

Wouter van Beek (red.)

MIMESE EN GEWELD

Beschouwingen over het werk van
RENÉ GIRARD

KOK
Agora

© 1988 Kok Agora Kampen

*De thema's van bemiddelaar en zondebok in de roman
'De donkere kamer van Damocles' van W. F. Hermans*
Copyright © Sonja Pos 1988

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Omslag Rob Lucas
ISBN 90 242 7606 3

INHOUD

Voorwoord 7
Wouter van Beek

I

**Mimese en zondebok;
enkele consequenties van Girards werk** 13
Roel Kaptein

De twee hypothesen van Girard 28
Pieter Tijmes

II

**Denken met geweld;
René Girard als modern Frans filosoof** 55
Frits de Lange

**Girard, 'Entzauberung' en emoties:
een cultuursociologische benadering** 93
Lieteke van Vucht Tijssen

**'Leviathan' en de mimese;
Prolegomena voor een filosofie van de schaarste** 111
Hans Achterhuis

**Die vreemde Abélard toch;
Over mimetische begeerte en gelijkheid** 127
Reginald Luijf

III

De thema's van bemiddelaar en zondebok in de roman
'De donkere kamer van Damocles' van W.F. Hermans 155
Sonja Pos

De slaperigheid van koning Fadyet. Regicide en het
zondebokmechanisme in de Nilotische Soedan 172
Simon Simonse

Het geweld bij René Girard 209
Jarich Oosten

De zondebok en het kwaad:
een ethnografische kritiek 223
Wouter van Beek

Bibliografie van René Girard 253

Over de auteurs 257

Index 259

VOORWOORD

Wouter van Beek

René Girard is in zekere zin een buitenbeentje in de academische wereld. Doorgaans karakteriseert men beoefenaren van de wetenschappen naar de discipline waartoe zij behoren, maar bij Girard is dit buitengewoon moeilijk. Hij is opgeleid als historicus, maar is allerm minst bij zijn historische leest gebleven. Zijn theorieën en inzichten hebben betrekking op tal van vakken, zoals literatuurwetenschap, antropologie, theologie, filosofie en sociologie. Hij heeft op die terreinen zelfs nogal wat pretenties: zo stelt hij dat zijn theorieën die andere disciplines in wezen omvatten. Daarbij zijn die theorieën in wezen nog heel simpel ook. Op zich is dat verfrissend in deze tijden van genuanceerde meningen, maar het jaagt beoefenaren van die vakwetenschappen wel in het harnas. Is de wereld, vooral hun vak, echt zo eenvoudig? De reacties vanuit de betreffende wetenschappen op Girard zijn daarom zeer gemengd en variëren van integrale afwijzing tot enthousiaste omhelzing.

De culturele antropologie is één van deze vakken. Haar studieterrein beslaat de mondiale variëteit aan menselijke culturen. Aangezien Girard hier zeer expliciete uitspraken over doet, willen de antropologen de handschoen, hun door Girard toegeworpen, gaarne opnemen. De Afdeling Culturele Antropologie en Sociologie der Niet-Westerse Volken van de Nederlandse Sociologische en Antropologische Vereniging organiseerde daarom als beroepsvereniging van antropologen, in samenwerking met de uitgeverij Kok Agora, een studiedag op 9 april 1987 in de R.U. Utrecht, om vanuit de beoefening van de betrokken vakwetenschappen in Nederland, zich te beraden op wat Girard te bieden heeft. Daarbij was het niet zinvol zich tot één vakdiscipline te beperken, omdat het 'Girardijns paradigma', zoals Tijmes het in zijn bijdrage noemt, juist boven de vakgrenzen uit gaat. Vanuit de filosofie, de sociologie, de literatuurwetenschap en de antropologie zijn daarom commentaren op Girards theorieën gegeven en besproken. De resultaten hiervan vormen de basis voor deze bundel.

De bijdragen zijn gegroepeerd in drie delen. In het eerste wordt een inleiding gegeven in Girard's werk. De theoretische voorlopers van Girard in de geschiedenis van de menswetenschap-

DE SLAPERIGHEID VAN KONING FADYET
Regicide en het zondebokmechanisme in de Nilotische Soedan (1)

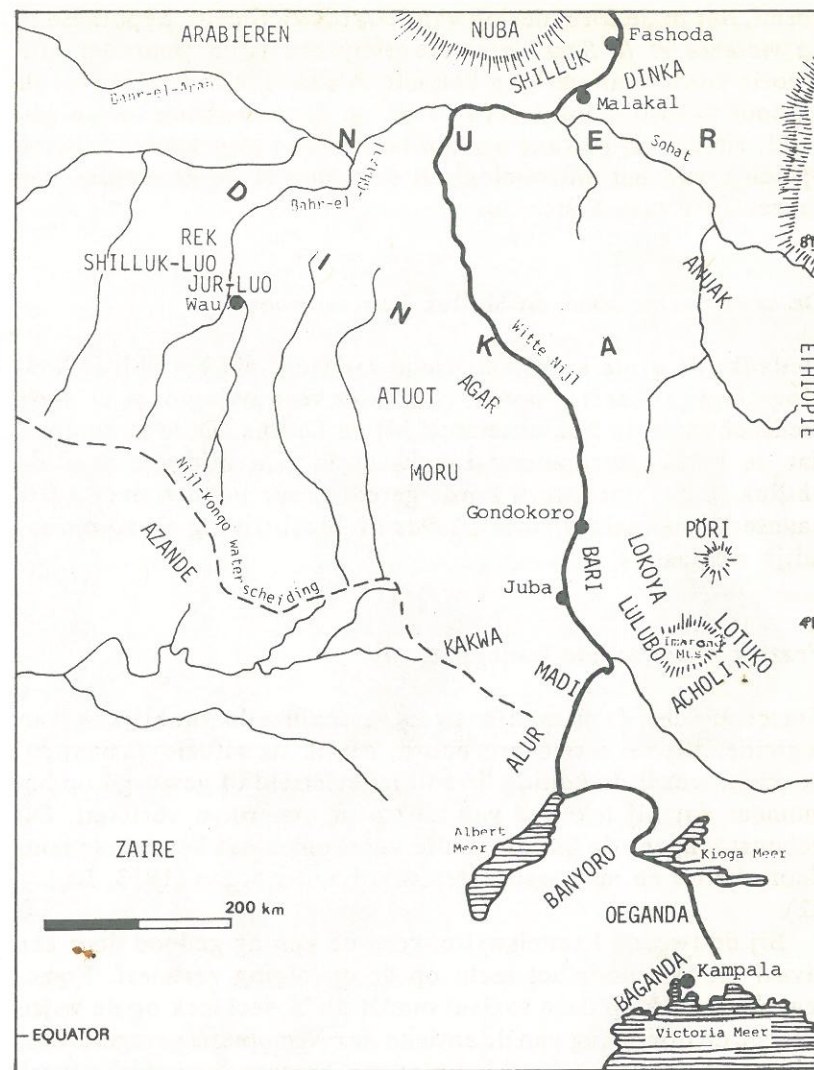
Simon Simonse

Inleiding

Girard stelt dat het zondebokmechanisme ten grondslag ligt aan alle cultuur, niet aan alleen aan het religieuze, maar ook aan de uiteenlopende culturele vormen van sociale en politieke organisatie. Zonder een uitspraak te willen doen over deze door Girard geclaimde universele geldigheid van zijn theorie – deze aanspraak wordt elders in deze bundel bediscussieerd – wil ik met deze bijdrage de vruchtbaarheid aantonen van Girards benadering in de studie van één specifiek antropologisch probleem: de interpretatie van het 'goddelijk koningschap'. Het goddelijk koningschap en het eraan verbonden gebruik om de koning te doden, is, sinds het verschijnen van de eerste editie van Frazers *The Golden Bough* in 1890, één van de klassieke onderwerpen van antropologische discussie geweest. Hoewel het goddelijk koningschap de laatste jaren wat uit de mode was geraakt, staat het nu, getuige een aantal recente publikaties (2), opnieuw in het centrum van de belangstelling.

Het koningschap van de Shilluk in de Zuidelijke Soedan vormt in deze discussie een soort *test-case*, omdat het Frazers belangrijkste contemporaine etnografische voorbeeld van regicide vormde. Zijn informatie kreeg hij van het etnografen-echtpaar Seligman dat in de winter van 1910/11 Shillukland bezocht en de toenmalige koning Fadyet interviewde wiens slaperig voorkomen hen deed vermoeden dat de koning met moord bedreigd werd.

In dit stuk wil ik aantonen dat Girards hypothese van het zondebokmechanisme een uitweg biedt uit de controverse over de vraag of Shilluk-regicide ritueel dan wel politiek gemotiveerd was. Om deze vraag duidelijk te stellen is het verhelderend de Shilluk *casus* allereerst te bezien in zijn culturele kontekst als één van de manifestaties van een gemeenschappelijk Nilotisch patroon waarin centralisme en het zondebokmechanisme aan elkaar gekoppeld zijn. Bij het uitvoeren van deze vergelijking zal blijken dat, naast centralisme, 'dualisme' een belangrijk organisatieprincipe



Stammen van de Zuidelijke Soedan, naar Gray 1961

vormt, dat in de formulering van Girards victimaire hypothese in *La violence et le Sacré* niet geanticipeerd is en waarvoor zijn theorie verdere uitwerking behoeft. Als konklusie contrasteer ik de door Girard geïnspireerde visie op de samenhang tussen geweld, ritueel en cultuur als een beslissende stap voorwaarts ten opzichte van het antropologisch denken van de generaties van Frazer en Evans-Pritchard.

De kontroverse rond de Shilluk koningsmoord

Ondanks de grote antropologische aandacht die het Shilluk koningschap (3) heeft genoten, bestaat er verwarring over de ware toedracht van de koningsmoord bij de Shilluk. Deze is zo groot dat de britse antropoloog Lienhardt in zijn bijdrage over de Shilluk in de door Daryll Forde geredigeerde bundel over Afrikaanse kosmologie *African Worlds* de beschrijving ervan opzettelijk weglaat (4).

Frazers versie van de koningsmoord

Frazer beschrijft namelijk twee verschillende praktijken van regicide. Bij de eerste procedure, die ik de rituele variant zal noemen, wordt de koning levend ingemetseld of gewurgd op het moment dat hij tekenen van ziekte of ouderdom vertoont. Dit gebeurt volgens de Shilluk om te voorkomen dat het gehele land door ziektes en misoogsten geteisterd zou worden (1913, III:17-22).

Bij de tweede handelswijze werd de koning gedood door een rivaal die daardoor het recht op de opvolging verwierf. Frazer legt de nadruk op deze variant omdat die zoveel leek op de wijze waarop de opvolging van de antieke *Rex Nemorensis* geregeld was, wiens gewelddadige dood het plot van Frazers dertiendelig werk bepaalt.

