te snel juichen. De gevestigden zullen eerst moeten leren leven met het feit dat een civilisatie ook kan gediijen zonder dat daar een proces van staatsvorming aan vooraf is gegaan. De Aukaanse beschaving floreert ook zonder lange interdependentieketens en zonder ver voortgeschreden maatschappelijke differentiatie. Dat eenvoudige feit roept vragen op naar de aard van de mechanismen die civilisatie kunnen verklaren. Het is alleen maar menselijk om aan de confrontatie met die vragen te willen ontsnappen. Men kan dat doen door de bringers van dergelijke berichten dood te zwijgen. Helpt dat niet dan kan men altijd nog proberen door kunstgrepen meester van het terrein te blijven.<sup>17</sup> Of de wetenschap hiermee gediend is lijkt mij nauwelijks een vraag.

## Noten

1. De gegevens die ik in dit artikel gebruik werden verzameld door literatuur- en archiefonderzoek, en tijdens zeven perioden van antropologisch veldwerk in het Tapanahoni-gebied van Suriname. Het eerste veldwerk in 1961-1962 nam 18 maanden in beslag. De overige perioden varieerden van enkele maanden tot enkele weken. Deze kortere veldonderzoekingen verrichtte ik in de periode 1965-1981. Ik ben Wilhelmina van Wetering dankbaar voor haar kritisch commentaar bij een eerste versie van dit artikel. Ook wil ik Anton Blok en André Köbben bedanken voor hun aansporingen om mijn gedachten over de Aukaanse civilisatie nu eindelijk eens op papier te zetten. In het bijzonder ben ik dank verschuldigd aan Frank Bovenkerk en Lodewijk Brunt die veel waardevolle suggesties opperden voor het verbeteren van vormgeving en betoogvoering.

2. Fischer's (1970) rede, uitgesproken ter gelegenheid van zijn afscheid als hoogleraar verbonden aan het Instituut voor Culturele Antropologie van de Rijksuniversiteit Utrecht, vormt een belangrijke bijdrage aan de discussie over de plaats van etiquette in het maatschappelijk leven. Vooral zijn schets van de problemen waarmee een antropoloog zich geconfronteerd zag, toen hij onderzoek moest doen onder de kennelijk zeer geciviliseerde Posoërs van Midden-Celebes, is voor ons doel relevant en belangwekkend.



3. Ik ga aan dit onderwerp maar haastig voorbij: een nadere precisering zou immers een studiedoel op zichzelf zijn. Overigens lijkt mij Wilterdink's (1982:587-588) samenvatting Elias' gedachten op dit punt zeer bruikbaar. Het is duidelijk dat Elias (1969, II:390) zich baseert op Freuds structuralistisch model, zoals dat in, onder andere, *Das Ich und das Es* (1923) ontvouwd werd. Dit model is verfijnd, want het laat ruimte voor een dynamische analyse van interacties tussen Id, ego en superego, maar het is ook tamelijk gecompliceerd. Reden voor mij om er voorlopig maar van af te blijven.

4. Deze achttiende-eeuwse kapitalistische mythe heeft reeds velen weten te inspireren. Het bekendste zijn de passages die Marx hieraan in *Das Kapital* heeft besteed. Vergelijk voor enkele hedendaagse toepassingen Novak (1962) en Watt (1972). Zelf heb ik deze robisonade gebruikt voor het analyseren van de metafysische affiniteiten van transactionalisten en andere aanhangers van ruil- en handelingsmodel (Thoden van Velzen 1973).

5. De Swaan (1982) vat de civilisatietheorie van Elias als volgt samen: (...) 'dat naarmate de staat meer gevestigd raakt de mensen zich minder laten leiden door hun impulsen, minder laten beheersen door dwang van anderen en meer door een eigen dwang om hun neigingen gelijkmatiger te sturen, minder krampachtig en met meer oog voor de gevolgen op den duur en voor hun medemensen'.

6. Voor wie over de juistheid van deze opmerking twijfelt zie Elias 1969, II:409-434.

7. De term 'Aukaners' is wat in onbruik geraakt. De bewoners van het Tapanahoni-gebied noemen zich Ndjoeka. Toch is ook de naam *Okanisi* (Aukaners) bij allen bekend. Er is bovendien reden om aan te nemen dat in de achttiende eeuw de naam Ndjoeka alleen door een gedeelte van de huidige groep werd aanvaard.

