

Culturele antropologie tussen theorie en methode

*afscheidscollege in sterk verkorte vorm uitgesproken door
Prof.dr Wim M.J. van Binsbergen
op woensdag 14 oktober 1998 te klokke 17.00 uur
bij zijn vertrek uit de leerstoel 'Etniciteit en ideologie in
ontwikkelingsprocessen in de Derde Wereld',
namens de Stichting Afrika-Studiecentrum te Leiden
in 1990 ingesteld aan de Faculteit der Sociaal-Culturele Wetenschappen
van de Vrije Universiteit te Amsterdam*

Mijnheer de Decaan van de Faculteit der Sociaal-Culturele
Wetenschappen, Geachte collega's van deze faculteit,
Dames en heren,

1. INLEIDING

Toen ik ruim acht jaar geleden toetrad tot de vakgroep culturele antropologie/sociologie der niet-westerse samenlevingen, als bijzonder hoogleraar namens het Afrika-Studiecentrum te Leiden, verwachtte ik dat deze stap voor mij een gedeeltelijke terugkeer zou betekenen naar een monodisciplinair kader van theorie.

In de bijna twintig jaar daarvoor had ik mij — in Zambia, Manchester, en aan het Afrika-Studiecentrum — voornamelijk interdisciplinair bewogen, in kringen van Afrikanisten waarin de religie, geschiedenis en politiek werden onderzocht vanuit de inspiratie van concrete aan heden en verleden ontleende gegevens, en vanuit verschuivende theoretische invalshoeken waaronder het marxisme.

In de studie van Afrika overheerst, toen en nu, een probleem- en actualiteitsgerichte oriëntatie. Afrikanisten van een veelheid van disciplinaire herkomsten handhaven onderling de illusie van zinvolle intellectuele uitwisseling door de stilzwijgende afspraak dat geen hunner meer dan een absoluut minimum aan discipline-specifieke theorie uitdrukkelijk in zijn analyses aan de orde stelt. Zo blijven Afrikanistische

teksten verstaanbaar, niet alleen voor Afrikanisten van vele disciplines, maar ook voor Afrikanen, en voor anderen die zich als ambtenaar, diplomaat, ontwikkelingsdeskundige, ondernemer, journalist of belangstellende in toegankelijke kennisproductie over dit continent en zijn bewoners zijn geïnteresseerd.

Na mijn werk op het gebied van de historische studie van Afrikaanse religie, en mijn leiderschap van de politiek-historische afdeling van het Afrika-Studiecentrum gedurende de jaren 1980, verwachtte ik aan de Vrije Universiteit eindelijk weer met mijn oorspronkelijke vak in het centrum van mijn onderzoek te mogen plaatsen. Ik verwachtte ook een hernieuwde theoretische en comparatieve inspiratie op te doen, vooral ook omdat ik mij als Afrikanist begaf in een vakgroep waar slechts door enkelen (zoals mijn bevriende collega's Jos van der Klei en Bernard Venema) op Afrika werd gewerkt en velen zich richtten op de antropologie en ontwikkelingsociologie van het Mediterrane gebied (mijn eerste antropologische liefde), Zuid-Amerika, Zuid-Azië, en Europa.

Ik merkte al spoedig dat de situatie in de culturele antropologie inmiddels sterk op die van de Afrikanistiek was gaan lijken; en in dit opzicht was onze vakgroep eenvoudig een afspiegeling van internationale trends in het vak. De theoretische erfenis van de voorgaande generaties werd nog selectief gerecycleerd — men leerde nog steeds over de sociologen Durkheim, Weber en Marx. Veel echter van het theoretisch erfgoed dat tot diep in de eerste helft van de twintigste eeuw door antropologen was opgebouwd, van de theorie van de segmentaire lineage-organisatie tot de structuralistische analyse van mythen en de theorie van koningschap, van *culture-and-personality* tot de Whorf-Sapir stelling en het materialistisch evolutionisme van Leslie White en zijn school — in feite, heel het verscheiden theoretisch arsenaal dat Marvin Harris in zijn monumentale *The rise of anthropological theory* (1968) vereeuwigde¹ — , werd tot op zekere hoogte nog wel doorgegeven aan studenten, maar niet meer enthousiast en kritisch door senioren vakgenoten besproken, en al helemaal niet meer toegepast. Zelfs het marxisme, met zijn toch in de jaren 1970 zo alom beleden en in zo veelsoortige onderzoekscontexten toegepaste antropologische theorie van de koppeling van produktiewijzen, had zeer veel van zijn glans en van zijn voorvechters verloren. De theoretische habitus van het vak antropologie bleek ontploft, en wijd en zijd in brokken verstrooid. Wat overbleef was een institutionele schil (curricula, tijdschriften, vakgroepen, leerstoelen, belangenverenigingen en meer informele belangengroepen), en de aanzet tot een methode: het veldwerk, de langdurige participerende observatie. Wie zich onder verwijzing naar institutie of methode bij de antropologie

wilde inlijven, kon dat doen op theoretisch nultarief.

2. FACTOREN DIE DE STATUS VAN THEORIE IN DE CULTURELE ANTROPOLOGIE HEBBEN DOEN AFNEMEN

Het is noodzakelijk stil te staan bij de factoren die tot een dergelijke situatie hebben geleid. Wij zullen zien dat vele van deze factoren verwijzen naar sociale en intellectuele omstandigheden die bepaald niet negatief of verwerpelijk genoemd kunnen worden.

2.1. interne factoren binnen de antropologische discipline: de gesel van het veldwerk

Een deel van deze factoren ligt binnen de antropologische discipline zelf. Vanaf Malinowski (begin 20e eeuw) werd de toets van antropologische professionaliteit de theoretisch geïnspireerde etnografie, niet meer de theorie als zodanig. Maar dit was, als steeds in de antropologie, geen keuze zonder ambiguïteit. Juist de meest toonaangevende beoefenaren van de antropologie (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Fortes, Gluckman) bleven hun etnografisch handwerk combineren met invloedrijke maar vaak aanvechtbare theoretische produkten. De introductie van nieuwe paradigmatische fasen in de twintigste-eeuwse antropologie (bijv. structureel-functionalisme, structuralisme, transactionalisme, marxisme, postmodernisme) werd gemarkeerd door theoretische vertogen meer dan door veranderende etnografische stijlen, en het is voor antropologen altijd gemakkelijker geweest om zich te onderscheiden door theoretische hoogstandjes dan door etnografische degelijkheid. Ik weet daar alles van.

Om redenen van disciplinaire continuïteit en herkenbaarheid wordt het zelfs de meest voortreffelijke beschrijving nooit gegund wordt op zichzelf te staan; de disciplinaire verwachting is dat zij wordt ingebed in een 'theoretisch kader', waarvan de constructie vaak grote moeilijkheden oplevert juist voor aankomende vakgenoten met een uitgesproken etnografische geaardheid — inclusief de communicatieve vaardigheden en praktische levenservaring op grond waarvan de etnografische ontmoeting in het veld diepgaand tot stand kan komen. En dan spreken wij hier nog van de uitgesproken goede veldwerkers. Een ander genre bestaat ook, en krijgt geleidelijk wat meer kans nu talenkennis minder als

norm wordt gehanteerd, er een afnemende bereidheid en steeds minder geld is voor langdurig aaneengesloten veldwerk. Omdat antropologie in laatste instantie de produktie van teksten is gebleken, en niet de produktie van inzicht, waarheid of authenticiteit, ziet men velen grijpen naar theorie om etnografische gegevens op te poetsen die in feite — gezien de geringe talenkennis, en de korte tijd van veldwerk — niet anders dan oppervlakkig, niet-valide, kunnen zijn.

Maar theorie is niet de enige manier om minder geslaagd veldwerk op te poetsen. Een aantal criteria zijn ontwikkeld² op grond waarvan de kwaliteit van veldwerk beoordeeld zou kunnen worden: lengte van de tijd in het veld, kennis van de plaatselijke taal, niet werken met een tolk, etc., en ten aanzien van deze criteria heerst er een zekere mate van onwaarachtigheid onder antropologen. Zo ontstaat een beeld van het vak volgens hetwelk elke antropoloog de taal van het onderzoeksgebied vloeiend spreekt (in feite geldt dit slechts voor enkele tientallen procenten van de veldwerkprojecten van huidige generaties van antropologen), geen gelegenheid onbenut laat om zijn veldwerkgebied te bezoeken, met alle culturele details aldaar vertrouwd is als met de inhoud van de eigen broekzak, uitsluitend zeer warme menselijke relaties met de onderzoeksparticipanten heeft vrij van alle ambivalentie, nauwelijks aan depressies ten prooi is, overtollige sexuele energie tijdens veldwerk op discrete en ethisch verantwoorde wijze kwijtraakt, en verder ook geen enkel noemenswaardig ethisch conflict ondergaat, zodat het veldwerk onvermijdelijk uitloopt in diepe identificatie met de gastsamenleving [**hier stond gastcultuur; dit moet gastsamenleving worden; [s+r andere ijdel gebruik van 'cultuur, culturen'; het begrip subcultuur is hier ook niet te handhaven]** . Inderdaad, om met de titel van een door Peter Kloos geredigeerd boekje te spreken: *Antropologie — Een juweel van een vak*.³ Ook hij weet wel beter, natuurlijk.

Tallos zijn de anekdotische en historische verhandelingen over antropologisch veldwerk, maar veel zeldzamer zijn studies die — op basis van het door de antropologie toch ruimschoots ontwikkeld conceptuele apparaat ter analyse van menselijke interactie — een *antropologische theorie* van veldwerk ontwikkelen.⁴ En dit is slechts één manier om veldwerk te kenschetsen als wezenlijk ambivalent ten opzichte van theorie.

