

KAIA KUKU

Geweld bij de traditionele
Purari tussen circa 1880 en 1900

J o h a n d e W a l

Titel:	Kaia kuku; Geweld bij de traditionele Purari tussen circa 1880 en 1900
Onderwerp:	Geweld bij Papoeastam in wat nu Papoea Nieuw Guinea is.
Auteur:	Johan de Wal
Begeleider:	Prof. Dr. André Droogers
Meelezer:	Drs. Marjo de Theije
Goedgekeurd:	Januari 1997

"In many societies violence is suppressed, replaced by symbolic and verbal aggression such as gossip, slander, ostracism, and scapegoating."

Paula Brown en Ilsa Schuster (1986:157)

VOORWOORD

Dit werkstuk was niet tot stand gekomen zonder de hulp van een aantal mensen en verenigingen, die ik daarvoor hartelijk wil bedanken. Vanuit de vakgroep CA/SNWS van de VU ben ik bij het schrijven van dit werkstuk op weg geholpen door Marjo de Theije. Zij heeft me enkele maanden bemoedigend toegesproken, meegedacht en heeft me aangespoord. Dit moet niet worden onderschat. André Droogers begeleidde me de laatste driekwart jaar. Zijn kwaliteiten als docent werden onlangs publiekelijk erkend door toekenning van de VU Onderwijsprijs 1996. Hem wil ik hier in het bijzonder danken voor zijn inspirerende en geduldige begeleiding. Tot besluit een oprecht woord van dank aan allen die mij het afgelopen jaar verder nog hebben bijgestaan door het geven van adviezen en kritiek, zoals bijvoorbeeld de leden van de Werkgroep Papoea Nieuw Guinea en de deelnemers aan het Specialisatie-overleg Religieuze en Symbolische Antropologie; door het beschikbaar stellen van ongepubliceerde papers, zoals onder anderen Katherine P. Ewing, Nigel Rapport en Jan de Wolf; of door hun waardevolle aanwezigheid in mijn leven, zoals Gerry, Ulke, Jelmer en Nicole.

Inhoudsopgave

<u>Inleiding</u>	blz. 4
1 Het onderwerp van deze studie, over de methodologie	blz. 4
2 Onderzoek naar geweld in Melanesië, het doel van dit werkstuk	blz. 6
3 Een leeswijzer voor dit werkstuk	blz. 7
<u>Orde, verandering, chaos en geweld</u>	blz. 10
1.1 Hobbes, de basis van het antropologisch denken over geweld	blz. 11
1.2 Hobbes en twee duale modellen rond het begrip orde	blz. 11
1.3 Het deelmodel van orde en verandering, de inbreng van Ewing	blz. 15
1.4 Het deelmodel van orde en chaos, inbreng van Blok	blz. 17
1.5 De illusie van orde en de neiging tot oversystematiseren	blz. 20
1.6 Naar een geïntegreerd model voor de studie van geweld	blz. 21
1.7 Het geïntegreerde model en onderzoek naar geweld	blz. 24
1.8 Het geïntegreerde model en de gevolgen voor dit werkstuk	blz. 25
<u>De traditionele Purari, een schets</u>	blz. 27
2.1 Chalmers tussen de rondzwervende "wilden"	blz. 27
2.2 Vrienden, vijanden en de redenen voor het Purari geweld	blz. 28
2.3 De initiatie van jongens, koppensnellen en kannibalisme	blz. 29
2.4 Voedselvoorziening, nederzettingen, de stand der techniek	blz. 31
2.5 Imunu, kannibalisme en het voeden van de kaiemunu	blz. 34
2.6 Koppensnellen, prestige en rituele seks	blz. 35
2.7 Prestige, vrouwen, varkens en versierselen van schelpen	blz. 36
2.8 Dualiteit, de patrilineage, de ravi en het leiderschap	blz. 37
2.9 De stam, het relatieve isolement en nogmaals Chalmers	blz. 39
2.9.1 Het vervolg; twee wereldoorlogen en de Tom Kabu Movement	blz. 40
2.9.2 De boot, het einde van de Kompani en nieuwe initiatieven	blz. 42
<u>De verrassingsaanvallen, drie perspectieven</u>	blz. 45
3.1 Mahers insteek, mijn probleemstelling en een toelichting	blz. 45
3.2 De socio-structurele benadering van geweld	blz. 47
3.2.1 De socio-structurele benadering en de Purari case	blz. 47
3.3 De ecologische benadering van geweld	blz. 50
3.3.1 De ecologische benadering en de Purari case	blz. 51
3.4 De psycho-culturele benadering van geweld	blz. 54

3.4.1	De psycho-culturele benadering en de Purari case	blz. 57
	<u>Kannibalisme, koppensnellen en Girard</u>	blz. 61
4.1	Kannibalisme; een korte geschiedenis en de redenen	blz. 61
4.2	Koppensnellen; een korte geschiedenis van de redenen	blz. 62
4.3	Kannibalisme, koppensnellen en de Purari case	blz. 64
4.4	De visie van René Girard; mimetisch begeren en geweld	blz. 65
4.4.1	De visie van René Girard; naar een werkbaar model	blz. 68
4.4.2	Het zondebokmechanisme van René Girard en de Purari case	blz. 69
4.4.3	Het zondebokmechanisme van René Girard en de kaia kuku	blz. 71
	<u>Kritiek en conclusies</u>	blz. 74
5.1	De toepasbaarheid van de vier scenario's	blz. 74
5.2	De vier scenario's, mijn model en de onderzoeker	blz. 76
5.3	De door mij gevonden interpretaties van het Purari geweld	blz. 77
	<u>Beknpte verklarende woordenlijst</u>	blz. 80
	<u>Literatuurlijst</u>	blz. 81
	<u>Illustraties</u>	blz. 87

"In de intellectueel, in de docent, in de onderzoeker die zijn hele leven stil als een muis aan zijn werktafel zit en boeken vreet, sluimert soms een diep verlangen naar geweld, naar avontuur. Misschien als surrogaat voor de middelmatigheid en rust van zijn bestaan."

George Steiner (in Heldring 1986:30)

INLEIDING

De Purari bestaan uit zes stammen die aan de zuidkust van het huidige Papoea Nieuw Guinea leven. Eind vorige eeuw voerden leden van deze stammen in een oorlogstoestand verrassingsaanvallen op elkaar uit, soms met het doel kannibalistische slachtoffers te vinden. In de inleiding maken we kort kennis met dit traditionele Purari geweld en wordt de geschiedenis van het onderzoek naar geweld in Melanesië geschetst. Aan het slot van deze inleiding zet ik de verdere opbouw van dit werkstuk toelichten.

1 Het onderwerp van deze studie, over de methodologie

De Purari Delta in het Gulf District van Papoea New Guinea heeft een breedte van ongeveer twintig mijl. In dit moerasgebied wonen de Purari, mensen die pas een ruime eeuw geleden intensief met de westerse expansie in aanraking zijn gekomen. Williams was de eerste die ze Purari noemde, ondanks dat de lokale bevolking zich verzette tegen zo'n overkoepelende benaming (Maher 1961a:14). Hij bezocht de Delta begin deze eeuw en vond dat de relaties tussen de Purari stammen - de Koriki, de Baroi, de I'ai, de Kaimari, de Maipua en de Vaimuru - voorheen vooral werden bepaald door wederzijds oorlogsgeweld en kannibalisme. Het is dan ook niet vreemd dat de stammen hechtten aan hun identiteit. In het dagelijks leven, dat voor een groot deel door geweld of de dreiging daarvan werd gekleurd, was het onderscheid tussen de stammen erg belangrijk.

In dit literatuuronderzoek wil ik me aan de hand van een in het volgende hoofdstuk te construeren theoretisch model richten op het Purari geweld in de periode tussen circa 1880 en 1900. Dit is een periode waarin de Purari cultuur mede onder westerse invloed grote veranderingen doormaakte, die uiteindelijk zouden leiden tot ondermeer het einde

van de oorlogvoering met pijl en boog en van het kannibalisme. In 1955 werden nog sporadisch verrassingsaanvallen uitgevoerd, daarna lijkt het "traditionele geweld" voorbij te zijn. Blok (1994:30) schrijft dat de definitie en betekenis van geweld varieert naar tijd, plaats en het perspectief van de betrokkenen; zijn ze dader of slachtoffer, omstander, getuige of arbiter? De Purari zagen leden van andere stammen als potentiële slachtoffers en als potentiële moordenaars (Maher 1984:219). Het hier onderzochte geweld is geweld dat bedoeld is om mensen te doden. Ik definieer het Purari geweld hier als *contested physical hurt*, conform de omschrijving van geweld van Riches (1991:293).

Voor een beter begrip presenteer ik het Purari geweld in zijn culturele context. Daarbij baseer ik me in hoofdzaak op het werk van Robert Maher. Maher deed uitgebreid onderzoek naar de Purari (Maher 1958, 1960, 1961, 1961a, 1967, 1984) en grijpt daarnaast met name terug op verslagen van Williams en Holmes (Maher 1961a:113). Geweld komt bij Maher slechts aan de orde voor zover het helpt bij de beantwoording van zijn probleemstelling. Het is dan ook onvermijdelijk dat de informatie die hij verzamelde niet altijd bevredigende antwoorden kan geven. Andere vragen leveren andere antwoorden op. Desondanks denk ik dat Maher voldoende etnografisch materiaal aanreikt voor mijn onderzoek naar de mogelijke oorzaken, betekenissen en functies van geweld bij de Purari. Net als zijn voorganger Williams, concentreerde Maher zich op de Koriki stam. Aanvullend onderzoek deden beiden bij de l'ai. Ook ik zal me vooral op deze stammen richten. Omdat de zes Purari stammen veel overeenkomsten in taal en cultuur vertonen (Maher 1960:593, 1961a:15) zal ik cultuuruitingen van de Koriki en de l'ai soms verduidelijken met die van andere stammen. Dit doe ik als gebruiken bij andere stammen uitgebreider zijn beschreven.

Maher beschrijft in zijn werk vooral Purari verrassingsaanvallen die resulteren in grootschalige kannibalistische dorpsfeesten. De verrassingsaanvallen en het kannibalisme worden door hem gezien als bijna onlosmakelijk van en voortkomend uit het culturele complex dat de Purari cultuur eind vorige eeuw haar eigenheid gaf. Over aanvallen die om andere redenen dan kannibalisme werden uitgevoerd, bijvoorbeeld als gevolg van wraakgevoelens, geeft hij niet veel informatie. Maher ontleent zijn geïntegreerde maatschappijbeeld aan de door hem toegepaste functioneel-historische invalshoek (1961:28). In dit werkstuk wil ik nagaan of door toepassing van andere theoretische perspectieven een beter passende interpretatie van het Purari geweld kan worden gegeven. Daartoe scheid ik in de analyse de verrassingsaanvallen en het kannibalisme/koppen-snellen van elkaar.

Mijn probleemstelling, die ik in hoofdstuk drie verder zal toelichten, luidt:

Welke bevredigende interpretaties, anders dan die in het werk van Robert Maher aan de orde komen, kunnen aan het traditionele Purari geweld worden gegeven zoals dat voorkwam tussen circa 1880 en 1900?

2 Onderzoek van geweld in Melanesië, het doel van dit werkstuk

Knauff heeft laten zien hoe oorlogvoering in Melanesië de afgelopen honderdvijftig jaar door antropologen en hun voorgangers is beschreven (1990). Beginnend met de verslagen van reizigers, handelaars, zeelui en missionarissen, eindigt zijn verhaal met een kritische bespreking van hedendaagse antropologische benaderingen van geweld. De reizigers, handelaars en zeelui waren sterk beïnvloed door hun persoonlijke (meestal negatieve) ervaringen in dit gebied. Ze zochten de oorzaak van de ondervonden agressie bij de inlanders. Aanvallen op blanken, maar ook het gepraktiseerde koppensnellen en kannibalisme gaven Melanesië rond 1820 een uitgesproken negatief imago in het westen. Melanesië was omstreeks die tijd bekend als "[the] Islands of the Bad People" (Beaver 1920:40 in Knauff 1990:251). De missie en de zending vestigden zich eind vorige eeuw in het gebied. Sommigen pacifistische missionarissen probeerden dat negatieve beeld te nuanceren door te wijzen op het eerdere koloniale geweld, maar met weinig maatschappelijk succes. Nog steeds wordt het gebied in de populaire verbeelding met gewelddadige koppensnellers geassocieerd.

Na de missionarissen, die vaak de eerste uitgebreide beschrijvingen van inheemse culturen gaven, kwamen de antropologen. Zij kwamen niet om te bekeren, noch om te helpen. Ze waren getraind om "onafhankelijk" te zijn, maar hun politieke standpunten hadden waarschijnlijk invloed op de door hen in Melanesië ontwikkelde visies op geweld. De "grondleggers" van de sociale wetenschappen, Mauss, Weber en Durkheim, creëerden hun maatschappijvisies ook vanuit een politieke betrokkenheid in eigen land (Quarles van Ufford 1990:5-7). Ze waren etnocentrisch ten aanzien van de zogenoemde primitieve culturen of zochten daarin juist het westerse heil. Ongeveer tussen 1910 en 1930 was de antropologische aandacht voor Melanesië vooral gericht op de laaglanden, waartoe ook het Purari leefgebied behoort. Onderzoek richtte zich ondermeer op geestcultussen, totemisme, moieties, magie en de materiële cultuur (Knauff 1993:7). De oorlogvoering was toen in de laaglanden bijna overal onderdrukt en geweld kreeg niet veel aandacht in de antropologische verslagen. Grofweg tussen 1950 en 1960 kwamen de "oorlogszuchtige

"stammen in de hooglanden in het centrum van de antropologische belangstelling te staan. Mahers studie is dus wat betreft zijn voortdurende aandacht voor een laaglandcultuur uitzonderlijk. Onderzoek richtte zich op onderwerpen als de big man, competitieve ruil, clanlidmaatschap en gender-relaties (idem).

Diverse onderzoeksperspectieven hebben elkaar sindsdien afgewisseld in de antropologische mode met betrekking tot Melanesië en en met betrekking tot geweld. Enkele jaren geleden ontstond een antropologische herwaardering voor de laaglanden van Melanesië, mede ingezet door het verschijnen van de vergelijkende literatuurstudie "South Coast New Guinea Cultures" (1993) van Bruce Knauff. Daarnaast is er recentelijk binnen de antropologie in het algemeen een toenemende belangstelling voor geweld. Door me in dit werkstuk op het traditionele geweld bij de Purari te richten, hoop ik zowel aan de discussie over geweld als aan de berg literatuur over de Papoea's iets zinnigs toe te voegen. Het onderwerp van deze studie stond overigens niet vanaf het begin vast. Na eerst Melanesië als regio te hebben afgebakend, ben ik via de studie van Knauff (1993) bij de Purari aanbeland. In het vervolgens door mij afgebakende tijdvak (circa 1880 tot 1900) leek geweld me het meest interessante onderwerp om te bestuderen.

3 Een leeswijzer voor dit werkstuk

De Purari verrassingsaanvallen werden in een toestand van oorlog begaan. Voor een goed begrip wil ik daarom de lezer eerst informeren over enkele aannames die ten grondslag liggen aan de hedendaagse antropologische discussie over (oorlogs)geweld. Via de begrippen orde, verandering en chaos laat ik in hoofdstuk één zien dat deze aannames terug te voeren zijn op Hobbes' verhaal over de oorsprong van de samenleving. In veel van de daarop gebaseerde maatschappijmodellen zijn orde en geweld problematische begrippen. Een poging zulke modellen te overstijgen wordt gedaan door twee betooglijnen, één over orde en verandering en één over orde en chaos, in elkaar te vlechten. Als afsluiting van het eerste hoofdstuk zal ik deze samenbrengen en op grond daarvan een algemeen model voorstellen voor toekomstig onderzoek naar geweld. Dit model kan worden toegepast in veldwerk, maar ook in literatuuronderzoek. Uit het model uit het eerste hoofdstuk volgt ook de verdere indeling van dit werkstuk. Ik bepleit in mijn model, kort gezegd, onderzoek van een veelheid aan gezichtspunten om een zo volledig mogelijk beeld te krijgen van een verschijnsel.

De inhoud van het tweede hoofdstuk is voornamelijk gebaseerd op het gezichtspunt van Maher, en vormt de etnografische basis van dit werkstuk. Aangevuld met

de bevindingen van anderen, geeft dit hoofdstuk een beschrijving van de Koriki cultuur zoals die eind vorige eeuw werd opgetekend, aangevuld met gegevens over de l'ai en andere Purari stammen. Dit noem ik, heel essentialistisch en romantisch (Keesing 1994:302-307), de traditionele cultuur. De beschrijving is bovendien karikaturaal omdat ze voor de periode van circa 1880 to 1900 onveranderlijkheid suggereert; de handelende mens is geëlimineerd. Kennis van de traditonele Purari cultuur is mijns inziens noodzakelijk om het geweld van zoveel mogelijk gezichtspunten te kunnen bekijken. Ik beperk me in dit werkstuk tot vier gezichtspunten, waarvan er in het derde hoofdstuk drie worden toegepast op de verrassingsaanvallen.

In dat hoofdstuk vat ik eerst Mahers functioneel-historische interpretatie van de Purari verrassingsaanvallen samen. Na het formuleren van mijn probleemstelling, schets ik dan drie maal een theoretisch gezichtspunt met betrekking tot de verrassingsaanvallen dat ik vervolgens toepas op de Purari case. Ross (1986:171) stelt dat geweld in een samenleving gerelateerd is aan "psychocultural dispositions and to ecology and social structure". Mijn indeling in gezichtspunten is daarvan afgeleid. In het derde hoofdstuk "toets" ik achtereenvolgens de socio-structurele, de ecologische en de psycho-culturele visie op geweld. De eerste twee overlappen gedeeltelijk met de door Maher gehanteerde insteek. Dit gedeeltelijk overlappen levert geen problemen op, omdat ik grotendeels gebruik maak van visies die zijn toegepast op en vaak ook zijn afgeleid van oorlogvoering in de hooglanden van Melanesië. In de jaren vijftig werd daar door antropologen veel onderzoek verricht. Het idee was dat oorlog in de hooglanden vooral seculier (politiek) en in de laaglanden voornamelijk religieus en spiritueel gemotiveerd was. Bij onderzoek naar geweld in de hooglanden werd dan ook weinig tot geen aandacht besteed aan onderwerpen als mythen, rituelen, vruchtbaarheid en cosmologie (Knauff 1990:279,280). Ik wil in dit werkstuk kijken in hoeverre de hooglandperspectieven op de traditionele Purari van toepassing zijn.

Het vierde hoofdstuk behandelt het koppensnellen en kannibalisme onder de traditionele Purari. Na een verkenning van de theorievorming die rond koppensnellen en kannibalisme is ontstaan, zal ik de visie van René Girard uiteenzetten en vervolgens betrekken op de Purari casus. Girards gezichtspunt is het vierde en laatste dat in dit werkstuk zal worden toegepast. Girard, literatuurwetenschapper en filosoof, ontwikkelde in diverse publicaties een veelomvattende en beslist intrigerende visie. Niets minder dan de grondslagen voor het menselijk handelen wil hij verduidelijken. Hoewel de algemene toepasbaarheid van Girards verhaal wordt betwijfeld (Van Beek 1988:231, Oosten 1988:220,221), biedt zijn theorie mijns inziens voor herinterpretatie van het Purari kannibalisme en koppensnellen zeker

mogelijkheden. Zo verbindt Girard bijvoorbeeld religie met geweld - de relatie tussen geweld en religieuze wereldbeschouwing was volgens Maher bij de traditionele Purari ook aanwezig. Daarnaast was de door hem veronderstelde mythische oorsprong van religie, het mensenoffer, bij de traditionele Purari nog een regelmatig terugkerende praktijk.

Deze scriptie wordt afgesloten in hoofdstuk vijf, waarin ik de vier toegepaste perspectieven in verband breng met de theoretische beschouwing van het volgende hoofdstuk. Bij wijze van conclusie wil in het laatste hoofdstuk tevens de balans opmaken; kijken in hoeverre deze oefening in het gebruik van andere gezichtspunten nieuwe en bevredigende interpreties heeft opgeleverd met betrekking tot de verrassingsaanvallen, het kannibalisme en het koppensnellen onder de traditionele Purari.

"Order becomes a problem only when someone decides to start to explain what is happening."

Mark Hobart (1990:15)

(1) ORDE, VERANDERING, CHAOS EN GEWELD

In dit hoofdstuk probeer ik de invloed van de maatschappijtheorie van Hobbes in de antropologische discussie over geweld te traceren aan de hand van het begrip orde. Via twee betooglijnen, één over orde en verandering en één over orde en chaos, werk ik toe naar een beter model voor onderzoek naar geweld. De nadruk ligt in dit model op de actor als context-afhankelijke betekenisgever die binnen de illusie van het geheel verschijnselen interpreteert. Afsluitend worden de implicaties van dit model voor de rest van het werkstuk geschetst.

1.1 Hobbes, de basis van het antropologisch denken over geweld

Het antropologische denken over geweld is vaak gebaseerd op de theorie van Hobbes (Knauff 1990:251, Harrison 1989:583, zie ook Van Binsbergen 1996:viii). Hobbes ontwikkelde een systeem van in elkaar grijpende theorieën die elk een eenheid vormen (Lock 1989:43,44). In dit systeem zijn natuurkunde, biologie en politiek met elkaar verbonden. Hobbes stelt dat filosofie zich moet richten op de studie van lichamen. Als er iets gebeurt met lichamen, komt dat door beweging. In zijn politieke theorie veronderstelt hij dat veel mensen in de natuurstaat hun behoeften of hartstochten willen bevredigen. Dit zijn vrijwillige bewegingen, erg belangrijk in zijn sociale leer, die voortkomen uit een keten van begeerten en afkeren. Vervolgens voorspelt hij stap voor stap de vrijwillige bewegingen van individuen in de natuurstaat.

De mens, zegt Hobbes, heeft als primaire behoefte het streven naar zelfbehoud en moet zich om die reden kunnen verdedigen. Omdat de handelingen van anderen moeilijk voorspelbaar zijn, is het wenselijk preventieve actie te ondernemen. Geweld is daarbij een

belangrijk instrument, omdat de anderen ook geweldplegers kunnen zijn. Deze aanleiding voor geweld is legitiem, ook al zou later blijken dat de ander niets slechts in de zin had. Het preventieve geweld roept gewelddadige reacties en ander preventief geweld op. Om het leven beter beheersbaar te maken zal men in een wedloop met de ander(en) ernaar streven, via preventief geweld of anderszins, de eigen macht te vergroten. Macht over mensen is deze neutraliseren als mogelijke geweldplegers. Omdat veel mensen naar macht streven, wordt het een schaars goed. Uitgaande van de individuele preventieve actie van het individu ten bate van zichzelf ontstaat zo een toestand van algemeen geweld of oorlog.

Een andere situatie is mogelijk door het sluiten van een sociaal contract met alle anderen. Via het contract wordt het individu in zijn autonomie beperkt. Zijn kracht en macht - zijn potentie tot geweld - worden overdragen aan een boven iedereen geplaatst orgaan (de soeverein). De soeverein of Leviathan zorgt voor vrede, veiligheid en bescherming tegen aanvallen van buitenaf. Als "sterfelijke god" valt hij buiten het contract en is dan ook niet verplicht om de vrede en veiligheid te handhaven. Daar staat tegenover dat als de vrijheid en vrede onzeker worden, de Leviathan door het volk kan worden afgezet. Formeel kan het sociaal contract ook worden ontbonden als, los van de Leviathan, niet iedereen meedoet. In de praktijk is dit waarschijnlijk niet het geval. Lock denkt dat er twee mogelijkheden zijn. 1. Degene die niet meedoet, valt daardoor buiten de gemeenschap en wordt vogelvrij, een verwerpene. 2. Er is een stilzwijgende instemming met het contract voorondersteld, gekoppeld aan de verplichting van mensen om naar hun zelfbehoud te streven. Dit laatste blijft overigens een individueel recht, ook als het sociaal contract al is gesloten (Lock 1989:46-55).

1.2 Hobbes en twee duale modellen rond het begrip orde

Hobbes' inbreng in de antropologische theorievorming over geweld kan worden getraceerd met behulp van het begrip orde. Er zijn grofweg twee manieren om met orde om te gaan binnen de antropologie. Ik zal de meest gangbare hieronder eerst toelichten. Hobbes' idee over de staat is het gemakkelijkst te achterhalen in modellen waarin orde wordt omschreven als synoniem aan structuur of systeem. Geweld is binnen zo'n model schijnbaar afwezig, maar in de vorm van Hobbes' legitimatie van de staat voorondersteld; het is samengebracht in de soeverein en, minder direct, in de samenleving. Vaak wordt met een dergelijke orde een maatschappelijke toestand van rust en stabiliteit aangeduid. Grote veranderingen komen niet voor en zijn daardoor in dit soort perspectieven vaak

problematisch, al dan niet geproblematiseerd. Orde wordt hier niet gezien als tegengesteld aan chaos of wanorde, zoals in de tweede invalshoek, maar wordt tegenover het begrip verandering geplaatst.

Een voorbeeld van zo'n model is het structureel-functionalisme. Deze stroming propageert een harmonische maatschappijvisie; de samenleving is een goed geordend geheel waarin hooguit sprake is van verandering, chaos komt niet voor. Voor wezenlijke verandering, en fundamentele tegenstellingen die verandering kan veroorzaken, is geen plaats, hoewel conflicten wel worden onderkend. Conflicten zijn kenmerken van elk sociaal systeem en hebben als zodanig een cohesiebevorderende werking, stellen vertegenwoordigers van het structureel-functionalisme. Vooral dit laatste is na WOII zwaar bekritiseerd. Op deze manier, betoogt Kloos (1991:148,149,161), worden conflicten die het systeem van binnenuit kunnen wijzigen weggeredeneerd. Geweld wordt voornamelijk beschouwd als tijdelijk de orde verstorend (Van Binsbergen 1996:viii). Als reden wordt traditioneel het (plotseling) ontladen van sociale spanningen genoemd. Geweld wordt gezien als veroorzaakt door de afwezigheid (of het niet goed functioneren) van een hechte verwantschapsstructuur of van een derde en vaak hoger geplaatste autoriteit. In het laatste geval wordt indirect Hobbes' soeverein bedoeld (Achterhuis 1988:117).

De theoretische ruimte voor grote veranderingen is gering binnen het structureel-functionalisme - deze stroming geldt hiervoor bijna als schoolvoorbeeld. Sindsdien is er wezenlijk niet veel veranderd in het antropologische denken over orde en verandering, denkt Hobart (1990). Het structureel-functionalisme, betoogt hij, was opgebouwd rond het begrip systeem. De functionalist Parsons (Kuper 1978:165) zag cultuur bijvoorbeeld als een verzameling geordende symbolsystemen (Maher 1961a:6). Veel van de later bedachte theorieën baseren zich volgens Hobart nog steeds op het idee van systeem:

"Ideas of structure in one form or another are remarkably resilient, because the entire epistemological arsenal (...) is predicated on presuppositions of system" (Hobart 1990:3).

Als voorbeeld noem ik het transactionalisme, dat opkwam nadat het structureel-functionalisme in diskrediet was geraakt. Conflict en verandering krijgen binnen deze stroming een centrale plaats toebedeeld, ogenschijnlijk in reactie op eerder gepropageerde starre maatschappijmodel van het structureel-functionalisme. Mensen worden transactionalisten beschouwd als bewust strevend naar maximalisatie van hun materiële en immateriële eigendom (als in de *interest theory*, Ortner 1984:151). Zo worden ze elkaars concurrenten

om schaarse goederen, waardoor conflicten kunnen ontstaan die tot verandering leiden. In de extreme variant van deze theorie zijn de verhoudingen tussen mensen permanent in verandering, omdat steeds andere strategieën worden gekozen om de winst te vergroten (Kloos 1991:149). Hobbes' gewelddadige strijd van "allen tegen allen" is - in enigszins aangepaste vorm - gemakkelijk te herkennen. Ook hier is sprake van een op het individu gerichte theorie. Maar waar Hobbes een systeem ontwikkelde, bleef bij het transactionalisme een visie op de maatschappij als geheel achterwege. Het transactionalisme geeft een meer dynamische verklaring voor perikelen op microniveau die met het meer op het macroniveau gerichte structureel-functionalistische model onbelicht blijven. Het onderliggende idee uit het structureel-functionalisme van de samenleving als systeem (als patronen van relaties tussen categorieën en van relaties tussen relaties, Ortner 1984:148) bleef in het transactionalisme bestaan.

