

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/18620>

Please be advised that this information was generated on 2019-02-17 and may be subject to change.

Cultuur als conflict

Frans A.M. Hüsken

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van
hoogleraar in de culturele antropologie aan de Katholieke
Universiteit Nijmegen op 24 september 1993

Meneer de Rector Magnificus,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Een week geleden verscheen er in de NRC een artikel van de Amsterdamse socioloog De Swaan waarin hij schreef over het niet aflatende geweld in het voormalige Joegoslavië. Aan het einde van dat artikel haalde hij een navrante anekdote aan die (zijdelings maar daarom niet minder pregnant) de achtergronden van het huidige conflict belicht. Het gaat daarbij om één van de velen in dat land die de wapens heeft opgepakt om voor zijn 'eigen' volk te vechten. De grap gaat als volgt:

Dejan is met zijn nieuwe Kalasjnikov de hele dag op mensenjacht geweest en komt bebloed, vermoeid en verzadigd thuis. Zijn burens vragen zich geschrokken af wat hem toch bezielt. 'Hij wil zich wreken voor wat ons volk is aangedaan bij de slag van Krajniplod', zegt er een. 'Maar dat is toch al meer dan achthonderd jaar geleden', zegt de ander. 'Jawel, maar Dejan heeft het pas gisteren voor het eerst gehoord.'

Waarom is deze anekdote - waaraan nog talloze andere, echte voorbeelden kunnen worden toegevoegd - van betekenis voor het onderwerp waarover ik het vandaag hier wil hebben: 'Cultuur als Conflict'? Hij zegt natuurlijk iets over het actuele gedrag van Serviërs, Kroaten en degenen die bij gebrek aan een toepasselijke etnische aanduiding zich met een religieus etiket moesten behelpen en zichzelf maar 'Moslims' hebben genoemd¹. Hij zegt ook iets over de kracht van het nationalisme, over de heftigheid van het conflict en de onvoorspelbaarheid van lokale uitbarstingen. Dejans verhaal werpt echter ook een licht op het ogenschijnlijk lange-termijn-perspectief dat deel uitmaakt van de beleving van het heden. Niet zozeer omdat de gebeurtenissen van 800 jaar geleden nu nog hun traceerbare effecten hebben, maar wel omdat deze acht eeuwen een symbolisch kader vormen waarbinnen Dejan en anderen zijn gedrag verklaarbaar of zelfs 'zinnig' achten.

Aan de ene kant is de geschiedenis de bron en het pseudo-objectieve domein waartoe de heftige frustraties en emoties herleid worden; anderzijds levert de geschiedenis de morele rechtvaardiging en de ethische kanalisering van die emoties. Het historische biedt een repertoire van lijnen, betekenissen en patronen waarmee

2 - CULTUUR ALS CONFLICT

mensen hun gedrag en hun handelen zin kunnen geven. Voor Dejan zelf, voor sommige van zijn burens, heeft zijn optreden ongetwijfeld iets heldhaftigs en vaderlandlievends, hebben zijn daden in elk geval 'zin'. Buitenstaanders komen in hun oordeel niet verder dan dat dit alles niet meer kan zijn dan een 'zinloze' oorlog, met 'zinloos' - en dus bijna 'dierlijk' - geweld.²

Als we in navolging van Max Weber en Clifford Geertz³ de mens opvatten als een wezen dat opgenomen is in een web van betekenissen dat hij zelf heeft gesponnen, en als cultuur uit zo'n web (of een complex van dergelijke webben) bestaat, dan is de verbeelde geschiedenis voor Dejan het patroon waarnaar hij zijn web heeft geweven: het geeft zin aan zijn vorm van nationalisme en aan het etnische conflict waarin hij zijn zelf opgelegde rol van wreker of 'exterminator' speelt.

Het mag niet het meest serene of geruststellende voorbeeld zijn van 'menselijke zingeving' zijn waarmee ik deze oratie open, maar ik doe dat met een goede reden. Ik wil u in dit uur duidelijk maken dat de situatie van oorlog en geweld in de Balkan de mogelijkheid biedt in te gaan op enkele dimensies van het concept 'cultuur' die antropologen doorgaans zelden onder ogen zien. Vandaaruit wil ik reflecteren op de speciale relatie die antropologie en nationalisme hebben met het voor beide zo centrale begrip 'cultuur', en met daaraan verwante concepten; achtereenvolgens zijn dat 'geschiedenis' (in het geval van Dejan zowel de twintigste-eeuwse geschiedenis als die van 800 jaar terug), 'traditie' (de taal en het culturele idioom waarin zijn daden betekenis krijgen), 'etnische identiteit' (de identificatie met het Servische, het Kroatische of het Moslim volksdeel).⁴

Gezien het feit dat er van cultuur zulke uiteenlopende definities bestaan, die alle eigen aspecten belichten, wil ik hier volstaan met een voorlopige, algemene omschrijving daarvan als: het geheel van tekens, herkenningspunten en betekenissen met behulp waarvan mensen hun weg in het leven en de samenleving bepalen.⁵ Het begrip heeft in de geschiedenis van de antropologie een belangrijke en onderscheidende rol gespeeld ten opzichte van andere, verwante disciplines.⁶ In het nationalisme heeft het cultuurbegrip (opgevat als het 'volks-eigene') eenzelfde functie gehad als een middel waarmee de ene groep zich weet te onderscheiden van andere.

De strijd in ex-Joegoslavië wordt gevoerd door bevolkingsgroepen die ieder voor zich een beroep doen op hun eigen traditie, hun bijzondere geschiedenis en hun eigen cultuur die elk van dien aard zijn dat zij de aanwezigheid van andere culturele tradities

en van mensen met een andere geschiedenis uitsluiten. De oorlog die gevoerd wordt, is gericht tegen 'etnische vervuiling' - om de vigerende klinische spic-and-span-terminologie maar eens aan te vullen met een neologisme - waartegenover de 'etnische schoonmaak' wordt geplaatst; die bestaat uit het elimineren of verdrijven van mensen. Evengoed is het een strijd tegen wat wordt gezien als de 'historische en culturele vervuiling' die opgeruimd wordt door moskeeën, kerken en historische monumenten die niet in het eigen geschiedbeeld passen, met de grond gelijk te maken. Tegelijkertijd zijn bij alle partijen de leidende ideologen en intellectuelen druk in de weer de geschiedenis te herschrijven en aan te passen aan de wensen en belangen van dit moment.⁷

Nu is het natuurlijk waar dat onder het mom van deze nationalistische ideeën over etnische zuiverheid ook andere vetes worden uitgevochten die weinig of niets van doen hebben met etnische en culturele conflicten. Zo heeft Bax in een recent artikel beschreven hoe Kroatische Bosniërs vanaf 1991 in een escalatie van geweld verzeild raakten en elkaar naar het leven gingen staan in Medjugorje: een rooms-katholieke bedevaartplaats waar in het begin van de jaren zestig de maagd Maria was verschenen. Sinds die gebeurtenis is vanuit de hele wereld een stroom pelgrims naar Medjugorje getrokken. Deze massale internationale pelgrimage had grote gevolgen voor het leven in het stadje waar een omvangrijke toeristen- en pelgrimsindustrie (hotels, restaurants, vervoerbedrijven) van de grond kwam. Een groep families met goede nationale en internationale contacten en met voldoende middelen voor investeringen wist zich een oligopolistische positie in deze industrie te verwerven, en verschillende lokale kleinere pensionhouders en buseigenaren uit de markt te drukken. De meest gefortuneerde Kroatische onder-

-nemers onderhielden voor het welslagen van hun negotie nauwe contacten met Servische overheidsfunctionarissen van wie zij afhankelijk waren. In de ogen van degenen die hun aandeel in de pelgrimsindustrie hadden zien inschrompelen, werden deze succesvolle Kroaten al snel degenen die met de vijand collaboreerden. De van oorsprong in concurrerende sociaal-economische belangen gegronde tegenstelling tussen twee groepen Kroaten werd langzamerhand steeds vaker verwoord in politiek en emotioneel zwaar beladen (want uit de tweede wereldoorlog afkomstige) etnische termen als een strijd tussen *ustasi* en *četnici*, tussen Kroaten en Serviërs. De uitbarsting van het Joegoslavië-conflict in 1990 gaf deze lokale tegenstelling een dramatische invulling: in juli 1992 waren er in dit stadje van 3000 inwoners al 140 doden, 60 vermisten en waren er 600 inwoners op de vlucht geslagen.⁸

4 - CULTUUR ALS CONFLICT

Het ongemakkelijke van het dagelijkse nieuws over ex-Joegoslavië is natuurlijk dat zich daar iets manifesteert waarvan we dachten dat het uit Europa verdwenen was: etnisch gemotiveerde oorlogen die velen tot dusverre alleen lokaliseerden in de buiten-Europese wereld waar 'tribalisme' en 'primordiale bindingen' nog restanten van een ongeciviliseerd verleden leken te zijn. Het was eens te meer een ongemakkelijke constatering omdat op hetzelfde moment zich in Noord-West Europa een multi-etnische samenleving aan het ontwikkelen was en ook dat proces bleek daar al niet vlekkeloos te verlopen.

In de ogen van veel West-Europeanen doet zich het Joegoslavische conflict als het ware op de verkeerde tijd en op de verkeerde plaats voor. We kennen soortgelijke conflicten vooral als historische gebeurtenissen, daterend uit de tijd van vóór de Eerste Wereldoorlog in de Balkan, en verschillende andere delen van Midden-, Oost- en Zuid-Europa. Wat er later gebeurde in diezelfde contreien of in Ierland en het Baskenland, kon gemakkelijk worden gerekend tot iets in de Europese periferie. Het raakte niet aan het hart van de moderne natie-staat die zo'n algemene en onomstreden positie leek te hebben verworven: deze staten bezaten immers het monopolie van de geweldmiddelen waardoor er voor privé-geweld geen plaats meer was. De Europese eenwording en de plannen tot vorming van een gemeenschappelijke strijdmacht leken nog meer de garantie te bieden dat interstatelijk geweld voortaan aan banden gelegd zou zijn.

