

# **GELUKKIG BEWUSTZIJN**

**Tejo Moerings**





# **Gelukkig Bewustzijn**

**Tejo Moerings**



Gelukkig Bewustzijn, © 2019 De Ontwaakte Pers

ISBN 9789463679428

Redactie: T. Moerings

Niets uit deze uitgave mag worden verspreid  
zonder de uitdrukkelijke toestemming van de uitgever.

Alle publicaties in dit boek, zijn rechtens de auteurs en  
Mogen niet worden aangepast, noch geciteerd zonder opnieuw  
De uitdrukkelijke toestemming van de uitgever.

Inhoud:

**Inleiding**

**Claude Lévi-Strauss**

**De grondslagen van de verwantschap**

**Claude Lévi-Strauss**

**Ras, geschiedenis en cultuur**

**Parafraserend compendium**

**Herbert Marcuse, De eendimensionale mens**

Deel 1; De eendimensionale samenleving

Deel 2; Het eendimensionale denken

Deel 3: Conclusie

**Leon Trotski, Revolutionaire kunst en sociale kunst**

**Michel Foucault, Twee typen macht**

**Michel Foucault, De archeologie van het weten**

**Peter Kropotkin, De Franse revolutie**

**Peter Kropotkin, Theorie en Praktijk**

**Peter Kropotkin, Wat moeten we doen met  
wetsovertreders?**

**Peter Kropotkin, Alleen socialisme**

**Ravachols verboden toespraak**

**Disclaimer**

**Slotwoord**

“De meeste geschiedverhalen bevatten zowel cyclische als lineaire elementen. Een specifieke combinatie van de twee perspectieven kan zowel gelijkheidseffecten als ongelijkheidseffecten teweegbrengen.”

Volgens Nietzsche wordt het nihilisme gekenmerkt door:

- Ongeldigheid van moraal, in de zin dat morele waarden geen absolute geldigheid hebben; moraal is subjectief.
- Ongeldigheid van waarheid: objectieve eeuwige waarheden zijn niet kenbaar; waarheid is subjectief.
- Er is geen god: een eeuwige macht bestaat niet; de mens staat alleen.
- Eeuwige herhaling: de geschiedenis heeft geen doel.

Om deze redenen wordt Nietzsche ook wel gezien als een existentialist. De weg uit het nihilisme ziet Nietzsche in de mogelijkheid van mensen om übermensen te worden.

Een **aforisme** is een korte, bondige uitspraak, vaak niet meer dan een regel lang. Aforismen zijn vaak grappig, paradoxaal en/of absurd en bevatten vaak een boodschap van wijsheid.

Het **existentialisme** is een 20e-eeuwse filosofische en literaire stroming die individuele vrijheid, verantwoordelijkheid en subjectiviteit vooropstelt. Het existentialisme beschouwt iedere persoon als een uniek wezen, verantwoordelijk voor eigen daden en eigen lot. De uitdaging van ieder individueel mens is, om in afwezigheid van een transcendente god en binnen zijn absurd en zinloos bestaan, zijn vrijheid te gebruiken om een eigen ethos op te bouwen en zijn bestaan zodoende zin te geven.

Het existentialisme zou je kunnen uitleggen aan de hand van de theorie van Jean-Paul Sartre: *"l'existence précède l'essence"*. Existentie (bestaan) gaat vooraf aan essentie (zin van zijn). Dit betekent dat iemand eerst op deze wereld verschijnt, dan existeert, en uiteindelijk zichzelf definieert door middel van zijn eigen daden. Je bent dus wat je doet. Wat je bent is niet meer dan de som van je eigen daden. Dit brengt een enorme verantwoordelijkheid met zich mee.



Alle onderhavige artikelen zijn gebundeld vanaf internet en de omvangrijke bibliografie die beschikbaar is van alle genoemde auteurs. De teksten zijn integraal overgenomen zonder weglatingen noch toevoegingen.

## **Claude Lévi-Strauss**

### **De grondslagen van de verwantschap 1945**

In de antropologie gooide de Franse school het roer om. Zij ging weg van de bestudering van mythen in de primaire samenlevingen en plaatste het begrip productiewijze centraal. Zij bekeek hoe arbeid verdeeld was en of van uitbuiting kon gesproken worden. Gezagsverhoudingen bleken o.a. te berusten op ongelijke arbeidsverhoudingen. Wanneer het kapitaal zijn intrede doet, maakt het hieraan geen eind, maar steunt erop. Is het mogelijk de begrippen van Marx toe te passen op deze samenlevingen? Want hier is het verwantschapssysteem belangrijk.

Zie ook Claude Meillassoux en Engels' De oorsprong van het gezin, van de particuliere eigendom en van de staat.

---

Aan de oorsprong van de huwelijksregels vinden we altijd een ruilsysteem, dat geldt zelfs voor die huwelijksregels die ogenschijnlijk zo uitzonderlijk zijn dat ze slechts een speciale en willekeurige verklaring lijken toe te laten. We hebben gezien dat het ruilbegrip in dit boek gaandeweg complexer werd en uiteenlopende betekenissen kreeg; het nam steeds andere vormen aan. Nu eens bleek de ruil direct (in geval van het huwelijk met de bilaterale nicht), dan weer indirect (en dan kan de ruil plaatsvinden volgens twee formules, een continue en een discontinue, die corresponderen met twee verschillende huwelijksregels ten aanzien van de unilaterale nicht). Nu eens functioneert de ruil binnen een omvattend systeem (dit is in theorie het gemeenschappelijke kenmerk van het bilaterale en het matrilaterale huwelijk), dan weer leidt hij tot de vorming van een onbeperkt aantal speciale systemen en beperkte cycli die onderling niet zijn verbonden (en in deze vorm is de ruil een voortdurende bedreiging voor duale samenlevingen en onvermijdelijk het zwakke punt van de patrilaterale systemen). Nu eens is de ruil een transactie à contant of op korte termijn (met de ruil van zusters en dochters en het avunkulaire [voorvaderlijke] huwelijk), dan weer een transactie op langere termijn (zoals in de gevallen waarin het huwelijksverbod de neven en nichten in de

eerste, en soms in de tweede graad omvat). Nu eens is de ruil expliciet, dan weer impliciet (zoals we hebben gezien in het voorbeeld van het zogenaamde koophuwelijk). Nu eens vormt de ruil een gesloten systeem (als het huwelijk moet voldoen aan een speciale regel die de aanverwantschap tussen huwelijksklassen voorschrijft, of voorkeursgraden in acht genomen moeten worden), dan weer een open systeem (als de exogamieregel zich tot een geheel van negatieve bepalingen beperkt en de keuze buiten de verboden graden wordt vrijgelaten). Nu eens wordt de ruil gewaarborgd doordat men een soort hypotheek legt op gereserveerde categorieën (klassen of graden), dan weer (zoals in het geval van het eenvoudige incestverbod, zoals men dat in onze maatschappij aantreft) berust de ruil op een ruimere waarborg van fiduciaire aard: de theoretische vrijheid aanspraak te maken op ongeacht welke vrouw uit de groep in ruil voor het afstand doen van bepaalde vrouwen uit de familiekring; deze vrijheid wordt gegarandeerd doordat een zelfde verbod voor alle mannen geldt. Maar in welke vorm ook, direct of indirect, omvattend of speciaal, onmiddellijk of op termijn, expliciet of impliciet, gesloten of open, concreet of symbolisch, het is de ruil, altijd de ruil die ten grondslag blijkt te liggen aan alle bestaansvormen van de institutie huwelijk. Deze bestaansvormen kunnen worden gesubsumeerd onder de algemene noemer exogamie (want, zoals we in het eerste deel van deze studie hebben gezien, endogamie is niet het tegendeel van exogamie maar veronderstelt haar), op voorwaarde dat men achter de oppervlakkig gezien negatieve uitdrukking van de exogamieregel het positieve doel ontwaart: door het huwelijk in de verboden verwantschapsgraden te verbieden tracht deze regel de algehele en onafgebroken circulatie te waarborgen van de groepsbezittingen bij uitstek, te weten haar vrouwen en dochters. De functionele waarde van de exogamie in haar meest brede betekenis is in de loop van de voorgaande hoofdstukken verduidelijkt en bevestigd. Deze waarde is in de eerste plaats negatief. De exogamie verschaft het enige middel om de groep als groep te handhaven, om de eindeloze versnippering en afscheiding te vermijden die het gevolg zouden zijn van het sluiten van huwelijken met bloedverwanten van vaderszijde. Want als men aanhoudend of te

vaak zijn toevlucht tot dat soort huwelijken zou nemen, zou het niet lang duren of de sociale groep zou in een veelheid van gezinnen 'uiteenspatten' die evenzoveel gesloten systemen zouden vormen, vensterloze monaden. Geen enkele vooraf ingestelde harmonie zou de ongeremde uitzaaiing ervan en onoverwinnelijke tegenstellingen ertussen kunnen voorkomen. Het gaat hier om een dodelijk gevaar voor de groep en de exogamieregel in zijn meest eenvoudige toepassingsvormen is niet geheel toereikend om dit gevaar te bezweren. We zien dat in het geval van de duale organisatie. In de duale organisatie is het gevaar dat een biologisch gezin zich tot een gesloten systeem zal ontwikkelen, zonder twijfel definitief uitgeschakeld. De biologische groep kan niet langer alleen bestaan; en de aanverwantschap met een andere familie waarborgt de greep van het sociale op het biologische, van de cultuur op de natuur. Maar een ander gevaar dient zich terstond aan: het gevaar dat twee families, of beter gezegd twee afstammingsgroepen, zich van het sociale continuüm isoleren om een tweepolig systeem te vormen, een koppel dat aan elkaar is geklonken door een reeks onderlinge huwelijken en dat volledig autarkisch is. De exogamieregel, die bepaalt hoe dergelijke koppels worden gevormd, verleent hen een duidelijk maatschappelijk en cultureel karakter, maar de mogelijkheid blijft bestaan dat dit maatschappelijke op hetzelfde moment dat het ontstaat weer uiteenvalt. Dit gevaar wordt door de meer complexe vormen van exogamie vermeden, zoals door de grondregel van de veralgemeende ruil; of ook door de onderverdeling van de twee helften van de (duale) maatschappij in secties en subsecties, waarin steeds grotere aantallen lokale groepen oneindig complexere systemen vormen. Het is dus met de vrouwen al niet anders dan met het ruilmiddel, waarnaar ze trouwens vaak worden vernoemd en die volgens een treffend inheems gezegde de beweging uitbeeldt van een naald die gebruikt wordt om daken te vlechten: van buiten naar binnen en van binnen naar buiten trekt ze steeds dezelfde liaan heen en weer waarmee het stro wordt gebonden.[1] Zelfs als men niet zo te werk gaat, is de duale organisatie, op zichzelf teruggeworpen, nog niet machteloos: we hebben gezien hoe het vóórkomen van voorkeursgraden van ver-

wantschap zelfs binnen de eigen maatschappijhelft — bijvoorbeeld de voorkeur voor de echte kruiselingse nicht en zelfs voor een bepaald type kruiselingse nicht zoals bij de Kariëra het middel is om de gevaren te verminderen van een al te automatisch functioneren van de huwelijksklassen. Tegenover de endogamie, die ertoe tendeeft om de omvang van de groep te beperken en binnen de groep onderscheidingen aan te brengen, belichaamt de exogamie een voortdurende inspanning in de richting van een grotere cohesie, een doelmatiger solidariteit en een soepeler geleding.

Immers de waarde van de ruil valt niet samen met de waarde van de geruilde zaken: de ruil — en diensgevolge de exogamieregel waarin ze uitgedrukt wordt — heeft in zichzelf een maatschappelijke waarde. Hij verschaft het middel om banden tussen de mensen te smeden en over de natuurlijke verwantschapsbanden heen de in het vervolg kunstmatige banden van aanverwantschap te leggen, die worden beheerst door de regel (kunstmatig omdat ze niet tot stand komen door toevallige ontmoetingen of de promiscuïteit van het familieleven). In dit opzicht staat het huwelijk model voor die kunstmatige en tijdelijke ‘bijzondere vriendschap’ die jongelieden van dezelfde sekse in sommige kostscholen aangaan en waarover Balzac diepzinnig opmerkt dat deze nooit de bloedsbanden dekt maar in hun plaats komt: ‘Vreemd! Nooit in mijn leven heb ik broers gekend die boezemvrienden waren. Als het waar is dat de mens enkel naar zijn gevoelens leeft, denkt hij misschien zijn leven te verarmen als hij een genegenheid die hem overkomt, vereenzelvigd met een genegenheid die hij van nature al had.’

