

Tijger, varken, baviaan: mens-dier relaties in (inter-)cultureel perspectief

De Academische Boekengids 27, juni 2001, pp. 7-8.

Terwijl maatschappelijke en morele discussies natuurwetenschappelijk doorgaans goed geïnformeerd zijn over onze omgang met dieren in onder meer bio-industrie en biotechnologie, blijft de culturele logica die daarbij in het spel is onderbelicht. Cultureel-antropologisch onderzoek kan soelaas bieden. Een beschouwing over het doden en eten van dieren naar aanleiding van antropologisch veldwerk over mens-dier relaties in Sumatra.

Twee jaar geleden maakten Zuid-Afrikaanse zakenlieden aanstalten om op grote schaal, in speciaal daartoe ingerichte abattoirs, bavianen te slachten en als consumptievlees te verkopen. Het was een poging om van een nood een deugd te maken: de dieren zwerven met duizenden rond en eten landbouwgewassen. Een storm van protest was het gevolg. Wie primatologe Shirley Strums gevoelige analyses kent van het rijke familieleven rond Peggy en andere even schrandere als zorgzame bavianenmoeders, kan zich daarbij wel iets voorstellen. *Almost Human* noemde Strum haar boek uit 1987. 'Een aap staat zo dicht bij een mens dat het opeten van het dier bijna neerkomt op kannibalisme?', stelde een woordvoester van de Vereniging voor Dierenbescherming in *NRC Handelsblad* van 26 mei 1999 naar aanleiding van het omstreden Zuid-Afrikaanse initiatief.

Economisch en biologisch gezien zijn bavianen in beginsel even goed exploiteerbaar als bijvoorbeeld varkens, en de christelijke traditie doet daar niet echt afbreuk aan, daar deze een scherpe lijn trekt tussen mensen, geschapen naar Gods beeld, en dieren. Menselijke kenmerken als taal, moreel besef, rationaliteit en symbolische cultuur gelden als 'alles-of-niets': ze zijn aanwezig (bij mensen), of ze ontbreken (bij dieren). Van gradaties kan geen sprake zijn; de mens is uniek. Van het boek *Genesis*, waarin mensen met dezelfde penstreek worden neergezet als beeld van God en als heersers over de rest van de natuur, loopt een directe lijn naar de Nederlandse wetgeving. Deze legitimeert het jaarlijks doden van miljoenen varkens, grotendeels bestemd voor export, en het incidenteel 'ruimen' in plaats van vaccineren van eveneens aanzienlijke aantallen. Het welbevinden van dieren wijkt voor de economische belangen van mensen, en rentmeesterschap - een welwillender lezing van *Genesis* - wordt of verwordt tot overheersing. Zo, of vanuit een al even antropocentrisch humanisme, legitimeert Nederland zijn bio-industrie, en een hele soort zijn wereldwijde ecologische dominantie. En zo trachtte men in Zuid-Afrika af te rekenen met een ecologische concurrent.

Cultureel-antropologisch onderzoek naar mens-dier relaties in kleinschalige, niet of minder gemoderniseerde en gesecculariseerde samenlevingen werpt meer licht op westerse waarden en praktijken in de omgang met dieren. Tussen 1990 en 1995 deed de Nederlandse antropologe Jet Bakels in Indonesië onderzoek naar traditionele relaties tussen dorpelingen en dieren in het regenwoud. In november 2000 verdedigde zij in Leiden haar proefschrift *Het verbond met de tijger: Visies op mensenetende dieren in Kerinci, Sumatra*. De betrekkingen met tijgers en andere dieren worden door de dorpelingen beschreven als een in een mythisch verleden gesloten verbond dat tot op heden van kracht is. Dit pact impliceert allerlei wederzijdse verplichtingen, zoals offergaven en beleefdheden bij het betreden van het woud van de kant van de dorpelingen. Net als in vrijwel alle tribale samenlevingen gelden dieren in Kerinci als subjecten, die net als de dorpelingen, en samen met hen, een gemeenschap vormen.

De gevaarlijke en gevreesde tijger neemt een speciale positie in. Hij geldt als voorouder, en als doorgaans goede, rechtvaardige bewaker en be-straffer van overtredingen van traditionele morele codes, de adat. Doekoens of sjamanen en dorpschoude beroepen zich vaak op een speciale, spirituele vriendschap met een tijger. Mits ze zich aan de traditionele normen houden, vrijwaart het verbond met dit dier mensen van aanvallen; omgekeerd worden tijgers behoed voor narigheid van de kant van mensen. Zoals Bakels' fraaie, gedetailleerde etnografie laat zien, komt deze bijzondere vriendschap tot uitdrukking in vele mythen, taboes en rituelen, en treedt zij behalve in een traditionele, 'animistische' versie ook in een islamitische lezing op.