Maar behalve dat de strijd op de Balkan ogenschijnlijk 'buiten de tijd' gebeurt, is de Joegoslavische burgeroorlog ook iets wat 'op de verkeerde plaats' geschiedt. Dat de twintigste-eeuwse geschiedenis gekenmerkt is door bijna onafgebroken etnisch geweld buiten Europa (in Afrika, maar ook Azië en Latijns Amerika), was natuurlijk wel bekend, maar het raakte het rustige West-Europa toch minder; het werd hoogstens gezien als behorend bij de barenswee_ebn van jonge staten waar 'primordiale gevoelens' soms nog heftig konden zijn. De nabijheid van het Balkan-conflict en van vergelijkbare conflicten in de voormalige Sovjet-Unie heeft ons echter uit de droom geholpen.

Dat ik in deze inleiding zo lang stil sta bij de hedendaagse politiek, heeft niet zozeer te maken met een behoefte aan actualisering als wel met de vragen die dit alles voor de antropologie oproept. Vooral deze discipline heeft het zich een lange tijd tot een eer gerekend dat zij het begrip 'cultuur' heeft geïntroduceerd in het sociaal-weten-

schappelijke vertoog. Zij heeft dit aandacht vragen voor het centrale belang van cultuur in de studie van menselijk samenleven en menselijk gedrag opgevat als een middel om te wijzen op de grote variëteit van samenlevingen en groepen, die er op de wereld bestaat. Zij presenteerde deze variëteit als waardevol tegenover degenen die - zoals negentiende-eeuse evolutionisten en twintigste-eeuwse moderniseringsdenkers - deze verschillen alleen maar wilden duiden in termen van 'hoger' en 'lager', van het 'beschaafde' deel van de wereld tegenover de 'primitieve' of 'minder ontwikkelde' culturen, van 'moderne' en 'traditionele' samenlevingen.

Vershillen tussen mensen en culturen - zo beweerden de grondleggers van ons vak - kunnen niet opgevat worden op een schaal van meer naar minder, maar zijn van kwalitatieve aard: elke cultuur is uniek en heeft daarom haar eigen recht van bestaan - zonder onderdrukt of neerbuigend behandeld te worden, zonder ingeschaald te worden in een hiërarchie waarbij het aan de lager geplaatste is zich - al dan niet met behulp van koloniale bestuurders of ontwikkelingswerkers op te werken tot het hogere niveau. Integendeel: juist van de diversiteit van culturen kon de mensheid haar voordeel hebben omdat elke cultuur een voorbeeld was van de vele manieren waarop mensen de problemen van het samenleven hadden opgelost. Het plaatste ook onze eigen cultuur in dit perspectief van diversiteit en principiële gelijkwaardigheid en daarmee werd het cultuurrelativisme het keurmerk en de toetssteen van de antropologie.

Als we de laatste decennia overzien, dan lijkt deze boodschap in wetenschap en samenleving te zijn overgekomen: het cultuurbegrip is zo'n beetje het succesverhaal van de antropologie geworden.⁹ Waren veertig jaar terug in de ogen van sommigen volkenkundigen misschien nog wat stoffige of wereldvreemde vlindervangers, exotici of oriëntalisten, de jaren tachtig en negentig hebben getoond dat antropologen op een grotere schaal dan ooit tevoren bij wetenschappelijke en maatschappelijke debatten waren betrokken. Het cultuurbegrip is alom geaccepteerd geraakt, niet alleen in andere disciplines maar ook in het alledaagse spraakgebruik en - mirabile dictu - in de taal van beleidmakers.¹⁰ Varianten als 'subcultuur', 'jeugdcultuur', 'tegencultuur' waren de eerste afgeleide concepten die gemeengoed werden; later volgden 'de cultuur van de armoede', 'arbeiderscultuur' en meer recent is het veld van de 'bedrijfscultuur' ('corporate culture') ontgonnen. Op het terrein van de 'culturele studies' is aan verschillende universiteiten een eigen opleiding gestart waarin een breed scala van menselijke activiteiten, symbolensystemen en betekenisvelden aan bod komt,

6 - CULTUUR ALS CONFLICT

variërend van studies van mentaliteiten tot analyses van hedendaagse massacultuur, moderne stedelijke mythen ('broodje aap'-verhalen), soap opera's en geweldfilms.

Soms leidde deze popularisering ertoe dat antropologen in de manier waarop anderen het begrip 'cultuur' toepasten, aanpasten of simplificeerden, nog maar weinig konden herkennen van het door hen gemunte begrip. Zo is de academische opleiding in de 'interculturele communicatie' een terrein geworden waar handboeken ons proberen duidelijk te maken dat er op wereldschaal niet meer dan twee typen culturen bestaan: F-culturen en G-culturen, waarbij de F en de G verwijzen naar respectievelijk 'fijnmazig' en 'grofmazig'.¹¹ Het succes van het antropologische cultuurbegrip heeft blijkbaar zijn prijs; het lijkt immers wat teleurstellend dat dit centrale en zorgvuldig gekoesterde concept zich in de handen van andere disciplines laat kneden tot dergelijke nauwelijks herkenbare gesimplificeerde vormen.

Zoals het wel vaker gaat: terwijl aan de ene kant een begrip aanhang krijgt, begint aan de andere kant de twijfel te knagen of we daarmee wel op de goede weg zijn. De laatste jaren is er vanuit de antropologie zelf nogal wat kritiek gekomen op het concept. Een van degenen die het ter discussie stelde, was James Clifford die in zijn *Predicament of Culture* laat zien hoe 'cultuur' een essentialistisch en gereïficeerd karakter heeft gekregen. Om dat te illustreren beschrijft hij een rechtszaak in Boston waar Mashpee Indianen een claim hadden ingediend op land waarvan zij stelden dat hun dat in het begin van de negentiende eeuw op frauduleuze wijze door blanken was ontfutseld. Om hun rechten op dit land (waarop inmiddels onder meer een kleine stad was gebouwd) voor een Amerikaanse rechtbank geldend te maken, moesten de Mashpees aantonen dat ze een oude 'Indiaanse stam' waren en dat de eisers dezelfde 'stam' vertegenwoordigden die in de vorige eeuw zijn grond aan blanken was kwijtgeraakt. De onderbouwing van de claim was niet eenvoudig: de hedendaagse Mashpees hebben geen eigen taal, geen duidelijke eigen religie, geen eigen politieke structuur, en hun verwantschapssysteem heet 'verwaterd' te zijn. In dergelijke omstandigheden is het moeilijk een Amerikaanse rechter en jury ervan te overtuigen dat ze een eigen identiteit en een eigen cultuur hebben, en dus in de zin der wet een 'stam' vormen. Verschillende antropologen traden op als getuige-deskundige. Het werd een kafkaeske vertoning waarin vragen aan de orde kwamen als: kunnen we spreken van een Mashpee cultuur, en zo ja, wat is dan daarvan de essentie; waren de Mashpees op die en die datum in de negentiende eeuw een stam? Met alle sympathie voor de zaak van de Mashpees konden de antropologen weinig behulpzaam zijn: hun

idee van cultuur was een heel andere dan die van de Amerikaanse jurisprudentie. Zo slaagden de Mashpee er niet in te bewijzen dat ze voldeden aan de strikte criteria die aan het begin van deze eeuw waren vastgelegd.¹²

Kritiek op het cultuur-concept is er dus gekomen vanuit eigen gelederen, nu antropologen beginnen te beseffen dat in onze directe omgeving cultuur ook iets anders kan zijn dan de te respecteren leefwijze van anderen¹³. Deze interne twijfels van antropologen doen de vraag rijzen of hun centrale begrip cultuur soms het slachtoffer is geworden van zijn eigen succes.

Alvorens die vraag te beantwoorden, wil ik u meenemen naar de jaren waarin de antropologie is ontstaan omdat dat dezelfde tijd is waarin de idee 'cultuur' zijn oorsprong vindt. Dat geeft me de gelegenheid om in de historische ontwikkeling van de discipline eens te meer te laten zien hoezeer het de maatschappelijke en politieke situatie van de late achttiende en vroege negentiende eeuw in Europa was die het discours en de dilemma's van de antropologie heeft geconditioneerd. In het bijzonder hoop ik te verduidelijken hoe nauw de grote thema's van de antropologie verbonden waren met het 'project van de moderniteit': met de grote politieke transformaties die in die periode tot stand kwamen en met name met de uiteenlopende wijzen waarop in verschillende Europese landen de moderne politieke eenheid van de staat gevormd werd.

In Engeland en Frankrijk verliep dit staatsvormingsproces via secularisering (het verdwijnen van het religieuze primaat in de politiek) en de opkomst van de idee van volkssoevereiniteit (de ondergang van de absolute monarchie). Deze ontwikkelingen werden gedragen door groepen intellectuelen die het verzet tegen het absolute koningschap en de daaraan gekoppelde macht van de kerken verwoordden door een beroep te doen op *de* rechten van *de* mens, de universele burger. Beide landen, hoewel bestaande uit regio's die onderling grote verschillen vertoonden, slaagden er - ieder op zijn eigen wijze - in de achttiende eeuw in de macht op de vorsten te veroveren en basis te leggen voor een nieuwe politiek bestel waarin de idee van 'staatsburgerschap' het middelpunt vormde: deze status van staatsburger stond zonder onderscheid naar taal of regionale achtergrond open voor eenieder die binnen de staatsgrenzen woonde, zoals bij de Franse revolutie in de befaamde *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* werd neergelegd.

In het toenmalige Duitse deel van Europa was de politieke situatie geheel

8 - CULTUUR ALS CONFLICT

anders: Duits-sprekenden waren verdeeld over tientallen staten en staatjes, terwijl aan de andere kant vele niet-Duitssprekende bevolkingsgroepen (onder meer Baltische en Slavische volken) onder het gezag van Duitse vorsten stonden. Een intelligentsia die het project van de moderniteit zou kunnen dragen, zoals dat in Engeland en Frankrijk was gebeurd, bestond daar weliswaar, maar zij was grotendeels gemarginaliseerd in een wereld waarin feodale heren maar weinig geïnteresseerd waren in de het leven van hun boeren-onderdanen. In een situatie waarin er geen kansen bestonden een aandeel te krijgen in de staatsmacht, keerde deze intelligentsia zich naar het volk als bron van inspiratie voor een betere wereld.¹⁴

In dat klimaat kon een streven naar politieke identiteit opkomen dat niet zozeer gestoeld was op een universalistisch 'staatsburgerschap', maar dat juist gekenmerkt werd door particularistische exclusiviteit: niet zomaar alle inwoners van een land, maar slechts 'zij die tot het volk behoorden', 'een volksgemeenschap vormen' en daarmee een 'culturele identiteit' hadden, waren het grondvlak van de staat. De meest invloedrijke vertegenwoordiger van deze idee is de filosoof en theoloog, Johann Gottfried Herder.