Bepaalde exogamietheorieën die in het begin van dit boek zijn gekritiseerd, krijgen op dit niveau opnieuw een zekere waarde en betekenis. Als, zoals wij hebben geopperd, exogamie en incestverbod een blijvende functionele waarde bezitten in alle sociale groepen, zou er dan in alle duidingen die ervan zijn gegeven, hoezeer zij onderling ook mogen verschillen, niet een kern van waarheid schuilen? De theorieën van McLennan, Spencer en Lubbock hebben dan op zijn minst een symbolische betekenis. We herinneren ons dat volgens McLennan exogamie haar oorsprong vindt in stammen die infanticide op meisjes plegen en daarom genoodzaakt zijn buiten de

groep vrouwen voor hun zonen te zoeken. Spencer heeft op analoge wijze geopperd dat exogamie voor het eerst moet zijn opgetreden onder krijgersstammen die vrouwen roofden van naburige groepen. En Lubbock heeft de hypothese opgesteld dat er oorspronkelijk twee huwelijksvormen tegenover elkaar stonden: een endogaam huwelijk waarin de echtgenotes worden gezien als het gemeenschappelijke eigendom van de mannen in de groep, en een exogaam huwelijk waarin de buitgemaakte vrouwen worden beschouwd als een soort persoonlijk bezit van hun veroveraar en dat zo het moderne individuele huwelijk doet ontstaan. Bij de concrete details kan men vraagtekens zetten, maar het grondidee is juist: namelijk dat exogamie meer een positieve dan een negatieve waarde heeft, dat ze het sociale bestaan van de ander bevestigt en het endogame huwelijk slechts verbiedt om het huwelijk met een andere groep dan de biologische familie in te voeren en voor te schrijven: stellig niet vanwege een biologisch gevaar dat uit het huwelijk met een bloedverwant zou voortvloeien, maar vanwege het sociale voordeel dat een exogaam huwelijk biedt.

Men dient dus in te zien dat exogamie een belangrijk element is — ongetwijfeld veruit het belangrijkste element — in dat plechtige geheel van verschijningsvormen die onafgebroken of op gezette tijden de integratie van de partiële eenheden binnen de totale groep veilig stellen en die de samenwerking vereisen met groepen van buiten. Zo zijn er feestmalen, feesten, ceremoniën van uiteenlopende aard, die het weefsel van het sociale bestaan vormen. Exogamie is echter niet zomaar een van de vele verschijningsvormen: de feesten en ceremoniën vinden periodiek plaats en hebben in het merendeel van de gevallen beperkte functies. De wet van de exogamie daarentegen is alomtegenwoordig, zij oefent haar werking blijvend en voortdurend uit. Bovendien heeft deze wet betrekking op waarden — vrouwen — die de waarden bij uitstek zijn, zowel biologisch als maatschappelijk gezien: zonder hen is het leven niet mogelijk of het wordt tot zijn meest schamele vormen teruggebracht. Zonder overdrijving kan men daarom zeggen dat de exogamie het archetype is van alle andere verschijningsvormen die op wederkerigheid zijn gebaseerd en dat ze de onwrikbare grondregel levert die het bestaan

van de groep als groep veilig stelt. Bij de Maori, zo verhaalt Elsdon Best, ‘werden jonge meisjes van aristocratische huize evenals jongens van dezelfde stand uitgehuwelijkt aan leden van machtige en belangrijke stammen, ook al behoorden die soms tot geheel vreemde groepen, als middel om zich te verzekeren van de steun van die stammen ten tijde van oorlog. Hier is een gezegde uit oude tijden van toepassing: He taura taonga e motu, he taura tangata e kore e motu (een band gesmeed via geschenken kan worden verbroken, maar niet een menselijke band). Twee groepen kunnen met elkaar vriendschappelijke betrekkingen aangaan en geschenken uitwisselen en toch later ruzie maken en elkaar bevechten, maar een huwelijk tussen beide verbindt hen blijvend.’ Even verder citeert hij een ander gezegde: He hono tangata e kore e motu, kapa he taura waka, e motu: een menselijke band is onverbreekelijk, maar dit geldt niet voor een meertouw, want dat kan breken. De filosofie die in deze gezegden is vervat, is des te veelzeggender omdat de Maori geenszins ongevoelig waren voor de voordelen van het huwen binnen de groep: als twee families ruziën en elkaar beledigen, zeiden ze, is dat niet ernstig maar slechts een familietwist, en oorlog wordt vermeden.

Het incestverbod is niet in de eerste plaats een regel die verbiedt te huwen met de moeder, zuster of dochter, maar een regel die verplicht de moeder, zuster of dochter aan een ander af te staan. Het is de regel van de gift bij uitstek. En juist dit aspect, dat vaak wordt miskend, stelt ons in staat zijn aard te begrijpen: alle foutieve interpretaties van het incestverbod vloeien voort uit een neiging het huwelijk te zien als een discontinu proces, dat in elk individueel geval zelf de bron is van zijn grenzen en mogelijkheden.

Daarom worden de redenen die een huwelijk met de moeder, dochter of zuster zouden beletten, gezocht in een intrinsieke eigenschap die zij bezitten. Men laat zich dan steevast tot biologische overwegingen verleiden, omdat enkel vanuit biologisch gezichtspunt moederschap, zusterschap of dochterschap (zo men dit al kan zeggen) eigenschappen van de betreffende individuen zijn, maar zeker niet in maatschappelijk opzicht. Wanneer we deze benamingen echter vanuit een maatschappelijk gezichtspunt bezien, kunnen ze niet worden beschouwd als definieerden ze op zichzelf staande

individuen. Zij definiëren betrekkingen tussen deze individuen en alle andere: het moederschap is een verhouding, niet alleen tussen een vrouw en haar kinderen maar tussen die vrouw en alle andere groepsleden ten opzichte van wie zij geen moeder is maar een zuster, echtgenote of nicht, of gewoonweg — vanuit de verwantschapsbetrekking gezien — een vreemdelinge. Hetzelfde geldt voor alle familiebetrekkingen: ze worden tegelijk bepaald door de individuen die ze omvatten én door allen die ze buitensluiten. Dit geldt zo sterk dat waarnemers vaak getroffen zijn door het feit dat de inlandse bevolking zich onmogelijk een neutrale betrekking, of exacter: het ontbreken van iedere betrekking, kan voorstellen. Wij hebben het gevoel — maar dat is een illusie — dat voor ons bewustzijn zo'n toestand bestaat als verwantschap ontbreekt. Maar de veronderstelling dat dit mogelijk ook voor het primitieve denken geldt, is niet tegen de toets van de feiten bestand. Iedere familiebetrekking omschrijft een geheel van rechten en plichten, en het ontbreken van een familiebetrekking betekent niet niets, maar vijandschap. 'Als u onder de Nuer wilt leven, moet u dat op hun manier doen. U moet hen tegemoet treden als een soort verwanten en zij zullen u eveneens behandelen als een soort verwant. Rechten, voorrechten, verplichtingen, alles wordt door de verwantschap bepaald. Ieder individu kan alleen maar een — werkelijke of fictieve — verwant zijn óf een vreemdeling, aan wie geen enkele wederzijdse verplichting u bindt en die u tegemoet treedt als een potentiële vijand.' De inlandse bevolking van Australië beschrijft zichzelf in precies dezelfde bewoordingen: 'Als een vreemdeling een kamp nadert dat hij nooit eerder bezocht heeft, gaat hij het kamp niet binnen maar blijft hij op enige afstand staan. Na een tijd komt een kleine groep ouderen op hem af en hun eerste taak is te achterhalen wie de vreemdeling is. De eerste vraag die hem meestal gesteld wordt luidt: "Wie is je maeli (vadersvader)?" Er ontspint zich een gesprek over genealogische kwesties, totdat alle betrokkenen hun tevredenheid betuigen met het antwoord op de vraag in welke betrekking de vreemdeling precies tot iedere kampbewoner staat. Is men eenmaal zo ver, dan kan de vreemdeling in het kamp ontvangen worden en wijst men hem iedere man en vrouw aan, waarbij de



verwantschapsverhouding wordt aangegeven die tussen hemzelf en een ieder bestaat. . . Als ik een Aboriginal ben en een andere Aboriginal ontmoet, dan kan die ander alleen mijn verwant of mijn vijand zijn. En als hij mijn vijand is, moet ik de eerste de beste gelegenheid te baat nemen om hem te doden, uit vrees dat hij mij doodt. Voor de komst van de blanken was dit de inheemse opvatting van de plichten jegens de naaste.’ Deze twee voorbeelden bevestigen door hun opmerkelijke parallellie een universele toestand: ‘Gedurende lange tijd en in een groot aantal samenlevingen zijn mensen elkaar tegemoet getreden in een eigenaardige geestesgesteldheid, bevangen door een overdreven vrees en vijandschap en door een al even overdreven vrijgevigheid, die echter alleen in onze ogen onzinnig zijn. In alle samenlevingen die ons onmiddellijk voorafgaan en ons nog omringen, en zelfs in vele gebruiken uit onze eigen folklore bestaat er geen tussenweg; men vertrouwt elkaar volledig of wantrouwt elkaar volledig. Men legt zijn wapens af en ziet af van zijn eigen magie of anders gezegd, men schenkt alles: van een kortstondige gastvrijheid tot en met dochters en bezittingen’ Welnu in deze houding schuilt geen enkele onbeschaafdheid en zelfs eigenlijk niets archaisch. Deze houding is slechts een tot het uiterste doorgevoerde systematisering van de eigenschappen die inherent zijn aan de sociale betrekkingen.

Geen enkele betrekking kan naar believen losgemaakt worden van alle overige betrekkingen. Evenmin is het mogelijk zich buiten of bezijden de wereld van de betrekkingen op te houden. Het sociale milieu mag niet opgevat worden als een leeg kader waarin de levende wezens en de dingen óf verbonden kunnen zijn, óf onverbonden naast elkaar kunnen staan. Het sociale milieu is onlosmakelijk verbonden met de dingen die het bevolken. Samen vormen zij een gravitatieveld waarin de gewichten en afstanden een gecoördineerd geheel vormen en waarin een verandering van één element een verandering teweeg brengt in het totale evenwicht van het systeem. We hebben dit principe ten minste gedeeltelijk verduidelijkt in onze analyse van het huwelijk van de kruiselingse neven en nichten. We weten nu echter dat het toepassingsveld ervan dient te worden uitgebreid tot alle verwantschapsregels en vooral tot

het incestverbod, dat de universele grondregel is. Immers, ieder verwantschapssysteem (en iedere menselijke samenleving heeft een verwantschapssysteem) is alles omvattend van aard en daarom worden de moeder, zuster en dochter (als het ware tot in de eeuwen der eeuwen) gekoppeld aan elementen van een systeem die ten opzichte van hen niet in een relatie van zoon, broer of vader staan. Deze laatsten immers zijn zelf of gekoppeld aan andere vrouwen, of aan andere klassen van vrouwen, of aan vrouwelijke elementen die worden omschreven door een betrekking van een andere orde. Omdat het huwelijk ruil is, omdat het huwelijk het archetype van de ruil is, kan de analyse van de ruil bijdragen aan het begrijpen van die solidariteit die het geschenk en het tegengeschenk, het ene huwelijk en de andere huwelijken tot een eenheid maakt.

