

Anton Blok

“(…) combattre un désordre social par un acte de désordre social”.
Chiva & Zonabend, *Le charivari*, p. 366

I

Op grond van de literatuur die sinds het begin van de jaren vijftig onder historici, antropologen en volkskundigen over charivari's verschenen is, kan men deze manifestaties zien als specifieke vormen van volksrechtspleging. Personen die inbreuk gemaakt hebben op de ongeschreven regels van de gemeenschap, met name voorschriften op het gebied van huwelijk en seksualiteit, worden gewoonlijk tegen het vallen van de avond onder begeleiding van lawaai blootgesteld aan openbare vormen van bespotting, belediging en vernedering, gericht op hun uitstoting of verbanning uit de gemeenschap en vaak ook daarin resulterend¹. Het ritueel gaat gepaard met uiteenlopende vormen van fysieke beproevingen en wordt gewoonlijk georganiseerd door jongelui of ongehuwde mannen, wier optreden onveranderlijk de instemming heeft van de gemeenschap, zoals blijkt uit het dragen van maskers en andere vermommingen, de participatie van grote aantallen mensen en de algemene stemming van vreugde en hilariteit².

In deze bijdrage wil ik laten zien dat charivari's begrepen kunnen worden als purificatie-riten: als openbare, collectieve, unanieme, anonieme en spontane manifestaties, gericht op de eliminatie van pollutie door middel van de correctie of uitstoting van de overtreder uit de gemeenschap. In een vroege publikatie heeft Meuli dit aspect van uitstoting terecht benadrukt: “... ein Charivari will die Vernichtung des Leumunds, welche den Bescholtenen aus der gesellschaftlichen und bürgerlichen Gemeinschaft ausschliesst” (1975 [1953]: 472-473)³. Niettemin valt in de literatuur vaak de nadruk op het element van belediging, bespotting en vernedering en op de bestraffing van de overtreder. Deze beschamingsrituelen zijn ook het meest zichtbaar. Dit is mogelijk de reden waarom het element van pollutie en de purificatie van de gemeenschap door middel van geweld (alsook hun onderling verband) veel minder aandacht gekregen hebben. In hun samenvatting van de discussie over charivari's in Parijs in 1977 hebben Chiva en Zonabend het belang van deze aspecten van charivari's – de notie van een geschonden maatschappelijke orde die op magische wijze moet worden hersteld, dat wil zeggen met behulp van ritueel – goed onderkend toen ze stelden:

“implicitelement ou explicitement formulé, à travers les pays et les périodes dont traitent les communications, apparaît le modèle d'un rituel complexe, dont le trait le plus général est en quelque sorte d'ordre homéopatique: combattre un désordre social par un acte de désordre social” (1981: 366).

Dezelfde gedachte is terug te vinden in een eveneens verloopte, niet verder uitgewerkte opmerking van Martine Segalen in dezelfde door Le Goff en Schmitt geredigeerde bundel over charivari's: "Le charivari devrait être considéré comme un désordre rituel qui traite du désordre social ..." (1981: 371). De nadruk op wanorde in ritueel is zeker niet misplaatst en allerminst overbodig. Onlangs heeft Taussig erop gewezen hoezeer antropologen (die zich vermoedelijk met geen ander onderwerp zo uitvoerig hebben beziggehouden) het begrip ritueel met handen en voeten gebonden hebben aan het beeld van orde en harmonie, ook in gevallen (zoals carnaval) waar het ritueel juist gericht is op het creëren van wanorde (Taussig 1984: 109; 1987: 441-443; vgl. Babcock 1978).

Ik zal mijn beweringen over deze volksgerichten illustreren aan de hand van een bespreking van de rituele vormen van charivari's of van wat E.P. Thompson hun "symbolisch vocabulaire" genoemd heeft (1981: 277; cf. Thompson 1974, 1978; Blok 1989). Hieronder kunnen we verstaan al die rituele elementen die in charivari's geregeld terugkeren, zoals het schenden van privacy, verwoesting van bezit, parades, optochten, het maken van lawaai, maskerades, animalisering van het slachtoffer, fysieke beproevingen en uitstoting. Het spreekt vanzelf dat dit geen uitputtende opsomming is van wat charivari's met elkaar gemeen hebben: rituele elementen die in elke charivari moeten voorkomen wil de bewuste manifestatie aanspraak maken op de benaming 'charivari'. We hebben hier eerder te maken met 'familiegelijkenissen': een serie kenmerken die in wisselende mate en in verschillende combinaties in charivari's te vinden zijn (vgl. Blok 1976). Het gaat mij hier niet om de vraag waarom bijvoorbeeld lawaai in de ene charivari wel en in de andere niet voorkomt of waarom in het ene geval de overtreder daadwerkelijk uit de gemeenschap gestoten wordt en in het andere geval niet of alleen symbolisch. Charivari's vormen dus een 'fuzzy set'; de overgangen naar andere vormen van volksrechtspleging, zoals lynching en tirannenmoord, zijn vloeiend en daarom tevens uitermate instructief voor een beter begrip van charivari's (vgl. Wyatt-Brown 1982: 435-493; Raper 1933; Ranum 1980). Dit geldt ook voor de legale of officiële openbare strafvoltrekkingen, waarmee de charivari's, zoals we nog zullen zien, tal van elementen gemeen hebben. Ook die straoefeningen waren gericht op een magisch herstel van een geschonden maatschappelijk bestel door het op rituele wijze elimineren van de bron van vervuiling, de overtreder van gemeenschapsnormen (vgl. Schild 1980; Van Dülmen 1984; Blok 1984).

