

Dr. W.M.J. van Binsbergen

AFRIKA
LEIDEN

Kazanga

Etniciteit in Afrika tussen staat en traditie

31/3/1002

BIBL. AFRIKA-STUDIECENTRUM
UDC. (689.4) 321.21
301.85.12 Nkoya 394.4
PL. Hc4139
PPN 093 237 88X
LEIDEN 12-8-92

vrije Universiteit amsterdam



aan de nagedachtenis van mijn moeder

De Stichting Afrika-Studiecentrum, een landelijke instelling onder de koepel van de Rijksuniversiteit Leiden, heeft ten doel:

- a. het bevorderen van wetenschappelijk onderzoek van sub-Sahara Afrika in het bijzonder op het gebied van de sociale wetenschappen in de ruimste zin van het woord, alsmede de rechtswetenschappen;
- b. het bevorderen van een doelmatige bundeling van onderzoek en onderwijs op het terrein van de sociale wetenschappen en de rechtswetenschappen met betrekking tot sub-Sahara Afrika;
- c. het bevorderen van de verspreiding der kennis van Afrikaanse samenlevingen en culturen.

' "Het is waar
Ik heb geen idee van de
dansen van vreemdelingen
En van hun kleding
Weet ik ook niets.
Hun spelletjes
Kan ik niet spelen.
Ik ken alleen de dansen van
ons volk.

Als de trommels in je oren
dreunen
En de zwarte jonge mensen
Het stof laten opwaaien
Dan dans je blakend van
gezondheid
Je danst ondeugend, trots
Je danst met geestkracht.
Je wedijvert, je tart, je
prikkel
Je daagt ze allemaal uit!
En de ogen van de jonge man-
nen worden rood!"

(Okot p'Bitek, *Lied van
Lavino*)

' "We zullen alle dorpsdich-
ters
Muzikanten en dansers van de
stam
Arresteren,
Alle sprookjesvertellers
En mythenbedenkers,
Al wie de dorpsmoraal
In stand houden
In hechtenis nemen;

We zullen
Het nest uithalen van de
hovelingen
Die de overleveringen beheren,
Verheerlijkers van het
verleden,
We zullen een wet
uitvaardigen
Tegen het stomme volkslied
Van de dorpsstaat:
"Altijd terug
En nooit vooruit!"

(Okot p'Bitek, *Lied van Oco*)¹

Mijnheer de Rector Magnificus,
Mijne Heren, Leden van het Bestuur van de Stichting Afrika-Studiecentrum,
Geachte Toehoorders,

1. Etniciteit

Een oeroud en waarschijnlijk universeel aspect van het mens-zijn is dat wij namen geven, aan aspecten van het niet-menselijke en aan menselijke individuen, maar ook aan de verbanden waarin wij ons organiseren.² Leden van een plaatselijke samenleving kenschetsen meestal het *eigen* sociale verband met een eigen naam, en in ieder geval kennen zij namen toe aan *andere* gemeenschappen. Dergelijke naamgeving is dikwijls vaag, maar zij brengt een dramatische ordening aan binnen het wijde sociale veld dat verschillende gemeenschappen met elkaar delen. Toekenning van een aparte naam die op het eigene niet past, ontzegt het andere de mogelijkheid om *slechts* *gradueel* van het eigene te verschillen. De tegenstelling wordt door de naam in woorden verabsoluteerd, en in principe onderworpen aan de onverbiddeelijkheid

van het boomdiagram, van binaire opposities die zo'n belangrijke rol spelen in het menselijk denken.³ Door de andere categorie 'A' te noemen identificeert zich de eigen verzameling in ieder geval als 'niet-A'. Zij krijgt van wie zij 'A' genoemd heeft, meestal zelf ook een naam, 'B', toegekend, en derden kunnen deze naamgeving overnemen of er hun eigen benoemen voor in de plaats stellen.

Elke samenleving omvat vele naamdragende verzamelingen mensen: bij voorbeeld plaatselijke gemeenschappen, verwantschappelijke groepen, productiegroepen, onderdelen van een bestuursapparaat, culten, vrijwillige organisaties. Slechts bij aanwezigheid van bepaalde aanvullende kenmerken zouden wij deze verzamelingen 'etnische groepen' willen noemen: wanneer individueel lidmaatschap primair ontleend wordt aan een geboorterecht (*ascriptie*); wanneer de verzameling mensen zich van andere soortgelijke verzamelingen in haar nabijheid bewust en uitdrukkelijk onderscheidt door specifieke culturele verschillen; en wanneer de leden zich met elkaar identificeren op grond van een besef van een gemeenschappelijke historische ervaring. 'Etniciteit' is dan het geheel van processen waardoor mensen het wijde sociale en geografische veld waarin zij betrokken zijn, onder verwijzing naar door hen onderscheiden etnische groepen structureren tot een etnisch veld.

De genoemde aanvullende kenmerken zijn gradueel, niet absoluut van aard. Hun formulering en toepassing liggen immers in de handen van de leden van een samenleving; de antropoloog tracht ze door empirisch onderzoek te achterhalen. De verbanden die mensen met elkaar aangaan vertonen, om effectief te zijn, niet slechts systematiek maar ook flexibiliteit en tegenstrijdigheid. Het sociale proces creëert grenzen, ook om die te kunnen doorbreken. De meeste etnische groepen bij voorbeeld kennen een minderheid van leden die niet bij geboorte maar pas in de loop van hun leven lidmaatschap hebben verworven, in een context van huwelijk, migratie, taalverwerving, adoptie, het aannemen van een nieuwe identiteit en levensstijl, religieuze bekering etc.⁴ Etnische velden blijken verschillend georganiseerd te zijn op verschillende plaatsen van de wereld en in verschillende tijdperken; er bestaat grote variatie in de wijze waarop mensen etnische groepen afbakenen door onderscheidende culturele attributen (bijv. taal) en historisch besef.⁵ Etnische groepen hebben vaak een subjectief historisch besef, maar altijd een objectief, academisch te bestuderen geschiedenis, van hun opkomst tot hun verdwijnen,⁶ en deze laatste kan niet begrepen worden los van de wordingsgeschiedenis van het overkoepelende etnische veld in zijn geheel.

Het is wetenschappelijk zinvol om door middel van strategisch gekozen kenmerken een duidelijk onderscheid te maken tussen etnische groepen en andere ascriptieve verzamelingen zoals kasten en klassen, maar wij mogen er niet op rekenen dergelijke onderscheidingen in het bewustzijn van de participanten eenduidig terug te vinden. Het onderscheid tussen naast elkaar bestaande etnische groepen blijft namelijk niet, nevenschikkend, tot de logica van naamgeving beperkt maar heeft meestal een onderschikkend karakter; de participanten articuleren binnen het overkoepelende etnische veld politieke, economische

en rituele ongelijkheden tussen verzamelingen mensen op een wijze die de analytische eerder met klassen en kasten associeert.⁷

Etnische naamgeving is een complex sociaal proces dat recht heeft op specifiek onderzoek. Dit besef doet nog niet zo lang opgeld in de antropologie. Tot het midden van de twintigste eeuw hanteerde zij etnische namen als etiketten die schijnbaar vanzelfsprekende eenheden van cultuur en sociale organisatie moesten markeren: daarbinnen deed men onderzoek, maar de afbakening zelf werd nauwelijks geïnterpreteerd.

De kaartenbakken en boekenplanken van de jonge antropologische wetenschap vulden zich met een overstelpende productie aan etnografisch materiaal dat bijna steeds gepresenteerd werd aan de hand van een etnische naam ter identificatie van een 'volk' of vooral 'stam'. De fragmentatie van de sociale velden van de derde wereld, naar naamgeving en met de suggestie van absolute begrenzing, interne integratie, onontkoombaarheid, en eeuwenoude traditie, leverde de analyse-eenheid waarbinnen individuele carrières van antropologen konden gedijen.

Pas in de jaren 1960 werd het begrip 'stam', als ethnocentrische en gereïficeerde aanduiding van een etnische groep *binnen het mondiale etnische veld maar buiten de politiek dominante civilisatie*, aan diepgaande kritiek onderworpen.⁸

Er is inmiddels veel geschreven over de opkomst en ondergang van het begrip stam in Afrika, in het kader van de politieke en economische processen in dit werelddeel sinds het eind van de negentiende eeuw.

In vogelvlucht gaat het hier om: *kolonisatie* (waarbij de staat bestuurlijke eenheden creëerde die als 'stammen' werden voorgesteld — een voorstelling die de Afrikanen spoedig overnamen in hun eigen perceptie en politiek handelen)⁹; *inplanting van de kapitalistische productiewijze door marktgewassen en trekarbeid* (waardoor plaatselijke systemen van productie, reproductie en zingeving werden uitgehold en tevens regionale ongelijkheden ontstonden die allengs in een etnisch idioom werden beschouwd); *verstedelijking* (in het kader waarvan een veelheid van etnische groepen, en hun leden, in de stad betrekkingen met elkaar aangingen die, selectief transformerend, steeds minder verwezen naar de traditionele cultuur van hun respectievelijke herkomstgebied);¹⁰ *dekolonisatie* (de opkomst van een nationalisme dat etnische verdeeldheid als produkt van staatsmanipulatie aan de kaak stelde); de niettemin etnische politieke mobilisering en patronagenetwerken in de postkoloniale staten;¹¹ de wederwaardigheden van militaire en éénpartij-regimes die zich vaak als oplossing voor etnische politieke problemen presenteerden; en zeer recent de opkomst van democratische alternatieven waarin zich nieuwe mogelijkheden lijken voor te doen voor etnische mobilisering.¹²

Veel minder echter weten wij vooralsnog van de symbolische en culturele transformatieprocessen waarvan etniciteit zich in deze contexten heeft bediend. Deze wil ik vandaag aan de orde stellen.

2. Etnische identiteit en etnische bemiddeling

Veel gebruikt in de context van etniciteit en etniciteitsonderzoek is de term 'identiteit'.¹³ Wij kunnen 'identiteit' definiëren als de sociaal geconstrueerde perceptie van het zelf als lid van een groep. Elk mens speelt verscheidene rollen in verscheidene groepen, en heeft daarom een veelheid van identiteiten, aangereikt in de loop van zijn socialisatie tot lid van die groepen.

De opkomst van een etnische groep in Afrika bestaat, als project, gewoonlijk uit het lanceren van een nieuwe identiteit en het aanbrengen daarvan in de persoonlijkheid van de beoogde leden. Het etnisatieproject stelt de etnische identiteit (uitgedrukt door de groepsnaam) voor als een ultieme, allesoverheersende en zo diep mogelijk verankerde identiteit, waarin alle andere identiteiten die men als lid van de plaatselijke samenleving heeft verworven, zouden zijn samengevat.

Een dergelijke etnische identiteit doet, niet toevallig, sterk denken aan het begrip cultuur van de klassieke antropologie, te definiëren als: datgene wat men als lid van een samenleving verwerft. De plaatselijke cultuur behoeft zich echter in ruimte en tijd volstrekt niet te beperken tot een bepaalde naamdragende etnische groep, maar heeft vaak een veel grotere verspreiding. Bij voorbeeld, in de savannegordel van Zuidelijk Centraal-Afrika, waar de rest van mijn betoog zich zal afspelen, zijn sinds de negentiende eeuw tientallen etnische groepen naast elkaar onderscheiden, terwijl er gelet op de distributie van patronen van produktie, reproductie en zingeving een zodanige eenheid te constateren is, dat men eerder van één groot cultuurgebied zou willen spreken.¹⁴ Binnen deze verregaande regionale continuïteit hebben zich de afzonderlijke etnische groepen afgesnoerd — bijna zoals men met een kookjesvorm afzonderlijke, verschillend gevormde kookjes steekt uit een en dezelfde plak deeg. De zelfperceptie van de deelhebbers in deze regionale culturele continuïteit zal, naast etnische namen die geen werkelijke cultuurgrens inhouden, diffuus verankerd zijn in verwijzingen naar verwantschappelijke en lokale groepen op diverse niveaus, naar een landschap, een taal, een polyetnisch staatstelsel etc.

Etniciteit omvat blijkbaar onder andere een proces van bewustwording, bij velen meer bepaald van overreding of verleiding, in het kader waarvan diffuse identiteiten onder de noemer worden gebracht van één, met een specifieke naam gemarkeerde, *etnische* identiteit. De naam wordt tot cultuurgrens geconstrueerd, en de cultuur wordt daarom opnieuw geconstrueerd om binnen die grens te vallen en onderscheidende culturele attributen te leveren. In de bundeling en herschikking van identiteiten wordt de persoonlijke ervaring van het zelf en de wereld getransformeerd: de ontdekking van 'ik ben een — Vlaming, Azeri, Yorúba, Nkoya' etc., biedt een ordenend perspectief waarin machteloosheid, gemis en vervreemding opgedaan in vele situaties verschijnen in een nieuw licht — de hoop dat die negatieve

ervaringen in hun tegendeel zullen verkeren door etnische zelfpresentatie. Aldus heeft etniciteit vele parallellen met andere ideologische verschijnselen zoals nationalisme, het ontwaken tot klassebewustzijn, en religieuze bekeering en vernieuwing.

Etniciteit vertoont een merkwaardige dialectiek die ik geneigd ben als haar motor te beschouwen.¹⁵ De binaire oppositie door naamgeving levert een logische structuur, die zich door ascriptie verder verhardt en zich als *onvoorwaardelijk, begrensd, onontkoombaar en tijdloos* voordoet;¹⁶ de feitelijke procesmatige aankleding daarentegen (door de constructie van met de groeps grens samenvallende cultuur, onderscheidende culturele symbolen, een gedeeld historisch besef, ten dele niet-ascriptief lidmaatschap) betekent *flexibiliteit, keuze, maakbaarheid en recente verandering*. Beide volstrekt tegenstrijdige aspecten zijn in etniciteit aan de orde. Deze dialectiek maakt etniciteit bij uitstek geschikt om in veranderingsprocessen te bemiddelen tussen fundamenteel verschillend gestructureerde sociale verbanden, en met name tussen het plaatselijke niveau enerzijds, de staat en wijde economische structuren anderzijds.¹⁷ De etnische naam en het principe van ascriptie leveren het beeld van een begrensde verzameling mensen. Integratie in het grotere, anders gestructureerde geheel blijft aldus niet een probleem dat het kwetsbare, slechts voor de plaatselijke samenleving toegeruste individu in zijn eentje moet oplossen, maar wordt onderwerp van groepsgewijs handelen. Een verzameling mensen wordt naar binnen toe gestructureerd tot etnische groep door het ontwerpen van een cultureel pakket dat op zich een belangrijke inzet vormt in de onderhandeling tussen de etnische groep in opkomst, en de buitenwereld. Van concurrerende etnische groepen distantieert men zich door strategische nadruk op culturele en taalkundige elementen; en op een hoger niveau van sociaal-politieke organisatie tracht men van de staat politieke en economische prijzen (participatie in machtsuitoefening en genot van overheidsbestedingen) in de wacht te slepen *via staatserkenning van het etnisch geconstrueerde pakket*.

In dit proces articuleert zich de etnische groep steeds meer als zodanig. Maar hoewel alle in dit proces ingevangen personen gelijk zijn als dragers van de etnische identiteit, levert het contact met de buitenwereld, juist indien het succesvol verloopt, nieuwe ongelijkheden op binnen de groep. De bemiddeling verloopt via politieke, economische en ideologische bemiddelaars ('*brokers*') die (door grotere kennis, opleiding, ervaring, politieke

contacten en de middelen deze te onderhouden) meer dan hun medeleden van de etnische groep de mogelijkheden in de buitenwereld weten te benutten.¹⁸ Deze bemiddelaars ontwikkelen etnisch leiderschap tot het instrument van een machtsvorming die naar twee richtingen uitgaat:

— naar de buitenwereld, waar men zich hulpbronnen verschafft in ruil voor effectieve ordening van het lokale domein;¹⁹

— en binnen de etnische groep, ruilen de bemiddelaars een beperkt doorsluizen van de buiten verworven hulpbronnen voor interne autoriteit, prestige en controle over productie op lokaal niveau.

