

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/2066/18633>

Please be advised that this information was generated on 2019-10-22 and may be subject to change.

VELD WINNEN

DRIE REDES IN DE ANTROPOLOGIE

Inaugurale redes van

A.P. Borsboom

F.A.M. Hüsken

W.G. Wolters

Vakgroep Culturele Antropologie
Centrum voor Pacific en Azië Studies
Katholieke Universiteit Nijmegen
1998

ISBN 90-6915-014-X

(c) CPAS 1998 - A.P. Borsboom 1998 - F.A.M. Hüsken 1998 - W.G. Wolters 1998.
No part of this publication may be reproduced in any form by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the copyright owners.

INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF	vii
AD BORSBOOM	
Europa in de Pacific, de Pacific in Europa	1
FRANS HÜSKEN	
Cultuur als Conflict	37
WILLEM WOLTERS	
Strategische Interactie en Onbedoelde Gevolgen	71

WOORD VOORAF

Veld winnen, een gezegde dat vooral verwijst naar vooruitkomen, zich uitbreiden. Het is meestal van toepassing op denkbeelden, meningen en voornemens. De drie Nijmeegse oraties in deze bundel zijn inaugurale redes die in de afgelopen jaren zijn gehouden op het vakgebied van de antropologie en de uiteenlopende betekenissen van VELD WINNEN zijn op alle drie van toepassing. De redes dateren uit verschillende periodes en beslaan verschillende terreinen. Desondanks - of mogelijk juist daardoor - geven zij een inzicht in de theoretische en thematische zwaartepunten van het onderzoek bij de Vakgroep Culturele en Sociale Antropologie.

De bundel begint met de meest recente oratie (1 mei 1998). Ad Borsboom (*leeropdracht Antropologie van de Pacific*) bespreekt daarin niet alleen de invloed die Europa in de Pacific heeft gehad en nog heeft, maar ook het omgekeerde: de invloed van studies in de Pacific op het Europese denken en wetenschapsbeoefening en op onze beeldvorming over anderen. Daarnaast geeft hij een aantal actuele onderzoeksthema's aan die in de Pacific onderzocht worden en zowel voor de samenlevingen daar als voor de westerse wereld van belang kunnen zijn.

De tweede bijdrage (24 september 1993) is van Frans Hüsken (*leeropdracht Culturele en Sociale Antropologie*). Daarin gaat hij in op het klassieke object van de antropologie: cultuur. Hij belicht de historische achtergronden van het concept en het hedendaagse gebruik daarvan in etnische conflicten, maar ook in de beleidssfeer. Nu het cultuurbegrip zo'n grote aanhang buiten de antropologie heeft gekregen, is het de vraag of de antropoloog afstand zou moeten nemen van het politieke gebruik dat daarvan gemaakt wordt.

De laatste bijdrage (6 november 1987) is van de hand van Willem Wolters (*leeropdracht Economische Antropologie*). Hij vraagt hierin aandacht voor het wegvallen van de grenzen tussen de disciplines van de sociale wetenschappen en de economie. In het zich ontwikkelende tussenterrein ontstaan nieuwe benaderingen. Een veelbelovende benadering is de verklaring van macro-trends uit sociale mechanismen op micro-niveau. Een belangrijk mechanisme is de strategische interactie tussen individuen in een bepaalde situatie, die veelal kan

leiden tot zwartrijders gedrag, waardoor de uitkomst ongunstig is voor allen. Collectief handelen ter bereiking van gemeenschappelijke doeleinden blijkt dan moeilijk te verwezenlijken. De problematiek van sociale dilemma's die collectief handelen verhinderen, ligt ten grondslag aan een reeks van problemen op sociaal-economisch terrein. Voorbeelden zijn het mislukken van collectieve krediet-programma's, milieuproblemen en paniekbewegingen in de financiële wereld.

Onze dank gaat uit naar Marijke Ristivojcevic voor de lay-out en Riky Breedveld, René van der Haar en Antoine Vanhemelrijk voor hun zorgvuldige correctie- en redactiewerk.

Ad Borsboom

Ad Borsboom

EUROPA IN DE PACIFIC, DE PACIFIC IN EUROPA

De oorspronkelijke kolonisatie van Australië en de eilanden in de Pacific vanuit Azië, is een van de indrukwekkendste migratieverhalen van de mensheid. De voorouders van de hedendaagse Australische Aborigines, van de bewoners van Nieuw Guinea en andere Melanesische eilanden, en van de immens ver uit elkaar liggende Polynesische en Micronesische eilanden ondernamen reizen naar onbekende werelden. Deze reizen vonden plaats over een periode die bijna honderdduizend jaar geleden begon en pas rond dertienhonderd na Chr. met de vestiging van de Maori's in Nieuw-Zeeland de situatie bereikte die de Europeanen vanaf de zeventiende eeuw aantreffen.

I

De eerste kolonisten

Al tijdens de laatste IJstijd verspreidden groepen mensen zich vanuit Zuidoost-Azië naar Australië en Melanesië. Deze migratie vond grotendeels over land plaats omdat de zeespiegel tijdens die IJstijd ruim tweehonderd meter lager was dan nu. Vele eilanden en delen van continenten die nu door zeeën van elkaar gescheiden zijn, waren toen grote landmassa's. Dat geldt voor tal van eilanden in het huidige Indonesië, maar ook Australië en Nieuw-Guinea zaten aan elkaar vast.

De oudste bevolkingsgroep in de zuidelijke Pacific werd gevormd door de voorvaders van de hedendaagse *Australische Aborigines*, die al zo'n 60-70.000 jaren geleden vanuit Azië naar het Australische continent trokken. Ze pasten zich niet alleen aan de grote verscheidenheid aan ecologische milieus aan, maar zetten ook de flora en fauna deels naar hun hand door te leren hoe met vuur savanne-achtige graslanden te creëren waar bepaalde planten en dieren floreerden, ten koste van andere die verdwenen.

Ook *Melanesië* is vanuit Zuidoost-Azië gekoloniseerd, maar door andere bevolkingsgroepen. Deze migraties waren later begonnen en rond 9000 voor Chr.

voltooid. Rond die tijd, het einde van de IJstijd, steeg de zeespiegel tot het huidige niveau en namen ook de kustlijnen hun huidige contouren aan. Ook Australië en Nieuw-Guinea werden van elkaar gescheiden en veel van de eilanden in Zuidoost-Azië en Melanesië kregen in die periode hun huidige vorm en omvang.

Vanaf ongeveer 3000 jaar geleden trokken weer andere Aziatische landverhuizers naar de oostelijke eilanden van Melanesië en naar de *Polynesische eilanden*. De grootste golf van verhuizingen naar de Polynesische eilanden vond plaats tussen het begin van onze jaartelling en ongeveer 1300 na Chr.. Nadat eerst de centraal Polynesische eilanden gekoloniseerd waren (Samoa, Marquesas Eilanden en Tahiti) begon vanaf ongeveer 800 na Chr. een trek naar Hawaii in het noorden, Paaseiland in het oosten en Nieuw-Zeeland (Maori's) in het zuiden. Rond 1300 waren deze migraties voltooid en hadden er zich inmiddels sterk hiërarchische beschavingen ontwikkeld. De Polynesiërs waren zeer bekwame zeelieden want hun migraties vonden grotendeels over enorme stukken oceaan plaats. Datzelfde geldt voor Micronesië dat eveneens door vaardige zeelieden gekoloniseerd is vanuit zowel Azië (Filippijnen) als vanuit de reeds bewoonde Polynesische eilanden (zie Borsboom en Ploeg, 1992, pp. 14-27).

Al lang voordat de Europeanen in beeld kwamen waren de grote eilanden en veel van de kleine eilanden dus al eeuwen bewoond en gebruikt. Mensen hadden een onmetelijke oceaan bedwongen en zich op totaal onbekende continenten gevestigd. Er was een rijke schakering aan mensen en culturen ontstaan, en gedurende vele generaties hadden die mensen zich aangepast aan tal van verschillende ecologische omstandigheden.

Het is gebruikelijk om de mensen en culturen in de zuidelijke Pacific, ook wel *Oceanië* genoemd, in vier regio's onder te verdelen. Deze regio's, waarbinnen min of meer samenhangende culturen bestaan, zijn:

Australië ('Zuidland', met nadruk op de oorspronkelijke bewoners, de Aborigines).

Melanesië (Grieks: melas = zwart; nésos = eiland), het eilandenrijk dat bevolkt is door mensen met een donkere huidskleur en bestaat uit het subcontinent Nieuw-Guinea en verder de Solomon Eilanden, Vanuatu, Fiji en Nieuw-Caledonië.

Polynesië (Grieks: polys = veel), de vele eilanden die zich bevinden in een denkbeeldige driehoek die wordt gevormd door Nieuw-Zeeland in het

zuidwesten, Hawaii in het noorden en Paaseiland in het oosten. De bevolking is lichtbruin van huidskleur.

Micronesië (Grieks: micros = klein), kleine atollen en vulkaaneilanden, waar mensen zowel Melanesische (westelijk Micronesië) als Polynesische (oostelijk deel) lichaamskenmerken hebben.

Met uitzondering van Australië lopen de grenzen tussen de andere regio's in elkaar over zonder dat er echte duidelijke scheidslijnen zijn (zie Denoon, 1997, pp. 6-10). Dit geldt zowel voor de biologische kenmerken van de diverse bevolkingsgroepen als voor de talen, religies, sociale organisatie en andere kenmerken van deze culturen op de grensgebieden van de genoemde regio's.

Lange tijd dacht men in de westelijke wereld dat de samenlevingen in de zuidelijke Pacific tot de komst van de Europeanen onveranderlijk, traditioneel en oorspronkelijk waren gebleven. Maar inmiddels is wel bekend dat het van oudsher tot op de dag van vandaag een gebied is van reizende volken en voortdurende migraties. Een gebied waar handelscontacten, samenwerking en huwelijksverbanden hand in hand gingen met onderlinge twist, strijd en veroveringen. Culturen veranderden, ontwikkelden zich en verdwenen ook soms weer. Het tempo van verandering moge sinds de Europese invloeden versneld zijn verlopen, statisch waren de samenlevingen geenszins. De uitbreiding van de zogeheten Lapita culturen van ver voor onze jaartelling over grote delen van de Pacific getuigt daarvan - de naam Lapita verwijst naar de aardewerken potten en designs daarop waardoor hun routes te traceren zijn - (zie bijvoorbeeld Green, 1979 en van Bakel, 1989, pp. 17-21).

Ook andere studies van archeologen als Kirch (1984) bevestigen het beeld van dynamische culturen, die zich ontwikkelden, soms succes hadden en anderen overheersten, en soms in verval raakten omdat de bevolkingen - gedwongen door omstandigheden of niet - verkeerde keuzen maakten (bijvoorbeeld Paaseiland, waar mensen hun ecologisch milieu door ontbossing vernietigden).

Antropologen legden het zogeheten Kula complex vast, een eeuwenoud systeem waarbij mensen grote, vast omschreven routes aflegden langs allerlei eilanden om goederen, diensten en ideeën uit te wisselen (Malinowski, 1932). Uitwisseling, *exchange* in de antropologische terminologie, stond centraal tussen en binnen de Pacific samenlevingen. Zelfs Australische Aborigines, toch bij uitstek de mensen waaraan we denken als het om isolement van de rest van de wereld gaat, hebben in het noorden eeuwenlang contact gehad met vissers uit Celebes. Pas in 1921

maakte de Australische overheid daar een einde aan omdat men de aanwezigheid van deze Aziaten als illegaal beschouwde (MacKnight, 1976).

Terra Australis Incognita

Europa verscheen vanaf de zestiende eeuw op het Pacific toneel. De motieven om de Pacific te verkennen waren een mengeling van winstbejag, strategische overwegingen, zendingsdrang, maar zeker ook nieuwsgierigheid en wetenschappelijke belangstelling. Want vanaf de klassieke oudheid was men er al van overtuigd dat er op het zuidelijk halfrond een gigantisch continent moest bestaan. Nadat Aristoteles als een van de eersten had aangetoond dat de wereld rond was drong de prangende vraag zich op: hoe kan de aarde in evenwicht blijven als er tegenover de reeds bekende landmassa op het noordelijk halfrond niet een gelijke hoeveelheid land op de zuidelijke helft van de aardbol zou zijn. De globe zou totaal uit evenwicht raken. Zo werd binnen de logica van die tijd de noodzakelijkheid gepostuleerd van een *Terra Australis Incognita*, een Onbekend Zuidland, dat een tegenwicht moest vormen voor de landmassa op het noordelijk halfrond (Lacour-Gayet, 1976, pp. 13-15 en Ward, 1987, pp. 75-78).

Toen eenmaal dit idee geboren was, ontstonden er ook al snel talloze legendes en fantastische ideeën over de wezens die dit Onbekende Zuidland zouden bevolken (Lacour-Gayet, *ibid.*). In alle opzichten werden ze onze tegenvoeters, zowel in uiterlijk als karaktertrekken. Ze werden op de meest uiteenlopende wijze beschreven: ze liepen op hun kop, of hadden geen hoofden; ze waren reuzen of juist dwergen; ze waren duivels en wreed of edel en zachtmoedig. Ook hun leefomgeving beschreef men vaak in uitersten: het was of een soort paradijs, of bijna een hel omdat de bewoners van het gebied zich de meest afschuwelijke beesten en serpentes van het lijf moesten houden. Hoe dan ook, het land zelf en haar bewoners vormden in alle opzichten onze tegenpolen waarover kennelijk alleen maar in tegenstellingen gedacht kon worden. Dit denken in uitersten over deze mensen aan de andere kant van de wereld en hun leefomgeving is door de hele Europese geschiedenis in stand gebleven.

Nadat het idee over zo'n *Terra Australis Incognita* in de Middeleeuwen enigszins naar de achtergrond verdwenen was, werd het weer actueel in de tijd van de grote ontdekkingsreizen vanuit Europa. Marco Polo's reizen maakten in de dertiende eeuw het bestaan van een grote landmassa op het zuidelijke halfrond

weer aannemelijk. Zijn reizen inspireerden opnieuw dichters en filosofen, die allen speculeerden over de aard van dit Zuidland en over de wezens die er zouden wonen. Roger Bacon ging er vanuit dat er edele mensen moesten leven, terwijl Dante met zijn niet te evenaren voorstellingsvermogen er het aardse paradijs situeerde (Lacour-Gayet, 1976, p. 16). In dit opzicht was *Terra Australis Incognita* niet alleen geografisch de antipode van de bekende wereld, maar ook in moreel, sociaal en esthetisch opzicht. Het Onbekende Zuidland werd langzamerhand in het Europese denken '... more than mere knowledge founded on discovery and experience - it was a feeling, a tradition, a logical and now even theological necessity, a compelling and inescapable mathematical certitude' (Beaglehole, geciteerd in Lacour-Gayet, 1976, p. 16).¹ Deze houdingen en opvattingen vormden een belangrijke drijfveer voor de Europese exploratie van de Pacific, die daadwerkelijk gestalte kreeg toen ook de opkomende Europese koloniale machten zich om strategische en economische redenen begonnen te interesseren voor het gebied (zie ook van Bakel, Borsboom en Dagmar, 1986, pp. 1-3).

Europese Ontdekkingen

In het begin van de zestiende eeuw voeren de Spanjaarden vanuit Amerika steeds verder westwaarts de *Pacific* in, op zoek naar dat mythische land en de rijkdommen die er mogelijk te vinden waren. Ze vonden echter alleen maar een aantal eilanden: nergens een spoor van een groot Zuidland, noch van grote hoeveelheden goud en andere rijkdommen die men hoopte aan te treffen. Het vaak gewelddadige treffen met de inheemse bevolkingen, boorde de romantische paradijselijke verwachtingen al snel de bodem in. Een koloniale ambtenaar schreef over een van de expedities (er waren er uiteindelijk drie) aan zijn koning in Spanje dat hij ze van weinig belang achtte, omdat ze geen specerijen, goud of zilver opgeleverd hadden, noch koopwaar of andere winstgevendende objecten. Bovendien waren de bewoners van die gebieden naakte, barbaarse wilden (Allen, 1981, pp. 15-35).

Toen het tijdperk van de Spaanse ontdekkingen ten einde liep was niettemin de Europese kennis van het gebied enorm vergroot. De Spanjaarden waren tot aan Vanuatu weten te komen, terwijl een van hen, Torres, zelfs de zeestraat tussen Nieuw-Guinea en Australië passeerde op weg naar de Filippijnen. Nergens blijkt overigens uit dat hij Australië gezien heeft op die tocht.

De Nederlanders namen het vaandel als ontdekkers van het gebied over. Het motief was al lang niet meer het zoeken naar een gigantisch Zuidland met onnoemelijke rijkdommen. De Spaanse ervaringen hadden aan deze Europese illusie wel een einde gemaakt. De drijfveer van de Nederlanders was vooral het zoeken naar mogelijkheden om handel te drijven. Verschillende kleine expedities werden vanuit Batavia erop uitgestuurd om zuidelijk Nieuw-Guinea te verkennen. Het resultaat daarvan was de ontdekking van de noordkust van Australië, die gedetailleerd in kaart gebracht werd (Ward, 1987, pp. 110-144). Hedendaagse Nederlandse namen herinneren aan die gebeurtenissen: het huidige gebied Arnhem Land (in Noord-Australië) is genoemd naar een van de Nederlandse schepen uit die tijd, de *Arnhem*, en ook de naam Groote Eylandt ten oosten van Arnhem Land verwijst naar Nederlandse ontdekkingen. Schipper Dirk Hartog had in 1616 zonder het te weten ook even voet aan wal gezet aan de westkust van Australië. Zijn schip was op weg naar Indië vastgelopen op een zandbank. Dat overkwam ook later nog enkele Nederlandse schepen, waarvan de *Batavia* in 1629 de beroemdste was (zie ook van der Veen, 1988, pp. 13-34 en Sigmond en Zuiderbaan, 1976).

Langzamerhand waren zo de kustlijnen van West- en Noord-Australië in kaart gebracht en een tijd lang heette het continent Nieuw-Holland. Maar noch het land, noch de mensen maakten indruk op de Nederlanders: de 'kaalste streek op aarde' schreef de een; 'een vervloekt land' noteerde de ander. Wel observeerde schipper Pelsaert van de gestrande Batavia een vreemd wezen met kleine kop en lange achterpoten. Hij had als eerste Europeaan de kangoeroe ontdekt (Allen, 1981, p. 51).