Het 'one man one tribe' model⁵ dat al bijna een eeuw de antropologische onderzoekspraktijk bepaalt, bestendigt een merkwaardig formaat van kennisproduktie die tegelijk wetenschappelijk probeert te zijn en niettemin duldt dat bij het vergaren en eerste analyseren van primair intersubjectiviteit tussen vakgenoten nagenoeg ontbreekt. Antropologisch veldwerk is algemeen erkend door beoefenaars als de

kunst van de intersubjectiviteit tussen twee ongelijke [**dat zij ongelijk zijn moet je apart behandelen, is niet evident en wel erg belangrijk**] partijen: de antropoloog en de onderzoeksparticipanten, de ‘informanten’ — de mensen wier samenleving en culturele oriëntaties onderwerp van de etnografie is. Het antropologisch verslag is een vanzelfsprekende claim dat die intersubjectiviteit succesvol tot stand is gebracht. Feedback naar de onderzoekspopulatie zelf toe, en controle door deze laatsten, is overigens betrekkelijk zeldzaam. Een uitvoerig verslag van de wijze waarop dit is geschied strekt tegenwoordig tot aanbeveling, maar zoals gezegd, een dergelijk verslag heeft de neiging gevormd te worden naar professionele normering, naar de ideaalbeelden ten aanzien van de relatie etnograaf/ onderzoeksparticipanten.

Een ander soort intersubjectiviteit is echter veel problematischer in de antropologie: die tussen vakgenoten onderling.

Een voorbeeld ter vergelijking. Vrijwel elke tekst die Assyriologen willen lezen,⁶ stelt zeer grote moeilijkheden. Zij komen daarom tezamen in groepjes van twee, drie of meer vakgenoten, en in urenlang of dagenlang worstelen, waarin ieders sterkte maar ook zwakte (lexicaal, syntactisch, schriftuurlijk, het vermogen om handkopieën te maken, parate kennis van parallelle teksten uit de onafzienbare, grotendeels onuitgegeven Assyriologische literatuur) voor ieder in het besloten gezelschap duidelijk wordt; een intens en verre van vrijblijvend sociaal proces produceert aldus de intersubjectiviteit die de uiteindelijke lezing valideert. En iedere wetenschappelijke generatie moet opnieuw door dit proces, zodat er van de belangrijkste teksten er nu al drie opeenvolgende interpretaties zijn.

Natuurlijk zijn er stijlen van etnografie die betrouwbaarder indruk maken dan andere: veel dialoog, veel eigen uitspraken van de onderzoeksparticipanten, veel woorden in de plaatselijke taal, veel nadruk op uitzonderingen, en breed en diep uitgewerkte *extended cases* waarin de regelmatigheden van het sociale proces uit het de anekdotische gebeurtenissen dynamisch oprijst in plaatst van tot uniforme, automatische instituties bevroren te zijn. Niettemin gaat het bij het aanreiken van deze elementen in een etnografisch verslag veel meer om de succesvolle beoefening van een bepaald herkenbaar tekstgenre, dan om de bemiddeling van vaststaande feiten die van de etnografische auteur onafhankelijk zijn. In laatste instantie wordt de etnograaf op haar stijl beoordeeld, en is het onmogelijk de afzonderlijke samenstellende gegevens aan directe toetsing te onderwerpen (anders dan naar analogie of naar theoretische implicatie — maar de theorie kan fout zijn en de analogie hoeft niet op te gaan).

Hoeveel theorie de etnograaf dan ook in haar koek doet, toch blijft etnografie in wezen een ontheoretische bezigheid. En vanuit het gevaar van theoretische ombuiging en selectie van gegevens is het zelfs

waarschijnlijk dat juist hoe meer theorie de etnograaf in haar koek doet (en hoe meer vakgenoten dan over die theorie kunnen spreken), hoe meer anti-theoretisch haar omgang met de primaire gegevens. Een groot methodologisch probleem van de antropologie blijft: *hoe de intersubjectiviteit tussen vakgenoten te construeren aan de hand van etnografische gegevens.* [**herhaling**] Helemaal afwezig is die intersubjectiviteit natuurlijk niet, met name tussen promovendus/etnograaf, en de promotor en andere leden van het begeleidingsteam voor zover zij echt in de keuken kijken, maar indien daarbij al een bezoek aan het veld gebracht wordt, blijft het meestal beperkt tot een of twee weken.

Jos van der Klei, jarenlang de voornaamste docent antropologisch veldwerk aan onze vakgroep, heeft zich herhaaldelijk sarcastisch uitgelaten over de mate waarin zijn pupillen het eerste, kortstondige, en uitvoerig gemonitorde veldwerk vooral schenen te beleven als een egotrip, waarin vaak de eigen sanitaire en hygiënische perikelen, de sexuele frustratie, en ethnocentrische projecties van verontwaardiging en vertedering, het eigenlijke onderzoek overschaduwde: de zoektocht naar valide en relevante wetenschappelijke gegevens overschaduwde. Mijn eigen ervaring als begeleider van VU-studenten die in de jaren 1990 individueel veldwerk voorbereidden en een op zulk eerste veldwerk gebaseerde scriptie poogden te schrijven (mijn promovendi kwamen, op een of twee uitzondering na, steeds van buiten de vakgroep) was dat zij eigenlijk van antropologie *als empirische wetenschap* bitter weinig kaas gegeten hadden. Wat zij kennelijk niet geleerd hadden was het virtuoos heen en weer schakelen tussen twee modaliteiten van kennen,

(1) het gefragmenteerde, concrete, ongestructureerde, onmiddellijke, van de ervaringen van het veld (de duizenden brokjes informatie die in gesprekken, observaties, teksten, iedere dag weer worden verzameld), en
 (2) het kennen van gesystematiseerde aspecten van plaatselijke culturele oriëntaties en sociale structuur, theoretisch ingekaderd en in antropologische vaktaal vervat, zodat abstractie van de concrete veldwerksituatie en bemiddeling naar vakgenoten en naar vergelijkend onderzoek mogelijk wordt. [**er zit hier iets in van de hermeneutische cirkel:⁷ om het deel te kunnen interpreteren moet je het geheel kennen, maar dat ken je slechts uit de delen; dit uitwerken**]

Beide modaliteiten hebben hun eigen strategieën: het interview; de terloopse, quasi-onwetende maar als provocatief bedoelde opmerking; het cultiveren van een roes van vertrouwelijkheid; het opbouwen van extended cases die zoveel mogelijk personen omvatten en zo groot mogelijke detail en tijdsdiepte hebben, onder (1); versus het lezen van

theoretische literatuur, het deelnemen aan theoretische debatten, het zoveel mogelijk en op zo hoog mogelijk niveau publiceren, onder (2). De kunst van veldwerk bestaat uit het voortdurend in het veld schakelen tussen (1) en (2). Zulk schakelen veronderstelt een voortreffelijk, theoretisch onderbouwd onderzoeksontwerp en veel parate theoretische kennis; een talent om de theorie te vertalen in concrete sociale en culturele specificiteiten ter plaatse; maar ook het talent om in de uiterst gefragmenteerde, strikt plaatselijke concreetheiden van de veldobservatie het theoretisch relevante, generaliseerbare, te onderkennen. Als onze studenten dat niet leren, betekent dat, *niet* dat hun veldwerkonderwijs inadequaaf was, maar dat zij ondanks hun studie in een verkeerde omgang met theorie hebben volhard. Bij beraadslagingen over het onderwijsprogramma van de vakgroep heb ik er vaak op gewezen dat onze studenten deze (tijdens mijn eigen studie bij Köbben, Wertheim, Jongmans en Boissevain als vanzelfsprekend aangekweekte) theoretisch/concrete schakelvaardigheden niet meekregen, omdat zij — op HBO-achtige wijze — de theoretische kennis van de antropologie te zeer als vaststaande boekengeleerdheid leerden, maar veel te weinig zicht hadden op de wijze waarop die kennis als moeizaam mensenwerk stap voor stap verkregen was in wisselwerking met concreet empirisch onderzoek. Bijgevolg konden zij in het veld niet kiezen welk materiaal voor hun onderwerp met meest relevant was; zij konden hun toch onmiskenbare sociabiliteit niet doeltreffend aanwenden om hun onderzoeks-participanten te leiden tot steeds groter openhartigheid ten aanzien van hun feitelijke sociale gedrag en van de daarbij behorende motivaties en normeringen; en zij konden uit de aldus ongestructureerd gebleven, gedeeltelijk irrelevante, en altijd pijnlijk incomplete, materiaalverzameling natuurlijk geen afgerond, theoretisch interessant etnografisch betoog construeren.

2.2. theoretische veelstemmigheid (heteroglossia)

De met veldwerk samenhangende ambivalentie tegenover theorie heeft geleid tot een kenmerkende situatie in de antropologie: het tamelijk tolerant naast elkaar bestaan van volstrekt andersoortige theoretische oriëntaties. Heel anders dan in de natuurwetenschappen, bouwen de leden van de antropologische discipline niet gezamenlijk aan wat zij als één groot coherent theoretisch bouwwerk beschouwen. Er zijn twee tegengestelde recepten voor carrièresucces: opvallende trouw aan de theorie van een patroon in de voorgaande generatie (het carrièremodel van de ascriptie of van de patrilocaliteit), of opvallende keuze voor een

heel nieuw actueel paradigma (het carrière-model van de achievement of van de neolocaliteit). In het intergenerationeel beheer van het theoretische erfgoed speelt een Oedipale problematiek mee, die betekent dat men liever netwerken,⁸ transactionalisme, marxisme, configurationalisme, Wittgensteiniaanse filosofie,⁹ postmodernisme en literatuurwetenschap¹⁰ als inspiratie volgde dan die van de leermeesters — vaak behorend tot een generatie van theoretische autodidacten zoals Köbben en Wertheim. Omdat in laatste instantie theorie in de antropologie een ambivalente status heeft ('knap hoor maar het is toch geen veldwerk'), is er misschien geen wetenschap waarin het wisselen van paradigma's zo vrijblijvend en zo frequent gebeurt als in de antropologie;¹¹ ik heb daar zelf in alle oprechtheid aan meegedaan. En ook geen wetenschap waarin het bereiken van een geünificeerde theorie minder voor de hand ligt.