De leiders onderhandelen zowel met de buitenwereld als met hun potentiële volgelingen in de plaatselijke samenleving. In deze context van bemiddeling tussen plaatselijke gemeenschap en de buitenwereld wordt het eigene als eigen problematisch, en verschijnt het asserteren van de 'traditionele', 'authentieke' (maar in feite opnieuw geconstrueerde) cultuur als belangrijke taak en als machtsbron voor de bemiddelaars. Etnische verenigingen, publikaties, en manifestaties zoals festivals, onder leiding van etnische bemiddelaars, vormen een wijd verbreid en beproefd middel in dit proces.

Het insisteren op etnische identiteit produceert krachtige ideologische claims, waarvoor in de buitenwereld soms meer sympathie dan analytisch begrip bestaat. Men onderkent ze dan niet als een recent, strategisch en retorisch produkt, maar idealiseert ze (juist als de etnische bemiddelaars zelf doen) als de moedige expressie van een door socialisatie in de kindertijd verworven, onontkoombare identiteit die vertwijfeld standhoudt tegen een oprukkende buitenwereld. In het hedendaagse denken over ontwikkelings-samenwerking is voor dergelijke culturele uitingen een zekere plaats ingeruimd.

Gaat het hier werkelijk om het bemiddelen van een diep verankerende traditie? Verdienen etnische processen daarom de sympathie en steun die wij in een sterk veranderende wereld geneigd zijn te verlenen aan bedreigd cultuurgood? Hoe maken deze etnische uitingen de details van het onderhandelingsproces tussen buitenwereld en plaatselijke gemeenschap zichtbaar? Hoe vinden nieuwe ongelijkheden er een uitdrukking? Zijn hier argumenten te vinden voor de klassieke stelling van marxistische onderzoekers en politici, dat het etnische proces een vals bewustzijn produceert dat voor de participanten de onderliggende, in klassetermen te interpreteren, uitbuiting

*versluiert?*²⁰ *Wat leert ons de analyse van het etnische onderhandelingsproces over het hedendaagse wijdere politieke en economische systeem waarin het is ingebed?*

Een oratie is naast een plechtige ook een feestelijke gelegenheid, en ik zal U daarom vandaag getuige laten zijn van een etnisch feest in het hart van Afrika, waarop deze vragen bij uitstek van toepassing zijn.

3. Opkomst van de Nkoya als etnische groep, en de 'Culturele Vereniging Kazanga'²¹

Sinds 1988 vindt er elk jaar op 1 juli een merkwaardige ceremonie, genaamd *Kazanga*, plaats in Shikombwe, Kaoma district, in het westen van de republiek Zambia.

Shikombwe is het hoofddorp van *Mwene*, dat wil zeggen Vorst, Mutondo. Dat Shikombwe een koninklijke residentie (*lukena*, mv. *zinkena*) is blijkt uit de *lilapa*, een aan vorsten voorbehouden rieten omheining gesteund door afgepunte palen. Binnen de *lilapa* bevinden zich een allereenvoudigste vierkamerwoning als koninklijk paleis, een rieten audiëntiehal, en een afdak waar, als voornaamste regalia, de instrumenten van het koninklijk orkest worden bewaard en tweemaal daags bespeeld. Op een grote open plek buiten de *lilapa* bevindt zich het moderne gerechtsgebouw, met voor zijn deur een ruwe vlaggestok waar elke dag de Zambiaanse vlag gehesen worden door de *kapasu's* — politieagenten toegevoegd aan het vorstenhof; hier speelt zich het festival af. Rond deze centrale plaatsen liggen de woonerven van hovelingen en leden van de koninklijke familie. Een zandweg vormt de verbinding naar de vijftien kilometer verder gelegen asfaltweg, waarover na nog eens twintig kilometer het districtcentrum Kaoma, tot 1969 Mankoya geheten, kan worden bereikt. Mongu en Lealui, modern respectievelijk traditioneel bestuurlijk centrum van de Westelijke Provincie (het vroegere Barotseland) waartoe Kaoma district behoort, liggen tweehonderd kilometer westwaarts; Lusaka, de nationale hoofdstad van Zambia, vierhonderd kilometer oostwaarts. Mutondo's ambtsgebied, met de oppervlakte van enige Nederlandse provincies, bestaat uit vruchtbare savanne waarin de verspreide nederzettingen bewoond worden door kleine boeren. Vele inwoners beschouwen zich als onderdanen van Mutondo, als Nkoya, en spreken bij voorkeur (maar zelden uitsluitend) de Nkoya taal;

anderen rekenen zich tot de in westelijk Zambia dominante Lozi groep,²² of tot groepen die sinds het begin van de twintigste eeuw massaal vanuit Angola zijn geïmmigreerd: vooral Luvale²³ en Luchazi.

Mutondo ontleent zijn vorstelijke status aan een koninkrijk dat zijn voorouders, dissidenten uit het befaamde Lunda rijk in zuidelijk Zaïre, in de achttiende eeuw in dit gebied vestigden. Oorspronkelijk²⁴ de naam van een bos rond de samenvloeiing van de Zambezi en de Kabompo rivier, ging de naam Nkoya over op de dynastieke groep. Binnen de culturele continuïteit van de regio duidde 'Nkoya' zeker geen aparte en afgebakende cultuur aan; als etnische groep moesten de Nkoya zich nog formeren. In het midden van de negentiende eeuw schatplichtig geworden aan de koning van Barotseland, werden Mutondo's staat en onderdanen, als een zogenaamde 'aan de Lozi onderworpen stam', onder de naam Mankoya in 1900 opgenomen in de koloniale staat die in 1964 het onafhankelijke Zambia zou worden. Mutondo werd een vooraanstaande titel binnen de Lozi aristocratie. De *lukena* en zijn hofhouding worden nog steeds onderhouden door de nationale staat in het kader van verdragen die deze in 1900 en 1964 sloot met de Lozi koning.

Niettemin zijn Lozi-Nkoya relaties door de laatsten als antagonistisch en vernederend ervaren, met name onder de koloniale staat. Deze liet het inheemse Lozi bestuur grote vrijheid. Mankoya district zuchtte onder Lozi overheersing.²⁵ Naast Mutondo overleefde slechts één andere verwante vorstelijke titel ter plaatse, *Mwene* Kahare van het Mashasha 'volk', het incorporatieproces in de Lozi staat. De vele andere vorstelijke titels werden vervangen door Lozi vertegenwoordigers (*induna*'s). Twee nauw aan de Mutondo dynastie gelieerde vorsten hadden bijtijds hun zetel verplaatst naar buiten Barotseland: *Mwene* Kabulwebulwe en *Mwene* Momba, die vanaf de aanvang door de koloniale staat waren erkend maar uiteraard niet deelden in de Lozi subsidie.

Beslissende jaren in de ontwikkeling van 'Nkoya' tot zelfbewuste etnische groep waren 1937, toen de Lozi koning een dependance stichtte van zijn hof om volkshoofdengEZag, rechtspraak en financiën op districtsniveau te beheren; en 1947, toen Mutondo Muchayila wegens weerspanningheid door de Lozi koning werd afgezet en voor tien jaar verbannen. In dezelfde tijd vertaalde Ds Johasaphat Shimunika, de eerste autochtone pastor van de Evangelische Kerk van Zambia,²⁶ het Nieuwe Testament en

de Psalmen²⁷ in de plaatselijke taal die ook 'Nkoya' genoemd zou worden. Ondanks kerkelijke inspanningen slaagde deze taal, wier sprekers minder dan 1% van de Zambiaanse bevolking omvatten, er begrijpelijkerwijze niet in erkenning te vinden in het onderwijs en de media: Zambia erkent naast de officiële taal Engels al liefst zeven regionale talen waaronder het Lozi. Ook verwerkte Ds Shimunika in de jaren 1950-60 mondelinge overleveringen tot geschriften die de groeiende 'Nkoya' identiteit van een glorieus verleden voorzagen.²⁸ In zijn pan-Nkoya streven betrok hij uitdrukkelijk naast Mutondo ook de vorsten Kahare, Kabulwebulwe en Momba met hun onderdanen, en hij stelde de Lozi overheersing aan de kaak als historisch ongewettigd.

De Nkoya-in-wording zagen de strijd om nationale onafhankelijkheid vooral als een gelegenheid de regionale Lozi dominantie te beëindigen. Hun onder Nkoya vlag gepresenteerde politieke initiatieven werden onmiddellijk verboden.²⁹ Keuze voor de United National Independence Party (UNIP) als tegen de Lozi macht gericht, werd achterhaald toen UNIP in Barotseland onder Lozi beheer raakte, en vele Nkoya gingen over naar de oppositie. Aldus waren zij de eerste jaren vervreemd van de door UNIP beheerste nationale staat. Met de neergang van de Lozi in de nationale politiek vanaf 1969,³⁰ en de verdeeldheid onder Luvale en Luchazi kiezers in het district, verwierven de Nkoya in de algemene verkiezingen van 1973, kort nadat Zambia onder UNIP een éénpartijstaat was geworden, hun eerste en enige parlamentszetel en ministerschap. De overheid, bang voor 'tribalisme', reageerde nog steeds uiterst afwijzend op expressies van Nkoya etniciteit. In dezelfde periode werd in het oosten van het district een groot ontwikkelingsproject ondernomen. De dorpelingen profiteerden hiervan nauwelijks, in tegenstelling tot ondernemende boeren die toestroomden uit andere districten, alsmede de (onderling nauw verwante) leden van de moderne en traditionele politieke elite van de Nkoya. Deze elite bracht de dorpelingen tot groot enthousiasme en loyaliteit met het formuleren van etnische doelen zoals het verhogen van de subsidies van de erkende vorsten, het opnieuw instellen van de verdwenen hoofdschappen, en het pleiten voor de Nkoya taal in media en onderwijs. De groei van plaatselijke UNIP afdelingen onder hun leiderschap maakte de uitdrukking van Nkoya etniciteit aanvaardbaar voor de centrale staat. Voor het eerst klonken het volkslied en de UNIP strijdliederen in de Nkoya taal.

Sinds het begin van de twintigste eeuw speelt het leven van de inwoners van dit gebied zich mede af op de boerderijen, op de mijnen en in de stedelijke gebieden van Zambia, Zimbabwe en Zuid-Afrika.

Hun geringe opleidingsgraad, geringe arbeidservaring, kleine aantallen en lage etnische status maakte het hun onmogelijk om collectief en blijvend nissen van de kapitalistische arbeidsmarkt te bezetten. Hoewel zij in de ogen van derden voor Lozi konden doorgaan, ontzegde deze succesvolle groep hun de toegang tot Lozi hulpbronnen in de steden. Niettemin werd men naar de stad gedreven: men vond er geld voor consumptiegoederen en bruidsprijzen, en een toevluchtsoord ver van de (als hekserij beleefde) spanningen binnen de dorpsgemeenschap. Omwille van de onzekerheid van de stedelijke arbeidsmarkt bleef de migrant meestal sterk betrokken bij het dorp waarheen hij spoedig zou terugkeren, en bij streekgenoten in de stad, die zijn enige opvang vormden bij aankomst, werkloosheid, ziekte en dood. Waar hun aantal het plaatselijk maar toeliet leverden genezingsrituelen, puberteitsceremoniën en begrafenissen de mogelijkheid om, rond de eigen muziek en dans, de contacten met streekgenoten levend te houden. Voor de meer succesvollen in de stad bood de, voornamelijk in hun herkomstgebied vertegenwoordigde, Evangelische Kerk (een stijngingskanaal door haar zendingsscholen) een stedelijk netwerk, machtsbasis en identiteit; de meeste dorpelingen en migranten echter participeerden intens in autochtone en syncretistische culten, al dan niet gecombineerd met een nominaal Christendom.

De stedelijke component van de dorpsgemeenschap werd lange tijd niet geformaliseerd tot een etnische vereniging zoals er in koloniaal Zambia zovele bloeiden, tot zij in de postkoloniale kruistocht tegen 'tribalisme' verdacht werden en nagenoeg verdwenen. Pas in 1982 ontstond als een formele rechtspersoon, en onder beschermheerschap van de Nkoya minister, de 'Culturele Vereniging *Kazanga*'. Het was een initiatief van een handvol streekgenoten van middelbare leeftijd die zich ondanks alle handicaps hadden ontwikkeld van onzekere kringloop-trekarbeider tot hoofdstedelijk middenkader. Met de val van de koperprijzen in 1975 raakte Zambia in een crisis die tot heden voortduurt. Zelfs stedelijk middenkader kon daarom de economische ontwikkelingen in Kaoma district niet negeren. Sommigen keerden definitief terug naar het district; anderen zetten daar een boerenbedrijf op maar bleven in de stad wonen. Enthousiasme voor de zich steeds sterker profilerende Nkoya identiteit leverde deze stedelingen nauwe relaties met de politieke elite van het district op, en geloofwaardigheid in de ogen van de dorpelingen van wie zij zich door hun klassepositie en verstedelijking hadden gedistantieerd. Zij namen de genoemde etnische doelen over. Daarnaast blijft de *Kazanga* vereniging ernaar streven om aan migranten een opvangstructuur te bieden. Ook leverde zij de infrastructuur voor enige conferenties ter validering van de Nkoya vertaling van het Oude Testament, een project dat Ds Shimunika niet meer had kunnen voltooien

voor zijn dood in 1981. Haar belangrijkste doelstelling is echter het propageren, door middel van een gelijknamig jaarlijks festival, van de plaatselijke cultuur die uiteraard het etiket 'Nkoya' kreeg opgeplakt. Van de naam van een bos had het woord Nkoya zich, via dynastieke naam en districtsnaam, ontwikkeld tot een in verscheidene districten vertegenwoordigde etnische groep, een taal, een cultuur en een cultureel project dat deze nieuwbakken groep op regionaal en nationaal niveau moest profileren.

4. Het *Kazanga* festival in 1989

Ik zal mij verder beperken tot het *Kazanga* festival van 1989, waarover ik gedetailleerde gegevens heb.

Op de open ruimte bij het gerechtsgebouw zijn rieten afdakken opgericht waaronder een minderheid van de misschien duizend bezoekers bescherming tegen de winterzon kan vinden, alsmede twee loges: één voor de vorsten, en daarnaast maar door een rieten muur gescheiden, één voor een handvol staatsdignitarissen, onder wie twee ministers.³¹ De tweezijdige strategie van etnische bemiddeling kon niet beter worden uitgedrukt: de constructie van etnische identiteit naar de vorstelijke loge toe gaat gepaard, langs een parallelle as in dezelfde kijkrichting, met de assertie van die identiteit naar de staatsloge toe.

De teleurstellende afwezigheid van de media maakt speciale voorzieningen voor opnamen overbodig. Wel is er een luidsprekerinstallatie, die voortdurend rondzingt en er geen twijfel over laat bestaan dat de plaatselijke muziek, zang en dans op een ander dan hun gebruikelijke formaat worden geproduceerd. Er wordt geen toegangsgeld geheven van de aanwezigen — de kosten worden bestreden uit spontane bijdragen tijdens het dansen, uit een collecte, en uit geld dat de *Kazanga* vereniging heeft verdiend aan in de Nkoya taal gestelde kalenders met 'hoogtepunten van de Nkoya cultuur': de dans van de *kankanga* (de afsluiting van de levensfase tussen *menarche* en huwbaarheid), en de traditionele jager compleet met pijl en boog, bijl en tondeldoos.