Het idee van systeem als afgerond geheel ligt ook ten grondslag aan de concepten samenleving, cultuur en symbool, aldus Hobart (zie ook Van Binsbergen 1996:ix). Dit is geen geringe kritiek; rondom deze en verwante begrippen als metafoor en metonymia draait een aanzienlijk deel van de hedendaagse (symbolische) antropologie. De praxistheoretici Bourdieu en Sahlins bijvoorbeeld, leunen op het begrip structuur. Ze gebruiken het woord formeel in de boven aangehaalde betekenis, maar vullen het volgens Ortner in als het in de Amerikaanse antropologie gebruikelijke begrip cultuur (Ortner 1984:148). Omdat het systeem als concept nog steeds een belangrijke plaats inneemt in de theorievorming, blijft verandering moeilijk om te verklaren, aldus Hobart.

"Change is commonly explained by reference to process, a synonym for structure-in-action (drawn by analogy with anatomy and physiology?) operating according to rules (a disciplinary metaphor) (...) within limits (a spatial metaphor)" (Hobart 1990:3).

Kortom: antropologen wringen zich in allerlei bochten, maar zolang de fundamentele discussie over het systeem in de theorievorming achterwege blijft, komen ze niet veel verder. Hobart herleidt het idee van systeem ondermeer via het begrip orde. Hobart: "The clawing back of order is a striking feature of many post-structuralist commentators (...)" (1990:4).

De discussie over orde en verandering lijkt dus niet echt te zijn opgeschoten. Ik laat dit probleem even rusten en richt me nu op het tweede spoor van Hobbes' invloed in de discussie over orde en geweld. Dat leidt naar een ander dualistisch model. Stond in het bovenstaande de tegenstelling tussen orde en verandering centraal, dit model richt zich

op de verhouding tussen orde en chaos of wanorde. Het is eigenlijk een sterk vereenvoudigde visie die voorafgaat aan de eerste invalshoek en om die reden Hobbes' model dichter benadert. Er is meer aandacht voor de veranderende werking van kleinschalig geweld op kleinschalige structuren, in tegenstelling met bijvoorbeeld het structureel-functionalistische perspectief waarin Hobbes' op het individu gerichte leer vooral vanuit het geheel van de stabiele samenleving wordt gezien. Achterhuis (1988:120) denkt overigens dat Hobbes redeneert vanuit het beeld van de maatschappij als geheel en niet vanuit het actorperspectief.

Geweld wordt net als in de eerste invalshoek vaak geformuleerd in termen van doelmatigheid, vanuit de sociale functie. Dat komt hier doordat geweld expliciet van een morele waarde wordt voorzien; er is goed geweld (oorspronkelijk het geweld van Hobbes' soeverein) dat leidt tot orde, en kwaad geweld (ander, voor het geheel onwenselijk geweld) dat geassocieerd wordt met "the breakdown of civil order and exchange" (Rapport 1996:13) oftewel met chaos. Thoden van Velzen ziet kwaad geweld als "a degenerative process whereby cultural forms and social figurations are eaten away or undermined to a considerable degree" (De Ruijter 1996:2). Zoals goed geweld met de soeverein wordt verbonden, kan kwaad geweld worden gerelateerd aan mensen die het vooronderstelde sociaal-contract van Hobbes niet onderschrijven en zich dus buiten de orde plaatsen. Blok (1994:27,28) gebruikt de termen zinvol en zinloos om ordenend en orde verstorend geweld aan te duiden. Zinvol geweld versterkt en bouwt sociale structuren, zinloos geweld tast deze aan. Dit duale model, in welke termen ook geformuleerd, is evenmin een bevredigend vertrekpunt voor onderzoek. Chaos of wanorde wordt slechts als niet-orde van orde gescheiden. Om deze situatie te overstijgen moet chaos een volwaardige plaats krijgen in de theorievorming.

Over de tegenstelling tussen orde en verandering zijn antropologen nog steeds niet uitgepraat. De fundamentele tegenstelling tussen orde en chaos daarentegen, heeft nog maar weinig sociale wetenschappers beroerd - wellicht omdat chaos vanuit het gangbare perspectief alleen in beperkte negatieve termen te omschrijven is. Het weergeven van de discussie rond orde en verandering zou niet minder dan een beschrijving van de gehele antropologische theorievorming sinds grofweg het structureel-functionalisme inhouden. Hetzelfde doen voor het debat over orde en chaos of wanorde is iets eenvoudiger. Wat ik

hieronder zal doen is het volgende: eerst wil ik zowel voor de omgang met verandering als voor de omgang met chaos proberen een vruchtbaar deelmodel te maken. Vervolgens wil ik deze twee deelmodellen met elkaar in verband brengen en een geïntegreerd model voorstellen waarmee geweld beter kan worden onderzocht.

1.3 Het deelmodel van orde en verandering, de inbreng van Ewing

Hobart stelt dat de theorievorming over orde en verandering sinds het structureel-functionalisme niet wezenlijk is veranderd. Om te laten zien dat verandering niet alleen als "structure-in-action" is te zien, wend ik me tot de psychologische antropologie. De psychologische antropologie, die zich deels baseert op inzichten uit de semantiek en uit de symbolische antropologie, besteedt immers veel aandacht aan identiteit, zelf en representatie. De eerste twee, identiteit en zelf, werden binnen de antropologie vaak, waarschijnlijk analoog aan de veronderstelde structuur van taal (Hobart 1990:9), gezien als afgeronde en enkelvoudige gehelen. Kohut (1971, 1977) introduceerde de psychologie van het zelf in de antropologische gemeenschap. Hij stelt dat het zelf een afgeronde, autonome entiteit is, die zich bij alle gezonde mensen ontwikkelt (Ewing 1990:254-258). Kohuts zelf is geïnspireerd op de ordelijke samenleving van het structureel-functionalisme. Ewing zegt het zo:

"[A] single culturally constituted concept of self rests on a further assumption that, until very recently, has been the prevailing paradigm in cultural anthropology: that "cultures" themselves are coherent systems. Anthropologists have understood cultures to be organized sets of symbols, resting on distinctive underlying principles and constituting a global reality for those raised in a particular cultural tradition. From this perspective, culture itself is perceived as a timeless whole, which changes only if impinged upon by external forces" (Ewing 1990:257,258).

Dit is relevant om te vermelden, want dadelijk zal ik (in navolging van de "culture and personality school" die verbanden onderzoekt tussen sociale organisatie en persoonlijkheidsstructuur) Ewings constructie van het zelf omwerken tot een eenvoudig model van de samenleving dat het structureel-functionalistische overstijgt.

Diverse antropologen hebben vanuit cultuurrelativistisch perspectief willen aantonen dat Kohuts beeld van het zelf typisch westers is. Er is geen universeel samengesteld zelfbeeld en zelfs de functie ervan is volgens hen cultureel bepaald. Een zo ver doorgevoerd relativisme, stelt Ewing, maakt vergelijken aan de hand van modellen

onmogelijk. Zij betoogt dat alle mensen meerdere zelfbeelden hebben. Deze zijn afhankelijk van en worden gegenereerd door de context waarin personen zich bevinden en wisselen met de (definitie van die) context. Het consistente zelfbeeld - primair een affectieve toestand - bestaat volgens Ewing in werkelijkheid uit inconsistente zelf-ervaringen (1990:266,268). Dat dit niet wordt opgemerkt, heeft te maken met het veranderen van de zelfbeelden met de context (zie ook Jansen 1987:55). Bij hevig innerlijk conflict (er is sprake van "geweld" tussen de diverse, concurrerende strevingen, JdW) is het anders; dan wordt de schijnbare continuïteit van het zelf in ruimte en tijd verstoord, stelt Ewing. Op dat moment overlappen de referentiekaders elkaar; het wisselen van referentiekader gaat snel en soms zelfs ongemerkt (1990:270-273). De persoon in kwestie zoekt naar nieuwe, meer op de huidige situatie toegesneden zelfbeelden, maar verliest daarbij niet de illusie van heilichheid, "despite the existence of multiple, unintegrated or partially integrated self-representations" (Ewing 1990:273). Kohut stelde eerder dat mensen bij hevige innerlijke conflicten fragmentatie van het zelf ervaren (1971, 1977).

In navolging van Ewings model van het zelf zouden er verschillende beelden van de samenleving (en dus van orde in de samenleving) moeten bestaan; beelden of referentiekaders die binnen personen, maar ook tussen personen en afhankelijk van de context verschillen. De maatschappij bestaat dan in werkelijkheid niet als een continu geheel, maar uit een verscheidenheid aan in referentiekaders gewortelde beelden hiervan. De referentiekaders zijn gebaseerd op persoonlijke ervaringen in verschillende, cultureel bepaalde contexten. In het geval dat zich geen conflicten tussen de diverse beelden voordoen, wordt de samenleving als continu geheel ervaren. Tegenstrijdige gezichtspunten kunnen naast elkaar bestaan vanwege het wisselen van referentiekader met de beleefde context. Zo wordt de samenleving, net als het zelf, door personen diverse malen geconstrueerd binnen de totale illusie van een continue samenleving. Bij geweld overlappen diverse referentiekaders elkaar, desondanks blijft deze illusie bestaan. In werkelijkheid worden zowel de persoonlijke configuratie van beelden van de samenleving als de beelden zelf veranderd om ze beter aan de nieuwe situatie aan te passen.

Hoewel het tegendeel het geval lijkt te zijn, beschrijft dit deelmodel verandering op een wijze die voorbij gaat aan het idee van "structure-in-action". Het beschrijft geen afgesloten geheel en werkt zowel op het macroniveau van de structuur (de constructie van de samenleving als geheel door personen) als op het microniveau van de persoon (de constructie van het persoonlijke beeld van de samenleving als geheel). De nadruk ligt echter niet op de structuur, de orde of op het systeem, zoals Hobart zou zeggen, maar op de afzonderlijke ervaringen van personen binnen verschillende contexten, die

verschillende constructen van de samenleving opleveren. Op de actor dus. De samenleving (net als het zelf een constructie) kan in dit model door externe krachten, zoals bij het structureel-functionalisme, maar ook door interne krachten veranderen. Op grond van Ewings verhaal zou dat vooral in een conflictsituatie (binnen de mens en binnen de samenleving) moeten gebeuren. In zo'n toestand is de bestaande orde niet langer goed werkzaam en treedt herintegratie op, ook al wordt onverminderd continuïteit ervaren. Dit gebeurt op het niveau van de actor en op dat van de samenleving.

1.4 Het deelmodel van orde en chaos, de inbreng van Blok

Met behulp van Ewings model over de illusie van het geheel is een poging gedaan de structureel-functionalistische tegenstelling tussen orde (structuur) en verandering te overstijgen. Straks kom ik hierop terug. Voor een vruchtbare uitwerking van het duale model van orde en chaos (wanorde) zijn diverse benaderingen voorgesteld. Kloos bijvoorbeeld formuleert chaos impliciet als niet-orde, die kan worden overwonnen door het instellen van normen en waarden:

"[S]ocial life, especially when the participants have interests in each other, is inconceivable without shared norms and values imposing order on what otherwise would be chaos" (Kloos 1990:1).

Hij plaatst zich hiermee in de Durkheimiaanse traditie, die stelt dat normen en waarden verantwoordelijk zijn voor een bevredigend functioneren van de samenleving en voor het menselijk geluk (Laeyendecker 1978:155). Indirect verwijst hij mijns inziens naar Hobbes' sociaal contract dat impliciet normatieve beperkingen aan de gecontracteerden voorschrijft. Hobart daarentegen denkt dat het handiger is orde en chaos te zien als "differing in both degree and kind", schrijft hij in een voetnoot (Hobart 1990:6). Het op negatieve wijze omschrijven van chaos aan de hand van orde, zoals Kloos doet, helpt volgens hem niet om chaos beter te begrijpen. Hoe chaos en orde dan wel moeten worden aangepakt, maakt hij niet duidelijk. Blok (1994), die de morele waarde van geweld onderkent, hanteert parallel aan het duale model van orde en chaos de tegenstelling tussen zinvol en zinloos geweld. Hij stelt dat geweld een vorm van zinvolle communicatie is, die volgens historisch vastgestelde regels verloopt. Ik denk dat Bloks aanpak hier van nut kan zijn. Om die reden zal ik zijn ideeën hieronder toelichten.

Door de nadruk op de functionele en instrumentele aspecten van geweld in de westerse samenleving, schrijft Blok, wordt de vraag naar de betekenis ervan niet meer gesteld. Hij doet dat wel en ziet de historische gegroeide tegenstelling tussen zinloos en zinvol geweld als een schijnbare:

"Deze veel gebezigde kwalificaties geven aan hoe vaak gevallen van geweldpleging uit hun context gehaald worden, want zonder een gedetailleerde kennis van de omstandigheden, zonder een *thick description* van die gevallen [van niet door de overheid uitgeoefend geweld, JdW], kunnen ze niet anders dan onbegrijpelijk en zinloos schijnen" (Blok 1994:28).

De zinvolheid van geweld blijkt volgens hem uit het vaak geritualiseerde karakter ervan en uit de sancties als hiervan wordt afgeweken. Vaak afgeperkt door plaats van handeling, tijdstip, kleding en de taal van de betrokkenen, wordt geweld zo *performative action*, zegt Blok. Het concrete, het fysieke is daarbij van secundair belang; nadruk wordt gelegd op rituelen, ceremonies, status, identiteit en groepslidmaatschap. Hij rekent ondermeer terrorisme, oorlogvoering, bloedwraak, koppensnellen en plundering tot gewelddadige *performative action* (Blok 1994:36,37). Blok baseert zich blijkens het gebruik van begrippen als *performative action*, *thick description* en symbolisch handelen mede op de systeemdenker Geertz (Ortner 1984:130), ondermeer op diens visie op religie als zingeving en op zijn idee van het ritueel als theatrale opvoering (Tennekes 1982:2,3,79,80). Maar waar Geertz alle communicatie symbolisch noemt, geeft Blok aan dat geweld - zinvolle communicatie - niet altijd (intentioneel) symbolisch handelen is (Blok 1994:33). Het gaat erom wat met geweld wordt uitgedrukt, zegt Blok. In navolging van Geertz legt hij nadruk op de betekenisrelatie tussen actor en structuur of "culturele context" (Driessen en De Jonge 1994:14,15).

Blok beschouwt deze context vooral vanuit het (zingeving)spectief van de daders, zoals blijkt uit de grote aandacht voor geformaliseerd, geritualiseerd handelen. Zij geven een zinvolle betekenis aan hun handelen. Blok geeft daarvan tal van voorbeelden. Slachtoffers daarentegen zijn in zijn artikel opvallend afwezig. Zij spelen slechts de onbenoemde, passieve rollen in de theatrale opvoering van de daders. Bloks visie is dus niet toereikend om aan daders en slachtoffers recht te doen. Hierop aansluitend wil ik, om de gedachten te bepalen, een tweede deelmodel voorstellen waarin dit wel mogelijk is en waarin zowel de dader als het slachtoffer een actor is. Daartoe stel ik chaos veroorzakend en zinloos geweld eerst aan elkaar gelijk. Vervolgens verdeel ik het toneel, om analytische

redenen, in een micro- en een macroniveau. Ik onderscheid als macroniveau de grootste door de betrokkenen erkende sociale eenheid (bijvoorbeeld de landelijke overheid) en als microniveau de kleinste sociale eenheid (met name het individu). In dit deelmodel is het geweld dat door anderen dan de staat wordt uitgeoefend op microniveau zinvol voor en geordend (geritualiseerd) door de (potentiële) daders - dit in navolging van Blok. De (potentiële) slachtoffers daarentegen ervaren het geweld op microniveau wel degelijk als zinloos en chaos veroorzakend. Rapport (1996:15,16) noemt dit "nihilistic violence". De (potentiële) slachtoffers bewerkstelligen een toename van de orde, eerst op macroniveau en later ook op microniveau, ze zijn actoren. Behalve aan Blok (1994), ontleen ik dit model gedeeltelijk aan Abbink (1996) die stelt dat geweld ambigu is en die aandacht vraagt voor de transformerende rol van geweld.

"In a sense it [violence JdW] is a constitutive force in society: it is creating and shaping new forms of social relationships between people, both in a negative and (sometimes) positive way" (Abbink 1996:3).

Vlak na het voorkomen van niet door de staat uitgeoefend geweld zijn het goede en het kwade geweld ineens manifest in het bewustzijn van de (potentiële) slachtoffers aanwezig (microniveau). Er is ordenend (goed) en chaos veroorzakend (kwaad) geweld. Op morele gronden - indirect ontleend aan de vooronderstelde instemming met het geweldsmonopolie van Hobbes soeverein en de daarbij horende idee van ordelijke vrede - zullen de (potentiële) slachtoffers de geweldsvariant van de staat (macroniveau) meer aantrekkelijk vinden. Maar omdat deze in de huidige vorm niet voldoet (het kwade geweld heeft toch plaats gevonden) vragen ze om aanpassing van sociale (repressieve) structuren. De vraag om het beter handhaven van de orde wordt steeds vaker gesteld en de overheid zal hiertoe maatregelen nemen. Dit proces wordt versneld naarmate meer mensen zich als (potentiële) slachtoffers betrokken voelen bij de initiële gebeurtenis. Zij zijn op pijnlijke wijze geconfronteerd met de (in het sociaal contract) afgestane individuele potentie tot geweld en willen nu dat "hun" geweldsaandeel door de staat wordt verzilverd (zie Spierenburg 1984:202). Dit verlangen zal prevaleren boven het persoonlijk streven naar zelfbehoud via preventieve actie, zoals Hobbes toestaat, ondermeer omdat de daders van het geweld (nog) onbekend en daardoor onaantastbaar zijn. De (potentiële) daders van het geweld zien dat de orde in de samenleving snel toeneemt. Hun positie wordt steeds minder wenselijk binnen die orde - ze worden steeds meer een randverschijnsel of waren dat al. Om publieke aandacht te behouden (door angst te veroorzaken) zullen hun acties

doorgaan en misschien wel grootschaliger worden. Met als gevolg dat de overheid zich, aangespoord door de diverse (potentiële) slachtoffers, nog meer gaat toeleggen op het handhaven van de orde.

1.5 De illusie van orde en de neiging tot oversystematiseren

We hebben nu twee deelmodellen, één met behulp van Ewing en één voornamelijk met behulp van Blok geconstrueerd, waarin aandacht is voor geweld, voor actoren en voor de contexten waarbinnen de actoren functioneren en die ze betekenen. Voor ik verder toewerk naar een geïntegreerd model, is het nodig even stil te staan bij de aard en werking van wetenschappelijke modellen. De werkelijkheid laat zich niet in scherp omlijnde concepten vangen, daarom moet de onderzoeker haar via een model benaderen. Hobart (1990:7) stelt dat door condensatie van informatie in modellen - het reduceren tot zogenaamde essenties - de context drastisch wordt ingeperkt. Zo ontstaat de "illusie van orde", die vaak wordt verward met de werkelijkheid. De diversiteit van het menselijk handelen wordt daardoor ontkend, zegt Hobart, net als de historiciteit ervan; de te onderzoeken actor wordt van zijn specifieke karakteristieken beroofd, zoals dat ook gebeurde met "het dorp" en de "peasantry" (1990:15-19). "[W]e have abstract concepts, removed from any extension in the world, from time, space, social situations, contexts of use and from the agents who use them", vat Hobart de situatie samen (1990:14). In mijn optiek is abstractie onvermijdelijk voor interculturele vergelijking. Een vruchtbaar abstract model biedt juist zoveel mogelijk ruimte om menselijk gedrag te beschrijven. Het mijne zal dan ook abstract zijn.

Met het ontstaan van de illusie van orde wordt de mogelijke chaos uit het model verwijderd, betoogt Hobart. Eades stelt dat de termen chaotisch en wanordelijk worden gebruikt voor veranderende condities (veranderingen) die de onderzoeker niet kan gebruiken of analyseren (1990:1). Als dus, zoals Eades beweert, met chaos en verandering hetzelfde wordt bedoeld, dan is Hobarts opmerking ook van toepassing op de problematiek rond verandering. Chaos en verandering zijn dan als probleemsoort vergelijkbaar. Vanuit dit perspectief is het dan ook niet verwonderlijk dat werkelijke verandering in het structureel-functionalisme een probleem oplevert.

Al voor Hobart wees Brunton op de "general tendency [in anthropology, JdW] towards overstructured presentations" (1980:122). Hij vraagt zich af of het noodzakelijk is dat mensen orde zien, wat Peter Berger als voorwaarde ziet om onderzoek te kunnen doen (Berger 1969:71). Met instemming citeert Brunton Worsley, die merkt dat regelmatig

"[a] spurious unity is projected onto other people's belief systems by outside observers - sociologists and anthropologists... This over-systematization of belief... is a natural disease of academics, a consequence, again, of their specialized role in the social division of labour as dealers in ideas" (Worsley 1970:301).

In reactie hierop, stelt Brunton dat antropologisch onderzoek ook aandacht moet besteden aan lacunes, tegenstrijdigheden en individuele verscheidenheid die voor de onderzoeker niet te rijmen vallen met de "common core of understanding" (1980:112). Als voorbeelden van hoe het wel moet, noemt hij ondermeer de studies van Salisbury (1965) en McArthur (1971), die beiden onderzoek deden in Papoea Nieuw Guinea. In hun verslagen komen chaos en inconsistenties in het gedrag van de onderzochten wel aan bod. Mede op grond hiervan constateert Brunton: "[m]any examples point to (...) Melanesians being able to tolerate a considerable level of cognitive chaos" (1980:122).

1.6 Naar een geïntegreerd model voor de studie van geweld

Een vruchtbaar model waarmee geweld kan worden onderzocht, biedt, zoals we hiervoor zagen, plaats aan ondermeer diversiteit, chaos, lacunes en tegenstrijdigheden. Quarles van Ufford (1990:12) stelt dat "our analyses must allow for a sense of crisis, of ambiguity, as a dimension of every day life of the people we study". Zo'n model zal ik hier proberen te construeren. Vanwege de problemen die de illusie van orde met zich meebrengt, vervang ik eerst het begrip orde door de *common core of understanding* (Brunton 1980:112). Dit begrip gebruik ik om gedeelde interpretatie van een verschijnsel, zowel bij meerdere mensen als bij één persoon in verschillende situaties, aan te duiden. Zo worden de van Hobbes afgeleide sociaal-economische theorieën met een voorondersteld sociaal contract ingewisseld voor een meer symbolische theorie, die impliciet uitgaat van individuele verschillen, in plaats van gelijkheid, en die verschillen ook respecteert. Door vervolgens de *common core of understanding* en de individuele illusie van heelheid aan elkaar gelijk te stellen, is het mogelijk de twee eerder gebouwde modellen samen te nemen op grond van een overeenkomstige indeling in aandachtsniveaus (micro- en macroniveau).

Het hieruit voortkomende model moet niet afgesloten zijn, niet alles kunnen verklaren - hoe paradoxaal dit ook lijkt. De constructie van zo'n model is mogelijk met behulp van het van Ewing afgeleide idee van het bestaan van verschillende met de context verbonden interpretaties. De illusie van orde of heelheid wordt als het ware opengemaakt

met Ewings manier van kijken. Met Ewing kunnen de verschillende actorperspectieven op het geheel worden bekeken, terwijl de illusie van het geheel (de *common core of understanding*) gehandhaafd blijft. Er blijft binnen de *common core of understanding* ruimte voor diversiteit, tegenstrijdigheden, lacunes en chaos. Een lacune is dat wat met het model onverklaarbaar blijft, en dat is veel. Lacunes zijn een wezenlijk onderdeel van een model. Ze kunnen in tegenstelling tot chaos nooit bevredigend worden aangeduid. Zoals we zagen levert het beschrijven van chaos ook moeilijkheden op. Als verschijnsel is het voor een sociaal wetenschapper niet goed te beschrijven en het is de vraag of dit ooit het geval zal zijn. Picart Le Romain schreef al:

"Men moet een dichter of een schilder zyn, om eene afbeelding te maeken van de Chaos, dat is, van dien staet van verwarring, waerin men stelt, dat de stof voor de Schepping der wereld geweeft zy" (Picart Le Romain 1733:6).

Zover gaan mijn pretenties hier niet. Hobart stelt dat chaos of de aanleiding daartoe bij de constructie van een model wordt verwijderd. Hij sluit hiermee de mogelijkheid uit dat de *common core of understanding* de kiem van chaos in zich draagt en omgekeerd. En dat is precies wat ik hier voorstel met betrekking tot de *common core of understanding* en chaos; er is sprake van een variërende hoeveelheid chaos en tegenstrijdige perspectieven in de *common core of understanding*. Ik sta dus een monistische aanpak voor, die wezenlijk verschilt van het door Hobbes geopperde dualistische model waarin het sociaal contract niet door de staat uitgeoefend geweld moet uitsluiten (Van Binsbergen 1996:ix,x). Dit is mogelijk doordat de *common core of understanding* wordt opgebouwd door de actoren. Chaos definieer ik dus in relatie tot de *common core of understanding*, maar op zo'n manier dat deze begrippen "open" blijven. Verandering omschrijf ik in mijn model als het verschil tussen opvolgende perspectieven. Deze perspectieven en de totstandkoming ervan zal ik hieronder uitwerken met behulp van de term scenario.

Verschijselen krijgen voor een actor betekenis door ze met een scenario te interpreteren. Een scenario is een kader van en voor betekenisgeving dat tevens de context van een verschijnsel begrenst (Ewing stelt het omgekeerde voor, namelijk dat de context het perspectief, hier tot stand gekomen via een scenario, bepaalt). Een scenario bestaat doordat verschijnselen als vergelijkbaar worden herkend. De overeenkomstige elementen van de vergeleken verschijnselen zorgen voor de opbouw van een scenario. Als een nieuw verschijnsel succesvol wordt geïnterpreteerd met behulp van een scenario, dan wordt het verschijnsel een event. Het scenario verandert dan altijd een beetje. De mate van

verandering van een scenario is afhankelijk van de aard van de ervaren verschijnselen en van de frequentie waarmee een verschijnsel, door in een scenario te worden toegepast, een event wordt. Scenario's kunnen net als verschijnselen door de actor in een groter kader worden ondergebracht. De diverse grotere kaders (die net als de scenario's veranderen) en de scenario's vormen samen de *common core of understanding* waarin plaats blijft voor chaos en niet of gedeeltelijk in scenario's geïntegreerde perspectieven. Strijdige scenario's kunnen in een normale toestand naast elkaar blijven bestaan. Verandering wordt in dit model (op het laagste niveau) omschreven als het waarneembare verschil tussen twee opvolgende scenario's. Net als het met behulp van Ewing (1990) afgeleide deelmodel, werkt dit geïntegreerde model zowel op macroniveau (de constructie van de samenleving als *common core of understanding* van de talloze actoren) als op microniveau (de constructie van events door middel van scenario's binnen een persoonlijke *common core of understanding*).

De actor is in dit model belangrijk. Door zijn ambiguïteit en ambivalentie in het dagelijkse sociale verkeer is hij immers betekenisgever en betekenisnemer (*feedback*) van verschijnselen. Hij maakt ze tot events. Maar de actor, zoals die tot nu toe is geschetst, verdient ook een korte toelichting. Ortner (1989:200) wijst erop dat de actor vaak een semi-autonome positie krijgt toebedeeld in veel (praxis)benaderingen. Rapport (1996) doet dat bijvoorbeeld door, ondermeer in navolging van Nietzsche, het creatieve individu een centrale rol te geven. Analoot aan het tot nu toe door mij geschetste model stelt hij dat

"[s]ocial structure (...) is a set of discursive idioms in terms of which individuals meet, for the purpose of expressing, constructing, fulfilling and extending their personal world-views. Meeting in terms of common, shared, often formulaic behavioral forms (verbal and non-verbal), individuals are able to make meaningful interpretations of their worlds and selves of great personality and diversity" (Rapport 1996:13).