De negatieve berichten over Australië maakten dat de Nederlandse belangstelling voor Australië al snel verdween. Niettemin waren het de Nederlanders die als eerste Europeanen het Onbekende Zuidland ontdekt hadden, al bleek het totaal niet overeen te komen met de beeldvorming en mythologische voorstellingen van de eeuwen daarvoor. Hoewel groot in omvang, was dit *Terra Australis Incognita* niet de landmassa die het hele zuidelijke halfrond omvatte. Ook was het geen paradijselijk oord en haar inwoners waren niet de edele mensen die de fantasie er vaak van gemaakt had. Er viel weinig te halen of te verhandelen.

In de tweede helft van de zeventiende eeuw pakten de Nederlanders het grootser aan. Abel Tasman werd erop uitgestuurd om de Zuidzee verder te verkennen. In 1642 ontdekte hij als eerste Europeaan Tasmanië en Nieuw-Zeeland. Via Tonga, dat in 1616 door de Nederlanders Schouten en Lemaire was ontdekt, en de noordkust van Nieuw-Guinea voer hij terug naar Batavia met een schat aan nieuwe gegevens voor zijn opdrachtgevers.

Jacob Roggeveen tenslotte ontdekte ruim honderd jaar later op de eerste Paasdag van het jaar 1772 een interessant eiland in het oostelijke deel van de Pacific en hij noemde het Paaseiland. Tegen die tijd hadden echter ook de Nederlanders de belangstelling voor de Zuidzee verloren. Commercieel was er weinig te halen en strategische belangen dienden zich (nog) niet aan. Bovendien is het de vraag of het kleine Holland het zich kon permitteren om nog meer gebieden te controleren dan al het geval was. Vanaf nu werden het de Fransen en vooral de Engelsen die het ontstane vacuüm zouden gaan opvullen.

De bekendste en meest invloedrijke ontdekkingsreiziger was de Engelsman James Cook die tussen 1769 en 1779 drie lange expedities ondernam. De informatie van de Spanjaarden en van de Nederlanders, en de sterk verbeterde navigatietechnieken, maakten het mogelijk om de Pacific veel doelmatiger te onderzoeken. Cook nam als eerste Europeaan wetenschappers en geschoolde tekenaars mee die zowel de kustlijnen als bewoners en de flora en fauna van de

vele nieuwe gebieden nauwkeurig in kaart brachten. Concurrentie met Frankrijk en de daarmee verbonden strategische belangen zijn waarschijnlijk een minstens zo grote drijfveer voor de Engelsen geweest als hun wetenschappelijke interesse. Cook's reizen leverden veel gedegen en wetenschappelijk verantwoorde kennis op over de Pacific. Tevens markeren zijn reizen er het begin van de permanente westerse aanwezigheid. Ook waren zijn reizen van doorslaggevende betekenis voor de romantische beeldvorming over het gebied. Zijn verslagen en die van zijn bemanningsleden bliezen het mythologische beeld van een paradijs met edele natuurmensen weer nieuw leven in, een beeld dat door de ervaringen van de Spanjaarden en Nederlanders naar de achtergrond verdwenen was.

Beelden en Imago's

De romantische visie over de Zuidzee, die het thuisfront zeer wel aansprak, is verklaarbaar uit de ervaringen van Cook en zijn bemanning op de eilanden van het huidige Frans Polynesië. Vooral de eerste concrete beschrijvingen van Tahiti leken een duidelijke bevestiging van het oorspronkelijke klassieke beeld. De gegevens over dat eiland die James Cook en zijn bemanningsleden mee naar huis brachten, leverden meer dan voldoende materiaal op voor de Europese creatie van een echt bestaand Arcadië, een onbedorven gebied met *noble savages* als bewoners.

Deze visie op eilanden als Tahiti is begrijpelijk wanneer men bedenkt dat de ontdekkingsreizigers hier na veel ontberingen en onzekerheden op zee een prachtige natuur aantroffen met een (aanvankelijk) gastvrije bevolking die over een onbeperkte rijkdom aan voedsel leek te beschikken. Ook de vrije, tamelijk ongecompliceerde seksuele omgang tussen deze eerste Europese bezoekers en jonge Tahitiaanse vrouwen heeft in deze beeldvorming een belangrijke rol gespeeld.² In Europa trok men al snel een parallel met ideaalvoorstellingen uit de klassieke oudheid. Joseph Banks, een van de meest prominente wetenschapsmensen onder Cook's bemanning, schreef naar aanleiding van een welkomstgezag van Tahitiaanse mannen: 'The gentlemen, like Homer of old, must be poets as well as musicians' (geciteerd uit Smith, 1985, p. 41). De hoofdmannen van het eiland waren voor de Europeanen de prototypen van Griekse helden, wat moge blijken uit het feit dat men vier van hen Griekse namen gaf totdat men in staat was hun inheemse namen uit te spreken: Hercules, Ajax,

Epicurus en Lycurgus. De Fransman Louis de Bougainville, die Tahiti één jaar voor Cook's aankomst al vluchtig verkend had, beschreef onafhankelijk van Joseph Banks een inheemse vrouw in dezelfde klassieke terminologie. Ze was als 'Venus herself to the Phrygian shepherd, having ... the celestial form of that goddess' (ibid., pp. 41-42).

Dergelijke gegevens bevestigden het klassieke beeld van een ideale wereld die in alle opzichten een antipode was van de bekende wereld. Twintig jaar voor de eerste reis van Cook had bovendien Rousseau reeds zijn *Discours sur les sciences et arts* geschreven, een publicatie die zijns ondanks in de algemene beeldvorming al snel had geleid tot de creatie van een Edele Wilde, levend in een natuurlijke, ongecompliceerde toestand. (Voor een uitvoerige analyse van Rousseau's denkbeelden en invloed, zie Lemaire, 1980.) De eerste gedetailleerde beschrijvingen van Tahiti en haar bewoners waren in dit verband '... the perfect dénouement, the apparent reality of the preconceived idea' (Moorehead, 1979, p. 62).

Dit beeld, op theoretisch-speculatieve gronden ontstaan in de klassieke oudheid en aanvankelijk bevestigd door beschrijvingen van de eerste Europese bezoekers, heeft tot op de dag van vandaag zijn aantrekkingskracht weten te behouden. Het is gekoesterd door avonturiers, kunstenaars, romantici en, recentelijk, door de reclame- en toeristenindustrie. Vooral in het Polynesische eilandenrijk leek men te kunnen ontsnappen aan de lasten van de eigen civilisatie met haar vervuilde steden, sociale onrust, oorlogen en een burgerlijke moraal die door sommigen als een onnatuurlijk en te strak keurslijf werd ervaren.

Het tegenovergestelde beeld, waarbij de bewoners van de Pacific als wilde barbaren werden afgeschilderd, ontstond echter ook al vrij snel in de eerste decennia van de feitelijke Europese ontdekkingen. Aanleiding daartoe waren in eerste instantie allerlei schermutselingen die vooral na Cook's reizen plaatsvonden tussen inheemse bewoners en Europese indringers. De gewelddadige dood van de zo bewonderde James Cook, die op vijftigjarige leeftijd op Hawaii werd vermoord, shockeerde zowel Engeland als Frankrijk.³ In Nieuw-Zeeland lieten enkele Franse zeelieden het leven, een voorval dat in de Europese beeldvorming al gauw tot een massa-slachting bestempeld werd. Ook verslagen over kannibalisme, kindermoorden en andere gruweldaden bereikten met steeds grotere regelmaat Europa. Bovendien waren de verhalen over seksuele vrijheid en ongedwongen moraal, die voor sommigen het bewijs waren van een paradijselijke toestand, juist voor anderen weer een doorn in het oog.

Met name kerkelijke organisaties in Engeland, die als eersten het gebied binnen zouden trekken, zagen vooral in het eilandenrijk van de Pacific een belangrijke missionerende taak weggelegd. Langzamerhand vatte dan ook het idee post dat bewoners van het gebied geen ongecompliceerde Edele Natuurmensen waren, maar potentiële moordenaars en kannibalen die een losbandig leven leidden en er geheimzinnige, duivelse riten op na hielden.

Deze nieuwe zienswijze verdrong het eerder genoemde geromantiseerde beeld lang niet overal. Het beeld van de Edele Wilde is, zo zegt Smith (1985, p. 123) nooit helemaal uitgewist, '... for the belief in the natural goodness of savages was, at the bottom, a belief in the natural goodness of man'. Een fraaie illustratie van de verwarring die er hier en daar ontstond toen de eerste gruwelverhalen Europa bereikten en het idee van de *noble savage* begonnen te ondermijnen, is de reactie van Rousseau nadat hij had vernomen dat Franse zeelieden op Nieuw-Zeeland door Maori's waren vermoord: 'Is it possible that good Children of Nature can really be so wicked?' (geciteerd uit Smith, *ibid.*).

Maar het uiterst negatieve beeld was geboren en kreeg vooral de overhand bij hen die, in de rake typering van Moorehead '... abhor a vacuum, whether geographical, commercial, political or religious' (Moorehead, 1979, p. 106). De Pacific bleek langzamerhand zowel aantrekkelijke commerciële als strategische perspectieven te bieden, terwijl ook missie en zending er een gigantisch terrein braak zagen liggen. De twijfels die James Cook, en in diens voetsporen Rousseau's vriend Diderot nog hadden over de rechtvaardigheid van Europese bemoeienissen met dit onbedorven gebied, waren nu niet meer aanwezig.⁴ De inheemse bewoners bleken immers bij nader inzien '... more malignant than the wildest beast' (La Pérouse, geciteerd in Moorehead, *ibid.*). Vanuit dit perspectief was ingrijpen vanuit Europa dan ook niet alleen een recht, maar zelfs een morele plicht. Deze zienswijze, gekoppeld aan een opkomend cultureel evolutionisme, verschafte zodoende de ideologische rechtvaardiging voor het verregaande ingrijpen vanuit Europa in de Pacific.

Wanneer ik op dit punt aangekomen in het kort stil sta bij de Europese zienswijze over de bewoners van de Pacific, dan valt op dat het idee van de Edele Natuurmens, of zijn tegenpool, de Primitieve Barbaar, beiden een gemeenschappelijke oorsprong hebben (zie ook Borsboom, 1988). Hoewel ze haaks op elkaar staan zijn het beiden mythische creaties die dienen als antithese, als een tegenstelling, voor de Europese situatie van dat moment. De historicus

Smith zegt hierover dat het idee van de Edele Natuurmens een intellectueel instrument werd in de handen van filosofen, kunstenaars, politici en revolutionairen die hun samenleving wilden hervormen. Waren die veranderingen gerealiseerd, zoals in Frankrijk na de Franse Revolutie, of in Engeland na de periode van de Verlichting, dan wordt het vertrouwen in de eigen wereld weer hersteld en verdwijnen de Edele Natuurmensen uit beeld. Ze zijn overbodig want de eigen wereld wordt weer de hoogste maatstaf waarlangs andere samenlevingen worden beoordeeld (Lemaire, 1986).

Eigenlijk is het tot aan de dag van vandaag zo gebleven: mensen die bijvoorbeeld ernstige twijfel hebben over de richting die onze beschaving inslaat op het terrein van milieu, materialisme, ongebreideld geloof in vooruitgang, of economiseren van alle aspecten van de samenleving, kiezen alweer vaak volken uit de Pacific als model om hun kritiek vorm te geven. Ik denk hier nu met name aan de rol die de Australische Aborigines als sjabloon van de Edele Natuurmens spelen in de New Age-achtige denkwereld en bij ecologische bewegingen, die allen Aborigines of eilandbewoners portretteren als mensen die een mystieke band met de oorsprong van het leven hebben behouden en in zo'n harmonie met de natuur leven dat zij een perfect ideaalmodel vormen. De westerse toeristen- en reclame-industrie sluit zich hierbij uiteraard gaarne bij aan en zet al haar reclame-middelen in om het romantische beeld over de eilanden in de Pacific op het netvlies van de westerse wereld te houden. (Voor een uitvoerige analyse over beeldvorming zie ook Kommers, 1987.)

II

De Pacific en wetenschappelijk onderzoek

Onder deze oppervlakkige en karikaturale wereld van tweedimensionale figuren gaat een uiterst boeiende, dynamische en gecompliceerde wereld schuil en het is die wereld waarop het wetenschappelijk onderwijs en onderzoek zich concentreren. De wetenschappelijke belangstelling vanuit Europa voor deze gebieden en hun bewoners is niet nieuw maar mag bogen op een lange en indrukwekkende traditie. Etnografische en natuurhistorische gegevens uit de Pacific hebben aantoonbaar een belangrijke rol gespeeld bij de ontwikkeling van

Europese wetenschappelijke theorieën en ideologieën, zowel binnen als buiten de antropologie (van Bakel, Borsboom en Dagmar, 1986, pp. 11-14).

Charles Darwin vond tijdens zijn reizen in het gebied belangrijke aanwijzingen voor zijn latere ideeën over de organische evolutie van alle levende wezens. Tijdens zijn bezoek aan Australië met het schip de *Beagle* (1836) werd hij getroffen door de parallel die er bestond tussen het fossiele, prehistorische leven dat hij aangetroffen had in Zuid-Amerika en de karakteristieken van de bestaande Australische flora en fauna. Deze overeenkomsten waren voor hem de eerste concrete aanwijzingen voor het mogelijk bestaan van een biologisch evolutieproces. Zijn latere werk op de Galapagos Eilanden en zijn onderzoek naar de formaties van koraaleilanden, bleken zijn speculaties over het evolutionisme steeds meer te bevestigen. (Koralen werden namelijk gezien als belangrijke schakels tussen plantaardige en dierlijke levensvormen.) Naast zijn persoonlijke observaties in vooral de Pacific droeg ook zijn gedegen kennis van een uitputtende hoeveelheid reisliteratuur uit het gebied in belangrijke mate bij aan de ontwikkeling van zijn evolutietheorie (zie o.a. Smith, 1985, p. 314; voor Darwin's impressies van Australië, zie Moorehead, 1979, pp. 164-5). Darwin's boek *The Origin of Species* (1859) vormt voor een belangrijk deel een neerslag van zijn ervaringen in de Pacific en zijn studie over dit gebied.

Ook Sigmund Freud werd voor bepaalde studies geïnspireerd door materiaal uit Pacific culturen. Voor zijn boek *Totem und Tabu* (1913) maakte hij onder andere gebruik van gegevens over de Australische Aborigines, volgens de gangbare opvattingen de meest primitieve mensen die er bestonden. Uit de literatuurverwijzingen in dit boek blijkt ook dat andere studies over primitieven elders in de Pacific een belangrijke rol gespeeld hebben in de ontwikkeling van zijn ideeën over de oorsprong van culturele ethiek en religieus geloof. Zijn theorieën over het seksuele leven van kinderen in onze cultuur en de ambivalente houding tot hun ouders worden cultuurevolutionistisch verklaard door verwijzingen naar gebeurtenissen in een oerhorde, waarvoor de Australische Aborigines model lijken te hebben gestaan. Onder invloed van Freud's psycho-analyse onderzocht de psycholoog Géza Róheim de sociale structuur en mythologie van Australische Aborigines. In tegenstelling tot Freud heeft hij uitvoerig veldwerk verricht en getracht de psycho-analyse en de antropologie samen te brengen. De vermeende parallel tussen de mentale toestand van kinderen in onze cultuur en die van volwassenen in de meest primitieve culturen - een parallel die het Europese

denken over andere volkeren lang beïnvloed heeft -, wordt gereflecteerd in een van de titels van Róheim's boeken over Aborigines: *Children of the Desert* (1974). Langs dezelfde evolutionistische lijnen dacht een andere invloedrijke Europese wetenschapsman, Emile Durkheim. Deze trachtte de vraag naar de oorsprong en functie van religie te beantwoorden aan de hand van studies over - alweer - de Australische Aborigines, die immers het dichtst bij de oorsprong van de menselijke cultuur stonden. Zijn sociologische visie op religie, neergelegd in *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) heeft grote invloed gehad op het westerse denken over religie en is het resultaat van zijn literatuurstudies over Aboriginal culturen uit Australië.

Ook de antropologie heeft in haar ontwikkeling een grote stimulans gevonden in het gebied. Harding en Wallace (1970, pp. V-VII) wijzen er op dat studies over culturen uit deze regio een belangrijke bijdrage hebben geleverd in de ontwikkeling en verfijning van antropologische onderzoeksmethoden en in de precisering van antropologische concepten. In deze regio werden methodes van veldonderzoek voor het eerst ontwikkeld en toegepast door pioniers als Malinowski, W.H. Rivers en A.R. Radcliffe-Brown. Sindsdien heeft het werk van Oceanisten een wezenlijk aandeel gehad in de ontwikkeling van specialismen binnen de antropologie: economie, religie, sociale organisatie, politieke structuur, culturele ecologie en processen van cultuurverandering.

Met betrekking tot de economische antropologie noemen Harding en Wallace (ibid., pp. 47-8) twee klassieke werken van Malinowski (*Argonauts of the Western Pacific*, 1922) en van Firth (*Economics of the New Zealand Maori*, 1929) de meest invloedrijke studies: 'It is from these works that the comparative study of non-western economic forms received its initial impetus'. Dan is er binnen dit specialisme het begrip *reciprociteit* dat zo centraal staat in het economische en sociale leven van vooral de Melanesiërs. Dit begrip, voor het eerst uitvoerig beschreven door Malinowski, werd een theoretische constructie, een 'ideaal-type'.⁵ Het vormde de basis voor Marcel Mauss' theoretische uiteenzetting over de gift in zijn *Essai sur le don* (1923).

Op het terrein van de politieke antropologie hebben antropologen als Barton, Goodenough, Hogbin, Pospisil en Sahlins baanbrekend werk verricht. Ze hebben niet alleen de kennis van politieke systemen en instituties in de Pacific uitgediept, maar tegelijkertijd bijgedragen aan vergelijkende studies over politiek en recht in het algemeen. In Nederland heeft de politieke antropologie van deze regio met

name Claessen geïnspireerd bij zijn studies over Vroege Staten (bijvoorbeeld Claessen, 1978. Zie voor een overzicht op dit terrein ook Claessen, 1984).

Begrippen als *mana*, *tapu* en 'cargo cults' zijn van belang binnen de antropologie van de religie. Hetzelfde geldt voor het begrip *totemisme* dat, hoewel in oorsprong niet uit de Pacific afkomstig, toch voornamelijk aan de hand van Australisch materiaal verder is uitgediept. Dit gebeurde niet alleen door Durkheim, maar ook door Lévi-Strauss die met zijn *Le totémisme aujourd'hui* (1962) dit fenomeen weer uiterst actueel maakte. Met betrekking tot het vakgebied van de antropologie van de religie dient ook van Baal's *Symbols for Communication* (1971) als belangrijke bijdrage niet onvermeld te blijven. In dit boek speelt onderzoeksmateriaal uit het voormalige West Nieuw-Guinea een grote rol bij zijn visie op religie, die hij vooral in de laatste twee hoofdstukken uitgewerkt heeft.