Herder heeft het probleem van de culturele variëteit van nabij meegemaakt: geboren en getogen in het toenmalige Slavische deel van Duitsland (Oost-Pruisen en de Baltische staten), raakte hij gefascineerd door deze geheel andere wereld. Anders dan de Verlichtingsfilosofen die alle particularistische, regionale en etnische banden wilden doen opgaan in de universele mensheid¹⁵, poneerde Herder dat staatsvorming langs die lijnen zou leiden tot de ondergang van deze door hem zo bewonderde volken in de gelijkgeschakelde civilisatie van de 'Staatsmaschine'¹⁶. Het ging hem erom dat deze volken hun eigen karakter, hun *Volksggeist* konden erkennen en handhaven en tot basis zouden maken van eigen onafhankelijke staten; alleen een sterke, homogene bevolking, kon een nationaal verband waarborgen.¹⁷

Wat Herder nu precies onder het begrip *Volksggeist* verstond, valt moeilijk te achterhalen; in zijn werk blijft het een vaag begrip dat min of meer kan worden samengevat als een geheel van gewoonten en een levensstijl, een manier van waarnemen en gedragen die waardevol wordt geacht, enkel en alleen omdat die 'eigen' is: voortkomend uit een bijzondere traditie en gemeenschappelijke geschiedenis die alleen de leden van die groep gemeen hebben (Berlin 1991). Het is een totaal-concept dat Herder echter alleen in metaforen kon beschrijven en waarvoor hij de onderzoeker slechts een holistische methodologie kon aanreiken: 'Als we

[bijvoorbeeld] Scandinavische sagen of de poëzie van de Bijbel willen begrijpen, dan moeten we daarop niet de esthetische criteria van de literatuurkritiek uit het achttiende-eeuwse Parijs toepassen. De manieren waarop mensen leven, denken, voelen, met elkaar praten, de kleren die ze dragen, de liederen die ze zingen, de goden die ze aanbidden, het voedsel dat ze eten, de veronderstellingen, de gewoonten en gebruiken die essentieel voor hen zijn - dat is het wat gemeenschappen creëert, waarvan ieder zijn eigen leefstijl heeft.' (Berlin 1990: 10)

Herders 'ontdekking' van de *Volksggeist* of het *Volkscharakter* heeft op diverse terreinen doorgewerkt. In zijn voetspoor hebben velen zich in Duitsland en daarbuiten gewijd aan de studie van regionale gewoonten, talen, overleveringen, volksverhalen en rechtsideeën. Juist waar geschreven bronnen ontbraken, kon dergelijk onderzoek volken een geschiedenis geven. De *Historische Rechtsschule* van Savigny bouwde voort op de *Volksggeist*-idee. De tra

-ditie van de historische taalbeschrijving en het verzamelen van volksverhalen die de gebroeders Grimm op gang hadden gebracht, waren andere uitvloeisels van de speurtocht naar de *Volksggeist*. In de negentiende eeuw kon dit hele terrein een plaats krijgen binnen wat aanvankelijk cultuurgeschiedenis (*Kulturgeschichte*) heette: dat was het overkoepelende wetenschapsterrein dat in Duitsland onder meer de *Völkerkunde* of *Ethnologie* heeft voortgebracht, de discipline die daar altijd een sterke cultuurhistorische component zou behouden.

In deze Duitse etnologie maakte geleidelijkaan het begrip *Volksggeist* plaats voor een modernere term: *cultuur*. Zoals Elias¹⁸ en anderen¹⁹ uitvoerig hebben aangetoond, verwijst *cultuur* (een metafoor van de organische groei van planten en gewassen) in tegenstelling tot het universalistische Frans-Engelse begrip *civilisatie* (een metafoor waarin de burger [*civis*] en het burgerschap [*civilitas*] centraal staan), naar datgene wat nationale groepen van andere onderscheidt.

Gemunt in deze Duitse cultuurhistorische werkplaats, reisde het cultuurbegrip over de wereld en kwam het terecht in de handboeken van Engelse, Amerikaanse en Franse antropologen. Zo is de eerste academische antropoloog, Edward Tylor, aanwijsbaar schatplichtig aan cultuurhistorici als Gustav Klemm en Von Humboldt. De Duitse achtergrond blijkt uit zijn definitie van cultuur die hij in de eerste regels van zijn 'Primitive Culture' in 1881 neerschreef: 'Cultuur, of civilisatie [hij voegde dit eraan toe om zijn Engelse lezers duidelijk te maken wat cultuur was], opgevat in haar brede etnografische betekenis, is het complexe geheel dat kennis, geloof, kunsten, moraal, wetten, gewoonten en alle andere vermogens en eigenschappen omvat die de

10 - CULTUUR ALS CONFLICT

mens als lid van de samenleving heeft verworven.' In deze formulering valt nog de heldere echo te horen van Herders idee van de *Volksgeist* die ik hiervoor aanhaalde.²⁰ Cultuur verwees daarmee naar bijzondere levensstijlen die niet aan andere groepen overdraagbaar waren, die alleen als concrete producten gezien en begrepen konden worden: vermogens, gewoonten, gebruiken, opvattingen en instituties.²¹

Hoewel er vele theorieën zijn ontwikkeld die aan cultuur een vaak heel verschillende plaats en functie in de samenleving toekennen²², is het concept zelf sinds Tylors publikatie grotendeels overleefd. Het is een curieus verschijnsel dat al meer dan honderd jaar Tylors definitie in vrijwel alle inleidingen in de antropologie wordt aangehaald en kennelijk nog steeds bruikbaar wordt geacht. Het concept heeft alle sterke kanten van wat Wittgenstein en, in navolging van hem, Blok²³ 'attenderende begrippen' noemden, maar het heeft er ook alle nadelen van. Het mist ten eerste precisie, want het blijft bij een limitatieve opsomming van elementen van cultuur. Daarnaast is het een circulaire definitie: een volk heeft een cultuur en het is die cultuur die dat volk tot volk maakt. Tenslotte beperkt de definitie zich tot concreet-aanwijsbare zaken en versterkt zij daardoor de idee dat cultuur iets is wat 'daarbuiten' ergens bestaat.

Boas, grondlegger van de moderne culturele antropologie, en in Duitsland opgeleid, nam de ideeën van de cultuurhistorische richting mee naar de Verenigde Staten en werkte ze daar uit tot wat de *American Historical Tradition* ging heten, de dominante richting van de Amerikaanse antropologie in de eerste helft van deze eeuw²⁴. Wilhelm Wundt die behalve een vooraanstaand experimenteel psycholoog ook de grondlegger van de *Völkerpsychologie* was, bracht het Duitse etnologische gedachtegoed over op een aantal van zijn buitenlandse studenten tot wie onder meer Durkheim en Malinowski behoorden die op hun beurt de grondleggers zouden worden van respectievelijk de Franse en de Britse antropologie.¹

De begrippen *Volksgeist*, *Volkscharakter* en *Kultur* bleven echter niet beperkt tot de academische wereld, maar namen in de politieke arena van de Duitse strijd om nationale eenwording een hoge vlucht. Dat lag niet zonder meer voor de hand want zoals Isaiah Berlin heeft betoogd, Herders ideeën over de nauwe samenhang tussen volk en taal en daarmee over de Duitse eenheid, hadden geen direct politiek referentiepunt. Ze waren voor hem en andere romantici die op het breukvlak van een agrarische en zich industrialiserende wereld leefden, bronnen van inspiratie voor de toekomst, gericht op 'geestelijke eenheid'. Herders nationalisme had geen agressieve,

tegen andere culturen gerichte vorm: hij zocht culturele zelfbeschikking en pleitte voor vreedzame coëxistentie tussen culturen die allemaal hun eigen unieke waarde hadden.²⁵

Pas later - na de nederlaag van Pruisen tegen Napoleon en in het verzet tegen de Franse overheersing - kwam het nationale denken in het vaarwater van het zoeken naar de 'Duitse' identiteit en nam het Duitse nationalisme een veel agressievere gedaante aan. Aandacht voor de *Volksgeist* werd politiek vertaald in de verheerlijking van het landleven en de Germaanse tradities die de grondslagen moesten worden voor de Duitse vereniging.

Het vervolg van dit verhaal is de geschiedenis van het moderne nationalisme. In Europa bleek de combinatie van romantiek ('gevoel') en natie ('volk') een grote politieke aantrekkingskracht uit te oefenen op delen van de intelligentsia, zeker in die landen waar in de loop van de negentiende eeuw een moeizaam staatsvormingsproces op gang kwam. Dat gold voor Duitsland evengoed als voor Italië en Griekenland en voor de zich tegen Habsburgse en Ottomaanse overheersing verzettende Slavische volken. Voor hun nationale ideologie en de daarvoor benodigde gemeenschappelijke cultuur konden ze putten uit een voorraad ideeën van cultuurhistorici en volkskundigen over 'wat een volk tot een volk maakt' en wat de grenzen zijn tot waar het volk, en dus ook de toekomstige staat, moet reiken.

De geschiedenis van het Europese nationalisme wil ik hier niet voor u herhalen: aan dat onderwerp zijn vele voortreffelijke studies gewijd, vooral ook aan de manieren waarop het romantische gedachtengoed het verleden tot basis van de toekomst maakte, en daar waar een geschikt verleden ontbrak, met graagte nieuwe historische gebeurtenissen, monumenten, symbolen en 'lieux de mémoire' creëerde.²⁶

Wel wil ik op de merkwaardige ontwikkeling wijzen dat het nationalisme hoezeer het naar zijn inhoud en doelstellingen ook toegespitst was op de eigen wereld, naar de vorm universeel werd, als basis van staatsvormingsprocessen die zich in de negentiende en twintigste eeuw grotendeels op vergelijkbare wijze ontvouwen.²⁷ Het Servische en Kroatische nationalisme werkte met dezelfde soort symbolen als het Duitse en het Italiaanse en bij dit koor schaarden zich in de 19e eeuw ook Frankrijk en Engeland die hun eigen cultuur en hun eigen zeer bijzondere identiteit verheerlijkten.²⁸

12 - CULTUUR ALS CONFLICT

Deze gelijkvormigheid zien we ook in de twintigste eeuw in de landen buiten Europa. De globalisering van de natie-staat ging gelijk op met de globalisering van het nationalisme. In het voetspoor van de koloniale expansie waaierde het uit over de Afrikaanse en Aziatische koloniën waar het tot een herhaling van Europese zettingen leidde. Het vertoog over volk, etniciteit, geschiedenis en culturele identiteit werd universeel.