Ortner bevindt zich met haar systeemgerichte benadering aan de andere kant van het autonomiespectrum. De mens is in haar ogen grotendeels door cultuur bepaald en reproduceert deze in het dagelijks leven. "If actors' selves have been so deeply colonized [by culture, JdW], how can they act so as to transform their world, except by accident?" (Ortner 1989:200). Ze ontleent dit idee gedeeltelijk aan Sahlins (Ortner 1984:156,157) die stelt dat verandering mislukte (culturele) reproductie is (Sahlins 1981:50). Quarles van Ufford stelt: "misunderstanding plays a vital role in communication, and in a way is indispensable for the dynamics and vitality of society" (Quarles van Ufford 1990:13).

De hier genoemde tegenstelling tussen het systeem- en het actorgerichte denken is verwant aan die tussen de "culturalist" en de "universalist position" in de antropologie, aldus Ortner (1984). Mijn model neigt op het eerste gezicht, door de nadruk op de functie van de actor, naar de universalistische positie. Maar ik wil geenszins de normerende invloed van cultuur, structuur of systeem (de *common core of understanding*) op de actor bagateliseren. In mijn model moet de actor dan ook niet als een voortdurend zelfbewust handelende persoon worden gezien, maar als een mens van wie de potentie tot handelen wordt erkend.

Het handelen kan bewust gebeuren. Het kan ook onbewust plaatsvinden, zoals bij de persoonlijke constructie van verschillende events. Dit handelen noem ik onbewust, omdat de actor normaal geen of een beperkt inzicht heeft in de verschillen in scenario's. Verder kunnen handelingen andere dan de door de actor voorziene gevolgen hebben; de actor handelt "per ongeluk", zoals Ortner voorstelt. Kortom: het heeft geen zin te kiezen voor één van de uitersten in de discussie over actor en structuur. De passieve, aan de cultuur onderworpen actor en de actieve, cultuur onderwerpende actor kunnen beter worden gezien als een analytische begrenzing waarbinnen levende mensen hun bestaan invullen en ingevuld krijgen.

1.7 Het geïntegreerde model en onderzoek naar geweld

Geconfronteerd met het verschijnsel geweld wil de actor dezelfde methode van classificatie toepassen als hierboven geschetst; een verschijnsel wordt door het in een scenario onder te brengen van een betekenis voorzien zodat het een event wordt. Maar door de ingrijpende ervaring van geweld overlappen de diverse scenario's elkaar en volgen elkaar snel op - dit conform het idee van Ewing over de context-afhankelijke perspectieven. Een aantal bestaande scenario's is niet meer "passend". De aan het gewelddadige verschijnsel gerelateerde scenario's moeten drastisch worden veranderd zodat het verschijnsel toch een event kan worden. Ondertussen blijft de illusie van onveranderlijkheid van de *common core of understanding* gehandhaafd.

Onderzoek met behulp van mijn geïntegreerde model richt zich op de verschillen tussen de oude en de nieuwe scenario's. De inrichting van de scenario's is tot op zekere hoogte persoonlijk in te vullen. Ik veronderstel dat er in relatie tot geweld twee belangrijke scenario's een rol spelen: het scenario van (potentieel) slachtoffer en dat van (potentiële) dader. Deze scenario's worden bijgesteld als er geweld optreedt. De actoren reageren overigens niet alleen door hun denken bij te stellen - het verschijnsel met een nieuw

scenario tot een event te maken - maar ook door te handelen als de verandering van scenario's daartoe ingrijpend genoeg is (het innerlijk conflict is groot). De individuele reacties op het geweld hebben via de verandering van scenario's hun weerslag op de *common core of understanding* van de samenleving.

Het is mogelijk dat de (potentiële) daders en de (potentiële) slachtoffers de verhouding tussen 1. zinloos geweld/chaos veroorzakend geweld/kwaad geweld en 2. de hoeveelheid zinvol geweld/orde bevestigend geweld/goed geweld in de *common core of understanding* beïnvloeden zoals geschetst in 1.4. Dit en andere meer specifieke verklaringsmodellen vallen echter buiten het kader van mijn algemene model, dat vooral een hulpmiddel voor beschrijving wil zijn.

1.8 Het geïntegreerde model, de gevolgen voor dit werkstuk

Met behulp van de begrippen orde, verandering en chaos heb ik hierboven de Hobbesiaanse erfenis in de antropologische theorievorming over geweld willen traceren. Via twee lijnen van argumentatie, één met betrekking tot orde en verandering en één met betrekking tot orde en chaos, heb ik laten zien wat de problemen zijn van veel huidige modellen die geweld willen beschrijven, al dan niet als onderdeel van een maatschappijvisie. Vervolgens heb ik een alternatief model voorgesteld, dat zowel de systeemgerichte structureel-functionalistische aanpak (en de benaderingen die daarop voortborduren) overstijgt, als de actorgerichte invalshoeken waarbij de actor een semi-autonome rol krijgt toebedeeld. Geweld wordt in dit model op het niveau van het individu en op dat van het collectief betekend door de actor. Hij plaatst verschijnselen in scenario's waardoor ze events worden. Met behoud van de illusie van orde of heelheid - de *common core of understanding* - kan de onderzoeker met dit model de verschillen tussen de veranderende scenario's onderzoeken als er sprake is van geweld. Dit biedt hem de mogelijkheid een beter zicht te krijgen op de al dan niet onbewuste handelingen en beweegredenen van de actor.

Zoals gezegd ontleen ik de meeste etnografische informatie aan het werk van Maher. Zijn studies geven onvoldoende informatie om mijn model goed te benutten; zo ontbreken de individuele actorperspectieven van de diverse Purari. De actor wordt bij Maher een karikatuur doordat hij de onderzochte mensen gelijk(elijk) in een functioneel-historisch betekeniskader onderbrengt. Om mijn model toch toe te passen, neem ik vier antropologische scenario's voor onderzoek naar geweld. Dit zijn scenario's die in mijn *common core of understanding* gerelateerd zijn aan geweld - ik beschouw mezelf als actor

of *meaning-maker* (Droogers 1994:35). De vier scenario's zijn: de socio-structurele, de ecologische, de psycho-culturele invalshoek en de visie van René Girard. De eerste drie behandel ik in hoofdstuk drie, Girard komt in het vierde hoofdstuk aan bod. Deze scenario's wil ik toepassen op de twee door mij onderscheiden verschijnselen (de verrassingsaanvallen en het koppensnellen/kannibalisme). Mijn vergelijking van de scenario's moet in het vijfde hoofdstuk een nieuwe interpretatie van het traditionele Purari geweld opleveren. In het volgende hoofdstuk maken we eerst kennis met Mahers *common core of understanding* van de traditionele Purari cultuur.

"Hoe buitenmate saai wordt gevaar wanneer je je er onophoudelijk in bevindt."

Vera Brittain (in Heldring 1986:61)

(2) DE TRADITIONELE PURARI, EEN SCHETS

In dit hoofdstuk maken we kennis met de Purari samenleving tussen circa 1880 en 1900. Aangestipt worden: de missie, de aangevoerde redenen voor het Purari geweld en de reden die Maher verkiest. Aansluitend een beschrijving van het kannibalisme dat plaatsvond in het kader van de initiatie van jongens. Verder ondermeer aandacht voor de materiële cultuur, voor imunū, rituele seks, het ruilsysteem, de formele machtsstructuur en voor het relatieve isolement van de stammen. Tot slot wordt de periode tussen 1900 en 1955 geschetst, waarbij wordt ingegaan op Tom Kabu en zijn New Men.

2.1 Chalmers tussen de rondzwervende "wilden"

Het is niet duidelijk wie als eerste westerling regelmatig contact had met de Purari. Vast staat wel, dat het een missionaris van de London Mission Society was. De LMS en de rooms-katholieke missie hadden Nieuw Guinea in 1890 via een in Port Moresby gesloten *gentlemen's agreement* onderling verdeeld. De zuidelijke helft van het eiland, Papoea genoemd, viel onder de geestelijke zorg van de LMS (Cochrane 1970:42). Maher stelt dat J. H. Holmes de eerste westerling was die enige tijd onder de Purari leefde (1961a:38). Holmes verbleef eind vorige eeuw in de Delta, waar hij vanuit een missiepost in het Ipi gebied de Purari bezocht. In 1902 beschreef hij zijn ervaringen in de *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Knauft daarentegen noemt dominee J. Chalmers, ook van de LMS, als degene die voor het eerst regelmatige betrekkingen onderhield met ondermeer de Purari stammen (1993:26). Voor het gemak zal ik hier Chalmers de eer gunnen, ook omdat hij reeds in 1887 zijn ervaringen op schrift stelde in het boek "Pioneering in New Guinea".

Hoe de Purari cultuur er ten tijde van Chalmers' bezoek aan de Delta heeft uitgezien, is slechts bij benadering vast te stellen. Chalmers was waarschijnlijk gevestigd in Orokolo op het grondgebied van de niet-kannibalistische Elema, waar zich het hoofdstation van het LMS Gulf District bevond (Cochrane 1970:43). Met Orokolo als uitvalsbasis bezocht hij tussen 1877 en 1894 de territoria van de Elema, de Kiwai, de oostelijke Trans-Fly en ook van de Purari (Knauff 1993:26). Deze zuidelijke kustvolken hadden onder negentiende-eeuwse Europeanen de naam van rondzwervende "wilden", koppensnellers en kannibalen, die elk moment konden toeslaan (Knauff 1993:25). Melanesiërs in het algemeen werden destijds gezien als "wild, cruel, black savages" (Beaver 1920:41 in Knauff 1990:251). Niet zo vreemd, vindt Knauff, "since in early encounters successful Melanesian attacks were common and frequently punctuated by cannibalism, the taking of heads, or the seemingly gratuitous killing of shipwrecked crews" (1990:251). De pre-koloniale oorlogvoering tussen de stammen, ook bij de Purari, ging gewoon door; het aantal vijandelijke stammen was met de komst van de westerlingen met één (de Engelse) uitgebreid.

2.2 Vrienden, vijanden en de redenen voor het Purari geweld

Voor de eeuwwisseling waren de relaties tussen de Purari stammen voornamelijk bepaald door wederzijdse verrassingsaanvallen (Maher 1967:309, 1984:222). Deze werden uitgevoerd in de grensgebieden van de stammen. De Koriki mannen waren misschien wel de meest geharde krijgers van de Delta. De Koriki stam nam in het Purari gebied een centrale positie in en haar krijgers overvielen alle buurstammen, behalve de in verhouding ver weg gevestigde Vaimuru - de geografische ligging lijkt van invloed te zijn geweest op de aard van de relatie tussen stammen. Vriendschap tussen stammen, vrede in de betekenis van afwezigheid van oorlog (Creighton & Shaw 1987:2,3 in Riches 1991:288), was daarentegen niet ongewoon - de "pacificatie" van het gebied door de Engelsen verliep later ook per stam. Met individuen van vriendelijk gezinde stammen werd handel gedreven, maar de Purari hechtten desondanks weinig belang aan intertribale vriendschappen (Maher 1961a:16). Alle stammen hadden vrienden en vijanden, maar de vijanden, al dan niet bepaald door geografische ligging, waren het belangrijkste. Regelmatig werden aanvallen op leden van vijandelijke stammen uitgevoerd. Net als het kannibalisme hadden de verrassingsaanvallen hun oorsprong ver terug in de prehistorie, denkt Maher (1961a:23).

Gevechten om territorium kwamen voor, maar grote oorlogen met dit doel moeten uitzonderlijk zijn geweest; er is slechts één voorbeeld van bekend (Maher 1961a:24). Maher merkt in dit verband op: "[V]ery rarely did one hear of attacks on villages, although they did

occur at times" (Maher 1961a:22). Het aantal doden en gewonden is hierbij waarschijnlijk niet hoog geweest (Maher 1961a:107). Wraak voor in het verleden toegebrachte verliezen was een meer gangbaar motief voor het uitvoeren van verrassingsaanvallen, net als de mogelijkheid voor mannen om via deelname aan de aanvallen prestige te verwerven. Maar, stelt Maher:

"[t]he crucial factors which made warfare appear a necessity to the delta tribes were to be found in their religious beliefs and ceremonial practices. Their view of the nature of things made cannibalism desirable, and the ceremonies through which they dealt with that view made it necessary" (Maher 1961a:25).

Aan de zo gemotiveerde aanvallen besteedt hij dan ook de meeste aandacht in zijn beschrijving van de traditionele Purari. Deze aanvallen waren bedoeld om een slachtoffer te vinden dat werd opgegeten tijdens de afsluitingsceremonie van de per dorp geregelde initiatie van Purari jongens.

2.3 De initiatie van jongens, koppensnellen en kannibalisme

De initiatie van jongens tot Purari krijgers begon op jonge leeftijd en nam zeker enkele jaren in beslag (Maher 1961a:27-29). Na introductie tot de *ravi*, het mannenhuis, mochten de jongens al gauw met enkele oudere mannen mee op kano-expeditie naar vijandelijk gebied. Onderweg sneden de mannen holle stengels, waarvan de jongens het sap moesten drinken. Het sap, werd hun verteld, was afkomstig van hun *kaiemunu* "who would favor them as long as they were loyal to him and to their people" (Maher 1961a:27). De *kaiemunu*, als belichaming van de vooroudergeesten, was een groot van twijgen gemaakt monster (Knauff 1993:174). Elke patrilineage had er één. De verschillende *kaiemunu* werden bewaard in een geheim deel van de *ravi*. Meegaan met de kanotocht was gevaarlijk voor de novieten, maar minder gevaarlijk dan ze dachten; zonder dat ze het wisten werden ze begeleid door een vloot kano's op oorlogsterkte. Bij terugkomst werden de dan *pairama ukua* genoemde jongens ondergebracht in een kleine *ravi*. Ze bleven daar onder toezicht van de oudere mannen, die ze moesten gehoorzamen. Verder veranderde er niet zoveel. Met het bereiken van de puberteit werden ze volledig aan het toezicht van hun moeders onttrokken en ondergebracht in de grote *ravi* als *ke'ere*. Ze maakten kennis met de (voor vrouwenogen verboden, Maher 1961a:50) *imunu* geladen objecten, in het bijzonder met de *kaiemunu*. Het voor de Purari fundamentele concept *imunu* (Maher 1984:218) is een met

het in Polynesië gangbare begrip *mana* vergelijkbaar vitaal principe of vitale kracht die, door onderscheid in kwaliteit en kwantiteit, de eigenheid van mensen, dieren en dingen bepaalt (Maher 1961a:25,26, zie ook Van Baal 1985:64-66 over *mana*).

Als een dorpsgemeenschap genoeg in te wijden jongens had, werd besloten tot het uitvoeren van de afsluitende *pairama* ceremonie, het belangrijkste ritueel bij alle Purari stammen (Maher 1961a:28). De conditie van de *kaiemunu* speelde hierbij een rol; als ze aan vervanging toe waren, werd hiertoe sneller besloten. De *kaiemunu* werden aan het begin van de *pairama* ceremonie vernield doordat de *ke'ere* naar ze werden opgetild door geïnitieerde mannen. De *ke'ere* vernielden vanuit hun hoge positie de *kaiemunu*. De jongens hadden ook een belangrijk aandeel in de meteen daarna begonnen constructie van de nieuwe monsters. Knauff (1993:175) koppelt in navolging van Williams (1923) het maken van een nieuwe *kaiemunu* aan de bouw van een nieuwe *ravi*. Maher maakt hier, zover mij bekend, geen melding van. De nieuwe *kaiemunu* werden boven een vuur gerookt en met de as van het vuur kregen de jongens een zwarte band op het hoofd getekend: de *kaia kuku* of "donderwolk". De leider van een koppensnellermissie was ook met zo'n *kaia kuku* versierd. In het Purari betekent *kai* "aarde" en *kaia* "wolk" en "donder". *Kai* is ook een legendarische persoon die samen met *Ipi* in de eerste *kaiemunu* zijn intrek nam (Wirz 1937:407). De donder zou, volgens door Wirz in de Delta opgetekende verhalen, de stem van de *kaiemunu* zijn; als het dondert, gaat de *kaiemunu* op jacht. De novieten vertrokken vervolgens met de oudere mannen om een nacht in het moeras door te brengen, hun gezichten ingesmeerd met as van de verbrandde oude *kaiemunu* - het is onduidelijk of dit hetzelfde vuur is waarboven de nieuwe *kaiemunu* werden gerookt.

's Ochtends werd een bad in de rivier genomen, waarna de jongens samen met de krijgers terugvoeren naar het dorp. De nieuwe *kaiemunu* werden naar het bovenste deel van de *ravi* getild door de *mari* en de jongens kregen van de *apono*, een broer van moeder die ze ook de eerste keer naar de *ravi* had gebracht, kettingen van hondetanden uitgereikt. De *apono* kreeg van de ouders van de initiant een varken voor de moeite. Ter afsluiting van de *pairama* ceremonie moest een kannibalistisch slachtoffer worden gevonden om aan te bieden aan de nieuwe *kaiemunu*. Er werd een verrassingsaanval georganiseerd.

"[M]ost raids (...) had been preceded by much discussion and planning, were looked upon as community project, and all of the kin groups in the village were represented by warriors if they had men who could qualify" (Maher 1961a:22).

De krijgers vertrokken in grote kano's die veel mensen konden vervoeren, begeleid door kleine voor verkenningen. Bewapend met pijl en boog en korte steekwapens, was het primaire doel een vijand te doden, vandaar dat de aanvallen zich vaak richtten op mensen die gemakkelijk konden worden overwonnen. Bij terugkomst na een succesvolle aanval werd de zingende en schreeuwende groep krijgers onthaald met gedans en getrommel. Het lichaam van het slachtoffer werd aan de door mannen gedragen *kaiemunu* gevoerd, waarbij de *kaiemunu* waarin het zich bevond plotseling begon te bewegen. Knauft (1993:174) stelt overigens, in navolging van Williams (1923:385), dat alleen het hoofd van het lijk in de *kaiemunu* werd gestopt. Als alle *kaiemunu* zo met het lijk waren behandeld, kon het dorpsfeest beginnen. Het lichaam werd een nacht in de *ravi* gelegd, waar het de volgende dag werd gekookt en gegeten.

"Men of the highest status received the best cuts, and the remaining men of the village according to their importance, with some of the younger men receiving only small bits, such as a finger or a toe" (Maher 1961a:23).

Elders schrijft Maher (1967:312) dat "such food was shared fairly equally by the adult males of the village". In de periode na de *pairama* ceremonie leerden de jongens, nu *mai inu ukua* geheten, alles wat nodig was om de gemeenschap, ondermeer via de *pairama* ceremonie, in stand te houden. Als de *pairama* ceremonie niet kon worden uitgevoerd "the community as a whole would suffer" (Maher 1961a:29). Tijdens verrassingsaanvallen werden ze als verkenners ingezet of ze moesten bescherming bieden aan vrouwen op visexpeditie. Geleidelijk werden ze dan binnen de Purari gemeenschap als volwaardige krijgers geaccepteerd.

2.4 Voedselvoorziening, nederzettingen, de stand der techniek

In de Purari kookpot werd meestal sago van de in het Delta gebied veel voorkomende sagopalme gekookt, al dan niet aangevuld met vis en of krab. Deze maaltijd was klaargemaakt door de vrouwen, die ook de honden en de varkens verzorgden. In de traditionele Koriki dorpen was de arbeidsverdeling en dus ook de voedselvoorziening op gender gebaseerd. "[T]he part which fell to the woman was the more productive in bringing food to the pot" (Maher 1961a:20). Mannen werkten gemiddeld minder dan de vrouwen, vrouwen waren dus economisch belangrijk in de vaak uitgebreide huishoudens. De mannen werkten hard voor een korte tijd en zorgden ervoor dat tweewekelijks een

voorraadje sagostammen met kano's van de hakplaats naar de nederzetting werd vervoerd. Vrouwen ont deden de blokken daar dan van de waardevolle binnenkant en maakten er meel van. Het werken in de tuin en de sporadische jacht op klein wild zoals wilde varkens, nodig voor particuliere of gemeenschappelijke rituelen, behoorde tot de taken van de man. Beide seksen deden aan visvangst, waarbij de gebruikte werktuigen en technieken verschilden voor mannen en voor vrouwen. De vrouwen brachten gemiddeld meer krabben en vissen naar huis dan de mannen, die het vissen waarschijnlijk meer als sport zagen (Maher 1961a:19). Uitzonderlijk voor de Koriki, was dat deze stam ook de zogenoemde *slash and burn* methode van landbewerking toepaste. Via deze methode werden bananen, cocospalmen, suikerknollen, taro en zoete aardappelen gekweekt. Op grond van het gebruik van deze methode concludeert Maher in navolging van Haddon dat de Koriki waarschijnlijk pas "vrij recent" naar het moerasgebied waren gekomen toen Chalmers de Delta doorkruiste (Haddon 1920 in Maher 1961:37,38). De *slash and burn* techniek is in het moerasgebied van de Purari op niet veel plaatsen toe te passen. Als deze methode door alle Purari stammen was gebruikt, was het onmogelijk geweest de ongeveer achtduizend Purari toen van genoeg voedsel te voorzien; de weinige tuinen in het moerassige Purari gebied waren daartoe te klein bemeten (Maher 1961a:17,18).

De grote afhankelijkheid van de niet-seizoengebonden sagopalme, in combinatie met de vele waterwegen in het leefgebied, zorgde ervoor dat de Purari, met name de Koriki en de l'ai, in relatief grote concentraties konden leven, denkt Maher (1961a:18). Via het water konden krijgers, maar ook de belangrijke sagostammen relatief makkelijk worden vervoerd.

"Without the rivers the Purari would have been tied to a pattern of small social groups scattered through the many sago places, but with them and the easy productiveness of the sago palm an alternative of large, concentrated communities was added" (Maher 1961a:18).

De Koriki, maar ook de andere Purari stammen, kenden indertijd voor Melanesië uitzonderlijk grote en versterkte nederzettingen met soms meer dan tweeduizend inwoners (Maher 1961:32). Grote nederzettingen hadden het voordeel dat de verdediging ervan relatief gemakkelijk was, verder konden eenvoudig grote aantallen krijgers worden gemobiliseerd (Maher 1961:28). Maher suggereert verder dat de grote nederzettingen ten tijde van de eerste contacten met het westen voor de Koriki noodzakelijk waren omdat de bevolking van deze stam toen sterk toenam, wellicht door een oplopend geboortecijfer

(zie Maher 1961:37). Hij kan dit mijns inziens niet goed onderbouwen. De door de veronderstelde bevolkingstoename noodzakelijk geworden nieuwe dorpen verrezen in ieder geval vlakbij de oude kernen. Met de vermeerdering van het aantal dorpen nam ook het aantal patrilineages toe - de traditionele Purari dorpen waren verdeeld in patrilineages en moieties. Maar van de gewoonte oude patrilineages in nieuwe dorpen te representeren werd soms afgezien; kleine eenheden fuseerden als er niet genoeg mannen waren om een jachtpartij te vormen. Dit was blijkbaar het criterium voor een levensvatbare gemeenschap in de traditionele Purari cultuur.

Behalve de afhankelijkheid van de sagopalm en het vervoer per water was ook de kwaliteit van de technische hulpmiddelen bepalend voor de traditionele Purari cultuur. De meeste werktuigen waren van hout, slechts enkele van steen, dat geïmporteerd moest worden in de Delta.

"Its energy came mainly from muscle, aided by simple instruments, and supplemented by a knowledge of how to grow a limited range of plants. It was technology of bow and arrow, dugout canoe and paddle, stone celt and bone knife, fish net and digging stick" (Maher 1961a:17).

De gereedschappen werden gebruikt voor het bewerken van het land, maar ook voor bijvoorbeeld de bouw van huizen en hardhouten kano's.

"The canoes were shaped and hollowed from logs with stone celts in what must have been a long and tedious operation before the Europeans introduced metal tools (...) They were river canoes, ordinarily well made and decorated with carvings, but without outrigger or sails. Large war canoes might be as long as sixty feet" (Maher 1961a:20).

De traditionele Purari huizen, *marea*, waren uiterlijk als een naar achter aflopende eenstokkige tent gevormd, net als de mannenhuizen. Er waren geen ramen, slechts een opening onder het hoogste punt die als ingang diende. Gemaakt van palen en aflopend geplaatste palmbladeren, beschermden de huizen tegen de regen, de koude en - mocht een aanval op het dorp worden uitgevoerd - tegen eventueel invliegende pijlen.

2.5 Imunu, kannibalisme en het voeden van de kaie munu

De Purari cultuur, zoals tot nu toe geschetst, was gegrondvest op technologie uit het Stenen Tijdperk, het moeras als leefmilieu en kannibalisme. Deze waren gerelateerd aan respectievelijk zelfvoorziening, transport en oorlogvoering (Maher 1961a:113, 1967:310, 1984:220). Onderliggend aan dit alles was het begrip *imunu*, dat overigens in de praktijk heel concreet werd beleefd. Bij de bespreking van de initiatie van jongens werd het onderwerp *imunu* al aangesneden. Mannen met een hoge politieke of religieuze functie, respectievelijk de *amua* en de *mari* genoemd, dankten hun status hoofdzakelijk aan de grote hoeveelheid van hun voorouders geërfd *imunu* (Knauff 1993:175). Bepaalde heilige objecten waren zo geladen met *imunu*, dat ze alleen konden worden gehanteerd door mannen met genoeg *imunu*, de *mari*, die ook nog de geritualiseerde veiligheidstechnieken hiervoor hadden geleerd (Maher 1961a:27). Deze objecten, ondermeer maskers en *kaie munu*, werden soms ook *imunu* genoemd. "The strength and good will of the *imunu* were essential for health, success in war, and the good life in general" (Maher 1961a:29). *Imunu* was voor de Purari "the basic explanation of existence" (Maher 1961a:92). Het wekt dan ook weinig verwondering dat koppensnellen, kannibalisme en de belangrijke *pairama* ceremonie nauw verbonden waren met *imunu*.

De *pairama* ceremonie had met betrekking tot *imunu* een belangrijke functie in de traditionele Purari samenleving. Via het voeren van het lijk aan de *kaie munu* konden invloedrijke voorouderlijke geesten met een hongerige voorkeur voor menselijke *imunu* tevreden worden gehouden (Maher 1967:312). Het eerder beschreven "bewegen" van de *kaie munu* waarin zich het lijk bevond, werd toegeschreven aan de *imunu* overdracht van het slachtoffer aan de voorouders van de bewuste patrilineage; de *kaie munu* in kwestie werd geladen met *imunu*. Knauff, die in navolging van Williams spreekt over het voeren van hoofden in plaats van lichamen, voegt daaraan toe dat "[t]he capture and offering of an enemy head at the culmination of the rites spiritually energized the initiates and the new longhouse" (Knauff 1993:175). Daarnaast bood het alleen voor krijgers toegestane kannibalisme de mogelijkheid om de persoonlijke hoeveelheid *imunu* aan te vullen (Maher 1961a:26). Via het eten van dieren was dit niet mogelijk, omdat de soort *imunu* verschilde. Alle krijgers kregen overigens evenveel *imunu*, volgens Maher: "[T]he *imunu* strength of the community tended to rise or fall collectively as a result of cannibalism" (Maher 1967:312). Dat de *imunu* van het slachtoffer zo voor nogal wat dingen werd gebruikt, was schijnbaar geen probleem. Wel wordt duidelijk dat een mens in de context van de *pairama* ceremonie slechts meetelde om zijn of haar *imunu*: "Purari headhunting focused on the

taking of life-force from other Purari villages" (Knauff 1993:174). Tijdens de verrassingsaanvallen om een kannibalistisch slachtoffer te verkrijgen maakte het dan ook niet uit wie werd neergehaald. Badende vrouwen of kinderen of krijgers, het was altijd goed.

"Given Purari spiritual beliefs (...) as an accompaniment to the largest ceremonies, a large war party could kill a lone victim to rejuvenate all the community's clans" (Knauff 1993:177).

Kortom: door het kannibalisme werden de krijgers (inclusief de geïnitieerde jongens), de (nieuw gebouwde) *ravi* en de *kaiemunu* (als belichaming van de voorouders) met nieuwe *imunu* geladen. Voor de individuele Purari werden in de *pairama* ceremonie via de *kaiemunu*, als belichaming van de voorouders, de patrilineage, de *imunu*-wereld, kannibalisme en koppensnellen met elkaar verbonden (Maher 1961:28, 1961a:115).