Margaret Mead droeg met haar studies over opvoeding en seksualiteit op Manus en Samoa (1943) in belangrijke mate bij aan een fundamentele discussie in de westerse wereld over deze thema's. In de Amerikaanse samenleving vormde het aangedragen materiaal een belangrijk referentiekader voor kritiek op en herziening van het eigen opvoedingssysteem (Spock). Het feit dat haar Samoa-materiaal inmiddels controversieel is geworden door recente publicaties van de Australische antropoloog Derek Freeman (1983), doet niets af aan de grote invloed die het werk van Mead in de afgelopen decennia gehad heeft.⁶

De hier gepresenteerde opsomming is uiteraard bij lange na niet compleet, maar de gekozen voorbeelden mogen illustratief zijn voor de invloed die wetenschappelijk onderzoek in de Pacific gehad heeft - en nog steeds heeft - op de ontwikkeling van belangrijke wetenschappelijke theorieën in de westerse wereld.

Oude en nieuwe paradigma's

Hoewel we dus zowel binnen als buiten de antropologie veel inzichten te danken hebben aan onze voorgangers die de Pacific als studieterrein kozen, zijn we toch niet op dezelfde voet voortgegaan. Sinds - globaal - de jaren zeventig is er langzamerhand een verandering te zien in de invalshoek die antropologische studies in de Pacific beginnen te kiezen omdat het type studies waar ik zojuist - terecht - hoog van opgaf, op *één centraal punt* niet meer te handhaven zijn.

Ik doel hier op de tendens die lang bestaan heeft om bijna elke cultuur in het gebied te beschouwen als '... unaffected by external contacts', zoals Goodenough het nog in 1968 uitdrukte (geciteerd in Vayda, 1968, p. XI). Typerend in dit verband is ook de karakteristiek die Mead (1968, pp. 244-75) geeft van Samoa: 'a closed universe'.

Deze benadering zag met name de eiland-samenlevingen als min of meer gesloten werelden waarin culturen zich harmonieus ontwikkelden in hun ecologische omgeving, waar de relatie tussen religie, economie en sociale organisatie nog als het ware in de meest zuivere vorm bestudeerd kon worden.⁷ Deze invalshoek legde alle nadruk op het tijdloze karakter van culturen en op de onveranderlijkheid van tradities die door isolement een soort laboratorium voor antropologisch onderzoek vormden. Zoals ik hiervoor al aangaf komt dat beeld al niet overeen met de werkelijkheid in de pré-Europese tijd; maar al helemaal niet meer met de feitelijke situatie vanaf de komst van de Europeanen (zie ook van Bakel, Borsboom en Dagmar, 1986, pp. 16-17).

Want vanaf de eerste Europese ontdekkingen hebben walvisvaart, handel, missie en zending, kolonisatie, alsmede oorlogen, geïmporteerde ziekten, nieuwe technieken en (voor sommige eilandbewoners) atoomproeven het leven in de Pacific ingrijpend gewijzigd. In Australië en Nieuw-Zeeland dreigden inheemse culturen volledig onder de voet te worden gelopen, terwijl in andere gebieden Europese grootmachten in de loop van de negentiende eeuw hun koloniën vestigden, een situatie die pas voorzichtig in de jaren zestig van deze eeuw begon te veranderen.

Daarnaast veroorzaakte de Europese inmenging nog een ander verschijnsel, dat zeker niet strookte met het idee dat samenlevingen in de Pacific geïsoleerd waren, harmonieus en tamelijk vrij van invloeden van buitenaf. Ik doel op het verschijnsel van de migraties van bevolkingsgroepen in de Pacific die eigenlijk al sinds de tweede helft van de vorige eeuw relatief veel mensen in beweging heeft gebracht. Ik kom daar zo meteen nog kort op terug.

Deze externe invloeden zijn in de huidige tijd alleen nog maar intensiever geworden. Ook de Pacific Islanders zijn, net als de inheemse bewoners van Australië en Nieuw-Zeeland, afhankelijk geworden van de mondiale geldeconomie. Ze zien zich allen geconfronteerd met de moeilijke opdracht hun inheemse instituties, gebruiken, normen en waarden te combineren met moderne, op westerse leest geschoeide vormen van organisatie en denken. De snelle ontwikkeling van communicatietechnieken heeft de uitwisseling van ideeën

en goederen enorm versneld. Ook problemen die gepaard gaan met industrialisatie en urbanisatie zijn de Pacific Islanders niet bespaard gebleven. De opkomst van een stadsproletariaat op Tahiti en Hawaii, in Port Moresby en ook in steden als Sydney en Auckland waar respectievelijk Aborigines en Maori's in de sloppenwijken wonen, zijn daar de voornaamste gevolgen van.

In plaats van een antropologische benadering die in elk geval *het beeld* ocriep van harmonie, betrekkelijke rust en statische culturen, is het roer sinds de jaren zeventig omgegooid en maken de ingrijpende veranderingsprocessen een niet meer weg te denken onderdeel uit van onze studies. De vraag die zich bij de verschuiving in uitgangspunt, met al zijn nadruk op snelle veranderingsprocessen echter opdringt - en het hart van ons vak raakt - is: welke rol spelen dan de inheemse culturen nog in de huidige tijd, nu ook de samenlevingen in de Pacific razendsnel veranderen? Hoe handhaven inheemse religies zich te midden van nieuwe ideeën die via allerlei moderne media op hen af komen? Welke rol spelen inheemse economische systemen in het proces van globalisering, hoe overleven traditionele familieverbanden te midden van de grote migratiestromen die vanuit de Pacific naar randstaten op gang zijn gekomen? Wat kunnen jonge staten als ze mee willen spelen op het wereldtoneel nog doen met inheemse gebruiken, waarden en normen? Kortom: wat blijft er van de cultuur, traditie en dus identiteit van die mensen over?

Dames en heren, als ons één ding ondanks alle nadruk op veranderingen, globalisering, communicatie etc. duidelijk geworden is, dan is het dat culturen dynamisch zijn en tradities niet alleen weerbarstig maar vooral ook flexibel. En dat globalisering niet een eenrichtingsproces is waarin de hele wereld een dorp wordt, maar dat het tegenovergestelde daarvan, het ontstaan van nieuwe lokale, regionale en nationale identiteiten daar de minstens even belangrijke tegenhanger van is. Dat heeft onze ogen geopend voor wat Clifford Geertz (1984) al noemde de *culturele dimensie van verandering*, een aspect wat daarvoor nogal verwaarloosd werd omdat men er vanuit ging dat inheemse culturen, statisch en traditioneel als ze waren, uiteindelijk de invloed van het westen niet zouden kunnen overleven. Op dat punt hadden antropologen en ontwikkelingsdeskundigen iets gemeen. Beide kampen, hoe zeer ze ook van elkaar mochten verschillen, gingen er vanuit dat inheemse culturen en tradities geen rol konden spelen in het proces van verandering; ze zagen cultuur en traditie als extern aan het proces van modernisering. Het ene kamp, dat van de antropologen, wierp zich op als een soort poortwachter om de inheemse culturen zo lang mogelijk te

beschermen tegen externe invloeden, of nog snel van alles op te tekenen voor het te laat was, de andere kant zag de rol van cultuur op zijn best als franje, folklore, en op zijn slechtst als hinderpalen op weg naar ontwikkeling. Geertz sprak in dit verband zelfs van een '... non-meeting of minds between development-oriented economists and ethnographically oriented anthropologists ...' (ibid., p. 512. Zie ook Borsboom, 1986 en 1993). Hoe anders blijkt de praktijk.

Op alle terreinen van het dagelijkse leven trachten de inheemse bevolkingen in de Pacific wegen te vinden om hun relatie met de bredere politiek-economische context, te herstructureren in termen van hun eigen culturele systemen. Vanaf het begin van de Europese aanwezigheid hebben zij voortdurend getracht de nieuwe gebeurtenissen te integreren in de bestaande eigen belevingswereld - te reproduceren zou Sahlins het noemen - en waar die invloeden te intens waren zag men dat de bestaande culturele systemen zich transformeerden (omvormden) in iets anders, maar zelden compleet westers werden. Alleen daar waar grof fysiek en structureel geweld aan de orde was, verdwenen inheemse culturen grotendeels.

In de lawine van studies uit en over de Pacific van de laatste twintig jaar zijn als bijna vanzelf begrippen als identiteit, cultuur en traditie centraal komen te staan (zie o.a. J. Linnekin & L. Poyer, 1990). Ze tonen aan dat een begrip als *identiteit* voortdurend opnieuw gedefinieerd wordt, en dat *cultuur* geen vast product is dat als een steen van de ene op de andere generatie onveranderd wordt doorgegeven, maar zich in een proces van voortdurende herschikking bevindt. Hetzelfde geldt voor het verwante begrip *traditie* waarmee mensen in snel veranderende situaties hun identiteit trachten te definiëren, zowel hier als elders. Men gebruikt het begrip in de retoriek van alledag - en dat kan ons op het verkeerde been zetten - nog al eens om te verwijzen naar het tijdloze, het oude, altijd aanwezige, het onveranderlijke dat de huidige situatie legitimeert. Wat steeds duidelijker wordt is dat traditie de hedendaagse visie is op het verleden en een weerslag vormt van hedendaagse bekommernissen, bedoelingen en strategieën. Dat begrip *traditie* krijgt daardoor een sterk gepolitiseerd karakter (zie ook van Meijl, 1996a en Otto, 1992a).

De theoretische kaders om de dynamische rol van de inheemse cultuur te verklaren zijn vooral ontwikkeld door antropologen als Sahlins (1981) en Keesing (1989) die met hun studies over culturen in de Pacific de tegenstellingen tussen traditie en modernisering, tussen geschiedenis en structuur en tussen synchronie

en diachronie opgeheven hebben. Ze hebben aangetoond hoe inheemse culturen in staat zijn te reageren op verandering en hoe ze in dat proces zelf veranderen of zelfs transformaties ondergaan, maar niet noodzakelijkerwijs verdwijnen of verwestern.

Vertaling in Onderwijs en Onderzoek

De onderwijs- en onderzoeksprogramma's die we vanuit en rondom dit specialisme ontwikkeld hebben in de afgelopen periode zijn gebaseerd op deze centrale uitgangspunten: dynamiek van cultuur en traditie, en de centrale rol die beiden spelen in het proces van sociaal-economische, culturele en politieke veranderingen. Concreet hebben we dit vertaald in een aantal onderzoekslijnen en onderwijsthema's, waarvan de meeste al een flink eind op gang zijn, en anderen voor de komende jaren op de planning staan. Ik noem er vier:

I Een aantal onderzoeksprojecten hebben de relatie tussen het Christendom en inheemse religies als kernpunt. Wat betreft wereldgodsdiensten is de bevolking van de Pacific vrijwel exclusief christelijk. Het Christendom kwam al vroeg met de eerste Europeanen en kan nu niet meer beschouwd worden als een vernis bovenop de inheemse denkwereld. Tegelijk kan ook niet gesteld worden dat inheemse ideologieën en religieuze praktijken verdwenen zijn. Nergens in de Pacific bleken de bewoners passieve ontvangers van nieuwe religieuze ideeën. Ons onderzoek legt nadruk op de wijze waarop het Christendom en inheemse religies op elkaar inspelen in een proces van voortdurende religieuze vernieuwing en veranderingen, die noch de inheemse religie noch het Christendom onveranderd laten (zie Barker, 1990, Otto & Borsboom, 1997 en Senft, 1997). Het blijkt eens te meer dat ons idee dat mensen een keuze maken tussen of traditionele religie of Christendom onrealistisch is. Zelfs daar waar dogmatische christelijke denominaties geen andere religieuze vormen accepteerden - en dat in de context van de koloniale machtsverhoudingen ook konden afdwingen - blijken onder de verpakking van christelijke rituelen en feesten inheemse structuren verborgen te kunnen zitten. Wat we in vele gevallen zien is dat het Christendom zo is ingepast in het dagelijkse leven dat het, in combinatie met inheemse ideeën en gebruiken, een fundamenteel onderdeel uitmaakt van de inheemse culturele identiteit. Andere verschijnselen die een gevolg zijn van het cultuurcontact met

het westen betreffen het ontstaan en ook weer verdwijnen van messianistische bewegingen en zgn. cargo cults (Jaarsma, 1997, Otto, 1992b, Pouwer, 1988), waarbij elementen uit het Christendom en inheemse verwachtingspatronen met elkaar vermengd worden tot een nieuw wereldbeeld. Dat nieuwe wereldbeeld wordt dan de motor achter snelle en abrupte veranderingen en dient ook om snelle veranderingen voor betrokkenen mentaal hanteerbaar te maken.

Kernwoorden hier zijn: constructie van nieuwe religieuze identiteiten, religieuze verandering en continuïteit, missionering en de 'verinheemsing' van het Christendom.

II Een tweede veld van onderzoek en onderwijs waarin de dynamiek van cultuur en traditie in het proces van modernisering centraal staat betreft de positie van inheemse bevolkingen in relatie tot de nationale staat, met name de bijzondere positie van oorspronkelijke bewoners van Australië, de Aborigines, en van Nieuw-Zeeland, de Maori's (Borsboom, 1998, van Meijl, 1996b, Venbrux, 1995). Kwesties als landrechten en eisen tot erkenning van hun bijzondere positie als eerste bewoners van die landen, staan op dit ogenblik centraal. Er ontstaan inheemse politieke pressiegroepen die toegang trachten te krijgen tot bronnen die hen ontnomen zijn: land, maar ook toegang tot ogenschijnlijk abstracte en vager klinkende bronnen. Vanuit welke visie wordt de geschiedenis geschreven, wie heeft het recht de inheemse visies te representeren (met andere woorden wie beheerst de informatiebronnen)? Wie heeft de zeggenschap over inheemse culturele voorwerpen, die nu over de hele wereld verspreid in musea te vinden zijn?

Kernwoorden hier zijn: landrechten, culturele en politieke emancipatie, toegang tot bronnen en controle over culturele eigendommen en representaties.

III Een derde terrein van onderzoek en onderwijs waarin de constructie van nieuwe culturele identiteiten een centraal punt is, en de rol van cultuur in het proces van modernisering verduidelijkt kan worden, betreft de opbouw van de nog jonge staten in de Pacific. De nationale staat bevindt zich op het snijvlak van globalisering en lokalisering. Globalisering waar het gaat om deelname aan de wereldeconomie, met haar producten en ideeën die tot in de diepste binnenlanden doordringen; lokalisering waar lokale en regionale eenheden binnen haar grenzen daarop reageren door de eigen identiteit en cultuur te profileren en te versterken (Foster, 1997). Met uitzondering van Australië en

Nieuw-Zeeland kent het gebied twaalf onafhankelijke landen en zeventien zogenaamde niet-onafhankelijke territoria, variërend van overzeese gebiedsdelen zoals Frans-Polynesië tot associaties met vooral de Verenigde Staten zoals sommige Micronesische eilandengroepen. Met name de jonge staten in Melanesië staan voor zowel enorme economische problemen als voor de schier onmogelijke taak om uit vele verschillende bevolkingsgroepen een land te smeden. Een land als Papoea Nieuw-Guinea kent zo'n 7000 verschillende etnische groepen voor wie een nationale identiteit nog lang geen vanzelfsprekendheid is. Welke nationale symbolen worden ingezet om die eenheid te bewerkstelligen, en wat is de rol van de media, het onderwijs en de politieke instituties daarbinnen?

De trefwoorden hier zijn: globalisering en lokalisering, nationale symbolen, de unificerende werking van media, onderwijs en politieke instituties en de reacties daarop.

IV Tot slot een onderwijs- en onderzoeksthema dat vanwege de actualiteit snel meer aandacht dient te krijgen. Dat betreft de grote migratiestromen van mensen binnen de Pacific en vanuit de Pacific eilanden naar de randstaten zoals de Verenigde Staten, Canada, Nieuw-Zeeland en Australië, een verschijnsel dat ook inzicht verschaft in de mobiliteit van mensen, in de economische en culturele gevolgen van die mobiliteit en in de sociale cohesie binnen en tussen individuele familieverbanden.

Met name op dit terrein zijn studies van economische ontwikkelingen en culturele dynamiek te combineren. Om een indruk te geven van de omvang van deze migraties: van de Polynesische bevolking woont bijna 45% buiten de eigen eilanden en vormen in genoemde randstaten van de Pacific eigen etnische gemeenschappen. Van de Melanesische bevolking trekken minder mensen naar andere landen, maar is de interne migratie een actueel gegeven, van het binnenland naar stedelijke en regionale centra.

Een onmisbaar onderdeel van het inkomen van de huishoudens op die eilanden bestaat uit geld dat de migranten naar huis sturen. (Op Tonga heeft bijvoorbeeld 90% van de huishoudens familie overzee en die zorgen voor 31% van het totale inkomen van die huishoudens. Op West-Samoa zelfs 35%.) Een flink deel van dat inkomen gaat op aan consumptiegoederen, maar het wordt ook gebruikt voor investeringen van dergelijke families in kleine bedrijfjes, landbouw en visserij (Ken'ichi Sudo, 1997).

De emigranten van hun kant verenigen zich in hun respectievelijk gastland in eigen organisaties waarin ze, gebaseerd op hun traditionele verwantschapsrelaties, onderlinge hulp organiseren, informatie uitwisselen en zich lang houden aan traditionele rituelen en gebruiken om het 'wij gevoel' in stand te houden. Dat laatste wordt versterkt door de familieleden die op de eilanden zijn gebleven en die op gezette tijden de migranten-gemeenschappen bezoeken om inheemse feesten bij te wonen, traditionele voorwerpen mee te brengen en over het algemeen het traditionele systeem van ceremoniële uitwisseling mede in stand te houden. In wat versimpelde vorm zou men kunnen zeggen dat de migranten geld en goederen terug naar huis sturen en daar cultureel kapitaal voor terugkrijgen. Dat zowel migranten als thuisblijvers in dat proces veranderingen ondergaan staat buiten kijf.