8. Onwillekeurig moet ik daarbij denken aan Elias' (1977:142) schets van de kenmerken-de houding en opstelling van de hoveling: 'Von ihr her betrachtet ist es nicht schwer, die besondere Abgemessenheit der Haltung, die genaue Berechnetheit der Gebärden, die stete Nuancierung der Worte, kurzum die spezifische Form der Rationalität zu verstehen, die den Zugehörigen dieser Gesellschaft zur zweiten Natur wurde, die sie mühelos und elegant zu handhaben wussten...'

9. De afschuw van bloedvergieten is sociaal gedefinieerd. Rond de eeuwwisseling kwamen regelmatig vechtpartijen met gouddeivers voor, terwijl het ook gebeurde dat men slaags raakte met andere groepen Bosnegers. Het gaat de Djoeka dan ook niet in de eerste plaats om het beheersen van agressieve neigingen, maar om het beteugelen van dergelijke aandriften binnen de eigen maatschappij. Mannen laten zich soms voorstaan op de wijze waarop zij zich met de vuisten weten te weren als zij buiten de eigen samenleving verblijven. Zelden hoort men hen pochen op vergelijkbare prestaties *binnen* het oude stamgebied. Vergelijk ook de volgende noot.

10. Vroeger hebben zich bij tijd en wijle wel grootschaliger vechtpartijen voorgedaan. Deze werden *boto feti* (letterlijk 'een gevecht waarvoor men in de boot stapte') genoemd. Zelf heb ik nooit een dergelijk treffen meegemaakt. Waarschijnlijk vond een *boto feti* plaats tussen traditioneel vijandige dorpen. Uit de verhalen krijg ik ook het idee dat zij in belangrijke mate een ritueel karakter droegen. De aanvallers waren vaak jongeren. De bewoners van het betrokken dorp waren meestal van tevoren gewaarschuwd en hadden zich uit de voeten gemaakt. Gedurende enkele uren beheerste dan de vijandige partij het andere dorp, beschadigde enkele huizen en kapte enkele vruchtbomen om. Tenslotte wisten de in het dorp woonachtige aangetrouwden (*konlibi*), die achtergebleven waren, de gemoederen tot bedaren te brengen. De vechtersbazen trokken zich terug. De notabelen kwamen bijeen voor een palaver.

11. Het is misschien goed er op te wijzen dat dit orthodoxe verklaringsmodel niet door mij bedacht is. Het komt rechtstreeks uit *Über den Prozess* (Elias 1969 II:347-351; 427).

Bijvoorbeeld: 'Dies, die beginnende Umformung orientalischer oder afrikanischer Menschen in den Richtung des aberländischen Verhaltensstandards, repräsentiert das bisher letzte Vorfluten der Zivilisationsbewegung, das wir sehen können'.

12. Ook bij sterk ongelijke machtsdistributie vinden onderhandelingen plaats. Vergelijk Elias (1977:passim).

13. In: Kelderman's brief van 10 maart 1808. Algemeen Rijksarchief 's Gravenhage, archivaal opgeslagen onder R.V.P. 190.

14. Bij een telling onder de Djoeke van de Cottica-rivier, cultureel nauwelijks te onderscheiden aan hun stamgenoten van de Tapanahoni, bleek Köbben (1979:52) dat er 20 uxorilokale huwelijken voorkwamen op een totaal van 95. Slechts negen echtparen hadden zich virilokaal gevestigd. (Uxorilokaal noemt men een huwelijk waarbij het echtpaar gevestigd is in het dorp van de vrouw; bij virilokaliteit neemt de vrouw haar intrek in het dorp van een man). Laat men de huwelijken die tussen dorpsgenoten gesloten werden buiten beschouwing dan blijkt één derde van alle mannen hun intrek in vrouws dorp te nemen. Richt men de aandacht op het meer omvattende verschijnsel van polylokaliteit (waarbij één individu twee of meer woonplaatsen heeft) dan springt in het oog dat bijna de helft van de mannen in het dorp waar Köbben (1979:61) zijn onderzoek verrichtte polylokaal woonde. In Tapanahoni dorpen waar mijn veldwerk zich afspeelde, woonde slechts één op de drie mannen polylokaal (Thoden van Velzen 1966:44). Men moet daarbij echter niet uit het oog verliezen dat ik mijn onderzoek deed in het dorp van de *Gaanman*, het centrum van wereldse en religieuze macht. Men mag aannemen dat door die omstandigheden de mannen hier meer aan hun geboortedorp gebonden bleven dan in het 'gewone' Djoeke dorp.