We vinden ze terug in Senghors interpretatie van 'négritude' en in Sukarno's 'Indonesische volkskarakter' om slechts enkele van de talloze voorbeelden te noemen. Beiden hebben zij zich laten beïnvloeden door het werk van antropologen en cultuurhistorici. Zo was Frobenius, de Duitse etnoloog van Afrika, één van de bronnen van inspiratie voor Senghor.

Sukarno, die in zijn toespraken en artikelen graag schermde met namen van buitenlanders, verwees onder meer het werk van de cultuurhistoricus Gustav Klemm, naar de theoreticus van het nationalisme, Ernest Renan, en naar de Duitse etnoloog Adolf Bastian die de naam Indonesië bedacht zou hebben voor de archipel die toen nog Nederlands Indië heette.²⁹ Uit hun werk componeerde hij zijn theorie van het Indonesische volkskarakter (*kepribadian Indonesia*) die zo uit de geschriften van Herder weggelopen kan zijn. Uitgaande van de idee dat een volk of natie bepaald wordt door een geest die voortkomt uit een gemeenschappelijke geschiedenis en de wil om samen te zijn, omschrijft hij de Indonesische volksaard als 'de totaliteit van alle bijzondere kenmerken van het Indonesische volk dat dit volk onderscheidt van alle andere volken. Het is het resultaat van de groei en ontwikkeling die het Indonesische volk in de loop der tijd heeft doorgemaakt; de geest van wederzijdse hulp (*gotong royong*), gemeenschaps

-gevoel (*kekeluargaan*), geloof in God (*ketuhanan*), volkssoevereiniteit (*kerakyatan*), humanisme (*kemanusiaan*), gerechtigheid (*keadilan*), wederzijds respect (*ramah-tamah*), en eenheid-in-verscheidenheid (*Bhinneka Tunggal Ika*)'.³⁰

In de strijd tegen koloniale overheersing was deze culturele dimensie van nationalisme een krachtige motor, maar ook na het bereiken van de onafhankelijkheid hebben nationale overheden zich gerealiseerd hoe politiek nuttig de creatie was van een verleden, een eigen geschiedenis en een eigen culturele traditie. In het onafhankelijke Indonesië was een grote verscheidenheid aan etnische groepen, religies en talen samengebracht in een allesomvattend nationaal verband, en daarmee in een 'Indonesische cultuur'. Om deze staat overeind te houden was er een verhaal nodig dat al

deze groepen ervan kon overtuigen dat ze een eenheid vormen. Het is een verhaal van ‘invented traditions’³¹, de legitimering van nieuwe identiteiten gekoppeld aan verondersteld oude tradities. Via monumenten, geschiedenisboeken, nationale rituelen, postzegels³² en zelfs stadsplanning werd een nationale identiteit geconstitueerd en gepropageerd.

Dit zijn slechts enkele schetsen van de manieren waarop ideeën uit de Duitse romantiek, studies van antropologen en de slogans van politici op nationaal niveau met elkaar verweven zijn en elkaar soms spiegelen. Maar ook op kleine schaal valt de invloed van antropologen op de cultuurvorming in nieuwe staten te constateren.

Toen ik in 1976 aankwam in Midden-Java waar ik mijn promotie-onderzoek zou gaan beginnen, trof ik op de universiteit die mijn thuisbasis zou worden, een groepje Javaanse studenten die druk bezig waren een recent proefschrift van de Nederlandse antropoloog Niels Mulder³³ te bestuderen. Ik vroeg hun wat ze ervan vonden en één van hen, een telg uit een Javaanse adellijke familie, antwoordde dat het een uitstekende bron was om te leren wat nu ‘echte Javaanse cultuur’ was. Dat leek me een hele eer voor de auteur van het werk, maar het riep toch wel de vraag bij me op wie nu wiens informant was.

Een vergelijkbare ervaring had Maila Stivens die onderzoek deed in Negeri Sembilan in Maleisië. Zij constateerde dat de registratie van *adat* (gewoonte en gewoonterecht) door koloniale bestuursambtenaren en antropologen verregaande consequenties had. Tijdens haar onderzoek wilde zij de rol van de hedendaagse *adat* in deze matrilineaire samenleving bestuderen. Dorpelingen verwezen haar naar enkele zeer oude gezaghebbende boeken die in het bezit van de *adat*-oudste waren; daarin stond alles wat je moest weten. Toen zij uiteindelijk toestemming kreeg deze boeken te raadplegen, bleken het Maleise vertalingen te zijn van een handboek van twee Engelse adajuristen, Parr en Mackray, uit 1910. Het feit dat Stivens exemplaren bij zich had van het Engelse origineel als ook van een recenter rechtsantropologisch werk, maakte haar onmiddellijk tot een deskundige in het lokale gewoonterecht.³⁴

Van daar is het maar een kleine stap naar een klassieke cartoon uit *The New Yorker* waarop een Samoaanse hoofdman tot een aantal jongemannen zegt: ‘Ik heb dit jaar besloten de initiatieriten maar over te slaan, en geef jullie allemaal een exemplaar van Margaret Mead’s ‘Coming of age in Samoa’.³⁵

Na deze korte uitstap naar antropologisch veldwerk wil ik weer terug naar het niveau

14 - CULTUUR ALS CONFLICT

van de hedendaagse staat in de ex-koloniën.

Na een tijd van betrekkelijke retorische stilte en 'routinisering van het nationale charisma' in de jaren zeventig en tachtig, begint de laatste jaren de roep weer sterker te worden om een erkenning van de eigen identiteit, en daarmee ook weer van de noodzaak het land in te richten overeenkomstig nationale tradities en volkskarakter. Het is veelzeggend dat dit gebeurt in reactie op maatregelen van internationale organisaties als de Verenigde Naties, bij uitstek een universalistische institutie.

Dit jaar kwamen dergelijke nationalistische uitspraken opnieuw naar buiten tijdens de voorbereidingen voor de conferentie over mensenrechten die afgelopen juni in Wenen werd gehouden. De huidige Indonesische president Soeharto had vorig jaar al verklaard dat hij weliswaar de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens erkende, maar hij constateerde ook dat er onmiskenbare regionale en nationale verschillen in opvattingen, institutionele vormgeving en uitvoering bestonden. Zo verzette hij zich in elk geval tegen de interpretatie van de rechten van het individu omdat die gebaseerd is op Westers-ideologische noties. 'Indonesië', zo zei hij, 'hecht aan een evenwichtige verhouding tussen individuele en collectieve rechten en plichten. Evenmin mag Indonesië gedwongen worden om zich aan de Westerse vormen van democratie te conformeren.' In soortgelijke bewoordingen viel in Wenen de vertegenwoordiger van China het mensenrechten-concept aan met de stelling dat 'de modellen van bepaalde landen op het gebied van de mensenrechten niet als universeel kunnen worden beschouwd en dat daarom ook niet kan worden geëist dat andere landen ze toepassen'. In NRC/Handelsblad leidde dat tot de kop: 'Mag de Birmese regering martelen als dat tot de culturele traditie van het land behoort?'.³⁶

Het feit dat het cultuurbegrip in de afgelopen jaren via lange omzwervingen weer terug is gekeerd in Europa, het gebied waar het werd verwekt door filosofen van de Duitse romantiek en vroege nationalistes [en waar het misschien ook nooit echt weg geweest is], plaatst de antropologie voor enkele onvermijdelijke dilemma's.

Als er al niet eerder een aanleiding toe bestaan had, dan zou de hernieuwde confrontatie van de antropologie met haar stiefbroertje, het nationalisme, moeten leiden tot de vraag of er voor het begrip cultuur in de antropologie nog een plaats is, en - in één adem door - of in deze omstandigheden het cultuurrelativisme nog onaan-tastbaar is.

Tylor die zijn twee dikke delen over 'Primitive Culture' begon met zijn ijzersterke definitie, had er op de laatste bladzijde van zijn boek geen problemen mee om te concluderen dat culturen soms maar beter konden verdwijnen. Met grote stelligheid schrijft hij:

'Het is een hardere, en soms pijnlijker, taak van de etnografie om overblijfselen van ruwe, oude culturen aan de kaak te stellen wanneer ze zich aan schadelijk bijgeloof hebben overgegeven, en om ze voor vernietiging voor te dragen. Toch is dit werk, ook al is het minder academisch, niet minder urgent voor de bestwil van de mensheid.'³⁷

Afgezien van Tylors harde acties waarvoor de meeste antropologen waarschijnlijk vooralsnog (?) zullen terugschrikken, is er tot dusver een drietal alternatieven aangedragen voor het begrip cultuur.

De eerste optie is het loslaten van het begrip en het vervangen door de studie van het individuele handelen. Enkele jaren geleden hield mijn collega proximus Wolters hier zijn oratie waarin hij pleitte voor het analytische model van de 'rational actor', de mens die via rationele strategieën, risico-analyses en kansberekening zo goed mogelijk zijn belangen nastreeft en behartigt. Dit model is in de kern de sociologische versie van Adam Smith' *homo economicus*.. Het totaal-effect van deze acties van individuen is een interdependent relatiepatroon dat de samenleving bijeenhoudt. Dit model blijkt bij uitstek geschikt voor verklaringen op micro-niveau, maar het laat onverklaard wat maakt dat deze acteurs in een transactie elkaar begrijpen en op elkaars acties kunnen anticiperen. Zo heeft Jennifer Alexander³⁸ in haar studie van markttransacties in een kleine Javaanse stad met groot oog voor detail laten zien dat voorwaarde voor totstandkoming van koop en verkoop is dat beide partijen elkaars woorden en gedragingen op hun juiste waarde weten te schatten. Wanneer dat niet het geval is, ontstaan de misverstanden waaraan de wereldreisliteratuur (waarin met graagte verhaald wordt hoe de naïeve reiziger in zeven sloten tegelijk loopt) zo rijk is.