Het verschijnsel dat ontstaat is al genoemd *transnationale verwantschaps-corporaties*, een term die er op duidt dat families over de landsgrenzen heen corporaties vormen die goederen, diensten en cultureel kapitaal uitwisselen zowel tussen hun eigen allochtone gemeenschappen en het thuisfront, als tussen allochtonen-gemeenschappen in de diverse gastlanden onderling (Ward, 1997).

De trefwoorden hier zijn: migratie, economie van kleine eilandstaten, constructie van culturele identiteiten, communicatie en uitwisseling van goederen, diensten en cultureel kapitaal.

Relevantie

Tot zover enkele grote lijnen van onderzoek en onderwijsthema's, deels in volle gang, deels een raamwerk voor de komende jaren. Laat ik tot slot kort de relevantie van genoemde onderwijs- en onderzoekslijnen voor onze eigen situatie trachten te formuleren.

Hedendaagse *processen van staatsvorming* in de Pacific geven ons niet alleen inzichten in ontwikkelingen die hier in de vorige eeuw tot de vorming van nationale staten hebben geleid, maar ook in de toekomstige vraag wat de rol van nationale staten is onder invloed van globalisering, van de politiek van multinationals die over nationale grenzen heen werken, en van migratiestromen die net als nieuwe regionale identiteiten de betekenis van nationale grenzen sterk onder druk zetten.

Inheemse volken uit landen als Australië en Nieuw-Zeeland leggen hun claims op afgenomen rechten niet alleen meer voor aan de landen waarin ze wonen, maar via de Verenigde Naties aan de wereldgemeenschap als geheel. Ze bezoeken de musea en vragen: hoe komen jullie aan onze spullen? Ze bezoeken onze universiteiten en congressen en vragen: hoe vertellen jullie onze verhalen; hebben jullie daar eigenlijk wel het recht toe?

Economische strategieën van kleine eilandstaten in de Pacific hebben al geleid tot ontwikkelingsmodellen die ook relevant zijn voor kleine eilandstaten in andere delen van de wereld, zoals in het Caraïbische gebied, vanwaar uit, net als in de Pacific, grote delen van de bevolking ook naar elders trekken, zoals naar Nederland bijvoorbeeld.

De permanente stroom van goederen en ideeën van *migrantengemeenschappen* naar huis en vice versa, laten zien dat de kreet: aanpassen in het nieuwe land of terugkeren, te simpel is en dat andere strategieën gekozen worden, zoals het creëren van een netwerk van transnationale familieverbanden, een verschijnsel dat zich misschien binnen de allochtone gemeenschappen in Europa steeds meer voor gaat doen.

De *constructie van identiteiten* in een multiculturele omgeving en het dynamische karakter van cultuur in het proces van verandering zijn thema's die in de Pacific al enige tijd een prominente plaats innemen, maar zich niettemin ook in ons land beginnen op te dringen zowel bij allochtonen als autochtonen.

De relatie tussen de Europese identiteit en het Christendom is bijzonder goed zichtbaar daar waar het Christendom zich aan anderen gepresenteerd heeft. Het geeft een beeld van wat christelijk Europa bewoog om naar de andere kant van de wereldbol te trekken om mensen ervan te overtuigen dat haar visie beter was dan de bestaande en verschaft zo een belangrijk inzicht in de geschiedenis van het Christendom.

En daarmee het punt van onze *opvattingen over andere culturen* en datgene wat we daarmee eigenlijk over onszelf blootgeven. De Europese beeldvorming over bevolkingen in de Pacific, sterk beïnvloed door onze eigen wetenschappelijke en/of religieuze denkbeelden, vertelt minstens evenveel over de geschiedenis van de Europese denkwereld, als over de gebieden zelf. Zoals Europese opvattingen over de samenlevingen in de Pacific aangetoond hebben, raken ze de kern van onze visie over onszelf. Ik leen hier als besluit van mijn verhaal het beeld dat een Australische collega gebruikte toen ze in een museum naar voorwerpen uit de Aboriginal cultuur keek en haar eigen beeld gespiegeld in het vitrineglas zag. Je kijkt, schrijft ze, naar die voorwerpen en verwondert je over de cultuur waaruit ze voortkomen; je tracht die cultuur te begrijpen. Maar terwijl je dat doet zie je het beeld van jezelf in het glas waarachter die andere wereld tentoongesteld staat. De vraag wie die anderen zijn en hoe ze leven confronteert je zo letterlijk met je eigen beeld (Pannell, 1994). Ik voeg daaraan toe dat antropologen als een Alice in Wonderland proberen door dat spiegelbeeld heen te stappen om die andere wereld zo goed mogelijk te leren kennen. Maar net als Alice keren ze allen weer terug naar deze kant van de spiegel, kijken erin en vragen zich dan af: *wie zijn wijzelf eigenlijk?*

III

Dankwoord

Dames en heren, voordat ik de voor u verlossende woorden spreek 'ik heb gezegd' voldoe ik graag aan het gebruik om aan het slot van mijn rede die personen toe te spreken die een bijzonder woord van dank verdienen.

Geachte leden van het *Stichtingsbestuur* en van het *College van Bestuur* van deze universiteit. Ik dank u voor het in mij gestelde vertrouwen en zie net als u de uitbouw van dit vakgebied als een boeiende uitdaging. Ook de *Faculteit Sociale Wetenschappen* dank ik voor het opnemen van deze leerstoel in het facultaire leerstoelenplan en het vertrouwen dat daaruit spreekt.

Het totstandkomen van dit specialisme, Pacific Studies, is geen eenmanszaak geweest. Ik vermeld daarom met waardering enkele mensen die aan de opbouw daarvan bijgedragen hebben.

Ik begin bij *dr. Alex van der Leeden* die al eind jaren zestig het initiatief nam om onderwijs en onderzoek in het gebied te stimuleren en enkele van ons als jonge onderzoekers langdurig het veld instuurde, zoals dat heet.

Dr. Jan Pouwer stond eveneens aan de basis van enkele belangwekkende onderzoeksprojecten en zowel zijn initiatieven als die van van der Leeden - zes onderzoeksprojecten in totaal - resulteerden in evenzoveel promoties.

Hooggeleerde Trouwborst. Beste Albert. Alweer twintig jaar geleden was je mijn promotor en hoewel mijn specialisme niet helemaal het jouwe is, heb je je sinds die tijd bijzonder ingezet voor de realisatie van deze leerstoel, zowel inhoudelijk - je hebt het vakgebied enige tijd onder je hoede genomen - als bestuurlijk. Ik hoop, weet wel zeker, dat ook voor jou vandaag een bekroning van je commitment en inzet betekent.

Hooggeleerde De Ruiter. Beste Arie, jij bent in de afgelopen jaren de stuwende kracht geweest achter de organisatie van antropologisch onderwijs en onderzoek op landelijk niveau. Dankzij jouw Disciplineplan werd deze leerstoel vanaf het eerste begin aan Nijmegen toegewezen.

Hooggeleerde Claessen, beste Hans. Jarenlang heb jij als voorzitter gefungeerd van ons landelijke disciplineoverleg, en daar heb jij ook deze leerstoel met verve op de antropologische landkaart gehouden. Bovendien ben je al sinds vijf jaar als Leidse hoogleraar bij onze vakgroep betrokken om het onderwijsprogramma van Pacific Studies mee vorm te geven. Ik dank je voor je grote inzet en loyaliteit.

Na het emeritaat van professor Trouwborst werd *hoogleraar Hüsken* zijn opvolger. Frans Hüsken - die ik niet persoonlijk kan toespreken vanwege een niet meer uit te stellen verblijf in Indonesië - nam de fakkel van Trouwborst met verve over en stimuleerde nieuwe initiatieven: het Centrum voor de Studies van Australië en Oceanië werd uitgebreid tot het Centre for Pacific Studies, en Nijmegen organiseerde het eerste grote Europese congres over de Pacific. Ruim tweehonderd wetenschappers uit Europa en het gebied zelf bezochten Nijmegen, congresseerden drie dagen en richtten de Europese Vereniging van Oceanisten op.

Hooggeleerde Otto, beste Ton. Wanneer ik deze initiatieven noem dan kom ik automatisch bij jou terecht. Naast je inzet voor genoemd congres heb je ook een onmisbare rol gespeeld in het onderzoeksprogramma van ons Centre for Pacific Studies. Mede op basis van dat onderzoeksprogramma hebben we in de loop der jaren maar liefst drie Academie-onderzoekers binnengehaald en vijf Aio/Oio-projecten. Je vertrek naar Århus in Denemarken als hoogleraar was voor ons wel een aderlating, maar ook een bewijs van de kwaliteit van de mensen die we in huis hebben. De samenwerking tussen de universiteiten van Århus, Heidelberg en Nijmegen op het terrein van Pacific en Azië studies heeft onlangs formeel vorm gekregen, en zo werken we toch weer samen.

Nu ik toch bij het onderwerp Centre for Pacific Studies ben, maak ik graag van de gelegenheid gebruik *dr. Toon van Meijl* te danken, die als wetenschappelijk secretaris van ons centrum bergen werk verzet en als Academie-onderzoeker een inspirerende rol speelt bij het formuleren van onderzoeksprojecten.

Hetzelfde geldt voor *dr. Eric Venbrux*, opvolger van Ton Otto. Eric stond enkele jaren geleden hier op deze plek cum laude te promoveren en is vanaf nu - ook als Academie-onderzoeker - weer fulltime bij ons centrum betrokken. Samen met de lopende Aio- en Oio-projecten van *Janneke Hulsker*, *Louise Thoonen*, *Ien Courtens* en *Annemarie van Mechelen* wordt er ook voor de nabije toekomst een stevige basis gelegd onder ons Pacific onderzoeksprogramma.

Jean Kommers en *Anton Ploeg* waardeer ik bijzonder voor hun vriendschap en, zakelijk gezien, voor hun bijdrage aan met name ons onderwijsprogramma. *Riky Breedveld* beschouw ik als een efficiënte en onmisbare kracht om de plannen en ambities van het Centre for Pacific Studies te kunnen blijven realiseren. *René van der Haar*, onze documentalist, zorgt ervoor dat studenten en staf toegang hebben tot up-to-date informatie over onderzoek en publicaties in het gebied en ziet er

samen met *Antoine Vanhemelrijk* op toe dat onze Newsletter niet alleen op tijd verschijnt, maar ook nog gevuld wordt met belangwekkende publicatie-overzichten.

Beste *Collegae van de vakgroep Culturele en Sociale Antropologie*. In welke functie ook werkzaam - ik dank jullie allen voor de collegialiteit en steun die ik in de afgelopen jaren heb mogen ontvangen. Ik ben ervan overtuigd dat we de veranderingen die op ons afkomen, ook nu weer zullen doorstaan. Ik betrek hier ook mijn collegae van *Ontwikkelingsstudies* bij, alsmede de leden van het onderzoeksinstituut *NICCOS*. Ik vertrouw erop dat onze toekomstige samenwerking een meerwaarde betekent voor de niet-westerse studies in Nijmegen.

Beste studenten, wees verzekerd dat ik mijn onderwijstaak als top-prioriteit blijf beschouwen; jullie interesse en vaak kritische reflectie op het vak staan er borg voor dat de scherpte erin blijft. Jullie hebben niet het gemakkelijkste vak gekozen, waar met name stages bij mensen uit andere culturen een omslag in denken betekent en in eerste instantie ook kan leiden tot grote onzekerheid.

Beste leden van de *Nederlandse Oceanistenvereniging*. Ik waardeer jullie voor de grote betrokkenheid bij het wel en wee van ons vak, en voor het feit dat ik door jullie over een netwerk van deskundigen beschik die me bij het uitoefenen van dit vak regelmatig bijstaan. Dankzij de perfectie van de secretaris, *dr. Cor van Nieuwenhuijsen*, kan ik het voorzitterschap daarvan al jaren zonder al te veel tijdsbeslag uitvoeren. Nu ik het toch over netwerken heb: daar horen ook individuele onderzoekers van het *Max Planck Instituut* te Nijmegen bij, waarvan er velen, net als wij, de Pacific als onderzoeksgebied gekozen hebben. Daar horen bij de mensen van het *ISIR project in Leiden*, de mensen uit de museumwereld, en last but not least de Australische Ambassade waarmee ik al enkele jaren op openhartige en plezierige wijze contacten onderhoud.

Beste *vrienden* uit Nijmegen, Ewijk en Kerkrade hier aanwezig. Ik ben blij ook buiten de universitaire gemeenschap groepjes mensen te kennen waar Elfrida en ik ons bijzonder bij thuis voelen en die elkaar steunen in goede en slechte tijden. Op het sportieve terrein noem ik nog mijn jogging vrienden van *HUF* (Houdt U Fit) die me twee keer per week helpen de harde schijf hierboven te ontdoen van overbodige ballast, en van de fietsclub *Oud Zeer*, waarvan sommige leden minstens zo bekwaam zijn in het organiseren van culinaire hoogtepunten dan van fietstochten zelf.

Tot slot *mijn familie*. Misschien wel het moeilijkste stuk tekst in mijn verhaal omdat ik niet gewend ben hen zo officieel toe te spreken, en het bovendien onmogelijk is mijn gevoelens in enkele zinnen goed samen te vatten. Ik probeer het toch.

Mijn ouders die me de vrijheid gaven om deze studie te volgen - en die daar veel voor over hadden - dank ik uit de grond van mijn hart. Ik betrek hier ook, hoewel ze er niet meer zijn, de *ouders van Elfrida* bij die hun dochter met een jong afgestudeerde voor lange tijd zagen vertrekken naar Australië, niet om de een of andere topfunctie te gaan bekleden, maar om met een tent de Australische bush in te trekken, op zoek naar Aborigines die hen een tijdje wilden opnemen. Ik heb nu zelf dochters en kan me bij benadering voorstellen hoe dat gevoeld moet hebben.

Over dochters gesproken: *Jacqueline*, onze oudste, vertoeft nu voor een periode van zes maanden in Australië en kan daarom tot haar en onze zeer grote spijt niet aanwezig zijn. Dus *Sandra*, jij vertegenwoordigt nu even de categorie dochters. Jullie leven is voor een deel gevormd door het niet zo gebruikelijke beroep van pa en de reizen die daarbij hoorden. Maar jullie hebben je daar geweldig doorheen geslagen en zijn nu zelf behept met het huiselijke virus dat Australië heet. Ik ben bijzonder trots op jullie.

Elfrida, hoezeer mijn werk ons gezamenlijke leven zou bepalen kon je natuurlijk niet weten toen je nu bijna dertig jaar geleden met me in zee ging, en ik eerlijk gezegd ook niet, al deed ik wel voortdurend alsof. In 1972 drie jaar naar Australië met een zeer onzekere uitkomst was voor jou geen probleem. In 1980 kon ik een jaar terug naar de Australische bush voor een vervolgonderzoek, weer geen probleem, ook al hadden we inmiddels twee van onze drie dochters. We redden het wel, en komt tijd komt raad, is en was jouw devies. En zo is het tot op de dag van vandaag gebleven. 'Good on ye, mate.'

Noten

1. Ook nadat Australië feitelijk ontdekt was bleef het idee van een *verborgen* Zuidland in de literatuur voortbestaan, zoals blijkt bij navolgers van Defoe (Hendrik Smeets: *Beschrijvinge van het matig Koninkrijk Krinke Kesmes, zijnde een gedeelte van het onbekend Zuidland, Amsterdam 1708*) en zelfs bij negentiende eeuwse schrijvers (E.A. Poe).
2. Sahlins (1981, pp. 37-43) benadrukt dat de seksuele toenadering van de Hawaïaanse vrouwen niet, zoals later gebeurd is, bestempeld kan worden als prostitutie. Hij plaatst daarentegen dit gedrag binnen de culturele context van de inheemse samenleving. Aanvankelijk zag men de Engelsen als superieure wezens, waar hoogstens de eigen inheemse adel op voet van gelijkheid mee stond. De vrouwen die hun seksuele diensten aanboden waren de 'ordinary women, not those of rank' en hun gedrag paste in de 'wife-giving relation' die er op Hawaï bestond tussen de 'commoners' en de 'chiefs'. De Engelsen werden tot de laatstgenoemde categorie gerekend. Sahlins citeert vervolgens een andere onderzoeker (Fornander) die stelt: "Placed under extremely trying circumstances, confronted with men they looked upon as divine, or supernatural beings at least, the Hawaiians gave freely what in their moral ethics there was no prohibition to give, and the seamen - well, they followed the famous saying inaugurated by the Buccaneers and become proverbial ever since, that 'there was no God on this side of Cape Horn'". Sahlins concludeert dan: "The explanation still leaves the behaviour undermotivated culturally, but this seems correctly said: the women gave themselves because they thought there was a god; while the British seamen took them because they had forgotten it" (ibid., p. 40; zie ook van Bakel, Borsboom en Dagmar, 1986, p. 4).
Voor een recente discussie over dit onderwerp zie ook Claessen, 1997.
3. Onder de vele Europeanen die met grote belangstelling Cook's reisverslagen lazen, bevond zich ook Louis XVI, koning van Frankrijk. Zijn interesse in en bewondering voor het werk van Cook was zo groot dat hij een speciale editie liet vervaardigen voor de opvoeding van de Dauphin. Ook inspireerde Cook's derde reis deze koning zodanig dat hij zelf het initiatief nam om een Franse expeditie te organiseren onder leiding van La Pérouse (Smith, 1985, pp. 137-8).
Gezien de belangstelling is het begrijpelijk dat de gewelddadige dood van Cook in Frankrijk evenzeer verslagenheid teweeg bracht als in Engeland. Deze gebeurtenis inspireerde zowel Engelse als Franse dichters en resulteerde ook in enkele populaire theaterproducties. Een voorbeeld daarvan was *La Mort du Capitaine Cook* van M. Arnould (Parijs) en de Engelse vertaling daarvan met de zeer uitgebreide titel *The Death of Captain Cook: a grand Serious-Pantomimic-Ballet, In Three Parts. As now exhibiting in Paris with uncommon Applause with the original French Music. New Scenery, Machinery, and other Decorations*. In de schilderkunst werd dit