Voorts is er de vraag naar de relatie tussen deze vormen van volksrechtspleging en de structuur van de betrokken samenleving: wat zijn de kenmerken van de gemeenschappen die charivari's mogelijk en noodzakelijk maken? Wat hierover door Wyatt-Brown (1982: 33-34, 365-366) gezegd is lijkt van meer belang dan de uiteenzettingen van Thompson over patriarchale structuren (1972: 302; 1981: 279ff). In veel, zo niet alle gevallen van charivari's hebben we te maken met kleine, grotendeels endogame, *face-to-face* gemeenschappen, waar de publieke opinie, om een term van Norbert Elias te gebruiken, *existenzbegründend* is. Functie en betekenis van de openbare mening zijn in deze lokale, "gesloten" gemeenschappen nauw verbonden met een specifiek eerbegrip: verlies van eer of

reputatie impliceert ook het verlies van het lidmaatschap van de gemeenschap (Elias 1969: 144-151). In deze samenlevingen is het publieke domein niet of nauwelijks gedifferentieerd van het gezinsleven, van wat men thans beschouwt als privé en besloten. Over het achttiende- en negentiende-eeuwse Zuiden van de Verenigde Staten schrijft Wyatt-Brown:

“There was an absence of a truly public zone completely separate from the interior life of the family, so that the latter came to coincide with the actual public space which it inhabited.

Family values differed not at all from public ones (...) threat to community was danger to home and vice versa. The absence of a public sector made possible the coexistence of Southern hospitality and unspeakable violence in the same cultural matrix, without paradox, without any sense of contradiction” (1982: 33-34).

Dit inzicht in de wijze waarop men in al deze lokale gemeenschappen (wier banden met een wijder staatsverband veelal zwak of precair waren) op elkaar was aangewezen, duikt slechts terloops op in het werk van Thompson. Hij beperkt zich hier tot een enkele opmerking: “dans toute communauté la femme et le mari, et leur histoire conjugale, sont connus des voisins; et même le plus ‘domestique’ des incidents s’insère dans le contexte des autres tensions et dépendances” (1972: 298). In de reeds genoemde verzamelbundel *Le charivari* vindt men enkele programmatische opmerkingen over dit verband. Verwijzend naar de bijdragen van onder andere Segalen en Farr, die zich met het geleidelijk verdwijnen van charivari’s in respectievelijk Frankrijk en Duitsland in de loop van de negentiende en twintigste eeuw hebben beziggehouden, stellen Chiva en Zonabend dat dit te maken heeft met de ontbinding van de “esprit de communauté” alsook met de omstandigheid dat “la formation et la vie du couple sont de plus en plus soustraites au domaine public” (1981: 367-368; vgl. Ingram 1984: 93; Shorter 1976: 218-227).

Een tweede structuurkenmerk van deze gemeenschappen dat licht kan werpen op de ontwikkeling en neergang van charivari’s is nauw verbonden met hun relatieve isolement en autonomie. De betrokken gemeenschappen hebben vaak een eigen culturele signatuur en indentiteit, staan niet zelden onder druk of worden geconfronteerd met een of andere crisis: demografisch, economisch of politiek (cf. Ginzburg 1981: 139; Wyatt-Brown 1982: *passim*; Van den Bergh 1980: 80-139). De leden van deze gemeenschappen hebben al dan niet terecht het gevoel dat hun gemeenschap kwetsbaar is en voortdurend wordt bedreigd. Verschillende onderzoekers van ritueel hebben dit structuuraspect van kleine gemeenschappen onderkend en benadrukt. “In small-scale societies”, zegt Wyatt-Brown, “anything that required abrupt readjustment in community relations entailed uncertainty. The charivari helped assuage that anxiety. It also provided a way to resolve it” (1982: 446)⁴.

Omdat de charivari’s in verschillende streken van Europa over een periode van bijna zes eeuwen steeds weer dezelfde rituele vormen vertonen (lawaai, vermommingen, bespottingen, het rondleiden van het slachtoffer door de straten van de gemeenschap, etc.), kan men noch deze vormen, noch hun functie en betekenis uit de lokale of regionale context alleen begrijpen (vgl. Chiva & Zonabend

1981: 367). Om die reden zijn typeringen van deze gemeenschappen in termen van ‘vieille culture’, ‘boerensamenleving’, ‘patriarchale gemeenschap’, etc. weinig verhelderend. De opmerkelijke continuïteit en geografische spreiding van de rituele vormen der charivari’s suggereert een verband met ‘geslotenheid’ en ‘autonomie’ van de betrokken gemeenschappen. Zoals vermeld, hebben huwelijk, seksualiteit en gezinsleven zich in deze kleine, veelal afgelegen en grotendeels endogame gemeenschappen niet of nauwelijks losgemaakt uit het publieke domein. We vinden deze samenhang bevestigd in de omstandigheden waaronder de charivari’s in de loop van de negentiende en twintigste eeuw hun neergang beleefden en tenslotte geheel van het toneel verdwenen. Deze teloorgang ging gepaard met de geleidelijke ontsluiting van de betrokken gemeenschappen, hun verlies van indentiteit en nadere integratie in meer omvattende politieke verbanden.

II

Een van de eerste aanwijzingen dat charivari’s gericht zijn op het elimineren van pollutie is het gebruik van geweld in het kader van een ritueel. Charivari’s zijn doortrokken van geweld: geweld tegen personen en geweld tegen goederen, daadwerkelijk geweld en symbolisch geweld. Voorts is er in charivari’s voortdurend sprake van bedreiging, intimidatie en het terroriseren van het slachtoffer. Of deze zich nu in huis bevindt of naar buiten gebracht is, steeds is hij of zij omringd door een vijandig publiek: geïsoleerd, hulpeloos, uitgeleverd aan en in de greep van een anonieme, razende menigte.

Het is opmerkelijk dat de rol van geweldpleging in charivari’s zo weinig onderkend is, terwijl er in de recente literatuur talrijke voorbeelden voorhanden zijn⁵. Om van dit onderbelichten en bagatelliseren van de rol van geweld in charivari’s een voorbeeld te geven, kies ik een passage uit een artikel van Thompson. Waar hij spreekt over de gemeenschappelijke trekken van charivari’s, stelt hij eerst dat zelfs waar ze uiting geven aan het “antagonisme le plus complet dans la communauté”,

“l’hostilité est canalisé par l’héritage de contraintes qu’impose le rituel. Il s’arrête juste avant le lynchage, et n’en arrive que rarement à la violence physique” (1972: 289).