2.6 Koppensnellen, prestige en rituele seks

De aan de *pairama* ceremonie voorafgaande mensenjacht was de weg die voor alle krijgers openstond om het voor hen belangrijke prestige te verwerven (Maher 1961a:24, Knauff 1993:108). Voor de doder van het slachtoffer was de titel *poki vake* beschikbaar, op grond waarvan deze het voorrecht had de neus van het slachtoffer af te bijten. Maar de man die het slachtoffer levend neerhaalde, viel de grootste eer te beurt. Hij kreeg bij wijze van eerbetoon de titel *kenia vake* van die jacht. Een jacht werd ook wel een *dakea* genoemd. De schedel van het slachtoffer kreeg een plaats in de ruimte die de verwanten van de *kenia vake* in de *ravi* hadden (Maher 1961a:23-25). Dit tot meerdere eer en glorie van de *kenia vake*. *Kenia vake* zijn had, naast het verworven prestige, nog een voordeel. Op een geschikt moment na de *pairama* ceremonie was de *kenia vake* het centrum van de *dakea kavana* rite, waarbij elke niet-verwante man seks kon hebben met zijn vrouw. Gemiddeld participeerden zo'n twintig mannen, dit tegen betaling van waardevol geachte versierselen van schelpen (Maher 1967:315). Hoewel deze als geld gebruikte ruilmiddelen eigenlijk bedoeld waren voor de vrouw, gingen ze meestal naar de *kenia vake*. Vergelijkbaar met het *dakea kavana* ritueel was de gewoonte die *amina* genoemd werd.

"It might be an essentially private affair amounting to something very like temporary wife exchange, or it could be a publicly announced occasion in which a sizable number of men and women participated. But the important difference between the *amina* and the *dakea kavana* was that the former had no connection with warfare and no particular glory went to the man whose wife was paid for" (Maher 1961a:25).

Doel van de *amina* was het versterken van sociale relaties tussen bevriende huishoudens, het vergroten van seksuele ervaring en het verwerven van versierselen van schelpen, aldus Maher (1961a:93). Terzijde: rituele homoseksuele zaadinseminatie, een praktijk die ondermeer voorkwam bij de Marind en bij de Trans-Fly, was onbekend bij de traditionele Purari (Knauff 1993:48). Herdt (1987:448) heeft eerder beweerd dat dit gebruik wel in zwang was in de Purari regio. Met enige fantasie kan het drinken van het sap van de *kaiemunu* tijdens de initiatie van jongens als een culturele variant van dit gebruik worden gezien.

2.7 Prestige, vrouwen, varkens en versierselen van schelpen

Het aanzien van de Purari-man werd, behalve aan zijn prestaties tijdens de mensenjacht en aan zijn formele status (zie hieronder), ook afgemeten aan het aantal vrouwen met wie hij getrouwd was, het aantal varkens dat hij bezat en aan het aantal van schelpen gemaakte versierselen dat hij had uitgeleend (Maher 1960:598, 1967:315). Het aantal vrouwen met wie een man getrouwd kon zijn, was vooral afhankelijk van zijn economische draagkracht; hij moest hen kunnen onderhouden. Maar de vrouwen namen zelf ook kapitaal mee - "[t]he ownership of things as shell ornaments, pigs, canoes, and dogs was individual" (Maher 1961a:21). Voor leiders als de *mari* en de *amua* was polygamie om die reden zelfs "essentieel" (Maher 1967:314,315). Verder hadden vrouwen, zoals gezegd, een groot aandeel in de dagelijkse voedselvoorziening. De door hen geproduceerde overschotten konden door de mannen weer worden weggegeven om invloed te verwerven (Maher 1984:225) - met name de *amua* en de *mari* gaven vaak dingen weg aan volgelingen om zo afhankelijkheid te creëren. Werd van de *amua* en de *mari* min of meer verwacht dat ze meerdere vrouwen hadden, voor de meeste (Koriki) mannen was polygamie niet weggelegd (Maher 1961:29). Williams (1924:55) berekende voor de Purari een gemiddelde van 1.5 vrouw per getrouwde man, terwijl religieuze en politieke leiders tot acht echtgenotes konden hebben (Knauff 1993:70,71). In het algemeen gold: hoe meer vrouwen, hoe groter het prestige. Om het aanzien te vergroten, varkens en van schelpen gemaakte versierselen te verkrijgen, was slimme manipulatie van het ruilsysteem buitengewoon belangrijk (Knauff 1993:70).

Het competitieve Purari ruilsysteem was gecentreerd rond het huwelijk. Bij de Koriki kon invloed worden verkregen door veel huwelijken in de tijd te voorzien - minstens enkele generaties - en daarop te anticiperen met het uitleenen en terugvragen van waardevolle ruilgoederen (Maher 1967:315,316). Wat prestige betreft, draaide overigens niet alles om prestaties tijdens de verrassingsaanvallen en in het ruilsysteem; oude mannen die zich de legenden en gezangen herinnerden en deze konden overdragen op jongere generaties konden ook rekenen op maatschappelijk aanzien (Maher 1961a:24).

2.8 Dualiteit, de patrilineage, de ravi en het leiderschap

De formele Purari machtsstructuur vertoonde een tweedeling, zoals de "hele" cultuur door dualiteit werd gekenmerkt, stelt Maher (1967:311) in navolging van Williams (1924). De *ravi* bijvoorbeeld was als symbolische representatie van de dorpsgemeenschap in twee sferen verdeeld - alle Koriki dorpen waren gesplitst in twee exogame groepen patrilineages of moieties (*mekai*).

"The patrisib structure was represented within the *ravi* by a series of cubicles, one for the members of each sib, and the whole arranged so that those of the two parts of the dual division were placed along opposite sides of the *ravi*" (Maher 1967:311).

Net als elke *ravi*, kende elke groep exogame patrilineages of *mekai* een religieuze en een wereldlijke leider. Deze werden respectievelijk *mari* en *amua* genoemd (Maher 1984:218,219), zoals we hierboven al zagen. "The roles of *mari* and *amua* can be seen as rather sharply distinct but mutually reinforcing" (Maher 1967:314). In veel Purari stammen werd deze duale leiderschapsstructuur tot in de individuele patrilineage doorgevoerd. Een patrilineage heette een *larava*. De l'ai daarentegen, kenden een meer horizontale machtsstructuur. De als gelijkwaardig beschouwde hoofden van de *mekai* golden bij deze stam als de hoogste leiders (Maher 1960:595).

"In sanctity, rank, and spirituality, the supreme chief (*mari*) was like a human *kaiemunu*. Metonymically, he was the chief of the *oru*, that is, chief of the sacred chamber where the *kaiemunu* were kept, and he was strongly identified with the spiritual power of the longhouse" (Knauff 1993:175).

De *mari* had de eindverantwoordelijkheid voor het goed en efficiënt uitvoeren van de ceremonies, in het bijzonder de *pairama* ceremonie waarin door alle dorpsbewoners werd geparticipeerd en die een mensenoffer vereiste. Hij deed zelden mee aan de ceremonies. Desondanks was zijn aanwezigheid van wezenlijk belang, al was het maar voor de omgang met ceremoniële objecten die met *imunu* waren geladen (Maher 1967:313,314). De wereldlijk leider of *amua* was de hoogste rechter binnen de gemeenschap, maar ook de militair leider ervan. In die hoedanigheid organiseerde hij ook meestal de expedities om een kannibalistisch slachtoffer te vinden (Maher 1961a:100). Tijdens koppensnellersmissies nam hij de leiding, na eerst de vijandelijke stam te hebben uitgekozen en de aanvalsstrategie te hebben vastgesteld. Vooraf had hij dan ervoor gezorgd dat er voldoende varkens, sago en cocosnoten waren voor het feest dat de *pairama* ceremonie zou besluiten. Altijd als de *mari* had besloten dat een bepaalde ceremonie moest worden uitgevoerd, zorgde de *amua* dat aan de materiële voorwaarden was voldaan. Of hij zelf materieel bijdroeg aan een ceremonie was afhankelijk van zijn persoonlijke betrokkenheid.

"In the case of a boys' initiation, if none of the *amua*'s sons or nephews were involved, his material contribution would be rather slight. On the other hand, the raising of a new men's house in his own village would inevitably call for a large feast, all of which would be organized by the *amua*, and a substantial part would be his personal contribution. In each case his support as a leader was essential" (Maher 1967:314).

Rituelen als *rites de passage* of die ter inwijding van nieuwe huizen werden volgens Maher uitgevoerd om prestige te behouden of te verwerven. Bij nalatigheid werd de man in kwestie bevangen door *makiri*; hij was beschaamd. "[H]e was marked a small man in the eyes of his community" (Maher 1961a:29).

De keuze voor een nieuwe *mari* of *amua* was, zoals gezegd, grotendeels door afstamming bepaald; de hoeveelheid geërfde *imunu* was belangrijk. In de praktijk bleek persoonlijke competentie ook van invloed, maar "[c]ompletely absent was the idea that, theoretically at least, anyone was a potential leader and could play the game of becoming a big man" (Maher 1967:313). Formeel nam de oudste zoon de taken van zijn vader over als die overleed of aangaf zijn functie te willen neerleggen. In de praktijk kon een jongere broer van de leider de taken wel eens tijdelijk waarnemen als de oudste zoon bijvoorbeeld nog te jong was. "Such shifts were influenced greatly by family politics and by the relative age and vigor of the persons eligible when the position became available" (Maher

1967:313). In geval van voor de mensen onbevredigend leiderschap waren er twee mogelijkheden de situatie te veranderen. "In one, the more frequent, the social unit broke up; individuals and families detached themselves and formed alliances elsewhere. (...) Most rarely, a village might split in two or more fragments, each following a different leader" (idem). In het extreme geval dat een leider vervreemd was geraakt van zijn familie en van de gemeenschap - en de eerste twee oplossingen waren niet bevredigend - kon worden besloten tot zijn executie. Hiervoor was echter toestemming en wellicht ook de hulp van nauwe verwanten van de leider noodzakelijk.

2.9 De stam, het relatieve isolement en nogmaals Chalmers

De stam werd eind vorige eeuw door de Purari als de grootste sociale eenheid gezien, terwijl het dorp voor hen het belangrijkste was met betrekking tot koppensnellen en kannibalisme. In het verleden kan dit anders zijn geweest. Williams vond later grotere en waarschijnlijk oudere verbanden tussen *larava* in verschillende dorpen. De *larava* werden achterin de *ravi* in een geheim compartiment, de *oru*, vertegenwoordigd door de *kaiemunu*. Williams ontdekte dat dezelfde namen van *larava* terugkwamen in verschillende *ravi* in het Purari gebied. Deze *ravi* waren elkaar "gastvrijheid" verschuldigd. Belangrijker nog waren de *larava* wier *kaiemunu* dezelfde rivier deelden. Williams noemde ze *river clans*. Ze bezetten de tegenover elkaar gelegen helften van elke *ravi* (Schwimmer 1976:28). De *kaiemunu* werden geassocieerd met een bepaald dier dat voor de leden van de *larava* taboe was; het mocht niet worden gedood of gegeten. Dit kon een vis, een krokodil of een slang zijn, soms betrof het een varken.

"Besides this, every *kaiamunu* is connected with one actually living specimen of the of the particular animal; this animal lives in a certain river or creek, and is used by the *kaiamunu* as a vehicle (*vii*, canoe), being for the reason called *immunu-vii*" (Wirz 1937:407).

Het is onduidelijk of Williams bij zijn verdeling in *river clans* doelde op de diersoort of op het levende dier behorend bij elke *larava*. De *kaiemunu*, en met de *pairama* vergelijkbare ceremonies, kwamen in elk geval in heel het zuidoostelijk kustgebied van Papoea voor, zij het in soms verschillende vormen. Bij de Goaribari bijvoorbeeld, werden de *kaiemunu* via schilden gerepresenteerd (Wirz 1937:407-409).

Ondanks de klaarblijkelijke overeenkomsten in cultuur beperkten de Purari zich in het dagelijks leven vooral tot de dorpen van hun eigen stam. Onderling hadden de leden van de verschillende stammen eind negentiende eeuw weinig contact met elkaar. Vanwege de verrassingsovervallen was het overschrijden van elkaars gemeenschapsgrenzen gevaarlijk en dat werd in het algemeen dan ook zoveel mogelijk vermeden (Holmes 1924:266-268 in Knauff 1993:174). Contacten tussen stammen waren bedoeld om handel te drijven of oorlog te voeren (Maher 1961a:14-17). Het relatieve sociale isolement van de Purari stammen wordt door Maher verklaard door te wijzen op het moeilijk toegankelijke terrein en "the social customs of raiding, headhunting, and cannibalism" (1961a:4). Van buitenaf werd het relatieve isolement slechts periodiek verstoord door bezoeken van Motu handelaren uit Port Moresby (Maher 1967:309). Deze ruilden potten en sieraden van schelpen tegen de overschotten sagobloem die de Purari produceerden (Knauff 1993:65,66).

Toen Chalmers de Purari bezocht, breidde Engeland haar invloed geleidelijk uit tot de hele zuidkust van Papoea. Tot aan de Eerste Wereldoorlog werden sinds de officiële annexatie in 1888 in toenemende mate onder de Purari contractwerkers geworven voor Europese overheidsinstellingen en commerciële organisaties (Maher 1960:593). De situatie in de Delta was voor Chalmers echter nog allerm minst veilig te noemen. Het traditionele geweld, inclusief koppensnellen en kannibalisme, bleef nog tot in de twintigste eeuw bestaan. Ook de leden van de indringende witte stam kregen hiermee te maken. En net als de traditionele Purari stammen reageerden ze met nieuw geweld:

"[R]eciprocating violence between Melanesians and whites was extremely common in 19th century coastal areas, reciprocating armed conflict followed quickly after initial tenuous contacts" (Knauff 1990:252).

Chalmers bevond zich dus in een gevaarlijk gebied, maar hij is in het Purari gebied ongedeerd gebleven. De pacifistische missionaris werd in 1901 op Goaribari Island met zijn assistent vermoord door de lokale bevolking, kort nadat hij de Vaimuru (een Purari stam) had bezocht (Maher 1961a:36). "This event has become a part of the oral history of the Purari, and even young boys today know of Chalmers and his death" (idem).

2.9.1 Het vervolg; twee wereldoorlogen en de Tom Kabu Movement

De Engelse en later de Australische overheersing hadden uiteindelijk, via onderdrukking van oorlog en koppensnellen en kannibalisme, het uiteenvallen van de traditionele Purari

cultuur tot gevolg, stelt Maher (1958:80, 1960:594, 1961:30, 1961a:43, 1984:226). Tussen beide wereldoorlogen werden de gevolgen van de culturele erosie steeds beter zichtbaar (Maher 1960:594). De functie van de *mari* was in 1946 al grotendeels verdwenen, ondanks pogingen het menselijk slachtoffer te vervangen door een varken om zo de *pairama* ceremonie te kunnen blijven uitvoeren (Maher 1967:312,319) - Paulzen (1993:48) wijst erop dat het Pidgin woord voor mensenvlees *long pik* is, wellicht een verbastering van *long pig*. De *amua* kreeg concurrentie van de grotendeels overbodig geworden *mari* en van overheidsvertegenwoordigers of *constables*, die zich beiden van big man tactieken bedienden (Maher 1984:225). De *ravi* waren in onbruik geraakt en grote ceremonies, ondermeer de *pairama* ceremonie, konden niet meer worden uitgevoerd (Schwimmer 1976:13). Wat van het ceremoniële systeem overbleef, waren de rituelen die vooral het individu en of de familie aangingen (Maher 1961:30) - het geloof in *imunu* bleef zeker nog tot in de jaren tachtig van de twintigste eeuw bestaan (Maher 1984:225). De patrilineage werd als sociale eenheid beduidend minder belangrijk. Nu was het zo dat naast de familie van vader ook die van moeder belangrijk werd; er trad een verschuiving op in de richting van een bilineair verwantschapsmodel. De ontvolking nam toe (Maher 1961:39) en de Purari nederzettingen werden kleiner en meer verspreid (Maher 1961:30, 1967:330). Kortom: "What remained of the old culture [after World War II, JdW] was a façade without substance" (Maher 1984:220). De samenlevingen in de Purari Delta verkeerden in een ernstige crisis (Maher 1984:220,221) en het verlangen naar verandering nam sterk toe (Maher 1958:76,80).

In 1946 verscheen een visionair op het Purari toneel, Tom Kabu was zijn naam. Kabu was een l'ai die tijdens de Tweede Wereldoorlog voor Australië had gevochten, wat zijn visie op de wereld aanmerkelijk had verruimd. Deze charismatische man, die zich door zijn langdurige contact met "het westen" niet meer thuisvoelde in de Purari cultuur, zorgde voor grote veranderingen in de Delta. Kabu had grote ideeën. Zijn nationalistisch getinte voornemens werden al snel afgeremd door het koloniaal gezag (Maher 1958:85), waarschijnlijk omdat ze het overheidsgezag hadden kunnen ondermijnen. Maar zijn politiek-economische plannen waren acceptabel, door de Purari zelf werden ze enthousiast ontvangen. Kabu's voornaamste doel was de economie van de Delta naar het (door hem waargenomen) westerse model te organiseren (Maher 1984:220, 1958:77). De "oude" economie, waarin de familie als zelfvoorzieningseenheid centraal stond, werd door Kabu en zijn beweging verworpen, de traditionele eigendomsrelaties werden genegeerd. "The proposed system was one that organized the productive effort at an intertribal level" (Maher 1958:81). "Kabu created the Kompani, a co-operative in which people bought shares, contributed labor, and benefited from the profits" (Maher 1984:217).

De coöperatieve vereniging moest de functie van de Motu handelaren uit Port Moresby overnemen door een grote boot in de vaart te brengen. In het verleden ruilden de Purari met deze handelaren sagobloem tegen potten. Kabu vond dat de Purari dit beter zelf konden doen en dat de Purari, in plaats van de per kano aangevoerde potten, geld moesten ontvangen. Kabu's ideeën sloegen aan en zijn politieke invloed nam snel toe, wat een belangrijke verandering in de machtsstructuur in het gebied tot gevolg had. De "oude" elite, bestaande uit *amua* en *constables*, werd nu beschouwd als de lokale afdeling van de beweging. "Above this was placed an organization of new leaders, the New Men, headed bij Tom Kabu. They wanted to create an intertribal political structure which could command the loyalty of an array of separate and diverse villages, each with its own politics" (Maher 1967:322). De nieuwe leiders waren allemaal afkomstig uit de l'ai stam (Maher 1960:594).

2.9.2 De boot, het einde van de Kompani en nieuwe initiatieven

Gedurende enkele jaren was de Delta in rep en roer. Wellicht om een nieuwe tijd aan te kondigen, vernielden Kabu en zijn aanhangers in 1946 eerst de ravi en de attributen voor ceremoniële activiteiten (Maher 1967:309). "The movement implicitly attempted to destroy the system of inherited status, polygyny and bride wealth", aldus Maher (1967:323). Zelfs de woonhuizen-oude-stijl werden door fervente aanhangers van de New Men aangepast door er "westerse" binnenmuren in te bouwen (Maher 1958:81). De uitgifte van aandelen tegen betaling verliep voorspoedig en dat jaar nog kon een boot worden gekocht waarmee de sagobloem naar Port Moresby kon worden vervoerd. Vlakbij die stad werd het Rabia Camp ingesteld als het politiek en economisch centrum van de Kompani. De Purari wilden hun sago alleen daar verkopen; de kleinere en dichterbij gevestigde markten werden waarschijnlijk om reden van prestige daarvoor niet geschikt bevonden (Maher 1958:84). Kabu kreeg het ook voor elkaar dat families van verschillende stammen zich elders gingen vestigen. "The intent was to break up the large village groups into smaller groups and move them out of the dark interior of the swamp to more open and pleasant places" (Maher 1984:220). Het ging de Kompani voor de wind, maar er was dat jaar ook een grote tegenslag; het kort daarvoor met de opbrengst van de aandelen gekochte schip brandde af voor het ooit had gevaren. De brand was waarschijnlijk het gevolg van een menselijke fout (Maher 1958:83).

Ondanks dit grote verlies van gezamenlijk geïnvesteerd kapitaal had Kabu in 1947 nog steeds de steun van alle voordien praktisch geïsoleerde Purari stammen. Op het

hoogtepunt van zijn roem, waarschijnlijk ongeveer rond die tijd, had hij zelfs invloed op de nabijgelegen Ipiko stam en een groot deel van de Goaribari stam (Maher 1967:321). Niet alle Purari echter steunden Kabu en zijn New Men. De l'ai stam bijvoorbeeld, was in twee "kampen" verdeeld, wellicht als gevolg van de meer horizontale organisatiestructuur (Maher 1960:595). Conservatief gedrag, vond Maher in 1954, was vooral afhankelijk van de traditionele rijkdom die men bezat, leeftijd was daarbij niet van invloed (Maher 1960:599). Begin jaren vijftig werd langzamerhand duidelijk dat de Kompani economisch gezien was mislukt, maar de interesse van de Purari voor zaken doen was er niet minder op geworden, ontdekte Maher (1958:87) - de New Men beschouwden zichzelf ook vooral als zakenlieden (Maher 1967:322) en minder als politici. De intertribale structuur viel uiteen. In plaats daarvan verschenen kleine coöperatieve organisaties waarin enkele dorpen participeerden. Zo werden een zaagmolen, een rubberplantage en een broodoven geëxploiteerd - geen van alle bleken later economisch succesvol te zijn geweest (Maher 1958:88). Het uiteenvallen van de Kompani had ook tot gevolg dat een nieuwe strijd om het lokale leiderschap werd geïnitieerd (Maher 1967:323,324); de politieke focus was weer gericht op het dorp.

"Men who were successful in commercial leadership but not interested in the traditional obligations of the role of community leader, faced their influence in village group politics being restricted" (Maher 1967:325).

Het ambitieuze Kompani project ging uiteindelijk ter ziele door gebrek aan kennis en kunde om het plan goed uit te voeren. Verder was er onduidelijkheid over de reciproque verplichtingen tussen de Kompani en de aandeelhouders (Maher 1958:218); de "oude" eigendomsverhoudingen waren niet te loochenen en de Administration was door haar verdeeldheid niet in staat geweest goede begeleiding te geven (Maher 1958:86,87). Het vervolgens door het Department of Education of Papua and New Guinea in 1951 opgezette Purari Community Development Project liep ook grotendeels uit op een mislukking. Alleen in de Kinipo groep van de Koriki werd enige vooruitgang geboekt met betrekking tot primair onderwijs. In de zomer van 1955 bestond de Tom Kabu Movement nog steeds en ondanks alles was Kabu nog steeds de meest invloedrijke man in de Delta. In Rabia Camp bestond van de door hem opgezette ondernemingen, waaronder een theezaak en een wasserij, alleen nog de winkel, die in de loop van de tijd met een bakkerij was uitgebreid (Maher 1958:88,89). Dat zijn invloed groot was, bleek uit het volgende: nog

in 1963 (!) wist Kabu ondermeer de in het binnenland wonende Pawaia door het sturen van een boodschapper te bewegen om massaal naar de Purari Rivier te emigreren.

"Even through an intermediary, his call was so persuasive that whole villages moved down to the Purari River and others sent representatives. The Administration, however, intercepted them and convinced the people to return home" (Maher 1984:221).

In dit hoofdstuk heb ik geschetst hoe de traditionele Purari cultuur er tussen circa 1880 en 1900 uitzag. In het volgende hoofdstuk richt ik me vooral op de Purari verrassingsaanvallen. Op grond van het voorgaande en met behulp van het in hoofdstuk één opgestelde model probeer ik de Purari verrassingsaanvallen in het volgende hoofdstuk opnieuw te interpreteren.

"De vergissing van historici is dat zij proberen te ontdekken welke rationale motieven achter daden steken die niet rationeel waren."

Emmanuel Berl (in Heldring 1986:12).

(3) DE VERRASSINGSAANVALLEN, DRIE PERSPECTIEVEN

Dit hoofdstuk begint met een korte weergave van Mahers theoretische invalshoek en de presentatie van mijn probleemstelling. Vervolgens zal ik verduidelijken hoe de suggesties uit hoofdstuk één worden verwerkt in de rest van dit werkstuk. De meeste aandacht echter wordt besteed aan het beschrijven en toepassen van de socio-structurele, de ecologische en de psycho-culturele scenario's.

3.1 Mahers insteek, mijn probleemstelling en een toelichting

Robert Maher bestudeert de Purari vanuit functioneel-historische invalshoek (1961:28). Zijn insteek leunt vooral op socio-structurele en ecologische visies. Cultuur, als beeld van de samenleving, is in het door hem gehanteerde theoretisch model een dynamisch geheel van niet op voorhand gelijkwaardige en synchroon meeveranderende elementen of instituties dat gekarakteriseerd wordt door de wijze waarop mensen zich aanpassen aan hun natuurlijke omgeving. Daarbij zijn sommige elementen van een cultuur door hun specifieke kwaliteiten op functionele wijze van elkaar afhankelijk, denkt Maher (1961a:6,8-11). Niet zo verwonderenswaardig, schetst hij op grond van dit model een zo goed als afgerond beeld van de traditionele Purari cultuur, kleine tegenstrijdigheden daargelaten (bijvoorbeeld gelijke verdeling van het slachtoffer van kannibalisme (1967:312) versus verdeling naar status (1961a:23)). De traditionele (Koriki) cultuur vat hij als volgt samen:

"At the time of European contact the character of Koriki life was strongly conditioned by a swamp ecology which furnished the basis for a sago-collecting economy and water transportation and by a belief and ceremonial system which encouraged cannibalism and raiding. (...) The raiding and counter-raiding activities made necessary by the religious institutions encouraged large, concentrated settlements as desirable for purposes of defense and the easy muster of large war parties" (Maher 1961:28).

Geweld bestond in de traditionele Purari cultuur vooral uit verrassingsaanvallen op leden van andere stammen. Bewapend met pijl en boog en korte steekwapens werden soms gevechten om territorium gevoerd. Wraak voor in het verleden toegebrachte verliezen kon ook een motief zijn, net als de mogelijkheid voor de krijgers om via deelname aan de aanvallen prestige te verwerven. Maar de meest gangbare reden voor de overvallen had zijn oorsprong in het culturele complex van *imunu*, leefmilieu en de *pairama* ceremonie, stelt Maher. In het vorige hoofdstuk zagen we hoe dit culturele complex volgens hem in elkaar stak. Mahers geïntegreerde benadering van het Purari geweld is een waardevolle, maar heeft als nadeel dat alle "elementen" een functie hebben. Er is geen zinloos geweld, geen chaos en voor gemoedstoestanden als woede, haat en frustratie - niet ongebruikelijk bij geweld - is in zijn systeem ook geen plaats. Om andere dan de door hem voorop gestelde oorzaken, betekenissen en functies van geweld bij de Purari aan het licht te brengen, wil ik daarom het traditionele Purari geweld opnieuw onderzoeken. Mijn probleemstelling luidt dan ook:

Welke bevredigende interpretaties, anders dan die in het werk van Robert Maher aan de orde komen, kunnen aan het traditionele Purari geweld worden gegeven zoals dat voorkwam tussen circa 1880 en 1900?

Voor de beantwoording van die vraag splits ik het traditionele geweld in 1. Verrassingsaanvallen en 2. Koppensnellen en kannibalisme. Dit doe ik, omdat niet alle Purari verrassingsaanvallen gerelateerd waren aan de *pairama* ceremonie. Omdat ik veronderstel dat de verrassingsaanvallen in de tijd voorafgaan aan het kannibalisme en koppensnellen, richt ik me in dit werkstuk vooral op de Purari verrassingsaanvallen. In navolging van mijn in hoofdstuk één opgestelde model, wil ik in dit hoofdstuk drie scenario's toepassen op de verrassingsaanvallen. Het koppensnellen en kannibalisme zal ik vooral met behulp van het scenario van René Girard herbeschouwen in het vierde hoofdstuk. Hieronder zal ik eerst het socio-structurele scenario schetsen, waarna ik deze beschrijving

toepas op de Purari case. Met betrekking tot de andere twee in dit hoofdstuk te behandelen scenario's volg ik dezelfde methode. Omdat de drie in dit hoofdstuk toe te passen scenario's belangrijk zijn (geweest) in de antropologische theorievorming met betrekking tot geweld, pas ik ze hier toe op de verrassingsaanvallen.