15. Het perspectief van onderhandelingen is met veel vrucht door Richard Price (1970) gebruikt bij zijn analyse van huwelijks- en familieverhoudingen.

16. Vergelijk het werk van Divale (1974), Kang (1975, 1979), Otterbein (1968), Otterbein & Otterbein (1965), Paige & Paige (1981) en Thoden van Velzen & Van Wetering (1960). Interessant is dat de afwezigheid van de fraternal belangengemeenschap tot op zekere hoogte gespiegeld wordt in het bestaan van *sororale* belangengemeenschappen. Vrouwen zijn vaak verantwoordelijk voor handtastelijkheden. Vrouwen gaan ook prat op hun vechtcapaciteit, eerder dan mannen. Het gaat echter niet omeen volstrekt spiegelbeeld: mannen spelen, ook in deze maatschappij, de voornaamste politieke rollen. Dat betekent dat de sororale belangengemeenschap meer naar de periferie van de dorpspolitiek wordt gedrukt dan met een fraternal belangengemeenschap het geval zou kunnen zijn.

17. Bij kunstgrepen denk ik hier aan tautologische formuleringen en moeilijk toetsbare uitspraken. Wie bijvoorbeeld 'verruiming van gedragsmogelijkheden' als een maatstaf voor civilisatie wil hanteren (De Swaan 1979:497) speelt de orthodoxe school in de kaart. Men kan dit verschijnsel ('verruiming') immers uitsluitend opmerken in maatschappijen met een hoge graad van complexiteit. Wenst men vast te houden aan criteria zoals 'een vermindering van contrasten', of 'een grotere gelijkmatigheid van beheersing en ontspanning' dan heeft men ook weinig te vrezen. Het gaat hier namelijk om uitspraken die moeilijk toetsbaar zijn. Dat vind ik ook van Wouters' (1976:339) precisering van een van Elias' centrale proposities: 'Niet een toe- of afname van zelfbeheersingen vormt hét criterium voor een hoger of lager beschavingsniveau, maar het criterium is veeleer een 'gematigde' beheersing, niet te veel en niet te weinig niet te weinig'. Ga daar maar aan staan: het mag niet te veel zijn, maar ook niet te weinig: het moet mooi in het midden blijven. Een eis die elke empirische toetsing al bij voorbaat uitsluit.