Wanneer de toeschouwers zich op de feestplaats geïnstalleerd hebben maken vier vorsten achtereenvolgens hun dramatische entrée. De festivalleiding gebiedt de mensen neer te knielen voor het traditionele vorstelijke

saluut. Bij een heiligdom in het centrum van de feestplaats laten snaartrommel (*ngoma ntambwe*) en de koningsbel (*ngongi*) hun unieke klanken klinken. Voorafgegaan door een *kapasu* in paradespas schrijdt de vorst de feestplaats op, gevolgd door een geleidelijk breder wordende stoet die naar achteren toe op danspas overgaat, en van wie de vrouwen schrille keelklanken uitstoten. De muzikanten vlak achter de vorst worden vrijwel verdrongen door een of twee leden van de festivalleiding die op schouderhoogte een cassetterecorder als een relikwieschrijn meedragen — zodat elk aspect van *Kazanga* althans auditief wordt vastgelegd; deze stedelijke middenklasse beschikt nog niet over videocamera's. Halverwege de feestplaats dansen enige leden van de *Kazanga* vereniging de vorst tegemoet. Toegejuicht door de menigte, en terwijl de traditionele erenamen van de vorst uit de luidsprekers schallen, neemt hij zijn plaats in de loge in. Na enige ogenblikken stilte (waarvan nog enige bezitters van cassetterecorders gebruik maken om hun apparaten in opnamestand bij de muzikanten neer te zetten) klapt de menigte het koninklijk saluut, waarna de muzikanten van de stoet knielend achter hun instrumenten een loflied uit hun gebruikelijke repertoire ten gehore brengen. Deze sequens herhaalt zich voor elke vorst.

Naast de intrede van de vorsten heeft het *Kazanga* festival de volgende punten op het in gestencilde vorm rondgedeelde dagprogramma:

— een officieel gedeelte met het Zambiaanse volkslied (in het Nkoya); en toespraken door de voorzitter van de *Kazanga* vereniging, en de minister van cultuur.

— optredens van diverse dansgroepen en van solodansers teneinde, samen met het begeleidende orkest van xylofoon en trommels, een staalkaart van Nkoya expressieve cultuur te presenteren.³²

Wij zullen ons eerst met het officiële gedeelte bezighouden, waarin *Kazanga* duidelijk verschijnt als bemiddeling gericht op de nationale staat. Vervolgens gaan wij na hoe het festival door zijn organisatorische vormgeving de plaatselijke cultuur selecteert en transformeert. Wij zullen zien hoe het niet alleen nieuwe ongelijkheden uitdrukt, maar ook de hiërarchie van traditionele vorsten beslissend beïnvloedt. Ten slotte schenken wij aandacht aan de specifieke aard van symbolische produktie die het festival kenmerkt en waarin zijn bemiddelend karakter het meest tot uitdrukking komt.

5. *Kazanga* en de staat

De met *Kazanga* beoogde bemiddeling richt zich uitsluitend, vertikaal, op de staat en niet, horizontaal, op andere etnische groepen.

Er is geen expliciete verwijzing meer naar de Lozi als etnische vijanden of als referentiegroep.³³ Overigens hebben zij op districtsniveau plaats gemaakt voor Luvale en Luchazi, die in 1988 de parlamentszetel op de Nkoya veroverden. Met de Luvale geassocieerde *makishi* maskerdansen, die bij manifestaties op districtsniveau nooit ontbreken, zijn van het festival uitgesloten — ook al werd tot het eind van de negentiende eeuw jongensbesnijdenis, waarvan de maskerdansen deel uitmaken, beoefend juist in de Mutondo staat.³⁴

In zijn toespraak spreekt de voorzitter van *Kazanga* zijn teleurstelling uit over de afwezigheid van de media, terwijl *Kazanga* toch beslist geen tribale ceremonie is:

'De *Kazanga* ceremonie is een ceremonie van de Nkoya precies als om het even welke ceremonie die in andere delen van de Republiek worden gehouden. Ik wens dat de overheid ons kon helpen om deze ceremonie te organiseren aangezien ook de andere groepen³⁵ dezelfde hulp hebben gekregen. En ik zou gewent hebben dat de TV deze ceremonie versloeg en te zelfder tijd de radio. Maar jammerlijk genoeg is dat alweer niet het geval op onze ceremonie voor de tweede keer. De partij en haar overheid zijn wijsgemaakt dat *Kazanga* een tribale ceremonie is.³⁶ Ik zeg hiertegen: Neen! En het is bijzonder ongelukkig dat men dit gezegd heeft. *Kazanga* is alleen maar een ceremonie van de Nkoya precies zoals om het even welke andere ceremonie, zoals ik al zei.' (applaus)³⁷

De Junior Minister van Cultuur, de Heer Tembo, is afkomstig uit oostelijk Zambia, en als 99% van de Zambiaanse bevolking kent hij geen Nkoya. Tot voor enige jaren zou zijn toespraak eenvoudig in het Engels hebben plaatsgevonden. Maar er is veel veranderd in Zambia. Vóór de ceremonie heeft de minister zich daarom door een van de *Kazanga* leiders, de ex-vakbondsman en thans huidenhandelaar de Heer D. Mupishi, een aantal Nkoya zinnen laten dicteren en deze draagt hij nu voor — niet van papier maar van braille aantekeningen verborgen in zijn colbertzak. Dit is de eerste keer dat een staatsvertegenwoordiger de Nkoya officieel in hun eigen taal toespreekt. De bijval is overweldigend.

'Onze cultuur', zegt de Heer Tembo in moeizaam uitgesproken Nkoya, 'is de Nkoya cultuur, de cultuur van Zambia, een grootse cultuur die ons zeer dierbaar is.'³⁸

Spoedig overgegaan op het Engels, dat door de Heer Mupishi vertaald wordt in het Nkoya, prijst hij de organisatoren van het festival voor de voortreffelijke ontvangst die zij de politici bereid hebben, en verklaart hun etnische bemiddeling voor geslaagd:

'We zijn hier gekomen om gestalte te geven aan de partijpolitiek van culturele eenheid door verscheidenheid. *Kazanga* is een Zambiaanse ceremonie.'

Hij roept de ouderen op de jongeren te onderwijzen 'over de betekenis van *Kazanga*', en de jongeren om belangstelling te tonen.

'Laten wij er allen trots op zijn dat wij Zambianen zijn.'

Dit jaar wordt het zilveren jubileum van de Zambiaanse onafhankelijkheid gevierd, en de minister prijst Gods goede gaven en de wijsheid van President Kaunda:

'Als wij denken aan hoe wij op wonderbaarlijke wijze — eh — ontkomen zijn aan bepaalde stammen. Als wij denken aan de wijsheid van onze leider — de wijsheid van onze grote beminde President (...) Wij kunnen op zinvolle wijze God prijzen door datgene wat wij hebben, op hoge prijs te stellen. God wil dat wij voor onze natie zorg dragen door het partijbeleid te volgen, de aanwijzingen van de partij; door hoge prijs te stellen op onze leiding; door naar hen te luisteren, vooral wanneer zij ons steeds maar weer voorhouden: "bemint elkander", "bemint elkander".'³⁹

De Zambiaanse staat is failliet en heeft alle steun nodig die hij maar kan krijgen. Het regime-Kaunda loopt op zijn eind; bij de democratische verkiezingen in 1991 zal UNIP na bijna dertig jaar de staat beheerst te hebben, verslagen worden door een nationale democratische coalitie onder leiding van de Heer F. Chiluba. De nacht vóór *Kazanga* in 1989 werd de Zambiaanse munt weer met 100% gedevalueerd. De religieuze bewoordingen moeten verhullen dat in politiek opzicht de minister niets meer weet te vertellen. Maar dat is ook niet nodig. Zeker in het licht van de vernedering in de koloniale tijd en het aanvankelijke wantrouwen tussen de Nkoya en de postkoloniale staat, is Minister Tembo's onvoorwaardelijke bevestiging van Nkoya etniciteit door de staat meer dan voldoende voor het publiek.

Aan het eind van zijn toespraak roept de blinde minister, eens Zambia's meest populaire zanger, het publiek op om, in het Nkoya en op een wijs waarop schoolmeisjes even tevoren hebben gedanst, een door hem gedicht liedje te zingen over de Zambiaanse vooruitgang. Aan zijn oproep wordt onwennig gehoor gegeven, terwijl hij de schamierende delen van zijn blindenstok voor de microfoon ritmisch samenslaat ter begeleiding. Etnische bemiddeling is aan deze minister van cultuur welbesteed. Wat zal er van hem, en van de Nkoya, worden in het nieuwe Zambia onder de Heer Chiluba?

Laten wij nu de details van het etnische bemiddelingsproces analyseren zoals het zich op het *Kazanga* festival voordoet.

6. Culturele selectie en transformatie in *Kazanga*

Essentieel voor etnische bemiddeling is dat het leiderschap van de bemiddelaars zich kan doen gelden niet alleen door dienstbare organisatie maar ook door culturele selectie en transformatie.

In Zambia, zoals bijna overal in de moderne wereld, worden het openbaar leven en de nationale politieke cultuur beheerst door de media, vooral radio en televisie. Etnische bemiddeling naar de buitenwereld zoekt toegang tot de media, en festivals zijn daartoe een beproefd middel. Daar komen twee belangrijke redenen bij. Kaoma district heeft vanouds een bijzonder rijke muzikale traditie.⁴⁰ In het begin van de negentiende eeuw werd het Nkoya koninklijk orkest zelfs blijvend door de Lozi overgenomen. Muziek die de Nkoya terecht als 'eigen' onderkennen is daarom vaak op de Zambiaanse media te horen — maar als attribuut van de gehate Lozi macht. En, ten tweede, de voornaamste openbare uitdrukking van die macht is de *Kuomboka* ceremonie, die elk jaar in april wordt gehouden ter gelegenheid van de verhuizing, per staatsiesloep, van de Lozi koning van zomerresidentie naar winterresidentie. *Kuomboka* verheugt zich al een eeuw in de grote aandacht van de media en van nationale hoogwaardigheidsbekleders. De *Kazanga* ceremonie is bedoeld als het Nkoya antwoord op *Kuomboka*, juist zoals de *Kazanga* vereniging, tot en met bedrukte *T-shirts* voor de verenigingsleden, een poging is om de veel rijkere, machtiger, talrijker en efficiënter Lozi vereniging na te bootsen die *Kuomboka* jaarlijks mogelijk maakt.⁴¹

Het *Kazanga* festival is aldus een strategisch gekozen nieuwe vorm. Op welke wijze selecteert en transformeert het de bestaande plaatselijke cultuur?

6.1. *Kazanga* in de negentiende eeuw

De naam *Kazanga* is ontleend aan een ritueel dat sinds het eind van de negentiende eeuw in onbruik was geraakt.⁴² Men verwierf er bovennatuurlijke toestemming mee om van de nieuwe oogst te eten. De vorst was de voornaamste voorganger. Hoogtepunt was het offeren van een of meer slaven boven een termietenheuvel (een symbool van de vruchtbaarheid van het land); het bloed werd langs goten de grond in geleid.⁴³ *Kazanga* was het enige moment in het jaar dat het voltallige volk rond de vorst samenkwam, en werd met uitvoerig vertoon van muziek en dans omgeven. Het is

uitsluitend dit laatste aspect dat de leiders van de nieuwe vereniging hebben geselecteerd bij het ontwerpen van een eigentijdse *Kazanga* ceremonie.

Zambia is een postkoloniale staat die zich op zijn respect voor mensenrechten laat voorstaan. De Nkoya trachten zich als etnische groep te profileren in een context van perifeer kapitalisme waar voedsel tot koopwaar is geworden en de vruchtbaarheid van het land zijn sacraal karakter heeft verloren. De Nkoya identiteit is mede ontstaan binnen de Evangelische Kerk van Zambia, en koninklijke volkshoofden behoorden tot zijn eerste leden. Het integraal doen herleven van de oude oogstceremonie was ondenkbaar.

6.2. *Kazanga voor vier vorsten*

Als uitdrukking van de recente Nkoya identiteit zou de *Kazanga* ceremonie nieuwe-stijl slechts zin hebben indien zij niet, zoals traditioneel, beperkt bleef tot één vorst maar alle vier vorsten met hun hofhouding en onderdanen zou omvatten. Hier rees een levensgroot probleem.

Koninklijke personen in westelijk Zambia zijn als uitdrukking van hun onvergelykbare politieke en rituele status afgeschermd van hun onderdanen door strenge regels van mijding en respect. Zo mogen zij met niemand samen eten, en niet met de dood in aanraking komen. Zij mogen alleen benaderd worden met tussenkomst van hofdignitarissen, waarbij de bezoeker zich nederig betoont door een knielende, hurkende of zittende houding en ritmisch handgeklap. Doel van de hofhouding is niet het regelen van bestuurlijke zaken maar het verheerlijken van de vorst en het toezien op zijn prestige, protocol en bescherming. De vorst is de levende spil van de gemeenschap, de *lukena* het centrum van het heelal, waarin eigenlijk maar voor één vorst plaats is. Het is deze grondgedachte die door de oude *Kazanga* ceremonie werd uitgedrukt.

Vorsten die niet elkaars vazallen maar elkaars gelijken zijn, kunnen elkaar eigenlijk niet bezoeken, en zeker niet eten of slapen onder één dak.⁴⁴ Wanneer een ontmoeting niettemin onvermijdelijk is dient de bezoekende vorst de beschikking hebben over zijn eigen hofhouding en eigen tijdelijke *lukena*.⁴⁵ Het samenbrengen van verscheidene aan elkaar gelijke vorsten op één *Kazanga* ceremonie nieuwe-stijl is dan ook een ingrijpende vernieuwing, waarin de culturele logica wordt opgeofferd. Op geruime afstand (ca. 1 km) van de festivallokatie dienden in ieder geval vorstelijke verblijven te worden ingericht, compleet met *lilapa*. De vorstelijke stoet en entree volgen op zich een historisch model, maar hun viervoudige herhaling is ongehoord.

6.3. *Kazanga en het dynastieke heiligdom van Mutondo*

In het midden van de feestplaats was een laag rond afdak te zien waarin een dozijn door vele overdwarse inkervingen gelede stokken in de grond geplaatst was: een heiligdom voor de gestorven leden van de Mutondo dynastie. Het heiligdom was speciaal ter gelegenheid van *Kazanga*

opgetrokken en wel op een uitzonderlijke plek:⁴⁶ een dorpsheiligdom bevindt zich niet langs de openbare weg maar in het centrum van de nederzetting, tussen het huis van het dorpsheiligdom en het mannenafdak; de plaats van een dynastiek heiligdom is binnen de *lilapa* — waar het echter ondenkbaar is om een massaal feest te houden.

Voor de conceptie van tijd en ruimte, en voor de ontkenning van symbolisch potentieel, in *Kazanga* nieuwe-stijl is dit van grote betekenis. Het heiligdom verleent het festival de sanctie van een voorouderlijk verleden, een sterke suggestie van continuïteit ten opzichte van de traditie, waardoor inbreuken op de culturele logica worden ontveinsd. Revolutionair geplaatst in de open feestruimte, maakt het die tot een sacrale ruimte.