Bij deze 'insurrektionele variant' moest de troonpretendent de zoon van een koning zijn, echter niet van de regerende vorst, zodat het koningschap in feite wisselde tussen twee lineages van de koninklijke clan. De aanval had alleen 's nachts kans van slagen nadat hovelingen, lijfwachten en bezoekers weggestuurd waren.



Koning Fadyet, met aan zijn rechterhand zijn minister van openbare werken in de Egyptische regering (Siri Pasha) en aan zijn linkerhand zijn 'aide-de'camp.
(Foto Sudan Archives SAD/A18/113, Universitet van Durham, Engeland)

'The hours of darkness were therefore the season of peril for the king. It is said that he used to pass them in constant watchfulness, prowling round his huts fully armed, peering into the blackest shadows, or himself standing silent and alert, like a sentinel on duty, in some dark corner. When at last his rival appeared, the fight would take place in grim silence, broken only by the clash of spears and shields, for it was a point of honour with the king not to call the herdsmen to his assistance'(1913,III:22)

Aan deze romantische beschrijving voegt Frazer een voetnoot toe, waarin hij een passage aanhaalt uit een brief van Seligman die deze in 1911 uit Soedan aan hem schreef.

'The assumption of the throne as the result of victory in single combat doubtless occurred once; at the present day and perhaps for the whole of the historic period it has been superseded by the ceremonial killing of the king, but I regard these stories as folk-lore indicating what once really happened' (Frazer, 1913,III:22,voetnoot).

Frazer laat Seligmans opmerking voor wat hij is, blij als hij moet zijn met de treffende parallel die de Shilluk opvolging biedt met de procedure in het antieke Nemi.

Seligmans versie van de koningsmoord

In hun *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* van 1932, gaan de Seligmans zelf op dit punt in. Ze geven uiting aan de verlegenheid waarin ze zich gebracht voelen door het feit dat ze twee niet met elkaar overeenstemmende verhalen over de toedracht bij regicide verzameld hebben en beklagen zich dat het moeilijk was om erachter te komen hoe regicide precies in zijn werk ging. Zij besluiten te kiezen voor de rituele variant en opperen dat de insurrectionele variant een vroegere stand van zaken vertegenwoordigt, zich daarbij beroepend op twee informanten die hen vertelden dat de rituele variant voor het eerst op de zesde, respectievelijk tiende koning was toegepast(1932:91).

Bij hun eerste bezoek aan de Shilluk in 1911 had het echtpaar koning Fadyet (1903-1917) ontmoet en was het hen tijdens

de interviews opgevallen dat de koning voortdurend last van slaap had. Als zij navraag doen naar de konditie van de koning wordt hen verteld dat de koning 's nachts niet slaapt omdat hij een aanslag vreest. De Seligmans komen dan tot de wonderlijke konklusie dat de slaperigheid van de koning een *survival* moet zijn van een vroeger evolutiestadium van het koningschap, waarin de insurrectionele variant nog gold zodat de koning de nacht wakend doorbracht, op zijn hoede voor rebellerende prinsen, en overdag sliep (1932:91).

Koning Fadyet had inderdaad redenen om een aanslag op zijn leven te duchten, maar deze had heel eigentijdse motieven, waarvoor de Seligmans geen oog hadden. Fadyet was namelijk aangesteld door het Anglo-Egyptisch koloniaal bestuur ter vervanging van zijn voorganger Kur (1892-1903) die was verbannen, omdat hij het eerst met de Mahdisten en later, in de tijd rond het Fashoda incident, met de Fransen had aangelegd. Volgens de door Riad verzamelde mondelinge overlevering doodde Fadyet, uit angst zelf uit de weg geruimd te worden, vele potentiële rivalen. Uiteindelijk werd hij, na een aantal mislukte aanslagen, door Fafity (1917-1943) in het geheim gedood (Riad 1959:163).

Evans-Pritchards versie van de koningsmoord

In zijn veelgeprezen Frazer Lecture van 1948 neemt Evans-Pritchard, die assistent van Seligman in diens etnografisch survey van de Nilotische Soedan was geweest, een diametraal tegengesteld standpunt in, door te stellen dat alleen de insurrectionele variant van regicide werkelijk voorkwam bij de Shilluk. Evans-Pritchard laat zien dat het in de rebellieën waarin men het op het leven van de koning gemunt had niet alleen om een dynastieke opvolgingsstrijd ging, maar ook om een konfrontatie tussen de noordelijke en de zuidelijke helft van het land. Een ambitieuze prins zocht namelijk allereerst de steun van zijn verwanten van moederszijde bij wie hij opgegroeid was en die in de landshelft woonden tegengesteld aan die waaruit de koning voortkwam. Vervolgens bracht hij een legertje op de been gerekruteerd uit zijn eigen sekte en helft van het land en ging tot de aanval over.

Deze mobilisering vond gewoonlijk plaats als het land door droogte, ziekte of andere plagen getroffen werd met het argument dat de heersende vorst hier debet aan was.

In de installering van de nieuwe koning zag Evans-Pritchard een ritueel evenement waarin de segmentaire en dualistische tegenstellingen, die tijdens de rebellie geactiveerd waren, opnieuw werden overbrugd. De op regicide uitlopende rebellieën waren in laatste instantie dramatiseringen die tot doel hadden de eenheidscheppende rol van het koningschap te bevestigen.

De verhalen over het inmettelen en wurgen van de koning worden door Evans-Pritchard gediskwalificeerd als niet in overeenstemming met de feiten. Het zijn slechts '*indications of the mystical nature of kingship*' (76) ontstaan uit een verwarring met het begrafenisgebruik waarbij de koning gedurende enige maanden in een dichtgepleisterde hut opgebaard werd.

Het is bevreemdend dat Evans-Pritchard het bestaan ontkent van een gebruik dat door reizigers, etnografen en koloniale ambtenaren ook bij naburige volken was gesignaleerd, en waarvan vaststaat dat het, zo niet in de praktijk, dan zeker in de voorstellingswereld van de Shilluk een belangrijke rol speelt (5). Zoals Seligman de insurrectionele variant van regicide zonder duidelijke redenen naar de oertijd verwijst, zo verwijst Evans-Pritchard de rituele variant naar het rijk van het mystische.

Consensuscheppend geweld als centralisme en als dualisme

Net als voor Durkheim is voor Girard het bereiken van consensus het fundamentele probleem waarvoor elke groep gesteld wordt (6).

Het uitgangspunt voor het bereiken van consensus is een situatie van veralgemeende rivaliteit, die gegeven is met het mimetisch karakter van het menselijk begeren.

Consensus komt volgens hem tot stand door bundeling van ieders rivaliseringsdrang op één punt (persoon, groep of een substituuut ervan) aan de eliminering waarvan ieder meedoet. De kollektieve eliminatie van het slachtoffer herstelt en vernieuwt de groepseenheid. Consensus blijft echter een précaire zaak voortdurend bedreigd door interne rivaliteit. De samenleving moet steeds opnieuw middelen in het werk stellen om deze opkomende verdeeldheid om te zetten of om te buigen in eensgezindheid. Deze 'stofwisseling' van het destruktief geweld dat door de veralgemening van rivaliteit ontketend kan worden, tot sociaal konstruktieve energie, vindt plaats in instituties waarin de eliminatie van de

zondebok herhaald en gedramatiseerd wordt zoals de offerrite en het koningschap. In de offerrite vormt een huisdier meestal het substituuut van de zondebok terwijl de koning een zondebok 'op termijn' is: hij is de belichaming van de mogelijkheid van een uitdrijving die de eensgezindheid zal herstellen.

Het zondebokmechanisme schept ten opzichte van de sociale relaties waarbinnen de uitdrijving voltrokken wordt een centraal punt. Het introduceert daarmee een eigensoortig principe van sociale orde dat haaks staat op reeds bestaande verbanden die gewoonlijk een rivaliserend, segmentair, of fragmentarisch karakter zullen dragen. Het koningschap als institutionalisering van het zondebokmechanisme opent zo de mogelijkheid de onderlinge rivaliteit te boven te komen door deze op een punt te richten ten opzichte waarvan ieder 'in vrede' is. In de voorstelling van allen die op dit punt gericht zijn, wordt de koning daarom gezien als de voorwaarde voor vreedzaam en ordelijk samenleven, als oorsprong van 'heil'.

Hetzelfde effect, gelijkrichting van agressie en interne orde, wordt bereikt in een situatie waarin twee gelijkwaardige machtsblokken vijandig tegenover elkaar staan. Het Nilotisch kultuurgebied vormt in de antropologie een 'klassiek terrein' wat betreft de studie van deze systemen. Sociale systemen die op deze manier consensus tot stand brengen zijn beschreven als 'dualistisch', in termen van 'complementaire oppositie' of van 'oppositioneel evenwicht'.

Het wekt verbazing dat Girard, die gewoonlijk verweten wordt de reikwijdte van zijn inzichten te overschatten (7), dit soort systemen expliciet buiten het bereik van zijn theorie plaatst:

'Peut-être existe-t-il deux types fondamentaux de sociétés, qui peuvent d'ailleurs s'interpénétrer, au moins jusqu'à un certain point, celles qui ont un pouvoir central d'origine forcément rituelle, essentiellement monarchiques, et celles qui n'ont rien de tel, celles qui ne déposent aucune trace proprement politique de la violence fondatrice au coeur de la société, les organisations dites duelles' (1972:424).

De studie van dualistische organisaties zegt Girard over te laten aan de strukturalistische antropologie, die hij kritiseert om hun beperkte aandacht voor samenlevingen van het centralistische

type. Het verdient de voorkeur om theoretisch eclecticisme te vermijden en beide structuren te benaderen vanuit een op beide toepasbaar verklaringsprincipe. Dit principe valt af te leiden uit Girards fundamentele these dat eensgezindheid ontstaat als gevolg van het richten van de rivaliteit in de groep op één, buiten de groep geplaatst, punt. In centralistische organisaties wordt dit punt gevormd door de zondebok die tegenover en buiten de groep geplaatst wordt. In dualistische organisaties wordt dit punt gevormd door de tegenpartij, die een vijand of een sportieve of ceremoniële tegenstander is.