## Geraadpleegde literatuur

- Beet, Chris de & H. U. E. Thoden van Velzen (1977) Bush Negro prophetic movements: religions of despair? *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 133(1): 100-135.
- Brinkgreve, Christien en Michel Korzec (1976) Margriet weet raad: gevoel, gedrag, moraal 1954-1974. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 3(1):17-32.
- Coster, A. M. (1866) De Boschnegers in de kolonie Suriname: hun leven, zeden en gewoonten. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 3:1-36.
- Divale, William (1974) Migration, external warfare and matrilineal residence. *Behavioral Science Research* 9:75-134.
- Elias, Norbert (1969, 1939) *Über den Prozess der Zivilisation*, II. Bern & München: Francke.
- Elias, Norbert (1970) *Was ist Soziologie?* München: Juventa.
- Elias, Norbert (1977, 1969) *Die höfische Gesellschaft*. Darmstadt & Neuwied: Luchterhand.
- Fischer, H. Th. (1970) *Etiket*. Utrecht: Instituut voor Culturele Antropologie.
- Goudsblom, Johan (1974) *Balans van de sociologie*. Utrecht: Het Spectrum.
- Goudsblom, Johan (1982) Over het onderzoek van civilisatieprocessen. *De Gids* 145(2):69-78.
- Groot, Silvia W. de (1969) *Djuka society and social change*. Assen: Van Gorcum.
- Hartsinck, Jan Jacob (1770) *Beschryving van Guiana of de Wilde Kust, in Zuid-Amerika*. II. Amsterdam.
- Heerd, H. W. van & J. F. A. Cateau van Rosevelt (1862) *Rapport van het Nederlandsche gedeelte der commissie belast met de exploratie van de rivier de Marowijne*. 10 april 1862. MS.
- Hostmann, F. W. (1850) *Over de beschaving van Negers in Zuid-Amerika door kolonisatie met Europeanen*. Amsterdam: I. C. A. Sulpke.
- Hurault, Jean (1961) *Les Noirs Réfugiés Boni de la Guyane Française*. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire 63. Dakar: Clairafrique.
- Kang, Gay Elizabeth (1975) Conflicting loyalties theory: a cross-cultural test. *Ethnology* 15:201-210.
- Kang, Gay Elizabeth (1979) Exogamy and peace relations of social units: a cross-cultural test. *Ethnology* 28(1):85-99.
- Kappler, A. (1881) *Holländisch-Guiana: Erlebnisse und Erfahrungen während eines 43 jährigen Aufenthalts in der Kolonie Surinam*. Stuttgart: Kohlhammer.
- King, Johannes (1982) *Skreki Boekoe*. Bronnen voor de studie van Bosnegersamenlevingen 10. Utrecht: Instituut voor Culturele Antropologie.
- Köbben, A. J. F. (1969) Classificatory kinship and classificatory status: the Cottica Djuka of Surinam. *Man* 4(2):236-249.
- Otterbein, Keith F. (1968) Internal war: a cross-cultural study. *American Anthropologist* 70:277-289.
- Otterbein, Keith F. & Charlotte S. Otterbein (1965) An eye for an eye, a tooth for a tooth: a cross-cultural study of feuding. *American Anthropologist* 67:1470-1482.
- Paige, Karen Erickson & Jeffery M. Paige (1981) *The politics of reproductive ritual*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Price, Richard (1970) Saramaka emigration and marriage: a case study of social change. *Southwestern Journal of Anthropology* 26:157-189.
- Price, Richard (1975) *Saramaka social structure: analysis of a Maroon society in Surinam*. Caribbean Monograph Series 12. Rio Piedras: Institute of Caribbean Studies.
- Spalburg, J. G. (1899) *Schets van de Marowijne en hare bewoners*. Paramaribo: Heyde.

- Spalburg, J. G. (1979) *De Tapanahoni Djuka rond de eeuwwisseling: het dagboek van Spalburg (1896-1900)*. Bronnen voor de studie van Bosnegersamenlevingen 5. Utrecht: Instituut voor Culturele Antropologie.
- Swaan, A. de (1979) Uitgaansbeperking en uitgaansangst: over de verschuiving van bevelshuishouding naar onderhandelingshuishouding. *De Gids* 8:483-509.
- Swaan, A. de (1982) De maatschappij als hobby. *NRC/Handelsblad* 26 mei 1982.
- Thoden van Velzen, H. U. E. (1966) *Politieke beheersing in de Djuka maatschappij: een studie van een onvolledig machtsoverwicht*. Amsterdam: Academisch proefschrift.
- Thoden van Velzen, H. U. E. (1973) Robinson Crusoe and Friday: strength and weakness of the Big Man paradigm. *Man* (N.S.) 8:592-612.
- Thoden van Velzen, H. U. E. (1977) Bush Negro regional cults: a materialist explanation. In (Richard P. Werbner, ed.) *Regional Cults*. London: Academic Press, pp. 93-118.
- Thoden van Velzen, H. U. E. & W. van Wetering (1960) Residence, power and intra-societal aggression. *International Archives of Ethnography* 49:169-200.
- Watt, Ian (1972, 1957) *The rise of the novel*. Harmondsworth: Pelican.
- Wilterdink, Nico (1982) De civilisatietheorie in discussie. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 8(4):571-590.
- Wouters, Cas (1976) Is het civilisatieproces van richting veranderd? *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 3(3):336-364.