Zo treedt een symbolische schaalverkleining op: het dynastieke heiligdom wordt tot dorpsheiligdom, namelijk van de hele regio getransformeerd tot imaginair Nkoya dorp; van dit dorp worden de loges het mannenafdak; en de nabijgelegen *lilapa* het woonhuis van het dorpsheiligdom, waarmee Mutondo — ten onrechte — traditioneel leider wordt van allen die de Nkoya identiteit omhelzen. Zichzelf opwerpend als sacraal centrum van de sociale en geografische ruimte waarin de Nkoya identiteit wordt geconstrueerd en uitgedragen, verleent het heiligdom aan die identiteit een kosmische betekenis. Het is vlakbij dit heiligdom dat de meest sacrale, antieke en zeldzame vorstelijke instrumenten worden bespeeld.⁴⁷

Ook in zijn nieuwe stijl blijft *Kazanga* een verheerlijking van het koningschap, dat daarmee tot pijler wordt van de Nkoya etniciteit. Deze gedachte wordt echter uitgedragen door een heiligdom dat de offerplaats in het oude *Kazanga* ritueel vervangt en dat er op deze plaats niet hoort te zijn: een dubbele inbreuk tegen de traditie. Maar tegelijk wordt het heiligdom zelf van werkelijk ritueel centrum tot ornament: tijdens het festival vinden er geen werkelijke rituelen plaats en het wordt met name gemeden door Mutondo zelf.

7. *Kazanga als bevestiging van Mutondo leiderschap binnen de vorstelijke hiërarchie*

Terwijl de etnische bemiddelaars die *Kazanga* organiseren hun eigen machtspositie versterken zowel in de buitenwereld als binnen de etnische groep, grijpen zij ook in in de hiërarchie van traditionele vorsten. Het festival verheft Mutondo tot een positie van senioriteit waarop hij traditioneel geen aanspraak kan maken.

In de achttiende en negentiende eeuw definieerden een flink aantal koninklijke titels even zovele onafhankelijke staten. De politieke verhoudingen tussen groepen op een beslissend ogenblik in hun wordingsgeschiedenis plachten binnen de Lunda invloedssfeer in Zaidelijk Centraal-Afrika te worden vastgelegd als permanente verwantschapsrelaties tussen titels, zodat elke houder van titel Y ongeacht tijdperk, leeftijd, geslacht of feitelijke verwantschap verscheen als 'jongere broeder', 'vader', etc. van elke houder van titel Z. Dit systeem van zogenaamde 'eeuwige verwantschap'⁴⁸ legt de basis voor 'positionele opvolging', waarbij individuele titelhouders in de loop van hun leven opschuiven van lagere naar hogere titels. Deze beproefde politieke bindmiddelen werden echter in en tussen de staten van Kaoma district niet toegepast,⁴⁹ ten koste van extreme fragmentatie die hen weerloos maakte tegen Lozi expansie en de koloniale staat. Toen slechts de twee titels van Mutondo en Kahare ter plaatse overbleven, ontstond een scherpe tweedeling met grote rivaliteit tussen beider volgelingen. Het koloniale district werd vernoemd naar de Mutondo dynastie, en in overeenstemming met Kahare's meer perifere positie maakten Mutondo's volgelingen aanspraak op senioriteit voor hun vorst. Pas uit die tijd dateert de conventie dat Kahare, in een verlate poging tot 'eeuwige verwantschap' en ondanks de grotere ouderdom van zijn eigen titel,⁵⁰ Mutondo aanspreekt als 'oudere broer' (*yaya*). Ook Kabulwebulwe en Momba volgen deze conventie ten opzichte van Mutondo. Deze informele onderschikking werd in de buitenwereld niet bevestigd.

De hiërarchie van door de nationale staat erkende vorsten omvat 'Paramount Chiefs', 'Senior Chiefs' en 'Chiefs'; Mutondo en Kahare zijn beiden slechts 'Chief' en als zodanig elkaars gelijken. Ook in de Lozi aristocratie staan zij op hetzelfde niveau. In de postkoloniale staat is Kahares positie⁵¹ altijd sterker geweest dan die van Mutondo.

Overeenkomst of verschil in senioriteit tussen de Nkoya vorsten speelde een grote rol in de keuze van de lokatie van het *Kazanga* festival nieuwe-stijl. De grote meerderheid van wie zich thans als Nkoya beschouwen woont als onderdanen van Mutondo of Kahare in Kaoma district, en een lokatie daarbuiten werd niet overwogen. De districtshoofdplaats (waar Nkoya politiek en economisch een minderheid vormen tegenover Lozi, Luvale en Luchazi) werd als lokatie verworpen, en de voorkeur werd gegeven aan één van beider *zinkena*. In principe besloot men *Kazanga* elk jaar te laten rouleren tussen Mutondo en Kahare. In de praktijk echter hebben alle festivals plaatsgevonden te Shikombwe. Hier nam in 1981 de in 1947 afgezette Muchayila het koningschap weer over na de dood van zijn aan de Lozi welgevalliger opvolger; tot aan zijn dood in 1990, dus juist in de eerste jaren van *Kazanga* als vereniging en als festival, zou de krasse Muchayila het triomfantelijke symbool van Nkoya opgang blijven.

Het heiligdom in het midden van de feestruimte verwijst uitdrukkelijk slechts naar het Mutondo koningschap en haar vroegere bekleeders.

Ondanks de pan-Nkoya signatuur van *Kazanga* en de aanwezigheid van andere vorsten met hun hofhouding, zijn het Mutondo's bel en snaartrommel die hier worden bespeeld door

zijn muzikanten. De paar solodansers die bij hun optreden het heiligdom aanraken zijn leden van de Mutondo koninklijke familie, evenals het twintigtal mensen die als apart onderdeel van het programma rond het heiligdom zullen dansen.

De onderschikking van de andere vorstendommen onder Mutondo hegemonie blijkt voorts uit tal van andere details tijdens het festival.

Mutondo is niet alleen de eerste vorst die aldus opkomt (tegelijk met de moderne hoogwaardigheidsbekleders, die onopvallend hun loge innemen), maar staande voor de vorstelijke loge verwelkomt hij ook de anderen met een handdruk. Met dit exotische, maar in de Zambiaanse steden ingeburgerde gebaar (dat de afwezigheid van protocol voor vorstelijke ontmoetingen bevestigt) toont hij zich gastheer en meerdere van de andere vorsten op dit pan-Nkoya festival. Als om te accentueren dat Mutondo meer dan zijn collega's de band met het verleden vertegenwoordigt is hij ook de enige die over zijn westers kostuum historische regalia draagt: zijn borst en rug zijn bedekt met luipaardvellen, en zijn voorhoofd wordt gesierd door drie spiraalvormige schelpen (*zimpane*). Wel dragen alle vorsten als regaliem een elandsstaart, die zij al schrijdend heen en weer zwaaien als vliegemepper.⁵²

De presentatie, in het kader van *Kazanga*, van Mutondo als hoogste Nkoya vorst wordt tijdens het festival dadelijk van staatswege bevestigd. Minister Tembo richt zijn toespraak uitdrukkelijk alleen tot Mutondo, die hij ten onrechte 'Senior Chief' noemt en aanspreekt met de Nkoya eretitel '*ba Héku*' ('Majesteit'). Zijn voorbespreking met de Heer Mupishi, lid van de Mutondo koninklijke familie, is hier ongetwijfeld debet aan.

Het uitdragen van de pan-Nkoya identiteit in *Kazanga* nieuwe-stijl blijkt zijn prijs te hebben: het zwichten voor de senioriteitsaspiraties van de Mutondo titel en zijn volgelingen. De integratie van de geografisch en politiek zo gefragmenteerde groepen onder het Nkoya vaandel levert geen eenheid van gelijken op. *Presentatie van de eigen etnische identiteit naar de buitenwereld toe, rekent niet af met interne tegenstellingen maar geeft deze juist meer uitdrukking, binnen de nieuwe politieke ruimte die zich in contact met de staat opent.*

8. Expressieve cultuur in *Kazanga*

Als vorm van etnische bemiddeling beoogt *Kazanga* een staalkaart van de Nkoya cultuur te presenteren. Hou zou zo'n staalkaart eruit kunnen zien, gegeven gangbare vormen van expressieve cultuur in de dorpsituatie?

8.1. *Expressieve cultuur in de dorpsituatie*

De plaatselijke muziek en dans (steeds met hun eigen zangtekst in de Nkoya taal) zijn al twee eeuwen een model voor heel westelijk Zambia. De rijkdom op dit gebied staat in contrast met het feit dat beeldende kunst en ornamentale architectuur vrijwel afwezig zijn.⁵³ De meeste vormen van expressieve cultuur zijn gekoppeld aan specifieke situaties: meisjesinitiatie, huwelijk, genezing, naamvererving, troonsbestijging, de tweemaal-daagse uitvoering van het vorstelijk orkest, vieringen van het jagersgilde. Daarnaast is er een, modieus wisselend, feestrepertoire (*ruhñwa*) om de dorpingen te onderhouden die in niet-specialistische rollen deelnemen in deze situaties. Het bespelen van de voornaamste instrumenten (trommels en xylofoon) is voorbehouden aan mannen; de vorstelijke instrumenten zijn voorbehouden aan de betaalde hofmuzikanten; de genoemde situaties definiëren voor sommige participanten solorollen van zang en dans; en bepaalde vormen (*makwasha*) zijn voorbehouden aan mensen van middelbare leeftijd en ouder. Maar afgezien van deze beperkte structurering van het expressieve domein heeft ieder lid van de gemeenschap recht en competentie om zich publiekelijk van vrijwel het gehele repertoire te bedienen.

Meezingen, meedansen, het ondersteunen van trommels en xylofoon door handgeklap en het schudden van een ratel, het roepen van aansporingen, kritiek en kwinklagen, en belonen van dansers door zelf naar voren te dansen en geld te geven — voor de dorping betekenen muziek en dans steeds het actualiseren van een cultureel domein waarin hij of zij in principe competent is en krachtens geboorterecht bevoegd tot participatie. Dat betekent niet dat iedereen in elk muzikaal gebeuren voortdurend meedanst en meezingt. Velen zijn het grootste deel van de tijd tevreden met een plaatsje aan het mannen- of vrouwenvuur, waar gesprekken worden gevoerd, de bierpot, sigaret en snuifdoos van hand tot hand gaan, en dubbelzinnige scherts niet van de lucht is; maar de verwachting van actieve participatie is gedurende de hele plechtigheid aanwezig en wordt door vrijwel iedereen wel op enig tijdstip ingelost.

Pure muzikale en dansante consumptie met uitsluiting van de mogelijkheid tot eigen actieve participatie doet zich in dit domein slechts voor ten aanzien van het vorstelijk orkest. Bij de andere gelegenheden klinken in polyfonie naast elkaar vele enigszins afwijkende stemmen en teksten, en ook ten aanzien van de dansvormen kan men, naar analogie, van 'polychorie'⁵⁴ spreken. Van regie, orkestratie en choreografie is nooit sprake. Muzikanten, zangers en dansers wisselen elkaar af naar eigen behoefte en voorkeur. Leidinggevende mannen en vrouwen waken er slechts voor dat de eventuele solorollen niet te zeer in het gedrang komen. Naar plaats en tijd zijn deze expressies vanzelfsprekend opgenomen in de sociale en geografische ruimte

van het dorp, zeer frequent onderdeel van zijn levensloop en die van de samenstellende individuen.

In het dorpsleven van alledag zijn de rollen die men speelt in materiële productie en reproductie weinig geïnstitutionaliseerd, met ruime individuele invulling, zwakke sociale controle, voortdurend uitbarstende conflicten waarvoor verhuizing de beproefde oplossing is. De plaatselijke samenleving is een voorbeeld van de enigszins amorse sociale organisatie die het Rhodes-Livingstone Institute en de Manchester School kenmerkend achten voor Zuidelijk Centraal-Afrika.⁵⁵ De expressieve cultuur sluit hierbij aan. De ceremoniën en rituelen waartoe zij zich aaneen rijgen verwijzen, vooral impliciet en woordeloos, naar symbolen die aan de losse sociale structuur toch een kosmische ordening en zin opleggen.

Als structuur van activiteiten levert het muzikale en dansante domein gedurende vele uren, soms dagen, situaties op van ongedwongen, vaak virtueuze articulatie van het individu als lid van een groep die, voor symbolische productie samenkomend, grotendeels samenvalt met de lokale groep waarbinnen materiële productie en reproductie plaatsvinden. Het expressieve domein vormt zonder enige overdrijving de spil van de dorpsamenleving.⁵⁶

8.2. *Expressieve cultuur in Kazanga*

Wat is van dit alles in *Kazanga* nieuwe-stijl terug te vinden? Veel minder dan men zou verwachten als men dit festival ziet als authentieke uitdrukking van de traditie.

Het festival wordt beheerst door 'het optreden' als cosmopolitisch geconstrueerd formaat van symbolische productie. Wij kunnen dit formaat omschrijven als: een door regie in details gestructureerde en gestandaardiseerde specialistische activiteit; in ruimte en tijd losgemaakt van de gebruikelijke context van materiële productie en reproductie; en met een strenge scheiding tussen (a) beheerders, (b) directe producenten dat wil zeggen uitvoerenden, en (c) een schare tot productieve incompetentie en non-participatie teruggebrachte consumenten.

Een dergelijke produktievorm ontkent de karakteristieken van het expressieve domein in de dorpsamenleving. Zij biedt een matrix waarin losse onderdelen naar believen ingeschoven en vervangen worden; deze worden tot object gemaakt en geconsumeerd, om te midden van andere soortgelijke optredens een marktwaarde te verwerven in de buitenwereld, die gezien wordt als een markt van 'performatieve' (uit optreden bestaande) producten. De samenstellende onderdelen van het optreden kunnen ontleend

worden aan een plaatselijk idioom, maar gaan functioneren in een context en op een wijze die zo volstrekt afwijkend zijn dat de gedachte van continuïteit ten opzichte van de traditie niet is vol te houden. *Kazanga* is een ontworteld opvoeren, een met effectbejag naspelen, van het plaatselijke domein van symbolische produktie. Onder het mom de eigentijdse vitaliteit van de plaatselijke cultuur uit te dragen, reikt zij een formaat aan waarbinnen die cultuur dreigt te worden omgezet tot een betekenisloos folkloristisch cultuurprodukt.

Een nadere analyse van de vier entrées van de vorsten onthult hoezeer *Kazanga* een zorgvuldig geregisseerde opvoering is, waarbij de suggestie van een traditioneel model (dat van de 'vorstelijke stoet') wordt bereikt met de beproefde middelen van de filmindustrie. De argeloze toeschouwer ziet achtereenvolgens vier vorsten, ieder gevolgd door zijn eigen orkest en hofhouding en door vertegenwoordigers van zijn volk, talrijk genoeg om stofwolken op te werpen met hun dansen. In feite is deze indruk slechts juist voor Mutondo en Kahare. De beide andere vorsten blijken te worden voorgeleid met het orkest van Mutondo, en omdat zij slechts enkele volgelingen hebben kunnen meenemen vanuit hun verre hoofdplaats bestaat hun stoet verder uit plaatselijke figuranten die reeds in de eerdere stoeten hebben meegelopen! Gezien de nadruk in deze samenleving op exclusieve onderhorigheid aan een bepaalde vorst als methode van sociale plaatsing, en gezien de rivaliteit tussen vorstendommen, is het duidelijk dat *Kazanga*, als geplande voorstelling, van de medespelers een bijna cynisch afstand nemen van de eigen culturele logica vraagt.

Laten wij de drie rollen van beheerder, uitvoerende en toeschouwer wat nader bekijken, te beginnen met de laatste.