In een latere publikatie benadrukt Thompson dit standpunt nog eens en noemt onder de algemene trekken van charivari’s opnieuw “une intention hostile”, daaraan toevoegend dat die vijandigheid geritualiseerd is en zich voordoet in vormen “inhibant la violence physique réelle” (1981: 274). Deze wending, op zichzelf reeds buitengewoon, is alleen daarom al merkwaardig, omdat Thompson op dezelfde bladzijde spreekt over de uiterste vormen waartussen de charivari’s zich bewegen: van de meest futiele en vrolijke collectieve viering van een huwelijk tot de meest dodelijke collectieve vijandigheid gericht op uitstoting van het slachtoffer. Voorts geeft hij een voorbeeld van een Canadese charivari die plaatsvond omstreeks het midden van de vorige eeuw waarbij het slachtoffer de behandeling niet overleefde (1981: 274).

Thompson is niet de enige onderzoeker die het element van geweldpleging in charivari's wel noemt, maar het vervolgens in de analyse verwaarloost en wegredeeneert. De assumptie is blijkbaar dat ritueel alleen met orde en niet met wanorde te maken heeft en dat voor geweld het omgekeerde geldt. Maar er is geen enkele tegenstrijdigheid tussen ritueel en fysiek geweld. Beide verdragen elkaar zeer wel en sommige onderzoekers, met name degenen die zich met het offer en initiatie-ritueel hebben beziggehouden, menen dat geweld eigen is aan ritueel, er althans aan ten grondslag ligt (e.g. Burkert 1983; Girard 1977; Hamerton-Kelly 1987; vgl. La Fontaine 1985; Bloch 1986; Ginzburg 1987). Als manifestaties van geritualiseerd geweld kunnen charivari's dit verband goed illustreren, ook wanneer het om gevallen gaat waarbij het gebruik van geweld sterk is gereduceerd en gestileerd, en gemakkelijk over het hoofd gezien kan worden.

Een algemeen erkend element van charivari's, misschien wel het meest sprekende, is lawaai of percussie. De etymologie van 'charivari', hoewel onzeker, zou ook wijzen op het maken van lawaai, het produceren van ongeordende geluiden, zoals ook Engelse, Duitse, Nederlandse en Spaanse benamingen laten zien: 'rough music', 'Katzenmusik', 'ketelmuziek', 'cencerrado' (letterlijk: 'het rinkelen met koebellen')⁶.

Lawaai, vooral wanneer het wordt voortgebracht door een menigte en ten koste gaat van een individu, kan beschouwd en ervaren worden als een vorm van geweld, zowel feitelijk als symbolisch. Zoals bekend, zijn sommige slachtoffers van charivari letterlijk uit hun huis en de gemeenschap getrommeld. Wyatt-Brown geeft hiervan een goed voorbeeld:

"High on the list for still more serious doses of community ridicule were girls who violated the code of chastity. The evidence was the appearance of an illegitimate child. Charivaris in Europe most often centered on such unwelcome events. The shaming rite was also used for this purpose in the South, Old and New. Van Randolph recalled from his Ozark experiences in the 1920s that in one Arkansas settlement a girl had caused so much trouble for other men's wives that the neighbors "decided to 'drum her out'. About thirty men and women appeared at her cabin one morning, firing pistols, beating on tin pans, and yelling at the top of their voices". Without a word she ran out the door and was not seen in those parts again. Her relations were utterly "humiliated rather than belligerent". They made no attempt to protect or avenge her. In fact, they accepted the community verdict and acted as if she had never belonged to the family" (1982: 448-449).

Ook een charivari die omstreeks 1930 in Andalusië plaatsvond, verdient in dit verband vermelding. Een man, Jacinto genaamd, had vrouw en kinderen verlaten en was in een oude molen buiten het dorp gaan samenwonen met een ongehuwde dochter van een andere boer. De vrouw had al een slechte reputatie. Elke nacht kwam een menigte de man bespotten en lawaai maken met koebellen en hoorns. Deze beproevingen, die wel drie maanden duurden, misten hun uitwerking niet: "something inside Jacinto, near his heart, burst and it killed him" (Pitt-Rivers 1961: 171-172).

Dit geval vormt een goede illustratie van het verband tussen lawaai en anomalie in charivari's dat gesignaleerd is door Lévi-Strauss, die daarmee de discussie

over het onderwerp nieuw leven inblies: “De functie van lawaai is aandacht te vestigen op een anomalie in het zich ontvouwen van een syntagmatische reeks” (1969: 289).

Over lawaai als teken van ontwrichting of verstoring van orde zou in dit verband meer te zeggen zijn. De relatie tussen percussie en transitie verdient, ook in een purificatie-ritueel als de charivari met zijn talloze opposities en inversies, meer belangstelling (cf. Needham 1967). Lawaai kan wijzen op het contrast tussen orde en wanorde: “Cacophony evoked a contrast between harmony and disharmony, whether between wives and husbands in marriage or between rulers and ruled” (Ingram 1984: 98). Het slaan op potten en pannen symboliseert (de verstoren van) het contrast tussen binnen en buiten en tussen vrouw en man – en roept hun inversies op in het gewraakte gedrag.

Behalve lawaai omvat het symbolisch vocabulaire van de charivari’s talrijke voorbeelden van geweld tegen goederen. Ik noem hier alleen het collectieve en anonieme gebruik van geweld tegen het huis van het slachtoffer. Bekend is het inslaan van de ruiten, het naar buiten werpen en stukslaan van huisraad (waaraan het naar binnen dringen, de schending van privacy, voorafgaat), het verwijderen van het dak, het zogenaamde dak afdekken en dreigen het gehele huis af te breken. Ook in deze gebruiken ligt de wenk besloten dat de bewoner niet langer welkom is en ze beogen op niet mis te verstane wijze het slachtoffer te bewegen de gemeenschap te verlaten en er niet meer terug te keren (cf. Meuli 1975 [1953]: 473ff; Van den Bergh 1980: 164-165, 187-188; Romme 1987: 150-151).