Een tweede mogelijkheid die genoemd is door antropologen die problemen hebben met een zo beladen cultuur-concept, is door Clifford verwoord. Hij geeft weliswaar aan dat 'cultuur een zwaar gecompromitteerd idee is waar hij evenwel nog niet buiten kan',³⁹ maar zijn impliciete boodschap is wel dat we uiteindelijk beter af zijn als we

16 - CULTUUR ALS CONFLICT

deze gevaarlijke ideologische bagage maar opgeven. Het zou dan de weg moeten opgaan waarlangs andere fameuze begrippen (*phloxigon*, *aether*, of om dichterbij huis te blijven, *ras*) de geschiedenis van de wetenschap hebben verlaten.

Tegen deze keuze verzet zich onder meer Jonathan Spencer die vindt dat het loslaten van het begrip cultuur te ver gaat. 'Waarom', zo schrijft hij, 'zouden we de nationalist die zich van het concept hebben meester gemaakt, in de kaart spelen? Als cultuur door anderen gebruikt wordt op een manier die we afkeuren, betekent dat nog niet dat antropologen maar hun taal moeten veranderen. Zonder het begrip cultuur is antropologie onmogelijk, niet omdat cultuur op zichzelf iets verklaart, maar omdat het de noodzakelijke voorwaarde is voor welke verklaring dan ook.'⁴⁰ De boodschap van deze derde optie is duidelijk: wat de zwakke kanten van het concept ook mogen zijn, we zullen ermee moeten blijven werken.

Het debat over cultuur begon met een verzet tegen het universalisme van de Verlichting. In reactie daarop benadrukten de filosofen van de Romantiek het unieke, particuliere karakter van culturen.

Het debat dat daarop volgde, heeft laten zien dat in de antropologie en de politiek het particuliere cultuurconcept het heeft gewonnen. Het had alle elementen in zich om in de ontmoeting met niet-Europese culturen op te roepen tot respect voor de manieren waarop deze volken hun leven ingericht hadden. Hoe merkwaardig ook, het daaruit voortgekomen cultuur-relativisme heeft een bevrijdende en vooruitstrevende werking gehad in cultuurcontacten binnen en buiten Europa. Dat moet ons niet de ogen doen sluiten voor de manieren waarop het begrip door nationalist en chauvinisten geïsurpeerd en gemaltraiteerd is.

Opgeven van het concept betekent het overlaten aan de Milosevic, Karadzic en Tudjman, om alleen maar degenen te noemen wier opvattingen van cultuur nu in het centrum van de aandacht staan. Het zou ook betekenen dat we dan de mogelijkheid opgeven om ons te realiseren dat onze manier van leven niet per definitie de universeel geldige vertegenwoordigt.

Toen al weer een aantal jaren geleden Geertz gevraagd werd om stelling te nemen in de discussie tussen relativisten en universalisten, koos hij de wijste partij door zich uit te spreken voor 'anti-anti-relativisme'. Hij kon wel beargumenteren waarom hij tegen het opgeven van het cultuurrelativisme was, maar niet dat dat dan ook moest inhouden dat we dan maar voor een universalistische benadering moesten

kiezen. Zijn voornaamste bezwaar tegen de anti-relativisten was dat zij meenden moraliteit buiten cultuur te kunnen plaatsen en kennis buiten moraliteit en cultuur, d.w.z. dat zij zich niet realiseerden dat alle waarden deel uitmaken van een cultuur en dat er geen absolute waarden te bedenken zijn waarmee anderen beoordeeld kunnen worden.⁴¹

Mijn eigen standpunt waarvoor deze oratie een opmaat was, komt dicht in de buurt van dat van Geertz. Ik blijf evenwel ook van mening dat de antropologie evengoed de dochter is van de Verlichting als van de Romantiek. Dat impliceert dat een kritisch volgen van machthebbers en het aan de kaak stellen van inbreuken op de menselijke waardigheid tot de hoofdtaken van de wetenschap behoort. Het is bij tijd en wijle nodig te roepen dat de keizer geen kleren aan heeft. Om dat te onderstrepen wil ik de woorden aanhalen die de rechtsantropoloog Daniel Lev in mei j.l. sprak op een forum dat in Jakarta over mensenrechten werd gehouden.

‘Ooit schreef iemand: East is East and West is West, and never the twain shall meet. Dit was een koloniale mythe die het Westen de vrijbrief gaf om het Oosten te onderwerpen. Nu grijpen moderne heersers naar dezelfde mythe om de rechten van hun burgers als staatszaak te beschouwen.’⁴²

Dat ik vandaag meer vragen heb opgeworpen dan ik kon beantwoorden, is niet iets waarvoor ik mij schaam, en hopelijk ook niet iets waardoor u zich teleurgesteld zult tonen.

Het betekent alleen dat we nog een lange weg te gaan hebben in de antropologie en ik prijs mezelf gelukkig in een vakgroep te verkeren waar deze vragen een centrale plaats in het onderzoekprogramma innemen. Etniciteit, culturele identiteit, economisch en politiek geweld, gekoppeld aan processen van staatsvorming en marktincorporatie zijn thema's waarbij een grote, en kwalitatief sterke groep Nijmeegse onderzoekers betrokken is. Ik hoop dat we gezamenlijk de komende jaren verder komen in het zoeken naar antwoorden op de vragen die ik vandaag in mijn betoog heb gesteld.⁴³

Als u mij toestaat om voor de laatste maal Geertz aan te halen, dan wil ik zijn uitspraak memoreren dat in de antropologie ‘studies voortbouwen op andere studies, niet in de zin dat zij verder gaan waar anderen ophielden, maar in de zin dat zij - beter

18 - CULTUUR ALS CONFLICT

geïnformeerd en met betere begrippen - dieper in dezelfde zaken duiken.' Ik hoop die duikplank te hebben uitgelegd.

Aan het einde van mijn rede gekomen waarin ik getracht heb de ontwikkeling van het cultuurbegrip te schetsen en de ambivalente reacties die het oproept te verhelderen, wil ik graag enkele woorden van dank spreken.

In de eerste plaats gaat mijn dank uit naar het *College van Bestuur* van deze universiteit dat mij op deze plaats heeft willen benoemen met een leeropdracht die ruimer is dan die van welke andere antropologische leerstoel hier te lande. Ik besef dat aan de ruime taakstelling eerder financiële motieven ten grondslag liggen dan een onbegrensd vertrouwen in degene die hier voor u staat. Ik waardeer evenwel uw belangstelling voor een vak dat zich de studie van culturen tot doel stelt, en dat zich mogelijk mede daardoor soms wat relativerend opstelt tegenover de eigen bedrijfs-cultuur van een katholieke universiteit. Ik hoop dat u dit in de goede zin opvat en dat ik ook in de toekomst kan rekenen op uw verdere steun voor een dynamische en soms wat dwarse discipline.

Hooggeleerde Van den Muijzenberg, Beste Otto

In deze context en conform de academische mores behoor ik jou hier vandaag als eerste te bedanken: jij bent mijn promotor geweest en jij was in de jaren dat ik aan jouw vakgroep verbonden was, degene die me heeft geprikkeld om de historische dimensie van de antropologie en de comparatieve sociologie verder te exploreren. Ik weet dat het thema waarover ik vandaag sprak, jouw interesse heeft omdat je zelf goed vertrouwd bent met de wisselvalligheden en coïncidenties waarin de antropologische cultuur zich in Nederland heeft ontwikkeld. Voor je steun en vriendschap in al die jaren ben ik je erkentelijk. In jou wil ik ook de grote, altijd wat anarchistische, maar zeer geïnspireerde oud-collega's in Amsterdam bedanken voor de samenwerking en betrokkenheid.

Hooggeleerde Troumborst, Beste Albert

Als ik het wel heb, arriveerden we nagenoeg tegelijkertijd aan deze universiteit: jij als lector en ik als student. Zowel tijdens mijn studie als in de korte periode dat ik in het begin van de jaren zeventig als assistent bij je werkte, heb ik je inzet, belangstelling en openheid weten te waarderen. Je hebt de vakgroep in vette en magere jaren meegemaakt; bij tijden zal je dat heel wat hoofdbrekens hebben gekost, maar het moet je toch ook voldoening hebben gegeven dat de antropologie aan deze universiteit niet meer weg te denken valt. Ik weet dat je je nog steeds nauw betrokken voelt bij het wel en wee van de vakgroep. Wees ervan overtuigd dat ik mij zal inspannen om jouw werk voort te zetten.

20 - CULTUUR ALS CONFLICT

Hooggeleerde Blok, Beste Anton,

Wij hebben beiden ons tweemaal bewogen langs de as Amsterdam-Nijmegen - zij het beide keren in tegengestelde richting. Nu de twee leeropdrachten culturele en sociale antropologie zijn samengevoegd, zal ik ook in veel opzichten jouw werk moeten voortzetten. Ik beseft dat mij dat maar ten dele zal lukken, maar toch hoop ik dat je in de toekomst jouw aandeel in de opbouw van de Nijmeegse antropologie zult blijven herkennen. De slotwoorden uit jouw oratie van 1975 waarin je voorstelde 'antropologen en sociologen de deur te wijzen' zijn me bijgebleven; het voordeel van een *double entendre* is dat de toehoorder mag kiezen hoe dat op te vatten. Ik zal dat op mijn manier doen.

Hooggeleerde Wolters, Beste Willem

Het is een merkwaardige samenloop van omstandigheden geweest die maakte dat wij hier in Nijmegen elkaars collega's werden. Ruim twintig jaar geleden deelden wij samen een kamer op de Keizersgracht waar toen het Antropologisch-Sociologisch Centrum was gevestigd. Daarna kruisten onze wegen zich herhaaldelijk, zij het vaak op verre plaatsen in Azië of elders. Jij bent ook degene geweest die onbedoeld en misschien onbewust mij tot deze oratie hebt aangezet doordat je regelmatig het cultuurbegrip op de jou kenmerkende ironische wijze ter discussie stelde. Ik hoop dat je me met provocerende uitspraken blijft prikkelen. Uit jouw oratie van enkele jaren geleden en uit mijn verhaal van vandaag wordt het duidelijk dat we het zeker niet in alle opzichten met elkaar eens zijn; dat lijkt me eerder een voordeel dan een barrière, want dat betekent dat we vooralsnog niet uitgepraat zijn.