Het Nilotisch gebied is rijk aan dualistische systemen. Hierboven werd al gewezen op de noord/zuid tegenstelling van de Shilluk. De dorpen in het Lulubo-Lokoyagebied, waar ik veldonderzoek heb gedaan, zijn (of waren in het verleden) in twee oppositioneel gedefinieerde helften verdeeld. In de formatie van deze groepen is een duidelijke tendens waarneembaar onevenwichtigheid tussen beide helften te voorkomen. Deze uit zich bijvoorbeeld doordat een verzwakte sektie(A) zich in een konflikt eerder met een andere zwakke sektie(B) tegen een machtige sektie zal alieëren, dan met de machtige groep. Het laatste zou niet alleen de zwakke groep (B) in gevaar brengen maar ook het evenwicht, waarvan de groep weet dat ze er baat bij heeft. De Nuer hebben aan dit principe op de meest systematische, grootschalige en flexibele wijze vorm gegeven (Sahlins,1961).

Girard wijst erop dat beide structuren elkaar wederzijds doordringen. In de meeste samenlevingen in ons studieveld is van een dergelijke overlapping in meerdere of mindere mate sprake. Deze kan het karakter dragen dat sommige instituties overwegend centralistisch, andere dualistisch gestructureerd zijn, of zo dat in één en dezelfde institutie beide structuren aan te wijzen zijn. Een voorbeeld van het laatste is de oppositionele institutionele vorm van de relatie tussen vorst en volk bij de volken van het Bari-Lotuko kompleks. Vorsten en volk dagen elkaar voortdurend uit en voeren een permanente machtsstrijd.

Een ander voorbeeld vormen de gevechten tussen dorpssekties die net zo lang duren tot er iemand tegen de grond geslagen is terwijl er in een oorlog altijd -liefst ongeveer evenveel- slachtoffers moeten vallen. Vallen die niet dan blijkt men over te gaan tot het doden van een bondgenoot. Zo kwam de Lulubo vorst Gore Langudwo aan zijn eind. Hij werd gedood door de bondgeno-

ten van Ilyangari (Lokoya) na een mislukte overval op een Bari dorp.

Regicide in de Nilotische Soedan

Wanneer we de opvattingen en praktijken van de Nilotische volken van de Soedan (8) op het punt van regicide vergelijken kunnen we vier zones onderscheiden:

waar regicide een daad is van rebellie; deze situatie vinden we bij de Anuak van Upper Nile;

waar regicide plaatsvindt nadat de vorst in staat van beschuldiging is gesteld voor het veroorzaken van droogte of andere rampspoed; deze gang van zaken typeert regicide bij de volken van Oost Equatoria: de Bari, Lokoya, Lulubo, Pöri en de Lotuko en aanverwante groepen (Lango, Lopit, Logir, Dongotono, Lorwama);

waar het accent ligt op het feit dat de vorst geen natuurlijke dood mag sterven, omdat anders de oogst en de gezondheid van mens en dier geschaad worden; deze vorm van regicide staat centraal bij de Dinka, de Atuot en de Shilluk-Luo;

waar geen regicide plaatsvindt: de Nuer.

De Anuak: regicide als rebellie

Anuakland valt uiteen in twee delen die verschillende politieke systemen hebben. Het eerste, in het oosten gelegen, is een koninkrijk. Wie koning is werd bepaald door het bezit van de koninklijke emblemen. Er bestond een intense competitie voor deze insignia van de macht zodat deze zeer frekwent van bezitter wisselden. Evans-Pritchard noemt een periode van twee jaar als ongeveer het maximum dat een koning de emblemen in zijn bezit kon houden (1940b:52). De bezitter moest van koninklijke huize zijn. Evenals bij de Shilluk rekruteerde de rebellerende prins zijn achterban, uit de verwanten aan moederszijde en uit de mannen van zijn geboortedorp op wier steun hij gewoonlijk kon rekenen. Er was duidelijk sprake van een tendens dat het bezit van de emblemen wisselde tussen twee rivaliserende linea-

ges van de koninklijke clan (1940b: 53). Het belangrijkste motief achter deze rebellieën was prestige, niet het beweerde falen van de regerende vorst, hoewel een rebellerende prins elke ontevredenheid probeerde aan te wenden in zijn strijd om de macht. In het andere deel van Anuakland wordt de grootste politieke eenheid, het dorp, geleid door een hoofdman. Hier vinden we dezelfde intense rivaliteit geconcentreerd op het hoofdschap van een enkel dorp. Het dorpshoofd wordt door zijn onderdanen en mogelijke rivalen net zolang gerespekteerd als zijn vrijgevigheid jegens hen duurt. Is hij niet langer in staat zijn standing op dit punt op te houden (meestal omdat zijn middelen uitgeput zijn) dan kan hij rekenen op een opstand geleid door een afstammeling van een vorig hoofd van het dorp die, na hem gedood of verjaagd te hebben, zijn plaats zal innemen (1940b:46)

Evans-Pritchard, in wiens studie het Anuak koninkrijk centraal staat, laat zien dat de wereldlijke macht van de vorsten gering was en konkludeert hieruit dat het ambt grotendeels ritueel is, hoewel uit zijn boek duidelijk blijkt dat ook de rituele rol van de vorsten beperkt was.

Lienhardt, die onderzoek heeft gedaan in westelijk Anuakland waar de politieke basiseenheid een door een hoofdman geleid dorp is, karakteriseert de macht van de hoofdlieden als 'ceremonieel', omdat prestige en vertoon van respect zo een grote rol spelen. De rebellieën tegen hoofdlieden die hun prestige niet meer waar kunnen maken betekenen volgens Lienhardt echter meer dan een gedwongen wisseling van de wacht:

'the Anuak speak of *agem*, rebellion, with great enthusiasm; and it is possible even for a stranger to see eventually that it is by virtue of constant ostracisms of headmen that the Anuak are able to avoid diffused and uncontrolled conflict within the village, and to rule themselves, rejecting any submission to the symbol of their implicit contract which they themselves have created' (1957:32)

De rebellieën bundelen de overal verspreide agressie en richten die op de uitdrijving van de hoofdman. Opvallend in dit victimair scenario is de afwezigheid van elke vorm van sakralisering en ritualisering van het eenheidscheppend geweld.

Conditionele Regicide: de Regenmakers van Oost Equatoria

De Regenmakers van de Bari, Pöri, Lulubo, en van de Lotukosprekende volken werden – en worden (9) – tijdens periodes van droogte gedood om de regen opnieuw te laten vallen.

Net als bij de Anuak vinden we in dit gebied koninkrijken die een aantal dorpen omvatten (Bari en Lotuko) en politieke eenheden die samenvallen met één dorp (Lokoya, Lulubo, Pöri, delen van Bari en de Lotukosprekers die niet tot de eigenlijke Lotuko gerekend worden). Tegenover de Regenmaker staan de gewoonlijk uit vier leeftijdsklassen samengestelde *monyomiji* ('heersende generatie') waarvan het toezicht op de relatie tussen Regenmaker en volk één van de hoofdtaken is. Als er inbreuken gepleegd worden op het de Regenmaker verschuldigd respect, komen de *monyomiji* tussenbeide en zoeken zij naar een regeling, om te voorkomen dat de Regenmaker in toorn ontsteekt en droogte veroorzaakt.

Is er sprake van aanhoudende droogte nadat aan al zijn wensen is voldaan, dan wordt de Regenmaker uiteindelijk zelf in staat van beschuldiging gesteld en gedood. De wijze van ter dood brengen varieert. Bij de Lokoya en Lulubo gebeurde het door levend begraven. Bij de Bari en de Pöri werd de buik van de Regenmaker opengesneden en werd het lijk in een rivierbedding geworpen. Bij de Lotuko werd de vorst gewurgd tussen twee scharnierende stukken hout, een methode die ook bij de Atuot is gesignaleerd. Een belangrijk contrast tussen deze methoden van doden en het doden in oorlog is het feit, dat er geen, of zo weinig mogelijk, bloed vloeit. Dit zou de droogte verergeren. Er bestaan in het gebied ook uitgebreide voorschriften met betrekking tot de begrafenis van de regenmaker die nagevolgd moeten worden om de regen niet in gevaar te brengen. Zo is het mogelijk dat de regen tijdens de begrafenisrituelen door vreemden 'gestolen' wordt.

In de dorpsstaatjes geschiedt het doden van de Regenmaker door een kollektieve lynchpartij waarbij het 'levend begraven' dat een maximale participatiegraad garandeert, de meest toegepaste methode is. In de grotere politieke eenheden speelt dynastieke rivaliteit vaak een belangrijke rol in het uit de weg ruimen van vorsten. Lotuko troonpretendenten gebruiken evenals de rebellerende Shilluk prinsen beschuldigingen van droogte om hun tegenstander in de ogen van het volk te diskwalificeren. Van minstens

vier Lotuko vorsten uit de 19de eeuw wordt verteld dat ze ter dood gebracht werden nadat een rivaal de steun van één of een paar dorpen gevonden had voor de door hem in circulatie gebrachte beschuldigingen.

De meeste vorsten in dit gebied stierven echter een natuurlijke dood. Bij de begrafenis van de machtige Barivorsten werden één of twee slaven levend meebegraven (Beaton 1932:87; Seligman 1932:294); bij de Lotuko werd de hoofdassistent van de koning meebegraven (Pazzaglia 1937-1965:130; Seligman 1932:339). Dit gebruik kan gezien worden als een methode om het sacrificieel karakter van de vorstelijke begrafenis te onderstrepen; dat dreigende immers te verzwakken doordat men de vorst een natuurlijke dood liet sterven.

In tegenstelling tot de Anuak projekteren de volken in het Bari-Lotuko complex (en ook de Dinka) de werkzaamheid van het zondebokmechanisme op de externe bestaansvoorwaarden van de groep.

Dinka, Atuot en Shilluk-Luo: zelfgekozen rituele regicide

Van de vorsten van deze volken wordt evenals van de Regenmakers van het Bari/Lotuko complex aangenomen dat ze macht over regen, vruchtbaarheid, gezondheid en militair succes hebben. Zij worden echter bij tegenspoed niet als schuldige gebrandmerkt en geëlimineerd. Bij de Dinka en de Atuot geeft de vorst van de heilige speer (10), wanneer hij oud is, zelf te kennen wanneer het moment gekomen is voor zijn terdoodbrenging en geeft hij opdracht aan verwanten en volgelingen om zich te verzamelen om zijn dood te 'vieren' en er erdoor gesticht worden.

De methoden om de 'vorst van de visspeer' ter dood te brengen variëren. Over de dood van Byor Dit, de bewaarder van Ler Piou, de heilige speer van de Bor Dinka, schrijft Seligman, dat hij na herhaalde verzoeken van zijn kant midden in een stal geplaatst was die stoffig was van de as van koemest. Vervolgens hadden zijn volgelingen om hem heen gedanst tot hij was gestikt in het opstuivende stof. In deze stal is hij ook begraven (1932:196).