8.2.1. de toeschouwers. Binnen de opzet van *Kazanga* zijn de toeschouwers langs de kant van het feestterrein tot een passieve consumptie teruggebracht, die zij onder de overluidende aanwijzingen door de omroepinstallatie goed volhouden. Zij reageren met enthousiaste kreten op de entrées van de vorsten en op de meeste opvoeringen, en velen deinen onwillekeurig mee op de muziek. Hun dansbewegingen zijn fel en omvatten ongegeneerd het hele lichaam. Slechts enkele oudere vrouwen claimen hun recht, en dansen en zingen ten volle mee met het gebodene. Een enkeling heeft zich gehuld in kleding van huiden of boombast die werkelijk traditioneel is, of draagt een miniatuur hak als dansattribuut.

8.2.2. de uitvoerenden. Van de vijftien opvoeringen gedurende de dag van het festival worden er slechts enkelen verzorgd door regelrechte dorpeelingen, met name uit Kahare's gebied. Zij dragen hun expressieve cultuur uit met een minimum aan regie en choreografie, in hun dagelijkse kleren, en

velen op hun blote voeten. Zij doen dit evenwel niet omdat zich in de ruimte en tijd van hun dorp een vanzelfsprekende reden heeft voorgedaan, maar omdat zij gecoopteerd zijn door etnische bemiddelaars. In deze harde tijden spreekt het vooruitzicht van een geldelijke opbrengst hun aan, en zij zijn na afloop van het festival diep teleurgesteld dat zij naar huis gaan met slechts geld voor een pakje sigaretten. Dit suggereert overigens dat ook de dorpeelingen al ingevoerd raken in het performatieve model, en hun dansen als produktieve loonarbeid beginnen te zien.

Aan de vooravond aangevoerd op een open vrachtwagen, ligt voor hen het hoogtepunt van het *Kazanga* festival in de nacht ervoor en erna, wanneer de combinatie instrumenten, muzikanten en menigte spontaan een feest oplevert. De *ruhwa* xylofoon geflankeerd door trommels, de spontaan in kringen rond de muziek hossende en schertsliederen improviserende menigte, de vrouwen die dorpsbier en kadetjes aan de man brengen, het door ontbreken van verlichting steeds verrassende weerzien met verwanten en vrienden van soms honderden kilometers ver — dit heeft als vanouds de smaak, geur, klank en zinding van het plaatselijk dorpsceremonieel, een uitdragen van een culturele identiteit op dorps-, valle- en streekniveau die nog niet door etnische bemiddeling is getransformeerd.

De overige uitvoerenden zijn solodansers die een traditionele hofnar, jager of strijder uitbeelden in uitdossingen die men in geen jaren heeft kunnen aanschouwen, en voorts vrouwelijke dansgroepjes: twee afkomstig van een dorpschool, één samengesteld uit vrouwelijke leden van de *Kazanga* vereniging in Lusaka, en één bestaande uit twee jonge dorpsvrouwen die de dans van de *kankanga* uitbeelden. Deze laatsten worden zoals gebruikelijk bukkend onder een deken de dansplaats opgeleid, maar zij zijn duidelijk geen *kankanga*'s meer: hun borsten zijn volgroeid en tegen de traditie in bedekt onder witte bh's; de dames hebben niets van de verlegen gratie en faalangst van een debuterende adolescente, maar zwaaien aan het eind van hun dans bevallig met witte sjaaltjes. De stadsvrouwen zijn tijdens het dansen als zodanig kenbaar: zij dragen allen schoenen, hun haar is duur gekapt, sommigen hebben zonnebrillen op, en allen dragen boven de heupdoek die een onvermijdelijke concessie is aan de dorpsse smaak, een zelfde wit *T-shirt* met daarop de tekst gedrukt 'KAZANGA 1989 — NKOYA CULTURAL CEREMONY'. Hun motorische terughoudendheid verwijst naar Noordatlantische middenklasse opvattingen en naar het cosmopolitisch Christendom: een onmiskenbare poging om een etnische cultuur te construeren die bemiddelbaar is naar de bredere samenleving ook in die zin dat zij geen stereotypen van 'heidendom' en 'primitiviteit' bevestigt. De leden van ieder vrouwengroepje zijn onderling gelijk gekleed, en zij doen

hun best om keurig gelijk met de anderen dezelfde bewegingen en pasjes te maken, langs de geometrische figuren van cirkel en lijn. Hierdoor krijgt hun gezamenlijk optreden een vlakke eenheid, voorspelbaarheid en vormarmoe die in flagrante tegenstelling staat tot de traditionele expressieve cultuur. De stadsvrouwen worden gecoördineerd door een mannelijke danser, die weliswaar vrouwenkleren, een blonde nylonpruik (!) en dansratels aan de onderbenen draagt maar die zijn (in de dorpsituatie alweer ondenkbaar) mannelijk leiderschap over dansende en zingende vrouwen voortdurend benadrukt. Hij danst ook met de andere vrouwengroepjes mee, zelfs met de pseudo-*kankanga*'s.

Mede door zijn bemiddelende aard vermag het festival tegenstrijdigheden die niet binnen één repertoire van betekenis te vatten zijn, toch in één ruimte-tijdelijk kader te presenteren en wel door visuele en anderszins niet-verbale symbolen. Op het niveau van de uitvoerenden drukt *Kazanga*, ondanks het streven naar een pan-Nkoya eenheid, tegenstellingen uit die de etnische groep doen uiteenvallen in tegengestelde kampen: tegenstellingen tussen stedelijke en rurale levensstijl, tussen klassen, tussen mannen en vrouwen, en tussen autochtone religie en Christendom.⁵⁷ Deze tegenstellingen worden verbazend genoeg nauwelijks symbolisch verhuld; integendeel, de onderschikking uitgeoefend door de dominante groep (stedelingen, middenklasse, mannen) wordt uitdrukkelijk zichtbaar gemaakt. Een interpretatie in termen van 'verhullend vals bewustzijn' doet hieraan geen recht.

Slechts het Christendom blijft als verwijzing impliciet;⁵⁸ maar het slaagt er wel in om het programma vrij te houden van de muziek en dans van syncretistische gezingsculten, ook al vormen deze op dorpsniveau al minstens een halve eeuw de dominante religieuze expressie,⁵⁹ in zang en dans nauw aansluitend bij het historische expressieve domein. Voor de bredere samenleving acceptabel geachte attributen worden vooral gemanifesteerd door de hoofdstedelijke dansgroep, die zich dan ook voortdurend in de andere opvoeringen mengt, en de vorsten bij hun intree verwelkomt. Als leden van de *Kazanga* vereniging maken zij deel uit van de etnische bemiddelaars, en werpen zij zich op als de eigenaars van het *Kazanga* festival en van de Nkoya etniciteit; en daarin hebben zij eigenlijk gelijk.

Een kleine groep uitvoerenden ten slotte belichaamt naar houding en uitdossing een cruciale tegenstelling: de geïnformeerde *kapasu*'s, die staan en salueren als iedereen knielt en klapt, in paradepas lopen als anderen schrijden of dansen, en die daarmee de tegenstelling tussen het plaatselijk niveau en de staat (wiens gezag zij op dorpsniveau vertegenwoordigen) voortdurend oproepen.

8.2.3. de beheerders. Een deel van de *Kazanga* leiding zijn wij al tegengekomen, in *T-shirt* dansend, toespraken houdend, en via de omroepinstallatie het festivalprogramma beherend en het publiek instruerend. Naast het

T-shirt is het colbertcostuum met stropdas hun karakteristieke uitmonstering. Tijdens het festival overleggen zij, in de buurt van de microfoon steeds zichtbaar als aparte categorie, voortdurend en zonder tekenen van wrijving, met de in soortgelijk tenue gestoken hofdigitarissen van Mutondo — wier verwanten zij dikwijls zijn. Naar de nationale politici toe is hun optreden minder ongedwongen, en veel komt neer op de schouders van de Heer Mupishi, die de hoge gasten begeleidt, en zijn medebestuurders diplomatieke uitspraken souffleert. Geen van de gestroptaste leiders laat zich verleiden tot dansen of tot het koninklijk saluut — superieure distantie ten aanzien van het geboden produkt lijkt noodzakelijk in hun bemiddelende rol.

8.3. Het performatieve formaat als pasmunt in de hedendaagse buitenwereld

Het performatieve formaat van *Kazanga* is een cosmopolitische formule die sinds het begin van deze eeuw met aanzienlijke politieke en ideologische kracht is aangereikt, ook in Kaoma district, door zending en onderwijs, en die vervolgens door de postkoloniale staat is bevorderd rond de viering van nationale feestdagen, de aankleding van landbouwshows etc. Geen wonder dat deze formule de bemiddeling vergemakkelijkt naar de staat toe, die voor zijn eigen legitimatie zwaar leunt op performatieve cultuurproductie.⁶⁰ Het geformaliseerde optreden, een eenrichtingsverkeer dat niet meer wortelt in een praktijk van materiële productie en reproductie, en dat de doelgroep tot passieve incompetentie terugbrengt, is niets anders dan een metafoor van de relatie tussen moderne staat en burger. De performatieve formule komt dagelijks op de Zambiaanse consumenten af via radio en televisie, van optredens van de Nationale Danstroep tot de Noord Amerikaanse televisieserie Dallas en de internationale Top-tien der popmuziek. Het is de formule van de hedendaagse, door elektronische media gepropageerde massacultuur op wereldwijde schaal. Het is dat deel van de hedendaagse Afrikaanse ervaring dat aansluit bij, zelfs samenvalt met, onze eigen op dezelfde wijze gestructureerde ervaring als Noordatlantische media- en cultuurconsumenten op een markt van gecommmercialiseerde, gedirigeerde en vervreemde symbolische produkten, waaronder overigens in toenemende mate moderne Afrikaanse.

Achter de elektronische hulpmiddelen (in *Kazanga* vertegenwoordigd door de omroepinstallatie en de cassetterecorders) staat de op wereldschaal dominante kapitalistische produktiewijze, met als relevante kenmerken de

scheiding tussen onmiddellijke producenten en hun product, daaruit voortvloeiende vervreemding, de markt als voornaamste basis voor waardevorming, en de nadruk op standaardisatie en verwisselbaarheid — als betrof het een industrieproduct, of een arbeider. Deze kenmerken zijn zo overduidelijk in *Kazanga*,⁶¹ dat het festival gezien moet worden als bemiddeling niet slechts tussen plaatselijke gemeenschap en de staat, maar ook tussen de niet-kapitalistische productie van die gemeenschap, en de kapitalistische produktiewijze.

9. Conclusie

Een onvoorbereid onderzoeker die bij onderzoek in Kaoma district op het *Kazanga* festival stuit, zou waarschijnlijk geneigd zijn het verschijnsel als een integraal onderdeel van de plaatselijke cultuur te beschouwen en zou daarbij veel van de politieke en culturele implicaties van het etnisch bemiddelingsproces over het hoofd zien. Antropologisch onderzoek in het district over de laatste twintig jaar geeft ons echter een toetssteen voor wat thans wordt gepresenteerd als de 'traditionele Nkoya cultuur'. *Kazanga* blijkt beslist niet de uitdrukking van een welomschreven, traditionele culturele identiteit. Het is het prijsgeven van diffuse plaatselijke identiteiten, in ruil voor de constructie van een etnische identiteit die in de buitenwereld pasmuut heeft doordat haar producten daar herkenbaar zijn.

Men zou *Kazanga* nieuwe-stijl kunnen opvatten als een voorbeeld van 'bricolage' of van 'invention of tradition'. 'Bricolage', het Franse woord voor ambachtelijk 'doe-het-zelfen', is binnen de antropologie de technische term voor een innovatie die elementen uit het repertoire van een cultuur selectief maar met behoud van de onderliggende culturele logica in een nieuwe combinatie samenbrengt.⁶² *Kazanga* is geen bricolage omdat, zoals wij gezien hebben, alle elementen diepgaand getransformeerd worden en fungeren op een wijze die de culturele logica van de dorpsamenleving grof geweld aandoet. 'Invention of tradition' werd enige jaren geleden door Hobsbawm & Ranger ingevoerd als technische term voor het verschijnsel dat nieuw-uitgevonden symbolen van groepsidentiteit en politieke legitimatie worden voorgesteld als traditioneel en van hoge ouderdom.⁶³ Deze term past wel op *Kazanga*, met name op zijn naamgeving naar een negentiende-eeuws ritueel. Oningewijde bezoekers onder wie de staatsdignitarissen hebben inderdaad de indruk dat wat hun in de vorm van het festival wordt voorgezet 'de traditionele Nkoya cultuur' is — een fictie alleen al gezien de recente opkomst van Nkoya als etnische naam.

Mijn gedetailleerde analyse heeft echter laten zien dat het festival, wiens uiterst recente karakter niemand ontkent, niet zozeer draait om een legitimatie naar het verleden toe, maar om het bemiddelen van de plaatselijke

cultuur naar de hedendaagse buitenwereld toe, waarbij die cultuur radicaal getransformeerd wordt en nieuwe ongelijkheden worden geschapen en benadrukt.

De analyse van *Kazanga* doet meer dan een illustratie aandragen voor een model van culturele selectie en transformatie in de context van etnische bemiddeling — een model dat aanzienlijke toepasbaarheid lijkt te hebben, van de Afrikaander en Zoeloe beweging in Zuid-Afrika⁶⁴ tot en met leiderschapspatronen in de Nederlandse multiculturele samenleving.⁶⁵ *Kazanga* roept een vraag op die in de hedendaagse groei naar een mondiale samenleving van groot belang is. *Blijft er voor het cultuurgoed van de perifere, machteloze samenlevingen van de derde wereld nog een andere toekomst over dan, min of meer als folklore, in de buitenwereld ingevangen te worden onder een wezensvreemd formaat?* Losmaken van de oorspronkelijke context is onvermijdelijk bij cultuuroverdracht, en toch is cultuuroverdracht de enige manier om de onschatbare verworvenheden van talloze culturen in de derde wereld niet slechts te documenteren en verklaren, maar ook te incorporeren als deel van het algemeen erfgoed der mensheid.

Eén belangrijke factor in onze hunkering naar verre culturen, één reden waarom er elke generatie weer Noordatlantische antropologen naar Afrika tijgen, ligt in de hoop om een volstrekt andere cultuur in zijn context, samenhang en betekenis te mogen ervaren, tot meerdere glorie van de menselijke cultuur als geheel en ter verrijking van ons bestaan. Een dergelijk streven is vaak als romantisch en egoïstisch veroordeeld, strookt niet met de onderschikking die al eeuwen noord-zuid relaties bepaalt. Deze hoop heeft een etnografische literatuur opgeleverd die, hoewel specialistisch en zelden esthetisch bevredigend, er dikwijls in slaagt te bemiddelen tussen bestudeerde plaatselijke gemeenschap en de cosmopolitische samenleving. Elke etnograaf neemt in het rapportageproces afstand van de directe ervaring in het veld — op analoge wijze als *Kazanga* afstand neemt van het expressieve domein zoals dat op dorpsniveau functioneert.⁶⁶ Zijn er voorwaarden waaronder dit proces, in *Kazanga*, in andere culturele vertaalslagen, en in de etnografie, kan verlopen zonder het kind met het badwater weg te gooien? Leden van een wereldgodsdienst zijn per definitie geneigd deze vraag met 'ja' te beantwoorden: hun universalisme impliceert dat de organisatorische en ideologische kern van een dergelijk geloof, ondanks losmaken uit de oorspronkelijke stichtingsomgeving en invoeren in een nieuwe omgeving, in

sterk verschillende plaatselijke samenlevingen toch blijvend en herkenbaar kan worden ingebracht.⁶⁷ Als iemand die na opgegroeid te zijn in de Nederlandse samenleving een zekere competentie in een of twee plaatselijke samenlevingen in Afrika heeft verworven, ben ik heel wat sceptischer op dit punt.