B. Seligman betwist evenwel dat de vrouw het enige of belangrijkste instrument van de aanverwantschap is. Zij wijst op de institutie van de bloedbroederschap, zoals deze gestalte krijgt in de henano-betrekking bij de autochtonen van Nieuw-Guinea. Het instellen van een bloedbroederschap scheidt namelijk een aanverwantschapsband tussen de individuen, maar brengt tegelijk, doordat ze gelijk worden aan de broers, het verbod met zich mee dat de bloedbroeders huwen met elkaars zusters. We willen helemaal niet beweren dat de ruil of het schenken van vrouwen in primitieve samenlevingen het enige middel is om aanverwantschap aan te gaan. Elders hebben we laten zien hoe (bij bepaalde autochtone groepen uit Brazilië) de gemeenschapsband gelijkkelijk door de uitdrukking ‘zwager’ en ‘broer’ kon worden weergegeven. De zwager is bondgenoot, helper en vriend; deze naam geeft men aan die volwassen mannen van de groep met wie men een bondgenootschap heeft gesloten. En als het gaat om de potentiële zwager, dat is de kruiselingse neef binnen dezelfde groep, dan is dat degene met wie men zich in de adolescentie overgeeft aan homoseksuele spelletjes, waarvan altijd iets terug te vinden is in het vriendschappelijke gedrag op latere leeftijd.<sup>[9]</sup> Maar de Nambikwara kunnen zowel op de betrekking met de zwager een beroep doen, als op het begrip broederschap: ‘Barbaar, jij bent mijn broer niet meer!’ schreeuwt men in een ruzie een niet-verwant toe. Verder worden objecten die men in een reeks

aantreft, zoals hutpalen, de pijpen van een panfluit, enzovoort, ‘broers’ van elkaar genoemd of ten opzichte van elkaar ‘de anderen’. Het is de moeite waard dit terminologisch detail te vergelijken met de opmerking van Montaigne dat de Braziliaanse Indianen, die hij in Rouen ontmoette, de mensen elkaars ‘helften’ noemden, zoals wij spreken over onze ‘gelijken’. Maar we zien ook dat de twee typen banden volledig verschillen. Het verschil kan voldoende duidelijk worden omschreven als men bedenkt dat de ene verwijst naar een mechanische solidariteit (broer), de andere naar een organische solidariteit (zwager of peetvader). Broers staan elkaar na, maar dat is op basis van gelijkenis, zoals bij de palen of fluitpijpen het geval is. Zwagers daarentegen zijn solidair omdat ze elkaar aanvullen en een functionele doelmatigheid voor elkaar vertegenwoordigen: of ze spelen de rol van de andere sekse in de erotische spelletjes van de kinderjaren, of hun mannenverbond wordt op latere leeftijd bekrachtigd, doordat aan elk datgene wordt geleverd wat hij niet bezit — een vrouw — dank zij het feit dat gelijktijdig afstand wordt gedaan van datgene waarover beiden wel beschikken — een zuster. De eerste vorm van solidariteit voegt dus niets toe, verenigt niets. Ze berust op een culturele beperking die slechts een type verbinding reproduceert waarvoor de natuur model staat. De andere bewerkstelligt een integratie van de groep op een nieuw vlak.

Een observatie van Linton ten aanzien van de bloedbroederschap op de Markiezeilanden helpt ons de twee instituties (bloedbroederschap en wederzijdse huwelijksluiting) in een juist perspectief ten opzichte van elkaar te plaatsen. Bloedbroeders worden enoa genoemd: ‘Als men enoa van een man was, had men op diens eigendom dezelfde rechten als hij en stond men ten opzichte van zijn verwanten in dezelfde verwantschapsbetrekking als hij.’ Maar uit de context blijkt overduidelijk dat het enoa-systeem slechts een individuele oplossing is die als substituut fungeert op het moment dat de werkelijke en doeltreffende oplossing voor het aangaan van betrekkingen tussen groepen, dat wil zeggen de collectieve en organische oplossing door het sluiten van huwelijken met daaropvolgende samensmelting van de stammen, door de

internationale situatie onmogelijk gemaakt wordt. Hoewel vendetta's gaande zijn, kan de institutie enoa (die een zuiver individuele aangelegenheid is) een minimum aan binding en samenwerking veilig stellen wanneer het huwelijk (immers een groepsaangelegenheid) niet kan functioneren.

De autochtone theorie bevestigt onze opvatting nog directer. Margaret Meads informanten van de Arapesj-stam hadden aanvankelijk moeite met het beantwoorden van haar vragen omtrent eventuele overtredingen van de huwelijksverboden. Toen het hen uiteindelijk lukte hun commentaar onder woorden te brengen, trad de oorzaak van het misverstand duidelijk aan het licht: zij zien het incestverbod niet als een verbod, dat wil zeggen onder een negatief aspect. Het verbod is slechts de keerzijde of het pendant van een positieve verplichting en die alleen is voor het bewustzijn aanwezig. Gebeurt het wel eens dat een man met zijn zuster slaapt? De vraag is absurd. Natuurlijk niet, antwoorden ze: 'Wij slapen niet met onze zusters. Wij geven onze zusters aan andere mannen en die andere mannen geven ons hun zusters.' De etnografe dringt aan: Als zo'n ondenkbare gebeurtenis nou toch zou plaatsvinden, wat zouden jullie ervan denken? Wat zouden jullie zeggen? — Als één van ons met zijn zuster sliep? Wat een vraag! — Maar stel dat het gebeurt. . . Tenslotte krijgen we dit antwoord, in de vorm van een denkbeeldige dialoog van onze zegsman die zich maar met moeite kan verplaatsen in een voor hem nauwelijks denkbare situatie waarin hij moet redetwisten met een stamgenoot die zich schuldig maakt aan incest: 'Wat, wil je met je zuster trouwen? Wat bezielt je eigenlijk? Wil je geen zwager hebben? Begrijp je dan niet dat als je met de zuster van een andere man trouwt en een andere man jouw zuster trouwt, je minstens twee zwagers zult hebben, terwijl je er geen een krijgt als je met je eigen zuster trouwt? Met wie zul je dan gaan jagen, met wie zul je de tuin bewerken, bij wie zul je op bezoek gaan?

Ongetwijfeld is dit alles enigszins verdacht omdat het is uitgelokt. Maar de aforismen van de autochtonen, die dezelfde onderzoekster verzameld heeft en die wij als motto hebben gebruikt voor het eerste deel van deze studie, zijn niet uitgelokt en hun strekking is dezelfde. Andere getuigenissen staven dezelfde these. De Chukchee

omschrijven een ‘slecht gezin’ als een alleenstaand gezin ‘zonder broer en zonder neef’. Het feit trouwens dat het noodzakelijk is uitslatingen uit te lokken (waarvan de inhoud in ieder geval spontaan is) en de moeilijkheid om commentaar los te krijgen, onthullen de misvatting die in het vraagstuk van de huwelijksverboden ligt besloten. Het zijn slechts verboden in secundaire en afgeleide zin. Alvorens een verbod met betrekking tot een bepaalde categorie personen te zijn, zijn ze een gebod ten opzichte van een andere categorie. Hoeveel scherpzinniger dan veel hedendaagse commentaren op dit punt is de autochtone theorie: in de zuster, de moeder of de dochter zelf schuilt niets wat hen als zodanig uitsluit. Incest is allereerst in sociaal opzicht absurd, voordat het iets is waar men zich in moreel opzicht aan schuldig maakt. De ongelovige en met moeite verkregen uitroep van de informant: Wil je dan geen zwager hebben? levert de maatschappelijke toestand haar gouden regel.

Het incestverbod is dus onmogelijk op te lossen binnen het biologische gezin, zelfs niet als men aanneemt dat dit al in een culturele context staat die specifieke eisen aan dit gezin stelt. De culturele context bestaat niet uit een geheel van abstracte condities, maar komt voort uit een zeer eenvoudig gegeven dat deze context volledig tot uitdrukking brengt, namelijk dat het biologische gezin niet meer op zichzelf bestaat en dat het een beroep op de verbintenis met andere gezinnen moet doen om te blijven bestaan. Zoals bekend heeft Malinowski zich veel moeite getroost een andere opvatting te verdedigen: het incestverbod zou voortvloeien uit een interne tegenspraak binnen het biologische gezin tussen onverenigbare gevoelens, zoals de emoties die verband houden met seksuele betrekkingen en ouderlijke liefde of ‘de natuurlijke gevoelens die broers en zusters verbinden’. Deze gevoelens worden echter alleen onverenigbaar vanwege de culturele rol die het biologische gezin moet spelen: de mens moet zijn kinderen onderrichten en deze sociale roeping, die van nature gestalte krijgt in de schoot van het gezin, zou onherstelbare schade lijden als andersoortige gevoelens de tucht zouden ondermijnen die onontbeerlijk is om een stabiele orde tussen de generaties te handhaven: ‘Incest zou betekenen dat

leeftijdsverschillen uitgewist worden, generaties zich vermengen, gevoelens ontregeld raken en alle rollen ruw op hun kop worden gezet, juist op het moment dat het gezin het allerbelangrijkste medium voor de opvoeding vormt. Geen enkele samenleving zou onder dergelijke omstandigheden kunnen bestaan'.

Jammer genoeg voor deze these bestaat er vrijwel geen primitieve samenleving die er niet op ieder punt in flagrante tegenspraak mee is. Het primitieve gezin beëindigt zijn opvoedingsfunctie eerder dan bij ons, en vanaf de puberteit — vaak zelfs eerder — draagt het de verantwoordelijkheid voor de adolescenten over aan de groep. Hun opleiding wordt overgelaten aan vrijgezellenhuizen of aan initiatiekringen. De initiatierituelen bekrachtigen deze vrijmaking van de jonge man of jonge vrouw uit de gezinscel en hun definitieve opname in de sociale groep. Daartoe zetten deze rituelen juist handelwijzen in, waarvan Malinowski alleen de bestaansmogelijkheid aangeeft om op hun dodelijke gevaren te wijzen: affectieve ontregeling en gewelddadige rolverwisseling, die zover kan gaan dat naaste verwanten zeer onfamiliale gebruiken tegenover de geïnitieerde praktiseren. Tenslotte weten we dat verschillende typen classificatiesystemen erg nonchalant omspringen met het onderscheid tussen leeftijden en generaties. Niettemin zal het een Hopi kind even moeilijk vallen als een van onze kinderen om te leren een grijsaard aan te spreken met 'mijn zoon' of een andere gelijkstelling van dezelfde orde. De zogenaamd desastreuze situatie die Malinowski tracht te schilderen teneinde het incestverbod te rechtvaardigen, is welbeschouwd niet meer dan een zeer alledaags beeld van een willekeurige samenleving die men met de ogen van een buitenstaander bekijkt.

Dit naïeve egocentrisme is zo weinig nieuw en oorspronkelijk dat een beslissende kritiek erop reeds door Durkheim is geleverd, jaren voordat Malinowski het tijdelijk nieuw leven inblies. Incestueuze betrekkingen en familiale gevoelens lijken slechts in strijd met elkaar omdat in onze opvatting het laatste het eerste onherroepelijk uitsluiten. Maar onze opvatting van het huwelijk zou een heel andere zijn, als een lange en oude traditie de mens zou toestaan zich te verenigen met zijn naaste verwanten. Het seksuele leven zou niet

geworden zijn wat het nu is: het zou een minder persoonlijk karakter dragen, minder ruimte laten voor het vrije spel van de verbeelding, dromen en spontane verlangens. Het seksuele gevoel zou bedaren en verflauwen, maar daarmee juist de huiselijke gevoelens benaderen en daarmee probleemloos kunnen worden verzoend. Om deze uitweiding af te sluiten met een citaat: ‘Zeker, als men er eenmaal van uitgaat dan incest verboden is, komt het als probleem niet meer aan de orde; want de huwelijksorde die zich vanaf dat moment excentrisch ten opzichte van de huiselijke orde verhoudt, moest zich noodzakelijk in een andere richting ontwikkelen. Wel, we kunnen dit verbod natuurlijk niet verklaren middels ideeën die er duidelijk van afgeleid zijn’.