Zoals Meuli heeft gesteld gaan deze *Wüstungsformen der Volksjustiz*, gericht op de vredeloosheid en verbanning van het slachtoffer, terug op oude rechtsgebruiken, maar we vinden deze en soortgelijke vormen van pollutie-gedrag ook in het officiële strafrecht zoals dat in het vroeg-moderne Europa van kracht was (1975 [1953]: 445ff, 473-475). Ik denk hierbij ook aan de verbanning en aan bijkomende straffen zoals het afbreken van het huis van de (ter dood) veroordeelde met de bepaling er gedurende geruime tijd niet meer te bouwen⁷. Thompson heeft er terecht op gewezen dat het symbolisch vocabulaire van de charivari’s tal van overeenkomsten vertoont met dat van de eveneens openbare en niet minder theatrale legale strafvoltrekkingen in de vroeg-moderne tijd (1972: 289, 1981: 278-279). Maar het is de vraag of Thompson gelijk heeft wanneer hij stelt dat hier sprake is van een éénrichtingsverkeer: alleen de charivari’s zouden rituele vormen aan de legale strafrechtspleging hebben ontleend en niet andersom. De charivari’s zijn echter minstens even oud als de openbare strafvoltrekkingen van de overheid en ook op grond van wat Meuli (1975 [1953]: 445-484) over dit verband gezegd heeft, zou men met de mogelijkheid rekening kunnen houden dat rituele elementen uit de volksrechtspleging in die van de Staat en de Kerk zijn opgenomen (cf. Ingram 1984: 92-93). Het lijkt erop dat we hier te maken hebben met een voorbeeld van wederzijdse beïnvloeding van geschreven en orale tradities. Dit zijn geen gescheiden circuits, maar kringen die voor elkaar model staan, nauw met elkaar verweven zijn, elkaar overlappen, zonder daarbij hun zelfstandigheid geheel prijs te geven (cf. Burke 1978: 23ff; Ginzburg 1966). Het is op-

merkelijk hoe charivari's en andere vormen van volksrechtspleging (en ik denk hierbij vooral aan lynching en tirannenmoord) zich tot in onze tijd hebben kunnen handhaven, dat wil zeggen lang nadat de officiële, legale openbare strafvoltrekkingen van het toneel verdwenen waren.

Over andere vormen van geweldplegingen in het symbolisch vocabulaire van charivari's kan ik kort zijn. Ook deze zijn algemeen bekend en mijn bedoeling is hier alleen het aspect van purificatie te benadrukken. Het slachtoffer wordt uit huis gehaald en rondgevoerd door de straten van de gemeenschap – op een kar, achter een kar, op een ezel, op een stang, etc. – en kan daarbij verder blootgesteld worden aan meer fysieke beproevingen, zoals het onderdompelen in een beek, poel of rivier, het naar de periferie van de nederzetting worden geleid en daar aan zijn of haar lot overgelaten, soms na een behandeling van 'tar and feathering' te hebben ondergaan. Uit de Verenigde Staten, met name het Zuiden, zijn voorbeelden bekend van deze vorm van animalisering aan de rand van de nederzetting na mishandeling (cf. Wyatt-Brown 1982: 440-441, 462-493). Hier bevinden we ons in het grensgebied van charivari's en lynchings. Soortgelijke gevallen, waarbij rituele animalisering van het slachtoffer de mishandeling en verbanning vereenvoudigt en rechtvaardigt, vindt men, eveneens in de negentiende eeuw, in Brabant en de Zuidelijke Nederlanden, bijvoorbeeld het gebruik het slachtoffer voor de ploeg te spannen en daarbij ernstig te verwonden (cf. Jacobs 1985, III: 418-419, CX-CXV; Romme 1987: 26-27, 61, 92-93). Eerder had Meertens gewezen op de talrijke benamingen voor charivari's in de Lage Landen waarin de associatie met dieren expliciet is, zoals 'ezeldrijven', 'de os rijden', 'de beer jagen', 'de beest jagen', etc. (1962: 82-85)⁸.

Bekend zijn ook de charivari's waarbij het slachtoffer *in effigie* wordt aangepakt, rondgeleid en geëlimineerd. De manipulaties vinden plaats met een afbeelding van de betrokkene, een pop die tenslotte wordt opgehangen, kapotgeschoten, begraven of verbrand. Ook hier laat het ritueel aan duidelijkheid niets te wensen over: het slachtoffer wordt symbolisch dood verklaard en als zodanig uit de gemeenschap verwijderd.

III

Naast lawaai, geweldpleging en animalisering vormt het door de straten voeren van het slachtoffer een vaak terugkerend element in het ceremonieel van de charivari's. Deze rituele vorm is wel gesignaleerd, maar voor zover bekend nooit nader onderzocht. Waarom moet het slachtoffer op deze wijze in een optocht of parade rondgeleid worden en waarom nemen grote aantallen mensen ('de gehele gemeenschap') aan deze manifestatie deel? Een soortgelijk patroon is te zien bij lynchings, tirannenmoord en door de overheid geregisseerde openbare strafvoltrekkingen⁹.

Evenals openbare strafvoltrekkingen vormden charivari's als entertainment een welkome onderbreking van de dagelijkse routine en de monotonie van het leven in een afgelegen dorp of provinciestadje. Verschillende onderzoekers hebben inderdaad gewezen op het feestelijke element in openbare straffen, waarover straks

meer. Anderen hebben gesuggereerd dat mensen die naar openbare terechtstellingen gingen gingen kijken, dat voornamelijk uit nieuwsgierigheid deden, ongeveer zoals mensen nu gaan kijken naar een verkeersongeluk of een grote brand (cf. McManners 1981: 390). Maar deze meer 'praktische' verklaringen sluiten andere interpretaties niet uit. We mogen niet vergeten dat het hier gaat om een ritueel, om een poging om met behulp van magische middelen de geschonden grenzen van een gemeenschap te herstellen en de op losse schroeven gestelde culturele categorieën opnieuw te schragen en hun belang te benadrukken (cf. Douglas 1966, 1975: 47-59; Tambiah 1985: 83-84).

In dit purificatie-gedrag, in dit orde op zaken stellen door de gemeenschap speelt de oorzaak en bron van de pollutie een voorname rol. De vergelijking dringt zich op met de Griekse *pharmakos*, *katharmos* of zondebok, die niet alleen onreinheid belichaamde en absorbeerde, maar ook de mogelijkheid bezat de gemeenschap van die verontreiniging te bevrijden, namelijk door zijn gewelddadige, collectieve eliminatie. Dit was de reden waarom men de *pharmakos* in verschillende Griekse steden en bij bepaalde feesten door de stad leidde: om als spons te dienen voor het opzuigen van de onreinheid. Nadien werd hij uit de gemeenschap gestoten of ter dood gebracht, waarbij de gehele bevolking betrokken was (cf. Gernet 1981: 240-241, 265-267; Girard 1977: 95, 286-288; 296-297; Von Amira 1922: 225-229)¹⁰.