De herkenbaarheid van het eigene als eigen is echter een flexibel proces, waarover de eigenaar anderen geen rekenschap verschuldigd is. De antropoloog kan constateren dat etnische bemiddeling een cultuurproduct oplevert dat fundamenteel verschilt van *'the real thing'* — maar wie zal de participanten het recht ontzeggen met het getransformeerde product tevreden te zijn, er zichzelf in te herkennen, en het de wijde wereld in te sturen? Het performatieve formaat, en meer in het algemeen elke bemiddeling waarin de structuur van de cosmopolitische buitenwereld bepalend is, bieden mogelijkheden tot onderhandelen met de staat en de wereldeconomie die, gezien de dominantie van deze laatste, misschien wel de enige mogelijkheid zijn voor plaatselijke cultuurelementen om hoe dan ook te overleven.⁶⁸

Het onverholen enthousiasme waarmee de dorpingen de vorsten bejubelden bij hun entrée, en waarmee zij zich verdrongen om geld te geven zelfs aan de pseudo-*kankanga's*, suggereert dat zij het niet eens zouden zijn met dat deel van mijn analyse van *Kazanga* dat de inbreuken op hun eigen culturele logica zo benadrukt. Hun gebrek aan starheid ten aanzien van traditionele canons, hun impliciet vertrouwen dat wat werkelijk telt niet verloren hoeft te gaan ondanks selectie, transformatie en de last van nieuwe ongelijkheden, kan ons als antropologen moed geven bij onze eigen pogingen tot intellectuele bemiddeling van plaatselijke samenlevingen in de derde wereld.

Is uit mijn betoog een programma af te leiden voor de nieuwe leerstoel waarop ik de eer heb benoemd te zijn? Etnische verschijnselen beheersen de wereld van vandaag en morgen; elke krantelezer kan de concrete voorbeelden op dit punt uit zijn mouw schudden. Binnen een naar politieke en economische eenheid groeiend West-Europa zullen zelfs onze Nederlandse taal en historische cultuur het karakter aannemen van een etnische expressie binnen een groter geheel. Hoe krijgen wij vat op deze wereldwijde processen, die velerlei manifestaties te zien geven van onze hoofdthema's van vandaag: de paradox tussen het onveranderlijk ascriptieve, en het mobiliserend

manipulatieve; en de vorming van macht en identiteit door bemiddeling tussen plaatselijke symbolen, staat en wereldeconomie? Wat de antropologie aan ons inzicht kan bijdragen, is niet weinig:

- gedetailleerde en diepgaande kennis van plaatselijke samenlevingen in hun worsteling om aansluiting te vinden bij de buitenwereld;
- zoeken naar een evenwicht tussen abstracte en globale theorievorming, en de les die met veel meer moeite aan het specifiek etnografische materiaal kan worden ontleend;
- een besef dat naast de politieke economie⁶⁹ en de geschiedenis het symbolische domein een centrale rol vervult in etnische verschijnselen en met passende methoden moet worden benaderd;
- een door de praktijk van participerende waarneming steeds getoetst en vernieuwd besef van dialoog en identificatie tussen onderzoeker en onderzochten, wat uitzicht biedt op een menswetenschap die ook werkelijk menswaardig is.

De personele en financiële beperkingen van deze leerstoel leiden ertoe dat deze perspectieven in eerste instantie op Afrika toegepast zullen worden — met name op Zuidelijk Afrika, waar bij voorbeeld in de worsteling om de post-apartheidsstaat van Zuid-Afrika, de hegemonie van de Tswana in Botswana,⁷⁰ en het jongleren tussen Shona, Ndebele en Europese identiteiten in Zimbabwe,⁷¹ een complex studieveld vraagt om uitwerking van de thema's die ik vandaag op microschaal bij U heb ingeleid.

Mijnheer de Rector, Dames en Heren,

Aan het eind van mijn uiteenzetting gekomen maak ik gaarne van de gelegenheid gebruik om enige woorden van dank uit te spreken.

Het Bestuur van de Stichting Afrika-Studiecentrum dank ik voor haar vertrouwen bij mijn benoeming tot hoogleraar op deze door de Stichting ingestelde leerstoel. Ook in mijn nieuwe deeltaak zal ik de doelstellingen van de Stichting uitdragen. Ik doe dit in de overtuiging, door U kennelijk gedeeld, dat een nauwe band met het universitaire onderwijs en onderzoek ons werk aan het Afrika-Studiecentrum stimuleert en inspireert.

De Rector Magnificus, College van Bestuur, Faculteit der Sociaal-Culturele Wetenschappen en Vakgroep Culturele Antropologie/Sociologie

der Niet-Westerse Samenlevingen bedank ik voor het academisch onderdak mij aan deze universiteit geboden. Toen ik in 1979 als buitenstaander aan deze universiteit mijn proefschrift mocht verdedigen werd ik reeds getroffen door haar gastvrijheid en intellectuele openheid. Ik ervaar mijn nieuwe omgeving als wetenschappelijk inspirerend, mede omdat daarin etnische verschijnselen buiten Afrika ruimschoots aandacht krijgen; en ik ben onder de indruk van de inzet voor onderwijs die de vakgroep kenmerkt. Het doet mij genoegen aan een en ander mijn bijdrage te mogen leveren.

Mijn intellectuele wortels liggen niet bij de Vrije Universiteit. Meer dan twintig jaar na mijn afstuderen aan Universiteit van Amsterdam put ik nog dagelijks inspiratie uit het voortreffelijke onderwijs dat ik daar mocht genieten. In de persoon van de hoogleraren Jeremy Boissevain, Douwe Jongmans, André Köbben en Wim Wertheim bedank ik ook de anderen die daarvoor destijds verantwoordelijk waren. Deze achtergrond maakte het mij mogelijk om in de loop van de jaren 1970 in Zambia, het Verenigd Koninkrijk en Nederland de vormende invloed te ondergaan van mijn oudere collega's: Terence Ranger, Matthijs Schoffeleers, Jack Simons, Jaap van Velsen (wiens recent verscheiden een groot verlies is voor de antropologie), en Richard Werbner. Matthijs, als promotor was je mij een voorbeeld van wetenschappelijke kwaliteit en verbeeldingskracht. Vanaf 1977 vormde het Afrika-Studiecentrum te Leiden het stimulerende kader voor mijn wetenschappelijke werk, en in de persoon van Gerrit Grootenhuis en van zijn onlangs aangetreden opvolger Stephen Ellis wil ik alle collega's bedanken die mij aan genoemde instelling de afgelopen vijftien jaar met raad en daad terzijde hebben gestaan; ik vertrouw erop dat wij ook in de toekomst op elkaar kunnen rekenen. Na de vormende jaren is, ten slotte, de kring van generatiegenoten, naaste collega's en vrienden voor een onderzoeker van groot belang, en hen bedank ik hier in de persoon van Peter Geschiere — al weet jij je in het voorgaande reeds in een andere hoedanigheid vernoemd.

Antropologie is mensenwerk. Verwantschap organiseert niet slechts het leven van de mensen die wij bestuderen, maar ook dat van ons zelf. Graag bedank ik daarom de mensen die mij persoonlijk na zijn, of na zijn geweest, want zij zijn het die concrete betekenis aan mijn wetenschappelijke werk hebben gegeven. Ik bedoel hier mijn vrouw, mijn kinderen, broer en zusters, en verdere familie, maar ook de mensen in Tunesië, Zambia, Guiné-

Bissau en Botswana, die mij in hun leven, hun wereld en hun godsdienst hebben toegelaten. In mijn wetenschappelijke werk zal trouw aan jullie voorop blijven staan.

Dames en heren studenten, wij hebben al kennis gemaakt en geconstateerd dat wij elkaar misschien iets te vertellen hebben. Na vijftien jaar buiten het wetenschappelijk onderwijs te hebben doorgebracht keer ik terug tot een fundamenteel gewijzigd universitair bestel — onderdeel van een samenleving die weliswaar de drempels tot de universiteit verder heeft verlaagd maar het voor U niet gemakkelijker heeft gemaakt om de schoonheid en bevrijdende kracht van de wetenschap een plaats in Uw leven te geven. Als Afrika-specialist richt ik mij bovendien op een continent dat velen al hebben afgeschreven en dat in Uw studie sterk is onderbedeeld. De dilemma's in de Afrikaanse samenlevingen en in de Afrikakunde hebben grote relevantie voor de wereld waarin wij leven en kennis produceren. Mijn grootste dankbaarheid vandaag betreft het voorrecht, mij met deze benoeming verleend, om U in deze zin nu en dan te mogen begeleiden.

Ik heb gezegd.

Noten

- 1 Okot p'Bitek 1980: 27, 196v.
- 2 Fardon 1987 ontkent daarentegen het bestaan van universalis in de studie van etniciteit.
- 3 Bijv. Lévi-Strauss 1962.
- 4 Vgl. Salamone 1975; Schultz 1984. De spaarzame migranten uit Kaoma district die in de stad succes hebben trachten soms over te gaan naar een hoger gewaardeerde etnische groep: Bemba of Lozi. Zulk overgaan ('*passing*') is een veel bestudeerd verschijnsel in de etnische en rasverhoudingen in Noord-Amerika; bijv. Drake & Cayton 1962: 159v.
- 5 Benadrukt door bijv. Horowitz 1975; Fardon 1987; Prunier 1989.
- 6 Cf. Chrétien & Prunier 1989; Tonkin e.a. 1989; Vail 1989a, 1989b.
- 7 Een beroemd voorbeeld van deze ambiguïteit is Leach 1953. Voorts vgl. Barth 1970; Doombos 1978; Mitchell 1956, 1974; Lemarchand 1983.
- 8 Gutkind 1970; Helm 1968; Godelier 1973, inz. pp. 93-131: '*Le concept de tribu: Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?*'.
- 9 Bijv. Ranger 1982; Vail 1989a, 1989b.
- 10 Onder de vele studies noem ik slechts het klassieke Mitchell 1956.
- 11 Voor een voortreffelijke analyse, zie Bayart 1989, inz. pp. 65-86: '*Le théâtre d'ombres de l'ethnicité*'.
- 12 Vgl. Buijtenhuijs 1991.
- 13 Aan de zeer uitgebreide, diverse disciplines omvattende literatuur over identiteit kan ik in dit bestek geen recht doen. Een van de meest invloedrijke auteurs over identiteit is de psychiater Erikson (o.m. 1968). Waardevolle antropologische studies over etnische identiteit onder meer in de Vos & Romanucci-Ross 1975; Horowitz 1975; Jacobson-Widding 1983. Bij ons Zambiaanse onderwerp, vgl. *Ethos and identity* (Epstein 1978), die daarmee afstand neemt van de nadruk op louter classificatie in het etniciteitsonderzoek van zijn naaste collega Mitchell (1956, 1974). Een meesterlijke benadering, met ruime aandacht voor expressieve cultuur, is Blacking 1983. Voor een inspirerende Franse bijdrage, zie Amselle 1990.
- 14 Deze continuïteit werd vooral benadrukt door Vansina in diens pionierswerk over de geschiedenis van de zuidelijke savanne in Afrika (1966); van Binsbergen 1981 is een poging deze continuïteit in religieus opzicht te verkennen.
- 15 Voor een soortgelijk inzicht, vgl. Uchendu 1975: 265.
- 16 Vroege onderzoekers van het verschijnsel in Afrika hebben zich door dit aspect laten verleiden om etniciteit in termen van basis-identiteit ('*primordial identity*') te beschrijven, een zienswijze waarmee Doombos (1972) afrekende.
- 17 De marxistische antropologie behandelt de bemiddeling tussen dergelijke fundamenteel verschillend gestructureerde sociale verbanden in termen van de koppeling of articulatie van produktiewijzen, vgl. Geschiere 1982; van Binsbergen & Geschiere 1985; en verwijzingen aldaar. Hoewel de studie van etniciteit duidelijk maakt dat het symbolische domein niet overtuigend in een onderschikkend verband ten opzichte van

productie en reproductie kan worden geplaatst, blijft het koppelingsperspectief inspirerend op dit gebied — vgl. van Binsbergen 1985.

- 18 De centrale rol van dit type bemiddelaars is toegelicht in een omvangrijke antropologische literatuur, waarin Barth 1966 een klassieke plaats inneemt.
- 19 De buitenwereld in etnische bemiddeling bestaat niet uitsluitend uit de staat. Peel 1989 beschrijft de Yoruba identiteit als een negentiende-eeuws project waarin, juist als bij de Nkoya, een vroege kerkeleider een hoofdrol speelde. Vail 1989b noemt naast plaatselijke politici en kerkeleiders ook wetenschappelijke onderzoekers als bemiddelaars in tal van etnisatieprocessen in Zuidelijk Afrika; vgl. Papstein 1989; van Binsbergen 1985. Het bemiddelingsproces is ook een thema in Ranger 1982. Recente studies van Afrikaanders in Zuid-Afrika hebben als etnische bemiddelaars mede de rol belicht van schrijvers — en in dit opzicht zijn er talrijke parallellen elders in Afrika, bijv. Okot p'Bitek als voorvechter van de Acholi etniciteit in Oeganda (van de Werk 1980).
- 20 Vgl. Edelstein 1974; Saul 1979; Kahn 1981; van Binsbergen 1985. Het marxistische gezichtspunt overheerst de benadering van etniciteit onder de Zwarte bevolking van Zuid-Afrika. De strijd tegen de apartheidstaat als manipulator of zelfs schepper van zwarte etniciteit, leidt tot het ontkennen van etniciteit als onafhankelijke variabele: zij kan niet anders zijn dan geperverteerd klassebewustzijn (bijv. Simons & Simons 1969; Mafeje 1971; Phimister & van Onselen 1979). De laatste jaren komt er enige kentering in deze politiek begrijpelijke, maar wetenschappelijk te reductionistische houding (bijv. Beinart 1988, die in de gedetailleerde biografie van een trekarbeider ook etnische strategieën onder de Zwarte bevolking betreft).
- 21 Veldwerk in Kaoma district en onder vandaar afkomstige migranten in Lusaka werd ondernomen in 1972-1974, en, gedurende kortere verbleven door het Afrika-Studiecentrum gefinancierd, in 1977, 1978, 1981 en 1989; aan de Stichting WOTRO dankte ik een jaar uitwerking in 1974-1975. Over de plaatselijke samenleving en haar geschiedenis, zie van Binsbergen 1981, 1985, 1987a, 1991a, 1991b, 1992a; van Binsbergen & Geschiere 1985b (inz. pp. 261-270, '*production at a Zambian chief's court*'); en verwijzingen bij deze publikaties.
- 22 Over de Lozi, vooral bekend door het werk van Max Gluckman, zie bijv. Prins 1980 en overvloedige verwijzingen aldaar.
- 23 Over de Luvale, vgl. Papstein 1989 en verwijzingen aldaar.
- 24 Er zijn aanwijzingen (waarvan ik de taalkundige houdbaarheid niet kan beoordelen) dat de naam Nkoya nog verder teruggaat: dat het een corruptie is van de naam 'Kola' waarmee de kern van het Lunda gebied, bakermat van vele dynastieën in Zuidelijk Centraal-Afrika, werd aangeduid.
- 25 In het noorden van Barotseland kon in 1940 de Luvale groep zich aan Lozi beheer onttrekken en haar eigen district vormen direct onder de centrale staat; cf. Papstein 1989; voor invloed van dit proces op Nkoya etniciteit, vgl. van Binsbergen 1992a: 39.
- 26 In feite: 'Andrew Murray Memorial Mission', later 'Africa Evangelical Fellowship' genaamd, wier zendingskerk organisatorisch onafhankelijk werd onder de naam van 'Evangelical Church of Zambia'.
- 27 Testamenta 1952.
- 28 Anoniem z.j.; en Shimunika's hoofdwerk *Likota Iya Bankoya*, door mij in het Nkoya en het Engels geredigeerd: van Binsbergen 1988a, 1992a. De Engelse vertaling in de 1992 uitgave is van de hand van M. Malapa, thans voorzitter van de *Kazanga* vereniging, en mijzelf.