2.3. *wijdere factoren binnen het intellectuele leven*

Na een inspectie van de intradisciplinaire factoren die het mogelijk maakten dat tegen het eind van de jaren 1980 theorie een perifere optie aan het worden was binnen de antropologie, is het nodig ook naar de bredere context te kijken van het intellectuele leven in het laatste kwart van het tweede millennium. Wij kunnen dit niet doen zonder een verregaand intellectueel isolement van de antropologie te memoreren; ik kom daarop tegen het eind van mijn betoog terug.

Uit het bredere intellectuele klimaat van onze tijd kunnen er een aantal ontwikkelingen genoemd worden die de overtuigingskracht van theorie in de antropologie verder hebben doen afnemen in de jaren 1970-80. De sterke opkomst van een uitdrukkelijk discours over alteriteit,¹² in het feminisme,¹³ antikolonialisme, antiracisme en het doordenken van de multiculturele samenleving,¹⁴ kon niet nalaten de vanzelfsprekendheid van het antropologische project als 'de wetenschap van de ander, c.q. van andere culturen' in vraag te stellen. Johannes Fabians *Time and the other* heeft veel gedaan om deze thema's in de antropologie binnen te voeren. [**hier kun je ook aansluiten bij Rattansi; wat er is gebeurd is niet zozeer het over boord gooien van alle theorie, maar het verwerpen van klassieke theorie en vervangen door radicale theorie**]

Het epistemologisch relativisme van Thomas Kuhn suggereerde dat paradigma's elkaar kunnen aflossen zoals Pareto ons had geleerd dat eliten elkaar aflossen, en hierdoor werd een constructivistische, onderzoekers in hun eenzijdige zienswijzen en belangen benadrukkende, visie op kennisproductie bevorderd. Groot ontzag voor theorie als ware het een onthulling van eeuwige waarheid over de werkelijkheid lag

nauwelijks meer voor de hand. [**werd in sociale wetenschappen nog versterkt door de nominalistische trend in de daar gebruikelijke begripsvorming**]

Deze wetenschapstheoretische beweging, hoewel van een heel andere herkomst, convergeerde met die van het postmodernisme, die het einde verkondigde van de grote vertogen, en aldus theorie — behalve natuurlijk de eigen theorie¹⁵ — ontmaskerde als een totalitaire illusie. Was het grote vertoog een manier, niet om de werkelijkheid te onthullen maar om deze te verhullen? Het begon denkbaar te worden dat het grote vertoog van de antropologie niets anders was dan een praten, niet over de ander, maar over onszelf¹⁶ als deelgenoten in een proces van Noordatlantische hegemonische onderwerping. Hadden de eerdere anti-imperialistische critici van de antropologie (Asad, Copans, Said) dan toch gelijk?

Niet alleen een intradisciplinaire dynamiek — het onbevredigende van een materialistisch reductionisme, dat de ontwikkeling van een subtiele theorie van religie, ritueel, en symbolische productie steeds storender in de weg stond¹⁷ — maakte een eind aan de marxistische periode van de antropologie in de jaren 1970-1980, maar ook de wereldwijde politieke ontwikkeling: de val van de Berlijnse Muur, van de Sowjet Unie, en van het communisme. In plaats daarvan verscheen als nieuwe antropologische invalshoek de globalisering, een thema dat zelfs niet de pretenties hooghoudt een theorie te zijn, en dat in veel opzichten de Noordatlantische ideologie van de markt weerspiegelt, maar dat kennelijk een handig en subsidiabel aangrijppingspunt biedt om op gefragmenteerde en translokale wijze kennisproductie over de hedendaagse wereld te realiseren. Is het einde van de geschiedenis (Fukuyama) het einde van de theorie, althans voor de antropologie?

Tenslotte moet, tussen het intradisciplinaire en het wereldwijde niveau van invloeden op de *rise and fall of anthropological theory*, een middenniveau genoemd worden. Het zelfvertrouwen waarmee intellectuelen theorieën produceren is tot op zekere hoogte een weerspiegeling van het vertrouwen en de erkenning die intellectuelen, als beroepsgroep, binnen de samenleving ten deel valt. In dit opzicht is sinds de jaren 1970 de universiteit steeds verder in diskrediet geraakt, en onder curatele gesteld. De wetenschap kan niet meer geheel zelfstandig definiëren wat een aanvaardbare, de maatschappelijke kosten rechtvaardigende kennisproductie is. Voor de antropologie werd deze definitie steeds meer omgebogen in de richting van ontwikkelingsproblematiek en het bedrijfsleven, en na een weerspannige opstelling in de jaren 1980, hebben thans velen van ons het licht gezien: als ‘ontwikkeling’ thans nu eenmaal het kader is waarin Noordatlantische hegemonie over de wereld tot uitdrukking gebracht wordt, waarom dan

niet het eigen onderzoek ook kanaliseren binnen het ontwikkelingsproces, dat aldus zelfs kan worden bekritiseerd en bijgestuurd?¹⁸ Ten aanzien van het bedrijfsleven kunnen soortgelijke overwegingen gelden. De angst is steeds geweest dat wij op deze wijze kapitaalkrachtige buitenstaanders onze theoretische onderzoeksprioriteiten zouden laten bepalen — die dan mede door sociale en politieke belangen zouden worden aangestuurd; maar dit kan toch geen doorslaggevend bezwaar meer zijn in een tijd waarin de constructivistische wetenschapsvisie in ieder geval in het proces van kennisproductie ook het eigenbelang van ons zelf als onderzoekers heeft onderkend. Bovendien, het insisteren van ‘ontwikkelingssamenwerking’ op de onderzoeksprioriteiten vanuit het Zuiden van de wereld heeft onmiskenbaar de ontvoogding van antropologisch onderzoek helpen stimuleren, in die zin dat wij als Noordatlantische antropologen thans gedwongen zijn de participatie en initiatieven vanuit het Zuiden te bevorderen. Ik ben er zeker van dat wij hun heel wat te vertellen hebben, zowel vanuit onze empirische kennis als vanuit onze persoonlijk gekoesterde verantwoordelijkheid ten aanzien van samenlevingen buiten het Noordatlantisch gebied. Daarnaast moet er echter fundamenteel theoretisch onderzoek blijven plaatsvinden, dat ver buiten de voor ontwikkelingssamenwerking en bedrijfsleven herkenbare kaders blijft — tot het moment dat dat fundamentele onderzoek helpt om de impliciete paradigma’s waarop toegepaste kennis en beleid zijn gebaseerd, naar boven te halen en te corrigeren. Hoewel ik het constructief contact met de ontwikkelingswereld steeds vanzelfsprekend heb gevonden,¹⁹ ligt mijn wetenschappelijke bijdrage aan het begrijpen van interculturele verhoudingen in ons globaliserend tijdsgewricht vooral op het gebied van fundamenteel onderzoek — en daartoe wil ik mij vandaag beperken.

3. EEN BLIK OP MIJN EIGEN WERK IN DE LATE JAREN 1980:

TOENEMENDE AFKEER VAN THEORIE

De hierboven genoemde factoren die samenspannen tegen de theoretische oriëntatie van de antropologie laten zich ook in aanzienlijke mate in mijn eigen werk van omstreeks 1990 aanwijzen. Fysici reageren verbaasd, seksuologen verveeld, en psychiaters achterdochtig, op de vakgenoot die zijn wetenschappelijk proza kruidt met autobiografische onthullingen, maar de antropoloog wordt dit vergeven: wie zijn wetenschappelijke gegevens vooral moet verzamelen door zichzelf jarenlang onder te dompelen in een vreemde samenleving, doet er goed aan om over de

details van zijn eigen ervaring te spreken omdat anders volstrekt onduidelijk blijft hoeveel van de verzamelde etnografische kennis valide is en hoeveel gecompenseerd moet worden voor onvermijdelijke overdrachtsfactoren. Het strekt bepaald tot aanbeveling in ons vak wanneer een etnografie een persoonlijke reflectie bevat waarin de auteur ingaat op persoonlijke aspecten van het contact met de onderzoekspopulatie, en eigen vooroordelen en strategische fouten openlijk aan de orde stelt. [**herhaling**] ik hoop dan ook dat deze autobiografische details mij vergeven zullen worden, ook al zullen velen beseffen dat zij niet alleen voorkomen uit etnografische verantwoordingsplicht, maar ook uit gebrek aan schroom om mijzelf publiekelijk op te voeren; daarvoor ben ik tenslotte, naast antropoloog, literator. Bij mijn promotie aan deze universiteit, in 1979, verweet Hans Tennekes mij dat mijn overzicht van opvolgende varianten van religieus-antropologische theorievorming aan de hand van mijn eigen werk eerder verwacht had kunnen worden van een veel ouder iemand; ik ben inmiddels bijna twintig jaar ouder.

3.1. theoretische productie

Mijn proefschrift, aan deze universiteit in 1979 verdedigd met Matthieu Schoffeleers als promotor, was een theoretisch zwaar aangezette marxistisch georiënteerde reconstructie van religieuze geschiedenis van Zuidelijk Centraal Afrika over enige eeuwen, beginnend ca. 1500 en eindigend met de onafhankelijkheid van Zambia in 1964. Maar reeds op een conferentie over Afrikaanse religie in hetzelfde jaar gehouden als de promotie, viel op hoe terughoudend ik mijn theoretische claims presenteerde. Zij waren ook opvallend afwezig in *Theoretical explorations in African religion*, het boek dat ik in 1985 met Matthieu Schoffeleers redigeerde, gebaseerd op genoemde conferentie; onze theoretische verkenningen bleven eclectische compromissen tussen de veelvormige aanzetten van de contribuanten tot het boek. In een in 1987 door Ronald Frankenberg geredigeerde bundel deed ik afstand van mijn marxistische religie-benadering als reductionistisch. Al in 1984 had ik voor mijzelf vastgesteld dat de antropologie, ondanks de kwaliteit van onze inzichten, toch bepaald niet de theorie van de klassenstrijd in de periferie van de Derde Wereld kon worden — want onze onderzoeksparticipanten daar verwachtten van ons antropologen, naar ik meende te constateren, geen theoretische kennis die de structurele werkelijkheid achter hun eigen historische mythen van identiteit en etnische vijandschap liet zien, — niet de communicatieve dialoog tussen

onderzoeker en onderzochte groep die Habermas²⁰ als bron van kritisch inzicht aangeeft — maar juist bevestiging van die eigen mythen.²¹

Het bepalen, en verschuiven, van mijn standpunt ten opzichte van de identiteit en etniciteit van de Nkoya (een Zambiaanse etnische groep die ik sinds 1972 intensief heb bestudeerd) kenmerkt mijn werk van de jaren 1980: van een signaleren van het gevaar van identificatie met de etnische zelfbeelden van de onderzoekspopulatie,²² via het inkaderen van dit besef in een uitvoerige, van mijn religie-theorie afgeleide marxistische benadering van etnicisering,²³ naar een groeiende erkenning dat onze taak als antropologen niet is het ontmaskeren van de mythen van onze onderzoeksparticipanten, maar juist het van binnen begrijpen en waarderen van die mythen — zodat weliswaar kan worden verklaard waarom Nkoya etniciteit buigzaam reageert op de historische opeenvolging van positieve en negatieve ervaringen met de koloniale en postkoloniale staat, maar hun etnische identiteit in laatste instantie verschijnt als een waardevol beleven van inheemse ideeën over integriteit, koningschap, kosmologie, zinvolheid — en de koloniale en postkoloniale staat meer of minder populair is naarmate het deze lokale identiteit bevordert, intact laat, dan wel bedreigt.