Hoewel we bij de charivari's niet te maken hebben met het in stukken scheuren en een totale vernietiging van het slachtoffer (de zogenaamde *sparagmos*) en evenmin met duidelijke aanwijzingen voor de verering van zijn overblijfselen als relictten – een structuurkenmerk dat wel te vinden is bij lynchings, tirannenmoorden en officiële terechtstellingen –, wijst het *in effigie* verbranden of op andere wijze vernietigen van het slachtoffer in dezelfde richting, namelijk de eliminatie van pollutie¹¹. Van belang in dit 'scenario' is niet alleen de collectieve geweldpleging en uitstoting, maar ook de rondleiding van het slachtoffer en de participatie van de bevolking om zo de gemeenschap te zuiveren van pollutie, waardoor orde en saamhorigheid hersteld worden. Op al deze punten is de visie van Girard (die hiervoor in belangrijke mate steunt op het werk van Durkheim en Gernet) verhelderend voor een beter begrip van de functie en betekenis van de rituele vormen in charivari's. Dit geldt ook voor zijn opmerkingen over de kwaliteiten van degenen die zich belasten met het toedienen van het *pharmakon* – dat zowel 'gif' als 'geneesmiddel' betekent (Girard 1977: 95, 288, 296-297). Die kunnen ons erop attent maken of althans eraan herinneren dat de uitvoerders van charivari's, de personen die deze manifestaties organiseren en het initiatief ertoe nemen onveranderlijk in de betrokken gemeenschap een ongewone, liminele, ambigue plaats innemen. Het zijn vrijwel altijd jongelui, ongehuwde mannen, dat wil zeggen individuen die, althans in deze kleine 'traditionele' en 'gesloten' gemeenschappen een tussenpositie innemen en als enigzins ongewoon en bijzonder gelden¹². In de strijd tegen wanorde met wanordelijke middelen vertegenwoordigen ook de uitvoerders zelf een element van onordelijkheid. Dit bijzondere, ongewone karakter van de uitvoerders van charivari's komt ook tot uitdrukking in

hun vermomming. De maskers benadrukken die onduidelijkheid – het ontbreken van identiteit – evenzeer als ze uitdrukking geven aan het unanieme en anonieme karakter van de charivari's¹³.

Opnieuw treft hier een overeenkomst met de lynchings en openbare officiële strafvoltrekkingen. De meest actieve participanten in de 21 lynchings die in 1930 in het Zuiden van de Verenigde Staten plaatsvonden, waren jongelui in leeftijd variërend van 15 tot 25 jaar, ongehuwde blanke mannen met geringe opleiding, een lage sociale status en een laagbetaalde betrekking (Raper 1933: 1-58 en *passim*). Voor personen die beroepsmatig betrokken waren bij (openbare) terechtstellingen geldt hetzelfde: scherprechters en vilders golden in het vroeg-moderne Europa als uiterst liminele, onaanraakbare figuren, waarvan reeds hun vaak buitengewone uitmonstering getuigenis aflegt (cf. Danckert 1963: 23-49, 167-173; Schild 1980; Blok 1981, 1983).

Het is misschien niet overdreven te stellen dat de uitvoerders van charivari's (en die van lynchings en legale openbare strafvoltrekkingen) wel uitzonderlijke of buitengewone personen *moesten* zijn. Ze waren immers belast met het verwijderen van onreinheid en kwamen in die hoedanigheid met de besmettingshaard direct in fysiek contact. Het betreft hier ongewone werkzaamheden die niet aan gewone stervelingen overgelaten kunnen worden. Opnieuw dringt zich de vergelijking op met de "specialists in impurity"¹⁴. Ook op dit punt is sprake van een onordelijk element dat met het onordelijke in de samenleving (ook letterlijk) in het reine moet zien te komen. Vandaar ook de maskerades en verhullingen van de uitvoerders en slachtoffers van charivari's. Zo kan men in zowel het (nachtelijk) optreden als de kwalifikaties van de meest actieve deelnemers aan charivari's een nadere illustratie zien van waar het in deze manifestaties eigenlijk om ging: "combattre un désordre social par un acte de désordre social".

Die paradoxale karakter van charivari's, lynchings en legale executies, alsmede hun magisch-religieuze aspecten, zijn behalve door de reeds genoemde auteurs ook onderkend door de Amerikaanse historicus Wyatt-Brown, naar wiens werk al vaak verwezen is. In zijn gedetailleerde beschrijving van een zeer grimmige charivari op 2 januari 1835 in Natchez, Mississippi merkt hij op dat "disorder was paradoxically employed to reconfirm collective order" (1982: 463).

IV

Het ritueel van de charivari's omvat nog tal van onderdelen die erop wijzen dat we te maken hebben met het verwijderen van onreinheid. Aan het slot gekomen van deze beschouwing, wil ik nog op twee van die aspecten wijzen. Het element van purificatie is evident in de rol die territoriale grenzen in charivari's vervullen: het leiden van slachtoffers naar de periferie van de gemeenschap, waar men hen in het water gooit, hun afbeelding verbrandt, hen wegstuurt, etc. Het gaat hier zowel om het elimineren (in de etymologische betekenis van het woord) van onrein geachte overtreders, waarbij water en vuur de uitstoting en zuivering kracht bijzetten, als om het herbevestigen van grenzen, waarbij de territoriale de morele grenzen van de gemeenschap symboliseren. Een verdere aanwijzing voor onze

stelling vinden we in de feestelijke stemming aan het slot van charivari's, die ook bij lynchings, tirannenmoord, etc. is waargenomen¹⁵. De festiviteiten geven uitdrukking aan de algemene opwinding en vreugde onder de deelnemers vanwege de reiniging en het herstel van de maatschappelijke orde – hoe wanordelijk ook tot stand gebracht¹⁶.