Moeten we niet nog verder gaan? In talloze samenlevingen wordt juist bij het huwelijk het generatieverschil uitgewist, leeftijden vermengd, de rollen omgekeerd en in onze ogen onverenigbare betrekkingen gelijkgesteld aan elkaar. En omdat deze gebruiken in hun ogen volkomen harmoniëren met een incestverbod dat soms zeer strikt opgevat wordt, kan men er enerzijds uit concluderen dat geen van deze praktijken het gezinsleven uitsluit, en anderzijds dat het incestverbod moet worden gedefinieerd met behulp van andere kenmerken, die gemeenschappelijk zijn aan de vele vormen ervan. Bij de Chukchee bijvoorbeeld ‘is de leeftijd van de vrouwen die in een huwelijk worden geruild nauwelijks een punt van overweging. Zo liet bijvoorbeeld een man genaamd QImIqäi, die aan de Oloirivier woonde, zijn vijfjarige zoon trouwen met een meisje van twintig. In ruil daarvoor gaf hij zijn twaalfjarige nicht ten huwelijk aan een jongeman van boven de twintig. De vrouw van het jongetje vervulde de voedsterrol, zij gaf hem te eten en bracht hem naar bed. . .’. De schrijver haalt ook het geval aan van een vrouw die was getrouwd met een tweejarige baby. Zij had zelf een kind van een ‘huwelijksmetgezel’, dat wil zeggen een officiële tijdelijke minnaar, en verdeelde haar zorg over de twee zuigelingen: ‘Als zij haar baby de borst gaf, zoogde zij tevens haar babyechtgenoot. . . En bij deze gelegenheid nam de kleine echtgenoot gretig de borst van zijn vrouw. Toen ik vroeg om een verklaring voor het gedrag van de vrouw, antwoordde de Chukchee: “Wie zal het zegen? Misschien is

het een tovermiddel om zich te verzekeren van de toekomstige liefde van haar jonge echtgenoot”. Vast staat in ieder geval, dat deze ogenschijnlijk ondenkbare verbintenissen verenigbaar zijn met een geëxalteerde romantische folklore die vol zit van liefde op het eerste gezicht, sprookjesprinsen en Schone Slaapsters, wilde schoonheden en triomferende liefdes. Analoge feiten zijn van Zuid-Amerika bekend.

Hoe ongebruikelijk deze voorbeelden wellicht ook lijken, ze zijn niet uniek en de incest in de Egyptische vorm is waarschijnlijk slechts haar grensgeval. Iets soortgelijks vinden we bij de Arapesj in Nieuw-Guinea, waar verlovingsen tussen kinderen vaak voorkomen en de twee kinderen opgroeien als broer en zus. Maar in dit geval werkt het leeftijdsverschil ten gunste van de echtgenoot: ‘Een Arapesj jongen brengt zijn vrouw groot. Gewoonlijk ontleent een vader zijn recht niet aan het feit dat hij het kind heeft verwekt, maar dat hij het heeft gevoed; evenzo maakt de Arapesj echtgenoot aanspraak op de zorg en toewijding van zijn vrouw, niet op grond van de prijs die hij voor haar heeft betaald of zijn eigendomsrecht, maar vanwege het voedsel dat hij haar tijdens het opgroeien heeft gegeven en dat been en vlees van haar lichaam is geworden.’ Hier zien we weer dat dit type ogenschijnlijk abnormale betrekkingen het psychologische model verschaft voor het reguliere huwelijk: ‘De hele sociale organisatie is gegroundvest op de analogie tussen kinderen en gehuwde vrouwen, die als een jongere en minder verantwoordelijke groep worden beschouwd dan de mannenmaatschappij en daarom leiding behoeven. Ten opzichte van alle oudere mannen van de clan waarin zij moeten huwen (. . .) behoren de vrouwen per definitie tot deze kindcategorie.

Bij de Tapirapé in centraal Brazilië heeft de ontvolking eveneens tot een systeem geleid waarin kleine meisjes worden gehuwd. De ‘echtgenoot’ leeft bij zijn schoonouders en de moeder van de ‘vrouw’ draagt de zorg voor de vrouwelijke werkzaamheden. De Mohave echtgenoot draagt het kleine meisje dat hij gehuwd heeft op zijn schouders, draagt zorg voor het huishouden en treedt meer in het algemeen gelijktijdig als echtgenoot en in loco parentis op. De Mohave laten zich cynisch uit over de situatie en vragen zich af,



soms zelfs in het bijzijn van de betrokkene, of de man niet met zijn eigen dochter is getrouwd: ‘Wat voer je mee op je rug? vragen ze. Is het je dochter? Als zo’n huwelijk stukloopt krijgt de man niet zelden een aanval van waanzin.’

Zelf zijn we bij de Tupi-Kawahib van Opper-Madeira in centraal Brazilië aanwezig geweest bij de verloving van een man van een jaar of dertig met een baby van nauwelijks twee die nog in de armen van haar moeder lag. Niets is zo ontroerend als de bezorgdheid waarmee de toekomstige echtgenoot het

kinderlijke gedartel van zijn kleine verloofde gadesloeg. Hij werd niet moe haar te bewonderen en zijn gevoelens aan de omstanders kenbaar te maken. Jarenlang zouden zijn gedachten in beslag genomen worden door het vooruitzicht een huishouden te vestigen. Hij voelde zich gesterkt door de zekerheid, die naast hem in kracht en schoonheid groeide, eens te ontsnappen aan de vloek van de ongetrouwde staat. En reeds nu gaf hij van zijn ontluikende vertedering blijk door middel van eenvoudige geschenken. Naar onze maatstaven wordt deze liefde verscheurd door drie niet tot elkaar herleidbare categorieën, te weten vaderlijke, broederlijke en echtelijke liefde. Maar in een passende context had ze niets onzuivers en niets deed vermoeden dat er een smet aan kleefde die het toekomstige geluk van het paar zou bedreigen, laat staan de gehele sociale orde.

Tegen Malinowski en die leerlingen van hem die tevergeefs een achterhaald standpunt trachten te verdedigen, moeten we dus onderzoekers als Fortune en Williams in het gelijk stellen, die in navolging van Tylor de oorsprong van het incestverbod in zijn positieve implicaties legden. Zoals een waarnemer terecht opmerkte: ‘Met een incestueus paar is het als met een gierig gezin: automatisch isoleren zij zich van het spel van geven en ontvangen waarop het hele leven van de stam teruggaat. Binnen het collectief lichaam worden zij een dood of verlamd lidmaat.

Geen enkel huwelijk kan dus losgemaakt worden van alle andere huwelijken, uit het verleden of in de toekomst, die binnen de groep zijn of nog zullen worden gesloten. Ieder huwelijk vormt het eindpunt van een beweging die, zodra dit punt is bereikt, moet omslaan om in een nieuwe richting te verlopen. Als de beweging

stokt wordt het hele systeem van wederkerigheid aan het wankelen gebracht. Omdat het huwelijk de voorwaarde is om de wederkerigheid tot stand te brengen, wordt het bestaan van die wederkerigheid er telkens weer door bedreigd: want wat zou er gebeuren als men een vrouw ten geschenke krijgt zonder dat men een dochter of zuster teruggeeft? Dat risico moet echter worden genomen, wil de samenleving blijven bestaan. Om het sociale voortbestaan van de aanverwantschap veilig te stellen moet men zich neerleggen bij de onvermijdelijkheden van de afstamming, dat wil zeggen, met de biologische onderbouw van de mens. Maar de sociale erkenning van het huwelijk (dat wil zeggen, de omvorming van het seksuele verkeer op promiscue grondslag tot een contract, ceremonie of sacrament) is altijd een beangstigend avontuur. Het is dan ook begrijpelijk dat de maatschappij zich tegen de gevaren ervan heeft trachten te wapenen door er voortdurend en bijna maniakaal haar stempel op te drukken. De Héhé, aldus Gordon Brown, praktiseren het huwelijk tussen kruiselingse neven en nichten, zij het niet zonder aarzeling: weliswaar kan zo de band van de clan worden gehandhaafd, maar tegelijk riskeert een slecht huwelijk die band te vernietigen; en, zoals zegslieden aangeven, ‘daarom weigeren veel mensen zo’n huwelijk aan te gaan’. Deze ambivalente houding van de Héhé ten opzichte van een specifieke huwelijksvorm is de sociale houding bij uitstek ten opzichte van het huwelijk in al zijn vormen. Door de vereniging van de seksen en de voortplanting te erkennen en te sanctioneren, drukt de maatschappij haar stempel op de natuurlijke orde. Maar tegelijk geeft zij de natuurlijke orde een kans, en wat een waarnemer opmerkte met betrekking tot één cultuur, kan men zeggen voor alle culturen ter wereld: ‘Het meest fundamentele religieuze denkbild heeft betrekking op het verschil tussen de seksen. Iedere sekse is op haar manier volkomen in orde, maar contact tussen hen is voor beide vol van gevaren.’

Ieder huwelijk is dus een dramatische confrontatie tussen natuur en cultuur, tussen aanverwantschap en bloedverwantschap. ‘Wie heeft de bruid gegeven?’, wordt er gezongen in een Hindoestaans huwelijkslied. ‘Aan wie heeft hij haar gegeven? De liefde heeft haar gegeven; aan de liefde is zij gegeven. De liefde heeft gegeven, de

liefde heeft genomen. Liefde heeft de oceaan gevuld. Met liefde neem ik haar aan. Liefde! laat zij de jouwe zijn.' Het huwelijk is dus een bemiddeling tussen twee vormen van liefde: de ouderlijke en de echtelijke liefde. Maar beide zijn liefde en op het moment van de huwelijksvoltrekking komen (als we dit ogenblik op zichzelf beschouwen) beide liefdes samen en vloeien in elkaar over, 'liefde heeft de oceaan gevuld'. Ze komen ongetwijfeld alleen maar samen opdat de een in plaats van de ander komt; er vindt een soort stuwertje wisselen plaats. Maar om van plaats te wisselen moeten ze tenminste voor één ogenblik samengaan en dit maakt het huwelijk voor ieder sociaal denken tot een heilig mysterie. Op dit moment grenst ieder huwelijk aan incest. Sterker, het is incest, sociale incest tenminste: als het klopt dat incest in de meest brede betekenis erin bestaat dat men door en voor zichzelf verkrijgt in plaats van door en voor een ander.

Maar aangezien men voor de natuur moet zwichten omwille van het voortbestaan van de soort en daarmee voor de sociale aanverwantschap, moeten we haar minstens verloochenen op hetzelfde moment dat we voor haar zwichten, en een gebaar in haar richting gaat altijd gepaard met een gebaar dat haar intoomt. Dit compromis tussen natuur en cultuur komt op twee manieren tot stand, twee gevallen doen zich voor: in het ene moet de natuur worden binnengelaten omdat de maatschappij almachtig is, in het andere moet de natuur worden buitengesloten aangezien zij ditmaal regeert: ten aanzien van de afstamming door de bevestiging van het unilineaire beginsel, ten aanzien van de aanverwantschap door de instelling van verboden graden.

De vele regels die bepaalde typen echtgenoten verbieden of voorschrijven en het incestverbod dat al die regels samenvat, worden inzichtelijk zodra men stelt dat er een maatschappij moet bestaan. Maar de maatschappij had er ook niet kunnen zijn. Hebben we dan alleen maar gemeend één probleem op te lossen om het volle gewicht ervan op een ander over te dragen, een probleem waarvan de oplossing nog hypothetischer lijkt dan dat waarop we ons volledig hebben gericht? Let wel, in feite hebben we niet te maken met twee maar met één probleem. Als de interpretatie die wij voorgesteld

hebben, juist is, worden de verwantschaps- en huwelijksregels niet noodzakelijk gemaakt door de maatschappijtoestand. Ze zijn de maatschappijtoestand zelf, ze veranderen de biologische betrekkingen en de natuurlijke gevoelens, dwingen deze hun plaats in te nemen in structuren die behalve hen ook nog andere omvatten, en dwingen die betrekkingen en gevoelens hun oorspronkelijk karakter te overstijgen. De natuurtoestand kent slechts onverdeeldheid en toe-eigening en hun toevallige vermenging. Maar, zoals Proudhon reeds opmerkte in verband met een ander vraagstuk, men kan die noties slechts overstijgen vanuit een ander niveau: 'Eigendom staat gelijk aan niet-wederkerigheid, en niet-wederkerigheid is diefstal. . . Maar ook de gemeenschap staat gelijk aan niet-wederkerigheid, omdat ze de negatie is van de aan haar tegengestelde termen; ze blijft diefstal. Tussen eigendom en gemeenschap zal ik een wereld opbouwen.' Welnu, is dit niet dezelfde wereld als die waarvan het sociale leven geheel en al en steeds opnieuw een afspiegeling probeert te zijn, zonder daar ooit volledig in te slagen, de wereld van de wederkerigheid die dank zij de verwantschaps- en huwelijksregels met moeite is voortgekomen uit betrekkingen die zonder hen gedoemd zijn onvruchtbaar, dan wel onmatig te blijven?