3.2. theorie en mijn veldwerk in de jaren 1980

Eenzelfde verschuiving deed zich voor in mijn benadering van therapie en religie — twee nauwverweven aspecten van Afrikaanse culturele oriëntaties. Extatische religie, bezetenheid en mediumschap namen een centrale plaats in mijn eerste, Noordafrikaanse veldwerk, en in het Zambiaanse onderzoek (inclusief veldwerk) waarop mijn proefschrift was gebaseerd. In deze onderzoeken bleef ik de observerende buitenstaander, speurend naar analytische (sociaal-organisatorische, politiek-economische en historische) kaders van benoeming en verklaring ten einde extase, bezetenheid en mediumschap te duiden als iets anders dan wat zij in het bewustzijn van de onderzoeksparticipanten zijn, en in die duiding een verklaring te vinden voor het therapeutisch effectiviteit van deze gewijzigde bewustzijnstoestanden. Mijn participeren in deze sfeer was een vorm van oprechte medemenselijkheid, maar ik meende dat mijn identificatie met de voorstellingswereld van de onderzoeksparticipanten alleen hierin bestond dat ik met hen de gebaren en bewegingen van het ritueel deelde, terwijl mijn bewustzijn de daarin vereerde wezens niet serieus meende te nemen.²⁴ Dit was de basis voor mijn scientistische, kwantitatieve benadering van Noordafrikaanse extatische religie, en van mijn marxistisch-reductionistische politieke

economie van bezetensheidsbewegingen in Zuidelijk Centraal Afrika.

In mijn volgend veldwerk echter bij de Mandjaks van Guinee-Bissau, West-Afrika (1983), bleek mij echter dat de professionele schermen van alteriteit en objectificatie die ik, zoals ik geleerd had, om mij als veldwerker heen had opgetrokken, niet ondoordringbaar waren: ik bleek persoonlijk, existentieel, aanspreekbaar voor de onthullingen van plaatselijke waarzegger-priesters, en ontvankelijk voor de bescherming en zuivering die hun therapieën aanboden. Het feit dat dit onderzoek werd uitgevoerd in samenwerking met een psychiater, en uitgewerkt in nauw contact met een psychoanalyserende antropoloog,²⁵ speelde bij deze richtingverschuiving ongetwijfeld een rol. Ik had de eerste stap gezet naar een kritisch bevragen van mijn professionele antropologische habitus, volgens welke de medemenselijkheid van de onderzoeks-participanten zoals deze zich in de antropologische ontmoeting van het veldwerk aan ons meedeelt, kan en mag worden gereduceerd tot een wetenschappelijk object, en aldus onderworpen.

Bij nader inzien zie ik een verband tussen mijn eigen, voorzichtige onderwerping aan de therapeutische kaders van de Manjak, en het cultiveren, binnen die samenleving, van zeer effectieve sociale en conceptuele grenzen: die tussen leeftijdsgroepen, tussen geslachten, tussen rituele specialisten en leken, tussen eigen en buitenstaanders. Het Mandzjak-leven was effectief gerontocratisch geordend op een wijze die mij onthutste en ergerde, en waarop ik noch door mijn eigen Nederlandse samenleving, noch door eerder veldwerk in Noord-Afrika en Zambia, was voorbereid. Hier was er niets van de inclusiviteit, de vage onbegrensde en institutionele onbepaaldheid die mij in de Nkoya samenleving (en in heel Zambia met zijn matrilineaire, inclusieve, rhizome oriëntatie) zo gemakkelijk toegang had verschaft — noch de door een koloniaal, regionaal en religieuze minderwaardigheidsgevoel gevoede informaliteit van de slechts oppervlakkig Islamitische kleine boeren in de Tunesische bergen. Niet alleen ik, maar duizenden Manjak [**check spelling**] trekarbeiders in het verre Senegal en Frankrijk bleven zich aan hun intacte culturele orde koesteren, door regelmatige deelname aan rituelen in het gebied van herkomst.²⁶ De pijnlijke uitsluiting van en uitbuiting door de hoogste generaties en hun Heilig Bos, hadden als keerzijde een heilzame gemeenschap, waarbinnen ik verregaand kon participeren in de gezelligheid van het leven alledag en de saamhorigheid van mijn eigen leeftijdsgroep. Het was mijn meest dierbare veldwerk.

In 1988-89 verrichtte ik een jaar veldwerk in weer een, voor mij, nieuwe samenleving: die van stedelijk Botswana (het snelgroeende Francistown), waar ik inzicht hoopte te verkrijgen in de culturele processen specifiek voor het perifeer kapitalisme en de postkoloniale

staat — met op de achtergrond reeds de opkomende problematiek van de culturele dimensies van het globaliseringsproces. Het veldwerk werd gekenmerkt door grote malaise, enerzijds doordat ons gezin in de volkswijk waar wij ons gevestigd had, sociaal (als blanken, en nog wel Afrikaanders) pijnlijk geïsoleerd was en ten prooi aan een lange reeks ziekten, anderzijds om puur wetenschappelijke redenen: ik had een punt bereikt waar ik antropologisch veldwerk uitsluitend nog wilde zien als een existentiële ontmoeting, maar door ons sociaal isolement en de specifieke, raciaal, etnisch en cultisch gesegmenteerde structuur van Francistown voelde ik mij bijna een jaar lang uitgesloten van vrijwel alles wat ik interessant en belangrijk vond ter plaatse, en kon ik mijn onderzoekspopulatie in hoofdzaak, en zeer gebrekkig, bereiken via gestructureerde enquêtes en het computeriseren van databestanden binnen de stedelijke bureaucratie. Een dergelijke afwijzing, schipbreuk van mijn gebruikelijke rol als veldwerker, bracht mij in paniek, en stortte mij in een depressie — met name toen een reeds door mij voltooid, uniek boekmanuscript over Zambia, *Tears of Rain*, uit ons huis in Francistown bleek te zijn gestolen. En in die ziekte ging de plaatselijke wereld van de Mwali cultus, mediumschap, extatische therapie voor ons open doordat zowel mijn vrouw als ik zelf zonder aarzelen de lokale rol van patiënt op ons namen. Wat er op dat moment *überhaupt* nog van de theoretiserende kant van mijn antropologische habitus over was moest het toen, voor enige jaren, afleggen tegen de verlangens, beloften en beloningen van 'going native'. Op 2 september 1990, één dag na mijn benoeming op de Vrije Universiteit, werd ik toegelaten tot de rang van *twaza*, medium-in-opleiding, en in 1991 studeerde ik af en mocht ik mij vestigen als erkend priester-medium (*sangoma*). Ik legde, middels een geruchtmakend artikel 'Becoming a *sangoma*', verslag hiervan af in de *Journal of Religion in Africa*,²⁷ maar niet meer om theoretische, reductionistische duidingen van de bestudeerde religie te rapporteren vanuit de pretentie van een geprivilegieerd metastandpunt, maar om de geldigheid van een dergelijke analytische houding te betwisten, en daarvoor in de plaats eenvoudig mijn bekering tot de plaatselijke religie te stellen. De wraak van het veldwerk was dat ik mijn beroepsrol had herzien in de richting van een puur beschrijvende etnografische positie waarin bovendien de etnograaf, voorzien van een plaatselijke professionele status, opging in de te beschrijven samenleving!

Maar als medium-in-opleiding gebeurde er meer met mij dan dat ik mijn professionele distantie verloor. In vele nachtelijke dansen, onderworpen aan ingrijpende verboden en geboden, in nieuwe vaardigheden zoals waarzeggen, trance en slachten, in door reïncarnatie geobsedeerde kringen van priester-mediums waar dood en leven zodanig

dooreen liepen dat moord er niet ongebruikelijk was, gehuld in een tijdens trance voorouderlijk voorgeschreven uniform compleet met slangenwervels, een luipaardhuid, de staart van een gemsbok als vliegemepper, bloed drinkend van de kolkende keel van aangesneden maar nog levende offerdieren — onderging ik een therapieproces waarin de verscheurdheid tussen objectiverend buitenstaander en liefdevol deelnemer — de vloek van de antropoloog — leek te worden opgeheven. Ik werd gevoerd naar een bijkans goddelijke status als gereïncarneerde voorouder, naar mijn graf dat het einde van een eerdere incarnatie markeerde, en vooral naar mijn kindertijd: naar de meest verschrikkelijke momenten in mijn leven, waarin ik — enig kind immers van mijn vader — zonder in een haar gekrenkt te worden moest toezien hoe zijn verbaal en fysiek geweld mijn moeder en mijn zuster teisterde. Ik begon te vermoeden waarom ik een redelijk geslaagde participerende observator was geworden. Het was onverwerkt geweld dat aan mijn teksten ten grondslag lag, en dat geweld moest worden verzoend, niet door de verdere zij het ontvleesde geweld van objectiverende theorie, niet eens alleen door voorouderlijke offers (hoewel ik dronken werd van het smartelijke rituele geweld — het doden van geiten die als offerdieren epifanieën van de voorouders waren), maar door op zoek te gaan naar een antropologie van de mondigheid, van de liefde, en van de interculturaliteit.