- gedenkwaardige feit weergegeven in *The Death of Captain Cook* van Johann Zoffany (National Maritime Museum, Greenwich). Bron: Smith, 1985, p. 118.
4. Diderot schreef over dit onderwerp zijn *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772, uitgegeven in 1796), waarin hij een oude, wijze Tahitiaan laat optreden die tijdens het vertrek van de Fransen van het eiland deze Europese inmenging veroordeelt en zegt: "Nous sommes innocents, nous sommes heureux, et tu ne peux que nuire à notre bonheur. Nous suivons le pur instinct de la Nature, et tu as tenté d'effacer de nos âmes son caractère ... tu as infecté notre sang ...". Bron: Smith, 1985, p. 85.
 5. In dit verband dient ook vermeld te worden het werk van Richard Thurnwald, die twee keer langdurig veldwerk verrichtte in de Pacific. Zijn eerste onderzoek vond plaats van 1906-1909 in Micronesië (Ponape, Yap, Palau), op de Bismarck Archipel en op de Solomon Eilanden. Vervolgens werkte hij van 1912 tot 1915 in opdracht van het Reichskolonialamt op Nieuw-Guinea (Sepik). Met name zijn bevindingen met betrekking tot het verschijnsel reciprociteit - nog voor Malinowski's publicaties - zijn van belang en zijn ook gebruikt door Marcel Mauss in zijn *Essai sur le Don*. Thurnwald schreef over reciprociteit reeds in 1916: "Die Gegenseitigkeit unter den Ehepartnern spiegelt sich in den Heiratsordnungen und den Gebräuchen bei der Eheschließung der Naturvölker. Eine solche Heiratsordnung, die auch Sexualordnung ist und durch nicht anreizende Erwiderungen des Gleichem verbunden ist, lernte ich bei den Banaro in Neu-Guinea kennen. Sie war die erste Anregung, die Bedeutung der Gegenseitigkeit zu erfassen" (Bron: Richard Thurnwald, 1957. Een nadere bestudering van het Duitse aandeel in volkenkundig/antropologisch onderzoek in het gebied (F.R. Graebner, R. Heine-Geldern, zie Fischer 1981, en R. Thurnwald, evenals de resultaten van 'Die Hamburger-Expedition', 1908-1910) en de invloed van de Pacific op de theorievorming binnen de Duitse antropologie, zou aanbeveling verdienen. Een compleet overzicht van Nederlands antropologisch onderzoek in dit deel van de Pacific tot aan het begin van de jaren tachtig is te vinden in Kooijman, 1983.
 6. Men kan zich ook afvragen of het geschil Mead-Freeman niet aardig dicht in de buurt komt van de eerder genoemde uitersten in beeldvorming: voor de ene onderzoeker (Mead) heerst er op Samoa met betrekking tot vooral opvoeding en seksualiteit een bijna ideale, ongecompliceerde natuurlijke toestand, terwijl voor de andere (Freeman) juist het tegenovergestelde waar is.
 7. Deze tendens is minder aanwezig in het Nederlandse onderzoek in het voormalige Nieuw-Guinea sinds 1945, waarin wel degelijk veel aandacht is geschonken aan de rol van externe invloeden. De belangstelling voor de traditionele culturen en de wijze waarop externe invloeden geaccultureerd werden hebben met betrekking tot dit gebied een grote rijkdom aan etnografisch materiaal opgeleverd. Een mogelijke verklaring hiervoor kan zijn dat Nederland in Indonesië al eerder te maken kreeg met het proces van dekolonisatie en dat Nederlandse antropologen zich meer bewust zijn geweest van veranderingen als gevolg van dit proces. Verder is dit gebied

zowel in de koloniale als in de post-koloniale periode gezien vanuit een Indonesisch perspectief en niet als een geïsoleerd gebied waar externe invloeden geen rol speelden (zie bijvoorbeeld Schoorl, 1957).

Geraadpleegde literatuur

- Allen, O. (1981). *De Zuidzeevaarders*. Amsterdam: Time-Life Boeken.
- Baal, J. van (1971). *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Gorcum.
- Bakel, M. van (1989). *Samen leven in gebondenheid en vrijheid*. Leiden: proefschrift.
- Bakel, M. van, Borsboom, A. & Dagmar, H. (1986). Inleiding. In M. van Bakel, A. Borsboom & H. Dagmar (Red.), *Traditie in verandering. Nederlandse bijdragen aan antropologisch onderzoek in Oceanië*, pp. 1-31. Leiden: DSWO Press.
- Barker, J. (Ed.) (1990). *Christianity in Oceania. Ethnographic Perspectives*. ASAO Monograph No. 12. Lanham: University Press of America.
- Borsboom, A. (1986). The Cultural Dimension of Change. *Anthropos*, 81: 605-616.
- Borsboom, A. (1988). The Savage in European Social Thought: A Prelude to the Conceptualization of the Divergent Peoples and Cultures of Australia and Oceania. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 144: 419-433.
- Borsboom, A. (1993). Traditie of modernisering. Een echt dilemma of een Eurocentrische benadering. In P. Haenen & A. Trouwborst (Red.), *Vrienden en verwanten. Liber amicorum Alex van der Leeden*, pp. 19-29. Jakarta: IRIS; Leiden: DSALCUL.
- Borsboom, A. (1998). Knowing the Country. Mabo, Native Title and 'Traditional Law' in Aboriginal Australia. In J. Wassman (Ed.), *Pacific Answers to Western Hegemony: Cultural Practices of Identity Construction*, pp. 311-333. Oxford: Berg Publications.
- Borsboom, A. & Ploeg, A. (1992). *Stille Zuidzee*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen/Novib.
- Claessen, H. (1978). Early State in Tahiti. In H. Claessen & P. Skalnik (Eds.), *The Early State*, pp. 441-467. The Hague: Mouton.
- Claessen, H. (1984). Oceanië en de politieke antropologie. In M. van Bakel, A. Borsboom en H. Dagmar (Red.), *Traditie in verandering. Nederlandse bijdragen aan antropologisch onderzoek in Oceanië*, pp. 131-151. Leiden: DSWO Press.
- Claessen, H. (1997). The Merry Maidens of Matavia; A Survey of the Views of Eighteenth-Century Participant Observers and Moralists. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 153: 183-212.
- Darwin, Ch. (1881/1859). *The Origin of Species*. London: Pickering.
- Denoon, D. (Ed.) (1997). *The Cambridge History of the Pacific Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (1968/1912). *Les formes elementaires de la vie religieuse: le système totemique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Firth, R. (1959/1929). *Economics of the New Zealand Maori*. Wellington: Owen (2nd edition).

- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Foster, R. (Ed.) (1997). *Nation Making. Emergent Identities in Postcolonial Melanesia*. Ann Arbor: The University of Michigan press.
- Freud, S. (1966/1913). *Totum und Tabu: Einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Geertz, C. (1984). Culture and Social Change: The Indonesian Case. *Man*, 19: 511-532.
- Green, R. (1979). Lapita. In J.D. Jennings (Ed.), *The Prehistory of Polynesia* (chapter 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding, T.G. & Wallace, B.J. (Eds.) (1970). *Cultures of the Pacific*. New York: The Free Press.
- Jaarsma, S. (1997). Ethnographic Perceptions of Cargo. Fragments of an Intermittent Discourse. In T. Otto & A. Borsboom (Eds.), *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*, pp. 67-87. Leiden: KITLV Press.
- Keesing, R. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific*, 1: 19-42.
- Kirch, P. (1984). *The Evolution of the Polynesian Chieftdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kommers, J. (1987). Veranderend beeld van de Pacific. Beeld van een veranderende Pacific? In A. Borsboom & J. Kommers (Red.), *Processen van kolonisatie en dekolonisatie in de Pacific. Onderzoek & verkenning*, pp. 20-37. Sociaal Antropologische Cahiers XX. Nijmegen: Instituut voor Culturele en Sociale Antropologie, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Kooijman, S. (1983). The Netherlands and Oceania: a Summary of Research. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 139: 199-246.
- Lacour-Gayet, R. (1976). *A Concise History of Australia*. Ringwood: Penguin Books Australia.
- Lemaire, T. (1980). *Het vertoog over de ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau: of de ambivalentie van de vooruitgang*. Baarn: Ambo.
- Lemaire, T. (1986). *De indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*. Baarn: Ambo.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Librairie Plon.
- Linnekin, J. & Poyer, L. (Eds.) (1990). *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- MacKnight, C. (1976). *The Voyage to Marege: Macassan Trepangers in northern Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Malinowski, B. (1932/1922). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Mauss, M. (1923). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. (Hier gebruikt: 1980, *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge and Kegan Paul.)
- Mead, M. (1943/1928). *Coming of Age in Samoa: A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies*. Melbourne: Penguin Books.

- Mead, M. (1968). The Samoans. In Andrew P. Vayda (Ed.), *Peoples and Cultures of the Pacific*, pp. 244-75. New York: The Natural Press.
- Meijl, A. van (1996a). Historicising Maoritanga: Colonial Ethnography and the Reification of Maori Traditions. *The Journal of Polynesian Society* 105 (3): 311-346.
- Meijl, A. van (1996b). Community Development among the New Zealand Maori: The Tainui Case. In Peter Blunt & D. Michael Warren (Eds.), *Indigenous Organizations and Development*, pp. 193-213. I.T. Studies in Indigenous Knowledge and Development. London: Intermediate Technology Publications.
- Moorehead, A. (1979). *The Fatal Impact. An Account of the Invasion of the South Pacific 1767-1840*. Aylesbury: Penguin Books.
- Otto, T. (1992a). From Paliau Movement to Makasol: The Politics of Representation. *Canberra Anthropology*, 15 (2): 49-69.
- Otto, T. (1992b). Imagining Cargo Cults. *Canberra Anthropology* 15 (2): 1-10.
- Otto, T. & Borsboom, A. (1997). Cultural Dynamics of Religious Change. In T. Otto & A. Borsboom (Eds.), *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*, pp. 103-113. Leiden: KITLV Press.
- Pannell, S. (1994). Mabo and Museums: 'The Indigenous (Re)Appropriation of Indigenous Things'. *Oceania*, 65: 18-40.
- Ploeg, A. (1993). Cultural Politics among the Siassi, Morobe Province, Papua New Guinea. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 149 (4): 781-802.
- Pouwer, J. (1988). Cargo Cults as Countervailing Ideology. *Bijdrage tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 144: 523-39.
- Róheim, G. (1974). *Children of the Desert. The Western Tribes of Central Australia*. New York: Basic Books.
- Sahlins, M.D. (1958). *Social Stratification in Polynesia*. Seattle: University of Washington Press.
- Sahlins, M.D. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. ASAO Special Publications No.1. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Schoorl, J. (1957). *Kultuur en kultuurveranderingen in het Moejoe-gebied*. Den Haag: Voorhoeve.
- Senft, G. (1997). Magic, Missionaries and Religion. Some Observations from the Trobriand Islands. In T. Otto & A. Borsboom (Eds.), *Cultural Dynamics of Religious Change in Oceania*, pp. 45-59. Leiden: KITLV Press.
- Sigmond, J. & Zuiderbaan, L. (1976). *Nederlanders ontdekken Australië. Scheepsarcheologische vondsten op het Zuidland*. Bussum: Unieboek.
- Smith, B. (1985). *European Vision and the South Pacific 1768-1850. A Study in the History of Art and Ideas*. Oxford: The Clarendon Press.
- Sudo, Ken'ichi (1997). Introduction: Contemporary Migration in Oceania. In Ken'ichi Sudo & Shuji Yoshida (Eds.), *Contemporary Migration in Oceania: Diaspora and Network*, pp. 1-11. Osaka: The Japan Center for Area Studies.

- Thurnwald, R. (1957). Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen und deren Institutionen. In Richard Thurnwald, *Grundfragen menschlicher Gesellung. Ausgewählter Schriften*, pp. 82-103. Berlin: Duncker en Humblot.
- Vayda, A. (Ed.). (1968). *Peoples and Cultures of the Pacific. An Anthropological Reader*. New York: The Natural History Press.
- Veen, J. van der (1988). *Australië. Het onbekende Zuidland*. Groningen: Volkenkundig Museum 'Gerardus van der Leeuw'.
- Venbrux, H. (1995). *A Death in the Tiwi Islands. Conflict, Ritual and Social Life in an Australian Aboriginal Community*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ward, R. (1987). *Finding Australia. The History of Australia to 1821*. Richmond: Heinemann Educational Australia.
- Ward, R.G. (1997). Expanding Worlds of Oceania: Implications of Migration. In: Ken'ichi Sudo & Shuji Yoshida (Eds.), *Contemporary Migration in Oceania: Diaspora and Network*, pp. 179-197. Osaka: The Japan Center for Area Studies.

Frans Hüsken

CULTUUR ALS CONFLICT

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 genoemd.¹ Hij zegt ook iets over de kracht van het nationalisme, over de heftigheid van het conflict en de onvoorspelbaarheid van lokale uitbarstingen. Dejan's 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 'zinvol' 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 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, herkenningpunten 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, vervoersbedrijven) 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 ondernemers 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 *ceťnici*, 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

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 Noordwest-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 geweldsmiddelen 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 barensweeën 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-wetenschappelijke 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 variabiliteit als waardevol tegenover degenen die - zoals negentiende-eeuwse 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.

Versillen 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 vliedervangers, 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 beleidsmakers.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, 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 kafkaëske 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 Mashpee op die en die datum in de negentiende eeuw een stam? Met alle sympathie voor de zaak van de Mashpee 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 anderen.¹³ 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 een basis te leggen voor een nieuw 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 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 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 vormden' 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 *Volksgeist* 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 *Volksgeist* 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).

Herder's 'ontdekking' van de *Volksgeist* 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 *Volksgeist*-idee. De traditie 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 *Volksgeist*. 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 ethnologie maakte geleidelijk aan het begrip *Volksgeist* 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 mens als lid van de samenleving heeft verworven.' In deze formulering valt nog de heldere echo te horen van Herder's 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 Tylor's publicatie grotendeels overleefd. Het is een curieus verschijnsel dat al meer dan honderd jaar Tylor's 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 eeuw.²⁴ 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.²⁵

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, Herder's 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'. Herder's 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.²⁶

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.²⁷

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.²⁸ Het Servische en Kroatische nationalisme werkte met dezelfde soort symbolen als het Duitse en het Italiaanse en bij dit koor schaarden zich in de negentiende eeuw ook Frankrijk en Engeland die hun eigen cultuur en hun eigen zeer bijzondere identiteit verheerlijkten.²⁹

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 waaierte het uit over de Afrikaanse en Aziatische koloniën waar het tot een herhaling van Europese zetten 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 naar 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.³⁰ 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*), gemeenschapsgevoel (*kekeluargaan*), geloof in God (*ketuhanan*), volkssoevereiniteit (*kerakyatan*), humanisme (*kemanusiaan*), gerechtigheid

(*keadilan*), wederzijds respect (*ramah-tamah*), en eenheid-in-verscheidenheid (*Bhinneka Tunggal Ika*)'.³¹

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'³², de legitimering van nieuwe identiteiten gekoppeld aan verondersteld oude tradities. Via monumenten, geschiedenisboeken, nationale rituelen, postzegels³³ 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 Mulder³⁴ 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 alsook van een recenter rechtsantropologisch werk, maakte haar onmiddellijk tot een deskundige in het lokale gewoonterecht.³⁵

Vandaar 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'.³⁶

Na deze korte uitstap naar antropologisch veldwerk wil ik weer terug naar het niveau 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?'³⁷

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 weggeweest 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 onaantastbaar 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.³⁸

Afgezien van Tylor's 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's *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 Alexander³⁹ 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 kan⁴⁰, maar zijn impliciete boodschap is wel dat we uiteindelijk beter af zijn als we deze gevaarlijke ideologische bagage maar opgeven. Het zou dan de weg moeten opgaan waarlangs andere fameuze begrippen (*phlogiston*, *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.⁴¹ 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 nationalisten en chauvinisten geïsurpeerd en gemaltraiterd is.

Opgeven van het concept betekent het overlaten aan 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.⁴²

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.⁴³

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 onderzoeksprogramma 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.⁴⁴

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 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 bedrijfscultuur 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. Met jou wil ik ook de grote, altijd wat anarchistische, maar zeer geïnspireerde oud-collega's in Amsterdam bedanken voor de samenwerking en betrokkenheid.

Hooggeleerde Trouwborst, 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 hoofdbreken 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.

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 werkterreinen 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 wegwijs hebt 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 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 onderzoeksschool 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 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.

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 'etniciteit', 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 '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! Überall 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, uneigennützigigen, 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 Herder's 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 befördert 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).
 24. Cf. Stocking (1974), Mühlmann (1984: 128-130) en Cole (1983). Op de Duitse intellectuele vorming van Boas gaat Stocking (1996) in een latere publicatie uit de *History of Anthropology*-reeks veel uitvoeriger in.

25. O.a. Wundt (1912). Zie ook Mühlmann (1984: 120-123). Tot Wundt's studenten behoorde ook de Nederlandse historicus Huizinga. Zie hiervoor Kolff (1989).
26. Berlin (1990 en 1991).
27. 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.
28. 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 versus 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).
29. Anderson (1983: 14) noemt deze combinatie van specifiek en algemeen als een van de paradoxen van het nationalisme.
30. 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 publicatie *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.
31. 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.'
32. Zie Hobsbawm & Ranger (1983) en de 'zelfkritiek' van Ranger (1993).
 33. Leclerc (1993) geeft een interessante analyse van de Indonesische politieke ideologie aan de hand van een studie van de Indonesische postzegels in de jaren 1950-1970.
 34. Een eerdere versie van Mulder's proefschrift (1974) was in afleveringen in een Indonesisch tijdschrift verschenen en gebundeld.
 35. 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* (56: 1-157). Zie verder Stivens (1991).
 36. 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 precieze bibliografische verwijzing naar deze uitgave van *The New Yorker* geven.
 37. NRC/Handelsblad publiceerde een serie artikelen over de mensenrechtenkwestie 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).
 38. Zie Tylor (1903-II: 453).
 39. Zie Alexander (1987).
 40. Clifford (1988:10).
 41. Spencer (1990: 290). Zie ook de daaraan toegevoegde commentaren, m.n. dat van Gananath Obeyesekere.
 42. Geertz (1984: 276).
 43. Lev (1993) sprak in mei 1993 naar aanleiding van de tiende verjaardag van het Engelstalige dagblad *Jakarta Post* dat aan de kwestie van de mensenrechten was gewijd.
 44. In de tijd waarin ik deze oratie voorbereidde, verschenen twee publicaties 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: 19-23.
- Berlin, I. (1992). *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*. Edited by Henry Hardy. New York: Vintage Books.
- Bezemer, T.J. (bew.) (1921). *Beknopte encyclopaedie van Nederlandsch-Indië*. Leiden, 's-Gravenhage en Batavia: E.J. Brill, M. Nijhoff en 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 et al., *Studien zur Entwicklung in Süd- und Ost-Asien. Neue Folge - Teil 3: Indonesien*. Frankfurt am Main and 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 and 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*, pp. 13-52. History of Anthropology Series 1. Madison: University of Wisconsin Press.
- Drews, P. (1990). *Herder und die Slaven. Materialien zur Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Slavistische Beiträge 267. München: Sagner.
- Driessen, H. & Zwaan, T. (Red.) (1992). *Macht en cultuur*. Themanummer van *Focaal. Tijdschrift voor Antropologie*, no. 17-18.