Maar de vooruitgang van de hedendaagse etnologie zou weinig voorstellen als we ons tevreden zouden moeten stellen met een (ongetwijfeld vruchtbare en op zijn tijd legitieme) geloofsbelijdenis, dat het dialectisch proces onvermijdelijk de wereld van de wederkerigheid doet ontstaan als de synthese van twee tegenstrijdige eigenschappen die inherent zijn aan de natuurlijke orde. Het experimentele onderzoek van de feiten kan aansluiten bij het voorgevoel van filosofen, niet alleen om te bewijzen dat de zaken zich daadwerkelijk zo hebben afgespeeld, maar om te beschrijven hoe zij zich voorgedaan hebben, of althans een begin met die beschrijving te maken.

Het werk van Freud is in dit opzicht een voorbeeld en een les. Uitgaande van de veronderstelling dat men bepaalde huidige eigenschappen van de menselijke geest kan verklaren uit een zowel historisch vaststaande als logisch noodzakelijke gebeurtenis, was het

toegestaan, en zelfs vereist, om te trachten het verloop daarvan nauwgezet te reconstrueren. De mislukking van Totem und Tabu is zeker niet inherent aan de opzet die zijn auteur voorstelt, maar ligt veeleer in de aarzeling die hem ervan heeft weerhouden de gevolgtrekkingen die in zijn premissen vervat lagen, tot het einde toe door te voeren. Hij had moeten zien dat de verschijnselen die de meest fundamentele structuur van de menselijke geest in het geding brengen, niet het karakter van een eenmalige en definitieve gebeurtenis konden hebben: zij herhalen zich geheel en al in ieder bewustzijn. En de verklaring waarnaar zij verwijzen, valt binnen een orde die zowel historische opeenvolgingen als samenhangen in het heden overstijgt. De ontogenese is geen reproductie van de fylogeneese, noch omgekeerd. De twee hypothesen leiden tot dezelfde contradicties. We kunnen pas van verklaring spreken zodra het verleden van de soort in de eindeloos vele momenten van het drama dat het individuele denken is, zich telkens opnieuw herhaalt; want zonder twijfel is dit drama zelf alleen maar daarom de retrospectieve projectie van een overgang die zich eens heeft voltrokken, omdat deze zich voortdurend voltrekt.

In Freuds werk leidt deze terughoudendheid tot een vreemde en dubbele paradox. Freud slaagt erin rekenschap af te leggen, niet van het begin van de beschaving maar van haar heden. En op zoek naar de oorsprong van het incestverbod, slaagt hij er stellig niet in te verklaren waarom incest bewust wordt verboden, maar hoe het komt dat men er onbewust naar verlangt. Men heeft vaak gezegd dat Totem und Tabu als interpretatie van het incestverbod en zijn oorsprong onaanvaardbaar is omdat de hypothese van de mannelijke horde en de oermoord onbewijsbaar is, een vicieuze cirkel die de maatschappijtoestand doet ontstaan uit een reeks handelingen die deze toestand reeds vooronderstellen. Maar zoals alle mythen, laat de mythe die Totem und Tabu met zo grote dramatische kracht schildert, twee verklaringen toe. Het verlangen naar de moeder of de zuster, de vadermoord en het berouw van de zonen beantwoorden ongetwijfeld aan geen enkele feitelijke toedracht of geheel van feitelijke toedrachten die zich in de geschiedenis op een gegeven moment hebben voorgedaan. Maar zij vertolken misschien in

symbolische vorm een oude en duurzame droom. En de macht die deze droom uitoefent, zijn vermogen om het denken van de mensen buiten hun weten gestalte te geven, vloeit juist hieruit voort, dat de handelingen die hij oproept nooit zijn begaan, aangezien de cultuur zich er altijd en overal tegen verzet heeft. De symbolische bevredigingen waarin volgens Freud het berouw over de incest zich uitstort, zijn dus niet de herdenking van een gebeurtenis. Zij zijn iets anders, meer nog, zij zijn de permanente uitdrukking van een verlangen naar wanorde, of beter gezegd tegenorde. Feesten geven het sociale leven omgekeerd weer, niet omdat het eens zo geweest is, maar omdat het nooit anders geweest is en het nooit anders zal kunnen zijn. De hoedanigheden van het verleden hebben slechts verklarende waarde voor zover ze samenvallen met hoedanigheden van heden en toekomst.

Freud heeft wel eens de gedachte geopperd dat bepaalde grondverschijnselen eerder hun verklaring vinden in de permanente structuur van de menselijke geest dan in zijn geschiedenis. Zo zou een angsttoestand voortvloeien uit een tegenspraak tussen de eisen van de omgeving en de middelen die het individu ter beschikking staan om daaraan het hoofd te bieden, in dit geval tussen de machteloosheid van de pasgeborene tegenover de toevloed aan externe prikkels. Angst treedt dus op vóór het ontstaan van het Opper-Ik: 'Het is volkomen aannemelijk dat kwantitatieve factoren, zoals een overmatig sterke prikkeling en het verbreken van de afscherming daartegen de meest voor de hand liggende aanleidingen zijn tot de oerverdringen.' De gevoeligheid van het Opper-Ik staat immers niet in verhouding tot de mate van strengheid die het heeft ervaren. De remming wettigt dus een interne oorzaak en geen externe. Alleen deze opvattingen lijken het ons mogelijk te maken antwoord te geven op een verwarrende vraag die de kinderaanlyse stelt: bij jonge kinderen lijkt het 'schuldgevoel' nauwkeuriger en beter gevormd dan uit de individuele geschiedenis van ieder geval zou moeten volgen. Dit is te verklaren als, zoals Freud veronderstelde, de remmingen, opgevat in de meest brede zin (afkeer, schaamtegevoel, de esthetische en morele eisen) 'organisch veroorzaakt (. . .) en soms zelfs volledig zonder toedoen van de

opvoeding tot stand gebracht kunnen zijn'. Er zouden twee vormen van sublimatie zijn, de ene voortkomend uit de opvoeding en zuiver cultureel, en de andere, 'lagere vorm' die via een autonome reactie verloopt en aan het begin van de latentieperiode optreedt. Het zou zelfs kunnen zijn dat zij in deze uitzonderlijk gunstige gevallen een leven lang voortduurt.

Deze gedurfde beweringen omtrent de stelling van Totem und Tabu en de aarzelingen waarmee ze gepaard gaan, zijn onthullend: zij laten zien dat een sociale wetenschap als de psychoanalyse — want zij is er een — nog zweeft tussen de traditie van een historische sociologie die, zoals Rivers, in een ver verleden de bestaansredenen voor een actuele situatie zoekt, en een meer moderne en wetenschappelijk gedegener houding die vanuit de analyse van het heden tot kennis van zijn toekomst en verleden denkt te komen. Dit is trouwens precies het gezichtspunt van de behandelende geneesheer. We kunnen echter niet genoeg benadrukken dat hij dan een weg volgt die tegengesteld is aan die van de theorie die in Totem und Tabu wordt ontvouwd: als hij de structuur doorvorst van de conflicten waarvan de patiënt het toneel is, doet hij dat om daarvan de geschiedenis te reconstrueren en aldus door te stoten tot de beginsituatie waaromheen alle latere ontwikkelingen zijn geordend. In het ene geval gaat men vanuit de ervaring terug tot mythen en van mythen tot de structuur; in het andere verzint men een mythe om feiten te verklaren, kortom, men gaat te werk als de patiënt zelf in plaats van hem te duiden.

Ondanks deze voorgevoelens heeft van alle sociale wetenschappen slechts één het punt bereikt waarop de synchrone en diachrone verklaring samenvallen. De ene maakt het mogelijk de genese van systemen te reconstrueren en de synthese ervan op te stellen, terwijl de tweede hun interne logica aan het licht brengt en de ontwikkeling vat die hen naar een doel leidt. Deze sociale wetenschap is de taalwetenschap, opgevat als fonologisch onderzoek. Welnu, als we haar methoden en meer nog haar object in ogenschouw nemen, kunnen we ons afvragen of de werkelijkheid waarop de gezinssociologie zoals wij die in dit boek opgevat hebben, betrekking heeft, daarvan wel zoveel verschilt als men gewoonlijk

meent, en of deze sociologie dientengevolge niet over dezelfde mogelijkheden beschikt.

Het is ons gebleken dat de huwelijksregels in de diversiteit van hun historische en geografische bestaansvormen alle mogelijke methoden omvatten om de integratie van biologische gezinnen in de sociale groepen te verzekeren. We hebben zo vastgesteld dat ogenschijnlijk ingewikkelde en willekeurige regels tot een klein aantal kunnen worden herleid; er zijn slechts drie

mogelijke elementaire verwantschapsstructuren. Deze drie structuren worden geconstrueerd met behulp van twee vormen van ruil; en deze twee vormen van ruil hangen zelf weer af van één differentieel kenmerk, te weten de harmonische of disharmonische aard van het betreffende systeem. Uiteindelijk kan het hele indrukwekkende stelsel van voorschriften en verboden a priori worden gereconstrueerd, uitgaande van één vraag en niet meer dan één: wat is in de betreffende samenleving de verhouding tussen de vestigingsregel en de afstammingsregel? Want elk disharmonisch regiem leidt tot beperkte ruil, zoals elk harmonisch regiem duidt op veralgemeende ruil.

De gang van onze analyse komt dus die van de fonologisch taalkundige nabij. Meer nog: als het incestverbod en de exogamie een wezenlijk positieve functie vervullen, als hun bestaansredenen erin ligt tussen mensen een band te vestigen zonder welke zij zich niet uit een biologische organisatie tot een sociale zouden kunnen verheffen, dan moeten we inzien dat linguïsten en sociologen niet slechts dezelfde methoden toepassen, maar dat zij zich bezighouden met het onderzoeken van eenzelfde object. Want in dit opzicht 'hebben exogamie en taal dezelfde fundamentele functie: de communicatie met anderen en de integratie van de groep'. Het is te betreuren dat de auteur van deze fundamentele uitspraak vervolgens een andere weg inslaat en het incestverbod gelijkstelt met andere taboes, zoals het verbod tot aangaan van seksuele betrekkingen met een onbesneden jongen bij de Wachagga, of de verwerping van de hypergamierregel in India. Want het incestverbod staat niet op één lijn met andere verboden. Het is het verbod in zijn meest algemene gestalte, waarop misschien alle andere zijn terug te voeren als evenzovele bijzondere



gevallen ervan — te beginnen met de zojuist aangehaalde verboden. Het incestverbod is, zoals de taal, universeel. En als het waar is dat wij beter op de hoogte zijn van de natuur van de tweede dan van de oorsprong van de eerste, kunnen we slechts hopen de betekenis van de institutie te doorgronden door de vergelijking volledig door te trekken.

De moderne beschaving heeft zo'n beheersing bereikt over het middel taal en over de communicatiemiddelen en maakt er zo'n gevarieerd gebruik van, dat wij als het ware immuun zijn geworden voor de taal, of dat althans menen. Wij zien de taal slechts als een inert medium dat uit zichzelf geen werkzaamheid heeft, als de passieve drager van ideeën waaraan de verwoording geen enkel kenmerk toevoegt. Voor het merendeel van de mensen biedt de taal slechts iets aan zonder iets op te leggen. Maar de moderne psychologie heeft deze simplistische opvatting weerlegd: 'De taal treedt niet binnen in een wereld van voltooide objectieve waarnemingen om aan gegeven afzonderlijke objecten die duidelijk ten opzichte van elkaar afgegrensd zijn, "namen" toe te voegen die zuiver externe en willekeurige tekens zouden zijn. De taal treedt integendeel zelf bemiddelend op in de vorming van de objecten. Zij is, in zekere zin, de noemer bij uitstek.' Deze juistere zienswijze op het taalfeit is geen ontdekking of iets nieuws: ze plaatst enkel de bekrompen perspectieven van de blanke, volwassen en beschaafde mens terug binnen een ruimere en daarom waardevollere menselijke ervaring. De waarnemingen tijdens het veldwerk worden gestaafd door de 'naamgevingsmanie' van het kind en het onderzoek van de diepgaande omwenteling die optreedt bij achtergebleven personen als zij plotseling de functie van de taal ontdekken. Hieruit volgt dat de opvatting van het gesproken woord als werkwoord, als macht en handeling inderdaad een universeel kenmerk is van het menselijk denken.