3.2 De socio-structurele benadering van geweld

Het socio-structurele scenario leunt in sterke mate op het functionalisme en het structureel-functionalisme. Vanuit deze perspectieven is oorlog "rational and purposeful, limited in its disruption and actually therapeutic in the orderly management of disputes and the integration of society. By contrast, the blood, emotion, and destruction of warfare (...) [are, JdW] greatly downplayed" (Knauff 1990:261). De samenleving, is het idee, neigt naar een harmonieuze orde. Via geweld, bij conflicten de laatst beproefde vorm van communicatie, worden de spanningen ontladen, waarna de cultuur ervoor zorgt dat de natuurlijke orde en harmonie terugkeert (Radcliffe-Brown 1952:181 in Kloos 1991:145, Brown and Schuster 1986:156). Deze natuurlijke orde is een door regels, rechten en verplichtingen beheerste sociale orde (Knauff 1990:295). Het geweld komt vooral voor bij afwezigheid van of het niet goed functioneren van een hechte verwantschapsstructuur of een derde autoriteit. Door het minste of geringste kunnen in zo'n situatie gemakkelijk heftige confrontaties met dodelijke afloop ontstaan (Koch 1974 in Knauff 1990:266). Sahlins (1968, 1972) zit bijvoorbeeld op die lijn en denkt dat oorlog in tribale samenlevingen wordt veroorzaakt door afwezigheid van een centrale politieke macht, gebrek aan universele moraal en daaruit voortvloeiende normatieve beperkingen (in Harrison 1989:583). De mensen in dit soort samenlevingen hebben dan verschillende, van de situatie afhankelijke morele regels, waarbij sociale contacten afnemen als de sociale afstand toeneemt. De verwantschapsstructuur is in zo'n geval bepalend voor de sociale verhoudingen.

3.2.1 De socio-structurele benadering en de Purari case

In het socio-structurele scenario zou de samenleving neigen naar een harmonieuze toestand van orde. Naar mijn mening komt de hier bedoelde harmonieuze orde in de samenleving overeen met vrede, gedefinieerd als: afwezigheid van oorlog. De Purari samenleving tendeerde niet naar zo'n vrede, ook al waren de Purari binnen hun territoria relatief veilig; de overvallen vonden vooral plaats in de grensgebieden tussen stammen. Zelden werden dorpen aangevallen. De Purari hechtten juist in het algemeen positieve waarde aan intertribale vijandelijkheden (Maher 1961a:24); in intertribale relaties waren die

met vijandelijke stammen het belangrijkst. Maar de traditionele Purari samenleving tendeerde ook niet, zoals Maher beweert, naar oorlog; er werden niet voortdurend aanvallen op elkaar uitgevoerd. Alle Purari stammen kenden relaties met vriendelijk gezinde stammen. Eerder was het zo, dat de Purari in een toestand leefden waarin de hierboven als vrede en oorlog aangeduide toestanden gelijktijdig voorkwamen. Hoe snel vriendelijk gezinde stammen in vijandelijk gezinde konden veranderen is niet duidelijk. Ook is onduidelijk waarom de *amua* (of de *mari*) tot een verrassingsaanval op leden van een bepaalde stam besloot.

Het geweld zou een rationeel gemotiveerd en plotseling ontladen van maatschappelijke spanningen zijn. Verrassingsaanvallen die tot doel hadden een op te eten slachtoffer voor de *pairama* ceremonie te vinden waren meestal goed voorbereid en vanuit de culturele context rationeel gemotiveerd. Er ging veel discussie en planning aan vooraf. De *mari* besloot wanneer een aanval nodig was. De *amua* zorgde dan dat de expeditie fatsoenlijk uitgerust en goed gemotiveerd vertrok. Ook de voor de rituelen benodigde voeding bijvoorbeeld, werd door de *amua* geregeld. Het kan zijn dat deze aanvallen mede door wraak- of andere niet-rationele gevoelens waren geïnspireerd. Wat betreft het ontladen van maatschappelijke spanningen: het is waarschijnlijk dat vooral de primair als wraakactie uitgevoerde aanvallen door de aanvallende groep als een fysieke en psychische ontlading werden ervaren. Maar, net als in het geval dat het gevecht om territorium werd gehouden, lijkt het mij dat de situatie een goede voorbereiding vereiste. Kloos (1996:61) stelt: "Violent conflicts usually have a long period of gestation." Om veilig met een vloot kano's vijandelijke gebied binnen te dringen over een wirwar van waterwegen was een goede tactiek nodig. De plotselinge ontlading waarvan in de socio-structurele theorievorming sprake is, treedt volgens mij dan ook eerder op in face-to-face situaties, binnen een dorpsgemeenschap bijvoorbeeld.

Het geweld zou vooral voorkomen bij de afwezigheid van of het niet goed functioneren van een hechte verwantschapsstructuur of een derde autoriteit. Zover mij bekend functioneerde de verwantschapsstructuur bevredigend als middel om de sociale cohesie te versterken. De Purari erkenden de stam als grootste sociale eenheid, maar de sterkste sociale banden waren die binnen de patrilineage en het dorp. De patrilineage was de belangrijkste organiserende sociale eenheid. Een boven de stammen geplaatste (politieke) autoriteit die de betrekkingen reguleerde, normerend optrad, ontbrak bij de Purari. Dit zou een reden voor het geweld kunnen zijn. Daarentegen kan een gemeenschappelijke cultuur, hier gebaseerd op *imunu*, de *pairama* ceremonie en de vorm van zelfvoorziening, ook worden gezien als een normerend "instituut" dat elk van de stammen

overstijgt. *Imunu* was niet alleen bij de Purari, maar ook bij tal van andere stammen buiten de Delta bekend. Voor de *kaiemunu* en het koppensnellen geldt hetzelfde. Maar of de aanvallen nu werden verricht om kannibalistische slachtoffers te vinden of niet, de aanvallen waren in de regio een vorm van algemeen geaccepteerd geweld die cultureel werd voorgeschreven en door de Purari, vanwege hun relatieve isolement, waarschijnlijk als universeel werd ervaren. De verrassingsaanvallen bestonden dan niet door het ontbreken van een overkoepelende moraal, maar juist door de aanwezigheid ervan, en ondanks dat een machtsstructuur op een hoger niveau dan dat van de stammen afwezig was. Harrison bijvoorbeeld, stelt dat de Avatip

"(...) fought and fostered war in their cult not because they lacked normative ties beyond the village, but, quite the opposite, *because they had such ties* and had to overcome and attain freedom from them to constitute themselves as a polity (...)" (Harrison 1989:595).

Wat de laatste opmerking van Harrison betreft; daarover is met betrekking tot de Purari niets bekend. Het is echter niet onwaarschijnlijk dat dit het geval was (zie hoofdstuk 5). Ook is het voorstelbaar dat een boven de stammen geplaatste autoriteit juist baat had bij een situatie als die tussen 1880 en 1900 bij de Purari voorkwam. Ik doel hier op het verdeel-en-heers-idee. Een derde autoriteit lijkt dus geen noodzakelijke voorwaarde om geweld te voorkomen.

Na afloop van het geweld zou de samenleving terugkeren naar een met de beginsituatie vergelijkbare harmonieuze ordelijke toestand. Zoals gezegd denk ik niet dat de Purari samenleving zich bevond of zelfs maar neigde naar een situatie van vrede. Het is redelijk om aan te nemen dat na de verrassingsaanvallen de "rust" terugkeerde binnen de betrokken gemeenschap. Na de *pairama* ceremonie was het gemeenschapsgevoel symbolisch en materieel (*imunu* werd immers concreet beleefd) versterkt (Maher 1961a:32), wellicht ook door het geprojecteerde vijandbeeld voor en tijdens de noodzakelijke verrassingsaanval. Deze projectie deed eventuele conflicten binnen de groep niet verdwijnen, maar drong ze tijdelijk naar de achtergrond. Na een geslaagde wraakactie zal een vergelijkbaar bevredigd gevoel zijn ervaren. Bij de strijd om territorium zal de onzekerheid waarschijnlijk langer hebben geduurd. Anderzijds kan ik me voorstellen dat de gemeenschap na een uitgevoerde verrassingsaanval juist extra op haar hoede is, bijvoorbeeld uit angst voor vergeldingsmaatregelen. Dan zou de samenleving op dat moment meer neigen naar

oorlog dan naar vrede. Door het gebruik slachtoffers generaties te onthouden, bleef de dreiging bleef geruime tijd bestaan.

3.3 De ecologische benadering van geweld

Het ecologische scenario borduurt voort op het socio-structurele scenario, maar noemt naast sociale ook ecologische oorzaken voor geweld. Meggit betoogt (1965) voor de Mae Enga uit de hooglanden dat een hoge bevolkingsdichtheid en daaruit voortvloeiende landschaarste in verband met zelfvoorziening de voorwaarden zijn voor patrilineaire afstamming, afgebakende patriclans en een gesegmenteerde organisatie van lineages. Landschaarste en zulke sociale eenheden (vooral clans) liggen in zijn visie ten grondslag aan oorlog, die dan ook vooral om territorium wordt gevoerd (Knauff 1990:267, Brown en Schuster 1986:155, Ross 1986:172). In dit verband is ook het belang van aan het milieu te onttrekken uitgebalanceerde voeding als argument genoemd. Andere auteurs suggereren dat een cyclische reeks van elkaar versterkende factoren ten grondslag ligt aan intra- en intertribaal oorlogsgeweld in de hooglanden. Deze factoren variëren van het aantal gefokte varkens (te gebruiken als compensatie voor menselijke verliezen door oorlog) tot bemiddeling van big men en de mate van regionale integratie via ruilsystemen (Knauff 1990:272,273, Cronk 1989:165,166) of handel (Ross 1986:172). Feil (1987) bijvoorbeeld, denkt dat oorlog verband houdt met een afname van intertribale huwelijken en van deelname aan het daarmee verbonden ruilsysteem (Knauff 1990:276). Brown daarentegen stelt dat "[c]eremonial exchanges always have elements of threat and defiance of rivals; every intergroup meeting is ambivalent and prone to conflict" (Brown 1986:167). Met betrekking tot de invloed van big men is de suggestie van Sillitoe (1978) vermeldenswaard, hoewel misschien niet passend binnen de ecologische benadering. Sillitoe denkt dat oorlog wordt veroorzaakt doordat big men "struggle to maintain their unstable leadership by inducing their fellows to fight wars which will weaken their rivals' communities and so diminish threats to their hegemony" (Sillitoe 1978:252).

Oorlog als vorm van agressie kan ook worden gezien als biologisch aanpassings-mechanisme voor mannen om toegang tot materiële en of reproductieve bronnen (vrouwen) te verwerven, een gedachtengang, die tendeert naar het cultureel materialisme met haar nadruk op productie en (biologische) reproductie (Kloos 1991:153). Manson en Wrangham stellen verder, volgens de *imbalance of power*-theorie, dat bij vijandige relaties tussen groepen, vijandige groepen met een langdurige band aanvallende subgroepen voortbrengen (A tegen B zorgt op den duur voor A1 tegen B1). Hoe groter het verschil in

omvang tussen de subgroepen, hoe groter de kans op een overval van de grotere op de kleinere groep. Dit is verklaarbaar doordat voor de grotere subgroep de verwachte "kosten" lager zijn (1991:371,376). In een vergelijkend onderzoek naar agressie bij chimpanzees en mensen betogen ze verder dat

"(...) these attacks are a male and not a female activity because males are the philopatric sex [er is sprake van patrilocaliteit, JdW], and that it is resources of reproductive interest to males that determine the causes of intergroup aggression (...)" (Manson en Wrangham 1991:369).

Brown en Schuster, daarentegen, wijzen erop dat anderen van mening zijn dat vrouwen potentieel net zo agressief zijn als mannen "[in, JdW] competition for scarce resources relevant to their survival and social well-being. Since available resources differ for the sexes, their types and styles of aggression can be expected to differ" (1986:16). Knauff wijst erop dat oorlog in zichzelf ook een doel kan zijn. In sommige *middle range* samenlevingen wordt negatieve reciprociteit volgens hem eveneens belangrijk geacht voor relaties tussen groepen (Knauff 1991:394). De term "*middle range* samenleving" verwijst naar de veronderstelling dat de omgang van een samenleving gerelateerd is aan de de sociaal-culturele structuur ervan. Met negatieve reciprociteit wordt interactie met een door de andere partij als negatief ervaren doel bedoeld.

3.3.1 De ecologische benadering en de Purari case

De theorieën binnen het ecologische scenario zijn in twee groepen te verdelen. De eerste stelt dat oorlog wordt gevoerd om toegang tot bepaalde zaken. Zo zou het geweld afhankelijk zijn van het beschikbare territorium, al dan niet gerelateerd aan patrilineaire afstamming, een duale maatschappelijke structuur en aan een sterke bevolkingstoename in een in grootte gelijk blijvend leefgebied. Zoals hierboven beschreven, kenden de traditionele Purari een duale maatschappelijke orde waarbij de patrilineage belangrijk was als basis voor organiserende sociale eenheden. Oorlog om territorium "apparently occurred" (Maher 1961a:24). Maar als uitbreiding van territorium de meest aangevoerde reden voor oorlogvoering is, rijst de vraag waarom de Koriki dit niet hebben gedaan. De Koriki stam telde geharde krijgers die zich in de regio ruimschoots hadden bewezen en kende ten tijde van de eerste structurele contacten met het westen waarschijnlijk een sterke bevolkingsgroei. Het enige beschreven voorbeeld van oorlog met dit doel

daarentegen, heeft betrekking op de Maipua. Deze stam verdreef de Ipi naar een gebied rond de meest oostelijke uitlopers van de Purari rivier.

De tweede reden voor oorlogvoering om territorium zou verband houden met de uitbreiding van het dieet. Dit is in het geval van de Purari onwaarschijnlijk. Uit Mahers werk blijkt dat alle Purari stammen sago productie en visvangst combineerden met incidentele jacht op klein wild. Als het dieet van de Purari niet voldoende proteïne bevatte, zoals sommige schrijvers suggereren (Wheeler en Murray 1993:300), dan zouden de Purari eerder buiten dan binnen de Delta hun gewelddadige expedities hebben uitgevoerd. Bevolkingsgroei en toegang tot natuurlijke bronnen zijn dus waarschijnlijk geen noodzakelijke voorwaarden voor oorlog om territorium geweest.

De derde genoemde reden is dat oorlog wordt gevoerd om de toegang van mannen tot vrouwen (biologische reproductie) en tot materiële goederen te bewerkstelligen. Biologische reproductie, om daarmee te beginnen, kan volgens mij wèl een reden zijn geweest voor de Purari oorlogvoering. De Purari verrassingsaanvallen werden alleen door (geïnitieerde) mannen uitgevoerd. Manson en Wrangham verklaren dit verschijnsel door te stellen dat alle oorzaken van agressie terug te voeren zijn op de (biologische) reproductie van mannen. Vertaald als vruchtbaarheid, komt biologische reproductie bij de Purari terug in het rituele "voeren" van kannibalistische slachtoffers (of hun hoofden) aan de *kaiemunu* en de daarbij horende "verdeling" van *imunu*; een symbolische regeneratie van de samenleving. Meer concreet wijzen de *amina* praktijk en het *dakea kavana* ritueel naar het belang van biologische reproductie voor de Purari man. Tijdens het *dakea kavana* ritueel, dat enige tijd na een *dakea* werd uitgevoerd, konden mannen tegen betaling van waardevolle versierselen van schelpen gemeenschap hebben met de vrouw(en) van de *kenia vake*. Leden van de eigen patrilineage waren uitgesloten van deelname aan het ritueel, wellicht in navolging van het voorschrift tot exogame huwelijksrelaties tussen leden van patrilineages en moieties. Of uit de *amina* en uit het *dakea kavana* ritueel kinderen voortkwamen is niet bekend. Door het *dakea kavana* ritueel ging de *kenia vake* er financieel op vooruit, desondanks denk ik niet dat de toegang tot materiële goederen een belangrijke reden is geweest voor het Purari geweld, al heeft het voor de individuele krijger waarschijnlijk wel meegespeeld; het bestaan van de *amina* praktijk, die niet met de *pairama* ceremonie verband hield, wijst daarop.

De tweede groep ecologische theorieën gaat uit van de sterkte van de intra- en intertribale relaties. Er is aandacht voor ruilsystemen (al dan niet gekoppeld aan het systeem van huwelijken en bruidsprijzen), handel en voor de big man als integrerende

factoren. Hoewel bij de Purari geen sprake was van echte big men, waren de kenmerken ervan bij sommige leiders blijkbaar niet geheel afwezig:

"Leadership of the *amua* sort was possible on a scale larger than the village, and an ambitious *amua* strove to enlarge his sphere of influence beyond the limits of his hereditary status through big man politics" (Maher 1967:317).

Zo waren er ook *mari* die beschouwd werden als *mari* voor alle Koriki dorpen. Sillitoe's theorie, die stelt dat oorlog wordt veroorzaakt door big men die hun positie ten opzichte van elkaar willen veilig stellen, gaat echter niet op. Het aantal door de aanvallen veroorzaakte slachtoffers was waarschijnlijk te klein om de aanhang van concurrerende leiders met big man aspiraties numeriek en of moreel te verzwakken. Daarnaast bestond bij de Purari, zoals gezegd, een uitgekristalliseerde leiderschapsstructuur waarbinnen vooral door afstamming invloedrijke posities werden verkregen.

Behalve op big men en de patrilineaire afstamming, hierboven behandeld, richten de antropologen binnen deze groep ecologische theorieën zich op het ruilsysteem en handel als integrerende factoren. Zowel de stammen als de Purari nederzettingen, de dorpen, werden bijeen gehouden door een ruilsysteem, dat gecentreerd was rond de voor huwelijken benodigde investeringen. Het ruilsysteem was in de hier onderzochte periode nog een belangrijk onderdeel van het Purari bestaan. Het is mogelijk dat het ruilsysteem de kiem van conflicten in zich droeg, zoals Brown stelt, maar gegevens over Purari agressie of conflicten in relatie tot het ruilsysteem ontbreken. Handel had waarschijnlijk minder dan het ruilsysteem een integrerende functie, omdat de contacten buiten de dorpen erg beperkt waren. Wat betreft de handel: mannen konden een aanvulling op hun inkomsten (en enig prestige) verdienen door bijvoorbeeld houtsnijwerk te verkopen, dat dan later werd verhandeld. Deze goederen werden ook met mensen van vriendschappelijk gezinde stammen verhandeld. Intertribale relaties konden ook vijandig zijn, wat zijn uitdrukking vond in gewelddadigheden over en weer. Er werd dan niet gehandeld. Negatieve reciprociteit, zoals Knauff de gewelddadigheden noemt, was bij de Purari belangrijk; de relaties met vijandig gezinde stammen waren belangrijker dan die met vriendelijk gezinde stammen. De door Manson en Wrangham voorgestelde *imbalance of power*-theorie lijkt daarbij van toepassing te zijn geweest. De Purari gingen tijdens hun verrassingsaanvallen met betrekking tot de *pairama* ceremonie bewust met een overmacht op zoek naar een gemakkelijke prooi. Dit had volgens Maher vooral te maken met de invulling van en de omgang met *imunu*; één slachtoffer was voldoende om de heilzame afsluiting van

pairama ceremonie te garanderen. Ik vermoed dat ook bij verrassingsaanvallen met een andere motivatie een numeriek mindere tegenstander werd uitgekozen.

3.4 De psycho-culturele benadering van geweld

Binnen het psycho-culturele scenario, dat ook kenmerken van de twee eerder behandelde scenario's heeft, wordt veel aandacht besteed aan de mannelijke identiteit en socialisatie. De psycho-culturele stroming binnen de antropologie leunt dan ook voornamelijk op de psychologie en psycho-analyse. Gilmore (1994) deed vergelijkend onderzoek naar de culturele constructie van de mannelijke identiteit. Hij concludeert dat van een "echte" man in zijn volwassen rol meestal wordt verwacht dat hij vrouwen bevrucht, dat hij degenen beschermt die van hem afhankelijk zijn en dat hij de kostwinner is.

"In de meeste samenlevingen zijn de drie mannelijke geboden ofwel gevaarlijk of rivaliserend. Ze dwingen de mannen op het slagveld, in de jacht of in confrontaties met hun medemannen tot het nemen van risico's" (Gilmore 1994:303).

Deze culturele voorschriften moeten worden nageleefd "op straffe van het verlies van (...) identiteit, een dreiging die blijkbaar erger is dan de dood" (1994:300). De kans dat mannen hun reputatie of hun leven verliezen in deze risicovolle ondernemingen onderscheidt echte mannen van jongens en van vrouwen. Mannelijkheidscultussen als initiaties bereiden jongens voor op hun toekomstige rol in de samenleving. De hardheid van de initiaties houdt direct verband met de gewenste sociale rol van mannen. Als mannen worden gestimuleerd om te vechten, wordt mannelijkheid meestal belangrijk gevonden, vond Gilmore. Tijdens initiaties, maar ook daarna, moeten mannen, om man te worden, vooral accepteren dat ze vervangbaar zijn (1994:303). Ze moeten het kinderlijk narcisme overstijgen dat wordt gevoed door regressieve verlangens naar de pre-oedipale eenheid met de moeder (1994:304). "Mannelijkheid is een soort mannelijke voortplanting; de heroïsche kwaliteit ligt in het richtinggeven en beheersen, in de absolute onafhankelijkheid, in autonomie" (1994:303). De functie van de afgedwongen mannelijkheid is primair het voortbestaan van de gemeenschap te garanderen, aldus Gilmore:

"Mannelijkheid is de sociale barrière die samenlevingen moeten opwerpen tegen entropie, vijanden, de krachten van de natuur, de tijd en alle menselijke zwakheden die de groep in gevaar kunnen brengen" (Gilmore 1994:306,307).

Met betrekking tot geweld zou op grond van het bovenstaande kunnen worden verondersteld dat geweld vooral voortkomt uit de culturele dwang ten aanzien van mannen om mannelijk te worden en zo de cultuur in stand te houden. Dit sluit aan bij Langness (1967, 1974), die onder meer beweert dat in patriarchale culturen oorlogvoering vereist dat mannen een sterke band met andere mannen in mannengroepen belangrijker vinden dan een positieve houding ten aanzien van vrouwen - er ontstaat zelfs een antagonistische houding ten aanzien van vrouwen. De agressieve mannelijke identiteit die binnen deze groepen wordt ontwikkeld vormt de basis voor de sociale orde. Langness' visie, hoewel bekritiseerd vanwege de functionalistische aanpak (zie Knauff 1990:285), vormt de basis van het denken over geweld in de psycho-culturele stroming. Brown, bijvoorbeeld, onderzocht de Simbu, een groep die veel overeenkomsten vertoont met de Purari. Ze borduurt voort op Langness door de mannelijke antagonie ten aanzien van vrouwen (Brown 1986:167) en de hechte band in mannengroepen een belangrijke plaats te geven in haar betoog. Concluderend verklaart Brown het Simbu geweld door te verwijzen naar de gender-specifieke socialisatie die bij jongens ondermeer bovengenoemde antagonie tot gevolg heeft:

"Sexual differences, sexual separation and the training of boys into locally loyal, competitive men, differentiates the behavior of men and women. Domineering, assertive, aggressive behavior is approved in boys and admired in men, especially when expressed in daring deeds against enemies, effective oratory, and success in exchanges that attract and keep followers" (Brown 1986:169).

Waar Gilmore melding maakt van het in veel culturen wenselijk geachte overstijgen van het regressieve verlangen naar de pre-oedipale eenheid met de moeder, richt Brown zich op de psycho-culturele omstandigheden die bij de Simbu voorkomen. Ze werkt dit op psychologisch niveau echter niet goed uit in haar publicatie uit 1986. Ross (1986) geeft wat dat betreft een waardevolle aanvulling. Hij onderzocht krijgers die er niet in slaagden het kinderlijk narcisme te overstijgen en om die reden agressief gedrag vertonen. Ross bestudeerde op grond van het werk van Meggitt (1977) opnieuw het geweld bij de Mae Enga. Hij schetst zijn aanpak als volgt:

"In this psychocultural explanation, we emphasize images of the self and others which individuals develop as a consequence of socialization involving areas such as gender identity conflict, aggression, and attachment to others. (...) placing at the centre extremely strong male-female hostility and male feelings of vulnerability" (Ross 1986:172,173).

Dit wil niet zeggen dat een "objectieve" psycho-culturele verklaring alle vragen beantwoordt. Eerder is het zo dat "psychocultural dispositions shape perceptions which are then channeled in certain directions by a social structure" (1986:175). Ross vond bij de Enga dat het socialisatieproces, voornamelijk door het aanleren van angst voor vrouwelijke seksualiteit, verantwoordelijk is voor het op latere leeftijd vertonen van overdreven agressief gedrag door mannen. Hij wijt de angst voor vrouwelijke seksualiteit onder de krijgers aan een slechte vader-zoon-binding en aan een hechte band tussen clanleden, maar de voornaamste reden is volgens hem de ambivalente houding van moeders ten aanzien van hun zonen. In welk opzicht en waarom gedragen de Mae Enga moeders zich ambivalent? Ross:

"Women living in patrilocal, polygynous societies have neither strong ties to their natal families nor strong affective bonds with their husbands. (...) Women in these settings develop strong bonds with their children, but also take out frustration on them as 'the male child is alternatively seduced and rejected' (...) Despite cultural attempts to deal with male gender ambivalence, the solutions are only partial, and compensatory behaviors seen in bellicosity, aggressive display behavior and open fighting are common" (Ross 1986:174).

Zoals gezegd uiten niet alle mannen zich om bovengenoemde redenen agressief als ze volwassen zijn:

"Among males, narcissistic personalities which are preoccupied with early developmental tasks, pride, and self enhancement, and are prone to aggressive actions, are common" (Ross 1986:174).

Schijnbaar zijn het vooral de "narcissistic personalities which are preoccupied with early developmental tasks, pride, and self enhancement" die om bovengenoemde redenen overdreven assertief en agressief gedrag vertonen.

Ross' ideeën over de Mae Enga lijken veel op die van Chodorow, die zich in haar boek uit 1983 bezighoudt met de westerse psycho-culturele reproductie van het moederschap. Zo stelt Chodorow dat in de westerse samenleving "een moeder aanwezig [is] voor haar dochter, terwijl voor een jongen zijn vader en andere volwassen mannen veel meer onbereikbaar zijn" (Chodorow 1983:218). Op psychologisch niveau maken jongens zich in zo'n situatie die gedragingen eigen waarvan ze bang zijn dat ze anders tegen hen worden gebruikt. Op sociologisch niveau ontleen ze hun beelden van mannelijkheid aan culturele prototypes van mannelijkheid en aan mannen die ze uitkiezen als voorbeeld voor mannelijkheid, aldus Chodorow. De jongen zal zijn mannelijkheid vooral proberen op te bouwen in negatieve termen; mannelijk is dat wat niet vrouwelijk is. Er ontstaat op een bepaalde leeftijd, nauw verbonden met het oedipus-complex, zelfs minachting voor de moeder en voor alles wat binnen en buiten hem vrouwelijk is (Chodorow 1983:225,226, zie ook Benjamin 1988:170 in Ewing 1996:21,22). Karen Horney (1926) veronderstelt dat deze minachting de uitingvorm is van een dieper liggende grote angst van mannen voor vrouwen. Deze angst is geworteld in het feit dat ze vroeger bemoederd en gesocialiseerd zijn door vrouwen, aldus Horney (in Chodorow 1983:226,227), en zou mijns inziens de basis van het door Ross bedachte model kunnen zijn. Chodorow: "De angst voor de moeder is (...) ambivalent. De jongen is wel bang voor haar, maar vindt haar tegelijkertijd verleidelijk en aantrekkelijk" (1983:227). "In deze situatie worden de incestueuze verlangens van de zoon, evenals de infantiele afhankelijkheid, door de moeder soms aangemoedigd" (1983:229). Ross gaat dan verder, en veronderstelt dat Mae Enga mannen, bij wie voortdurende *gender ambivalence* en hieruit voortvloeiende antagonie ten aanzien van vrouwen en vrouwelijkheid blijft bestaan, hun mannelijke identiteit bij wijze van compensatie willen opbouwen door overdreven agressief gedrag, afgeleid van dat van mannen uit hun omgeving (zie ook Young 1991 over ondermeer mannelijke regressieve verlangens die worden overwonnen via oorlog en jacht). Zij gaan, onder bepaalde door de sociale structuur bepaalde voorwaarden, op latere leeftijd (overdreven) assertief en agressief gedrag vertonen. Deze voorwaarden zijn niet universeel. Ross haalde ik eerder al aan toen hij zei: "[P]sychocultural dispositions shape perceptions which are then channeled in certain directions by a social structure".