29 Er werden twee politieke organisaties onder 'Mankoya' vaandel opgericht: het 'Mankoya and Bantu Fighting Fund' en het 'Mankoya Front', die echter onder verwijzing naar 'tribale' agitatie spoedig verboden werden. Ook de oprichting van een ANC afdeling in Mankoya werd aanvankelijk verboden (Mulford 1967).

30 Caplan 1970; Molteno 1974.

31 In 1989 werd de staatsloge onder anderen bezet door: de Kabinetsminister van Arbeid, Maatschappelijke Ontwikkeling en Cultuur, de Heer J. Mulimba, tevens lid van het Hoofdbestuur (*Central Committee*) van UNIP; de Junior Minister voor Cultuur de Heer L. Tembo; de Heer J. Kalaluka, ambteloois burger, tot 1988 parlementslid voor het district en Minister van Economische Zaken; en Mevrouw S. Mulenga, echtgenote van de wegens ziekte verhinderde Districtsgouverneur voor Kaoma.

32 In de rij solodansers bevindt zich volgens het programma *Mwene Mutondo* wiens koningsdans een hoogtepunt van het festival zou opleveren, maar dit onderdeel gaat niet door: naar verluidt om gezondheidsredenen, waarschijnlijk ook om de Mutondo hegemonie niet nog nadrukkelijker uit te dragen dan — zoals wij zullen zien in sectie 7 — toch al het geval is.

33 Opvallend is niettemin dat de *misisi*, een vrouwelijk kledingstuk afgeleid van de Victoriaanse dracht van vroege zendingsvrouwen in Barotseland en als zodanig de neo-traditionele klederdracht van de Lozi elite, op *Kazanga* niet gezien wordt, terwijl verscheidene vooraanstaande Nkoya vrouwen wel een *misisi* bezitten en niet schromen die te dragen bij manifestaties op provinciaal niveau, samenvallend met het vroegere Barotseland. De Lozi worden dan wel niet uitdrukkelijk genoemd, maar elementen die samengaan van het Nkoya en Lozi erfgoed suggereren worden geweerd op *Kazanga*.

34 Historisch zijn de Nkoya politiek en cultureel nauw verwant aan de Luvale. De scherpe etnische grens tussen Nkoya en Luvale ten aanzien van jongensbesnijdenis is vooral een ontwikkeling van de laatste honderd jaar (van Binsbergen 1992a: 214 en *passim*).

35 Gegeven de afwijzing van 'tribalisme' binnen de Zambiaanse politieke cultuur vermijdt de voorzitter in zijn Engelse toespraak het belaste woord 'tribes', maar vervangt het door een woord, 'kinds' dat, afgezien van de meervoudsvorm, de letterlijke vertaling is van het Nkoya 'mushobo'; dit laatste woord wordt door Nkoya sprekers gebruikt om naast 'soort' (*species*) ook 'stam', 'etnische groep' aan te duiden. Door het samenvallen van deze betekenissen in het Nkoya zal aan de meeste toehoorders (Nkoya sprekers met een gebrekkige beheersing van het Engels) het subtiele onderscheid tussen 'kinds' en 'tribes' niet zijn opgevallen.

36 Kennelijk was de verdenking van tribalisme de officiële reden waarom de media wegbleven. De aanwezigheid van twee ministers op *Kazanga* suggereert echter dat de meningen op dit punt verdeeld waren in het politieke centrum.

37 Officiële toespraak door de Heer M. Malapa, voorzitter van de *Kazanga* vereniging, te Shikombwe, 1 juli 1989. Ik heb getracht in de Nederlandse vertaling de eigenaardigheid van het Zambiaans Engels getrouw weer te geven. De oorspronkelijke Engelse tekst van de geciteerde passage luidt:

'Kazanga ceremony is a ceremony of the Nkoya people like any other ceremony that are [sic] held in other parts of the Republic. I wish the government could help us organize this ceremony as the other kinds have received the same help. And I would have wished the TV to cover this ceremony and at the same time the radio. But unfortunately enough this has not been the case on our ceremony for the second

time. The party and its government have been made to believe that Kazanga is a tribal ceremony. I say: No! And it is quite unfortunate that people have said so. Kazanga is merely a ceremony of the Nkoya people just like any other ceremony as I have said.'

38 Het (correct gebruikte) Nkoya woord voor cultuur hier is *shihemuwa*, letterlijk: 'oorsprong, afkomst, datgene wat men bij de geboorte (*hemuwa*) meekrijgt'; het woord valt dus samen met het wetenschappelijke begrip 'ascripctie'!

39 Rede van de Heer L. Tembo, Junior Minister van Cultuur, Shikombwe, 1 juli 1989. De Engelse tekst van de geciteerde passage luidt:

'When we think of the miraculous — er — escape from certain tribes. When we think of the wisdom of our leadership — our great beloved President's wisdom. (...) We will meaningfully praise God if we treasure what we have. God wants us to look after our nation by following the party's policy, the party's direction; by treasuring our leadership; to listen to them especially when they tell us over and over again: "love one another", "love one another".'

40 Vgl. Brown 1984; Kawanga 1978; en mijn eigen publikaties.

41 Vgl. Brown 1984; van Binsbergen 1987b; en verwijzingen aldaar.

42 De morfologie van het Nkoya woord *Kazanga* is: *Ka* [naamwoordelijk prefix, menselijke persoon, enkelvoud]+*vz* ['komen'] +*anga* [werkwoordelijk suffix, iteratief]: 'degene die bij voortduring komt'. Het verwijst daarmee naar de vorstelijke entree, naar de samenkomst van het volk ter gelegenheid van de ceremonie, maar ook naar de opkomst van de Nkoya als zelfbewuste etnische groep die zijn cultuur op nationaal niveau vertolkt, en waarschijnlijk zelfs naar de etnische bemiddelaars als, naar zij hopen, '*cming men*'. Waarschijnlijk bevat het woord ook een verwijzing naar de oogst, verpersoonlijkt als begrip of als bovennatuurlijk wezen — het principe dat het nieuwe voedsel oneetbaar maakt totdat het op de juiste wijze is verzoend. Door de associatie met '*kwezanga mutena*' (komt van de dag, dageraad, oosten) sluit het woord *kazanga* aan bij de nationale politieke symboliek van UNIP maar vooral ook bij oude opvattingen in Kaoma district (en daar niet alleen) zoals uitgedrukt in het standaardgebed bij het reinigings- en genezingsritueel aan dorpsheiligheid: de goede dingen des levens komen, als de opgaande zon, uit het oosten, terwijl de kwade dingen, als de dag bij de zonsondergang, naar het westen ('*kwayanga mutena*') moeten vertrekken. Overigens ligt Lusaka oostelijk van Kaoma district, en Kahare's *lukena* oostelijk van die van Mutondo.

43 Van Binsbergen 1992a: 49v. Mensenoffers waren overigens een gebruikelijk aspect van de hoofdschapscultus in Zuidelijk Centraal-Afrika: in de staten van Kaoma district en omgeving werden behalve bij het *Kazanga* ritueel slaven geofferd aan de *lilapa* en de vorstelijke trommels, bij vorstelijke begrafenissen, en voor de aanmaak van koningsmedicijn. Substitutie door offerdieren lag niet voor de hand: in deze door tsetse besmette omgeving waren er nauwelijks huisdieren, en was jacht en visvangst de voornaamste bron van dierlijke eiwitten.

44 Omstreeks 1870, op de vlucht voor Yeke overvallers onderhorig aan de roemruchte koning Msidi (vgl. Reefe 1981), naderde *Mwene* Kahare Kabimba de *lukena* van *Mwene* Mutondo Shinkisha zo dicht dat men haar koninklijke orkest kon horen spelen; maar Kabimba vervolgde liever zijn dwaaltocht, aan het eind waarvan hij door de Yeke werd gevild, dan bij zijn verwante collega aan te kloppen (van Binsbergen 1992a: 396 en *passim*).

45 Toen de Lozi koning Mulambwa omstreeks 1820 *Mwene* Kayambila, één van Shinkisha's voorgangers, kwam verzoeken om koningsmedicijn en een koninklijk orkest,

werd voor Mulambwa en zijn hofhouding een tijdelijk koningshof gebouwd op een open terrein tussen twee dorpen (van Binsbergen 1992a: 417 en *passim*).

46 Bij mijn bezoeken aan Shikombwe tussen 1977 en 1989 had een dergelijk bouwsel op deze centrale en openbare plek mij nauwelijks kunnen ontgaan; de voorouderlijke stokken echter lijken van hoge ouderdom. Melland (1967: 133v, 167) beschrijft een vergelijkbaar type heiligdom voor de Lunda van noordwestelijk Zambia. Voor het, geheel verschillende, Kahare dynastieke heiligdom, zie van Binsbergen 1981: afbeeldingen 3a, b.

47 In dat centrum staat niet meer de aarde zoals gesymboliseerd door de vroegere termietenheuvel, maar voorstellingen van vorstelijke voorouders. In dit opzicht is het heiligdom ondanks de gedeeltelijke kerstening van het gebied sinds het begin van de twintigste eeuw een verlate stap in een veel ouder proces dat zich over geheel Zuidelijk Centraal-Afrika heeft voltrokken in het afgelopen halve millennium: een proces waarin vreemde vorsten, op zoek naar legitimiteit ter plaatse, zich meester maken van de oude landcultus door hun eigen dynastieke voorouders op te werpen als bemiddelaars van regen, vruchtbaarheid en gewas, als bestrijders van de krachten (moord, incest en hekserij) die deze zegeningen bedreigen, en aldus als bewakers van de maatschappelijke en kosmische orde. Vgl. Schoffeleers 1979; Ranger 1985; van Binsbergen 1981.

48 Cunnison 1956.

49 Voornamelijk omdat men als weggetrokken dissidenten uit het Lunda rijk van Mwaat Yaamv de gedachte van een overkoepelende interregionale autoriteit verwierp, alsmede de centrale rituele basis daarvoor, het *Mukanda* complex van jongensbesnijdenis; dit laatste was spoedig de inzet voor een oorlog met de Humbu tak van de Lunda, en bleef een bron van wrijving tussen de Kahare titel en de later opgekomen Mutondo titel — de laatste poogde enige malen *Mukanda* in ere te herstellen.

50 Van Binsbergen 1992a: 234v.

51 Als lid van het nationale *House of Chiefs*, als UNIP erelid, als lid van de *Kaoma Rural Council* en als naaste verwant van de Nkoya minister.

52 Slechts *Mwene Momba* voegt aan deze uitdossing een losse zwarte, met rood afgezette toga toe: het ambtsgewaad dat de volkshoofden van de Zuidelijke Provincie, buiten Barotseland, door de koloniale staat kregen uitgereikt en nog steeds in ere houden. Voor een analyse van symboliek van kleding en lichaamshouding van Zambiaanse vorsten en moderne politici, als sleutel tot hun onderlinge verhoudingen, vgl. van Binsbergen 1987b.

53 Nader onderzoek is nodig om vast te stellen of dit ontbreken van beeldende kunst vooral een gevolg is van de iconoclastische invloeden van Christendom en anti-hekserijbewegingen sinds het begin van de twintigste eeuw. Een eventuele vroegere beeldende kunst zal vooral bestaan hebben uit voorwerpen uit de sfeer van vooroudercultus en toverij. De voorouderlijke stokken in het Mutondo heiligdom zijn in mijn ervaring uniek in dit district, maar komen, zoals gezegd, wel elders in noordwestelijk Zambia voor — zij hebben in feite een wijde verspreiding op het Afrikaanse continent.

54 Van het Griekse *polu*, 'veel', en *choros*, 'dans'.

55 Bijv. van Velsen 1971; Turner 1957.

56 Vgl. van Binsbergen 1991a.

57 Eén theoretisch voor de hand liggende, en in de dorpsamenleving van Kaoma district inderdaad onmiskenbare, tegenstelling die op *Kazanga* niet lijkt te worden uitgedrukt is die tussen (mannelijke) ouderen en jongeren. Op dit punt is nadere reflectie geboden.

58 Wel zijn er onder de toeschouwers enige blanke zendelingen van de Luampa zendingspost (het uitstralingspunt van kerstening in het district sinds 1923); na beëindiging van het festival maken zij van de gelegenheid gebruik om in de Nkoya taal gestelde religieuze tractaatjes en liedboekjes aan de man te brengen.

59 Vgl. van Binsbergen 1981, 1992a: hst 6. Elke verwijzing naar deze culten is ook afwezig in Shimunika's werk.

60 Over dit aspect van culturele transformaties in de Afrikaanse postkoloniale staat organiseerden T.O. Ranger en R.P. Werbner in 1986 te Manchester een inspirerende conferentie, 'Culture and consciousness in Southern Africa', een deel van de bijdragen waarvan inmiddels zijn weg heeft gevonden naar het *Journal of Southern African Studies*; zie ook Kaarsholm 1989, 1990.

61 Denk aan de gelijkgeschakelde regie van kleding en motoriek, het onderdrukken van polyfonie en polychorie, de geldelijke beloning, en het tot incompetent consumenten terugbrengen van het merendeel der aanwezigen.

62 Vgl. Werbner 1986 in zijn bespreking van Comaroff 1985, wier benadering gelijkenis vertoont met de mijne in het onderhavige betoog.

63 Hobsbawm & Ranger 1983; het begrip formaliseert een inzicht dat al eerder door de term 'neo-traditioneel' onder woorden wordt gebracht.

64 Over Afrikaanders, vgl. Moodie 1975; February 1991; Giliomee 1989, 1989; Hofmeyr 1988; over de Zoeloe en Inkatha, cf. Coquerel 1989; Maré & Hamilton 1987; Marks 1989; Schlemmer 1980.

65 In de studie van de Nederlandse multiculturele samenleving is vooral aandacht besteed aan etnische bemiddelaars die niet behoren tot de zich articulerende etnische groepen, maar tot de (Hollandse) buitenwereld — de 'zaakwaamemers' (Köbben 1983; van Borselen 1985); voor bemiddelaars ook vanuit de groepen zelf, vgl. van Wetering 1991; van der Burg & van der Veer 1986; Koot & Venema 1985; Bruin 1985 in het boeiende Bovenkerk e.a. 1985.

66 Vgl. Clifford & Marcus 1986; Geertz 1988. Zelf heb ik mij de laatste jaren intensief beziggehouden met de gedachte van antropologie als culturele bemiddeling tussen plaatselijke gemeenschap en cosmopolitische buitenwereld, en daaraan verbonden methodologische, esthetische, ethische en politieke problemen; vgl. van Binsbergen 1984, 1985, 1988b, 1988c, 1991c; van Binsbergen & Doombos 1987.

67 Voor een kritische benadering van juist dit universalisme in een context van Afrikaanse etniciteit, vgl. Mbembe 1988: 44v.

68 Het geschetste dilemma ligt ten grondslag aan de affaire Rushdie, die ter dood veroordeeld werd voor een (in dit geval literaire) bemiddeling van de Islam die door sommige Moslims als al te transformatief werd ervaren; zelf schrijft hij:

'*De duivelsverzen* is een pleidooi voor verandering-door-fusie, verandering-door-verbinding. Het is een ode op ons bastaard-ik. De hele geschiedenis van de mensheid door hebben de zuiverheidsapostelen, degenen die beweerden een totaalverklaring te bezitten, huisgehouden onder mensen die alleen maar in verwarring waren. Evenals miljoenen andere mensen ben ik een bastaardkind van de geschiedenis. Misschien is het wel zo dat wij allemaal, zwart en bruin en blank, in elkaar overlekken, zoals een van mijn romanfiguren eens zei: zoals smaken bij het koken.' (Rushdie 1990:12).