Hooggeleerde Jansen, Beste Willy,

Mijn komst bij de vakgroep viel vrijwel samen met jouw vertrek naar het Centrum voor Vrouwenstudies; sindsdien hebben we echter op diverse terreinen vruchtbaar samengewerkt. Ik vertrouw erop dat we die samenwerking in de komende jaren op dezelfde voet, of beter: intensiever, kunnen voortzetten. Het is een goede zaak dat Nijmegen - waar aan het einde van de jaren vijftig de eerste vrouwelijke hoogleraar antropologie benoemd werd - nu weer een vrouwelijke antropoloog in die positie heeft.

Hooggeleerde Huizer, Beste Gerrit

Ook met jou dateren de contacten al van lang geleden en onze samenwerking

via een gemeenschappelijke promovendus begon al lang voordat er sprake was van mijn benoeming hier. Onze werkerterreinen zijn dan wel over twee vakgroepen verdeeld, maar ze sluiten zo nauw op elkaar aan dat we ons door die scheidslijn niet laten weerhouden. Ik weet dat je mijn belangstelling voor conflicten en voor culturen deelt en dank je dat je me met jouw kennis van historische lijnen en patronen hier in het Nijmeegse hebt wegwijs gemaakt.

Hooggeleerde Claessen, Beste Hans

Het verheugt me dat jij - als degene die de Nederlandse antropologie al zo lang en zo deskundig naar buiten vertegenwoordigt - bereid bent gebleken om vanuit Leiden het Nijmeegse Centre for Pacific Studies te komen versterken. Het getuigt niet alleen van sympathie maar ook van vertrouwen in de toekomst van deze Nijmeegse traditie. Ik ben je daarvoor zeer erkentelijk.

Hooggeleerde Wertheim, Beste Wim

Jouw komst vandaag naar Nijmegen heeft me zeer verheugd, en ik kan me voorstellen dat het jou ook goed doet om te zien hoevelen in deze corona behoren tot degenen die als student of als promovendus of als beide uit jouw Amsterdamse traditie stammen. Ik zeg met opzet niet 'uit jouw school', want je hebt altijd geweigerd een 'school' te vormen en dat heb ik in je gewaardeerd. Aan de andere kant is het duidelijk dat een groot aantal van je studenten zich in hun historische, comparatieve en contrapuntische interesse door jou gevormd weet en dat zij daarmee een herkenbare stroom in de Nederlandse antropologie vormen.

Hooggeleerde Breman, Beste Jan

De jaren die ik in met jou in Amsterdam doorbracht bij het toen net opgerichte CASA, hebben me laten zien hoe vanuit het niets in korte tijd een actief en dynamisch instituut van de grond kon komen. De combinatie van Europese en Aziatische promovendi die bij het CASA bijeengebracht zijn, is niet altijd eenvoudig, maar wel zeer inspirerend. Ik ben blij dat ik via de Amsterdamse onderzoekschool de contacten met jullie kan voortzetten.

Leden van de vakgroep culturele en sociale antropologie,

In de tijd die ik tot nu toe bij de vakgroep heb doorgebracht, heb ik van jullie behalve een warme belangstelling ook een stimulerende bereidheid tot samenwerking

22 - CULTUUR ALS CONFLICT

ontvangen. De vakgroep heeft een moeilijke periode achter de rug waarin een facultaire reorganisatie geleid heeft tot ongeveer een halvering van de formatie. Ieder van jullie heeft daarvan de gevolgen in werkbelasting en spanningen moeten dragen. Geleidelijk zijn we weer wat aan het herstellen van deze aanslag op onze veerkracht, al denk ik op een dag als vandaag met waardering aan de collega's die de afgelopen tijd de vakgroep hebben verlaten. Ik heb goede hoop dat wij overgeblevenen samen de taak op ons kunnen nemen om de Nijmeegse antropologische traditie uit te bouwen en door te geven.

Dames en heren studenten,

Bij een academische oratie hoort ook een strikt volgehouden ritueel gedrag. Het past in die cultuur dat de dankwoorden een hiërarchisch patroon volgen en dat studenten daarmee de laatsten zijn in de rij die ik hier toespreek. Nu zijn er natuurlijk bijbelse en antropologische bronnen die eraan herinneren dat inversie, of het omkeren van de rollen, een essentieel deel is van rituelen. Eens zullen de eersten de laatsten zijn, en dat 'eens' zullen jullie moeten opvatten als: in het dagelijkse leven van het instituut. De universiteit draait immers om degenen die de wetenschap verder moeten brengen. Jullie betrokkenheid heeft me eens te meer ervan overtuigd dat antropologen een speciaal soort mensen zijn voor wie hun vak evenzeer een levenshouding is als een ambacht. Ik streef ernaar dat in mijn onderwijs over te brengen.

Ik dank u voor uw aandacht.

NOTEN

-
1. Gellner (1983) beschrijft hoe aan het einde van de jaren zeventig de burgerlijke stand in Joegoslavië weer de etnische achtergronden van haar burgers begon te noteren. De huidige Moslims verzochten toen om als 'nationaliteit' deze religieuze aanduiding te mogen gebruiken. Het betrof hier echter in de meeste gevallen geen praktizerende moslims, maar mensen die zich moeilijk als Serviër of Kroaat konden presenteren, omdat dat zou inhouden dat ze uit een Russisch-orthodoxe of een katholieke traditie stammen. Ze kozen voor hun huidige 'eticiteit', zodat duidelijk werd dat zij in religieus opzicht moslims *geweest* waren (zoals in een Britse traditie een gentleman geen Latijn of Grieks hoeft te kennen, maar het wel vergeten moet hebben).
 2. Vergelijk Blok (1991) over zinloos en zinvol geweld.
 3. Zie o.m. Geertz 1973b.
 4. Vanwege de nauwe verwevenheid van e etnische' en 'religieuze' identiteit (Serviërs stammen uit een orthodoxe traditie, Kroaten uit de katholieke, en de 'Bosniërs' uit de islamitische) zal ik in dit betoog niet in detail ingaan op de religieuze dimensies van het Joegoslavische conflict. Voor een uitstekend overzicht van de geschiedenis van het conflict verwijs ik naar Glenny (1992).
 5. In zijn baanbrekende studie 'Religion as a Cultural System' maakt Geertz (1973a:93) een verhelderend onderscheid van cultuurpatronen als 'models of' en als 'models for reality'.
 6. Ik wil hier niet nader ingaan op de verschillen tussen de sociaal-culturele wetenschappen. Antropologische handboeken hebben het onderscheidende karakter van 'cultuur' doorgaans zeer sterk benadrukt. Daarom is het misschien interessanter te wijzen op een sociologische visie op cultuurtheorie, zoals die door een van Geertz' leermeesters, Talcott Parsons, in zijn standaardwerk *The Social System* (New York/London 1951) verwoord is. Daarin geeft hij vanuit zijn sociale actietheorie een programmatische visie op de taak van de antropologie in het ontwikkelen van een complementaire cultuurtheorie: 'There is, in our opinion, an important place for a 'theory of culture' as part of the theory of action, which is quite definitely not sociological theory in the sense in which this has just been defined. This is what, according to the present trend, anthropological theory is tending to become. According to this view culture, as an empirical phenomenon, is not more independent of personalities and social systems than are social systems of personalities. As part of the theory of action, then, the theory of culture must be the theory concerned not only with the properties of culture as such but with the interdependence of patterns of culture with the other components of systems of action. It is, of course, concerned with the structure of systems of culture patterns, with the different types of such systems and their classification. But it is also concerned with their involvement in social systems and personalities, and with the implications of this involvement for their maintenance as 'living' cultures in action systems, and for their tendencies of change. Only by some such definition of its scope can anthropology become an analytical empirical science which is independent both of sociology and psychology. [...] Furthermore it is clear that such a theoretical science is needed in

order to complete the roster of the theoretical sciences of the field of action. The place of culture is of such fundamental importance that we cannot afford to have it omitted.' (Parsons 1951: 553-554)

7. Zie onder meer het uiterst nationalistische herdenkingsboek van de slag bij Kosovo (Vukadinovic 1989) en het indringende artikel van Van de Port (1993).
8. Voor een uitvoeriger beschrijving en analyse van het conflict in Medjugorje verwijs ik naar Bax (1993).
9. Zie hiervoor o.m. Driessen en Zwaan (1992: 7-12) en Hansen (1993: 7-16).
10. Zie o.m. het *Advies Culturele Aspecten van Ontwikkelingssamenwerking*, Den Haag: Nationale Adviesraad voor Ontwikkelingssamenwerking, 1981.
11. Zie Pinto (1990) en de bespreking daarvan in Welten (1991).
12. Clifford (1988). Uiteindelijk werd er toch nog buiten de rechtbank om een regeling getroffen die de Mashpees ten dele schadeloos stelde voor de onteigening.
13. Dat het begrip cultuur zo zijn kwestieuze kanten heeft, wil niet zeggen dat datgene waarnaar het zegt te verwijzen, een spookbeeld is. Zoals Trouwborst het in zijn afscheidscollege uitdrukte, betekent voor veel mensen het verlies van cultuur een verlies van de zin van het leven (Trouwborst 1989: 11). Voor een vergelijkbare kanttekening zie Carrithers (1992) en Ranger (1993).
14. Deze analyse stoelt o.m. op Anderson (1983, 1992), Gellner (1983, 1987), Smith (1991) en op een onlangs verschenen excellente studie van Liah Greenfield (1992) over de opkomst van het nationalisme in Europa.
15. Op de hem kenmerkende ironiserende wijze verzette Herder zich tegen het Franse verlichtingsdenken: 'Die ganze Erde leuchtet beinahe schon von Voltaires Klarheit! Und wie scheint dies immer fortzugehen! Wo kommen nicht europäische Kolonien hin und werden hinkommen! gberall werden die Wilden, je mehr sie unsern Branntwein und Üppigkeit liebgewinnen, auch unsrer Bekehrung reif! Nähern sich, zumal durch Branntwein und Üppigkeit, überall unsrer Kultur - werden bald, hilf Gott! alle Menschen wie wir sein! gute, starke, glückliche Menschen!
Handel und Papsttum, wieviel habt ihr schon zu diesem grossen Geschäfte beigetragen! Spanier, Jesuiten und Holländer: ihr menschenfreundlichen, uneigennhtigen, edlen und tugendhaften Nationen! wieviel hat euch in allen Weltteilen die Bildung der Menschheit nicht schon zu danken?' (Herder 1774/1990: 71)
De idealen van de latere Franse Revolutie waren voor Herder dan ook het mikpunt van spot: 'Freiheit, Geselligkeit und Gleichheit, wie sie jetzt überall aufkeimen - sie haben in tausend Missbräuchen Übels gestiftet und werdens stiften [...] [W]ir werden alle - durch einerlei Erziehung, Philosophie, Irreligion, Aufklärung, Laster, und endlich zur Zugabe, durch Unterdrückung, Blutdurst und unersättliche Habsucht, die schon die Gemüter weckt und zum Selbstgefühl bringt, werden wir alle [...] Herr und Knecht, Vater und Kind, Jüngling und die fremdeste Jungfrau, wir

alle werden Brüder. Die Herren weissagen wie Kaphas, aber freilich zuerst auf eigenen Kopf oder das Haupt ihrer Kinder!' (Herder 1774/1990: 100-101).