3.4.1 De psycho-culturele benadering en de Purari case

Theorieën binnen het psycho-culturele scenario leggen veel nadruk op de socialisatie van krijgers. Langness vond een verband tussen agressief gedrag, sterke identificatie van krijgers

met de mannengroep van wie ze deel uitmaken, een cultureel gepropageerde agressieve mannelijke identiteit en een antagonistische houding van krijgers ten aanzien van vrouwen. Ik wil deze laatste drie elementen uit Langness' theorie hieronder eerst kort uitwerken, ook omdat ze terugkomen in de theorieën van Brown en Ross. Afsluitend zal ik me met Ross' meer uitgewerkte ideeën over het kinderlijk narcisme bezighouden, ideeën die worden ondersteund door de bevindingen van Gilmore.

Allereerst, wat betreft de sterke band van mannen met de patrilineage: Zoals gezegd, was voor de traditionele Purari het dorp, en daarbinnen de patrilineage, het belangrijkste met betrekking tot de aanvallen en de hieraan gelieerde kannibalistische ceremonie in het kader van de *pairama* ceremonie. De bij aanvallen ingezette krijgers waren afkomstig uit alle in het dorp vertegenwoordigde patrilineages en het bestaansrecht van *sibs* was afhankelijk van het aantal krijgers dat kon worden gemobiliseerd. Een zekere mate van mannelijke identificatie met de patrilineages is dan ook niet verwonderenswaardig. Of er bij de traditionele Purari sprake was van een cultureel gepropageerde agressieve mannelijke identiteit is moeilijk vast te stellen. Maher verschaft niet veel informatie over de (wenselijke) psychische gesteldheid van de Purari krijgers, zowel in normale situaties als tijdens aanvallen. Het grote maatschappelijke belang dat werd gehecht aan prestige, ondermeer verkregen door goede prestaties tijdens de aanvallen, wijst wel in die richting. Was een assertieve en/of agressieve mannelijke identiteit belangrijk - het tweede element - dan zou hieraan zeker ruimschoots aandacht worden besteed tijdens de initiatie van jongens tot krijgers. Ik veronderstel daarbij, in navolging van Gilmore, dat een fysiek en psychisch ingrijpende initiatie een indicatie is van het sociale belang dat wordt gehecht aan een agressieve mannelijke identiteit (zie Whitehouse 1992 over de hardheid van rituelen en culturele reproductie). De Purari initiaties waren, zeker vergeleken bij die van hun verre burens de Marind Anim (Knauff 1993:148-154), niet hard of bijzonder traumatisch. Voorlopig ga ik er dus vanuit dat de mannelijke Purari identiteit niet bijzonder agressief hoefde te zijn.

Als derde element werd genoemd: een antagonistische houding van krijgers ten aanzien van vrouwen en vrouwelijkheid. Deze antagonistische houding zou mijns inziens kunnen blijken uit de status van de Purari vrouwen. Hoewel rituelen als de *dakea kavana* en de *amina* anders doen vermoeden, was het aanzien van vrouwen onder de Purari in het algemeen "erg hoog" (Knauff 1993:88). Knauff vergeleek de status van vrouwen bij een aantal stammen aan de zuidoostkust met behulp van door Herdt (1984:66) en Feil (1987:170) opgestelde normen. Een hoge vrouwelijke status wordt gereflecteerd in de vrijheid tot het aangaan van seksuele en echtelijke relaties; het bezit van en/of de controle

over cultureel gewaardeerd eigendom; deelname aan publieke activiteiten zoals rituelen; en in een geringe antagonie ten aanzien van vrouwen. Knauff voegt daar nog aan toe het weinig voorkomen van geweld tegen vrouwen binnen het huishouden. Purari vrouwen namen vaak het initiatief tot seksuele en echtelijke relaties (Knauff 1993:53,87). Eigendom was particulier, ook voor vrouwen. Purari vrouwen ontvingen bij het huwelijk een behoorlijke bruidsschat, met onder meer een hoeveelheid versierselen van schelpen, die ze na hun dood naar eigen goeddunken konden bestemmen (Williams 1924:123). "Purari women took a great deal of pride in their capacity to take lovers and obtain wealth" (Williams 1924:172). De deelname van vrouwen aan belangrijke publieke activiteiten is redelijk te noemen. Ze hadden geen toegang tot de *ravi* en mochten niet meedoen aan de kannibalistische maaltijd - die alleen voor geïnitieerde krijgers toegankelijk was - maar namen via de *dakea kavana* deel aan de *pairama* ceremonie. Daarnaast hadden ook zij voordeel van de "verdeling" van *imunu* die plaatsvond als de *kaiemunu* werd gevoed. Het kwam overigens voor dat "women of rank or importance were selectively initiated into important cults" (Knauff 1993:88). Vrouwen konden geen formele machtsposities vervullen, maar hadden waarschijnlijk maatschappelijke invloed door hun relatief grote inbreng in de dagelijkse voedselvoorziening. Verder was het alleen vrouwen toegestaan om de bezoekende Motu handelsexpedities toe te zingen (Barton 1910:111 in Knauff 1993:88). Huiselijk geweld tegen vrouwen lijkt minimaal te zijn geweest en "female pollution beliefs" waren schijnbaar afwezig (Williams 1924:60). Samengevat: de band tussen mannen in mannengroepen was waarschijnlijk eerder sterk dan zwak maar niet buitengewoon, de Purari ideologie met betrekking tot de mannelijke identiteit schreef geen bijzonder assertief en/of agressief gedrag voor en de status van vrouwen was behoorlijk hoog. De antagonie van mannen ten aanzien van vrouwen was waarschijnlijk gering in de traditionele Purari samenleving - hierover is noch bij Maher noch bij Knauff iets terug te vinden. De bouwstenen van Langness' model zijn niet (goed) terug te vinden. Op grond daarvan neem ik aan dat zijn model niet goed is toe te passen op de Purari case. We zullen ons daarom nu met de bevindingen van Ross bezighouden.

Ross verklaart de agressie bij de Mae Enga aan de hand van nog een aantal kenmerken. Zo is er in Ross' voorbeeld sprake van een slechte vader-zoon-binding. Maher is hierover niet expliciet, maar ik vermoed dat er geen sprake was van een slechte vader-zoon-binding bij de traditionele Purari. De familiebanden waren namelijk sterk, juist met betrekking tot de mannelijke familieleden van vader (Maher 1961a:134,135). Zonen, de getrouwde tot ze zelf een huis konden bouwen, bleven vaak nog lang onder vaders dak wonen (Maher 1961a:33). En vader deelde de opbrengst van zijn tuinen onder anderen

met zijn getrouwde zonen, ondanks dat de door hem geplante palmen formeel zijn eigendom waren (Maher 1961a:21). De ook door Ross genoemde ambivalente houding van moeders ten aanzien van hun zonen is uit Mahers werk moeilijk te destilleren. Deze houding zou voortkomen uit een slechte huwelijksrelatie doordat de patrilineage van de vrouw minder belangrijk is in een patrilocale samenleving waar ook nog polygamie voorkomt.

Over de daadwerkelijke invulling van de Purari huwelijksrelaties is niet veel bekend, behalve dan dat het huiselijk geweld minimaal was. Op basis daarvan mag in het algemeen een redelijk goed samenleven tussen man en vrouw worden verondersteld. Lange perioden van scheiding van de huwelijkspartners zou een ander argument voor een onbevredigende huwelijksituatie kunnen zijn. Maar op grond van de informatie die Maher verstrekt blijkt dat dit niet voorkwam. Het verwerken van sago op de tuinen, maar ook een verrassingsaanval, bijvoorbeeld, nam naar schatting niet meer dan enkele dagen in beslag. Wat betreft het belang van de patrilineage van de vrouw: De traditionele Purari waren net als de door Ross onderzochte Mae Enga patrilokaal. Bij de Mae Enga leidde dit onder gehuwde vrouwen tot frustratie, omdat de "eigen" verwanten minder belangrijk waren. Waarschijnlijk is dit een algemeen voorkomend verschijnsel in patrilocale gemeenschappen, een frustratie die waarschijnlijk wordt vergroot door het voorkomen van polygamie; de echtgenoot moet worden "gedeeld". Bij de Purari werd de maatschappelijke scheiding tussen de afstammingslijnen van moeder en vader mijns inziens overbrugd tijdens de initiatieperiode van de jongens. De novieten werden gedurende deze tijd gesteund door de *apono*, een broer van moeder, die hiervoor later werd beloond door de ouders. Door een verwant van moeder bij dit belangrijke ritueel te betrekken werd wellicht de onderhuidse spanning, veroorzaakt door het relatieve isolement van moeder, verminderd. Eventuele frustratie doordat de man met andere vrouwen moest worden gedeeld, werd waarschijnlijk bij de Purari opgelost door de grote vrijheid die vrouwen was gegeven om seksuele relaties voor en buiten het huwelijk aan te gaan.

In dit hoofdstuk heb ik drie scenario's toegepast op de Purari verrassingsaanvallen. Enkele voorlopige conclusies: In tegenstelling met wat in het socio-structurele scenario wordt gesuggereerd, is het mogelijk te veronderstellen dat de verrassingsaanvallen vóórkwamen door de aanwezigheid van een overkoepelend, normerend instituut, hier de gedeelde cultuur. Met betrekking tot ecologische scenario is alleen het argument dat de verrassingsaanvallen om biologische reproductie werden uitgevoerd redelijk valide gebleken. De theoriën binnen het psycho-culturele scenario bleken niet goed toepasbaar op de Purari case zoals geschetst in hoofdstuk twee.

"Wat we in dit overzicht hebben gezien, is dat er geen natuurlijke aversie tegen kannibalisme bestaat. Het is niet het oudste taboe van de mens, maar zijn oudste eetwaar. Alle moderne afkeer is uitsluitend door de religie ingegeven, die een dood lichaam als iets heiligs beschouwt."

Brian Marriner (1993:209).

(4) KANNIBALISME, KOPPENSNELLEN EN GIRARD

Dit hoofdstuk begint met een inleiding over kannibalisme en koppensnellen. Kort zal ik aangeven wat als belangrijkste redenen zijn aangevoerd voor beide praktijken. Vervolgens zal ik deze relateren aan de Purari case. Na het schetsen van het scenario van René Girard, zal ik zijn scenario toepassen op de Purari case. De uitkomsten hiervan vormen het vierde gezichtspunt dat in dit werkstuk wordt toegepast.

4.1 Kannibalisme; een korte geschiedenis en de redenen

Kannibalisme, meer nog dan koppensnellen, kan zich al sinds mensenheugenis in grote belangstelling verheugen. Een ander woord voor kannibalisme is antropofagie, naar het Griekse *antropos* (mens) en *fagein* (eten). Kannibalisme heeft waarschijnlijk een geschiedenis van duizenden jaren en wordt tot op de dag van vandaag gepraktiseerd, ook in westerse samenlevingen. Marriner heeft in zijn boek "Menseneters" (1993) een korte geschiedenis van het kannibalisme gegeven. Hij stelt dat het verschijnsel zo oud is als de mensheid (1993:9). Als voorbeeld noemt hij een in Afrika gevonden grot vol schedels met vreemd gevormde gaten erin. Om en in de grot zijn de resten van de oudst bekende mensen gevonden en wetenschappers veronderstellen dat de vroegere bewoners de hoofden van hun gedode vijanden in de grot leegaten. Anatomisch onderzoek op beenderen en schedels die werden ontdekt vlakbij de in 1927 gevonden Peking-mens wees uit dat de eerste rechtopgaande mens ook een kannibaal was. "De hersenen waren uit een van de schedels gehaald en een paar geblakerde beenderen wezen op roosteren" (1993:10). De *Pithecanthropus erectus*, zo is hij genoemd, leefde ongeveer een half miljoen jaar geleden. Deze vondsten geven overigens ook aan dat koppensnellen een reeds lang

bekend verschijnsel is, al dan niet in combinatie met kannibalisme. In veel grotten van Neanderthalers zijn volgens Marriner ook bewijzen van kannibalisme gevonden. "De later op het toneel verschenen mensen uit de Midden Steentijd en de Nieuwe Steentijd waren kannibalen, evenals de vroege mens uit het Bronzen Tijdperk" (idem). Ook de Cro-Magnon-mens, de in de evolutie vooraan geplaatste Homo sapiens, was een menseneter. Marriner vervolgt zijn curieuze geschiedenis door met steeds kleinere sprongen in de tijd bij hedendaagse kannibalen uit te komen. Kannibalisme wordt volgens hem gepraktiseerd omdat het 1. verband houdt met een religieuze plechtigheid (er is sprake van een symbolische handeling); 2. omdat het de laatste mogelijkheid is om te overleven (mensenvlees is rijk aan eiwitten); 3. omdat economische motieven de doorslag geven (mensenvlees wordt verhandeld, bijvoorbeeld in tijden van hongersnood) of 4. omdat het lekker is (toebereid mensenvlees smaakt als varkensvlees) (Marriner 1993:14-16,209).

4.2 Koppensnellen; een korte geschiedenis van de redenen

Zoals we in de vorige paragraaf zagen, werd koppensnellen al in de oudheid beoefend. In de genoemde voorbeelden was koppensnellen verbonden met kannibalisme. Hier wil ik aan de hand van De Wolf (1996) kort aangeven welke andere verklaringen in de loop van de tijd aan het koppensnellen zijn gegeven. Eén van de eerste wetenschappelijke verklaringen is afkomstig van Wilken (1898). Hij veronderstelt dat koppensnellen was verbonden met religieuze concepties, die echter nooit volledig immaterieel werden beleefd. De mensen in de Indonesische culturen die hij onderzocht hadden dingen nodig om met de voorouders te communiceren. Omdat de ziel volgens deze mensen in het hoofd verbleef, redeneert Wilkens, waren hoofden daartoe erg geschikt.

"It was natural that ancestors would become tutelary spirits, but the belief in their beneficency was also extended to the souls of strangers, even enemies. Thus the acquisition of skulls gave one the opportunity to make the souls associated with them subservient to its new owners, after they had been appeased by sacrifices. The skulls became protective fetishes" (De Wolf 1996:1).

Steinmetz (1894) borduurt voort op Wilkens bevindingen. Hij stelt dat koppensnellen werd gepraktiseerd om gevoelens van macht, superioriteit en "happiness" te ervaren met betrekking tot het lijdende slachtoffer. De oorzaak was gelegen in volwassen frustraties en de "happiness" was des te groter als de veroorzaker van de frustratie het slachtoffer was. De

verwanten van het slachtoffer wilden wraak. Bij het rouwen waren bijvoorbeeld vaak de hoofden van vijanden nodig, en zo werd de gewelddadige cyclus voortgezet. Pleyte (1891), die samen met Wilken onderzoek deed, onderschrijft de theorie van Wilken, maar stelt dat de door hem genoemde redenen in enkele gevallen inmiddels heeft plaats gemaakt voor een andere; namelijk dat het bezitten van veel gesnelde koppen een teken van getoonde moed was. Volmering (1914) daarentegen betwijfelt dat dit het geval was, omdat de methode van koppensnellen volgens hem wijst op lafheid. Hij voelt meer voor de theorie van Kruyt (1906) die stelt dat het koppensnellen werd gepraktiseerd om "life-force" (Van Baal 1985:73 noemt dit "soul-substance") te verkrijgen, zeker als er sprake was van een wraakactie. Volmering denkt dat de oorspronkelijke functie van het koppensnellen, zoals blootgelegd door Kruyt, in de loop van de tijd is veranderd, ook omdat de koppen nog jaren werden bewaard. De levenskracht zou dan al zijn uitgewerkt.

Needham (1976) stelt dat het koppensnellen verband houdt met vruchtbaarheid en de voorspoed van de gemeenschap. Hij bekritiseert de westerse omschrijving van "life-force", die volgens hem is afgeleid van de westerse natuurwetenschappen (het concept electriciteit bijvoorbeeld) en daarom geen recht doet aan de lokale beleving van het verschijnsel (De Wolf 1996:2). Michelle Rosaldo (1980) gooit het over een andere boeg; koppensnellen (bij de Ilongots) moet worden gezien als verwijzend naar de manier waarop deze mensen "talk about and understand themselves as thinking, feeling persons whose lives are shaped and given meaning by the workings of a particular social world" (Rosaldo 1980:169). Jonge mannen konden via koppensnellen gevoelens van "weariness and oppression" ontladen, oudere mannen konden via deze praktijk hun wraakgevoelens over omgebrachte verwanten verminderen.

"Celebrations would in turn make other young men envious and make older men who had suffered personal losses sad. In such a way headhunting perpetuates itself. Passion has to be contained by and kept in balance with knowledge. This involves respect for other people, a sense of care and balance, trust and mutuality and a readiness to diffuse disruptive feelings, and to avoid conflict and dispute" (De Wolf 1996:3).

De Wolf stelt dat koppensnellen hier, in navolging van Geertz, als een text wordt gelezen door de volwassen mannen van de Ilongot. Zij situeren hun zelf in een cultureel complex dat alle betrokkenen, inclusief de antropoloog, omvat. Met Rosaldo is de discussie over koppensnellen allerm minst gesloten. Ik meen echter dat in deze paragraaf de meest

gangbare antropologische argumenten met betrekking tot koppensnellen zijn aangestipt.

4.3 Kannibalisme, koppensnellen en de Purari case

Na intercultureel onderzoek concludeert Marriner dat er vier redenen zijn voor kannibalisme. Als eerste reden noemt hij het verband met een religieuze plechtigheid, voortvloeiend uit een bepaalde wereldbeschouwing. Dit was bij de traditionele Purari duidelijk het geval (zie hoofdstuk twee over de *pairama* ceremonie). De tweede reden is dat mensenvlees wordt gegeten omwille van de voedingswaarde; mensenvlees is rijk aan eiwitten. Als dat een reden was voor het Purari kannibalisme, dan hadden de Purari zeer waarschijnlijk ook buiten de *pairama* ceremonie om mensen gegeten. Hiervan is mij niets bekend. Bovendien is de wenselijke hoeveelheid te consumeren eiwitten waarschijnlijk veel groter dan wat de krijgers binnenkregen; een lijk moest worden gedeeld met alle krijgers van een dorpsgemeenschap. De perioden tussen de *pairama* ceremonies eveneens in aanmerking genomen, lijkt het me onwaarschijnlijk dat dit een reden is geweest. Dat geldt ook voor het door Marriner genoemde argument dat mensenvlees lekker is. De gretigheid waarmee mensen in sommige culturen werden verorberd, doet niet in het minst denken aan de bekende beschrijvingen van de traditionele Purari. Ten slotte noemt hij het bestaan van vleesmarkten. Hoewel niet onbekend in het Papoea van die tijd, kwam dit verschijnsel in het Purari gebied niet voor.

Met betrekking tot het koppensnellen: Wilken veronderstelt, zoals we zagen, dat dit gebeurde omdat een object werd gezocht om tussen deze wereld en de wereld van de voorouderlijke geesten te bemiddelen. Knauff stelt in navolging van Williams dat alleen de hoofden in de *kaiemunu* werden gestopt en niet de lichamen van de slachtoffers. De *kaiemunu* waren de belichaming van de voorouders, waarschijnlijk vooral op het moment dat ze met *imunu* van het slachtoffer werden geladen. Met behulp van Wilkens theorie kan nu evengoed worden verondersteld dat de hoofden als intermediair functioneerden en wel pas als ze in de *kaiemunu* werden gestopt. Van het gebruik van de hoofden als fetish is mij niets bekend. Steinmetz denkt dat het koppensnellen (mede) een mogelijkheid was om frustraties te uiten. Dit is zeer wel mogelijk (zie de toepassing van de socio-structurele benadering en hieronder de toepassing van de theorie van Rosaldo). Volmerings opmerking dat de methode van koppensnellen getuigt van lafheid, doet mijns inziens geen recht aan de culturele logica, in ieder geval niet aan die van de Purari (zie hierboven de toepassing van de *imbalance of power*-theorie, blz. 48). Eerder was het meedoen aan een verrassingsaanval om een kannibalistisch slachtoffer te vinden een moedige daad, zoals

Pleyte stelt, dan wel een praktijk waarmee prestige - zo belangrijk voor de mannelijke Purari - kon worden verworven. Volmering en Kruijst stellen dat het koppensnellen plaatsvond om "life power" te verkrijgen. Williams en Maher zitten ook op deze lijn, zeker waar het de Purari verrassingsaanvallen voor de *pairama* ceremonie betreft.

Needham stelt dat "vruchtbaarheid" en het welzijn van de gemeenschap centraal staan bij het koppensnellen. Dit laatste kan wat betreft de Purari worden bevestigd als koppensnellen en kannibalisme worden samengenomen. Voor zover mij bekend, werd het koppensnellen alleen uitgevoerd met betrekking tot de *pairama* ceremonie. Als deze niet kon worden uitgevoerd zou de hele gemeenschap "lijden". "Social responsibility was clear. To assure the welfare of one's society in a hostile world and to maintain good relations with powerful spirits, cannibalism was not only a reasonable but an obligatory solution" (Maher 1984:219). Het thema vruchtbaarheid wordt door Maher niet goed uitgewerkt. Williams doet dat wel en concludeert dat vruchtbaarheid, ook in de zin van (culturele) regeneratie, een belangrijk thema was met betrekking tot de *pairama* ceremonie (zie hoofdstuk 2).

Kort gezegd is het koppensnellen volgens Rosaldo gerelateerd aan het zelfbeeld dat het individu opbouwt door reflectie op en contacten met de sociale omgeving. Maher zegt dat de *pairama* ceremonie, met name het kannibalisme, cruciaal was voor het voortbestaan van de traditionele Purari samenleving (zie ook hierboven). Hoewel hij in dit verband niet spreekt van zelfbeeld, identiteit etc., veronderstel ik dat hij hier impliciet wel op doelt; de identiteit van de individuele Purari werd mijns inziens het meest duidelijk bevestigd in de *pairama* ceremonie. Dat jonge mannen hun gevoelens van "weariness and oppression" konden ontladen via de verrassingsovervallen om kannibalistische slachtoffers te verkrijgen, lijkt me in het geval van de Purari niet onwaarschijnlijk. Dit geldt evenzeer met betrekking tot het compenseren van wraakgevoelens van oudere mannen die voortkwamen uit frustratie over omgebrachte verwanten. Rosaldo's hypothese dat kennis en passie in balans moeten worden gehouden is door gebrek aan informatie niet te toetsen. De door haar genoemde normerende beperkingen (De Wolf 1996:3) hebben waarschijnlijk wel bestaan om intern de *common core of understanding* te handhaven.

4.4 De visie van René Girard; mimetisch begeren en geweld

Aan de hand van al dan niet antropologische theorieën die zich vooral op koppensnellen of kannibalisme richten is hierboven een korte verkenning uitgevoerd. Veel nieuwe inzichten met betrekking tot het traditionele Purari geweld heeft dit niet opgeleverd. Daarom wil ik me hier tot slot bezighouden met het scenario van René Girard. Hij

interpreteert geweld vanuit socio-structureel perspectief - de mens is niet autonoom (Kaptein 1988:14, De Lange 1988:74) - maar doet dat wel op een geheel eigen manier. Hieronder zal ik eerst zijn theorie samenvatten, vervolgens wil ik nagaan in hoeverre zijn ideeën zijn toe te passen op de Purari case. Girard ondersteunt zijn hier gepresenteerde hypothese met analyses van mythen, rituelen en van het taboe in oude Griekse en Germaanse verhalen. Daarnaast maakt hij gebruik van westerse teksten over heksenjachten (Janssen 1991:52). Het object van het verlangen, de actor en de ander vormen "de oorspronkelijke driehoek", de basis van Girards theorie. Op grond van nabootsend verlangen (mimese) ontstaat volgens Girard een conflict tussen de actor en de ander die tevens model staat voor het eigen verlangen (Janssen 1991:3,10-14,40). Uiteindelijk leidt dit tot sluimerend geweld in de samenleving dat alleen kan worden opgelost als het op een zondebok wordt gericht. Dit zal ik kort toelichten.

Begeerte ontstaat volgens Girard altijd uit de triangulaire relatie tussen actor, object (soms een persoon) en de ander. Men begeert pas iets als het al door een ander als begerenswaardig is bestempeld. Wat gebeurt er? De actor wil wat de ander wil. De ander heeft daardoor een bemiddelende functie. Om te krijgen wat de ander wil, gaat de actor de ander zoveel mogelijk navolgen en uiteindelijk zelfs vereren. Als de ander ver genoeg weg is om geen moeilijkheden mee te krijgen, buiten de gemeenschap is geplaatst, is er sprake van externe bemiddeling, anders van interne bemiddeling (Kaptein 1986:14,15). In dat laatste geval wordt steeds meer duidelijk dat de ander als rivaal het verkrijgen van het begeerde juist frustreert; de model-rivaal wordt een model-obstakel. In reactie hierop ontstaat een verlangen naar een eigen identiteit dat echter niet strookt met het mimetisch begeren, zodat uiteindelijk een ambivalente houding overblijft. Dit is de oorzaak van interne spanningen die uiteindelijk de desintegratie van het "verliezende" individu (en uiteindelijk van de samenleving) tot gevolg heeft (Janssen 1991:13,24,27). Het model en de nabootser verheugen wederzijds elkaars begeren.

"Omdat de reële aspecten van het object een ondergeschikte rol gaan spelen, concentreert de teleurstelling van de navolgende antagonist zich op de irreële mogelijkheden van het object, op de metafysische kwaliteiten" (Janssen 1991:25).

Het object van het oorspronkelijk verlangen verdwijnt in dit proces voor beiden geleidelijk naar de achtergrond. Volgens Girard is het zelfs zo, dat de mens uiteindelijk zijn modellen kiest afhankelijk van de moeilijkheden die ze hem in de weg kunnen leggen om een object te bereiken. Janssen: "[D]e capaciteit van het model om de bemachtiging van iets te

verhinderen, leidt tot de overtuiging dat het gaat om iets dat de moeite waard is" (1991:12). De rivaliteit verwordt op den duur tot een strijd, niet meer om het object, maar om de totale overwinning van de ander. Wie van hen beiden het object tenslotte ook zal verkrijgen, beiden voelen zich onbevredigd. "De één omdat hij het object niet heeft gekregen, de ander omdat het object zijn waarde ontleent aan de rivaal en het object na bemachtigd te zijn derhalve zijn waarde verliest" (1991:11). Degene die uiteindelijk heeft "verloren" en het begeerde object niet krijgt, blijft achter als de overwonnene die van zijn bestaansreden, zijn *désir métaphysique*, is beroofd. Via afgunst en haat gaan zowel de actor als de ander, het model, over tot het gebruik van geweld om elkaar te terroriseren. Door het hierboven geschetste proces - mimetisch gefundeerde rivaliteit leidt tot antagonie - ontstaat gelijkvormigheid in de samenleving (1991:29), een toestand die wellicht te vergelijken is met de gelijkheid onder de mensen bij Hobbes (Achterhuis 1988:117, Luijf 1988:131). Alle betrokkenen ontwikkelen sterk negatieve gevoelens ten aanzien van hun ander en het hieruit voortkomende (sluimerende) geweld bedreigt de maatschappelijke orde. Janssen beschrijft "de massa" in die situatie als "een ongedifferentieerde horde" die snakt naar een oplossing (1991:46).