Wederkerigheid

Bij haar interpretatie van de omgang met gevaarlijke en andere dieren in de bossen, hier en elders in Zuidoost-Azië, en met de natuur in het algemeen, zoekt Bakels aansluiting bij de ideeën van Emile Durkheim en Marcel Mauss over wederkerigheid en categorisering. Volgens Mauss' *Essai sur le don* (1923) is bij ieder geven of uitwisselen - van geschenken, voedsel, huwelijkspartners, diensten, eerbewijzen, enzovoort - een drievoudige morele verplichting in het spel: een verplichting tot geven, tot ontvangen en tot teruggeven. Wederkerige uitwisselingsrelaties zijn constitutief voor sociale betrekkingen, voor de identiteit van de betrokkenen, en voor de gemeenschappen die de betrokkenen - te weten mensen, dieren, voorouders en geesten - met elkaar vormen. Het gaat om vertrouwensrelaties, geregeerd door reciprociteit tussen allen. In deze zin spreekt Bakels ten aanzien van Kerinci van een *economy of sharing*.

Antropologen zoals de Brit Tim Ingold contrasteren deze laatste visie graag met de *economy of exploitation* in complexe westerse samenlevingen, waar in plaats van respectvolle wederkerige uitwisseling, meedogenloze overheersing en uitbuiting aan de orde van de dag is. Bakels bekritiseert de Israëliische antropologe Nurit Bird-David, die de grens tussen de twee houdingen legt tussen jagers/verzamelaars en sedentaire landbouwers, en deze te scherp aanzet. Volgens Bird-David zouden laatstgenoemden al bij voorbaat vijandig tegenover de natuur staan, terwijl Bakels bij haar landbouwers in Kerinci veeleer vertrouwensrelaties aantroft. Bakels constateerde echter wel een houding van overheersing aan islamitische vorstenhoven in negentiende-eeuws Java - tot uitdrukking komend in de *rampok macan*, het ritueel doden van tijgers - die dichterbij in de buurt komt van patronen in westerse samenlevingen dan in Kerinci.

Het contrast met bavianen in Zuid-Afrika en varkens in Nederland is groot, maar niet zo groot als op het eerste oog misschien lijkt. Doordat beide antropologes nauw aansluiten bij de manier waarop mensen ter plekke over hun relaties met dieren, het woud en het natuurlijk milieu in het algemeen spreken - namelijk in termen van partnerschap, verwantschap en verbond - worden die relaties misschien wat te rooskleurig voorgesteld. Uit Bakels' onderzoek komt immers ook naar voren dat grote delen van de bossen gekapt en ontgonnen worden; dat het bos primair met economische motieven betreden wordt; dat dieren worden bejaagd met voetangels, strikken, speren, honden en geweren; en dat tijgers zonder pardon worden gedood bij het minste vergrijp aan wat des dorpelings is. Daarop gelet verschijnt de *cosmology of sharing* als een ideologie die een *economy of exploitation* begeleidt, analoog aan minder verhullende ideologieën in het westen.

In grote delen van de wereld is de natuur twee keer ?gedesubjectieerd?. Eerst weken animistische geestenwerelden - zoals er in Kerinci een voortbestaat - voor het joods-christelijke dan wel islamitische idee van één, transcendente Schepper. Daarop volgde de secularisering van met name Noord-Atlantische samenlevingen, hand in hand met de voortschrijdende naturalisering van het mens- en wereldbeeld. De afgelopen decennia hebben antropologen zich in toenemende mate gericht op visies en praktijken in verband met dieren in verregegaan geseculariseerde westerse culturen. Noëlie Vialles bijvoorbeeld bestudeerde Franse abattoirs, Heidi Dahles jagers in Nederland, Mary Douglas voedseltaboes en Anton Blok het gebruik van dierlijke categorieën voor infaam geachte mensen. Evenals Bakels en Bird-David zijn deze antropologen veelal neodurkheimiaans geïnspireerd.

Natuurlijke orde

Neodurkheimianen richten zich op grenzen en taboes. Wie zijn verwanten consumeert overschrijdt een grens, doorbreekt een taboe. Het eten van apen, zo werd in verband met het Zuid-Afrikaanse plan met bavianen gesteld, komt vrijwel neer op kannibalisme, zo dicht staan ze bij ons. Die grens loopt hier dus niet meer waar de joods-christelijke traditie hem trok. Niet-menselijke primaten lijken uiterlijk op ons, hebben bijna dezelfde genen, en met name mensapen hebben onderzoekers de afgelopen decennia verbluft met prestaties als het hanteren van arbitraire symbolen, politieke intriges, werktuigvervaardiging, doen alsof, en rekenen. Ze zijn ambigu ten aanzien van de in onze cultuur sacrosancte grens tussen mens en dier. Als we mensen niet mogen doden, met hepatitis B besmetten of opeten, dan mensapen ook niet, aldus een aantal verklaringen van de rechten van mensapen die de afgelopen jaren zijn opgesteld. Groot-Brittannië en Nieuw-Zeeland voerden reeds navenante wetswijzigingen door.