In het verslag van Captain Stubbs (1934:243-259) over een geval van levend begraven bij de Rek Dinka, blijkt dat opdracht van de heilige macht van de visspeervorst op zijn opvolger een belangrijke rol in het ritueel speelt. Nadat de ledematen

van de oude vorst gebroken waren werd hij in het voor hem bereide nisgraf neergelegd, waarbij de aanwezigen ervoor zorgden dat hij de heilige visspeer rechtop hield. Deze speer werd daarop in vertikale stand overgenomen door zijn opvolger. Daarna werd de speervorst gewurgd en de gemeenschap bij het graf geroepen om het dicht te gooien en de feestelijkheden te beginnen.

Ook bij de Shilluk-Luo (11) wordt een verband gelegd tussen de doding van de vorst door verstikking en de opvolging. De scheidende vorst moet sterven op een manier die Dimo, de stichter van de dynastie (12), waardig is (Santandrea & De Giorgi, 1965:27-28).

Lienhardt benadrukt, na alle beschikbare informatie over het doden van visspeervorsten kritisch te hebben bekeken, de volgende punten in het laatste hoofdstuk van zijn monografie over de Dinka religie (1961: 298-319):

De rituele dood is een actieve dood

De rituele dood van de visspeervorst is een 'daad' die contrasteert met het passief karakter van de natuurlijke dood. Men mag de vorst niet 'zomaar' dood laten gaan. Zijn dood is een gezamenlijke, vrijwillige daad van de gemeenschap en van de visspeervorst. Van bewuste victimisering van speervorsten naar aanleiding van droogte of plagen, zoals bij de volken van het Bari-Lotuko kompleks, blijkt bij de Dinka geen sprake te zijn.

In hun houding tegenover de speervorst die droogte of plagen zendt lijkt de bewondering voor de prestatie zwaarder te wegen dan de verontwaardiging om het toegebrachte leed, zoals de volgende in het maandverslag van de Intelligence Department van september 1931 (13) vermelde reeks incidenten aantonen.

Gol Mayen, één van de belangrijkste speervorsten van de Agar, had in 1927 voorspeld dat hij een sprinkhanenplaag zou zenden. Deze kwam inderdaad en veroorzaakte een hongersnood. Deze leidde evenwel niet tot een vermindering van zijn prestige. 'The prestige of the witch-doctor was further enhanced by the fact that his own crops were spared by the locusts'. Ook Gol Mayen's advies om geen gehoor te geven aan het advies van de koloniale overheid om met het slaan van trommels de sprinkhanen te verdrijven, wordt door de Agar opgevolgd.

Het feit dat individuele speervorsten zich tijdens de terdoodbrenging soms verzetten tegen hun lot zoals de vorst in het ooggetuigeverslag van de missionaris Nebel, die het wurgkoord losmaakte, is geen argument aan de principiële vrijwilligheid van de speervorst te twijfelen, zoals Santandrea & De Giorgi(1965:171) suggereren.

Een ritueel waarbij agressie loskomt

Evenals bij de begrafenis van Regenmakers in het Bari-Lotuko gebied mag bij de doding van de visspeervorst niet geweeklaagd worden. De gemoedsstemming tijdens de plechtigheid is er één van agressieve, vreugdevolle uitbundigheid:

'a concentrated public experience of vitality and, in the Dinka world, aggressiveness'(Lienhardt,1961:317)

Deze agressieve sfeer komt tot uitdrukking in de dans, de liederen en in het feit dat de mannen wapens dragen, alsof ze ten oorlog trokken.

Lienhardt beschrijft (1961:277) een offer van een kalf, waarbij hij aanwezig is geweest en waarvan hij vermoedt dat het een onderdeel is van de liturgie horend bij het levend begraven van de vorst. Nadat het kalf uiterst respectvol bejegend was geworden, eerst door alle gehuwde mannen, dan door een aantal oude vrouwen onder de aanwezigen, vlogen op een gegeven moment alle jonge krijgers erop af, en doodden het door er zich als één man op te werpen en het met hun vereend gewicht te vertrappen en te verstikken.

Lienhardt doet geen pogingen dit deel van het ritueel te interpreteren. De gedachte ligt evenwel voor de hand om in deze bijzonder direkte, massaal agressieve, manier van doden die het beeld oproept van een lynchpartij, een contrapunt te zien tegen de indirecte doding van de speervorst en een indicatie van de gewelddadige aard van het totale drama waarvan het offer van het kalf en het levend begraven van de visspeervorst rituele momenten zijn. Bij de Lulubo tekende ik een verslag op van de executie van een regenmaker waarbij alle vrouwen op hem waren gaan zitten en hem onder hun gewicht hadden verstikt.

Indifferentie

Het levend begraven van de speervorst is een ritueel tijdens

welke de verschillen tussen individuën tijdelijk opgeheven worden en de gemeenschap zich manifesteert als één ongedifferentieerde massa. Er zijn geen gastheren en gasten, want alle aanwezige lineages moeten offerdieren brengen voor het feest, verwanten van moederskant en van vaderskant zitten door elkaar, en de visspeervorst wordt als oom van moederskant aangeduid. Eén door Lienhardt opgetekend getuigeverslag maakt melding van promiscuïteit tijdens de begrafenisplechtigheid.

Een scheppende dood

De Dinka geloven dat het doden van de visspeervorst op vele manieren het welzijn van de gemeenschap verhoogt: het verjaagt vijanden, verdrijft ziekten van mens en vee en doet het graan groeien. Zowel de lokatie van het graf in een stal of in een vroeger 'cattle camp' als het gebruik om de vorst een bundel graan of een kalebas met melk mee te geven in het graf vormen een bevestiging van het geloof in de weldadige gevolgen van de dood van de vorst.

Afwezigheid van regicide en het dualisme van de Nuer

Waarom doden de Nuer hun *leopard-skin chiefs* niet? Er zijn genoeg overeenkomsten met de homologe ambten bij de naburige volken om deze vraag te rechtvaardigen. Evenals de Dinka speervorsten hebben ze *ring*, het charisma dat geassocieerd is met het vlees van offerdieren en dat zich in Dinka speervorsten in onwillekeurige spiersamentrekkingen manifesteert met name bij offerplechtigheden. De *leopard-skin chief* wordt net als de meeste Nilotische vorsten in een nisgraf begraven zodat zijn lichaam niet in aanraking met de aarde komt. Hij is een Regenmaker en heeft een zekere macht over de vruchtbaarheid van het land net als de Dinka speervorsten, zij het dat de Nuer volgens Evans-Pritchard aan deze vermogens een veel geringere waarde hechten dan hun burenen. Zijn positie in relatie tot de dominante clans in het gebied waar hij zijn ambt uitoefent is, net als bij de Dinka, gedefinieerd als die van moeder's broeder tot zuster's zoon.

Zijn belangrijkste rol is politiek en betreft het tot elkaar brengen van strijdende partijen, in het bijzonder bij de onder de Nuer veel voorkomende door doodslag veroorzaakte veten. Zijn erf is, evenals dat van de Regenmakers van de Bari, Lotuko enz. een vrijplaats voor hen die vervolgd worden wegens doodslag.

Zoals de Bari en Lotuko van hun Regenmakers geloven dat ze droogte afroepen over een partij die niet tot een vergelijk wil komen, zo kan de leopard-skin chieft een vloek in werking stellen tegen een intransigante groep of persoon (Evans-Pritchard 1940a:175).

De verklaring die ik suggereer voor dit opvallend verschil tussen de Nuer enerzijds en de overige Nilotische volken van de Soedan anderzijds toont, naar ik hoop, opnieuw de vruchtbaarheid aan van Girards stelling dat consensus in wezen gebundelde en gerichte agressie is.

Het politiek systeem van de Nuer wordt van hoog tot laag gestructureerd door het dualistisch principe van complementaire oppositie, dat Evans-Pritchard, wiens analyse in de stroom literatuur over de Nuer die op zijn *The Nuer* volgde nooit op wezenlijke punten is aangevochten, aan de hand van het volgende schema duidelijk maakt (1940a:144):

A	X	B	Y
	X ¹		Y ¹
	X ²		z ¹
			z ²
			Y ²

Als Z¹ met Z² vecht is dat uitsluitend hun zaak.

Als Z¹ met Y¹ vecht dan sluiten Z¹ en Z² zich aaneen als Y².

Als Y¹ met X¹ vecht dan sluiten Y¹ en Y² zich aaneen evenals X¹ en X².

Als X¹ ten strijde trekt tegen A, dan sluiten X¹, X², Y¹ en Y² zich aaneen tot A.

Als A een raid uitvoert op de Dinka, dan zullen A en B zich als Nuer aaneensluiten tegen de Dinka.

De politieke werkelijkheid van de Nuer werd dus bepaald door confrontaties tussen groepen waarvan de grootte voortdurend van segmentatieniveau versprong. Een politieke groepering bestond slechts in oppositie tot een complementaire groep van hetzelfde segmentatieniveau. Afhankelijk van incidenten die tussen groepen rondtrekkende veehouders gemakkelijk voorvallen, kon de tegenstander van vandaag de bondgenoot van morgen zijn en omgekeerd.

Militair was het een bijzonder succesvol systeem want het heeft de Nuer in staat gesteld in korte tijd te expanderen over een groot gebied voornamelijk ten koste van de Dinka wier politiek systeem in vergelijking met de grootschalige formaties die de Nuer vormden, bestond uit relatief kleinschalige om speer- vorsten gegroepeerde eenheden.

In het dualisme dat de Nuer zo succesvol toepasten was geen behoefte aan het centralisme van het victimair mechanisme. De *kuaar muon* vormde daarom geen focus voor agressief enthousiasme zoals de Regenmakers van het Bari-Lotuko complex. Uit de manier waarop Evans-Pritchard over hem schrijft lijkt het wel of de Nuer voortdurend de rol van de *leopard-skin chieft* trachten te minimiseren, alsof ze weet hebben van het centralistisch potentieel dat in zijn ambt aanwezig is. In dit verband is het significant dat de *leopard-skin chieft* in het gebied waar hij opereert een immigrant is, die niet tot de dominante, landbezittende clans behoort. Hierdoor worden zijn mogelijkheden om zijn rituele positie te onderbouwen met een politiek-ekonomische machtspositie beperkt. In de tussenruimte tussen de dualistisch gegroepeerde politieke segmenten vervult de *leopard-skin chieft* zijn rol als *ad hoc* arbiter het best als hij een buitenstaander is ten opzichte van de rivaliserende partijen en als hij priester is van land waarop hij geen erfelijke rechten kan doen gelden.

Regicide bij de Shilluk

Het regicide-scenario van de Shilluk vormt een combinatie van de drie bovengenoemde ensceneringen.