Summary

Charivaris as purification rites

This article stresses the neglected role of violence in charivaris, assessing its importance through a systematic discussion of their ritual repertoire. Almost the entire symbolic vocabulary (the production of noise, breaking into the house of the victim, parading him through town, roughing him up, his elimination from the community, etc.) turns on violence and is geared to ridding the community of pollution caused by some form of anomalous behaviour. The study of ritual has almost always been exclusively bound up with the notion of order. Charivaris illustrate the extent to which rituals can be acts of social disorder that come to terms with instances of social disruption.

* Deze aantekeningen vormen een nadere, maar nog geenszins definitieve uitwerking van een gedachte eerder geformuleerd in een artikel over het ritueel van openbare strafvoltrekkingen (Blok 1984: 474 n.). Voor commentaar op een eerdere versie van dit artikel ben ik dank verschuldigd aan de redactie van het *Volkskundig Bulletin*, Gerard Rooijackers en Florike Egmond.

1. De meeste auteurs zijn het erover eens dat charivari's begrepen moeten worden in termen van volksrechtspleging. Zo schrijft Meuli: "Charivari ist eine der vielen, nach Ländern und Landschaften wechselnden Bezeichnungen für einen altertümlichen weitverbreiteten Akt der Volksjustiz, der sich überall in gleichen oder doch ähnlichen Formen abspielt" (1975 [1953]: 473). Vgl. Pitt-Rivers (1961: 173-174). Voor een ander gezichtspunt, zie Van den Bergh (1971: 85ff); Van den Bergh et al. (1980: 191-192, 241ff).

2. Van de talrijke omschrijvingen die van het begrip 'ritueel' in de antropologie in omloop zijn, lijkt de volgende in dit verband het meest geschikt: "(...) rituals are 'displaced' from the normal round of social activity. Maskings, roles, symbols, special times and places – all attest to the distance of ritual events from social processes. And because rituals are performed 'as if not for the first time', scholars have spoken of reenactments, repetitions and the like. (...) this curious quality of ritual – embedded in the life of society, yet separated from its own references in respect to both place and time (...)" (Mack 1987: 18).

3. Thompson spreekt over "lokaal ostracisme" en stelt: "Le but du charivari, particulièrement lorsqu'il était répété nuit après nuit, était précisément de chasser la victime (ou les victimes) du voisinage 'avec tambours et trompettes'" (1972: 290). Dit neemt niet weg dat er ook talrijke voorbeelden zijn van 'gematigde' charivari's, waarbij de slachtoffers zich aan verdere beproevingen en verbanning konden onttrekken door toe te geven aan de verlangens van de herriemakers, bijv. door het betalen van 'huilbier' bij een anomaal huwelijk of anderszins hun gedrag in overeenstemming te brengen met de lokale mores. Bij de charivari's (volksgerichten) in Staphorst schijnt deze oplossing niet ongebruikelijk geweest te zijn (cf. Van den Bergh et al. 1980: 140-182).

4. Voor nadere adstructie van dit punt, zie Van Gennep (1960); Douglas (1966); Turner (1967) en Myerhoff (1982).

5. Zie bijvoorbeeld Thompson (1972, 1981); Van den Bergh et al. (1980: 140-182); Le Goff & Schmitt (1981); Wyatt-Brown (1982: 435-493); Romme (1987: 24ff).

6. Over de etymologie van 'charivari' en het verband met lawaai, zie Meuli (1975 [1953]: 471-472, 483-484); Ginzburg (1981: 136); Belmont (1981: 381). Voor een geheel andere interpretatie (van Piemonteese benamingen voor charivari), zie Amiel (1987: 368). Vgl. Fabre (1981: 429-434) voor een overzicht van de gangbare terminologie in verschillende Europese gebieden.

7. In de vonnissen tegen de zogenaamde Bokkerijdersbenden in Overmaas omstreeks het midden van de achttiende eeuw vond ik verschillende gevallen van dergelijke straffen (vgl. Blok 1989: 49). Voor een nadere interpretatie, vergelijk de opmerkingen van Duby over privaat en publiek recht in het vroeg twaalfde-eeuwse Valenciennes: "Striking proof of the symbolic value attached to private dwellings can be seen in the punishment inflicted by the community of one of its members who violates the contract of friendship: his house is destroyed" (1988: 239).

8. De diersymboliek, stelt Ingram, roept het contrast op tussen mens en dier om het afwijkende gedrag te classificeren (1984: 98). De benamingen met 'jagen' duiden onmiskenbaar op het wegsturen, het weggagen, de uitstoting van het slachtoffer. Zoals Meuli het formuleert: "Muss sich nach alledem nicht der Schluss aufdrängen, dass mit dem 'Tierjagen' der englischen, niederländischen, deutschen Volksjustiz die alte Hetze des Friedlosen gemeint ist?" (1975 [1953]: 479-482). Vgl. Thompson (1972: 290); Romme (1987: 24 ff, 91ff). Voor de relatie met de 'wilde jacht', zie Ginzburg (1981).

9. Vgl. Raper (1933); Schild (1980). Ranum ziet in het ritueel van de tirannenmoord een direct verband tussen de grote aantallen deelnemers, de rondgang door de stad, de vernietiging van het slachtoffer en het verwijderen van pollutie (1980: 76-81). Dit artikel is van fundamenteel belang.

10. Bij nadere bestudering van de door Le Goff en Schmitt geredigeerde bundel *Le charivari* trof ik in de bijdrage van Schmitt-Pantel eveneens de vergelijking met de Griekse *pharmakoi* (1981: 118-119). Deze auteur verwijst ook naar het artikel van Gernet en de door hem geraadpleegde studie van G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* (Paris 1904). Volgens sommige auteurs is 'scapegoating' altijd de essentie van charivari's geweest (Wyatt-Brown 1982: 440-441; vgl.

Thompson 1972: 290). Voor een algemene theorie over de Euriptides' beoemde toneelstuk, zie Girard (1977; 1978).

11. Er zijn wel meer literaire voorbeelden van charivari's die eindigen met een sparagmos. Ik denk hierbij aan het slot van *Suddenly Last Summer* (1958) van de Amerikaanse toneelschrijver Tennessee Williams.