Dat de betrekkingen tussen de seksen kunnen worden opgevat als één van de bestaansvormen van een omvattende 'communicatiefunctie' die ook de taal omvat, wordt reeds gesuggereerd door bepaalde feiten die aan de psychopathologie zijn ontleend. Voor bepaalde lijdensaanleggen aan dwangvoorstellingen schijnt een

luid gevoerde conversatie dezelfde betekenis te hebben als een ongebreidelde seksuele activiteit. Zij spreken zelf slechts fluisterend en zachtjes, alsof de menselijke stem onbewust werd opgevat als een soort substituut voor seksuele potentie. Maar zelfs wanneer men slechts onder voorbehoud bereid is deze gegevens aan te nemen en te gebruiken (en wij doen hier slechts een beroep op de psychopathologie omdat zij, evenals de kinderpsychologie en de etnologie, het mogelijk maakt het ervaringsveld te verruimen), moet men erkennen dat zij op verbluffende wijze bevestigd worden door bepaalde observaties van primitieve gebruiken en houdingen. We hoeven er slechts aan te herinneren dat in Nieuw-Caledonië het ‘boze woord’ echtbreuk betekent, want ‘woord’ moet waarschijnlijk geïnterpreteerd worden in de zin van ‘daad’ Andere gegevens zijn nog veelzeggender. Bij verscheidene zeer primitieve Maleisische stammen bestaat de grootste zonde, die onweer en storm ontketent, uit een reeks handelingen die op het oog niets met elkaar hebben te maken en die de informanten door elkaar opsommen: huwelijk tussen nabije verwanten; vader en dochter of moeder en zoon die te dicht bij elkaar slapen; onbehoorlijk taalgebruik tussen ouders; onbezonnen praatjes; kinderen die luidruchtig spelen en volwassenen die een opzichtige vreugde aan de dag leggen bij sociale samenkomsten; het nabootsen van het geluid van bepaalde insecten of vogels; zijn eigen gezicht in de spiegel uitlachen; tenslotte dieren plagen en vooral het optuigen van een aap in mensenkleren en de spot met hem drijven. Welke mogelijke verbinding kan er bestaan tussen zo’n barokke verzameling handelingen?

Een kleine uitweiding. In een naburig gebied heeft Radcliffe-Brown slechts één van die verboden aangetroffen. De inlanders van de Andamanen geloven dat men storm over zich afroept als men een cicade doodt of lawaai maakt wanneer deze zingt. Aangezien het verbod op zichzelf lijkt te staan en de Engelse socioloog zich niet toestaat enig vergelijkend onderzoek te doen uit naam van het beginsel dat ieder gebruik verklaarbaar is door een functie die onmiddellijk zichtbaar is, wil hij dit voorbeeld op een zuiver empirische basis behandelen: het verbod zou voortvloeien uit de mythe over een voorvader die een cicade doodde; op de doodscreet

van de cicade viel de nacht in. Deze mythe drukt volgens Radcliffe-Brown het verschil in waardering uit dat het inheemse denken toekent aan de dag en de nacht. De nacht roept angst op en deze angst wordt omgezet in een verbod, en aangezien men tegen de nacht niets kan ondernemen, wordt de cicade het object van het taboe.

Als men deze methode wil toepassen op het gehele systeem van verboden zoals wij dat in het voorgaande hebben weergegeven, zou men voor elk daarvan een verschillende verklaring moeten aanvoeren. Maar hoe valt dan te begrijpen dat het inheemse denken ze onder dezelfde noemer plaatst? Of het inheemse denken moet incoherent worden geacht, of wij moeten het gemeenschappelijke kenmerk opsporen dat ervoor zorgt dat, in een bepaald opzicht, deze ogenschijnlijk heterogene handelingen een identieke situatie vertolken.

Een inheemse uitspraak zet ons op het spoor: de pygmeeën van het schiereiland Malay beschouwen het uitlachen van je eigen gezicht in een spiegel als een zonde, maar, zo voegen zij eraan toe, het uitlachen van een echt menselijk wezen is geen zonde, want die kan zich verdedigen. Deze verklaring is duidelijk ook van toepassing op de aangeklede aap die men behandelt als een menselijk wezen door hem te plagen en die op een menselijk wezen lijkt (zoals het gezicht in de spiegel) hoewel hij er niet echt een is. Men kan deze verklaring ook uitbreiden tot het nabootsen van het geluid van bepaalde insecten of vogels — ‘zingende’ dieren natuurlijk — zoals de Andamanese cicade. Als men die nabootst bejegt men een klankvoortbrenging die ‘klinkt’ als een gesproken woord, alsof ze een menselijke uiting was, terwijl ze dat niet is. Wij treffen hier dus twee categorieën handelingen aan, die zich laten omschrijven als onmatig taalgebruik. Sommige in kwantitatief opzicht: luidruchtig spelen, te hard lachen, het overmatig uiten van zijn gevoelens. Andere in kwalitatief opzicht: op klanken antwoorden die geen woorden vormen, iemand (spiegel of aap) die slechts schijnbaar een mens is, als gesprekspartner nemen. Al deze verboden gaan dus terug op één gemeenschappelijke noemer: het zijn stuk voor stuk vormen van taalmisbruik en daarom worden zij in dezelfde groep gerangschikt als het incestverbod of handelingen die naar incest verwijzen. Wat

betekent dit anders dan dat vrouwen zelf als teken worden behandeld, die men misbruikt als ze niet worden aangewend voor datgene waarvoor tekens bestemd zijn, namelijk uitgewisseld te worden?

Zo gezien vormen taal en exogamie twee oplossingen van een en dezelfde grondsituatie. De taal heeft een hoge mate van perfectie bereikt, terwijl exogamie globaal en kwetsbaar is gebleven. Maar deze ongelijkheid heeft ook haar keerzijde. Het lag in de aard van het taalteken zelf besloten dat het niet lang in het stadium kon blijven waaraan Babel een einde maakte. Maar vóór Babel waren de woorden nog de belangrijkste bezittingen van iedere afzonderlijke groep: evenzeer waarden als tekens. Zij werden met zorg bewaard, welbewust uitgesproken en tegen vreemde woorden uitgewisseld. Door de betekenis van het woord te onthullen bond men de vreemdeling zoals men zichzelf met hem verbond door hem te initiëren. Immers, door de ander te verstaan en zichzelf verstaanbaar te maken geeft men iets prijs van zichzelf en krijgt men vat op de ander. De respectievelijke houding van twee communicerende individuen krijgt nu een betekenis die ze anders niet zou hebben: vanaf dat moment worden de handelingen en gedachten wederkerig solidair; men heeft de vrijheid verloren elkaar mis te verstaan. Maar naarmate de woorden gemeengoed werden en hun waardekarakter door hun tekenfunctie werd verdrongen, heeft de taal ertoe bijgedragen, tezamen met de wetenschappelijke beschaving, de waarneming te verarmen, haar te beroven van haar affectieve, esthetische en magische implicaties en het denken te schematiseren.

Als we van het vertoog overgaan naar de aanverwantschap, dat wil zeggen naar het andere communicatieveld, zien we de omgekeerde situatie. De opkomst van het denken in symbolen bracht met zich mee dat vrouwen, net als woorden, dingen waren die werden geruild. In hun geval was dit immers in feite de enige manier om de tegenspraak te overwinnen die erin bestaat dat dezelfde vrouw vanuit twee onverenigbare gezichtspunten beschouwd werd: aan de ene kant als object van de eigen begeerte, dat dus seksuele en toe-eigeningsinstincten opriep; en tegelijk als het als zodanig waargenomen subject van de begeerte van de ander, dat wil zeggen

als middel deze ander te binden door een band van aanverwantschap aan te gaan. Maar de vrouw kon nooit enkel teken worden en niet meer dan dat, omdat zij in een mannenwereld toch een persoon is, en voor zover men haar als teken definieert, men zich verplicht haar als producente van tekens te erkennen. In de huwelijksdialoog der mannen is de vrouw nooit uitsluitend datgene waarover men spreekt. Want weliswaar vertegenwoordigt de vrouw, algemeen gesproken, een bepaalde categorie tekens die bestemd zijn voor een bepaald type communicatie, toch behoudt iedere vrouw een bijzondere waarde, die voortspruit uit haar talent om, voor en na het huwelijk, in een duet haar partij mee te spelen. Anders dan het woord dat helemaal tot teken geworden is, is de vrouw behalve teken ook waarde gebleven. Vandaar dat de betrekkingen tussen de seksen die affectieve rijkdom hebben behouden, die gloed en dat mysterieuze waarvan in den beginne zonder twijfel heel het universum van de menselijke communicatie was doortrokken.

Maar het beeld van dat vurige en hartstochtelijke klimaat waarin het symbolische denken en het sociale leven, dat er de collectieve vorm van is, zijn ontloken, begoochelt nog steeds onze dromen en wakkert die aan. Tot op de dag van vandaag heeft de mensheid ervan gedroomd dat vluchtige ogenblik te grijpen en vast te houden, waarop het mogelijk leek de wet van de ruil te ontduiken, te winnen zonder te verliezen, te genieten zonder te delen. Aan twee einden van de wereld en twee uitersten van de tijd zijn twee mythen elkaars echo: de Soemerische mythe van het gouden tijdperk die het einde van het oorspronkelijke geluk lokaliseert op het moment dat de verwarring der talen de woorden tot gemeengoed gemaakt heeft, en de Andamanese mythe die de gelukzaligheid van het hiernamaals beschrijft als een hemel waarin de vrouwen niet meer zullen worden geruild. De heerlijkheid van een wereld waarin men tussen de zijnen zou kunnen leven, een heerlijkheid die de maatschappelijke mens voor eeuwig ontzegd is, wordt in beide gevallen verworpen, dat wil zeggen verplaatst naar een toekomst of naar een verleden, die beide even onbereikbaar zijn.

## **Claude Lévi-Strauss**

### **Ras, geschiedenis en cultuur**

Claude Lévi-Strauss, een van de meest vooraanstaande antropologen van de wereld, heeft voor de UNESCO twee keer zijn ideeën over racisme op papier gezet. Eerst in *Race et histoire* (1952), nadien in *Race et culture* (1971). We drukken op de volgende pagina's enkele fragmenten uit die twee belangrijke geschriften af.

### **Ras en geschiedenis**

[Fragment uit *Race et histoire*, Denoël/Unesco, 1952]

De mensheid ontwikkelt zich niet in een uniforme monotonie, maar doorheen zeer uiteenlopende samenlevingsvormen en beschavingen. Die intellectuele, esthetische en sociologische verscheidenheid is op geen enkele manier het gevolg van de biologische verscheidenheid tussen mensengroepen die in bepaalde kenmerken tot uiting komt. De culturele en biologische verscheidenheid zijn gewoon parallelle fenomenen, elk op een eigen niveau, hoewel er toch twee belangrijke verschillen zijn. In de eerste plaats is de culturele verscheidenheid veel groter. Er zijn meer menselijke culturen dan mensenrassen — er bestaan wel enkele duizenden culturen, terwijl we de mensenrassen op de vingers van één hand kunnen tellen. (...) In de tweede plaats roept de diversiteit tussen de culturen heel wat vragen op, in tegenstelling tot de diversiteit tussen de rassen. De aandacht voor de diversiteit tussen de rassen blijft immers beperkt tot hun historische oorsprong en hun ruimtelijke verspreiding, maar bij de diversiteit van de culturen kan men zich afvragen of dat voor de mensheid een voor- of nadeel is. (...)

Ten slotte moeten we ons vooral afvragen waaruit die diversiteit bestaat, met het risico dat de racistische vooroordelen, waarvan de biologische onderbouw nog maar net ontkracht is, op een ander terrein wortel schieten. (...) We kunnen dus niet beweren dat we de overtuiging dat de rassen ongelijk zijn, uit de wereld geholpen hebben, wanneer we ons ook niet over het probleem van de ongelijkheid — of diversiteit — van de menselijke culturen buigen.

In de ogen van het publiek zijn die twee kwesties immers nauw met elkaar verweven, hoe onterecht dat ook is. (...)

### **Samenwerking tussen culturen**

(...) De kans die een cultuur heeft om te komen tot dat complexe geheel van uiteenlopende uitvindingen dat we een beschaving noemen, hangt af van het aantal en de verscheidenheid van de culturen waarmee ze — meestal ongewild — een gemeenschappelijke strategie uitwerkt. De vergelijking tussen de Oude en de Nieuwe Wereld op de vooravond van haar ontdekking [1492] levert een overtuigend bewijs van die dubbele noodzaak (aantal en verscheidenheid) op.