69 Bijv. Shaw 1986; Rothchild & Olorunsola 1983; Bayart 1988. De abstracte studie van Shaw is een voorbeeld van waarvoor een bescheidener, etnografische opzet ons kan

behoeden; zijn generalisatie dat bij economische groei etniciteit, bij economische neergang klassenstrijd de dominante expressie in Afrikaanse politieke systemen vormt, lijkt in strijd met wat wij uit eenvoudige participerende observatie weten.

⁷⁰ In overeenstemming met het officiële zelfbeeld van Botswana als een monoëtnische staat, is zeer weinig onderzoek gedaan over etnische processen in dit land — een hiaat die ik de komende jaren hoop te vullen. Aanzetten in Picard 1987; Wilmsen 1989; van Binsbergen 1991b. Ter voorbereiding heb ik mij beziggehouden met het ontwikkelen van perspectieven op raciale verhoudingen, publieke cultuurbeleving, en relatie tussen staat en civiele samenleving in Botswana (van Binsbergen 1990, 1991c, 1992b).

⁷¹ Bijv. Ranger 1989; Schutz 1990.

Aangehaalde werken

- Amselle, J.-L., 1990, *Logiques métisses*, Parijs: Payot.
- Anoniem [J.M. Shimunika], z.j., *Muhumpu wa byambo bya mwaka - Nkoya*, z.p. [Luampa, Mankoya]: z.n. [South African General Mission], fotokopie, collectie van de auteur.
- Barth, F., 1966, *Models of social organization*, Londen: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Papers no. 23.
- Barth, F., 1970, 'Introduction', in: F. Barth, red., *Ethnic groups and boundaries*, Bergen, Oslo: Universitets Forlaget/Londen: George Allen & Unwin, pp. 9-38; herdruk van de uitgave van 1969.
- Bayart, J.-F., 1989, *L'Etat en Afrique*, Parijs: Fayard.
- Beinart, W., 1988, 'Worker consciousness, ethnic particularism and nationalism', in: Marks & Trapido 1988: 286-309.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1981, *Religious change in Zambia*, Londen/Boston: Kegan Paul International.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1984, 'Kann die Ethnologie zur Theorie des Klassenkampfes in der Peripherie werden?', *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 9, 4: 138-48.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1985, 'From tribe to ethnicity in Western Zambia', in: Binsbergen & Geschiere 1985a: 181-234.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1987a, 'De schaduw waar je niet overheen mag stappen', in: Binsbergen & Doombos 1987: 139-181.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1987b, 'Chiefs and the state in independent Zambia', *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, no. 25-26, 1987: 139-201.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1988a, red., *J. Shimunika's Likota Iya Bankoya: Nkoya version*, Research report No. 31B, Leiden: African Studies Centre.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1988b, 'Reflections on the future of anthropology in Africa', in: C. Fyfe, red., *African futures*, Edinburgh: Centre of African Studies, pp. 293-309.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1988c, *Een buik openen*, Haarlem: In de Knipscheer.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1990, 'African Independent churches and the state in Botswana', bijdrage tot de conferentie 'Power and Prayer', Instituut voor de Studie van Politiek en Religie, Vrije Universiteit, Amsterdam, december 1990.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1991a, 'De chaos getemd? Samenwonen en zingeving in modern Afrika', in: H.J.M. Claessen, red., *De chaos getemd?*, Leiden: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, pp. 31-47.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1991b, 'Minority language, ethnicity and the state in two African situations: the Nkoya of Zambia and the Kalanga of Botswana', bijdrage tot de 'Conference on African Languages, development and the state', SOAS, Londen, april 1991; ter perse in: R. Fardon & G. Fumiss, red., *Language and languages* [voorlopige titel].
- Binsbergen, W.M.J. van, 1991c, 'Becoming a sangoma: Religious anthropological fieldwork in Francistown, Botswana', *Journal on Religion in Africa*, 21, 4: 309-344.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1992a, *Tears of Rain. Ethnicity and history in central western Zambia*, Londen/Boston: Kegan Paul International.
- Binsbergen, W.M.J., 1992b, 'Making sense of urban space in Francistown, Botswana', bijdrage voor het Symposium 'Urban Images', Centrum voor Niet-Westerse Studies, Leiden, januari 1992; ter perse in: P. Nas, red., *Urban images*, Leiden: Brill.
- Binsbergen, W.M.J. van, & M.R. Doombos, red., 1987, *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer.
- Binsbergen, W.M.J. van, & P.L. Geschiere, 1985a, red., *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment*, Londen/Boston: Kegan Paul International.

Binsbergen, W.M.J. van, & P.L. Geschiere, 1985b, 'Marxist theory and anthropological practice', in: Binsbergen & Geschiere 1985a: 235-289.

Blacking, J., 1983, 'The concept of identity and folk concepts of self', in: Jacobson-Widding 1983: 47-65.

Borselen, D. van, 1985, 'Etnisering en etnische belangenbehartiging', *Migrantenstudies*, 1, 3: 214-224.

Bovenkerk, F., K. Bruin, L. Brunt & H. Wouters, 1985, *Vreemd volk, gemengde gevoelens*, Meppel/Amsterdam: Boom.

Brown, E.D., 1984, 'Drums of life', Ph.D. thesis, University of Washington, School of Music; University Microfilms, Ann Arbor.

Bruin, K., 1985, 'Het Oostersch feest', in: Bovenkerk e.a. 1985: 155-259.

Buijtenhuijs, R., 1991, 'Democratisering en etniciteit in Zwart Afrika', bijdrage tot de workshop 'Etniciteit in Afrika', december 1991, Leiden, Afrika-Studiecentrum.

Burg, C. van der, & P. van der Veer, 1986, 'Pandits, power and profit', *Ethnic and Racial Studies*, 9, 4: 514-528.

Caplan, G., 1970, *The elites of Barotseland 1878-1969*, Londen: Hurst.

Chrétien, J.-P., & G. Prunier, red., 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Parijs: Karthala/Agence de Coopération Culturelle et Technique

Clifford, J., & G. Marcus, eds., 1986, *Writing culture*, Berkeley: University of California Press.

Comaroff, Jean, 1985, *Body of power spirit of resistance*, Chicago & Londen: University of Chicago Press.

Coquerel, P., 1989, 'Les Zulu dans l'Afrique du Sud contemporaine', in: Chrétien & Prunier 1989: 417-425.

Cunnison, I., 1956, 'Perpetual kinship', *Rhodes-Livingstone Journal*, 20: 28-48.

Doombos, M.R., 1972, 'Some conceptual problems concerning ethnicity in integration analysis', *Civilisations*, 22, 2: 268-83.

Doombos, M.R., 1978, *Not all the king's men*, Parijs/Den Haag: Mouton.

Drake, St.C., & H.R. Cayton, 1962, *Black metropolis*, 2 delen, New York/Evanston: Harper.

Edelstein, J.C., 1974, 'Pluralist and Marxist perspectives on ethnicity and nation-building', in: W. Bell & W.E. Freeman, red., *Ethnicity and nation-building*, Beverly Hills/Londen: Sage, pp. 45-57.

Epstein, A.L., 1978, *Ethos and identity*, Londen: Tavistock.

Erikson, E.H., 1968, *Identity, youth and crisis*, New York: Norton.

Fardon, R., 1987, 'African ethnogenesis', in L. Holy, red., *Comparative anthropology*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 168-188.

February, V., 1991, *The Afrikaners of South Africa*, Londen/Boston: Kegan Paul International.

Geertz, C., 1988, *Works and lives*, Stanford: Stanford University Press.

Geschiere, P.L., 1982, *Village communities and the state*, Londen/Boston: Kegan Paul International.

Giliomee, H., 1989, 'The beginnings of Afrikaner ethnic consciousness, 1850-1915', in: Vail 1989a: 21-54.

Godelier, M., 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Parijs: Maspéro.

Gutkind, P.C.W., red., 1970, *The passing of tribal man in Africa*, Leiden: Brill.

Helm, J., red., 1968, *Essays on the problem of tribe*, Seattle/Londen: University of Washington Press.

Hobsbawm, E., & T.O. Ranger, red., 1983, *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hofmeyr, I., 1988, 'Building a nation from words', in: Marks & Trapido 1988: 95-123.

Horowitz, D.L., 1975, 'Ethnic identity', in: Glazer, N., & D.P. Moynihan, red., *Ethnicity: Theory and experience*, Cambridge (Mass.)/Londen: Harvard University Press, pp. 111-140.

Jacobson-Widding, A., red., 1983, *Identity: Personal and socio-cultural*, Uppsala.

Kaarsholm, P., 1989, 'Quiet after the storm', *African languages and cultures*, 2, 2: 175-202.

Kaarsholm, P., 1990, 'Mental colonization or catharsis', *Journal of Southern African Studies*, 16, 2: 246-75.

Kahn, J., 1981, 'Explaining ethnicity', *Critique of Anthropology*, 4, 16: 43-52.

Kawanga, Davison, 1978, 'Nkoya songs as taped by Wim van Binsbergen: translations and notes', manuscript, collectie van de auteur.

Koot, W., & P.U. Venema, 1985, 'Etnisering en etnische belangenbehartiging bij Surinamers', *Migrantenstudies*, 1, 1: 4-16.

Köbben, A.J.F., 1983, *De zaakwaarnemer*, oratie Erasmusuniversiteit Rotterdam, Deventer: Van Lochem Slaterus.

Leach, E., 1954, *Political systems of Highland Burma*, Londen: Athlone.

Lemarchand, R., 1983, 'The state and society in Africa', in: Rothchild & Olorunsola 1983: 44-66.

Lévi-Strauss, C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Parijs: Presses Universitaires de France.

Mafeje, A., 1971, 'The ideology of tribalism', *Journal of Modern African Studies*, 9: 253-61.

Maré, G., & G. Hamilton, 1987, *An appetite for power*, Johannesburg: Ravan Press.

Marks, S., 1989, 'Patriotism, patriarchy and purity', in: Vail 1989a: 215-240.

Marks, S., & S. Trapido, red., 1988, *The politics of race, class and nationalism in twentieth-century South Africa*, Londen/New York: Longman.

Mbembe, A., 1988, *Afriques indociles*, Parijs: Karthala.

Melland, F.H., 1967, *In witchbound Africa*, Londen: Cass; herdruk van de editie van 1923.

Mitchell, J.C., 1956, *The Kalela dance*, Manchester: Manchester University Press.

Mitchell, J.C., 1974, 'Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour', in: A. Cohen, red., 1974, *Urban ethnicity*, Londen: Tavistock, pp. 1-35.

Molteno, R., 1974, 'Cleavage and conflict in Zambian politics', in: W. Tordoff, red., *Politics in Zambia*, Manchester: Manchester University Press, pp. 62-106.

Moodie, T.D., 1975, *The rise of Afrikanerdom*, Berkeley/Los Angeles/Londen: University of California Press.

Mulford, D.C., 1967, *Zambia. The politics of Independence, 1957-1964*, Londen: Oxford University Press.

Okot p'Bitek, 1980, *Lied van Lawino en Lied van Ocol*, vertaling W.M.J. van Binsbergen & A. van Rijsewijk, Maasbree: Zelen.

Papstein, R.J., 1989, 'From ethnic identity to tribalism', in: Vail 1989a: 372-394.

Peel, J.D.Y., 1989, 'The cultural work of Yoruba ethnogenesis', in: Tonkin e.a. 1989: 198-215.

Phimister, I.R., & C. van Onselen, 1979, 'The political economy of tribal animosity', *Journal of Southern African Studies*, 6, 1: 1-43.

Picard, L.A., 1987, *The politics of development in Botswana*, Boulder & Londen: Lynne Rienner.

Prins, G., 1980, *The hidden hippopotamus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Prunier, G., 1989, 'Evolution des critères de définition ethnique en Ouganda', in: Chrétien & Prunier 1989: 201-212.

Ranger, T.O., 1982, 'Race and tribe in Southern Africa', in: R. Ross, red., *Race and colonialism*, Den Haag: Nijhoff, pp. 121-42.

- Ranger, T.O., 1985, 'Religious studies and political economy', in: W.M.J. van Binsbergen & J.M. Schoffeleers, red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/Boston: Kegan Paul International, pp. 287-321.
- Ranger, T.O., 1989, 'Missionaries, migrants and the Manyika', in: Vail 1989a: 118-150.
- Reefe, T.Q., 1981, *The rainbow and the kings*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Rothchild, D., & V.A. Olorunsola, red., 1983, *State versus ethnic claims*, Boulder (Col.): Westview.
- Rushdie, S., 1990, *Is er dan niets meer heilig*, Utrecht/Antwerpen: Veen.
- Salamone, F., 1975, 'Becoming Hausa', *Africa*, 45, 5: 410-25.
- Saul, J., 1979, *The state and revolution in eastern Africa*, New York: Monthly Review Press.
- Schlemmer, L., 1980, 'The stirring giant', in: R.M. Price & C.G. Rosberg, red., *The apartheid regime*, Berkeley: University of California, pp. 99-126.
- Schoffeleers, J.M., red., 1979, *Guardians of the land*, Gwelo: Mambo Press.,
- Schultz, E.A., 1984, 'From Pagan to Fullo', *Africa*, 54, 1: 46-64.
- Schutz, B.M., 1990, 'Political change and the management of ethnic conflict in Zimbabwe', in: J.V. Montville, red., *Conflict and peacemaking in multiethnic societies*, Lexington/Toronto: Heath (Lexington Books), pp. 433-447.
- Shaw, T.M., 1986, 'Ethnicity as a resilient paradigm for Africa', *Development and Change*, 17, 1: 587-605.
- Simons, H.J., & R.E. Simons, 1969, *Class and colour in South Africa 1850-1950*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Testamenta, 1952, *Testamenta ya yipyala/Nyimbo [Nkoya New Testament and Psalms]*, Londen: British and Foreign Bible Society.
- Tonkin, E., M. McDonald & M. Chapman, red., 1989, *History and ethnicity*, Londen/New York: Routledge.
- Turner, V.W., 1957, *Schism and continuity in an African society*, Manchester: Manchester University Press.,
- Uchendu, V.C., 1975, 'The dilemma of ethnicity and polity primacy in Black Africa', in: de Vos & Romanucci-Ross 1975: 265-275.
- Vail, L., red., 1989a, *The creation of tribalism in Southern Africa*, Londen/Berkeley & Los Angeles: Currey/University of California Press.
- Vail, L., 1989b, 'Ethnicity in Southern African history', in: Vail 1989a: 1-19.
- Vansina, J., 1966, *Kingdoms of the savanna*, Madison: Wisconsin University Press.
- Velsen, J. van, 1971, *The politics of kinship*, Manchester: Manchester University Press, herdruk van de uitgave van 1964.
- Vos, G. de, & L. Romanucci-Ross, red., 1975, *Ethnic identity*, Palo Alto: Mayfield.
- Werbner, R.P., 1986, 'The political economy of bricolage', *Journal of Southern African Studies*, 13: 151-156.
- Werk, J.K. van de, 'Nawoord', in: Okot p'Bitek 1980: 257-269.
- Wetering, W. van, 1991, 'A statue for Mother Earth', bijdrage tot de workshop 'Etniciteit in Afrika', december 1991, Leiden, Afrika-Studiecentrum.
- Wilmsen, E.N., 1989, *Land filled with flies*, Chicago & Londen: University of Chicago Press.