- Elias, N. (1982 [1939]). *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*, 2 delen. Utrecht en Antwerpen: Het Spectrum.
- 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*, pp. 88-125. New York: Basic Books.
- Geertz, C. (1973b). Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. In *The Interpretation of Cultures*, pp. 3-30. New York: Basic Books.
- 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*. Cambridge and 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. In *Sämtliche Werke*, Band IV, pp. 343-486. Berlin: Bernhard Suphar.
- Herder, J.G. (1877-1913). Slavenkapitel. In *Sämtliche Werke*, Band XIV. Berlin: Bernhard Suphar.
- Herder, J.G. (1990/1774). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts* (H. Irmischer, Hrsg.). Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T. (Eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, S.P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs*, 72(3): 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. *Bijdragen en Mededelingen Betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 104: 380-392.
- Kroeber A. & Kluckhohn, C. (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, 12-14 June 1989. Wassenaar: Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS).
- Leclerc, J. (1994). The Political Iconology of the Indonesian Postage Stamp (1950-1970). *Indonesia*, No. 57: 15-48. Ithaca, N.Y.: Cornell Southeast Asia Program.
- 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*, pp. 25-36. London: Penguin.
- 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). *Geschiede 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. *Representations*, No. 26: pp. 7-25.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. New York and London: Free Press of Glencoe and Collier-MacMillan.
- Pinto, D. (1990). *Interculturele communicatie. Driestappenmethode voor het doeltreffend overbruggen en managen van cultuurverschillen*. Houten en 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*, pp. 62-111. Houndmills: MacMillan.
- Ringkasan (z.j.). *Ringkasan Ketetapan Majelis Pemusyawaratan Rakyat 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*, pp. 71-90. Leiden: KITLV Press.
- 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, pp. 1-23. Bandung: Panitia Penerbit DBB.

- 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*. 2 volumes. London: John Murray.
- 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 en Maaseik: J.J. Romen & Zn..
- Vukadinovic, A. (Ed.) (1989). *Kosovo 1389-1989*. Special edition of the *Serbian Literary Quarterly*, No. 1-3. 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.

STRATEGISCHE INTERACTIE EN ONBEDOELDE GEVOLGEN

Inleiding

Het wetenschapsterrein dat in de jaren dertig en veertig geconsolideerd werd onder de noemer economische antropologie, is vrijwel van meet af aan gekenmerkt geweest door sterke theoretische en methodologische controverses. Nu zijn controverses in het algemeen niet vreemd aan het brede terrein van de sociale wetenschappen, waarbinnen de strijd tussen de grote negentiende-eeuwse paradigma's tot op heden niet is uitgewoed. De intellectuele nazaten van Adam Smith (utilitarisme), Auguste Comte (organicisme) en Karl Marx (historisch materialisme) zijn nog steeds verwickeld in discussies over wetenschaps-historische en ideologische uitgangspunten. In de economische antropologie hebben de grondslagen-discussies altijd een bijzonder karakter gehad, omdat deze sub-discipline in zekere zin een tussenterrein vormt dat onderhevig is aan invloeden van zeer uiteenlopende wetenschappelijke benaderingen.¹

Economische antropologie behoort tot het terrein van de sociale wetenschappen, in het bijzonder de discipline van de sociale en culturele antropologie. Aan de andere kant wordt de economische antropologie sterk beïnvloed door de nabuurrelatie met de wetenschap der economie. Tussen de sociale wetenschappen en de economie bestaan grote verschillen in benadering, verschillen die niet makkelijk met snelle formules kunnen worden overbrugd.²

De tegenstelling kan beknopt in de volgende termen worden weergegeven. De wetenschap der economie is principieel logisch-deductief ingesteld.³ De neo-klassieke economie wordt opgevat als een positieve wetenschap, naar het model van de natuurwetenschappen, vrij van waarde-oordelen, gebruikmakend van overwegend deductieve redeneringen die van meer waarde worden geacht dan empirische gegevens⁴ en met universalistische pretenties. Deze modelmatige aanpak is gebaseerd op het postulaat van het rationele, naar nutsvermeerdering strevende individu, de economische mens. De neo-klassieke economie gaat strikt uit van het beginsel van het methodologisch individualisme en tracht het gehele bouwwerk van de economische theorie op te trekken op basis van

veronderstellingen over het handelen van individuen, dus vrij van aannames betrekking hebbend op grotere maatschappelijke collectiviteiten.

Antropologen en sociologen vertonen een grotere verscheidenheid aan wetenschappelijke paradigma's, waardoor het niet mogelijk is als tegenpool van de neo-klassieke economie een coherent antropologisch-sociologisch bouwwerk te presenteren. Onder antropologen treft men zowel methodologisch individualisten aan als holisten⁵ en in feite kan men zeggen dat de drie grote negentiende-eeuwse paradigma's (utilitarisme, holisme en materialisme) alle vertegenwoordigd zijn binnen de sociale wetenschappen. Als globale aanduiding kan men echter zeggen dat antropologen en sociologen sterk empirisch zijn georiënteerd, d.w.z. dat zij wetenschappelijke uitspraken aan de werkelijkheid willen toetsen. Daarna lopen de oriëntaties uiteen, waarbij antropologen grotere waarde hechten aan descriptie, aan de validiteit van observaties en de context van het menselijk handelen, terwijl sociologen de voorkeur geven aan het toetsen van hypothesen.

Het verschil in benadering tussen economen enerzijds en antropologen en sociologen anderzijds wordt duidelijk wanneer men nagaat hoe beide groepen de mens in hun beschouwing betrekken. In de neo-klassieke economie komt de mens alleen voor als de bekende homo oeconomicus, de economische mens, de rationele actor, die naar winstmaximalisering of nutsvermeerdering streeft, door kosten en baten tegen elkaar af te wegen en daarbij overwegend uitgaat van het eigenbelang. In antropologische beschrijvingen en vooral in veldwerknootities komen echte mensen voor met zeer uiteenlopende kenmerken, zij zijn eigenwijs, drankzuchtig, ambitieus, machtsbelust, egoïstisch of genereus tegenover vrienden en verwanten, met motieven die vaak niet zo gemakkelijk te interpreteren zijn. Het zijn bovenal mensen met persoonlijke levensgeschiedenissen. En het is niet goed mogelijk de activiteiten van deze mensen te beschrijven zonder te verwijzen naar deze levensgeschiedenissen, naar hun maatschappelijke afkomst, het genoten onderwijs, de huwelijkspartner die men heeft gekozen, de bezittingen die men zich heeft verworven, de manier waarop men economisch, sociaal en politiek heeft geopereerd en vooral ook de volgorde waarin deze activiteiten hebben plaatsgevonden.

Economen en antropologen verschillen ook in de onderzoekspraktijk en in de gevolgtrekkingen die gemaakt worden, de generalisaties die worden verkregen. Economen staan veelal sceptisch ten opzichte van empirische gegevens, zij geven de voorkeur aan deductieve redeneringen, die hen in staat stellen op basis

van een aantal micro-economische vooronderstellingen, modellen op te bouwen over ruimere economische structuren en processen. Dat deze modellen de werkelijkheid niet nauwkeurig weergeven, is van ondergeschikt belang voor economen. Antropologen en sociologen, die een empirische aanpak volgen, hebben duidelijk veel meer moeite hun beschrijvingen van de werkelijkheid te generaliseren tot grotere gehelen. Ook zij moeten zich bedienen van metaforen om ruimere structuren aan te duiden, maar zij worden in sterkere mate verscheurd door de spanning tussen enerzijds het beginsel dat begripsvorming zo zuinig mogelijk moet zijn (het scheermes van Occam) en anderzijds het streven naar werkelijkheidsgetrouwe descriptie.

De economische mens

Van de kant van de sociale wetenschappen zijn altijd sterke bezwaren naar voren gebracht tegen de economische mens, de *homo oeconomicus*. Ik laat enkele van deze bezwaren hier in het kort de revue passeren. In de eerste plaats het argument dat het model van de economische mens, als een egoïstische, op materieel voordeel en eigenbelang bedachte actor, een te beperkt en eenzijdig beeld geeft van de motieven die ten grondslag liggen aan het menselijk gedrag, door geen rekening te houden met morele overwegingen, religieuze impulsen, solidariteit, onbaatzuchtigheid, sympathie, liefde enz.. De Engelse econoom Lionel Robbins heeft in de jaren dertig dit bezwaar proberen te weerleggen door de nadruk te verschuiven van de doeleinden naar de middelen.⁶ Robbins erkent dat mensen een veelheid aan doeleinden nastreven, maar zo zegt hij, de doeleinden interesseren de econoom niet. De nadruk ligt op de middelen die aangewend moeten worden om die doeleinden te bereiken. Omdat die middelen per definitie schaars zijn en omdat er vele alternatieve doeleinden zijn waarvoor die schaarse middelen aangewend kunnen worden, moet de economische actor keuzes maken. Men hoeft er niet van uit te gaan dat de doeleinden rationeel zijn, alleen dat de keuze van de middelen om tot die doeleinden te komen, rationeel is. Het begrip rationaliteit van het handelen houdt dan in dat de beslissingen consistent moeten zijn, d.w.z. niet innerlijk tegenstrijdig. En de keuze van de middelen moet efficiënt zijn met het oog op het doel. Met een concreet voorbeeld, gesteld dat iemand zich tot doel stelt een moord te plegen, dan zou de econoom alleen geïnteresseerd zijn in de middelenkeuze, n.l. de aanschaf van het mes.

Het argument van Robbins is gebaseerd op een strikt onderscheid tussen doeleinden en middelen. Wanneer dat onderscheid in twijfel wordt getrokken, dan vervalt deze verdediging.

Een tweede argument is dat men zich rationele besluitvorming heel goed kan voorstellen wanneer dit plaatsvindt onder bekende en voorspelbare omstandigheden, wanneer de kansen van verschillende strategieën goed tegen elkaar zijn af te wegen. Maar rationele besluitvorming onder condities van onzekerheid is veel minder duidelijk. Onzekerheid, onvoorspelbaarheid, onverwachte wisselingen en veranderingen, conjuncturele schommelingen, dat is de realiteit waarin economische besluitvorming moet plaatsvinden. In de jaren dertig hebben economen dit probleem aan de orde gesteld⁷, maar in feite heeft de economische wetenschap dit probleem niet bevredigend opgelost.⁸

Een derde argument is dat het model van rationele keuzes vooronderstelt dat doeleinden en middelen logisch van elkaar te onderscheiden zijn. Bij het empirisch onderzoek van besluitvormingsprocessen blijkt dit niet het geval te zijn. Sinds de jaren zeventig is er zeer veel onderzoek gedaan naar werkelijke besluitvormingsprocessen bij boeren in ontwikkelingslanden, o.a. in verband met de introductie van nieuwe gewassen.⁹ Een interessant inzicht uit deze empirische studies is dat boeren doorgaans voorzichtig experimenteren met elementen uit een nieuw technologie-pakket en op grond van hun bevindingen steeds deelbeslissingen nemen, terwijl zij er naar streven flexibele strategieën te volgen.¹⁰ Het model van de rationele besluitvorming glipt de onderzoeker uit handen. Het is niet meer mogelijk verschillende besluitvormingsstrategieën scherp van elkaar te onderscheiden, bijvoorbeeld nutsmaximalisering duidelijk af te zetten tegen een safety first-strategie, een minimax-strategie of risico-mijdend gedrag.¹¹ De formele economische theorie heeft geen antwoord op deze bezwaren.

Een vierde argument tenslotte is dat de economische mens gezien wordt als sociaal geatomiseerd, als een niet-sociaal individu, als een mens die geen relaties onderhoudt met andere mensen.¹² De rationele actor wordt geacht beslissingen te nemen op autonome en geïsoleerde wijze. Het model erkent wel dat normen en waarden een rol spelen, maar dan geïnternaliseerd als gedragsregels, niet als waargenomen contexten. Sommige economen hebben getracht te komen tot een genuanceerder model van de rationele actor. De econoom Amartya Sen heeft betoogd dat de klassieke economische mens een sociale moroon is en dat het wenselijk is motieven als solidariteit, vertrouwen en

engagement in het model op te nemen.¹³ Ook de ontwikkelingseconoom Albert Hirschman pleit voor een bredere conceptualisering van de rationele actor.¹⁴ Het probleem is echter dat deze verruiming van de vòronderstellingen omtrent het gedrag van mensen de rationele actor steeds leger maakt en daarmee de theoretische modellen steeds onbepaalder.

De actor benadering in de antropologie

In de antropologie hebben actor-theorieën korte tijd opgang gemaakt en wel van het eind van de jaren vijftig tot het begin van de jaren zeventig. Deze benadering was in de eerste plaats een reactie tegen het dominante paradigma van het structureel-functionalisme en de groepstheorie. Er kwam belangstelling voor netwerken en quasi-groepen¹⁵, zoals coalities, dyadische relaties, action-sets, patroon-cliënt relaties, brokerage.

Wat naar mijn mening van groot belang is geweest in deze stroming binnen de antropologie, is dat een serieuze poging gedaan is sociaal-wetenschappelijk onderzoek te baseren op het principe van het methodologisch individualisme. Sociale wetenschappers dienen er mijns inziens van uit te gaan dat alleen individuele mensen beschouwd kunnen worden als intentioneel handelende actoren die besluiten kunnen nemen en acties kunnen ondernemen. Maatschappelijke collectieven (klassen, groepen, organisaties) kunnen niet beschouwd worden als eenheden die als zodanig beslissingen kunnen nemen en handelingen initiëren. Collectieven kunnen dit slechts voor zover de deelnemende individuen het met elkaar eens kunnen worden over de te volgen koers. Methodologisch individualisme kan gekoppeld worden aan de rationele actor, maar noodzakelijk is dat niet. Het verdient de voorkeur uit te gaan van het methodologisch individualisme met eventueel de assumptie van een zwakke rationaliteit.¹⁶

Een paar antropologen hebben geprobeerd het methodologisch individualisme systematisch toe te passen.¹⁷ De economisch antropoloog Richard Salisbury wil transacties bestuderen door uit te gaan van de beide actoren die hij transactors noemt.¹⁸ Aan de hand van een studie over de interactie tussen Indiaanse pelsjagers in Canada en handelaren, laat hij zien hoe transacties tussen de twee partijen geanalyseerd kunnen worden door uit te gaan van de afzonderlijke individuen en vervolgens na te gaan wat de belangen zijn van de beide partijen,

welke waardering beide partijen hebben voor de goederen in de transactie, wat de bredere politieke context is waarbinnen de transactie plaatsvindt. Hij wil op deze wijze vaststellen wat de logica is van de besluitvorming van elk der partijen. Salisbury's transactor-benadering sluit aan bij de cultuur-theorie van de antropoloog Anthony Wallace die betoogd heeft dat ieder individu een eigen cultuur heeft, dat normen en cognitieve noties slechts in de meest algemene zin gedeeld worden en dat gemeenschappelijke noties geen voorwaarde zijn voor stabiele sociale interacties.¹⁹

Methodologisch individualisme sluit ook het beste aan bij de onderzoekspraktijk van antropologen. In het veld verzamelen antropologen hun materiaal door mensen te observeren, te interviewen en door interacties en conflicten vast te leggen in casestudies. De grote vraag voor onderzoekers is echter hoe zij op basis van gegevens over individuen kunnen komen tot inzichten in grotere gehelen, of zoals Raymond Firth het formuleerde 'to translate the acts of individuals into the regularities of social process'.

In de loop van de jaren zeventig verminderde de belangstelling onder antropologen voor de actor-benadering en netwerken. Verschillende factoren speelden een rol in deze paradigma-verschuiving. Een belangrijke factor was waarschijnlijk dat het moeilijk bleek op grond van het methodologisch individualisme te komen tot inzichten in en verklaringen voor grotere maatschappelijke processen. De methodologisch individualisten onder de antropologen gingen niet uit van een beperkte economische mens, maar van een open mensbeeld. Daarmee kwamen zij in feite in een soortgelijke positie als economen die de economische mens een meer complex karakter wilden geven. Naarmate men meer assumpties invoert in het actor-model, wordt de theorie die op basis van deze micro-fundering wordt opgebouwd, onbepalder.

Strategische interactie modellen

Zowel de neo-klassieke economie als de verschillende disciplines van de sociale wetenschappen zijn er in het verleden vaak van uitgegaan dat individuen rechtstreeks bij elkaar opgeteld kunnen worden tot grotere maatschappelijke gehelen en dat de kenmerken van die aggregatie direct voortvloeien uit de kenmerken van de afzonderlijke individuen. Economen zien op deze wijze de markt ontstaan, doordat de keuzes van afzonderlijke actoren als door een

onzichtbare hand gedreven leiden tot een sociaal rationele en efficiënte uitkomst. Sociale wetenschappers hebben vaak maatschappelijke instituties verklaard uit de functies die deze hadden voor de leden.