3.3. *literaire aspecten*

Om de versmelting tussen etnografisch subject en object goed te laten uitkomen, en de valkuilen van etnografische, objectiverend confectieproza te vermijden, was 'Becoming a *sangoma*' ten dele geschreven in een evocatieve, literaire taal, waarin de queeste van de antropoloog vorlopig beëindigd werd in een 'Maaltijd op het Land' aangericht, op enige tientallen meters afstand van het heiligdom van de hoge god Mwali in het afgelegen dorp Nata, door de energieke leerling-typiste Jane Sinombe, dochter van een omstreden hogepriester.

Tot dan toe had ik mijn theoretische twijfels kunnen bezweren door een strenge scheiding te handhaven tussen mijn literaire werk (waaraan ik mij gecommitteerd had lang voor ik antropoloog werd) en mijn wetenschappelijke activiteiten. Ik kon mij neerleggen bij het feit dat etnografisch verslag een travestie was van de medemenselijke ontmoeting in veldwerk, en ik kon mij met incidentele hartstocht overgeven aan comparatieve en theoretische exploraties, omdat ik mijn existentiële verplichtingen aan de onderzoeksparticipanten kon blijven

vervullen in mijn literaire werk. Er was hier een wisselwerking, waarbij de literaire formulering vaak de wetenschappelijke voorafging. Mijn wetenschappelijke studie van de Zambiaanse profetes Lenshina kon ik pas schrijven toen ik een lang gedicht over haar had voltooid. Ik heb meer pagina's literair proza gepubliceerd over de Manjaks en over Noord-Afrika, dan wetenschappelijk proza; en in die literatuur komen tot mijn blijvende tevredenheid en ontroering de persoonlijke trekken van de mensen wier leven ik in veldwerk mocht delen, naar voren, tegen een achtergrond van onvergetelijke geuren van houtvuur en kruiden, de precieze ruimtelijke patronen van een keukenafdak, een dansplaats, een vallei, de karnzak die onder het spreken terloops wordt in beweging gehouden, van scheppingskracht zwangere gebaren waarin vrouwen meel, water, geitenmelk, offerbloed en palmwijn uitstorten, hun overkleed schikken, hun vertrouwen in voorouders en godheden belijden...

Maar zo ontstond een situatie waar ik links een wetenschappelijke habitus nastreefde die ik rechts, als literair auteur, tot existentieel irrelevant verklaarde. Twee uitwegen dienden zich rond 1990 aan: de zuigkracht van de institutionele produktiedwang in de wetenschap maakte (in combinatie met een snelgroeiend gezin, en tegenvallende literaire verkopen) dat ik de literatuur op een zacht pitje moest zetten; en het Zuidelijk-Afrikaans mediumschap — waarin de geïnspireerde produktie van therapeutische divinatieteksten centraal staat — leek jarenlang een uniek alternatief voor mijn symbolische produktie als dichter. Maar een derde factor zou spoedig de overhand krijgen: de adembenemende wetenschappelijke avonturen waarin ik mij in de jaren 1990 stortte, en de theoretische heroriëntatie die daarvan het gevolg was.

4. MIJN INTELLECTUELE AVONTUREN IN DE JAREN 1990

Rond 1990 had zoals gezegd ook mijn eigen theoretische werkzaamheid ogenschijnlijk een dieptepunt bereikt. Het is mij bij nader inzien een raadsel hoe ik die jaren ben doorgekomen zonder dat mijn reputatie van theoreticus volstrekt vernietigd werd. Mijn grote behoefte aan persoonlijke originaliteit heeft altijd in spanning gestaan met een minstens even grote, en in jarenlang veldwerk beproefde, behoefte om door middel van effectieve mimicry mij aanvaardbaar te maken in te kringen waarin ik verkeer. Theorie is gemakkelijk te schrijven, en slechte theorie valt kennelijk niet zo gauw door de mand als zou moeten. En terwijl ik aldus de buitenwacht poogde tevreden te houden, werkte ik aan

het vinden van een meer bevredigend wetenschappelijk antwoord op de dilemma's van veldwerk en theorie die in mijn werk waren gerezen. De queeste eindigde niet in Nata maar was daar slechts halverwege.

De paden waarlangs ik mij daartoe bewoog waren: onderwijs; een vergelijkend historisch onderzoek van divinatiesystemen; het doordenken van de *Black Athena* stelling als een uitweg uit het wetenschappelijk Eurocentrisme dat de twintigste-eeuwse wetenschapsbeoefening kenmerkt; de studie van globalisering en etniciteit; en het nadenken over de Noordatlantische organisatorische logica van globalisering, etnicisering, en de alom als vanzelfsprekend beschouwde pluraliteit van 'culturen'. Van een fase van louter veldwerk, de pure methode zonder theoretische ambitie, maar juist door de inspiratie van dit veldwerk, keerde ik terug naar de theorie.

4.1. onderwijs

Slechts wie de precaire luxe van een langdurige werkzaamheid aan een zuiver onderzoeksinstituut als het Afrika-Studiecentrum hebben leren kennen, kunnen beseffen hoeveel er in mijn wetenschappelijke leven veranderde toen ik (voor het eerst na meer dan tien jaar) weer eens een flinke groep eigen studenten onder mijn verantwoordelijkheid kreeg. Aanvankelijk kon ik weinig anders dan mijn theoretische ontredde en etnografische fascinatie met hen delen. Mijn insistentie op het geconstrueerd, van kennissociologie schijnbaar volledig afhankelijk karakter van de antropologie moet hen verbaasd hebben, vooral omdat het zich voordeed in combinatie met zo duidelijke hartstocht voor kennis en onderzoek. Wat ik van hen leerde is in ieder geval dat antropologie, als mensenwerk, ook een eigen schoonheid heeft die losstaat van de specifieke biografie van haar individuele beoefenaar. Ik heb de vele, vele uren van doctoraalonderwijs en vooral van het plannen en begeleiden van veldwerk proefschriften en doctoraalscripties hogelijk gewaardeerd als een manier om de theoretische en wereldbestormende pretenties van de antropologie terug te brengen tot ontwapende proporties: twee mensen die onder vier ogen, in liefdevolle distantie, met elkaar spreken over kwaliteit, integriteit, waarheid — en haalbaarheid. Als ik vaak aan de antropologie getwijfeld heb, dan toch nooit aan de zin van deze interpersoonlijke worsteling om zo waardevol mogelijke teksten aan de wereld toe te voegen.

4.2. *geomantiek*

Mijn initiatie tot priester-medium stelde mij als wetenschapper voor grote problemen. Ik beschikte over unieke (zij het — door de niet-gedistantieerde wijze van vergaren — verre van systematische) kennis van een belangrijke Zuidelijk-Afrikaans culturele complex, maar aan mijn stap tot priester-medium zou elke zin worden ontnomen indien ik deze kennis vervolgens in de vorm van een etnografische monografie zou neerleggen, met alle gedistantieerde en onderschikkende objectivering die dat inhoudt. Ik kon ook niet gaan schrijven over de details van de sociale en psychiatrische casuïstiek die mijn patiënten in Botswana mij vanzelfsprekend in handen speelden. Ik had mijn professionele distantie als antropoloog laten varen, en een plaatselijke status aanvaard die impliceerde dat ik praktisch geloof hechtte aan de werkzaamheid van goden en voorouders die ik volgens een gebruikelijker opvatting van de religieuze antropologie alleen maar had moeten duiden, had moeten ontluisteren, als sociaal, psychologisch of politiek-economisch veroorzaakte illusies. **[voeg in verwijzing naar praktijk, niet denken, als manifestatie van geloof: Wittgenstein, Bhat, svatahpramanyavada]** Hoe nu? Kon ik een perspectief vinden van waaruit mijn transculturele opstelling toch te combineren zou zijn met een herkenbare professionele wetenschapsbeoefening?

Het antwoord kwam uit onverwachte hoek. In 1990 organiseerde de medisch antropoloog Sjaak van der Geest (ooit evenals ik promovendus bij André Köbben) de 8e Marktdag Medische Antropologie rond het thema ‘medische technologie’. Hij vroeg mij een bijdrage te leveren over Afrikaanse divinatie, en zo schreef ik mijn eerste studie over het waarzeggsysteem met vier tabletten, dat zo’n grote rol speelt in de *sangoma*-praktijk. Het aanvankelijk puur etnografische betoog groeide in de loop van enige jaren uit tot een groot vergelijkend en historisch onderzoek. Het bleek namelijk dat het vier-tabletten-orakel uit Francistown deel uitmaakte van een heel complex van waarzegssystemen bekend onder de naam ‘geomantiek’: verbreid over heel Zuidelijk Afrika — maar ook in West- en Centraal-Afrika (waaronder de bekende ‘Ifa’ en ‘Zestien Boesies’), in het gehele gebied rond de Indische Oceaan (waaronder de bekende ‘Sikidy’ van Madagascar en de Comoren), de gehele Arabische wereld (waar het systeem als *Āilm ar-raml* of *darb ar-raml*: ‘zandwetenschap’, ‘zandslag’ bekend staat), en de Arabisch, Joodse en Europese magische traditie vanaf het jaar 1000 van onze jaartelling. In de anden van onder anderen Agrippa en Dee was de geomantiek, naast astrologie, de belangrijkste vorm van Renaissance magie, en zij was nog in de negentiende eeuw, als aspect van een elitaire

culturele oriëntatie die is toegeëigend door een andere sociale klasse, te vinden onder Duitse boeren.²⁸ Bovendien kan aannemelijk gemaakt worden dat de eerste keer dat de geomantiek zich aan onze waarneming voordoet (in Ba'sra aan de Perzische Golf tegen het eind van het eerste millennium van onze jaartelling), dit is als het resultaat van de interactie tussen enerzijds de magische traditie het Oude Nabije Oosten zoals verder vooral in astrologische zin ontwikkeld onder het Hellenisme, de Late Oudheid, de Joodse en de vroeg-Islamitische culturele oriëntaties, en anderzijds de Chinese *I Ching*, een waarzeggsysteem dat (hoewel misschien eerder van Indo-Europese dan van Chinese oorsprong) millennia oud is en waarin een kosmologie ligt vervat dat vrijwel alle Chinese culturele oriëntaties sindsdien heeft doordrongen en bevrucht. De overvloedige bronnen zoals ontsloten door Egyptologie en Assyriologie laten ons toe om de astrologiserende magische traditie sinds de Late Oudheid verscheidene millennia verder terug te traceren tot wij pas bij 3000 vóór onze jaartelling het spoor bijster raken.