Stel dat, door een speling van de evolutie, ergens in afgelegen valleien nog enkele populaties zouden leven van onze aapachtige voorouders, uit verschillende periodes. Dat is minder vergezocht dan het op het eerste oog misschien lijkt, want dat australo-pithecinen of neanderthalers uitgestorven zijn en zich niet in bepaalde enclaves gehandhaafd hebben is evolutionair gezien puur toevallig. Wat zouden volgens de Nederlandse wet de rechten zijn van deze hominiden? Welke wezens uit dit prehistorische Shangri-La zouden we wel en welke niet mogen opeten, doden, fokken, huwen, bejagen - of gebruiken voor vervelende medische experimenten, zoals de chimpansees bij TNO in Rijswijk? Wat zouden we aanmoeten met zulke wezens, zulke aapmensen, die niet (meer) ?dier?, en (nog) niet ?mens? zijn? Waar loopt hier de grens tussen dier en mens, evolutie en geschiedenis, object en subject, eetbaar en oneetbaar, eigendom en eigenaar?

Nergens, zegt de biologie, en daarbij aansluitend, de filosofie van naturalistische signatuur. Ook wij zijn voortbrengselen van de levende natuur, en zelfs grenzen tussen soorten zijn diachroon gezien vloeïend. Maar dan lijkt het met dolfijnen, varkens of ratten in principe niet anders te staan dan met mensapen of bavianen. Waar zou dan überhaupt een grens tussen mens en dier kunnen lopen? Langs deze - biologische - lijn doordenkend is het vlees van mensen even eetbaar of oneetbaar als dat van bavianen. Welke dieren we wel doden of eten en welke niet is in Nederland echter, zoals overall, afhankelijk van strikte, lokale codes van culturele, morele of religieuze aard die meestal niet aan de biologie of andere wetenschappen zijn ontleend. Varkens en fazanten worden in Nederland gedood en gegeten. Het eten van paarden of orgaanvlees ligt al gevoeliger en honden, mensen of apen komen niet voor consumptie in aanmerking, ook al leveren ze biologisch gezien uitstekende proteïne.

De ?natuurlijke? orde, in feite een kwestie van culturele codes, dient intact te blijven. In formuleringen als ?de intrinsieke waarde van het dier? of ?de integriteit van het organisme?, die worden gehanteerd in maatschappelijke discussies over de bio-industrie, klinken zulke culturele codes duidelijk door. Hetzelfde

geldt voor discussies over genetische manipulatie van gewassen, xenotransplantatie en klonen. Bij het transplanteren van een hartklep van een varken naar een mens of de transfer van menselijk DNA naar een rund wordt een taboe doorbroken dat van dezelfde orde is als het taboe dat rust op het eten van verwante schepselen. Bij klonen en andere vormen van genetische modificatie binnen een soort wordt eveneens een als 'natuurlijk' ervaren bestel geschonden, ook in normatieve zin. Wat ontstaat wordt gezien als iets onnatuurlijks, iets monsterlijks. Hier roept de meest geavanceerde biotechnologie diep in onze traditionele cultuur verankerde overtuigingen en taboes op.

Antropologisch onderzoek over tijgers in Sumatra, bavianen in Zuid-Afrika of varkens in Brabant, in de traditie waartoe Bakels' spannende etnografie behoort, kan helpen zulke waarderingen en gevoeligheden beter te begrijpen, en komt bij morele en politieke discussies van pas. Het maakt het antropocentrisme van waaruit men in westerse samenlevingen oordeelt en handelt beter zichtbaar, alsook het in feite 'cultureel geconstrueerde' karakter van de 'natuurlijke' orde. Dat antropocentrisme correspondeert met een onderschatting van de subjectiviteit, gevoeligheid, rechten en waardigheid van bavianen, varkens en andere dieren. In onze 'natuurlijke' orde, een wreed maatschappelijk bestel, worden tegenover diensten, kaas, leer, vriendschap, eieren en vlees, ons door dieren gegeven, zonder veel wederkerigheid de horreurs van staal en beton, veemarkten en abattoirs, dierproeven, ruiming en jacht gesteld.

Raymond Corbey is verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Brabant en aan de Faculteit der Archeologie van de Universiteit Leiden.

Besproken boeken:

Jet Bakels, *Het verbond met de tijger: Visies op mensenetende dieren in Kerinci, Sumatra*. Leiden: CNWS 2000, 379 p.