Sinds het midden van de jaren zeventig is er een groeiende kritiek gekomen op deze benadering. Wanneer we rekening houden met de mogelijkheid dat tussen actoren strategische interactie plaatsvindt, dan is de aggregatie van individuele handelingen tot instituties of tot macro-processen niet vanzelfsprekend. Individuele keuzes, ook wanneer die op zichzelf rationeel zijn, leiden niet tot sociaal rationele of optimale uitkomsten. Sociale wetenschappers van diverse pluimage hebben de laatste jaren belangstelling gekregen voor dit verschijnsel, dat zij aanduiden met termen als 'het probleem of de paradox van de aggregatie', 'onbedoelde gevolgen van het handelen', 'het mechanisme van de perverse effecten', 'problemen van collectief handelen'.²⁰

Deze benadering staat bekend als de collectieve of rationele keuze-school in de politieke economie. Deze school gaat uit van het methodologisch individualisme en de premisse van de rationele actor, zij het met zwakke assumpties met betrekking tot de rationaliteit. Onderzoekers in deze richting benadrukken dat individuen min of meer rationeel kunnen handelen, maar dat de bundeling van deze handelingen niet leidt tot sociaal aanvaardbare rationele uitkomsten. En omgekeerd is het niet juist sociaal onaanvaardbare uitkomsten toe te schrijven aan onverantwoordelijk irrationeel gedrag van individuen.²¹

Eén van de wortels van deze benadering ligt in de speltheorie die in de jaren veertig en vijftig ontwikkeld is door mathematici.²² Hoewel de speltheorie niet direct heeft geleid tot theorievorming in de sociale wetenschappen, blijkt de suggestie het maatschappelijk leven te bekijken als een spel met spelers die hun eigen strategieën volgen, uitermate stimulerend. Het meest bekende spelmodel is het 'dilemma van de gevangenen' ('Prisoner's Dilemma'), dat in de laatste twintig jaar uitvoerig bestudeerd is door filosofen, politicologen, economen en sociale wetenschappers. Dit spelmodel illustreert op bondige wijze dat individuele besluitvorming niet altijd leidt tot een sociaal optimaal resultaat voor de spelers. Want terwijl de spelers een voor hen rationele beslissing nemen, d.w.z. er voor kiezen niet solidair te zijn maar als free rider te opereren, zijn zij aan het eind beide slechter af.²³

Uit deze speltheoretische benadering vloeien bepaalde suggesties voort met betrekking tot de methodologie en de te volgen redeneertrant wanneer we studie maken van strategische interactie situaties. In de eerste plaats is het wenselijk bij

de analyse van deze problemen na te gaan op grond van welke overwegingen en noties van eigenbelang individuen beslissingen nemen. Het gaat er hier in de eerste plaats om aan te geven hoe de structuur is van motivaties waarbinnen individuen opereren. Daarbij dienen niet alleen nutsargumenten (de kosten-baten afweging) een rol te spelen, maar in het algemeen een bredere waaier van politieke, sociale en strategische overwegingen.

Een tweede consequentie is dat men de verschillende niveaus, het individuele handelen en de bredere maatschappelijke organisatie, als principieel gescheiden gaat zien, in ieder geval niet zonder meer en vanzelfsprekend tot elkaar herleidbaar. Dan wordt tevens duidelijk dat bepaalde theoretische benaderingen op onjuiste grondslagen berusten en dat gezocht moet worden naar andere en juistere verklaringwijzen. Een gangbare verklaring in de sociale wetenschappen is het gedrag van individuen te verklaren uit waarden, normen en noties in de cultuur of uit de sociale context. Functionalistische studies leggen een directe relatie tussen sociale instituties en individuele waarden door het bestaan van instituties te verklaren uit de functie die deze zouden hebben voor de leden van de samenleving. Zo worden staatsinstellingen, verwantschapsrelaties, patronage relaties en tal van andere verschijnselen verklaard uit de functies die deze instituties hebben voor de leden van de groep. Deze formuleringen zijn echter niet bestand tegen de kritiek dat wanneer in een samenleving iedereen belang zou hebben bij de creatie van deze instituties, niemand er speciaal belang bij zou hebben ze te organiseren. Met andere woorden dat iedereen zou trachten een zwartrijder (free rider) te zijn, te profiteren van de collectieve voordelen of voorzieningen zonder bij te dragen aan de inspanningen die nodig zijn om die voorzieningen te behalen. En dat zou ertoe leiden dat die instituties niet tot stand zouden komen. Individuele keuzes leiden niet vanzelfsprekend tot de totstandkoming van grotere geheelen die uitdrukking geven aan de sociale waarden die het rationeel kiezende individu tot zijn of haar keuze gebracht hebben.

Een derde consequentie van het gebruik van het strategisch interactie model is dat nadrukkelijk aandacht gevraagd wordt voor uitkomsten van menselijk keuzegedrag waarbij de keuze afhankelijk is van het keuzegedrag van anderen. Met andere woorden situaties waarin mensen interdependent zijn, d.w.z. situaties die niet een makkelijke optelling of extrapolatie tot een groter geheel toelaten. Om tot dat grotere geheel te komen moeten we kijken naar de interactie tussen individuen, de wisselwerking tussen micromotieven en macrogedrag.²⁴ De

resultaten van deze interactieve keuzes zijn vaak verrassend. In de sociale wetenschappen zijn deze mechanismen niet geheel en al onbekend: de self-fulfilling prophecy, drempel en 'kritische massa' verschijnselen en de onbedoelde gevolgen van het handelen zijn oude en bekende voorbeelden.

De conclusie uit deze korte bespreking van enkele hoofdlijnen van het strategisch interactie paradigma zal inmiddels duidelijk zijn. Het lijkt mij dat deze benadering van groot belang is voor de sociale wetenschappen in het algemeen en voor de economische antropologie in het bijzonder. Daarmee is echter nog niet aangegeven op welke wijze deze ideeën en redeneringen gebruikt kunnen worden in het onderzoek en de sociaal-wetenschappelijke verklaringswijze. Daar wil ik nu in het kort op ingaan.

Voorop staat dat de kern van sociaal-wetenschappelijk onderzoek in het algemeen en van economisch-antropologisch onderzoek in het bijzonder ligt in de wisselwerking tussen onderzoek en theorievorming. De antropologische methode van onderzoek bestaat uit nauwkeurige materiaalverzameling in kleine en overzichtelijke settings. Antropologen geven aan dit type onderzoek de voorkeur omdat zij grote waarde hechten aan de validiteit van hun onderzoeksgegevens en de persoonlijke relatie tussen onderzoeker en respondent (het bekende 'rapport') zien als een voorwaarde voor het verkrijgen van valide gegevens, d.w.z. gegevens die overeenstemmen met de werkelijke kennis van de respondent. Theorievorming is de volgende stap. Het doel van de wetenschap is te komen tot algemene inzichten en zo mogelijk tot gegeneraliseerde uitspraken over een deel van de werkelijkheid.

De vraag dringt zich op wat de plaats is van de hierboven besproken speltheoretische modellen en inzichten uit het strategisch interactie paradigma. Het lijkt mij dat deze modellen overwegend een heuristische rol spelen in onderzoek en theorievorming. Men moet spelmodellen niet klakkeloos vermengen met empirisch onderzoek en theorievorming. Spelmodellen zijn gebaseerd op speculaties over wat actoren zouden kunnen doen, gegeven bepaalde assumpties met betrekking tot de situatie waarin zij opereren en de prikkels die hierin gegeven worden. Deze speculaties kunnen inzicht verschaffen in werkelijke maatschappelijke ontwikkelingen en verhoudingen, maar zij vormen geen substituuut voor die ontwikkelingen. Anders gezegd, spelmodellen kunnen niet leiden tot directe uitspraken over de maatschappij. Zij hebben wel een attenderende, heuristische en hypothesevormende functie.²⁵

Het strategisch interactie paradigma vestigt de aandacht op een aantal belangrijke maatschappelijke problemen. Het heeft inzicht verschaft in situaties waarin mensen niet met elkaar samenwerken en egoïstisch gedrag aan de dag leggen, hetgeen leidt tot rampspoed voor het geheel. Men herkent hierin de problemen van milieuvervuiling, uitputting van grondstoffen en energiebronnen, de nadelen van de consumptiemaatschappij, enz.. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat men de grondgedachte van het strategisch interactie paradigma tegenkomt in een aantal belangrijke beschouwingen uit de jaren zestig en zeventig, waarbij men kan denken aan Olson's 'logic of collective action', Hardin's 'tragedy of the commons', Hirsch' 'sociale grenzen aan de groei' en 'positionele goederen'.²⁶ Het was de periode waarin duidelijk werd dat de samenleving niet maakbaar was en dat de staat niet het algemeen belang bevorderde.

Micro situaties en macro ontwikkelingen in de Filippijnen

Ik wil nu trachten aan de hand van enkele voorbeelden aan te duiden hoe economisch-antropologisch onderzoek gebruik kan maken van inzichten uit het strategisch interactie paradigma. Ik zal mijn voorbeelden ontleenen aan recente ontwikkelingen in de Filippijnen, het land waar ik enkele malen onderzoek heb verricht.

Eén van de puzzels waarmee beleidsmakers en onderzoekers in de Filippijnen werden geconfronteerd is de massale mislukking van het overheidsprogramma voor landbouwkrediet onder het bewind van president Marcos in de jaren zeventig. Na de vestiging van een autoritair bewind in 1972, werd het staatsapparaat uitgebouwd tot een omvangrijke interventie-machinerie met als doel economische ontwikkeling op gang te brengen. De inspanningen op het platteland hadden tot doel de rijstproductie te bevorderen en in het algemeen de landbouw te moderniseren. Daartoe werd een reeks ingrijpende maatregelen genomen: een landhervorming werd afgekondigd, de nieuwe rijsttechnologie werd overal geïntroduceerd, grootschalige irrigatieprojecten werden ter hand genomen, nieuwe organisatievormen werden ingevoerd en een groot programma voor goedkoop krediet werd afgekondigd. Het ging er om de traditionele agrarische structuur, waarin grootgrondbezitters het land lieten bewerken door afhankelijke

deelbouwers, te veranderen in een moderne landbouwsector, waarin kleine zelfstandige boeren de toon zouden aangeven.

Omdat de overheidsdiensten op het punt van landbouwvoorlichting en kredietverlening niet zo fijnmazig konden worden uitgebouwd dat boeren individueel benaderd konden worden, werd groepsvorming nagestreefd. Zo werden er groepen boeren gevormd voor samenwerking in de landbouw en voor de toekenning van krediet, de zogenaamde *compact farms* en *selda's*, bestaande uit vijf tot tien boeren. De *selda* was een groep waarvan de leden gemeenschappelijk en afzonderlijk verantwoordelijk waren voor de ontvangst, benutting en terugbetaling van krediet. Boeren konden alleen krediet krijgen van de overheid wanneer zij een *selda* gevormd hadden.

Dit programma van gesuperviseerd en gesubsidieerd krediet is een grote mislukking geworden. De overgrote meerderheid van de boeren betaalde het geleende geld niet terug aan de overheid. Ter verklaring worden verschillende factoren aangevoerd. Een deel van de boeren was niet in staat de kredieten terug te betalen omdat in de jaren 1975 en 1976 oogstmislukking veel voorkwam. Een ander deel van de boeren was wel in staat de kredieten terug te betalen, maar bleef niettemin in gebreke. Hier waren andere factoren in het spel. Men kan vermoeden dat de organisatievormen op het platteland onvoldoende prikkel boden om de boeren te bewegen tot stipte terugbetaling.

De achtergrondgedachte bij de groepsleningen was dat in kleine groepen de sociale controle van de groepsleden zo groot zou zijn dat met behulp van dit mechanisme het juiste gebruik en de terugbetaling van de leningen verzekerd zou zijn. Het was de tijd van optimistisch groepsdenken. Sociale wetenschappers hadden bijgedragen tot dit optimisme. In de jaren vijftig en zestig hadden Filippijnse en Amerikaanse sociologen studies geschreven over de waarden-oriëntatie van boeren, waarbij de norm van wederzijdse hulpverlening (*bayanihan*), de rol van schaamte (*hiya*) en de betekenis van sociale controle in de dorpen uitvoerig geprezen werden. Maar deze waarden en normen bleken in de praktijk niet volledig het gedrag te bepalen. Boeren hadden in feite grote bezwaren tegen een vorm van kredietverlening die gebaseerd was op het principe van gemeenschappelijke en afzonderlijke verantwoordelijkheid voor elkaars leningen. Sociale wetenschappers ontdekten dat groepsdruk niet of nauwelijks werkte. Wanneer één of twee leden van een groep niet konden of wilden betalen dan bleken de andere groepsleden niet in staat te zijn zoveel druk uit te oefenen dat de wanbetalers alsnog tot betaling overgingen. Hoewel Filippino's in het

algemeen worden afgeschilderd als uitermate sociale mensen, blijkt het mechanisme van sociale controle op dit punt niet te werken. Omdat de groep collectief verantwoordelijk was voor wanbetaling van de leden, kwam een prikkel in tegengestelde richting op, d.w.z. ook andere groepsleden besloten niet te betalen. Daarmee offerden zij een toekomstig collectief goed op, n.l. de kans opnieuw een lening te krijgen, teneinde zich in te dekken tegen het risico 'verraden' te worden door een groepsgeenoot en zelfs op te draaien voor diens schulden. Dit is de prikkelstructuur van het Prisoner's Dilemma, waarbij elke actor zich indekt tegen de kans op free rider-gedrag van de ander. De uitkomst is suboptimaal voor allen. Uit onderzoek is gebleken dat boerenhuishoudens die alle leningen stipt terugbetaalden en daarna nieuwe leningen kregen, na een aantal seizoenen beter af waren dan huishoudens die in gebreke bleven.²⁷

Wanneer men op deze wijze de motivatie structuur op het niveau van het individu bekijkt, dan worden de prikkels tot wanbetaling duidelijk. Andere verklaringen van het gedrag van Filippijnse boeren zijn dan minder overtuigend. Met name hoeven we dan niet onze toevlucht te nemen tot een populaire verklaring van wanbetaling, n.l. dat Filippijnse boeren een 'dole out' mentaliteit (aalmoes mentaliteit) zouden hebben. Die gedachte hoort men vaak in stedelijke elite-kringen in de Filippijnen. In feite is dit een tautologische verklaring, omdat het gedrag van wanbetaling wordt toegeschreven aan een ad hoc bedachte wanbetalers-mentaliteit. Het is ook een gevaarlijke gedachte, want als men aan de Filippijnse boeren een dergelijke mentaliteit toeschrijft, een inherente neiging tot corruptie dus, dan worden daarmee alle toekomstige overheidsprogramma's ontmoedigd.

Het tweede voorbeeld is eveneens ontleend aan de Filippijnen. Het gaat om het ontstaan van nieuwe vormen van contracten, waarbij transacties op het terrein van krediet, arbeid en oogstleveranties aan elkaar gekoppeld zijn. Dit was een verschijnsel dat door onderzoekers geconstateerd werd aan het eind van de jaren zeventig en in de jaren tachtig. Het was duidelijk dat de hierboven besproken mislukking van overheidsprogramma's voor goedkoop krediet debet waren aan deze nieuwe trend.

Het Filippijnse programma voor hervorming van het platteland was ten dele succesvol, ten dele een mislukking. Het programma voor landhervorming leidde niet tot een massale overdracht van land van grootgrondbezitters aan deelbouwers, maar had wel tot gevolg dat de landlords zich als geldschietters terugtrokken uit de landbouw. Dat was net in de tijd dat boeren meer behoefte

kregen aan landbouwkrediet, om kunstmest en pesticide aan te schaffen. Wat toen sterk opkwam was kredietverlening door handelaren in kunstmest en agrarische producten. Een opvallend kenmerk van de nieuwe situatie was dat de contracten tussen handelaren en boeren meerdere transacties omvatten. De handelaar verschafte krediet aan de boer, op voorwaarde dat deze de oogst zou verkopen aan de handelaar en zich soms ook verplichtte tot het verrichten van arbeid voor de handelaar. Een voorbeeld van een contract is het volgende. De handelaar geeft in het regenseizoen een voorschot aan een boer voor de verbouw van rijst en krijgt in ruil daarvoor in de droge tijd de beschikking over het land van de boer en over diens arbeidskracht in een deelbouwrelatie, voor de verbouw van commerciële gewassen (bijvoorbeeld uien). De opbrengst wordt fifty-fifty verdeeld tussen de beide partijen en de boer verplicht zich zijn aandeel te verkopen aan de handelaar.

Bij deze gekoppelde (interlinked) transactie doet zich een verwarrend verschijnsel voor. Het krediet wordt verleend tegen lage rente. Voor economen betekent het lage rentepeil dat de handelaar geen monopoliepositie inneemt. Kennelijk, zo betogen deze economen, werkt het mechanisme van vraag en aanbod zodanig dat de markt in evenwicht is en dat er een efficiënte allocatie van middelen heeft plaatsgevonden. Volgens deze visie zou ook exploitatie door de handelaren afwezig zijn. Wanneer men echter de relatie tussen handelaar en boer nader bekijkt dan blijkt dat wel degelijk een afhankelijkheidsrelatie te zijn. Handelaren maken hun winst niet op één enkele transactie, maar op het geheel van transacties. Daardoor zijn zij in staat aanzienlijke winst te maken. Waarschijnlijk zijn in een situatie van koppeling van markten economische begrippen als monopolie en monopsonie niet toepasbaar. Die begrippen zijn gedefinieerd voor de uitwisseling in één enkele markt. Het verschijnsel van 'market interlinkage' onttrekt zich aan deze conceptualisering.

De verklaring van deze gekoppelde contracten moet gezocht worden in het afdekken van risico's door handelaren en boeren. Het is duidelijk dat in een maatschappij als de Filippijnen een enkelvoudig contract, zoals een krediettransactie tussen een bank en een boer, het risico met zich mee brengt dat de lener het geld niet terugbetaalt. De geldschieter verschafft zich meer zekerheid door een meervoudig contract aan te gaan, bestaande uit een bundel van elkaar onderling versterkende transacties.²⁸ De kans dat een boer zich onttrekt aan zijn of haar verplichtingen is geringer wanneer hij of zij tegelijkertijd gebonden is aan verdere transacties. Omgekeerd heeft een boer er belang bij toekomstige

transacties met de betreffende handelaar niet in gevaar te brengen door opportunistisch gedrag.

Men kan nu de vraag stellen wat het macro-effect is van deze micro-structuren op het Filippijnse platteland. Wanneer handelaren en boeren vastzitten in gebonden relaties op het terrein van krediet, productie, landgebruik en arbeid, dan is de manoeuvreerruimte van elk van hen beperkt. Men kan er over discussiëren of de daardoor geschapen situatie betiteld kan worden als monopolistisch. Het is echter wel zeker dat het moeilijk is onder deze omstandigheden vrije en open markten te introduceren in het land. De regering Aquino, die is aangetreden na de instorting van het Marcos-bewind, streeft naar ontmanteling van monopolistische structuren en naar liberalisering van markten, verzelfstandiging van de boeren (de boer moet ondernemer worden) en ongesubsidieerd krediet. De wijde verbreiding van interlinked contracts op het platteland zal echter de introductie van vrije markten belemmeren.

Aan het eind van mijn toespraak gekomen wil ik in de eerste plaats mijn oprechte dank betuigen aan het Stichtingsbestuur en het College van Bestuur van de Katholieke Universiteit, voor het vertrouwen dat zij in mij gesteld hebben.

Hooggeleerde Wertheim, beste Wim, jij hebt op het terrein van de studie van Aziatische samenlevingen nieuwe ideeën en benaderingen geïntroduceerd. Het was in jouw colleges dat mijn belangstelling voor de studie van antropologie en niet-westerse sociologie gericht op Azië is ontstaan. Wat mij van meet af aan geboeid heeft in je werk is dat je de grote maatschappelijke en politieke problemen steeds centraal hebt gesteld in je wetenschappelijk onderzoek.