Ik voelde mij als Alice toen zij door de spiegel was gestapt en er in plaats van haar in het spiegelbeeld getoonde bekende kamer, een hele nieuwe en volstrekt onverwachte wereld voor haar openging. De geomantische divinatie is, samen met de productie van bovennatuurlijke boodschappen in trance, het hart van de *sangoma*-praktijk. De mysterieuze ruwe houten of ivoren tabletten, in bloed van offerdieren geconsacreerd en periodiek in regenwater en vet van offerdieren nieuw leven ingeblazen, leken het summum van strikt plaatselijk cultureel particularisme, evenzeer in een onbepaalde Voortijd uit het hart van de Zuidelijk Afrikaanse dorpssamenleving opgerezen als het bijbehorende interpretatieschema dat de zestien specifieke combinaties benoemt die de ritueel neergeworpen tabletten konden vormen: De oude vrouw als een steen, de oude mannelijke heks als een bijl, het kriebelende schaamhaar van de jonge vrouw, de huid die de jeugdige penis voorstelt — zo worden de vier tabletten benoemd, en hun onderlinge combinaties verwezen naar hekserij, voorouders, taboes, offerdansen, rijkdom, en een veelheid van plaatselijke diertotems. Kon het authentieker en Afrikaanser? Niet voor niets had ik mijn initiatie destijds omschreven als een

'toegang, eindelijk, tot het hart van de Afrikaanse symbolische **cultuur** [**probematisch woord**] '. [**check**] ²⁹

Ik moest nu erkennen dat deze suggestie van extreme plaatselijkheid en tijdloosheid een illusie was, waaronder een realiteit schuil ging met enorme consequenties voor mijn theoretische en existentiële opstelling als antropoloog en als veldwerker. Het interpretatieschema bleek, tot aan de naamgeving van de zestien combinaties toe, een aanpassing van

tiende-eeuwse Arabische magie uit Ba/sra, met astrologische implicaties zoals nog weer eens vijftien of twintig eeuwen eerder uitgewerkt in Babylonië. Dat suggereerde ook mogelijke relaties tussen de Mwali-cultus (met zijn zwarte mantels, wandelstokken, luipaardhuiden, rituele prostratie, halssnoeren van kralen zoals mannen verder niet droegen ter plaatse) en het Oude Nabije Oosten. De plaatselijke culturele oriëntatie waarin de inwoners van Francistown zich hadden verschanst en waartoe mij de toegang zo pijnlijk was ontzegd dat ik niet rustte voordat mij toegang was verleend, bleek helemaal niet de incarnatie van het volstrekt andere, maar evenals mijn eigen culturele oriëntatie als Noordatlantisch wetenschapper een verre aftakking van de civilisaties³⁰ van het Oude Nabije Oosten, en evenals de mijne minder dan duizend jaar geleden effectief bevrucht door een eerdere loot aan diezelfde stam: de Arabische civilisatie. *Het andere waarmee ik had geworsteld en dat mij had uitgesloten als ware het een onneembare, wezensvreemde totaliteit, bleek bij nader inzien bekend en verwant — het lokale, de culturele grens, het andere en vreemde, bleken primair politieke constructies van weerskanten: van de kant van de antropoloog zo goed als van de onderzochte samenleving in een proces van identiteit sconstructie en ethnicisering.*

Dit was niet langer een mij terugtrekken in etnografie bij gebrek aan geloof in theorie. Neen, het was een frontale botsing met de centrale theoretische notie van de antropologie vanaf de jaren 1930: de historische specificiteit van afzonderlijke, bijv. Afrikaanse, samenlevingen, hun in-zichzelf-besloten-zijn, hun innerlijke integratie en systematiek, en de grondgedachte dat er zoiets bestaat als ‘een cultuur’, met één unieke, zich als geïntegreerde totaliteit voordoende, begrensde inhoud, die slechts binnen een nauwe ruimtelijke en temporele horizon is gedefinieerd, zodat participierend-observerend veldwerk (meestal beperkt tot de actieradius in ruimte en tijd van één onderzoeker, gemeten naar de maat van de technologie van de benenwagen, de fiets of hoogstens de auto) een valide, eigenlijk de beste methode is om die ‘cultuur’ te verkennen. *Was in laatste instantie de theoretische impasse waarin de antropologie geraakt was, te wijten aan het feit dat het paradigma van de nauwe ruimtelijk en temporele horizon, alsmede de parameters van totaliteit, begrensdheid, uniciteit en integratie als maatgevend voor ‘cultuur’, had uitgediend en vervangen moest worden?* En betekende dit niet in ieder geval dat wij opnieuw moesten kijken naar die oude varianten van antropologische theorie, waarin grote verbanden in ruimte en tijd denkbaar, ja vanzelfsprekend waren geweest: het diffusionisme, de *culture area* benadering, het cultureel materialisme?

Toen de hogepriester te Nata mij, een jaar na de maaltijd met zijn

dochter Jane, in een soort intakegesprek voorafgaand aan de definitieve nachtelijke bevestiging als priester-medium door Mwali zelf, toevertrouwde dat de Mwali-cultus in feite een aftakking was van de Oude Egyptische godsdienst — parallel aan de andere tak die in Palestina had wortel geschoten en die de wereld had bevrucht als de godsdienst van Israël, dacht ik slechts resten te horen van de Rooms-katholieke catechisatie die hij ooit als kind had ondergaan; want zoals hij vertelde, waren al op het kleinseminarie de paters onder de indruk geweest van zijn bijzondere herbalistische intuïtie en therapeutische vermogens. En ik was evenzeer bevreemd toen hij uitlegde dat het vele geld dat ik en soortgelijke beroepsmatige pelgrims aan hem afdroegen, ofwel door de termieten aan de voet van het heiligdom zou worden opgegeten ('is dat niet een zinvolle relativering van het menselijk streven? papiergeld dat wij zo hoog aanslaan, is eten voor hen gelijk ander papier') ofwel regelrecht naar China zou worden gestuurd ter leniging van de nood van de ouderen, die daar niet meer gerespecteerd werden... Maar in details waar of niet, de wereldwijde en millennia-diepe vertakking van zijn cultus vielen niet langer te loochenen. Mwali die mij bij mijn naam had geroepen in een onvergetelijke droom voorafgaande aan mijn intrede tot leerling-medium, had ik misschien al als kind en puber ervaren en aanbeden als de god van Abraham, Isaak en Jacob. De *Punktierkunst* waarmee Duitse boeren in de vorige eeuw terloops en snel divineerden zoals wij nu nog kruis of munt gooien, was een achterneefje van het Francistowns viertablettenorakel, maar de lange weg die de twee verbond liep nu eens niet via Europese expansie, het Christendom en het kapitalisme, maar via de Islam, waarvoor West Europa en Zuidelijk Afrika volstrekt vergelijkbare periferieën vormden.

Ik was op deze transcontinentale relaties, zich uitstrekkend over verscheidene millennia, helemaal niet voorbereid en was, als Afrikanist/antropoloog, niet bepaald ideaal geëquipeerd om ze te verder te onderzoeken. Ik had altijd belangstelling gehad voor wetenschaps-geschiedenis maar mijn kennis van de wijdvertakte magische traditie was minimaal. Ik was nog in 1992 diep geschokt in mijn sciëntisme toen ik in de Openbare Leeszaal te Haarlem astrologieboeken onder studieboeken ingedeeld vond ('dat is toch geen wetenschap!', was mijn reactie toen); maar wilde ik de Francistownse divinatie begrijpen dan had ik geen keuze dan die geminachte astrologieboeken te bestuderen. Het drong slechts langzaam tot mij door dat vele eeuwen lang astrologie de koningin der wetenschappen was geweest in de Hellenistisch-Arabische-Westerse traditie, en dat de wetenschappelijke produktie van Europa in de eerste achttien eeuwen van onze jaartelling veel meer magische werken had opgeleverd dan werken die naar onze hedendaagse

opvattingen wetenschappelijk mogen heten. Ik kende verscheidene Afrikaanse talen, had op school Grieks en Latijn geleerd en mijn eerste, Noordafrikaanse onderzoek had mij een zekere bekendheid gegeven met het Arabisch en de Islam, maar ik had nooit reden gehad om de geopolitieke opdeling van de wereld naar werelddelen en vervolgens naar antropologische 'cultuurprovincies' fundamenteel te wantrouwen; ik wist hoeveel specifieke kennis nodig was om Afrikanist te worden en te blijven, en ging ervan uit dat bij het ontberen van soortgelijke kennis over Azië, Europa, de Grieks-Romeinse Oudheid en het Oude Nabije Oosten, de enorme daarover beschikbare literatuur voor mij voorgoed gesloten zou blijven. Dat bleek echter mee te vallen. Mijn initiële verkenningen verwierven mij een plaats voor een jaar als toegevoegd religieus antropoloog naast vijf Assyriologen in de Theme Group on Magic and Religion of the Ancient Near East aan het Netherlands Institute for Advanced Study te Wassenaar, 1994-95, en door de inspirerende intensieve uitwisselingen binnen onze groep, en door de fabelachtige bibliotheekfaciliteiten, completeerde ik niet alleen de legpuzzel van geomantische samenhangen binnen het Afrikaanse continent maar verwierf ik binnen een jaar ook zicht op wat de studie van het Oude Nabije Oosten de antropologie en de studie van Afrika te bieden zou kunnen hebben, voor wie de link weten te leggen.