De parallel met de Anuak is overduidelijk en moet Evans-Pritchards belangrijkste inspiratiebron zijn geweest voor zijn analyse van het Shilluk koningschap in zijn *Frazer Lecture*. In

zijn visie aktiveren de rebellieën de segmentaire en dualistische tegenstellingen in de Shilluk maatschappij en stellen die ten dienste van een vervanging en verjonging van het kollektief nationaal symbool dat deze tegenstellingen overbrugt:

'Shilluk rebellions (..) were made to preserve the values embodied in the kingship which were being weakened, or it was believed so, by the individual who held office. They were not revolutions but rebellions against the king in the name of kingship' (83)

De manier waarop Lienhardt in de rebellieën van de Anuak een consensusscheppend effect onderkent is direkter en mijns inziens overtuigender dan Evans-Pritchards ingenieuze en paradoxale, structureel-funktionele interpretatie. Stelt Evans-Pritchard de elasticiteit van het structureel-funktioneel kader niet te zeer op de proef als hij zelfs aan de omverwerping van het gezag een gezagsbevestigende rol toekent? En is het onderscheid tussen het instituut en de persoon van de koning in dit verband niet zeer kunstmatig? Of uit Evans-Pritchard in deze vaak geciteerde passage een vermoeden van de victimaire dynamiek in het Shilluk koningschap?

Ook het door de Bari en Lotukosprekers op de voorgrond geplaatste thema van de koning als oorzaak van droogte en plagen, speelt een belangrijke rol bij de Shilluk. Het legitimeert en motiveert rebellieën en kan ook als argument dienen om een oude koning ter dood brengen. Zo werd de hongersnood van 1942-43 door de Shilluk in verband gebracht met de gezondheidstoestand van koning Fafiti Yor (1917-1943). De bestuursambtenaar Thompson meldt dat zijn ziekelijkheid daarom zoveel mogelijk geheim gehouden werd (Howell & Thomson 1946: 19).

Gezien het feit dat het thema van rituele doding in de opvattingen van de Shilluk zo een belangrijke rol speelt en ook omdat de nauw aan de Shilluk verwante Shilluk-Luo onafhankelijk van de Shilluk eeuwenlang de traditie hebben bewaard om hun koningen als ze oud werden met een doek te verstikken (Santandrea & De Giorgi, 1965:27), is er geen reden Evans-Pritchard te volgen in zijn opvatting dat rituele regicide bij de Shilluk niet daadwerkelijk voorkwam en slechts een mythisch karakter had.

Howell en Thomson, beide werkzaam in het koloniaal bestuur in Upper Nile Province waren getuige van de ontwikkelingen rond

het ziekbed van koning Fafiti. Zij zeggen dat hij zijn verantwoordelijkheid als Shilluk vorst kende, en dat hij, toen het duidelijk werd dat zijn krachten afnamen, er bewust voor koos om te sterven. Zij waren niet in staat vast te stellen op welke manier hij ter dood gebracht werd, maar vermoeden dat hij, toen vaststond dat zijn dood onvermijdelijk was, verstikt is (Howell and Thomson 1946:18-19).

Uit het verband dat de Shilluk leggen tussen de gezondheid van de vorst en het welzijn van het land trekken Frazer en vooral Seligman vergaande konklusies. Seligman maakt degelijkstelling van vorstelijke gezondheid en nationale welvaart tot het centrale criterium in zijn definitie van 'goddelijk koningschap' en beschouwt haar als het hoofdmotief voor regicide in Afrika. In de literatuur over de Shilluk ben ik geen geval tegengekomen van een koning die gedood werd alleen maar omdat hij lichamelijk verzwakt was. De bovenvermelde feiten doen vermoeden dat de gezondheidstoestand van de koning pas geproblematiseerd werd in tijden van rampspoed, of wanneer het risico bestond dat de koning een natuurlijke dood zou sterven. Waar het in de bezorgdheid om 's konings konditie om ging was niet zozeer de angst dat zijn zwakke gezondheid het land weerloos tegen plagen zou maken, maar dat door een natuurlijke dood de sacrificiële weldaad van zijn dood voor het volk verloren zou gaan.

De missionaris Hofmeyer citeert een Shilluk overlevering, waarin een direkt verband gelegd wordt tussen regicide als rebellie en de rituele koningsmoord:

'Nykang (...) musste die Erfahrung machen dass sein Volk keine Liebe kenne, ihn nicht achte und beschimpfe. (..) sie machten ihn lebensmüde und suchten seinen Tod, den er sich denn selbst gab. Eines Tages liess er alles Volk zu einem Schmause zusammenrufen: vier lange Tage lang dauerte dieser und es wurden Schafe und Ochsen ohne Zahl geschlachtet. Der Lob des Gastgebers war in aller Munde. Am letzten Tage erhob sich ein Wirbelwind und trieb alles Volk auseinander. Diese Gelegenheit benutzte Nykang, um aus diesem Leben zu gehen; er liess sich den Gesicht mit einem Tuche verbinden, so dass sein Atmen nicht mehr möglich war.' (1910:330).

Behalve dat de Shilluk de drie regicide motieven, die we in het Nilotisch gebied aantreffen, combineren, speelt ook het dualisme

een significante rol in de totstandkoming van de nationale consensus:

De dag van de troonsbestijging trekken de noordelijke en de zuidelijke helft, gewapend met sorghumstengels op naar de rivier die de grens tussen beide delen vormt. De koning bevindt zich in het zuidelijke leger en de beeltenis van Nyikang (een met struisvogelveren versierde bamboe cylinder), de eerste koning van de Shilluk, in het leger dat uit het noorden komt. Het komt tot een treffen tussen beide partijen waarin het leger van Nyikang de nieuwe koning gevangen neemt. Na zijn gevangenneming draagt hij de beeltenis van Nyikang naar de troon waar de geest van Nyikang bezit van hem zal nemen. Dit laatste vormt het hoogtepunt van de troonsbestijging (Howell and Thomson, 1946:60-63).

De interpretatie van dit installeringsritueel als een dramatisering van de koppeling tussen centralisme en dualisme, van de onderschikking van complementaire oppositie aan centraal gezag, waarbij het gevangennemen van de koning (die eens gedood zal worden) de middelpuntvormende faktor voorstelt, ligt voor de hand.

Zo blijkt de Shilluk koning, die heerst over wat de grootste permanente politieke eenheid in het Nilotisch gebied was, vergeleken met zijn tegenhangers bij andere volken, het meest omgeven te zijn met gebruiken die het consensusscheppend geweld reproduceren, alsof deze een tegenwicht moeten vormen tegen de grotere kwetsbaarheid van zijn rijk voor interne verdeeldheid.

Regicide en mystifikatie

Girard stelt dat het zondebokmechanisme alleen werkt als de samenleving die het toepast het verhult, wanneer haar weten van de rol van victimisering in de totstandkoming van een leefbare orde een *méconnaissance* is (14). Zodra men zich bewust wordt van het feit dat de bron waaraan vrede ontspringt dezelfde is als die waaruit de krachten voortkomen die de vrede bedreigen, wanneer in de ogen van gemeenschap de grenzen tussen het 'goede' en het 'kwade' geweld vervagen, belandt de samenleving volgens Girard in een sacrificiële crisis, waarin zij ten onder zou kunnen gaan.

In de Nilotische regicide praktijken vinden we twee manieren waarop de relatie tussen geweld en de erdoor totstandgebrachte

consensus gemystificeerd wordt. De mystifikatie betreft ofwel de relatie tussen de kollektieve agressie en de uitdrijving van het slachtoffer, ofwel de relatie tussen de uitdrijving en de voorstelling van het erdoor veroorzaakte effect.

Hoewel de Dinka uitbundig uiting geven aan de agressie, verhullen zij de relatie hiervan met de doding door van hun speer- vorsten te verwachten dat deze zelf het moment bepalen voor hun terdoodbrenging. Dit wordt verder geaccentueerd door de actieve rol die de speer- vorst bij sommige Dinkastammen ook tijdens zijn begrafenis nog geacht wordt te spelen door vanuit het graf zijn volgelingen toe te spreken en, soms dagenlang, liederen te blijven zingen.

De hierboven geciteerde mythe over de oorsprong van rituele regicide bij de Shilluk, stelt Nyikang's zelf gewilde verdwijning voor als een daad waarmee hij zijn volgelingen voor was in de door hen voorgenomen eliminatie zodat hij de eer voor zijn dood aan zichzelf hield. In een Agar mythe wordt de eerste begrafenis van een nog levende speer- vorst voorgesteld als een wraak van zijn volgelingen op zijn megalomane wreedheid. De zoon van de wreedaard, die de leiding had gehad van de levende begraafing van zijn vader, was de eerste vorst die in staat was vetes te doen ophouden door aan de strijdende partijen betaling van compensatie op te leggen (Lienhardt 1961:315 en Leverenz 1983:25). De eerste terdoodbrenging wordt in beide mythen eerst getransformeerd tot een door negatieve reciprociteit gekenmerkte transactie. De tweede stap in de mystifikatie van de victimaire geweld- daad is de ritualisering van het levend begraven tot een positief reciproke transactie tussen vorst en volgelingen.

Een alternatieve methode om de relatie tussen geweld en eliminatie te mystificeren is door het geweld eenvoudigweg achterwege te laten en de natuurlijke dood van de vorst in het begrafenis- ritueel gelijk te stellen aan een victimaire dood. Het victimair karakter van de vorstelijke dood komt dan tot uiting in de vele verboden en geboden die de dood en begrafenis omringen en die vaak grote overeenkomst vertonen met die welke bij het levend begraven van Dinka vorsten in acht genomen worden (o.a. geen geweeklaag en krijgshaftig vertoon).

Een tussenoplossing, waarbij wel geweld zichtbaar wordt, maar niet tegen de koning, vormt het gebruik om één of meerdere personen levend met de vorst te begraven. Zo werden de Shilluk vorsten vergezeld van een huwbare maagd (Riad 1959:180), de

Bari vorsten door één of twee slaven en de Lotuko koning door zijn hoofdassistent (zie § III,b). Opmerkelijk in dit verband is de mededeling over één Anuak koning, dat 10 personen, waarvan armen en benen gebroken waren, met hem mee begraven zouden zijn (Evans-Pritchard 1940b:72).

De tweede vorm van mystifikatie wordt gerealiseerd door de projectie van het heilbrengend effect van de dood van de koning op de externe bestaansvoorwaarden van de gemeenschap. Men gelooft dat de dood van de koning regenval, epidemieën, de relatie met vijanden, de vruchtbaarheid van mens en dier, insectenplagen enz. beïnvloedt. We vinden deze denkwijze bij alle Nilotische volken met uitzondering van de Anuak waar zij volgens Evans-Pritchard en Lienhardt een te verwaarlozen rol speelt (15). Bewuste victimisering van de vorst of regenmaker bij rampspoed is niet gebruikelijk onder de Dinka en vinden we in de meest uitgewerkte vorm in het Bari-Lotuko complex.