De maatschappelijke orde kan alleen worden hersteld door een ontlading. Als het maatschappelijk geweld op het hoogtepunt is - er bestaat een mimetische of sacrificiële crisis (Janssen 1991:13,14) - richt het sluimerende geweld zich ineens als collectief geweld tegen een willekeurige en vaak ook onschuldige zondebok. Dit marginale lid van de gemeenschap (variërend van zwerver tot koning) wordt unaniem schuldig bevonden aan het maatschappelijk onheil en na zijn (al dan niet fysieke) offerdood gesacraliseerd als vredebrenger. Rondom de zondebok ontstaan nieuwe taboes (om het mimetische proces af te schermen en daardoor werkzaam te laten zijn) en een hernieuwde sociale orde die gecentreerd is rond de zondebok (1991:43,51). Als de vrede en de *différence* (het tegengestelde van de toenemende gelijkvormigheid, De Lange 1988:57,58) aldus is ingetreden, het slachtoffer is geofferd of verdreven uit de gemeenschap, bevestigt dit de massa in de juistheid van haar eerdere keuze ten aanzien van het slachtoffer; het geweld krijgt een constructieve werking toegeschreven. De effectiviteit van het zondebokmechanisme, gelegen in de verhulling ervan, kan vervolgens worden verhoogd door de oorspronkelijke moord (symbolisch) te herhalen en wel zo dat alleen de positieve, vredebrengende kant belicht wordt. Via een ritueel wordt de door mimeze veroorzaakte agressie dan op een onschuldiger wijze gekanaliseerd (De Lange 1988:59). In deze fase, de fase van rituele substitutie, kan het oorspronkelijke offer worden vervangen door een dier (Janssen 1991:62).

4.4.1 De visie van René Girard; naar een werkbaar model

De mogelijke werking van het zondebokmechanisme is volgens Girard af te leiden aan vier kenmerken (Janssen 1991:41-52): 1. Een ernstige maatschappelijke crisis (de culturele fundamenteën van de samenleving worden aangetast, de sociale afstand tussen mensen neemt af bij een toenemende afhankelijkheid en eenvormigheid); 2. De overtuiging dat iemand hieraan schuldig is (er wordt vooral gezocht naar sociale en morele overtredingen als incest, verkrachting, kindermoord en koningsmoord, maar het mechanisme komt bijvoorbeeld ook tot uitdrukking in beschuldigingen van hekserij); 3. Criteria voor victimaire selectie (oorspronkelijk waren lichaamsafwijkingen bepalend voor het anders zijn, later werden dat criteria van culturele aard) en 4. Het geweld zelf, dat leidt tot de beklemmende toestand van verwondering over de vorming van een systeem waarin iedereen is geïntegreerd. De criteria voor victimaire selectie wil ik hier nog even toelichten. De beschuldigingen richten zich vaak op als ernstig beschouwde wandaden die de grondslagen van de sociale orde aantasten. Het betreft dan vooral seksuele, religieuze en gewelddadige handelingen tegen hen die de meeste bescherming verdienen in de samenleving (Janssen 1991:45). De zondebokken zelf zijn vaak vol tegenstrijdige strevingen en houdingen (goed en kwaad tegelijk, De Lange 1988:58) en onderscheiden zich verder door hun kracht, hun schoonheid, maar ook door hun monsterlijke trekken. Girard omschrijft de term zondebok als volgt:

"Zondebok duidt tegelijk de onschuld van de slachtoffers, de collectieve polarisatie die zich op hen richt en de collectieve doelgerichtheid van deze polarisatie aan" (Girard 1982:62 in Janssen 1991:52).

Girard baseert zijn theorie op onderzoek naar mythen, rituelen, het ontstaan van het taboe en op teksten over de vervolging van heksen. Voor mijn onderzoek zijn vooral zijn bevindingen met betrekking tot rituelen en het taboe van belang. Die zal ik hier kort aanstippen.

Girard interpreteert het ritueel als de herhaling van de oorspronkelijke moord op de (menselijke) zondebok. Het ritueel heeft volgens hem dezelfde functie als de mythe; het herinneren van het resultaat van het eerste offer van een zondebok. In het ritueel gebeurt dit door herhaling van die eerste gebeurtenis, al dan niet gesubstitueerd, in de veronderstelling dat daarmee "het destructieve geweld kan worden bedwongen en vrede in de gemeenschap blijft gehandhaafd of weerkeert" (Janssen 1991:62). De werking van het taboe berust volgens Girard ook op het buiten de gemeenschap houden van mimetisch

geweld; het slechte of chaotische (Janssen 1991:76) geweld. Het taboe ontstaat op het moment dat het destructieve slechte geweld en het constructieve goede of ordenende (1991:76) geweld worden gescheiden. Het destructieve geweld is het geweld van de mimetische crisis, het constructieve geweld is gericht tegen de zondebok en leidt tot een nieuwe orde. Binnen de gemeenschap heeft het taboe als functie het bepalen van de morele grenzen waarbinnen deze scheiding blijft bestaan en de antagonisten tegen elkaar worden beschermd. Het taboe is volgens Janssen een "contra-model" dat voorschrijft: doe *niet* wat de zondebok deed voor zover dit een noodlottig gevolg had (1991:69). Hij vat Girards cultuurtheorie als volgt samen:

"De conclusies ten aanzien van de mythe, het ritueel en de religie vinden hun uitgangspunt in het zondebokmechanisme. De nieuwe orde en de vrede worden toegeschreven aan diegene, die de schuld was van de wanorde: het slachtoffer. Daardoor wordt de zondebok heilig en wordt zijn offer vertrekpunt voor de fundering van religie en cultuur" (Janssen 1991:75).

Een algemeen scenario als dat van Girard is gemakkelijk onder vuur te nemen en dat is dan ook herhaaldelijk gebeurd, ondermeer door Tijmes (1988:29,30). Deze probeert aan te tonen dat niet alle gedrag mimetisch bepaald is (1988:32,33) en wijst daarbij bijvoorbeeld op de fysiologie die volgens hem ook een belangrijke rol speelt. Verder stelt hij dat bemiddeling op grond van begeerte niet altijd automatisch leidt tot mimese. Kortom: als Girard z'n pretenties vermindert, ruimte laat voor andere inzichten, is zijn theorie minder kwetsbaar (Tijmes 1988:33,34). Van Beek richt zich ook tegen de universele pretenties van Girards theorie (1988:231) en pleit voor het erbij betrekken van de sociale context. Daarnaast heeft hij kritiek op het gebruik van de term offer als het gaat om de zondebok; het zou hier niet gaan om een geschenk (1988:323,237). Verder stelt Van Beek dat het zondebokmechanisme soms wel en soms niet werkt; het mimetisch conflict leidt er niet altijd toe - hij noemt een voorbeeld van hekserijbeschuldigingen - dat de aangewezen schuldige een "transcenderende, heilzame bemiddelaar" wordt. Met andere woorden: het is maar één van de vele mechanismen die sociaal-culturele relaties kunnen verklaren (1988:241).

4.4.2 Het zondebokmechanisme van René Girard en de Purari case

Girards scenario is alleen toe te passen als er sprake is van interne bemiddeling; de zondebok moet uit de eigen gemeenschap voortkomen. Aangenomen dat er een

verband is tussen de slachtoffers van de Purari verrassingsaanvallen en de theorie van Girard, kan de theorie op het eerste gezicht niet opgaan, want de slachtoffers waren altijd afkomstig van andere stammen. De Purari beschouwden de eigen stam als de grootste sociale eenheid. Het kan zijn dat de zes stammen eerder één (wellicht politiek) geheel vormden, dat er toen sprake was van interne bemiddeling en dat het tussen circa 1880 en 1900 geconstateerde geweld een (min of meer aangepaste) *survival* was van een eerdere periode. Aanwijzingen hiervoor zijn de grote overeenkomsten in taal en cultuur van de diverse Purari stammen en de door Williams aangetoonde relaties tussen de diverse riviërs in het Purari gebied. In dat geval zal de verschuiving, zoals Girard voorstelt, van externe naar interne bemiddeling omgekeerd zijn verlopen; van slachtoffers uit de eigen gemeenschap is men ertoe overgegaan slachtoffers buiten de eigen gemeenschap te kiezen. Dit laatste, dat de slachtoffers niet uit de eigen gemeenschap afkomstig zijn, is in elk geval door diverse auteurs waargenomen. Een probleem hierbij is dat de hierboven beschreven Purari cultuur, met name de onderdelen kannibalisme en oorlogvoering, volgens Maher zijn oorsprong heeft in de prehistorie.

Omdat het onderzoeken van de eventuele eenheid van de zes Purari stammen voor 1880 bij gebrek aan informatie een probleem is, wil ik een andere strategie toepassen. Ik wil Girards scenario een beetje veranderen. Eenvoudiger - en beter toetsbaar - is het, om de zes Purari stammen, en hun hierboven beschreven cultuur tussen circa 1880 en 1900, als één te onderzoeken geheel te zien, waarin de mensen van een stam de leden van een andere stam als een onderdeel van hun eigen wereld beschouwden. Volgens Williams waren de Purari gehecht aan hun stamgebonden identiteit, erkenden ze de stam als grootste sociale eenheid, maar mijns inziens maakten de aanvallende of aan te vallen stammen (of dorpen van die stammen) wel degelijk deel uit van elkaars sociaal-culturele universum, net als de ook schijnbaar buiten de gemeenschap geplaatste voorouders. Dit is volgens mij geen onredelijke veronderstelling en bovendien kan op grond hiervan de theorie van Girard beter worden getoetst, ook al zijn de beschrijvingen van de traditionele Purari voornamelijk gebaseerd op informatie over de Koriki en de I'ai. Ik neem hiermee met enige relativisering afstand van Knauff, wanneer hij zegt: "Each village was not only a self-sufficient marital, political, economic unit, it was cosmologically autonomous. Outside communities were a cultural Other" (Knauff 1993:177).

De mogelijke werking van het zondebokmechanisme is volgens Girard af te leiden uit een aantal kenmerken. Ten eerste is er sprake van een ernstige maatschappelijke crisis, waarbij de culturele fundamenteën van de samenleving worden aangetast en de sociale afstand tussen mensen afneemt bij een toenemende afhankelijkheid en gelijkvormigheid.

De westerse inmenging die tussen circa 1880 en 1900 een steeds groter stempel drukte op de traditionele Purari cultuur culmineerde vlak voor de Tweede Wereldoorlog in een duidelijk waarneembare maatschappelijke crisis. Dit proces had volgens Maher zijn oorsprong in de eerste contacten met het westen. Ik veronderstel daarom dat de Purari cultuur rond 1880 langzamerhand in een crisis terecht kwam die een halve eeuw of langer duurde en in ieder geval voor een deel door de westerse inbreng werd veroorzaakt. Een crisis, die wellicht versterkt werd door de toen recente komst van de talrijke Koriki stam, die eind vorige eeuw als de meest geharde stam werd beschouwd. De Koriki stam zou dan voor haar komst naar de Delta al een met de andere Purari stammen vergelijkbare cultuur hebben gehad of deze later hebben opgelegd aan de andere stammen. Dit laatste is onwaarschijnlijk gezien de overeenkomsten in cultuur met betrekking tot buurstammen als bijvoorbeeld de Goaribari. De afhankelijkheid tussen de Purari stammen, door Girard als voorwaarde genoemd, was groot, ervan uitgaande dat de *pairama* ceremonie die slachtoffers eiste in alle gemeenschappen een centrale rol speelde. Ik doel hier op de negatieve reciprociteit tussen de stammen. Of de afhankelijkheid toenam is me onbekend. De culturele gelijkvormigheid tussen de stammen, een ook genoemde voorwaarde, was groot, kleine verschillen in de formele machtsstructuur tussen de l'ai en de Koriki daargelaten.

Als tweede kenmerk noemt Girard het bestaan van een algemeen gevoelde overtuiging dat iemand (of een minderheid) schuldig is aan de crisis, ook al is dit meestal niet werkelijk het geval. De veroorzaker van de culturele ineenstorting kan - op grond van de beschikbare informatie en gezien het relatieve isolement van het gebied - door de Purari redelijkerwijs alleen maar bij de westerlingen zijn gezocht. Het geweld van de Purari tegen de westerlingen, eerst zeelui, later missionarissen en overheidsfunctionarissen, zou dan verklaard worden doordat ze door de Purari als zondebokken werden gezien. Het probleem is dan, dat de veronderstelde culturele crisis zich dan wel erg ver in de tijd uitstrekt - veel verder dan de beschikbare kennis aan extrapolatie toelaat. Maar hoe is dan verklaarbaar dat kannibalisme en oorlogvoering, zoals Maher stelt, al sinds de prehistorie voorkomen? Kan het zijn dat het mechanisme wel werkzaam is geweest, maar dat tussen circa 1880 en 1900 slechts de herinnering aan de oorspronkelijke moord levend werd gehouden via rituelen (de *pairama* ceremonie), mythen en taboes?

4.4.3 Het zondebokmechanisme van René Girard en de *kaia kuku*

Volgens Girard wordt in mythen de herinnering aan de oorspronkelijke moord op de zondebok levend gehouden. Over Purari mythen is mij niets bekend, maar de naam *kaia kuku*

geeft wel een belangrijke aanwijzing. Kaia was de eerste die, met Ipi, een *kaiemunu* bewoonde. Tijdens de *pairama* ceremonie was het (hoofd van het) slachtoffer tijdelijk de "bewoner" van de *kaiemunu*. Ik veronderstel dat dit slachtoffer de opvolger was van Ipi, het eerste en mythisch geworden slachtoffer. Kaia, donder, zou dan de eerste en mythisch geworden dader kunnen zijn. Ik denk dat Kaia de dader is, omdat hij degene is die op jacht gaat als het dondert. Zo verder redenerend, zou Kaia als mythische dader alle voorgaande daders, de voorouders, kunnen vertegenwoordigen. Ipi is dan de vertegenwoordiger van alle voorgaande slachtoffers. Samen vormt dit mythische dader-slachtofferkoppel dan op logische wijze de basis van de *pairama* ceremonie, het culturele middelpunt van een gemeenschap die verder ook op dualiteit was gebaseerd. Een relevant voorbeeld van het laatste, was de classificatie van mensen van andere stammen als daders en als slachtoffers.

De *kaiemunu* en de *kaia kuku* kwamen dus samen in de *pairama* ceremonie. De *kaia kuku* was de stem van de *kaiemunu*. Het is mogelijk hierin een verwijzing te zien, niet alleen naar het geluid van de donder, maar ook naar de inhoud van de mythe die elke *kaiemunu* belichaamde. De stem van de *kaiemunu* zou een oproep aan de gemeenschap kunnen zijn om de oorspronkelijke moord te herhalen en zo het dader-slachtofferduo weer een centrale plaats te geven in het bewustzijn van de leden. Dit was mogelijk door de dorpsbewoners collectief te laten deelnemen aan (de voorbereidingen voor) de *pairama* ceremonie waarvoor een op te eten slachtoffer nodig was. Het slachtoffer fungeerde als zondebok. Dit wordt niet alleen ondersteund door de hierboven gegeven definitie van Girard, maar ook door de context van de *pairama* ceremonie. In de *kaiemunu* werden de voorouders (die de daders vertegenwoordigen) en het slachtoffer (dat de slachtoffers vertegenwoordigde) weer één geheel. In het ritueel was de gemeenschap tijdelijk verbonden met haar mythische wortels. Het sacrale en het profane kwamen samen, maar werden daarna direct weer gescheiden. Dit komt overeen met wat Girard beschrijft als de situatie na het offeren van de zondebok. Het slachtoffer dat als zondebok fungeerde, werd tijdens de *pairama* ceremonie opgenomen in de mythische en sacrale wereld van de voorouders en onder de individuele Purari groeide het besef dat een goede daad was begaan omdat de gemeenschap was versterkt en bevestigd in haar nieuwe identiteit. Het goede geweld (tegen de zondebok) zorgde voor het onderdrukken van het slechte, mimetisch gefundeerde geweld in de gemeenschap. De tweedeling tussen het profane en het sacrale, veroorzaakt door het offer van de zondebok, komt ook terug in de taakverdeling van de *amua* en de *mari* en ten aanzien van de verrassingsaanvallen om een op te eten slachtoffer te vinden. Een ander punt ter ondersteuning van Girards

scenario, is dat het dier dat met een *kaiemunu* werd geassocieerd (als categorie en in de vorm van een specifiek exemplaar) taboe was voor de Purari van de betreffend *larava*.

Volgens Girard gaat aan de mimetische crisis een proces van toenemende gelijkvormigheid vooraf. De Purari samenleving was per dorp allerm minst ingesteld op *indifférence*, eerder was het tegendeel het geval. Maar tijdens het hoogtepunt van de *pairama* ceremonie, het moment waarop het zondebokmechanisme naar het schijnt maximaal werkzaam was, bestond wel een toestand van (symbolische) gelijkvormigheid binnen de deelnemende gemeenschap. Elke patrilineage leverde, voor zover mogelijk, krijgers voor de hieraan voorafgaande verrassingsaanval. De *imunu* werd tijdens de ceremonie in gelijke mate onder de dorpsbewoners verdeeld en het lijk zelf werd eveneens in gelijkwaardige delen onder de krijgers verdeeld. Alleen de krijgers die het slachtoffer hadden neergehaald of gedood werden bevoorrecht, hetzij door het eten van de neus, hetzij door het *dakea kavana* ritueel. Daar bovenop kwam voor hen het toegenomen prestige. Het bevoorrechten van de *kenia vake* en de *poki vake* was niet zo vreemd, want ondanks het algemene gevoel dat met het offeren van de zondebok een goede daad was verricht, rust op het doden van mensen vaak een taboe. Toch kregen ook zij een gelijk deel *imunu*; de werking van het mechanisme was voor iedereen gelijk. Dat de Purari de postieve werking van de *pairama* ceremonie met *imunu* verbonden, kan worden verklaard doordat de navolgende antagonist zich volgens Girard op den duur op "de irreële mogelijkheden van het object, op de metafysische kwaliteiten" (Janssen 1991:25) richt. Na de *pairama* ceremonie werd de toestand van *différence*, opnieuw gelegitimeerd, ingevoerd. Het sacrale en het profane waren opnieuw gescheiden en de gemeenschap was weer voor een zekere tijd gegarandeerd in haar culturele voortbestaan. Dit laatste werd uitgelegd door te verwijzen naar de *imunu*-overdracht, maar kan nu ook worden begrepen met behulp van de theorie van Girard. De gelijkheid of *indifférence* is volgens Girard het gevolg van de triangulaire bemiddelingsrelaties, maar wat de Purari betreft kan ik daarover geen beargumenteerde uitspraken doen. Het is mogelijk dat prestige een rol heeft gespeeld.

In dit hoofdstuk heb ik geschetst welke theorieën gangbaar zijn of waren met betrekking tot kannibalisme en koppensnellen. Deze invalshoeken bleken niet vruchtbaar. Toepassing van van het scenario van René Girard was dat wel. In mijn op het zondebokmechanisme gebaseerde interpretatie vormt de *kaia kuku*, als stem van de *kaiemunu*, via de *pairama* ceremonie de spil van de traditionele Purari cultuur. De *pairama* ceremonie is in dit kader een rituele substitutie van de oorspronkelijke moord, waarbij het eerste (mythische) slachtoffer wordt vervangen door een recent gevonden menselijk slachtoffer.

"Aan een twist tussen twee personen hebben er eigenlijk zes deel: zij beiden zoals ze werkelijk zijn; ieder hunner zoals hij zich zelf ziet; en ieder hunner zoals hij door de ander gezien wordt."

Oliver Wendell Holmes (in Heldring 1986:47)

(5) KRITIEK EN CONCLUSIES

In dit hoofdstuk geef ik kritiek op de vier toegepaste scenario's. Vervolgens geef ik kort aan waarom mijn model, vooral wanneer toegepast in een veldwerksituatie, een deugdelijk model is voor onderzoek naar geweld. De nieuwe gegevens die toepassing van de vier scenario's opleverde zal ik in het tweede deel van dit hoofdstuk vergelijken met Mahers interpretatie. Op grond hiervan zal ik dan bij wijze van conclusie de door mij gevonden interpretaties van het traditionele Purari geweld samenvatten.

5.1 De toepasbaarheid van de vier scenario's

In dit werkstuk heb ik aan de hand van het in hoofdstuk één opgestelde algemene model voor het onderzoeken van geweld geprobeerd het traditionele Purari geweld te herbeschouwen, zoals dat werd beschreven in hoofdstuk twee. De daar gegeven beschrijving is voornamelijk gebaseerd op het werk van Maher, op zijn *common core of understanding* van de traditionele Purari cultuur. In mijn in hoofdstuk één geformuleerde model voor onderzoek naar geweld bepleit ik het onderzoeken van verschillende scenario's van verschillende actoren. In dit werkstuk heb ik geprobeerd vier scenario's toe te passen op de Purari case. Zoals we hebben gezien, was dat geen onverdeeld succes. Dit te wijten aan de beknopte weergave van de scenario's gaat mij te ver; een theorie moet altijd te reduceren zijn tot een werkbare beschrijving. Hieronder wil ik, op grond van mijn onderzoek, enkele kritische opmerkingen maken met betrekking tot de gebleken toepasbaarheid van het socio-structurele, het ecologische en het psycho-culturele scenario en het scenario van René Girard.

Met betrekking tot het socio-structurele scenario wil ik drie punten aanstippen. 1. Een rigide verdeling van maatschappelijke toestanden in oorlog en vrede is tijdens onderzoek moeilijk houdbaar. De werkelijkheid, zeker in het geval van tribale oorlogvoering, wordt beter benaderd als oorlog en vrede als verweven worden voorgesteld. 2. Ik veronderstel verder dat de plotselinge ontlading van maatschappelijke spanningen zich het vaakst voordoet in *face-to-face* situaties; eerder binnen dorpen dan in conflicten tussen dorpen of stammen. Voor de veronderstelling dat de plotselinge ontlading plaatsvindt in de grootste erkende gemeenschap, meestal de maatschappij genoemd, zijn geen aanwijzingen, zelfs niet als we Girards theorie toepassen. Girard veronderstelt namelijk het ontstaan van een mimetische crisis. Redelijkerwijs duurt het enige tijd voordat deze crisis het punt bereikt waarop de maatschappelijke orde wordt bedreigd. 3. De socio-structurele aanname dat geweld optreedt door de afwezigheid van een hoger geplaatste politieke macht, is slechts één invulling van het idee dat algemeen geldende normatieve voorschriften geweld inperken. Naar mijn mening kan "cultuur", zoals bij de traditionele Purari, of bijvoorbeeld religie in een westerse samenleving een vergelijkbare normerende functie vervullen als een overkoepelende politiek autoriteit.

De kritiek op het ecologische scenario kan beperkt zijn, omdat ze voor een deel al is gegeven bij de bespreking van het socio-structurele scenario. Ik wil slechts opmerken dat de aanname dat oorlog bewust om uitbreiding van dieet wordt gevoerd me onwaarschijnlijk lijkt, tenzij er sprake is van hongersnood. Hoe uitbreiding van het dieet een door de actoren niet onderkende, onbewuste, motivatie zou kunnen zijn om oorlog te voeren is onduidelijk.

Met betrekking tot de stromingen binnen het psycho-culturele scenario wil ik vier punten onder de aandacht brengen: 1. De overeenkomst tussen de verhalen van Ross en Chodorow wijst erop dat de ontwikkeling van de primaire afhankelijkheidsrelaties een belangrijke basis kan zijn voor het vóórkomen van geweld. Dit wordt bevestigd door het interculturele onderzoek van Gilmore naar beelden van mannelijkheid, waaruit blijkt dat de culturele dwang ten aanzien van mannen om zich los te maken van hun kinderlijk narcisme mondiaal veel voorkomt. De aan deze dwang gerelateerde culturele voorschriften zijn schijnbaar vooral bedoeld voor mannen die de fase van *gender ambivalence* niet kunnen overstijgen. 2. Ik denk daarentegen dat de meeste mannen, ongeacht hun culturele achtergrond, levenslang blijven worstelen met hun regressieve neigingen. Lacans interpretatie van Freuds uitspraken over de ontwikkeling van het onderbewuste wijst hierop. Lacan stelt dat een (westers) kind de ervaring van het zelf als een geheel geleidelijk en slechts gedeeltelijk leert (Hall 1994:121). Het zelf of de identiteit omvat mijns inziens ook de

door Gilmore genoemde geïnternaliseerde ideologie van mannelijkheid. Het zelf komt volgens Lacan in onbewuste onderhandeling met andere mensen tot stand, in ons geval bijvoorbeeld in de mannengroep. In dit proces wordt - na de jeugdige *mirror phase* waarin zelfbesef ontbreekt en die ik vergelijk met de kinderlijk narcistische fase van Ross en Gilmore - onderscheid gemaakt tussen mensen, betekenismodellen en verschillende innerlijke strevingen. In dit volgens Lacan levenslang voortdurende proces blijft de fantasie van het zelf als een verenigd persoon uit de *mirror phase* bestaan. Deze fantasie wordt nagestreefd als de mens zijn of haar identiteit blijft herformuleren (zie ook Ewing in hoofdstuk één). Ik leid hieruit af dat alle mannen levenslang blijven "vechten" tegen hun regressieve neigingen. Maar als de basis van het gewelddadige gedrag in de "psychocultural dispositions" is gelegen, dan rijst de vraag waarom op een willekeurig tijdstip zulke grote verschillen bestaan in gewelddadigheid tussen verschillende gemeenschappen. 3. De "psychocultural dispositions" lijken dus niet, zoals Ross stelt, de belangrijkste voorwaarde te zijn voor het geweld dat volwassen mannen uitoefenen. 4. Anderzijds is het mogelijk dat de mate van gewelddadigheid in met name tribale samenlevingen in het verleden is overdreven door westerse onderzoekers. Een reden hiervoor kan zijn geweest dat de exotische verschijningsvorm van het geweld door de antropologen als ongewoon dramatisch werd ervaren.

Mijn kritiek op het scenario van René Girard is beperkt. Ik vind zijn scenario waardevol als instrument voor deelinterpretatie, maar te algemeen om in de Purari case direct toepasbaar te zijn. 1. In mijn onderzoek werd duidelijk dat de toepasbaarheid van zijn scenario toeneemt als de samenleving wordt omschreven met behulp van de *common core of understanding* van de afzonderlijke actoren; het sociaal-culturele universum van elk van de actoren. Mensen die politiek gezien buiten een gemeenschap zijn geplaatst, kunnen via deze manier van kijken wel onderdeel uitmaken van het sociaal-culturele universum van de gemeenschap en als zodanig ook slachtoffer worden van het door Girard voorgestelde zondebokmechanisme. 2. Verder is het aanvechtbaar of aan alle door Girard gestelde voorwaarden moet zijn voldaan wil er sprake zijn van de werking van dit zondebokmechanisme. In mijn onderzoek naar het Purari geweld was dit niet het geval.

5.2 De vier scenario's, mijn model en de onderzoeker

Geweld moet worden verklaard met behulp van een model dat ruimte biedt voor onderzoek van zoveel mogelijk scenario's. Zo komen meer gegevens beschikbaar, wat de representatie van een verschijnsel ten goed komt. Deze scenario's kunnen theoretische

perspectieven zijn, vastgesteld door onderzoekers, maar ze kunnen evengoed afkomstig zijn van de actoren die worden onderzocht. Het door mij in hoofdstuk één voorgestelde algemene model is daartoe in staat. De algemene opzet ervan, die dit allemaal mogelijk maakt, vormt het grootste voordeel en tevens het grootste nadeel van mijn model; de onderzoeker moet namelijk zelf de interne beperkingen van het model formuleren. Met name tijdens veldwerk is de kwaliteit van het onderzoeksinstrument (het door de onderzoeker ingevulde model waarvoor ik in hoofdstuk één de kijkwijze heb beschreven) afhankelijk van de bekwaamheden van de onderzoeker. De onderzoeker moet zich in ieder geval de volgende vragen stellen: 1. Welke actoren participeren in het onderzoek (dit is voor veldwerk van belang)?; 2. Hoe wordt de *common core of understanding* van de samenleving vastgesteld?; 3. Welke scenario's worden onderzocht?; 4. Hoe worden de scenario's onderscheiden? en 5. Wanneer is er sprake van werkelijke verandering van een scenario? Kortom: antropologisch onderzoek met behulp van dit model zal meer gegevens opleveren, maar ook een veel groter beroep doen op de onderzoeker.