16. In deze kritiek op een modern staatsapparaat dat streeft naar gelijkschakeling, verwijst Herder onder meer in zijn *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* (1774) ook naar de gevolgen voor het individu dat elke eigenheid heeft verloren: 'Ist dies nun das schöne Ideal vom Zustande, zu dem wir durch alles hingebildet sind, das sich immer weiter in Europa ausbreitet, das in alle Weltteile hinschwimmt und alles polizieren will, zu sein, was wir sind - Menschen? Bürger eines Vaterlands? Wesen für sich etwas zu sein in der Welt? Vielleicht! wenigstens und gewiss aber allesamt nach Anzahl, Bedürfnissen, Zweck und Bestimmung politischer Kalkul: jeder in der Uniform seines Standes, Maschinen!' (Herder 1774/1990: 64).
17. In het licht van de huidige ontwikkelingen in ex-Joegoslavië zijn Herders geschriften over de Slavische bevolking zeker navrant te noemen. In de achttiende eeuw zag hij een schitterende toekomst voor hen weggelegd: '... da es auch wohl nicht anders zu denken ist, als dass in Europa die Gesetzgebung und Politik statt des kriegerischen Geistes immer mehr den stillen Fleiss und den ruhigen Verkehr der Völker untereinander befördern müssen und befördern werden, so werdet auch ihr so tief versunkene, einst fleissige und glückliche Völker, endlich einmal von eurem langen trägen Schlaf ermuntert, von euren Sklavenketten befreit, eure schöne Gegenden vom Adriatischen Meer bis zum Karpathischen Gebirge, vom Don bis zur Moldau als Eigentum nutzen und eure alten Feste des ruhigen Fleisses und Handelns auf ihnen feiern dürfen.' (Herder 1877-1913, Band XIV: 280).
 In de Slaven had Herder dus zijn 'goede wilde' gevonden, in navolging trouwens van vele anderen. Zie o.m. Johann Christoph von Jordan's *De originibus slavicus* (Wenen 1745) waarin deze, m.n. over Bohemen en Kroatië schrijft: 'Traditio totius Slavicae nationis fidem facit, Czechum et Lechum, inquirendo terram, quietae et sine armorum (!) strepitu acquirendae habitationi aptam (...) ibidemque primitus sedes suas fixisse.'
18. De meest bekende passus hierover is het eerste gedeelte van Elias' *Zivilisationsprozess*: over de sociogenese van de begrippen 'civilisatie' en 'cultuur' (Elias 1982: 23-75).
19. O.m. Williams (1983).
20. Zie verder: Leopold (1980: 67-115) die alle contacten van Tylor met Duitse cultuurhistorici en etnologen in kaart brengt.
21. Zie Lévi-Strauss (1987).
22. Zie voor een intussen gedateerd, maar daarom nog niet minder verhelderend overzicht van de diversiteit van cultuurbenaderingen: Kroeber & Kluckhohn (1952).
23. Blok (1975).

26 - CULTUUR ALS CONFLICT

24. Cf. Stocking (1974), Mühlmann (1984: 128-130) en Cole (1983). Op de Duitse intellectuele vorming van Boas gaat Stocking (1996) in een latere publikatie uit de *History of Anthropology*-reeks veel uitvoeriger in.
25. O.a. Wundt (1912). Zie ook Mühlmann (1984: 120-123). Tot Wundts studenten behoorde ook de Nederlandse historicus Huizinga. Zie hiervoor Kolff (1989).
25. Berlin (1990 en 1991).
26. Zie voor een algemene uiteenzetting over deze 'lieux de mémoire': Nora (1989) en Van Sas (1993). Bank (1989) geeft een interessant overzicht van de rol van nationale monumenten in het Nederlandse nationalisme. Een analyse van de historische beeldvorming in België is te vinden in Verschaffel (1987). Vukadinovic (1989) presenteert een scala van nationalistische argumenten over de 'heilige aarde' van Kosovo.
27. De verbindende factor is hier natuurlijk het verzet tegen het universalisme van de Verlichting; daarbij waren (en zijn) opposities als 'hoofd versus hart', 'instinct (gevoel) versus verstand', 'emotie vs denken' populair. Zie Herder: 'Das liebe, matte ärgerliche, unnütze Freidenken, Ersatz fhr alles, was sie vielleicht mehr brauchen - Herz! Wärme! Blut! Menschheit! Leben!' (Herder 1774/1990: 63).
- 9 28. Anderson (1983: 14) noemt deze combinatie van specifiek en algemeen als een van de paradoxen van het nationalisme.
29. Erg vertrouwd was hij blijkbaar niet met het werk van Bastian; in zijn autobiografie duidt hij hem aan als de Duitse etnoloog Jordan die in Nederland werkte. In dat opzicht sloot Sukarno aan bij een vaak gehoord misverstand. De oudere literatuur (o.m. Bezemer 1921 en Vlekke 1947) over dit onderwerp wijst inderdaad Bastian aan als eerste die de term Indonesië gebruikte, en verwijst dan naar zijn in de jaren 1884-1894 verschenen vijfdelige publikatie *Indonesien, oder die Inseln des malayischen Archipels*. Het lijkt echter waarschijnlijker dat het James R. Logan, notaris bij het Hoog-gerechtshof te Penang (Malaya), is geweest die de term Indonesië introduceerde om de volkeren van insulair Zuidoost-Azië en Madagascar te benoemen in zijn uit 1847 daterende artikel voor de *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia* (cf. Fischer 1941: 36-38 en Koentjaraningrat 1975: 16-17). Vergelijk ook Leclerc (1989) voor een verslag van de discussie over de naamgeving van Nederlands-Indië in de Volksraad.
30. Samengevat in *Ringkasan Ketetapan Madjelis Pemusjawaratan Rakjat Sementara*. (geciteerd in Bodenstedt 1964: 91).

McVey heeft in een recente studie (1993: 26) de legitimeringsfunctie van de Pancasila-filosofie in de post-Sukarno fase geanalyseerd: 'The Pancasila, as it has been elaborated under the New Order, in part serves the main purpose of religion from a ruler's point of view: it enhances the state's legitimacy. It is proffered as a national *pegangan* [houvast, FH], something for people to believe in, the lack of which was viewed as a terrible weakness of the first postrevolutionary decades. It can certainly be seen as an opiate of the people and of foreign interlocutors, insofar as the state's assertion of principles such as humanitarianism and social justice can substitute for action in these spheres. It presents the human face of *pembangunan*

[ontwikkeling, FH], assuring the people that, in the midst of the striving for modernity, the values of tradition and the revolution, of harmony and community, have not been replaced wholly by individualist materialist striving. It emphasizes that the state is the guardian of these values, and therefore the protector of the people.’

31. Zie Hobsbawm & Ranger (1983) en de e zelfkritiek’ van Ranger (1993).
32. Leclerc (1993) geeft een interessant analyse van de Indonesische politieke ideologie aan de hand van een studie van de Indonesische postzegels in de jaren 1950-1970.
33. Een eerdere versie van Mulder’s proefschrift (1974) was in afleveringen in een Indonesische tijdschrift verschenen en gebundeld.
34. De verwijzing geldt het uitvoerige artikel van C.W.C. Parr & W.H. Mackray: Rembau, one of the nine states; Its history, constitution and customs dat in 1910 verscheen in the *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society* (vol. 56: 1-157). Zie verder Stivens (1991).
35. De letterlijke tekst luidt: ‘Young men, you’ve now reached the age when it is essential that you know the rites and rituals, the customs and taboos of our island. Rather than go into them in detail, however, I’m simply going to present each of you with a copy of this excellent book by Margaret Mead.’ Omdat ik slechts over een fotokopie van deze cartoon beschik, kan ik geen preciese bibliografische verwijzing naar deze uitgave van *The New Yorker* geven.
36. *NRC-Handelsblad* publiceerde een serie artikelen over de mensenrechtenkwesitie naar aanleiding van de in juni 1993 door de Verenigde Naties georganiseerde Internationale Conferentie over de Rechten van de Mens. Voor enkele citaten uit Soeharto’s toespraak over mensenrechten zie: Vlasblom (1993).
37. Zie Tylor (1903-II: 453).
38. Zie Alexander (1987).
39. Clifford (1988:10).
40. Spencer (1990: 290). Zie ook de daaraan toegevoegde commentaren, m.n. dat van Ganathan Obeyesekere.
41. Geertz (1984: 276).
42. Lev (1993) sprak in mei 1993 naar aanleiding van de tiende verjaardag van het Engelstalige dagblad *Jakarta Post* dat aan de kwesitie van de mensenrechten was gewijd.
43. In de tijd waarin ik deze oratie voorbereidde, verschenen twee publikaties die zich op hetzelfde thema richten, maar die ik niet meer in deze tekst heb kunnen verwerken. Het betreft Huntington (1993) en Buruma (1993).