Hooggeleerde Berman, beste Jan, ruim elf jaar heb ik het voorrecht gehad met je samen te mogen werken in de vakgroep Comparatieve Sociologie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Ik heb van deze samenwerking en van onze vakgroep-discussies veel geleerd. Je werk heeft internationale erkenning gevonden, niet alleen door de kwaliteit ervan, maar ook omdat je een gepassioneerd onderzoeker bent, die steeds gereed staat om weer even het veld in te gaan. Ik hoop dat we in de toekomst de gelegenheid blijven houden tot wetenschappelijke gedachtewisseling.

Hooggeleerde Van den Muijzenberg, beste Otto, vanaf de tijd dat wij als kandidaat-assistenten werkzaam waren op het Seminarium voor Zuidoost-Azië hebben we veelvuldig contact gehad over wat zowel ons vak als onze hobby is, n.l. het terrein van Azië-studies en meer in het bijzonder de ontwikkelingen op de Filippijnen. Ik wil je vanaf deze plaats nog eens verzekeren hoezeer ik je intellectuele en wetenschappelijke vakmanschap waardeer, de zorgvuldigheid en het perfectionisme waarmee je jouw onderzoek uitvoert. Ik heb in de loop der jaren veel geleerd van onze gesprekken en ik hoop dat die in de toekomst door zullen blijven gaan.

Hooggeleerde Trouwborst, beste Albert, het moet je genoeg doen dat er na zoveel jaar een leerstoel Economische Antropologie aan deze universiteit is ingesteld. Je hebt vele jaren het onderwijs in dit vak verzorgd en medewerkers en studenten aangezet tot onderzoek op dit terrein. Het is aan dit initiërende werk en aan je volhardend aandringen te danken dat deze leerstoel er gekomen is. Ik ben je erkentelijk voor de hartelijkheid waarmee je mij als collega verwelkomd hebt.

Hooggeleerde Huizer, beste Gerrit, het overkomt me herhaaldelijk in verre plaatsen in de wereld, dat iemand met wie ik aan de praat raak, mij vraagt of ik Gerrit Huizer in Nijmegen ken en als ik bevestigend antwoord, mij verzoekt de hartelijke groeten te doen aan 'this good old friend'. Je hebt je bij je werk op het terrein van de ontwikkelingsstudies niet alleen een internationale reputatie verworven, maar ook een omvangrijke vriendenkring en beide pleiten voor je professionele en menselijke kwaliteiten. Ik stel het op prijs met je samen te werken. De relaties tussen het Derde Wereld Centrum en de vakgroep Antropologie zijn cordiaal te noemen en ik hoop dat de samenwerking op het terrein van onderwijs en onderzoek in de toekomst verder zal uitgroeien.

Dames en heren *leden van de vakgroep Sociale en Culturele Antropologie.* Wanneer in een bestaande gemeenschap een nieuwkomer binnenkomt, dan kijken beide partijen elkaar in eerste instantie wat vreemd aan en vervolgens begint een proces van wederzijdse acculturatie. Aan degenen die mij in de afgelopen twee jaar met raad en daad terzijde hebben gestaan en mij hun vertrouwen hebben geschonken, betuig ik hierbij mijn diepe erkentelijkheid.

Dames en heren *studenten*. U wordt in uw studie geconfronteerd met vaak zeer uiteenlopende benaderingen en opvattingen onder docenten. Ik kan mij voorstellen dat u daar soms met enige bevreemding naar kijkt. Ik ga er bij het onderwijs van uit dat de wetenschap het meest gebaat is bij een verscheidenheid aan richtingen en benaderingen. Een belangrijk onderdeel in de studie van de antropologie is het verrichten van een leeronderzoek. Dat is niet slechts een traditionele rite de passage, het is ook en vooral een belangrijke training in het zelfstandig uitvoeren van onderzoek. Ik ben onder de indruk, niet alleen van uw avonturenlust die u naar verre oorden drijft, maar ook van het elan, de voortvarendheid en het doorzettingsvermogen waarmee velen van u er in slagen interessant onderzoek te doen. Ik kan u verzekeren dat wij ons uiterste best zullen doen dit essentiële onderdeel van de studie te handhaven.

Noten

- * Bij het formuleren van de hier naar voren gebrachte overwegingen heb ik veel nut gehad van gesprekken met prof.dr. J.C. Breman, prof.dr. O.D. van den Muijzenberg, dr. A. Hoogveld, dr. H. de Jonge en drs. J. Wiersma, aan wie ik hierbij mijn dank betuig. Voorts dank ik drs. A. Jurjus voor het verlenen van assistentie bij het verzamelen van literatuur. Ik dank mevrouw H.W.J. Breedveld-Arts voor technische assistentie bij de verzorging van de eerste versie van het manuscript.
1. Ook het terrein van de economische sociologie wordt gekenmerkt door de spanningsrelatie tussen sociaal-wetenschappelijke en economische benaderingen. Zie Richard Swedberg, Ulf Himmelstrand and Göran Brulin, "The Paradigm of Economic Sociology: Premises and Promises", *Theory and Society*, 16, 2 (March 1987), pp. 169-213.
 2. Brian Barry waarschuwt in zijn studie over de sociologische en economische benadering tegen een vermenging van beide, omdat het resultaat een warboel zou worden (Brian Barry, *Sociologists, Economists and Democracy*. Chicago: Chicago University Press, 1987, p. 183).
 3. Een beknopt overzicht van de filosofische grondslagen van de economie, die tevens de basis vormt van het formalisme in de economische antropologie, vindt men in Harold K. Schneider, *Economic Man, The Anthropology of Economics*. New York: The Free Press, 1974, pp. 22-42.
 4. Dit gezichtspunt is duidelijk geformuleerd in Milton Friedman, "The Methodology of Positive Economics", in *Readings in Microeconomics*, Edited by William Breit and Harold M. Hochman. Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1968. Sceptis over het verzamelen van empirische gegevens door middel van questionnaires en interviews is duidelijk geformuleerd door de economen Charles B. Reeder en Walter E. Hoadley in hun commentaar op Eisner. Zie Robert Eisner, "Interview and other Survey Techniques and the Study of Investment", in: *Problems of Capital Formation, Concepts, Measurement and Controlling Factors, A Report of the National Bureau of Economic Research*, Princeton: Princeton University Press, 1957, pp. 590-596.
 5. De tegenstelling tussen een collectivistische en een individualistische oriëntatie wordt wel in verband gebracht met dieper liggende intellectuele paradigma's, n.l. Rooms-Katholicisme en Calvinistisch Protestantisme. Het Catholicisme legt de nadruk op een organicistisch wereldbeeld, reïficeert sociale structuren en kerkelijke organisaties (begripsrealisme), ziet de samenleving als voorafgaand aan het individu, beschouwt de gemeenschap als drager van de waarheid en legt de nadruk op mysticisme en symboliek. Het Calvinisme benadrukt een atomistisch wereldbeeld, ziet het individu als voorafgaand aan de samenleving, beschouwt het individu als drager van de waarheid en legt de nadruk op rationalisme. Zie Werner Stark, *The Sociology of Knowledge, An Essay in the Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*. New York: The Free Press.

6. Lionel Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (London 1932; herdruk 1935). Een belangrijk element in deze studie was de economie te verdedigen als een positieve wetenschap die zich bezighoudt met feiten en waarbinnen geen plaats was voor het normatieve, de ethiek en waardeoordelen (Robbins 1935: 148-9).
7. De econoom G.L.S. Shackle in zijn studie *The Years of High Theory, Invention and Tradition in Economic Thought 1926-1939* (Cambridge, Cambridge University Press, 1967) ziet als kenmerkend voor de nieuwe economische theorieën in de jaren dertig de verwerping van de idee van complete informatie over toekomstige ontwikkelingen en de erkenning van de fundamentele betekenis van onzekerheid in het economisch handelen (Shackle 1967: 6-7).
8. De economische wetenschap heeft het probleem van de onzekerheid proberen op te lossen met de doctrine van de "rationele verwachtingen", d.w.z. door aan de rationele actor een zekerheid toe te schrijven die niet gebaseerd is op een directe evaluatie van de werkelijkheid, maar op "zo verstandig mogelijke" verwachtingen met betrekking tot de toekomst.
9. Een belangrijke studie op dit terrein is *Agricultural Decision Making, Anthropological Contributions to Rural Development*, edited by Peggy F. Barlett (New York, Academic Press, 1980). Een goed overzicht van het terrein biedt Sutti Ortiz, "What is Decision Analysis About? The Problem of Formal Representations", in: Sutti Ortiz (Ed.), *Economic Anthropology, Topics and Theories* (Lanham: University Press of America, 1983), pp. 249-300.
10. Dit punt wordt benadrukt in de dissertatie van de landbouw-econoom A. Huijsman, *Choice and Uncertainty in a Semi-Subsistence Economy, A Study of Decision-Making in a Philippine Village* (Wageningen, 1986).
11. De econoom Michael Lipton heeft betoogd dat het probleem niet zozeer is of gedrag rationeel of irrationeel is, maar dat het overgedetermineerd is en onderhevig aan talloze rationalisaties (M. Lipton, "Agricultural Risk, Rural Credit and the Inefficiency of Inequality", in: *Uncertainty and Agricultural Development*, edited by J.H. Boussard and J.A. Roumasset (New York: Agricultural Development Council, 1979).
12. De socioloog Mark Granovetter stelt in een recent artikel de geatomiseerde rationele actor tegenover de overgesocialiseerde mens van de sociale wetenschappen. Hij signaleert de tekortkomingen van beide. Maar tenslotte concludeert hij toch: "I suggest, in contrast, that while the assumption of rational action must always be problematic, it is a good working hypothesis that should not easily be abandoned" (Granovetter 1985: 506). Mark Granovetter, "Economic Action and Social Structure, The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology*, 91, 3 (November 1985), pp. 481-510.
13. Amartya Sen heeft in een aantal artikelen gepoogd te komen tot een gemodificeerde conceptie van de economische mens. In zijn boek *On Economic Inequality* (Oxford 1973) bespreekt hij het probleem van de arbeidsmotivatie en wijst hij op de pogingen die zijn gedaan in de Chinese Volksrepubliek om het systeem van materiële prikkels te vervangen door niet-

- materiële prikkels. In zijn artikel "Rational Fools" (*Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977), pp. 317-344) klaagt hij dat de traditionele economische theorie te weinig structuur heeft en dat de rationele actor te beperkt is: "The purely economic man is indeed close to being a social moron" (p. 336). Hij pleit voor de erkenning van "betrokkenheid" (commitment) als een motivatie voor gedrag. In zijn artikel "Rationality, Interest and Identity" (in: *Development, Democracy, and the Art of Trespassing, Essays in Honor of Albert O. Hirschman*, edited by Alejandro Foxley, Michael S. McPherson and Guillermo O'Donnell, Notre Dame, 1986, pp. 343-353) pleit Amartya Sen opnieuw voor een verbreding van de opvattingen over de menselijke natuur, door ook aandacht te besteden aan de identiteit van mensen.
14. Albert Hirschman pleit in zijn artikel "Against Parsimony, Three Easy ways of Complicating Some Categories of Economic Discourse" (in: *American Economic Review*, 74 (May 1984), pp. 86-96) tegen overmatige "parsimony in theory construction". Hij betoogt dat de menselijke natuur buitengewoon complex is en dat de economische theorie dat als uitgangspunt moet nemen.
 15. Dit was de titel van de Amsterdamse oratie van de antropoloog J. F. Boissevain in 1968. Andere auteurs in deze richting waren Frederick Bailey, Fredrik Barth en J. Clyde Mitchell. Eén van de eerste antropologen die dit perspectief bepleitten was Raymond Firth in de jaren vijftig. Raymond Firth, "Social Organization and Social Change", in: Raymond Firth, *Essays on Social Organization and Values* (London: Athlone Press, 1964), pp. 30-58.
 16. De term methodologisch individualisme is voor het eerst gebruikt door de econoom Joseph Schumpeter, aldus Fritz Machlup, "Schumpeter's Economic Methodology", in *Schumpeter, Social Scientist*, edited by S. E. Harris (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), p. 100. Schumpeter legde er de nadruk op dat het methodologisch individualisme in de wetenschap niet noodzakelijkerwijs samen hoeft te gaan met het individualisme als uitgangspunt in de politieke ideologie van het liberalisme.
 17. Antropologen die uitgaan van individuen en individuele besluitvorming zijn o.a. Sutti Ortiz, Christina Gladwin, Stuart Plattner, Richard Salisbury, Robert Paine. Veel aandacht trok Fredrik Barth, *Models of Social Organization* (London: Royal Anthropological Institute, 1966). Robert Paine heeft vanuit een methodologisch individualistisch gezichtspunt kritiek geleverd op Barth's concept *transactie*, als eenheid van onderzoek, dat hij te holistisch vindt en niet geschikt om uiteenlopende belangen van afzonderlijke actoren weer te geven. Zie Robert Paine, "Second Thoughts about Barth's Models", ongepubliceerd paper.
 18. Richard F. Salisbury, "Transactions or Transactors? An Economic Anthropologist's View", *Transaction and Meaning, Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, edited by Bruce Kapferer (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976), pp. 41-59.
 19. Anthony F. C. Wallace, *Culture and Personality* (New York: Random House, 1965).
 20. Tot de groeiende literatuur op dit terrein behoren Raymond Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action* (London and Basingstoke:

Macmillan, 1982)(Franse editie 1977); Robert H. Bates, *Markets and States in Tropical Africa, The Political Basis of Agricultural Politics* (Berkeley: University of California Press, 1981); Robert H. Bates, *Essays on the Political Economy of Rural Africa* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Robert H. Bates, "Some Core Assumptions in Development Economics", in: *Economic Anthropology, Topics and Theories*, Edited by Sutti Ortiz (Lanham: University Press of America, 1983), pp. 361-398.

21. Bates richt de volgende waarschuwing aan het adres van sociale wetenschappers: "(...) choices made by individuals out of a regard for the values they hold do not in general aggregate into allocations that support the attainment of these values. This is the lesson of much contemporary research in economics" (Bates, 1983, p. 374).
22. De klassieke studie over speltheorie is van John von Neumann en Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (New York: John Wiley and Sons, 1944). Een belangrijke recente studie is Martin Shubik, *Game Theory in the Social Sciences: Concepts and Solutions* (Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press, 1982).
23. Het Prisoner's Dilemma gaat als volgt. Twee gevangenen worden ervan beschuldigd samen twee misdrijven te hebben gepleegd, een groot en een klein misdrijf. De rechter heeft niet genoeg bewijsmateriaal om hen te veroordelen voor het grote misdrijf, zodat zij is aangewezen op de bekentenis van één van de gevangenen. Er is echter wel genoeg bezwarend materiaal om hen te veroordelen voor het kleine misdrijf. De rechter zet de twee apart, waardoor zij geen gelegenheid hebben met elkaar te communiceren en zegt hen dat zij de keuze hebben te bekennen of te ontkennen. Als ze allebei bekennen, dan zullen zij veroordeeld worden voor het grote misdrijf, maar vanwege hun goede gedrag zullen zij niet 20 jaar, maar 10 jaar krijgen. Als zij beide blijven ontkennen dan zullen zij alleen veroordeeld worden voor het kleine misdrijf en 2 jaar krijgen. Als één van beide bekent en de andere niet, dan zal degene die bekend vrijgelaten worden, maar de ander krijgt een gevangenisstraf van 20 jaar. In een matrix-vorm ziet deze prikkelstructuur er als volgt uit.

		Gevangene 2			
		Bekent		Bekent niet	
Gevangene 1	Bekent	-10	-10	0	-20
	Bekent niet	-20	0	-2	-2

In elk vakje is het eerste cijfer de straf voor gevangene nummer 1 en het tweede cijfer die voor nummer 2. De cijfers zijn van een minteken voorzien om aan te geven dat het hier om straffen gaat.

Elke gevangene overweegt nu eerst wat de ander zal doen. Als de ander bekent en deze gevangene bekent zelf ook dan vermindert hij of zij daarmee

de straf van 20 tot 10 jaar. Als de ander niet bekent en deze gevangene bekent ook niet dan krijgen beide 2 jaar. Als de ander wel bekent, maar deze gevangene bekent niet, dan wordt de ander vrijgelaten, maar deze gevangene krijgt dan de volle 20 jaar gevangenisstraf. Elke gevangene realiseert zich dus dat de kans bestaat dat de ander bekent en dat hij of zij er dus beter aan doet zelf te bekennen. Elk der gevangenen laat zich leiden door het eigenbelang, hetgeen rationeel is. Maar het gevolg is dat beide voor 10 jaar de gevangenis in gaan. Als zij allebei waren blijven ontkennen dan zouden zij slechts 2 jaar gevangenisstraf hebben gekregen. De rationele keuze van elk leidt dus tot een resultaat dat suboptimaal is voor beide.

Het feit dat de gevangenen niet met elkaar kunnen communiceren maakt dat zij geen afspraak kunnen maken over hun gedrag en dus moeten gissen wat de ander doet. Wanneer we ons het spel voorstellen als gespeeld door meerdere spelers (het N-personen Prisoner's Dilemma) dan wordt duidelijk geïllustreerd dat bij grote aantallen spelers strategische interactie (het gissen naar de strategie van anderen) leidt tot zelfzuchtig gedrag, ook al zouden allen beter af zijn wanneer zij solidair met elkaar zouden zijn.

24. Thomas C. Schelling, *Micromotives and Macrobehavior* (New York: Norton, 1978).
25. De antropoloog Frank Cancian waarschuwt met kracht tegen de vermenging van economische speculaties en spelmodellen met antropologische beschrijvingen van werkelijk menselijk gedrag. Zie Frank Cancian, "Consuming Relationships", in: *Reviews in Anthropology*, 6 (1979), pp. 301-311.
26. Mancur Olson, Jr., *The Logic of Collective Action, Public Goods and the Theory of Groups* (New York: Schocken Books, 1965); Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science*, 162, pp. 1243-1248 (1968); Fred Hirsch, *Social Limits to Growth* (Cambridge: Harvard University Press, 1976).
27. Gelia T. Castillo, *How Participatory is Participatory Development? A Review of the Philippine Experience* (Metro Manila, Philippine Institute for Development Studies, 1983), p. 215.
28. Men kan denken aan Eric Wolf's onderscheid tussen singlestranded (eendradige) en multistranded (meerdradige) relaties. Het laatste type is sterker omdat de verschillende draden elkaar ondersteunen. Zie Eric Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1966).