5.3 De door mij gevonden interpretaties van het Purari geweld

In hoofdstuk twee formuleerde ik Mahers *common core of understanding* van de traditionele Purari cultuur. Hier wil ik zijn scenario van het traditionele Purari geweld vergelijken met de door mij in de hoofdstukken drie en vier gevonden interpretaties. Maher beschrijft in zijn scenario verrassingsaanvallen die wel of niet seculier waren gemotiveerd. Voor verrassingsaanvallen die seculier waren gemotiveerd geeft hij de volgende redenen: 1. De verrassingsaanvallen werden uitgevoerd om het eigen territorium te vergroten; 2. Ze werden uitgevoerd uit wraak voor in het verleden toegebrachte verliezen of 3. Ze werden uitgevoerd om prestige te verwerven. Het eerste argument bleek niet valide, het tweede argument lijkt plausibel maar is niet met gegevens te onderbouwen. Het derde argument bleek een plausibele reden voor de Purari verrassingsaanvallen. De verrassingsaanvallen die verband hielden met de religieuze concepties van de Purari, verklaart Maher door te verwijzen naar aantal samenhangende culturele kenmerken die samenkomen in de *pairama* ceremonie. Deze zijn: 1. Het geloof in *imunu* als "life-force"; 2. Het kannibalisme en 3. Het koppensnellen. Daarbij was het zo, dat het (hoofd van het) slachtoffer omwille van de *imunu* in de *kaiemunu* werd gestopt tijdens de *pairama* ceremonie. Mijn literatuuronderzoek wees uit dat de *pairama* ceremonie inderdaad een belangrijke rol speelde in de traditionele Purari gemeenschappen. Het idee van de "life-force" speelde mogelijk een rol

en het kannibalisme van de Purari tussen circa 1880 en 1900 kan inderdaad het best worden verklaard door te verwijzen naar de *pairama* ceremonie.

Daarnaast zijn er uit mijn onderzoek nog een enkele nieuwe interpretaties voortgekomen. Als redenen voor de verrassingsaanvallen zijn betrekkelijk plausibel gebleken: 1. Biologische reproductie. Symbolisch kwam biologische reproductie, het idee van vruchtbaarheid, terug in het voeren van de *kaiemunu*, concreet in de *dakea kavana* praktijk. Het belang van de rituele seks werd verder onderstreept door het gebruik van de *amina*. 2. Gemeenschappelijke cultuur. De gemeenschappelijke cultuur van de zes Purari stammen kan als een normerend "instituut" worden gezien dat het geweld voorschrijft aan elk van de stammen. De zes stammen vormden in de door mij onderzochte periode een cultureel geheel, waarbij de leden van stam A deel uitmaakten van het sociaal-culturele universum van de leden van stam B. Wellicht vormden de Purari stammen eerder ook een politieke eenheid. 3. Het zondebokmechanisme. Er zijn geen gegevens die wijzen op het in de door mij onderzochte periode voorkomen van het zondebokmechanisme in de primaire fase. Wel zijn er aanwijzingen - zie mijn interpretatie van de *kaia kuku* - dat de herinnering aan de eerste geslaagde offering van een zondebok via de *pairama* ceremonie levend werd gehouden. 4. Culturele reproductie. Hier is vooral de relatie met de *pairama* ceremonie van belang. In de *pairama* ceremonie werd de culturele identiteit van de gemeenschap en van de patrilineage herbevestigd.

Het koppensnellen van de traditionele Purari kan de volgende plausibele redenen hebben gehad: 1. De kop van een slachtoffer kan in de *kaiemunu* als intermediair hebben gefungeerd tussen deze wereld en de wereld van de voorouders - Maher denkt dat de *kaiemunu* zelf deze functie vervulden. 2. De kop werd van het slachtoffer gescheiden om zo de "lifepower" (bij de Purari *imunu*) te verkrijgen - Maher denkt dat de *imunu* vooral bij het kannibalisme een rol heeft gespeeld. 4. Vruchtbaarheid kon ook een reden zijn geweest; de combinatie van koppensnellen en vruchtbaarheidsrituelen was niet ongebruikelijk in het Papoea van die tijd. Bij de Purari was de *dakea kavana*, onderdeel van de *pairama* ceremonie, een vruchtbaarheidsritueel.

De interpretaties van de twee door mij onderscheiden verschijnselen vormen geen coherent geheel, zoals ook te verwachten was op grond van de beschrijving van mijn algemene model in hoofdstuk één. Mijn model is bedoeld om de werkelijkheid in al haar complexiteit zo goed mogelijk weer te geven. Brunton stelt dat: "Given the contemporary nature of anthropology, those who state that they are unable to find systematic themes in their material leave themselves open for criticisms and unfavourable comparisons; or worse,

their work may be ignored" (Brunton 1980:113). Desondanks hoop ik dat dit onderzoek, op wat voor manier dan ook, verdere studie naar geweld zal stimuleren.

BEKNOPTE VERKLARENDE WOORDENLIJST

<i>amina</i>	-	gebruik waarbij niet-verwante mannen tegen betaling seks hadden met getrouwde vrouwen
<i>amua</i>	-	wereldlijk leider
<i>apono</i>	-	moeders broer
<i>dakea</i>	-	mensenjacht, verrassingsaanval om een menselijk slachtoffer te vinden
<i>dakea kavana</i>	-	ritueel dat geassocieerd werd met de <i>pairama</i> ceremonie waarbij de vrouw(en) van de <i>kenia vake</i> tegen betaling seks hadden met niet-verwante mannen
<i>imunu</i>		levenskracht, verantwoordelijk voor de eigenheid van dingen en mensen
<i>kaia kuku</i>	-	letterlijk: donderwolk, stem van de <i>kaiemunu</i>
<i>kaiemunu</i>	-	van takken gemaakt monster, belangrijk tijdens de <i>pairama</i> ceremonie
<i>kenia vake</i>	-	titel van de man die tijdens een <i>dakea</i> het slachtoffer neerhaalde
<i>larava</i>	-	patrilineage (of deel daarvan)
<i>makiri</i>	-	letterlijk: schaamte, gevoel van sociaal gezichtsverlies
<i>marea</i>	-	woonhuis
<i>mari</i>	-	religieus leider
<i>pairama</i>	-	ceremonie ter afsluiting van de initiatie van jongens, culminerend in kannibalisme
<i>poki vake</i>	-	titel van de man die tijdens een <i>dakea</i> het slachtoffer doodde
<i>oru</i>	-	heilige bergplaats in de <i>ravi</i> voor de diverse <i>kaiemunu</i>
<i>ravi</i>	-	mannenhuis

LITERATUURLIJST

- Abbink, Jan 1996 *Violence, State and Ethnicity in the Horn of Africa*. In: *Societies of Fear*. Edited by Jan Abbink, pp. 3-25. Utrecht: Utrecht University (ISOR).
- Achterhuis, Hans 1988 "Leviathan" en de Mimese: Prolegomena voor een Filosofie van de Schaarste. In: *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het Werk van René Girard*. Edited by Wouter van Beek, pp. 111-127. Kampen: Kok Agora.
- Baal van, Jan and Van Beek, Wouter 1985 *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Gorcum.
- Barton, F.R. 1910 The Annual Trading Expedition to the Papuan Gulf. In: *The Melanesians of British New Guinea*. By Charles G. Seligmann, pp. 96-120. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beaver, Wilfred N. 1920 *Unexplored New Guinea: A record of the travels, adventures, and experiences of a resident magistrate amongst the head-hunting savages and cannibals of the unexplored interior of New Guinea*. London: Seeley, Service & Co.
- Beek, Wouter van 1988 De Zondebok en het Kwaad: Een Ethnografische Kritiek. In: *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het Werk van René Girard*. Edited by Wouter van Beek, pp. 223-252. Kampen: Kok Agora.
- Benjamin, Jessica 1988 *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books.
- Berger, Peter L. 1969 *A Rumour of Angels*. Harmondsworth: Penguin.
- Binsbergen van, Wim 1996 Trajectories of Violence: An Anthropological Perspective. In: *Anthropology on Violence*, pp.vii-xvi. Amsterdam: Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development Vrije Universiteit.
- Blok, Anton 1994 Zinloos en Zinvol Geweld. In: *In de Ban van Betekenis: Proeven van Symbolische Antropologie*. Edited by Henk Driessen and Huub de Jonge, pp. 27-45. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- Brown, Paula 1986 Simbu Agression and the Drive to Win. *Anthropology Quartely* 59:165-170.
- Brown, Paula en Schuster, Ilsa 1986 Culture and Agression. *Anthropology Quartely* 59:155-159.
- Brunton, Ron 1980 Misconstrued Order in Melanesian Religion. *Man* 15:112-128.
- Chalmers, James 1887 *Pioneering in New Guinea*. London: Religious Tract Society.
- Chodorow, Nancy 1983 *Waarom Vrouwen Moederen: Psycho-analyse en de Maatschappelijke Verschillen tussen Vrouwen en Mannen*. Amsterdam: Feministische Uitgeverij Sara.

- Cochrane, Glynn 1970 *Big Men and Cargo Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Creighton, C. and Shaw, M. 1987 Introduction. In: *The Sociology of War and Peace*. Edited by C. Creighton and M. Shaw. London: Macmillan.
- Cronk, Lee 1989 Reciprocity and the Power of Giving. In: *Conformity and Conflict: Readings in Cultural Anthropology*. Edited by James P. Spradley and David W. McCurdy, pp. 161-167. New York: Harper Collins.
- Driessen, Henk en De Jonge, Huub 1994 Inleiding. In: *In de Ban van Betekenis: Proeven van Symbolische Antropologie*. Edited by Henk Driessen and Huub de Jonge, pp. 9-26. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- Droogers, André 1994 Turner, Spel, en de Verklaring van Religie. *Antropologische Verkenningen*, jaargang 13, 4:31-45.
- Eades, Jerry 1990 People, Power and Perestroika: Notes on the Anthropology of Political Disorder. Paper presented at the EIDOS summer school 19-23 June 1990. Amsterdam: Vrije Universiteit, pp. 1-6.
- Ewing, Katherine P. 1990 The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos* 18:251-278.
- 1996 Gender Identity and Symbolic Violence: Becoming a "Conscious" Muslim Woman in Turkey. Paper presented at the congress Cultures Under Siege 29-30 August 1996. Utrecht: Universiteit van Utrecht, pp. 1-24.
- Feil, Daryl K. 1987 *The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilmore, David 1994 *De Man als Mythe: Mannelijkheid in Verschillende Culturen*. Amsterdam: Rainbow Pocketboeken.
- Girard, René 1982 *Le Bouc Emissaire*. Paris: Grasset.
- Haddon, Alfred C. 1920 The Migrations of Cultures in British New Guinea. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 50:234-280.
- Hall, Stuart 1994 The Question of Cultural Identity. In: *The Polity Reader in Cultural Theory*. Pp. 119-126. Cambridge: Polity Press.
- Harrison, Simon 1989 The Symbolic Construction of Aggression and War in a Sepik River Society. *Man* 24:583-600.
- Heldring, J.L. 1986 *Andermans Veren*. Amsterdam: Balans.
- Herd, Gilbert H. 1984 Ritualized Homosexual Behavior in the Male Cults of Melanesia, 1862-1983: An Introduction. In: *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Edited by Gilbert H. Herd, pp. 1-81. Berkeley: University of California Press.

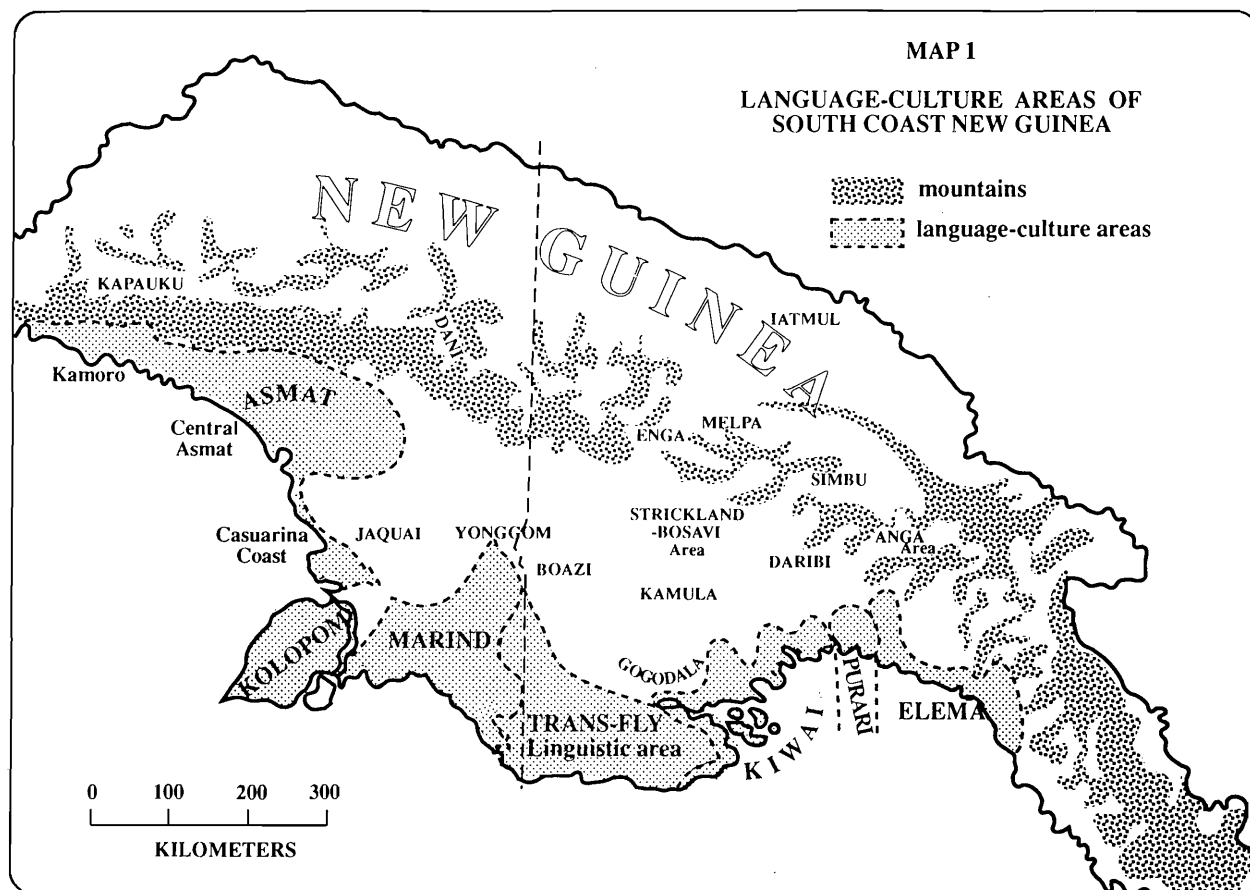
- 1987 Homosexuality. In: *The Encyclopedia of Religion*. Edited by Mircea Eliade, pp. 445-452. New York: Macmillan.
- Hobart, Mark 1990 Discerning Disorder: Is it really there? Paper presented at the EIDOS summer school 19-23 June 1990. Amsterdam: Vrije Universiteit, pp. 1-25.
- Holmes, John H. 1902 Initiation Ceremonies of Natives of the Papuan Gulf. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 32:418-425.
- 1924 *In Primitive New Guinea: An account of a quarter of a century spent amongst the primitive Ipi and Namau groups of tribes of the Gulf of Papua, with an interesting description of their manners of living, their customs and habits, feasts and festivals, totems and cults*. London: Seeley Service.
- Horney, Karen 1926 The Flight from Womanhood: The Masculinity Complex in Women as Viewed by Men and Women. *Feminine Psychology* 1967:54-70.
- Jansen, Willy H.M. 1987 De Vele Gezichten van Genus: Een Agenda voor Onderzoek naar de Culturele Constructie van Vrouwelijkheid en Mannelijkheid. In: *Vrouwen in Opspraak: Vrouwenstudies als Cultuurkritiek*. Edited by Margret Brüggman, pp. 46-63. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- Janssen, P.E.L. 1991 *Geweld als Oorsprong van de Samenleving: Over de Cultuurtheorie van René Girard*. Helmond, proefschrift.
- Kaptein, Roel 1988 Mimese en Zondebok: Enkele Consequenties van Girards Werk. In: *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het Werk van René Girard*. Edited by Wouter van Beek, pp. 13-28. Kampen: Kok Agora.
- Keesing, Roger H. 1994 Theories of Culture Revisited. In: *Assessing Cultural Anthropology*. Edited by Robert Borofsky, pp. 301-312. New York: McGraw Hill.
- Kloos, Peter 1990 The Creation of Norms in a New Community. Paper presented at the EIDOS summer school 19-23 June 1990. Amsterdam: Vrije Universiteit, pp. 1-15.
- 1991 *Culturele Antropologie: Een Inleiding*. Assen/Maastricht: Van Gorcum.
- 1996 The Turning Point: From Civil Struggle to Civil War. In: *Anthropology on Violence*, pp. 61-71. Amsterdam: Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development Vrije Universiteit.
- Knauft, Bruce M. 1990 Melanesian Warfare: A Theoretical History. *Oceania* 60:250-312.
- 1991 Violence and Sociality in Human Evolution. *Current Anthropology* 32:391-429.
- 1993 *South Coast New Guinea Cultures: History, Comparison, Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koch, Klaus Friedrich 1974 *War and Peace in Jalemo: The Management of Conflict in Highland New Guinea*. Cambridge: Harvard University Press.

- Kohut, Heinz 1971 *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press.
- 1977 *The Restoration of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kruyt, Albert C. 1906 *Het Animisme in den Indischen Archipel*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kuper, Adam 1973 *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*. Middlesex, Harmondsworth: Penguin.
- Layendecker, L. 1978 Durkheim. In: *Sociologische Encyclopedie*. Edited by L. Rademaker, pp. 152-159. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- Lange de, Frits 1988 Denken met Geweld: René Girard als Modern Frans Filosoof. In: *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het Werk van René Girard*. Edited by Wouter van Beek, pp. 55-93. Kampen: Kok Agora.
- Langness, L.L. 1967 Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena Bena Example. *Oceania* 37:161-177.
- 1974 Ritual Power and Male Domination in the New Guinea Highlands. *Ethos* 2:189-212.
- Lock, Grahame 1989 Hobbes. In: *Sterke Posities in de Politieke Filosofie*. Edited by Grahame Lock, pp. 43-57. Leiden/Antwerpen: Stenfert Kroese.
- Luijf, Reginald 1988 Die Vreemde Abelárd toch: Over Mimetische Begeerte en Gelijkheid. In: *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het Werk van René Girard*. Edited by Wouter van Beek, pp. 127-155. Kampen: Kok Agora.
- Maher, Robert 1958 The Tommy Kabu Movement of the Purari Delta. *Oceania* 29:75-90.
- 1960 Social Structure and Cultural Change in Papua. *American Anthropologist* 62:593-602.
- 1961 Varieties of Change in Koriki Culture. *Southwestern Journal of Anthropology* 17:26-39.
- 1961a *New Men of Papua: A Study in Culture Change*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1967 From Cannibal Raid to Copra Kompani: Changing Patterns of Koriki Politics. *Ethnology* 6:309-331.
- 1984 The Purari River Delta Societies. *Ethnology* 23:217-227.
- Manson, Joseph H. en Wrangham, Richard W. 1991 Intergroup Aggression in Chimpanzees and Humans. *Current Anthropology* 32:369-391.
- Marriner, Brian 1993 *Menseneters: De Onthutsende Waarheid*. Amsterdam: Forum Boekerij.
- McArthur, M. 1971 Men and Spirits in the Kunimaipa Valley. In: *Anthropology in Oceania*. Edited by L.R. Hiatt and C.J. Jayawardena. Sydney: Angus & Robertson.
- Megitt, M.J. 1965 The Mae Enga of the Western Highlands. In: *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*. Edited by P. Lawrence and M.J. Megitt. Melbourne: Oxford University Press.

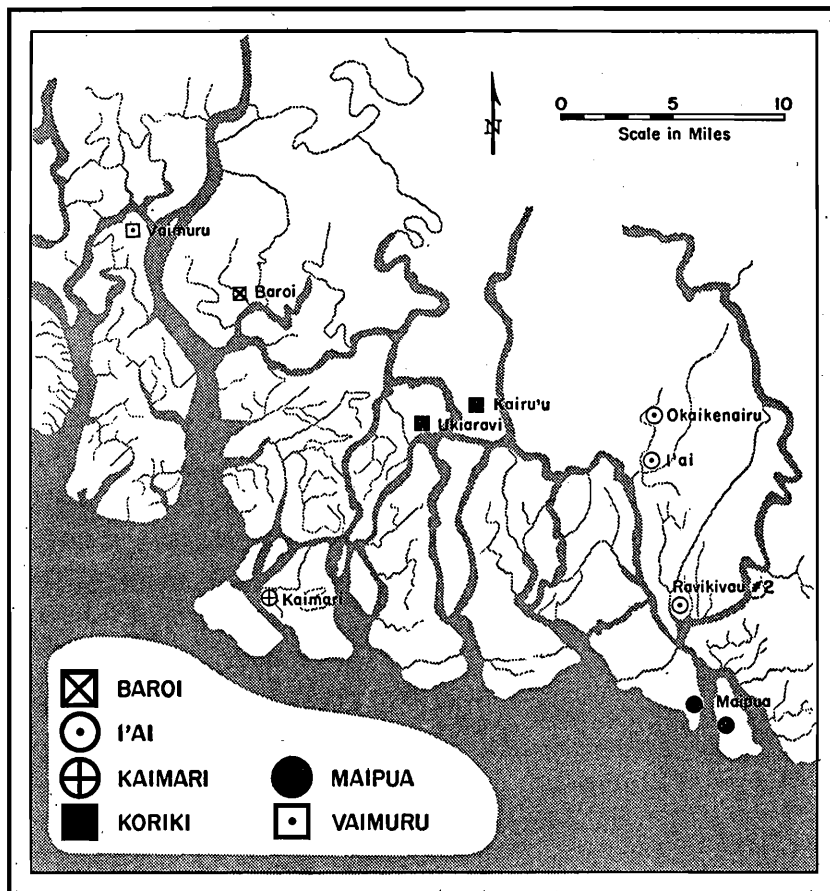
- 1977 *Blood is Their Argument: Warfare among the Mae Enga Tribesmen of the New Guinea Highlands*. Palo Alto: Mayfield.
- Needham, Rodney 1976 Skulls and Causality. *Man* 11:71-88.
- Oosten, Jarich 1988 Het Geweld bij René Girard. In: *In de Ban van Betekenis: Proeven van Symbolische Antropologie*. Edited by Henk Driessen and Huub de Jonge, pp. 209-223. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- Ortner, Sherry B. 1984 Theory in Anthropology since the Sixties. In: *Comparative Studies in Sociology and History* 26:126-166.
- 1989 Cultural Politics: Religious Activism and Ideological Transformation among 20th Century Sherpas. *Dialectical Anthropology* 14:197-211.
- 1989a *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Paulzen, Herbert 1993 *De Gouden Schubben van de Slang: Een Ontdekkingsreis door Papoea Nieuw Guinea*. Den Haag: Uitgeverij BZZTôH.
- Picart le Romain, Bernard 1733 *Tempel der Zanggodinnen: Vertoond in LX Heerlijke Geschiedenissen van de Fabel-Oudheid*. Amsterdam: Zacharias Chatelain (ongedateerde fascimile).
- Quarles van Ufford, Philip 1990 Bringing Notions of Order and Disorder Together Again in Anthropological and Development Studies. Paper presented at the EIDOS summer school 19-23 June 1990. Amsterdam: Vrije Universiteit, pp. 1-22.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1952 *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West.
- Rapport, Nigel 1996 Criminals by Instinct: On the "Tragedy" of Social Structure and the "Violence" of Individual Creativity. Paper presented at the congress Cultures Under Siege 29-30 August 1996. Utrecht: Universiteit van Utrecht, pp. 1-16.
- Riches, David 1991 Aggression, War, Violence: Space/Time and Paradigm. *Man* 26:281-298.
- Rosaldo, Michelle Z. 1980 *Knowledge and Passion: Illongot Conceptions of Self and Social Life*. New York: Cambridge University Press.
- Ross, Marc Howard 1986 The Limits to Social Structure: Social Structural and Psychocultural Explanations for Political Conflict and Violence. *Anthropology Quarterly* 59:171-176.
- Ruijter de, Arie 1996 Preface. In: *Societies of Fear*. Edited by Jan Abbink, pp. 2. Utrecht: Utrecht University (ISOR).
- Sahlins, Marshall 1968 *Tribesmen*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- 1972 *Stone Age Economics*. London: Travistock.

- 1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- 1987 Introduction. In: *Islands of History*. By Marshall Sahlins, pp. vii-xix. London: Travistock Publications.
- Salisbury, R.F. 1965 The Siane of the Eastern Highlands. In: *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*. Edited by P. Lawrence and M.J. Megitt. Melbourne: Oxford University Press.
- Schwimmer, Erik. 1976 Preface. In: *"The Vailala Madness" and Other Essays*. By Francis Edgar Williams (reprint). London: Hurst & Company.
- Sillitoe, P. 1978 Big Men and War in New Guinea. *Man* 13:252-271.
- Spierenburg, Pieter 1984 *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression: From a Preindustrial Metropolis to the European Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tennekes, J. 1982 *Symbolen en hun Boodschap: Een Inleiding in de Symbolische Antropologie*. Assen: Van Gorcum.
- Tijmes, Pieter 1988 De Twee Hypothesen van Girard. In: *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het Werk van René Girard*. Edited by Wouter van Beek, pp. 28-55. Kampen: Kok Agora.
- Wheeler, Tony en Murray, John 1993 *Papua New Guinea: A Travel Survival Kit*. Hawthorn: Lonely Planet Publications.
- Whitehouse, Harvey 1992 Memorable Religions: Transmission, Codification and Change in Divergent Melanesian Centexts. *Man* 27:777-798.
- Williams, Francis Edgar 1923 The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 59:379-397.
- 1924 *The Natives of the Purari Delta*. Territory of Papua, Anthropology Report no. 4. Port Moresby: Government Printer.
- Wirz, Paul 1937 The Kaiamunu-Ebiha-Gi-Cult in the Delta-Region and Western Division of Papua. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 67:407-414.
- Wolf, Jan de 1996 Shifting Explanations of Headhunting. Paper presented at the congress Cultures Under Siege 29-30 August 1996. Utrecht: Universiteit van Utrecht, pp. 1-5.
- Worsley, P. 1970 *The Trumpet Shall Sound*. London: Paladin.
- Young, Dudley 1991 *Origins of the Sacred: The Ecstasies of Love and War*. New York: St. Martin's Press.

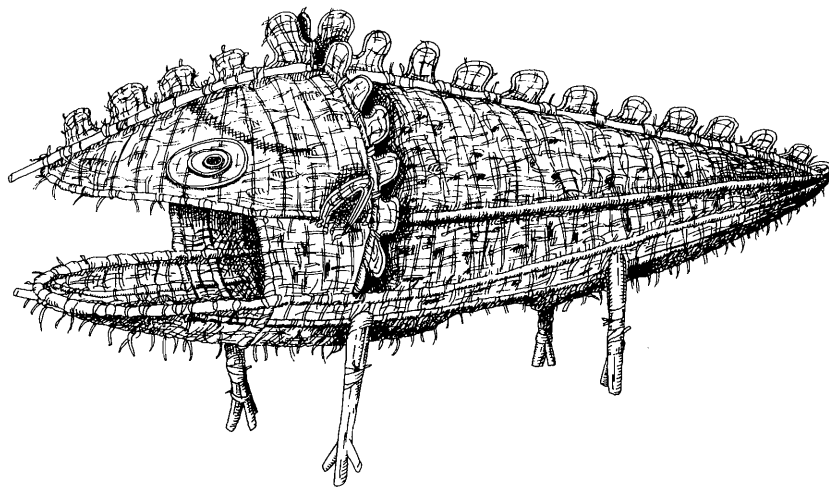
ENKELE ILLUSTRATIES



1. De verschillende culturen zoals ze voorkwamen aan de zuidkust van Nieuwe Guinea (afbeelding uit Knauff 1993:xiv).



2. De geografische ligging van de Purari dorpen ten tijden van de eerste contacten met het westen (afbeelding uit Maher 1961a:49).



3. Een *kaiemunu*, zoals gebruikt door de traditionele Purari (afbeelding uit Williams 1923:376).