Deze vondst was het sein tot een veelomvattend onderzoeksproject, waarvan de diverse aflossingen inmiddels omvatten: een vergelijkende studie van Zuidelijk-Afrikaanse waarzegsystemen; artikelen en een klein boek over de verbindingen tussen geomantische divinatie en het mankala bordspel in Afrika en Azië; een studie van magie en geschiedenis in het Oude Mesopotamië, ondernomen samen met mijn NIAS-collega Frans Wiggermann; de vertaling van klassiek-Arabische geomantische teksten ondernomen samen met mijn vriend Rafat Badawi; artikelen over de wereldwijde verbreiding van de geomantie in het eerste en tweede millennium van onze jaartelling, als een voorbeeld van proto-globalisering; en artikelen, evenals een geredigeerd boek *Black Athena: Ten Years After* (1997), over het *Black Athena* debat waarin soortgelijke over de gehele Oude Wereld verbreide continuïteiten worden geplaatst in de context van de sociologie van het hedendaags wetenschappelijk onderzoek en van de wereldwijde identiteitspolitiek. Het meest recente en voorlopig meest omvangrijke produkt van dit project is een boekmanuscript *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt and the World: Beyond the Black Athena thesis*, dat ik op kleine details na onlangs heb voltooid, mede op grond van de inspiratie en het materiaal opgedaan op het NIAS in 1994-95.

4.3. twee boeken: *Global Bee Flight en Black Athena: Ten Years*

After

Toen ik zo diep mogelijk was doorgedrongen in de uiterlijk zo exotische *sangoma* culturele oriëntatie, bleek wat aanvankelijk het bij uitstek andere had geschieden, opeens het gedeeltelijk bekende en gedeeltelijk verwante. Een soortgelijke ervaring had ik een paar jaar later, toen ik mijn diverse artikelen over koningschap in westelijk centraal Zambia doornam om ze als boek te bundelen — een aanvulling op mijn monografie *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia* (1992). Op het Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in 1994-95 een jaar lang intensief blootgesteld aan het Oude Nabije Oosten, viel opeens mijn oog op zulke specifieke en vergaande parallellen tussen de ceremoniën en de mythologie rond het Zambiaanse koningschap en het Oude Egypte, Mesopotamië, en Zuid-Azië, dat diffusie vanuit Noord-Afrika of Zuid-Azië een voor de hand liggende en toetsbare hypothese begon te vormen — opnieuw de suggestie van continuïteiten in ruimte en tijd doorheen duizenden kilometers en verscheidene millennia.

De Francistownse geomantiek en het Nkoya koningschap zijn twee concrete voorbeelden van het soort *serendipities* — volstrekt onverwachte vondsten — van culturele convergentie en diffusie over de gehele Oude Wereld, die de laatste jaren in mijn onderzoek een centrale plaats hebben ingenomen. Maar er is ook een meer systematische en meer continue inspiratiebron: het feit dat ik, vanaf 1968, intensief en — ondanks alles — gepassioneerd antropologisch veldwerk heb gedaan in diverse verschillende locaties over het gehele Afrikaanse continent, en over onderling verwante onderwerpen: volkislam in Tunesië (1968), religie, koningschap en voorkoloniale geschiedenis in westelijk centraal Zambia (vanaf 1972); inheemse therapie en de landcultus in Guinee-Bissau (1983); stedelijke culturele oriëntaties en mediumschap in Botswana (vanaf 1988). In combinatie met de wetenschappelijke literatuur, met wetenschappelijke discussies met mijn collega's, en met mijn bezigzijn met het werk van mijn collega's te Leiden, mijn promovendi en mijn doctoraalstudenten die op vele verschillende plaatsen in Afrika werken, hebben deze onderzoeken een context gecreëerd voor vergelijkende hypotheses die een veel grotere overeenkomsten tussen plaatselijke culturele oriëntaties suggereren, ver voorbij de strikt plaatselijke en presentistische horizonnen die in participerende observatie veel te veel aandacht plegen te krijgen. Het werd tijd om de theorie van diffusie en van de transformatieve

localisering die daarop steeds volgt, opnieuw te gaan bezien.

Tegen deze achtergrond ook onderkende ik in het werk van Martin Bernal dadelijk een verwante ziel: hij is evenals ikzelf een tegenstander van Eurocentrisme, maar zijn overwegend andere persoonlijke en intellectuele levensloop (hij een Britse Sinoloog, onecht kind uit een milieu van wetenschappelijke giganten en miljonairs; ik een Nederlandse Afrikanist, onecht kind uit een in herkomst pan-Europese familie van arbeiders en zeer kleine ondernemers) nodigde mij uit om zijn eigen verworvenheden aan te vullen en te bekritisieren vanuit een antropologisch en Afrikanistisch perspectief. Bernal's centrale stelling is dat wij de Afroasiatische (beter: Afrikaanse en Aziatische) wortels van de klassieke Griekse civilisatie moeten erkennen en verkennen — en die wortels zijn tegelijk de wortels van belangrijke culturele oriëntaties in de hedendaagse Noordatlantische en in toenemende mate wereldwijde samenleving. Vandaar de programmatische titel van zijn hoofdwerk, *Black Athena*, die moet aangeven dat de godin Athena als het centrale symbool van de klassieke Griekse civilisatie, niettemin een achtergrond heeft buiten Europa, en wel in Afrika. Deze stelling convergeerde met mijn eigen zich vormende gedachten over Afrikaanse en trans-Afrikaanse continuïteiten.

Laat ik een voorbeeld geven van het soort omkeringen waartoe de *Black Athena* stelling leidt. De ontvoering, dwars over de Middellandse Zee, van de Phoenicische prinses Eur^op[']³¹ op de rug van een stier wiens gedaante Zeus had aangenomen, is een cliché dat in elk boek over Europese identiteit — elke constructie van Eurocentrisme — breed wordt uitgesponnen. Eur^op[']'s herkomst uit de streek waartoe de oude Grieken vele van hun cultuurhelden³² en instellingen traceerden, onder meer de Kadmische letters, i.e. het alfabet, zo genoemd naar Kadmos, Eur^op[']'s broer) wijst in de richting van de culturele afhankelijkheid van de Europese cultuur van die van het Oude Nabije Oosten — het centrale thema van Bernal. Phoenicië was vele eeuwen lang verzadigd van Egyptische cultuurinvloeden, de mythe kent inderdaad aan Eur^op[']'s vader een Egyptische herkomst toe, en pas de Oudegyptische mythologie laat ons de mythe goed begrijpen. Want daar is het de scheppingsgodin Neith, die in de gedaante van een koe, in de oertijd de zonnegod R'Â op haar rug over de oerwateren draagt. R'Â zal later in een proces van met voortschrijdende staatsvorming samenhangende masculinisatie Neith's centrale plaats in het pantheon usurperen.³³ De raadselachtige etiologische mythe van de naam van ons continent is bij nader inzien een monument voor de afhankelijkheid van de Europese civilisatie van die van Noordwest Afrika en West Azië. [**dit moet nog veel verder uitgewerkt worden. Eur^op['] = de breedziende = de zon = Re; er zijn aanwijzingen — denk ok aan de vrouwelijke zon op Kreta — dat de mannelijke zon een usurpatie is van een vrouwelijke hemelgodin, Nut of Neith; zie vooral ook mijn vele aantekeningen in :Bonnet, H. 1952. Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte. Berlin: Walter de Gruyter.]**

Met de collectie *Black Athena: Ten Years After*, die ik redigeerde in

1997, heropende ik het debat over Bernals werk en presenteerde ik mijn geloofsbrieven ten aanzien van zulke wetenschapsgebieden als de intercontinentale ideeëngeschiedenis, het Oude Nabije Oosten, en het oude Middellandse-Zeebekken. In mijn nieuwste boek, *Global Bee Flight*, keer ik terug tot Afrika en onderzoek ik de implicaties van de *Black Athena* stelling voor ons hedendaags Afrika-onderzoek — en ook, omgekeerd, de implicaties van onze huidige kennis van Afrika voor de *Black Athena* stelling zelf. Aangezien het Oude Egypte een sleutelpositie inneemt in de debatten over Afrika's cultuurhistorische relatie tot Europa, wordt een omvangrijke sectie van *Global Bee Flight* ingenomen door een analyse van de wederzijdse doordringing van Oudegyptische en sub-Sahara-Afrikaanse thema's, in mythen, symboliek, koningschap, staatsvorming, en produktieve praktijken (vooral bijenteelt en honingverzamelen). Één resultaat van mijn betoog is dat de *Black Athena* stelling (hoewel op een abstract niveau juist wat betreft haar anti-Eurocentrische opstelling [**nee, corrigeer het anti-Eurocentrische element: de Eurocentristen hebben toch een beetje gelijk, wat het histoisch proces betreft, maar niet wat betreft de waardering van dat proces, Europees is niet hoger, zie definitie Serequeberhan 1997 in Eze; je moet onderscheid maken tussen 1. Eurocentrisme las ideologie van Europese superioriteit, dat is verderfelijk; 2. Eurocentrisme als empirische hypothese over geografische kerkomst en verbreiding van specifieke cultuurelementen, dat is gerechtvaardigd, en is bijv. geclaimd voor Palaeolithische figuratieve artefacten, vrouwenbeeldjes met name, zie Lommel, Campbell etc.**] en haar nadruk op de continuïteiten tussen het Oude Egypte en de klassieke Grieks-Romeinse tijd) volstrekt herziening behoeft wat betreft het definiëren van de precieze aard van die continuïteiten, de mechanismen waardoor zij werden teweeggebracht (wat mij dwingt om opnieuw naar de theorieën van diffusie en van staatsvorming te kijken), en hun inbedding in veel wijdere transcontinentale patronen van de cultuurgeschiedenis van de Oude Wereld. Als concreet historisch model gedacht blijkt Bernal's *Black Athena* thesis volstrekt niet op te gaan: de opkomst van de Oudegyptische civilisatie in het 4e millennium voor onze jaartelling blijkt niet te kunnen worden toegeschreven aan de unieke creativiteit van één Afroaziatisch cultuurcomplex (vul hier voor 'Afroaziatisch' de oude linguïstieke term Semito-Hamitisch in en wij zijn terug bij de racistische, alle Zwart-Afrikaanse creativiteit ontkennende, 'Hamitische these' van het begin van de twintigste eeuw), maar kwam voort uit de, goed gedocumenteerde, inwerking tussen een Nubisch-Ethiopische, Afrikaanse traditie en een oost-Mediterrane traditie die zich uitstreckte tussen Malta, Noord-Egypte, het Egeïsch gebied en de