12. Over de plaats van ongehuwden, vgl. Van Gennepe: "(...) les célibataires des deux sexes constituent une société secondaire, instable par définition (...) (1946: 814). Over de jongeren die zich belasten met de organisatie en uitvoering van charivari's, zie Davis (1975); Nooy-Palm (1971); Van den Bergh *et al.* (1980: 89ff, 140ff).

13. Vgl. Thompson: "Il est vrai que les formes de charivari peuvent être ritualisées au point de présenter l'apparence de l'anonymat et de l'impersonnalité: les acteurs sont parfois masqués ou déguisés, les plus souvent ils viennent pendant la nuit. Mais ceci n'atténue en aucune manière la dénonciation: en fait elle s'affirme ainsi comme jugement de la communauté, et non comme querelle fortuite entre voisins"(1972: 290). Over maskers en andere vermommingen in dit verband, zie ook de opmerkingen van Burke (1978: 202); en Wyatt-Brown, die schrijft: "As in many such charivaris, the perpetrators had disguised themselves (...) anonymity served to give the impression of complete community solidarity – making the ritual a more sobering experience than punishment at the hands of particular individuals would be" (1982: 452). Over de complexiteit van het masker en het verband met verandering, transformatie, parodie en paradox, zie Bakhtin (1968: 39-40); vgl. Napier (1986) en Castle (1988: 75-76, 183-184 en *passim*).

14. Term ontleend aan het werk van Dumont (1980: 48-49). De "specialisten in onreinheid" besparen anderen het steeds terugkerende probleem van de confrontatie met vuil en pollutie (vgl. Ohnuki 1984: 289).

15. In zijn *Zur Genealogie der Moral* schreef Nietzsche: "Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste längste Geschichte des Menschen – und auch an der Strafe ist soviel *Festliches!*" (1966, II: 808), vgl. Gernet (1981: 252) en Ranum (1980: 75). Ingram (1984: 92ff) heeft eveneens gewezen op wat hij noemt "the peculiar mixture of the penal and the festive" in zowel charivari's als carnavalsfeesten. Vgl. Wyatt-Brown's beschrijving van een lynching in 1899 in Maysville, Kentucky; ook in deze grimmige gruweldaad ontbrak het feestelijke element niet (1982: 457-468).

16. Verschillende onderzoekers hebben erop gewezen dat charivari's niet zelden uitgevoerd werden tijdens kalenderfeesten (e.g. Davis 1975; Burke 1978: 198-199; Ingram 1984: 93-95). Ook dit feestelijke aspect van charivari's duidt op hun rol in de purificatie, wedergeboorte en vernieuwing van de betrokken gemeenschap – zoals Durkheim lang geleden voor allerlei vormen van feestelijkheid vaststelde. Men moet echter ook oog hebben voor de ambiguïteit en het conflict tussen 'wet' en 'werkelijkheid' in charivari's. Enerzijds werden afwijkingen en inversies van geldende gedragsstandaarden bekritiseerd en belachelijk gemaakt, anderzijds – en hier raken we mogelijk de 'deep play' van deze manifestaties – gaven de vreugde en hilariteit vermoedelijk ook vorm aan het gevoel een moment bevrijd te zijn van knellende voorschriften en aan het beseft dat alle hiërarchische relaties kunstmatig en arbitrair zijn (zie Ingram 1984: 96-97; vgl. Douglas 1975: 90-114).

- Amiel, Christiane, 'Les caprices du mariage', *Ethnologie française* 17 (1987) 367-380.
- Amira, K. von, 'Die Germanischen Todesstrafen. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte', *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse* 31 nr. 3 (1922) 1-415.
- Babcock, Barbara (ed.), *The reversible world. Symbolic inversion in art and society* (Ithaca/London 1978).
- Bakhtin, Mikhail, *Rabelais and his world*. Vert. Helene Iswolsky. (Cambridge, Mass. / London 1968).
- Belmont, Nicole, 'Le symbolisme charivarique. Rapport introductif', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981) 381-382.
- Bergh, G.C.J.J. van den, 'Volksgerichten in Limburg', *Neerlands volksleven* 21 (1971) 85-96.
- Bergh, G.C.J.J. van den, et al., *Staphorst en zijn gerichten. Verslag van een juridisch-anthropologisch onderzoek* (Amsterdam 1980).
- Bloch, Maurice, *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar* (Cambridge 1986).
- Blok, Anton, *Wittgenstein en Elias. Een methodische richtlijn voor de antropologie* (Amsterdam 1976).
- Blok, Anton, 'Infame beroepen', *Symposion* 3 nr. 1/2 (1981) 104-128.
- Blok, Anton, 'Over de infamie van de scherprechter', *Volkskundig bulletin* 9 (1983) 181-186.
- Blok, Anton, 'Openbare strafvoltrekkingen als rites de passage', *Tijdschrift voor geschiedenis* 97 (1984) 470-481.
- Blok, Anton, 'The symbolic vocabulary of public execution', in: June Starr & Jane F. Collier (red.), *History and power in the study of law. New directions in legal anthropology* (Ithaca/London 1989) 31-54.
- Burke, Peter, *Popular culture in early modern Europe* (New York / London 1978).
- Burkert, Walter, *Homo necans. The anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth*. Vert. Peter Bing (Berkeley / Los Angeles 1983).
- Castle, Terry, *Masquerade and civilization. The carnivalesque in eighteenth-century English culture and fiction* (Stanford 1986).
- Chiva, Isac & Françoise Zonabend. 'Le rituel: Macro-analyse. Rapport introductif', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.) *Le charivari* (Paris 1981) 365-368.
- Danckert, Werner, *Unehrlliche Leute. Die verfemten Berufe* (Bern/München 1963).
- Davis, Natalie Zemon, 'The reasons of misrule', in: Id., *Society and culture in early modern France* (Stanford 1975) 97-123.
- Douglas, Mary, *Purity and danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo* (London 1966).
- Douglas, Mary, 'Pollution / Jokes', in: *Implicit meanings. Essays in anthropology* (London 1975) 47-59 / 90-114.
- Duby, Georges, 'Introduction. Private power, public power', in: Georges Duby (red.), *A history of private life. II. Revelations of the medieval world*. Vert. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass. / London 1988) 1-31.
- Dülmen, Richard van, 'Das Schauspiel des Todes', in: Richard van Dülmen & Norbert Schindler (red.), *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)* (Frankfurt am Main 1984) 203-245.
- Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*. Vert. Mark Sainsbury et al., herz. ed. (Chicago 1980).
- Elias, Norbert, *Die höfische Gesellschaft* (Neuwied/Berlin 1969).
- Fabre, Claudine, 'Glossaire', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981) 429-434.
- Farr, Ian, "'Haberfeldtreiben" et société rurale dans l'Oberland bavarois à la fin du XIXe siècle: quelques résultats provisoires', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981) 285-295.
- Gennep, Arnold van, *Manuel de folklore français contemporain* Tome I, vol. 2 (Paris 1946).