Deze denkwijze neemt vaak een uitgesproken reïficerende en mechanistische vorm aan, waarin bijvoorbeeld de Regenmaker door zijn gemeenschap simpelweg behandeld wordt als een hefboom om regen te krijgen. Een ook vandaag nog veelvuldig toegepaste methode om de Regenmaker te dwingen de regen vrij te geven is door hem in een ring van brandende takkenbossen te plaatsen, 'zodat hij de hitte van de zon kan voelen'. Men verwacht dat bij deze methode de regen min of meer 'automatisch' zal loskomen. De tussenkomst van de eigen wil van de Regenmaker wordt in dit verband als irrelevant gezien.

Bij deze vorm van mystifikatie gaat het consensusscheppend effect schuil achter het welzijn dat belichaamd wordt door gezondheid, regen, vruchtbaarheid, militaire onkwetsbaarheid. Het zijn ook tekortkomingen in dit welzijn die als voorwendsel dienen voor regicide.

De informatie die ons ter beschikking staat over de Anuak lijkt de algemene toepasbaarheid van Girards stelling over de noodzaak van mystifikatie tegen te spreken. Hoewel hun koningen en hoofdlieden regenoffers brengen en aan de emblemen van het koningschap een regenmakende kracht wordt toegekend, zijn zij geen Regenmakers in engere zin. Ze worden niet vanwege droogte gevictimiseerd en aan hun dood wordt geen regenbrengende kracht toegeschreven. De frekwente aanslagen op de koning en op hoofdlieden worden echter uitgevoerd met een enthousiasme, dat

suggereert dat de Anuak zich bewust zijn van het positief effect ervan.

Bij de Anuak, misschien in grotere mate dan bij naburige volken, hebben we te maken met een cultuur waarin agressieve rivaliteit (16) openlijk geuit wordt en mystifikatie slechts een beperkte rol speelt.

Culturele Antropologie en de mystifikatie van victimair geweld, van Frazer tot Girard

Een eeuwenoude en universele graadmeter om het beschavingsniveau van een volk af te meten is de mate waarin de cultuur sporen vertoont van geweld tegen de zondebok. Hoe meer ritueel bloed aan de handen, hoe primitiever; hoe schoner de handen hoe geciviliseerder. Niet alleen wij in het westen gebruiken dit criterium, ook de volken die het onderwerp van onze etnografische vergelijking vormen. Zo voelt het éne Lokoya dorp zich 'beschaafder' dan het andere omdat het - volgens eigen zeggen - nooit een Regenmaker gedood heeft en denken de inwoners van het zuidelijk Lotuko koninkrijk dat ze subtieler in hun omgang met elkaar zijn dan hun noordelijke burens waar de troonopvolging in de laatste eeuw vaak tot heftige dynastieke conflicten heeft geleid.

'Beschaving' blijkt zo een universeel en altijd komparatief begrip te zijn. De aanspraak erop valt samen met de illusie minder afhankelijk te zijn van victimair geweld dan de ander. Deze illusie is in de geschiedenis met alle middelen, inclusief de gewelddadigste, beschermd. Voor Girard is het werk van Frazer de wetenschappelijke belichaming van deze beschaafde miskenning van het zondebokmechanisme, dat deze vanuit de hoogte in al zijn vertakkingen beschrijft zonder ook maar in de verte te onderkennen dat wat zich in de 'primitieve' rituelen voltrekt hetzelfde is als wat hijzelf met zijn schrijverij bewerkstelligt: namelijk een uitdrijving van het kwaad. Ginds bestaat het kwaad uit demonen en ziekten; in Frazers academisch imperium zijn het irrationele denkwijzen, bijgeloof, datgene wat zich tegen disciplinerende rede verzet. Girard deinst er niet voor terug Frazers opstelling te vergelijken met de poging van Pontius Pilatus zich aan het oordeel over zijn historische rol te onttrekken (1972:440-443).

Mystifikatie van geweld bij Frazer

Frazer komt evenwel de verdienste toe de thema's die bij regicide een rol spelen te hebben gesignaleerd en voor het eerst te hebben beschreven: het scheppend karakter van de dood van de koning, de spiegelrelatie tussen 's konings gezondheid en het welzijn van het land, het zondebokmotief en de agressie tegen de vorst in tijden van rampspoed. Voor hun onderlinge samenhang heeft hij echter geen oog. Agressie tegen de vorst komt volgens Frazer voort uit de frustraties om het falen van de koninklijke magie, terwijl het zondebokmotief zijn oorsprong vindt in een typische magische denkfout:

'a simple confusion (...) between the real possibility of transferring a physical load to other shoulders and the supposed possibility of transferring our bodily and mental ailments to another who will bear them for us' (1913, VI:v).

Van een intrinsiek verband tussen agressie, victimisering en scheppende dood, waarover Girard spreekt, is geen sprake. Frazer presenteert het victimair geweld als het resultaat van een foutieve denkwijze, waarvan de wetenschap de voorlopers in de mensheid, reeds heeft bevrijd. Zijn karakterisering van de primitieve denkwijze als '*a primaeval rock rising from a smooth-shaven lawn*' (1913, I, vol.i:10), is bijna spreekwoordelijk geworden.

Voor Frazer vormt de niet-westerse wereld één magnifieke vergaarbak van deze '*primaeval rocks*' uit het magisch en religieus tijdperk van de menselijke ontwikkeling (17). Deze wil Frazer van een veilige afstand bestuderen zonder erdoor besmet te worden. Zijn "Heaven forbid!", Frazers antwoord op de vraag of hij de volken waarover hij schreef ooit had bezocht of wilde bezoeken, is eveneens spreekwoordelijk geworden om het soort antropologie te typeren dat uitgaat van een onoverbrugbare kloof tussen de primitieven en ons.

Mystifikatie van geweld bij Seligman

Seligman is minder bang voor deze besmetting en rust samen met zijn vrouw de eerste etnologische expeditie naar het Soedanees platteland uit. De voorstelling van de door hem in hun

dagelijks leven waargenomen volken die hij zijn lezerspubliek voorschildert is veel prozaïscher en is ontdaan van het door Frazer zo op de voorgrond geplaatste geweld. Komt hij dat geweld, onverbloed, toch onverwachts tegen in de slaperigheid van de door hem verschillende malen ondervraagde Shilluk koning en wordt hem uitgelegd dat zijn interviewee 's nachts niet slaapt omdat hij ieder moment een aanslag vreest, dan konkludeert Seligman afwerend, kennelijk zonder verder navraag te doen, dat het om een *survival* gaat.

Seligman had namelijk een eigen, ten behoeve van zijn diffusionistische kultuurvergelijkingen op maat gesneden, definitie van het 'goddelijk koningschap' uitgewerkt, die hij in de door hem gehouden *Frazer Lecture* van 1933 presenteert en die, nader beschouwd, niet meer dan een reductie is van de frazeriaanse thematiek. Hij maakt in deze door antropologen vaak gebruikte definitie (18) de wederzijdse wisselwerking tussen de gezondheid van de koning en het welzijn van het land tot centraal criterium en verklaart de door hem bij de Shilluk tegengekomen redenering betreffende het doden van de koning, dat een verzwakking van de koning leidt tot verzwakking van het land, als het fundamentele, ook elders in Afrika geldige, motief voor regicide.

Weggezuiverd in deze definitie zijn Frazers zondebokmotief, de scheppende kracht van de *dying god* van wie de koning een inkarnatie is, en de agressie tegen vorsten die Seligman tijdens zijn veldwerk in 1922 onder de Bari, Lokoya en Lotuko tegengekomen moet zijn. Frazers koketteren met het *Ungeheure* van het sakraal geweld is bij Seligman vervangen door een veel braver voorstelling. Immers, Seligman laat een vorst die de belichaming is van een positieve samenhang tussen mens en natuur, na bewezen diensten een rituele ongeschiktheidsverklaring voorgelegd krijgen.

Seligman probeert regicide te 'normaliseren', het te plaatsen in een functionele samenhang waarin de faktor geweld slechts een noodzakelijke bijkomstigheid is. Zijn poging om in Frazers vergaarbak van exotische *survivals* menselijke proporties te herkennen komt nauwelijks uit de verf, bevangen als Seligman is door het frazeriaanse besef van een onoverbrugbare scheidslijn tussen de primitieven en hemzelf. Dit belet hem niet een aantal waardevolle inzichten van Frazer overboord te gooien.

Evans-Pritchard wil niets weten van deze antropologische stijl die mensen als *survivals* bestudeert. Hij wil levende mensen in hun onderlinge interacties onderzoeken, conform de prioriteiten van zijn leermeesters. Daartoe vestigt hij zich als eerste antropoloog die dit in Soedan doet, in een Azande dorp. Zijn drie bekendste studies *Witchcraft, Magic and Oracles among the Azande*, *The Nuer*, en *Nuer Religion* kunnen stuk voor stuk begrepen worden als pogingen om de kloof waarachter Frazer en zijn generatie de niet-westerse volken opsloot in een andere denk- en ervaringswereld, te overbruggen. In zijn studie over de Azande laat hij zien hoe hun geloof in hekserij en toverij een samenhangend referentiekader vormt waarmee zij praktische problemen te lijf gaan die wij, vaak niet met meer succes, met andere middelen proberen op te lossen. Hij toont aan dat beide denkwijzen binnen hun respectieve sociale konteksten praktisch gelijkwaardig zijn. In *The Nuer* laat hij zien hoe een politieke werkelijkheid, die door de koloniale autoriteiten beschouwd werd als een anarchie, een rigoureuze orde verbergt. In zijn studie van de religie van de Nuer, maakt hij hun denkbeelden betreffende God, zonde, ziel enz. begrijpelijk door ze tegen vergelijkbare noties uit onze joods-christelijke traditie af te zetten. In elk van zijn boeken wordt opnieuw een barrière geslecht tussen ons en hen.

Ditzelfde stramien bepaalt Evans-Pritchards lezing over het Shilluk koningschap. Hij toont aan dat de exotische sakrale gewelddaad in feite niets anders is dan een politieke daad gesteld door rebellerende prinses. Opnieuw is één van de monsters van het frazeriaans tijdperk bijgezet.

Evans-Pritchard voert het normaliserend initiatief dat Seligman zo halfslachtig inzette, tot zijn logisch einde. De kloof tussen primitiviteit en civilisatie blijkt een boze droom uit een voorbij tijdperk te zijn. Hun wereld en de onze zijn in principe gelijk. De taak die de antropologie zich dient te stellen, is de vertaling van hun cultuur in de onze, en (God zegene die dag!) van onze cultuur in de hunne. Dit vertalen neemt afhankelijk van de methodologische voorkeur van de onderzoeker verschillende vormen aan, die alle drie in Evans-Pritchards oeuvre vertegenwoordigd zijn: het zoeken naar functionele equivalenten (zoals in de Azande studie), het trekken van structurele parallellen (*The Nuer*) of het vertalen van symbolische inhouden (*Nuer Religion*).