BIBLIOGRAFIE

Advies

1981 *Advies Culturele Aspecten van Ontwikkelingssamenwerking*. Den Haag: Nationale Adviesraad voor Ontwikkelingssamenwerking

Alexander, J.

1987 *Trade, Traders, and Trading in Rural Java*. Singapore: Oxford University Press

Anderson, B.R.O.G.

1983 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso

Anderson, B.R.O.G.

1992 *Long-Distance Nationalism. World Capitalism and the Rise of Identity Politics* [Wertheim Lecture 1992]. Amsterdam: Centre for Asian Studies Amsterdam

Bank, J.

1989 *Het Roemrijk Vaderland.. Oratie* Rijksuniversiteit Leiden

Bastian, A.

1884-94 *Indonesien, oder die Inseln des Malayischen Archipels*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung

Bax, M.

1993 Medjugorjes Kleine Oorlog. Barbarisering in een Bosnische Bedevaartsplaats. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 20: 3-25

Berlin, I.

1991 Two Concepts of Nationalism. An Interview with Isaiah Berlin by Nathan Gardels. *New York Review of Books*, 21 November 1991. Pp. 19-23

Berlin, I.

1992 *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas* [ed. by Henry Hardy], New York: Vintage Books

Bezemer, T.J. (bew.)

1921 *Beknopte Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*. Leiden-'s-Gravenhage-Batavia: E.J. Brill, M. Nijhoff, Kolff & Co.

Blok, A.

-
- 1975 *Wittgenstein en Elias. Een Methodologische Richtlijn voor de Antropologie.*
Oratie Katholieke Universiteit Nijmegen. Muiderberg: Coutinho
- Blok, A.
1991 Zinloos en zinvol geweld. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 18: 189-207
- Bodenstedt, A.A.
1964 Sprache und Politik im Rahmen der 'Gelenkten Demokratie'
Indonesiens. In: D. Rothermund u.a., *Studien zur Entwicklung in Süd-
und Ost-Asien. Neue Folge - Teil 3: Indonesien.* Frankfurt am Main-Berlin:
Metzner
- Buruma, I.
1993 *De Boom van Herder.* Amsterdam: De Volkskrant
- Carrithers, M.
1992 *Why Humans Have Cultures. Explaining Anthropology and Social Diversity.*
Oxford-New York: Oxford University Press
- Clifford, J.
1988 *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and
Art.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press
- Cole, D.
1983 "The Value of a Person Lies in His Herzensbildung": Frans Boas'
Baffin Island Letter-Diary, 1883-1884. In: G.W. Stocking (ed.),
Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork. [History of
Anthropology Series 1], Madison: University of Wisconsin Press. Pp.
13-52
- Drews, P.
1990 *Herder und die Slaven. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19.
Jahrhunderts* [Slavistische Beiträge 267]. München: Sagner
- Driessen, H. & T. Zwaan (red.)
1992 *Macht en Cultuur.* Themanummer van *Focaal. Tijdschrift voor Antropologie*
No. 17-18
- Elias, N.
1982 [1939] *Het Civilisatieproces. Sociogenetische en Psychogenetische Onderzoekingen.*
Utrecht-Antwerpen: Het Spectrum [2 delen]
- Fischer, H.Th.

- 1941 Indonesië en Indonesiërs. *Cultureel Indië*, 3: 36-38
- Geertz, C.
1973a Religion as a Cultural System. In: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. Pp. 88-125
- Geertz, C.
1973b Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. In: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books. Pp. 3-30
- Geertz, C.
1984 Anti-Anti Relativism. *American Anthropologist* 86: 274-280
- Gellner, E.
1983 *Nations and Nationalism..* London: Basil Blackwell
- Gellner, E.
1987 *Culture, Identity, and Politics ..* Cambridge: Cambridge University Press
- Glenny, M.
1992 *The Fall of Yugoslavia. The Third Balkan War*. London: Penguin
- Greenfield, L.
1992 *Nationalism. Five Roads to Modernity*1043 .. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Hansen, K.P. (Hrsg.)
1993 *Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften*. Tübingen: Gunter Narr Verlag
- Herder, J.G.
1877-1913 Journal meiner Reise im Jahr 1769. *Sämtliche Werke*. Band IV. Berlin. Pp. 343-486
- Herder, J.G.
1877-1913 Slavenkapitel. *Sämtliche Werke*43 .. Band XIV. Berlin.
- Herder, J.G.
1990 [1774] *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* (H. Irmischer, Hrsgb.), Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Hobsbawm, E. & T. Ranger (eds)
1983 *The Invention of Tradition..* Cambridge: Cambridge University Press

-
- Huntington, S.P.
1993 The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72-III: 22-49
- Koentjaraningrat, R.M.
1975 *Anthropology in Indonesia. A Bibliographic Review*. [Bibliographical Series No. 8, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde], 's-Gravenhage: Nijhoff
- Kolff, D.H.A.
1989 Huizinga's Proefschrift en de Stemmingen van Tachtig. *43 Bijdragen en Mededelingen Betr. de Geschiedenis der Nederlanden*, 104: 380-392
- Kroeber A. & C. Kluckhohn
1952 *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage
- Leclerc, J.
1989 Alternative Names for Nederlandsch-Indië, 1919-1926, or 'Een goed merk voor een sigaar'. Paper for the Conference on The Late Colonial State in Indonesia, Wassenaar: Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), 12-14 June 1989
- Leclerc, J.
1993 The Political Iconology of the Indonesian Postage Stamp (1950-1970). *Indonesia (Cornell)* No. 57: 15-48.
- Leopold, J.
1980 *Culture in Comparative and Evolutionary Perspective. E.B. Tylor and the Making of Primitive Culture*. Berlin: Reimer.
- Lev, D.
1993 In: Dirk Vlasblom, Azië verzet zich tegen visie van Westen op mensenrechten. *NRC-Handelsblad* 4 juni 1993
- Lévi-Strauss, C.
1987 The Anthropologist and the Human Condition. In: *The View from Afar*. London: Penguin. Pp. 25-36
- Logan, J.R.
1847 Introductory Remarks to ... the Ethnology of the Indian Archipelago, *Journal of the Indian Archipelago and Eastern Asia*, 1: 171-182
- McVey, R.
1993 *Redesigning the Cosmos. Belief Systems and State Power in Indonesia* [NIAS

Report No. 14], Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies

Mühlmann, W.E.

1984 *Geschichte der Anthropologie..* Wiesbaden: Aula-Verlag

Mulder, J.A.N.

1974 *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java.* Dissertatie Universiteit van Amsterdam

Nora, P.

1989 Between Memory and History: les lieux de mémoire. *3 Representations* 26: 7-25

Parsons, T.

1951 *The Social System..* New York-London: Free Press of Glencoe-Collier-MacMillan

Pinto, D.

1990 *Interculturele Communicatie. Driestappenmethode voor het Doeltreffend Overbruggen en Managen van Cultuurverschillen.* Houten-Antwerpen: Bohn Stafleu Van Loghum

Port, M. van de

1993 'Zevenduizend 'Tranen'. Oorlogservaringen, oorlogsgeschiedenissen en oorlogsherinneringen in Servië. *Etnofoor* 6: 14-44

Ranger, T.

1993 The Invention of Tradition Revisited. The Case of Colonial Africa. In: T. Ranger & O. Vaughan (eds), *Legitimacy and the State in Twentieth-Century Africa. Essays in Honour of A.H.M. Kirk-Greene..* Houndmills: MacMillan. Pp. 62-111

Ringkasan

z.j. *Ringkasan Ketetapan Majelis Pemusyawaratan Rakjat Sementara.* Djakarta: MPRS & Departemen Penerangan, in: Bodenstedt 1964

Sas, N.C.F. van

1993 De Vaderlandse Herinnering. *NRC-Handelsblad* 16 januari 1993

Smith, A.D.

1991 *National Identity..* Harmondsworth: Penguin

Spencer, J.

1990 Writing Within: Anthropology, Nationalism and Culture in Sri Lanka. *Current Anthropology* 31: 283-300

-
- Stivens, M.
1991 *The Evolution of Kinship Relations in Rembau, Negeri Sembilan, Malaysia.* In: F. Hüsken & J. Kemp (eds), *Cognition and Social Organization in Southeast Asia*. Leiden: KITLV Press. Pp. 71-90
- Stocking, G.W.
1974 *The Shaping of American Anthropology. A Franz Boas Reader.* New York: Basic Books
- Stocking, G.W. (ed.)
1996 *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* [History of Anthropology Series 8], Madison: University of Wisconsin Press
- Sukarno
1964 Nasionalisme, Islam dan Marxisme. In: *Dibawah Bendera Revolusi*. Vol. I, Bandung: Panitya Penerbit DBB. Pp. 1-23
- Sukarno
1967 *Een Autobiografie uit de Mond van de President Opgetekend door Cindy Adams.* 's-Gravenhage: Van Hoeve.
- Swaan, A. de
1993 Mijn Zinnen: De Staat Voorbij. *NRC-Handelsblad* 18 september 1993
- Trouwborst, A.A.
1989 *Spontaniteit en Cultuur.* Afscheidscollege Katholieke Universiteit Nijmegen, 23 juni 1989
- Tylor, E.B.
1903 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom.* London: John Murray [2 Volumes]
- Verschaffel, T.
1987 *Beeld en Geschiedenis. Het Belgische en Vlaamse Verleden in Romantische Boekillustraties.* Turnhout: Brepols
- Vlasblom, D.
1993 Azië verzet zich tegen visie van Westen op mensenrechten. *NRC-Handelsblad* 4 juni 1993
- Vlekke, B.H.M.
1947 *Geschiedenis van den Indischen Archipel van het Begin der Beschaving tot het Doorbreken van de Nationale Revolutie.* Roermond/Maaseik: J.J. Romen &

- Zn.
Vukadinovic, A. (ed.)
1989 *Kosovo 1389-1989..* [Special Edition of the Serbian Literary Quarterly, Nr. 1-3, 1989]. Belgrado: Association of Serbian Writers
- Williams, R.
1983 *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society.* London: Fontana
- Welten, V.J.
1991 Interculturele Communicatie. *Buitenlanders Bulletin* 1991-I: 22-24
- Wundt, W.
1912 *Elemente der Völkerpsychologie. Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit..* Leipzig: Kröner Verlag