Het Europa van de Renaissance was een ontmoetingsplaats voor uiteenlopende culturen: Griekse, Romeinse, Germaanse en Angelsaksische tradities versmolten er met Arabische en Chinese invloeden. Het aantal culturele contacten in het precolumbiaanse Amerika was ongetwijfeld even hoog als in Europa. De twee Amerika's vormden immers één grote wereld. Maar omdat de mens zich pas veel later in Amerika gevestigd had dan in Europa, hadden de Amerikaanse culturen minder tijd gehad om uit elkaar te groeien. De culturen die elkaar in Europa wederzijds bevruchtten, waren daarentegen het resultaat van een tienduizenden jaren oude differentiatie. De Amerikaanse culturen waren homogener en vertoonden minder uitgesproken verschillen. Maar daarom kunnen we niet beweren dat het culturele niveau van Mexico en Peru [in 1492] lager was dan dat van Europa (op sommige punten stond de Indiaanse cultuur zelfs verder dan de Europese). (...) De weinig flexibele en zwak gediversifieerde organisatie van de Indiaanse volkeren verklaart waarschijnlijk waarom ze het hoofd hebben moeten buigen voor een handjevol veroveraars. En de echte oorzaak moeten we wellicht zoeken in het feit dat de Amerikaanse culturele "coalitie" er een was tussen partners die onderling minder verschillen vertoonden dan in de Oude Wereld.

Een samenleving die zich geïsoleerd en zonder contacten kan ontwikkelen, bestaat niet. En een geschiedenis waarin elementen uit

andere culturen gecumuleerd worden, is niet uitsluitend het voorrecht voor bepaalde rassen of culturen die zich op die manier van de andere onderscheiden. Een dergelijke “cumulatieve” geschiedenis is veeleer het resultaat van hun *gedrag*, eerder dan van hun *aard*. Ze drukt een zekere bestaansvoorwaarde van culturen uit, die niets anders is dan hun manier van samen zijn. In die zin kunnen we zeggen dat de cumulatieve geschiedenis de kenmerkende geschiedenisvorm is van de sociale bovenstructuren die groepen van samenlevingen zijn, terwijl de statische geschiedenis — als die al zou bestaan — het kenmerk is van de minderwaardige vorm van leven van geïsoleerde samenlevingen.

De enige echte beproeving die een mensengroep kan treffen, het enige onheil dat haar kan verhinderen zich ten volle te ontwikkelen, is een geïsoleerd bestaan.

We moeten dus vaststellen hoe onhandig en intellectueel onbevredigend de meeste pogingen zijn om de bijdragen van rassen en culturen aan de beschaving te rechtvaardigen. We stellen lijstjes met kenmerken op, we gaan op zoek naar de oorsprong, we onderscheiden prioriteiten. Maar hoe welgemeend die inspanningen ook mogen zijn, ze zijn zinloos omdat ze hun doel op drie manieren voorbijshieten.

In de eerste plaats zijn we nooit zeker of we een uitvinding wel aan een bepaalde cultuur kunnen toeschrijven. (...) In de tweede plaats kunnen alle culturele bijdragen in twee groepen onderverdeeld worden. Aan de ene kant hebben we geïsoleerde kenmerken en verworvenheden waarvan het belang gemakkelijk te beoordelen is en die hooguit een beperkt karakter hebben. (...) Aan de andere kant (met daartussen uiteraard een hele reeks tussenvormen) zijn er bijdragen die een systeemkarakter vertonen, dat wil zeggen bijdragen die overeenstemmen met de eigen manier die een samenleving gekozen heeft om al haar menselijke ambities uit te drukken en er aan te voldoen. De oorspronkelijkheid en onvervangbaarheid van die levensstijlen (*patterns*) kunnen niet ontkend worden, maar omdat ze evenveel exclusieve keuzes vertegenwoordigen, zien we moeilijk in hoe een beschaving voordeel kan halen uit de levensstijl van een andere tenzij ze haar eigenheid opgeeft. En pogingen om tot een



compromis te komen, leiden gewoonlijk maar tot twee resultaten: ofwel de desorganisatie en de teloorgang van het *pattern* van een van die groepen; ofwel een originele synthese die dan niets anders is dan de opkomst van een derde *pattern*, dat niet te verzoenen is met de twee andere. Het probleem is overigens niet te weten of een samenleving al dan niet profijt kan halen uit de levensstijl van haar burens, maar of ze, en in welke mate, haar burens kan begrijpen en zelfs kennen. (...)

### **De wereldbeschaving**

Ten slotte veronderstelt een bijdrage altijd een begunstigde. Maar wat is dan die “wereldbeschaving”, die verondersteld wordt de begunstigde van al die bijdragen te zijn, in vergelijking met de concrete culturen die we in tijd en ruimte kunnen situeren en waarvan we kunnen zeggen dat ze “bijdragen” geleverd hebben en dat zullen blijven doen? Van die beschaving kunnen we niet zeggen dat ze anders is dan alle andere en toch even reëel. (...) Die wereldbeschaving is een abstractie waaraan we een waarde hechten, een morele waarde — als het gaat om een doel dat we de bestaande beschavingen voorhouden — of een logische waarde — als we de gemeenschappelijke elementen die we uit de verschillende culturen kunnen distilleren, onder één noemer willen brengen. In beide gevallen kunnen we niet om de vaststelling heen dat het begrip wereldbeschaving maar een pover en schematisch concept is en dat de affectieve en intellectuele inhoud ervan weinig om het lijf heeft. Wanneer we culturele bijdragen, die van een duizendjarige geschiedenis doordrongen zijn (...), gaan beoordelen met als enige maatstaf een wereldbeschaving die niet meer dan een holle schelp is, dan doen we hen onrecht aan. We beroven hen dan van hun wezen en houden niet meer dan een skelet over.

(...) De echte bijdrage van de culturen bestaat niet uit een lijst met uitvindingen, maar in de *mate van verschil* die er tussen hen bestaat. Het gevoel van dankbaarheid en nederigheid dat elk lid van een bepaalde cultuur kan en moet voelen ten opzichte van alle andere

culturen, kan maar op één overtuiging berusten: dat de andere culturen verschillen van de zijne, op de meest uiteenlopende manieren (...).

We hebben de notie van de wereldbeschaving als een soort van limiet beschouwd, als een korte manier om een complex proces te beschrijven. Want, zelfs al is onze redenering juist, er bestaat geen wereldbeschaving in de absolute betekenis die we vaak aan die term geven (er zal trouwens ook nooit een wereldbeschaving bestaan). De reden daarvoor is dat de beschaving precies het bestaan van verschillende culturen veronderstelt die onderling zoveel mogelijk verschillen vertonen. Dat samen bestaan van verschillende culturen is zelfs de essentie van de beschaving. De wereldbeschaving kan niet anders zijn dan een coalitie, op wereldschaal, van culturen die elk hun eigenheid bewaren.

### **Ras en cultuur**

[Fragment uit "Race et culture", in *Revue internationale des sciences sociales*, Vol. XXIII (1971), nr. 4, Unesco]

[In 1952], in een boekje dat ik op vraag van de UNESCO geschreven had, hanteerde ik het begrip coalitie om te verklaren waarom geïsoleerde culturen nooit de noodzakelijke voorwaarden kunnen creëren om tot een heuse cumulatieve geschiedenis te komen. Daarvoor immers moeten verschillende culturen, gewild of ongewild, hun respectieve rijkdommen combineren zodat ze, in het grote spel van de geschiedenis, een betere kans hebben om de lange reeks stappen te zetten die de geschiedenis doen vooruitgaan. De genetici ontvouwen nu [1972] een vergelijkbare visie op de biologische evolutie. Ze tonen immers aan dat een genoom in feite een systeem is waarin bepaalde genen een regulerende rol spelen en andere, alleen of samen met andere, een bepaald kenmerk bepalen (of omgekeerd, waarin verscheidene kenmerken van hetzelfde gen afhangen). Wat waar is op het niveau van het individuele genoom, is ook waar op het niveau van een bevolking. Die probeert verscheidene genetische patrimonia (waar men vroeger van één type van ras gesproken zou hebben) te combineren en zo een optimaal

evenwicht te bereiken om haar overlevingskansen te verhogen. In die zin kan men zeggen dat de rol van de genetische recombinatie, in de geschiedenis van de volkeren, te vergelijken is met die van de culturele recombinatie in de ontwikkeling van de levensvormen, technieken, kennis en overtuigingen waardoor de culturen zich van elkaar onderscheiden. (...)

### **Natuur/cultuur: het eeuwige debat**

Eén feit kan niet genoeg benadrukt worden: via de natuurlijke selectie kunnen levende wezens zich aan hun omgeving aanpassen of beter de veranderingen ervan weerstaan, maar in het geval van de mens vertoont die omgeving nog maar weinig natuurlijke kenmerken. Tekenend voor de menselijke omgeving is de technische, economische, sociale en mentale situatie, die onder invloed van de cultuur, voor elke mensengroep een unieke omgeving creëert. We kunnen een stap verder gaan en veronderstellen dat tussen de organische en de culturele evolutie er niet alleen een analogie bestaat, maar dat ze complementair zijn. (...)

In de eerste dagen van de mensheid heeft de biologische evolutie wellicht een aantal preculturele kenmerken geselecteerd, zoals de mogelijkheden om rechtop te lopen, om handen te gebruiken, om in groep te leven, om in symbolen te denken, om klanken uit te brengen en te communiceren. Maar zodra de cultuur bestond, ging zij op haar beurt die kenmerken verstevigen en verspreiden. En naarmate de culturen zich verfijnden, werden nog andere kenmerken in de hand gewerkt: bijvoorbeeld de weerstand tegen kou of warmte bij samenlevingen die zich, al dan niet uit vrije wil, aan extreme klimatologische omstandigheden hebben moeten aanpassen; oorlogszuchtige of contemplatieve eigenschappen; technische vindingrijkheid; enz. Geen van die kenmerken, zoals wij ze op cultureel niveau zien, is rechtstreeks te herleiden tot een genetische basis. Maar het is evenmin uit te sluiten dat er een dergelijk verband — zelfs gedeeltelijk en indirect — bestaat. In dat geval kunnen we zeggen dat elke cultuur genetische eigenschappen selecteert die, met

terugwerkende kracht, invloed hebben op de cultuur die hen voordien bevorderd had.

### **Een ideologische dekmantel**

De fysische antropologie situeert het begin van de mensheid steeds verder terug in de tijd. Men rekent nu al in miljoenen jaren. Daardoor berooft de antropologie de racistische speculaties van een van hun belangrijkste pijlers. Het aantal onbekende factoren stijgt immers veel sneller dan de bekende referentiepunten waarmee we de weg die onze voorouders tijdens hun evolutie hebben afgelegd, kunnen afbakenen.

De genetici hebben die speculaties nog zwaardere slagen toegebracht. Eerst toen ze de noties “type” en “ras” vervingen door respectievelijk “bevolking” en “genetisch patrimonium”, vervolgens toen ze bewezen dat er een kloof gaapt tussen de erfelijke verschillen die aan één gen zijn toe te schrijven — en die vanuit een raciaal standpunt weinig belang hebben omdat ze waarschijnlijk niet meer zijn dan een aanpassing aan een bepaalde situatie — en de erfelijke verschillen die het gevolg zijn van de gecombineerde werking van verscheidene genen, waardoor het haast onmogelijk wordt die kenmerken te bepalen. (...)

Pas sinds een tiental jaar beseffen we dat we het probleem van de verhouding tussen de organische en culturele evolutie bespreken in termen die Auguste Comte metafysisch genoemd zou hebben. De menselijke evolutie is geen bijproduct van de biologische evolutie, maar ze staat er ook niet helemaal los van. Tussen die twee traditionele houdingen is er nu een synthese mogelijk, op voorwaarde dat biologen en etnologen bewust worden van de hulp die ze elkaar kunnen bieden en van hun respectieve beperkingen en dat ze zich niet met antwoorden *a priori* en dogmatische oplossingen tevreden stellen.

Het onbevredigende karakter van de traditionele antwoorden verklaart misschien waarom de ideologische strijd tegen het racisme in de praktijk zo weinig resultaat geboekt heeft. Niets wijst erop dat de racistische vooroordelen verdwijnen en alles laat vermoeden dat

ze, na een korte sluimerperiode, elders weer met meer kracht zullen opduiken. Vandaar de noodzaak die de Unesco voelt om geregeld weer een strijd aan te binden waarvan de afloop op zijn minst onzeker is.