Deze goedwillende benadering heeft twee grote zwakheden. In de eerste plaats vallen op deze manier de sociale krachten die zich aan het zelfbewustzijn van de beide aldus naar elkaar toe vertaalde samenlevingen onttrekken, onherroepelijk buiten het gezichtsveld van de onderzoeker. Tot deze krachten hoort niet alleen het victimair geweld, maar ook het zogenaamde 'structureel geweld', dat zich gewoonlijk achter dezelfde sluier verschuilt en dezelfde weerstand tegen demystifikatie biedt.

In de tweede plaats verzandt de antropoloog, of hij nu een functionele, structurele of symbolische benadering toepast, gemakkelijk in een apologetische houding ten aanzien van de door hem bestudeerde culturen. Deze apologie was zinvol en noodzakelijk in de door Frazers wereldbeeld beheerste koloniale kontekst, voor de hedendaagse sociale wetenschapper is het een blok aan het been, of een gemakkelijk excuus voor een zelfgenoegzame, onkritische houding.

Girards demystifikatie

Girard geeft de antropoloog een methode in handen om het geweld dat ten grondslag ligt aan sociale consensus, dat in de meeste samenlevingen toegedekt is, te demystificeren en te analyseren. Ik hoop aangetoond te hebben dat zijn model van het victimaire drama een grote verklaringskracht heeft in de vergelijkende analyse van een aspect van het centralisme onder de Niloten. Het stelde ons in staat verschillende rituele praktijken als transformaties van elkaar te zien en die op hun beurt als mystifikaties van het oorspronkelijk victimair scenario te interpreteren.

Op verdere vragen: waarom de éne samenleving op deze en de andere op die manier mystificeert, waarom de éne samenleving een centralistische structuur heeft en de andere dualistisch is, daarop geeft Girards model geen duidelijke antwoorden. Het heeft grote effectiviteit in de studie van de innerlijke dynamiek van wat in het marxistisch paradigma de 'bovenbouw' heet. Voor de studie van de externe factoren waarop deze bovenbouw inspeelt, en die haar doen veranderen, is een meer omvattende theorie nodig.

De kracht van Girards cultuurtheorie ligt in het feit dat hij cultuur ziet als een antwoord op universele problemen in de menselijke omgang. In plaats van de kloof die er in Frazers visie

bestaat tussen onze beschaving en hun primitiviteit, en de apologetische overbrugging van die kloof door de moderne antropologie, die de mensheid feliciteert met het feit dat we allemaal beschaafd zijn, opent Girard een – kritisch – perspectief waarin wij allen primitieven zijn in de manier waarop we geweld met geweld bestrijden.

Noten

- 1) Het veldonderzoek dat ten grondslag ligt aan de hier gepresenteerde gegevens over het centraal gezag onder de Bari, Lulubo, Lokoya en Lotuko, werd mogelijk gemaakt door een subsidie van de Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen te Den Haag.
- 2) o.a. Adler (1982), De Heusch (1982a & 1982b), Feeley-Harnik (1985), Muller (1980), Sagan (1986), Valeri (1985).
- 3) Voor de termen die in de verschillende talen van het nilotisch gebied gebruikt worden om de persoon die met centraal gezag bekleed is aan te duiden is in de moderne Europese talen geen geschikt equivalent voorhanden, omdat de nilotische 'vorsten' zowel wereldlijke als religieuze leiders zijn, zowel koningen en hoofdlieden, als priesters en magiërs. Als meest inklusieve term heb ik 'vorst' gekozen, de andere vertalingen reserverend voor meer specifieke situaties.
- 4) I have deliberately omitted any discussion of the killing of the Shilluk king, which by some authorities is said to be a ritual putting to death when the king's powers fail. The evidence for this is very confusing; in the records given by Hofmayr (1925) some clearly have died or been killed without ceremonial. It is difficult to reconcile this with the suggestion made by some authorities that the killing of the king is a ritual act performed to maintain the fertility and vitality of the land, cattle and people, and that the ceremonial killing is believed to be essential for this, though misfortune for the whole land may later be attributed to some inadequacy in the funeral rites (Lienhardt 1954: 159).
- 5) Het blijkt nog steeds moeilijk een nauwkeurig verslag te krijgen van de bij regicide gevolgde procedure. Bij navraag verzekerden mijn Shilluk vrienden in Juba me dat er zelfs onder moderne ziekenhuiskondities een methode was om te verhinderen dat de koning een natuurlijke dood zou sterven. Welke die methode was, konden of wilden ze me niet vertellen.
- 6) De belangrijkste passages in het werk van Girard, die op het koningschap betrekking hebben bevinden zich in *La violence et le sacré* pp. 149–169, 367–378 en 415–425, in *Des choses cachées*, pp. 59–66, en in *La route antique des hommes pervers* pp. 103–161; in deze bundel is een samenvatting van Girards theorie van de zondebok te vinden in Kaptein Hfdst. 2.
- 7) De bijdragen van Van Beek, Oosten, Tijmes in deze bundel vormen daarvan een treffende illustratie.
- 8) Ik beperk mij tot de sprekers van zowel West- als Oost Nilotische talen in de Soedan. De West Niloten zijn onderverdeeld in drie groepen: de Dinka, Nuer/Atuot en Luo. Tot de Luo behoren de Shilluk, Anuak, Pöri en de Luo van de Bahrel-Ghazal waarvan de zogenaamde Shilluk-Luo een sub-groep vormen. Tot de Oost Niloten (in de literatuur ook bekend als Nilo-Hamieten) van Soedan behoren de Bari en Lotukosprekende volken (waaronder de Lokoya). Ik heb de Oost Niloten van de *Ateker* groep waarvan de Toposa en Jiye in Soedan wonen, niet in mijn vergelijking betrokken omdat de manier waarop hun leiderschap gestructureerd is zoveel verschillen vertoont met de behandelde volken dat het voor de hier ondernomen vergelijking niet produktief is. In tegenstelling tot de Niloten die tot de *East Sudanic* onderafdeling van de Chari-Nijl talen horen, zijn de Lulubo sprekers van een taal van de Moru-Madi groep, die hoort bij de *Central Sudanic*. Cultureel vormen de Lulubo een overgang tussen de Oost Nilotische Bari en de eveneens Oost Nilotische Lotuko. Deze taalkundige klassificatie beantwoordt aan Greenberg (1955).
- 9) In 1986 werden twee Regenmakers van de Lopit (de Lotuko sprekende bewoners van de ten noorden van Torit gelegen Lopit bergen) gedood, in 1984 trof de regenkoningin van de grootste sekte van de Pöri hetzelfde lot; in 1983 werd de regenmaker van Nyongkir in Zuid Bari gedood en in 1982 een Lokoya regenmaker van Lowe.
- 10) De Dinka term *bañ bith* wordt door Lienhardt, de belangrijkste etnografische bron over de Dinka, vertaald als *master of the fishing spear*. De heilige speren, ook bij andere Nilotische

volken, zijn namelijk vissperen. In de oudere literatuur, onder andere bij Frazer en Seligman, wordt ook bij de Dinka over Regenmakers gesproken. Voor de vertaling van *ban* door 'vorst', zie noot 2.

- 11) De Shilluk-Luo vormen samen met de Jur-Luo enclaves van Luo sprekers wonend temidden van de Dinka. De Shilluk-Luo worden zo genoemd vanwege de gelijkenis tussen hun politiek en cultureel systeem en dat van de Shilluk. De Jur-Luo zijn op het punt van politieke organisatie geassimileerd aan de Dinka.
- 12) Professor Lienhardt bevestigde dit in een persoonlijk onderhoud.
- 13) National Records Office, Khartoum, Intelligence Files 1/3/68-79, Sudan Record, December 1931.
- 14) Pour retenir sa vertu structurante, la violence fondatrice ne doit pas apparaître. La méconnaissance est indispensable à toute structuration religieuse et post-religieuse (1972-430).
- 15) Aan de graven van Anuak koningen en aan de bomen die erop groeien wordt wel een zekere regenbrengende kracht toegekend, die geactiveerd wordt in tijden van ernstige droogte of andere exceptionele omstandigheden. Zij waren niet het voorwerp van een geregelde kultus (Evans-Pritchard, 1940b: 75).
- 16) Lienhardt noemt de Anuak 'intensely competitive' (1958: 354).
- 17) Deze zijn vanuit Frazers gezichtspunt beslist niet beperkt tot de niet-westerse wereld, integendeel: 'the primitive Aryan, in all that regards his mental fibre and texture, is not extinct' (1913, I, vol.1, xii)
- 18) Dit is Seligmans definitie. De eerste drie punten heeft hij direct overgenomen van de eerste editie van *The Golden Bough*. Het vierde heeft hij zelf toegevoegd, omdat in de editie van 1913 regicide een zwaarder accent kreeg (mede dank zij de door Seligman verschaft informatie over de Shilluk en Dinka): (1) The King has power over nature, which may be exerted voluntarily or involuntarily. (2) He is considered 'the dynamical centre of the universe'. (3) Hence the well-being of the universe depends upon his actions and the course of his life; both most therefore be carefully regulated. (4) (The Kings) end their lives by being killed or killing themselves with greater or lesser ceremony often at a fixed period (as the oncoming of senescence), or ceremonially

expose themselves to the change of death or else feign to die.

De definitie wordt onder andere aangehaald door Audrey I. Richards in haar Henry Meyers Lecture van 1968 (p. 1).

Bibliografie

- Adler, A.
1979 'Le dédoublement rituel de la personne du roi' in M. Izard & P. Smith, *La fonction symbolique, Essais d'anthropologie*, pp.193-207, Paris: Gallimard.
- Adler, A.
1982 *La mort est le masque du roi, La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris: Payot
- Arens, W.
1979 'The Divine Kingship of the Shilluk: A Contemporary Reevaluation', *Ethnos* 44 (3-4):167-181
- Arens, W.
1984 'The Demise of Kings and the Meaning of Kingship: Royal Funerary Ceremony in the Contemporary Southern Sudan and Renaissance France' *Anthropos*, 79:355-367
- Baker, S. W.
1866 *The Albert N'yanza, Great Basin of the Nile and Explorations of the Nile Sources*, London: MacMillan.
- Beaton, A.C.
1932 'Bari Studies' *Sudan Notes and Records*, 15/1:63-95.
- Beaton, A.C.
1934 'A Chapter in Bari History, The History of Shindiru, Bilinian and Mögiri', *Sudan Notes and Records*, 17/2:-169-200.
- Bedri, I.
1939 'Notes on Dinka Beliefs in their Hereditary Chiefs and Rainmakers', *Sudan Notes and Records* 22/1:125-131.
- Beidelman, T. O.
1971 'Nuer Priests and Prophets, Charisma, Authority, and Power among the Nuer', in: T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture* :375-415, London: Tavistock.