- Gennep, Arnold van, *The rites of passage*. Vert. Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee (Chicago 1960).
- Gernet, Louis, 'Some connections between punishment and religion in Ancient Greece / Capital punishment', in: *The anthropology of Ancient Greece*. Vert. John Hamilton (Baltimore 1981) 240-251 / 252-276.
- Ginzburg, Carlo, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (Torino 1966).
- Ginzburg, Carlo, 'Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981) 131-140.
- Ginzburg, Carlo, 'Saccheggi rituali. Premesse a una ricerca in corso', *Quaderni storici* nr. 65 (= jrg. 22 nr. 2) (1987) 615-636.
- Girard, René, *Violence and the sacred*. Vert. Patrick Gregory (Baltimore 1977).
- Girard, René, *Le bouc émissaire* (Paris 1978).
- Hamerton-Kelly, Robert G. (red.), *Violent origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation* (Stanford 1987).
- Ingram, Martin, 'Ridings, rough music and the "reform of popular culture" in early modern England', *Past & present* nr. 105 (1984) 79-113.
- Jacobs, Marc, *Charivari. Een aanzet tot interdisciplinaire studie van volksgerichten in Vlaanderen (einde zeventiende – begin negentiende eeuw)*. 3 dln. (Onuitgeg. licentiaatsverhandeling Gent 1985).
- La Fontaine, J.S., *Initiation* (Harmondsworth 1985).
- Le Goff, Jacques, & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981).
- Lévi-Strauss, Claude, *The raw and the cooked. Introduction to a science of mythology*. Vert. John and Doreen Weightman (New York 1969).
- Mack, Burton, 'Introduction: Religion and ritual', in: Robert G. Hamerton-Kelly (red.), *Violent origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on ritual killing and cultural formation* (Stanford 1987) 1-70.
- McManners, John, *Death and the Enlightenment. Changing attitudes to death among christians and unbelievers in eighteenth-century France* (Oxford / New York 1981).
- Meertens, P.J., 'Ketelmuziek in de Nederlanden', *Neerlands volksleven* 12 nr. 1 (1962) 78-87.
- Meuli, Karl, 'Ueber einige alte Rechtsbräuche / Charivari', *Gesammelte Schriften* I (Basel/Stuttgart 1975) 445-469 / 471-484.
- Meyerhoff, Barbara, 'Rites of passage: Process and paradox', in: Victor Turner (red.), *Celebration. Studies in festivity and ritual* (Washington 1982) 109-135.
- Napier, A. David, *Masks, transformation, and paradox* (Berkeley / Los Angeles 1986).
- Needham, Rodney, 'Percussion and transition', *Man* N.S. 2 nr. 4 (1967) 606-614.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* II (München 1966) 763-900.
- Nooy-Palm, C.H.M., *Staphorster volk* (Meppel 1971).
- Ohnuki-Tierney, Emiko, 'Monkey performances: A multiple structure of meaning and reflexivity in Japanese culture', in: Edward M. Bruner (red.), *Text, play, and story: The construction and reconstruction of self and society* (Washington 1984) 278-314.
- Pitt-Rivers, J.A., *The people of the Sierra* (Chicago 1961).
- Ranum, Orest, 'The French ritual of tyrannicide in the late sixteenth century', *Sixteenth century journal* 11 nr. 1 (1980) 63-82.
- Raper, Arthur F., *The tragedy of lynching* (Chapel Hill, N.C. 1933).
- Romme, Tiny, *Charivari in het oostelijk deel van Noord-Brabant, 1750-1850. Een historisch onderzoek naar 'in de ploeg spannen', 'tafelen', 'beerjagen' en andere symbolische actievormen* (Onuitgegeven doctoraalscriptie Nijmegen 1987).
- Schild, Wolfgang, *Alte Gerichtsbarkeit. Vom Gottesurteil bis zum Beginn der modernen Rechtsprechung* (München 1980).
- Schmitt-Pantel, Pauline, 'L'âne, l'adultère et la cité', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981) 117-122.
- Segalen, Martine, 'Compte rendue des débats', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981) 369-371.
- Shorter, Edward, *The making of the modern family* (London 1976).
- Tambiah, S.J., 'Form and meaning of magical acts', in: *Culture, thought, and social action* (Cambridge, Mass. 1985) 60-86.

- Taussig, Michael, 'History as sorcery', *Representations* 7 (1984) 87-109.
- Taussig, Michael, *Shamanism, colonialism, and the wild man. A study in terror and healing* (Chicago 1987).
- Thompson, E.P., "'Rough music": Le charivari anglais', *Annales E.S.C.* 27 (1972) 285-312.
- Thompson, E.P., 'Patrician society, plebeian culture', *Journal of social history* 7 (1974) 382-405.
- Thompson, E.P., 'Folklore, anthropology, and social history', *Indian historical review* 3 (1978) 247-266.
- Thompson, E.P., "'Rough music" et charivari, Quelques réflexions complémentaires', in: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (red.), *Le charivari* (Paris 1981) 273-283.
- Turner, Victor, 'Betwixt and between: The liminal period in rites de passage', in: *The forest of symbols* (Ithaca/London 1967) 93-111.
- Wyatt-Brown, Bertram, *Southern honor. Ethics and behavior in the Old South* (New York / Oxford 1982).