Maar kunnen we er wel zeker van zijn dat het racisme, als een uiting van onverdraagzaamheid, in de eerste plaats het gevolg is van de verkeerde ideeën die een bepaalde bevolkingsgroep koestert over de afhankelijkheidsrelatie tussen de culturele en biologische evolutie? Leveren die ideeën niet eerder een ideologische dekmantel voor een andere, en realistischer, tegenstelling, die gebaseerd is op macht en op de wil om te overheersen? Dat was beslist het geval in het verleden. Maar zelfs in de veronderstelling dat de scherpe kanten van die krachtsverhoudingen verdwijnen, blijven rassenverschillen dan geen excuus voor de groeiende moeilijkheid om samen te leven? Een moeilijkheid die de mensheid onbewust aanvoelt omdat ze geconfronteerd wordt met een demografische explosie (...). De mensheid begint zichzelf ook te haten omdat een onuitgesproken voorkennis haar waarschuwt dat ze te omvangrijk wordt om elk lid nog in vrijheid te laten genieten van levensnoodzakelijke goederen zoals open ruimtes, zuiver water en onbezoedelde lucht.

Rassenvooroordelen zijn telkens het sterkst gebleken ten opzichte van mensengroepen die door andere groepen naar een klein territorium verwezen werden en die maar een klein deel van de natuurlijke rijkdommen kregen. Dergelijke praktijken tastten de waardigheid van die gediscrimineerde groepen aan, zowel in hun eigen ogen als in die van hun machtige burens. Maar probeert de hedendaagse mensheid, in haar geheel, zichzelf niet te onteigenen? En roept ze, op een te klein geworden planeet en op haar kosten, niet opnieuw dezelfde situatie in het leven die sommige van haar vertegenwoordigers in het verleden aan de onfortuinlijke stammen in Amerika en Oceanië opgedrongen hebben? En waar moet het met de strijd tegen racistische vooroordelen naar toe, wanneer — zoals sommige experimenten van psychologen suggereren — blijkt dat individuen van gelijk welke afkomst maar in groepen ondergebracht hoeven te worden en die groepen in een concurrentiesituatie geplaatst, om altijd en overal in elke groep een gevoel van

vooringenomenheid en onrechtvaardigheid ten opzichte van haar rivalen te zien groeien?

In de hele wereld treffen we vandaag minderheidsgroepen aan, zoals de hippies, die zich niet van de meerderheid van de bevolking onderscheiden door hun ras, maar alleen door hun levensstijl, hun moraal, hun kapsel en kleding. Zijn de gevoelens van afkeer, vijandigheid soms, die dergelijke minderheidsgroepen bij de meerderheid opwekken, echt verschillend van het gevoel van rassenhaat? En zouden we dus echt wel vooruitgang boeken wanneer we alleen de vooroordelen zouden wegwerken waarop de rassenhaat, in de strikte zin van het woord, berust.

### **Het droombeeld van de universele verstandhouding**

In al die hypotheses kan de etnoloog maar op een onbeduidende wijze bijdragen tot de oplossing van het rassenprobleem. Er zijn ook geen aanwijzingen dat psychologen en opvoeders betere resultaten zouden bereiken. Het is immers een feit — zoals we van de zogenaamd primitieve volkeren kunnen leren — dat wederzijdse verdraagzaamheid twee voorwaarden veronderstelt die in de hedendaagse samenlevingen haast onvindbaar zijn: enerzijds een relatieve gelijkheid, anderzijds een voldoende grote fysieke afstand.

(...) Zonder twijfel koesteren we de droom dat de mensen ooit gelijkheid en broederlijkheid zullen kennen zonder dat hun verscheidenheid verdwijnt. Maar als de mensheid meer wil worden dan een steriele verbruikster van waarden die ze in het verleden heeft gecreëerd (...), zal ze opnieuw moeten leren dat elke echte creatie in zeker mate doof moet zijn voor andere waarden, en die zelfs moet afwijzen en negeren. Want we kunnen niet in de andere opgaan, ons met hem identificeren, en tegelijk verschillend blijven. Wanneer de communicatie met de andere volledig lukt, veroordeelt ze meteen ook, op korte of lange termijn, de oorspronkelijkheid van mijn en zijn creatie. De grote creatieve perioden waren die waarin de communicatie tussen partners volstond om hen te stimuleren, zonder dat de verscheidenheid tussen individuen en groepen weggevlakt werd doordat de noodzakelijke obstakels door een te gemakkelijke en frequente communicatie verdwenen waren.

(...) Overtuigd als ze zijn dat de culturele en organische evolutie met elkaar verweven zijn, beseffen [de etnoloog en de bioloog] dat een terugkeer naar het verleden onmogelijk is, maar ze weten ook dat de weg die de mensheid op het ogenblik volgt zo'n grote spanningen in het leven zal roepen dat de rassenhaat niet meer is dan een voorproefje van de grotere onverdraagzaamheid die morgen zal heersen, en die de etnische verschillen niet eens meer als excuus zal invoeren. Om die gevaren van vandaag en de nog grotere gevaren van morgen in te dijken, moeten we het feit aanvaarden dat hun oorzaak veel dieper ligt dan alleen maar onwetendheid en vooroordelen: we kunnen alleen maar onze hoop stellen in een verandering in de loop van de geschiedenis, en die is nog moeilijker te verwezenlijken dan een vooruitgang in de ontwikkeling van de ideeën.



**“De burgerlijke maatschappij, voor zoverre deze dient ter vrijwaring van de eigendom, is in werkelijkheid ingevoerd ter verdediging van de rijken tegen de armen, of van degenen met eigendom tegen degenen zonder eigendom.”**

**Adam Smith, *Wealth of Nations***

**Fernand Braudel**

**1902-1985**

**“Ik denk dat de mens tot over zijn middel in de dagelijkse sleur zit. Talloze overgeërfde handelingen, te hooi en te gras verzameld en telkens opnieuw herhaald tot aan de dag van vandaag, zijn gewoonten geworden die ons helpen leven, ons gevangen houden en ons hele leven lang beslissingen nemen voor ons”. (Kanttekeningen bij *Civilisation matérielle et capitalisme***

**Fernand Braudel**

**Kanttekeningen bij *Civilisation matérielle et capitalisme* [1]**

Vertaling van Fernand Braudel, *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*. Baltimore/Londen (John Hopkins University Press) 1977. Dit boekje bevat de door Patricia Ranum in het Engels vertaalde teksten van colleges die Braudel gaf aan de John Hopkins University in april 1976.

Vele jaren geleden, in 1950, wijdde ik mijn eerste gedachten aan deze langdurige en vermetele onderneming. Toen werd het onderwerp aan mij voorgesteld - of, nauwkeuriger gezegd, aan mij opgelegd - door Lucien Febvre, die juist begonnen was aan de redactionele voorbereiding van een reeks algemeen

historische werken, *Destins du Monde*. (Na de dood van de redacteur in 1956 zou mij de moeilijke taak worden opgedragen die zelfde reeks voort te zetten.) Lucien Febvre zelf nam zich voor ter begeleiding en aanvulling van mijn eigen boek een studie te schrijven over West-Europese denkwijzen en geloofsovertuigingen tussen 1400 en 1800. Helaas zal zijn boek nooit worden gepubliceerd. Deze extra dimensie is daardoor onherroepelijk aan mijn werk onthouden.

Hoewel *Civilisation matérielle et capitalisme* zich hoofdzakelijk tot de economische geschiedenis beperkt, heeft het mij toch voor vele



problemen gesteld. Er moest een immense hoeveelheid documentatie worden verwerkt; het onderwerp roept controversen op; en er ontstaan onophoudelijk nieuwe moeilijkheden door de voortdurend evoluerende historiografie, die de andere maatschappijwetenschappen in zich moet opnemen, al doet ze dit langzaam en bij tijden allesbehalve van harte. Deze historiografie, die onafgebroken vruchten voortbrengt en ieder jaar veranderingen ondergaat, kunnen we alleen bijhouden als we in hoog tempo werken; we moeten ons gewone werk ervoor verwaarlozen en ons, wat er ook van komen moge, aan voortdurend veranderende eisen en verlokkingen aanpassen. Ik bijvoorbeeld heb maar al te graag gehoor gegeven aan de lokroep van de sirenen. En zo zijn de jaren voorbijgegaan. Ik heb gewanhoopt ooit nog de haven te bereiken. Ik heb vijftientig jaar gewerkt aan *La Méditerranée*<sup>[2]</sup> en bijna even lang aan *Civilisation matérielle et capitalisme*. Dat is ongetwijfeld veel te lang.

De economische geschiedenis - een tak van wetenschap die nog in ontwikkeling is - vaart met volle zeilen in de vooroordelen. Het is geen grootse of magistrale, dat wil zeggen verheven, geschiedschrijving. Grootse geschiedschrijving is het schip dat Lucien Febvre aan het bouwen was, niet van materiaal als Jakob Fugger, maar van Martin Luther en François Rabelais. Maar, of de economische geschiedenis groots is of niet, of minder magistraal dan andere takken van geschiedkunde, ze kent toch alle problemen die het vak van de historicus eigen zijn: ze bestrijkt de gehele geschiedenis der mensheid bekeken vanuit één bepaald gezichtspunt; zowel de geschiedenis van hen die wij als de hoofdrolspelers beschouwen - Jacques Coeur of John Law - als de geschiedenis van de grote gebeurtenissen. De economische geschiedenis is er een van conjuncturen <sup>[3]</sup> en economische crises, en het is een omvangrijke en structurele geschiedenis die zich in een tijdsbestek van vele, vele jaren geleidelijk aan ontrolt. Hierin ligt in feite het hele probleem, want als men de hele wereld over een tijdsspanne van vier eeuwen behandelt, hoe brengt men dan orde in zo'n schat van gegevens en verklaringen? Men moet een keuze maken. Ik besloot me bezig te houden met de 'longue durée', met situaties van evenwicht of van

verstoord evenwicht die zich over lange perioden uitstrekken. In mijn visie is het grondkenmerk van de voorindustriële economie het gelijktijdig aanwezig zijn van de starheid, inertie en trage voortgang, karakteristiek voor een nog primitieve economie, naast tendensen - in beperkte mate en in de minderheid, maar toch actief en machtig - die karakteristiek zijn voor de moderne groei. Enerzijds leefden de boeren in hun dorp op bijna autonome wijze, praktisch in autarkie; anderzijds begonnen een op de markt gerichte economie en een expanderend kapitalisme hun vleugels uit te slaan; ze zouden geleidelijk aan de wereld creëren waarin wij leven, en waren, zo vroeg al, een voorafschaduwning van onze wereld. We hebben dus te maken met twee universa, twee levenswijzen die aan de ene kant elkaar vreemd zijn maar aan de andere kant hun verklaring vinden in elkaar.

Ik wilde beginnen met de inertie - op het eerste gezicht een nogal vaag soort geschiedenis die een terrein bestrijkt dat buiten het heldere bewustzijn van de mens ligt; hier wordt de mens veeleer geleefd dan dat hij leeft. Ik heb getracht dit uit te leggen in het eerste deel van mijn werk, dat in 1967 is verschenen. Op de titelpagina van de Engelse uitgave van 1973 ontbreekt de ondertitel: 'Het mogelijke en het onmogelijke: de mensen oog in oog met hun dagelijks leven'. Ik denk dat ik dit deel eigenlijk 'Structuren van het dagelijks leven' had moeten noemen. Maar dat is niet belangrijk. Het doel van mijn onderzoek was duidelijk, hoewel het onderzoek zelf onvoorspelbaar bleek te zijn en vol lege plekken, valstrikken en punten die gemakkelijk verkeerd geïnterpreteerd konden worden. Alle sleutelwoorden die ik heb gebruikt - *structuur*, *onbewuste*, *dagelijksheid*, *diepte* - zijn in feite zelf vaag. En ik doel niet op het 'onbewuste' van de psychoanalyse, hoewel deze vorm van onbewustheid er ook mee te maken heeft, en hoewel het soort collectieve onbewuste waarvan het bestaan Carl Gustav Jung zoveel hoofdbreken heeft gekost, moet worden gedefinieerd, ontdekt en stukje bij beetje tot een sluitend geheel ineengepast. Van dit uiterst omvangrijke onderwerp worden echter zelden meer dan losse stukjes bekeken. Het wacht nog op zijn geschiedschrijver.