- Burton, J.W.
1981 *God's ants, a study of Atuat religion*, St. Augustin: Anthropos Institute.
- De Heusch, L.
1982a *The drunken king, or the origin of the state*, Bloomington: Indiana University Press.
1982b *Rois nés d'un coeur de vache*, Paris: Gallimard.
1985 *Sacrifice in Africa, a structuralist approach*, Manchester: University Press.
- Douglas, M.
1978 'Judgments on James Frazer', *Daedalus*, winter:151-164.
1980 *Evans-Pritchard*, Glasgow: Fontana Modern masters
- Evans-Pritchard, E.E.
1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
1940a *The Nuer: A Description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*, Oxford: Clarendon Press.
1940b *The political system of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*, London: London School of Economics, Monographs on Social Anthropology no.4.
1948 *The divine kingship of the Shilluk of the nilotic Sudan*, Cambridge: University Press.
1956 *Nuer religion*, Oxford: Clarendon Press.
- Evens, T.M.S.
1968 'Leopard skins and paper tigers: "choice" and "social structure" in the Nuer', *Man* (ns) 13:100-115.
- Feeley-Harnik, G.
1985 'Issues in divine kingship', *Annual Review of Anthropology*, 14:273-313.
- Frazer, J.G.
1913 *The golden bough, a study in magic and religion*, London: MacMillan.
- Frost, J. W.
1974 *A history of the Shilluk of the Southern Sudan*, Unpublished Ph.D. Dissertation, University of California, Santa Barbara.
- Girard, R.
1972 *La violence et le sacré*, Paris: Grasset.
1978 *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy Lefort, Paris: Grasset.
- 1985 *La route antique des hommes pervers*, Paris: Grasset
- Gray, R.
1961 *History of the Southern Sudan 1839-1889*, Oxford University Press.
- Greenberg, J.H.
1955 *Studies in African linguistic classification*, New Haven: Compass.
- Greuel, P.J.
1971 'The leopard-skin chief: an examination of political power among the Nuer', *American Anthropologist* 73:11-15-20.
- Haddon, E.B.
1911 'The system of chieftainship amongst the Bari', *Journal of the Royal African Society*, 10/40:457-472
- Hocart, A.M.
1927 *Kingship*, London: Oxford University Press.
- Hocart, A.M.
(1936) 1970, *Kings and councillors: an essay in the comparative anatomy of human society*, ed.introd.R.Needham, Chicago, University of Chicago Press
- Hofmeyer, P.W.
1910 'Zur Geschichte und sozialen und politischen Gliederung des Stammes der Schillukneger' *Anthropos*, V:328-333.
1911 'Religion der Schilluk', *Anthropos*, VI:120-131
- Howell, P.P.
1952a 'The death and burial of Reth Dak wad Fadiet of the Shilluk', *Sudan Notes and Records*, 33/1:156-164
1952b 'Observations on the Shilluk of the Upper Nile and the legal functions of the Reth' *Africa* (London), XXII/2:97-119
1954 *A manual of Nuer law: being an account of customary law, its evolution and development in the courts established by the Sudan government*, London: Oxford University Press
- Howell, P.P. & Thomson, W.P.G.
1946 'The death of a Reth of the Shilluk and the installation of his successor', *Sudan Notes and Records*, 27:5-85

- Howell, P.P. & Udal, J.O.
1953 'The election and installation of Reth Kur wad Fafiti of the Shilluk', *Sudan Notes and Records*, 34/2:189-204.
- Kurimoto, E.
1985 The Rain and Social Conflicts: A Case Study of the Pari (Lokoro) in Eastern Equatoria, paper read as a Public Lecture delivered at the University of Juba.
- Leach, E.R.
1961 'Golden Bough or Gilded Twig', *Daedalus* LXXX:371-387
- Leverenz, I.
1983 'Luak Nhialic, Anmerkungen zum Stall Gottes der Agar Dinka' in: F. Kramer & B. Streck (Hrsg), *Zwischenberichte des Sudanprojekts*, Institut für Ethnologie der Freien Universität Berlin.
- Lewis, B.A.
1972 *The Murle, red chiefs and black commoners*, Oxford: Clarendon Press.
- Lienhardt, G.
1954 'The Shilluk of the Upper Nile', in: D. Forde (ed), *African worlds, studies in the cosmological ideas and social values of african peoples*: 138-163, London: Oxford University Press,
1957 'Anuak Village Headmen, Headmen and Village Culture', *Africa* (London), XXVII/4:341-355
1958a 'Anuak Village Headmen, Village Structure and Rebellion', *Africa* (London), XXVIII/1:23-36
1958b 'The Western Dinka', in: J. Middleton & D. Tait (eds.), *Tribes without rulers: studies in african segmentary systems*, pp.97-135, London: Routledge & Kegan Paul.
1961 *Divinity and experience, the religion of the Dinka*, Oxford, Clarendon Press
- Mercer, P.
1971 'Shilluk trade and politics from the Mid-Seventeenth century to 1861' *Journal of African History* 12:407-427.
- Muller, J.-C.
1980 *Le roi bouc émissaire, pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria central*, Québec: Serge Fleury.
- Muratori, C.
1949 'Lomoro Hujang (1853-1912), a Lotuko chief, Tirrangore', *Sudan Notes and Records*, 30/1:107-109
- Muratori, C.
1954 'Ikang, queen of Tirrangore', *Sudan Notes and Records*, 35/1:144-147
- Nalder, L.F. (ed)
1937 *A tribal survey of Mongalla province*, London: Oxford University Press
- Needham, R.
1980 *Reconnaissances*, Toronto: University of Toronto Press.
- Novelli, B.
1970 'Ergologia ed etnosociologia Lotuho', Ongepubliceerde dissertatie, Università Cattolica del S. Cuore, Milano.
- Paolucci, T.
1970 'Animologia Lotuho', Ongepubliceerde dissertatie, Università Cattolica del S. Cuore, Milano.
- Pazzaglia, A.
1937-1965 'Il Capopioggia', Ms. III:104-143, Archivio Comboniano, Missioni Africane di Verona, Roma, A/126-11/3.
- Riad, M.
1959 'The divine kingship of the Shilluk and its origin', *Archiv für Völkerkunde* (Wien), 14:141-284.
- Richards, A.I.
1968 'Keeping the king divine, the Henry Meyers lecture 1968', *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*: 23-35.
- Sahlins, M.D.
1961 'The segmentary lineage: an organization of predatory expansion' *American Anthropologist* 63:322-345.
- Santandrea, S.
1944 'The Luo of the Bahr-el-Ghazal', *Annali Lateranensi*, VIII:91-145.
1981 *Ethno-geography of the Bahr-el-Ghazal (Sudan)*, Bologna: Editrice Missionaria Italiana.
- Santandrea, S. & De Giorgi, L.
1965 'Morte violenta per i "Re Divini" Scilluk e Dinka-Sudan', *Africa* (Roma), XX:15-32 & 163-187.
- Seligman, C.G. & B. Z.
1932 *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, London: Routledge.
- Seligman, C.G.
1934 *Egypt and negro Africa, a study in divine kingship*, London: Routledge.

- Southall, A.W.
 1953 *Alur society, a study in processes and types of domination*, Cambridge: Heffer.
- Spire, F.
 1905 'Rain-making in equatorial Africa', *Journal of the Royal African Society*, 5/17:15-21.
- Stubbs, J.M.
 1934 'Notes on the beliefs and customs of the Malwal Dinka of the Bahr-el-Ghazal province', *Sudan Notes and Records*, 17/2:243-254.
- Thomson, W.P.G.
 1948 'Further notes on the death of a Reth of the Shilluk'. *Sudan Notes and Records*, 29/2:151-160.
- Vaughan, J.H.
 1980 'A reconsideration of divine kingship' in: *Explorations in African Systems of Thought*, ed. I.Karp & C.S. Bird, pp.120-142, Bloomington: Indiana University Press.
- Vickery, J.B.
 1973 *The literary impact of 'The golden bough'*, Princeton, University Press.
- Whitehead, G.O.
 1936 'A note on Bari history', *Sudan Notes and Records*, 19/1:152-157.
- Wood, G.
 1982 'Frazer's magic wand of anthropology: interpreting 'The bolden bough'', *Archives Européennes de Sociologie*, 23:92-122.

HET GEWELD BIJ RENE GIRARD

Jarich Oosten

Het geweld in de samenleving

Het werk van Girard is verstrekkend en veelomvattend. Hij stelt fundamentele problemen in het functioneren van menselijke samenlevingen aan de orde en zijn werk blijkt beoefenaren van verschillende wetenschappen aan te spreken: Letterkundigen, filosofen, antropologen, psychologen, theologen etc. In Girards werk is ook een sterke ontwikkeling. In zijn eerste werken richt hij zich vooral op het onderzoek van de literatuur. In zijn latere werk verschuift het accent naar de religie. Hij probeert een universele theorie van religie te ontwikkelen. In deze bijdrage zal ik mij vooral op deze theorie richten. hij heeft de grondslagen hiervan uiteengezet in *La violence et le sacré*, waarvan ik hier een engelse vertaling heb gebruikt. In latere boeken werkt hij deze theorie op een aantal punten verder uit. Hij brengt weinig veranderingen meer aan in de fundamentele uitgangspunten van zijn theorie. In *Des choses cachées depuis la fondation du monde* betreft hij echter ook het Christendom in zijn beschouwingen en hier komt duidelijk Girards eigen theologische visie tot uitdrukking. Hier treedt een duidelijke vermenging van theologische en antropologische gezichtspunten op. In deze bijdrage wil ik mij echter tot zijn antropologische uitgangspunten beperken en niet ingaan op zijn beschouwingen over het Christendom in latere boeken.

Voor Girard ligt de grondslag van de religie in het geweld. Dat is op zich een bijzonder interessant gezichtspunt, dat met name voor de ontwikkeling van het Christendom verhelderend is. Hier ligt het centrale heilhistorische gebeuren immers in de gewelddadige dood van de stichter van de religie. Bovendien kent het Christendom een indrukwekkende geschiedenis van religieuze vervolgingen, waarin voor andere geloofsvormen nauwelijks plaats was. Gedurende een zeer lange periode was in Europa voor andere religies geen plaats. Alleen het Jodendom werd tot op zekere hoogte getolereerd maar stond wel regelmatig bloot aan heftige vervolgingen. Maar ook binnen de christelijke kerken werd ge-