Oekraïne. Anders dan volgens Bernals meest gekoesterd stokpaardje, blijkt de Egyptische godin Neith niet de moeder, maar de zuster of de volle nicht, van Pallas Athena. Met andere woorden, de Afrocentristen hebben voor een goed deel gelijk, maar ook het Eurocentrisme blijkt, ondanks alle hegemonistische vertekening en daartegen in opstand komende Noordatlantische *Selbsthaß* waaraan ook ik zelf onmiskenbaar lijd, een onverwachte kern van waarheid te bevatten — zoals de studie van prehistorische kunst en technologie trouwens al eerder suggereerde. Een ander aspect van mijn nieuwe boek is de toepassing van antropologische methodes (de genealogie, de *extended case method*, structuralistische mythe-analyse, en in het algemeen van sociaal-wetenschappelijke verbeeldingskracht zoals wij die allen hebben ontwikkeld door het voortdurend schakelen tussen concrete veldgegevens en theorie), en van antropologische theorieën van staatsvorming, op de vroegste Oudegyptische politieke en religieuze geschiedenis, waar (veel meer dan in de door Bernal zo benadrukte Midden en Late Bronstijd) de voor de latere cultuurgeschiedenis bepalende specifieke relaties tussen Afrika, Egypte, en Europa tot stand kwamen. Eén volstrekt verrassende uitkomst van het boek (toen ik het begon te schrijven dacht ik nog het tegendeel te kunnen bewijzen) is de bevestiging van een van de meest belachelijk gemaakte ideeën van het diffusionisme: het Oude Egypte, dat voor zijn ontstaan zoveel aan Zwart-Afrika te danken had gehad, bevruchtte op zijn beurt dit continent in alle hoeken en op vele levensgebieden, inclusief het koningschap, recht, ritueel en mythologie. De algemene uitkomst van het boek is een radicale, uiterst positieve en onverwachte revisie van ons beeld van de plaats van Afrika in de cultuurgeschiedenis van de wereld als geheel.

Het komt er op neer dat ik, strevend naar een alternatief voor de objectificatie van de medemenselijke ontmoeting in veldwerk, de voorwaarden van een gemeenschappelijkheid doorheen de gehele Oude Wereld (Afrika, Azië, Europa) op het spoor kwam door een grondige inspectie, niet van menselijke personen en hun onderlinge sociale relaties, *maar van door mensen gemaakte objecten* (orakeltabletten en andere tastbare divinatieapparaten) en de daaraan gebonden formele systemen: de interpretatieschema's, die in Zuidelijk en West Afrika uit het hoofd worden geleerd, maar elders — in de Arabische, Joodse, Indische, en Westeuropese geomantische traditie — in geschreven vorm zijn vastgelegd. Antropologische objectivering is kennelijk niet onder alle omstandigheden uit den boze — met name niet dan wanneer datgene dat onderzocht wordt zelf reeds door een eigen, afzonderlijke materiële bestaanswijze in ruimte en tijd (als voorwerp en als tekst) afstand gedaan heeft van de unieke band met de oorspronkelijke maker als persoon, en

met de oorspronkelijke context van ontstaan en gebruik. Het is eigen aan de mens dat zij naast het biologische, lichamelijke product, en naast het in ruimte, tijd en intentionaliteit uniek aan het zelf gebonden persoonlijke product zoals de glimlach, het uitgesproken woord, het gebaar, ook het onpersoonlijke, het niet-menselijke product voortbrengt, als schrift, gereedschap, bouwwerk, kunstwerk, instellingen, literaire en religieuze voorstellingen en narratieven. [**cf. Tylor!**] In veldwerk krijgt de antropoloog zicht op die niet-menselijke producten, en in niet-schrifthebbende omstandigheden is veldwerk vaak de enige manier om zulk zicht te verkrijgen.³⁴ [**de structuralisten en post-structuralisten bedoelen echter met het niet-menselijke iets anders; voor hen is ook het menselijk subject een illusie, omdat het bepaald wordt door onpersoonlijke en onbewuste structureringen die met zeer velen gedeeld worden. Misschien ligt hierin ook wel een zeer effectieve kritiek op het begrip cultuur in het vooruitzicht**]

De obsessie met het relationele en micropolitieke, zoals begonnen met het structureel functionalisme van de Britse school en voortgezet in de Manchesterschool en het transactionalisme heeft een geweldige maar onvoldoende besepte verschuiving in de produktie van etnografie opgeleverd: van het niet-menselijke naar het al-te-menselijke van de machtsstrijd, de manipulatie, het dagelijkse sociale en communicatieve proces. Het is hier dat de instrumenteel gebruikte antropologische ontmoeting het meest tot ontluistering leidt; persoonlijke relaties in het veld worden op papier gereduceerd tot structurele schema's ontdaan van alle waardigheid en integriteit van de daarin optredende personen. Onderwijl kelderde het aanzien van de etnografie van het niet-menselijke zodanig dat door de antropologische generaties vanaf de jaren 1960 meestal diep is neergekeken op de studie van materiële cultuur, mythen, instituties, kunst, de details van produktiesystemen — alles wat niet tot strategieën van sociale relaties was te herleiden. Aan mijn toch voortreffelijke antropologische opleiding ontleende ik hoegenaamd niets waarmee ik de orakeltabletten kon tegemoetreden als materiële objecten met een eigen vormtaal. Pas de laatste jaren maakt de studie van materiële cultuur een herleving door, omdat wij beseffen dat het materiële voorwerp (thans meestal industrieel geproduceerd, en vaak de samenballing van ongehoorde technologische vorderingen op het gebied van toegepaste natuurwetenschap inclusief electronica, miniaturisatie, automatisering van massaproductie, conserveringsmethoden, etc.), naast de formele organisatie de voornaamste vorm is waarin het globaliseringsproces aangrijpt in plaatselijke perifere samenlevingen.

4.4. globalisering en etniciteit

Het doordenken van continuïteiten en interactieprocessen over grote afstanden in ruimte en tijd, zoals in de twee hiervoor beschreven thema's van mijn onderzoek sinds 1990, lag in het verlengde van mijn activiteiten op het gebied van de studie van globalisering, een onderwerp dat vanaf 1990 steeds meer aan betekenis ging winnen: internationaal; nationaal binnen het WOTRO³⁵-programma 'Globalization and the construction of communal identities' waartoe Peter Geschiere en ik het initiatief namen en dat wij samen met Bonno Thoden van Velzen en Peter van der Veer vorm gaven; en binnen de vakgroep aan de Vrije Universiteit, waar het dank zij de inzet van Peter Kloos tot een zwaartepunt in het onderzoeksprogramma werd; ook op het Afrika-Studiecentrum kon ik in 1996 een themagroep rond het onderwerp globalisering opzetten. Behalve het onderzoeken van bovengenoemde vormen van vroege of proto-globalisering en het samen met genoemde collega's leiden van het omvangrijke WOTRO programma als geheel, richtte ik mij op de theorievorming, die nu juist rond het modieuze thema globalisering zwak ontwikkeld was. In mijn oratie van 1992 onderzocht ik de wijze waarop een formele organisatie (de *Kazanga Cultural Association*, een etnische vereniging gedragen door succesvolle stedelijke migranten) de muziek en dans van de Zambiaanse Nkoya op het platteland wist te selecteren en transformeren tot een etnisch festival, een aaneengesloten en zorgvuldig geregisseerde *performance*, waarin de vormen van plaatselijke muziek die ik al twintig jaar tevoren in veldwerk had leren kennen, nu jaarlijks uitdrukkelijk werden *opgevoerd* in een naar Noordatlantische voorbeelden gemodelleerde enscenering, en voor een publiek van nationale politici en andere buitenstaanders. Het was een van de contexten waarin ik het globaliseringsproces in hedendaags Afrika verkende, en waarin ik de toepasbaarheid van het begrip 'virtualiteit' als theoretisch sleutelbegrip uitprobeerde. **[leg uit waarom nu juist virtualiteit ; of laat weg]**. Het performatieve van deze nieuwe vorm van cultuurproductie in het kader van het Kazanga festival bleek ook nauw samen te hangen met het feit deze symbolische produktie die zijn voor de participanten vanzelfsprekende waarde steeds had ontleend aan de cosmologie zoals gedefinieerd in de culturele oriëntatie van de dorps-gemeenschap, nu van die cosmologie en gemeenschap werd losgeweekt en tot handelswaar geworden was, *gecommodificeerd* was, en als zodanig een rol ging spelen in de strategieën waarmee de regionale elite macht en welstand zocht te verwerven.

4.5. de Noordatlantische organisatorische logica van globalisering en ethnicisering

De *Kazanga Cultural Association*, de Afrikaanse onafhankelijke kerken in Francistown, en zelfs de beroepsvereniging van *sangoma's*, waren formele organisaties, naar vorm en intentie georiënteerd op de postkoloniale staat. Steeds weer bleek hoe via de staat — als centrale instantie van de bevordering van moderniteit — de formele organisatie oplegt als instrument om zijn rationaliteit, zijn elkaar uitsluitende categorieën, zijn projectie van die categorieën op het landschap, en in het algemeen zijn overheersing, door te voeren. En steeds weer blijkt hoe in een flexibel en strategisch inspelen op deze trek van de staat, juist ook de formele organisatie — doordat hij noodzakelijk beperkt moet blijven in ruimte, tijd, committering, rolsegmentatie, satisfactie, zingeving — de mogelijkheid levert om naar buiten toe een façade van moderniteit op te trekken en onderwijl — in een informeel domein waar meer inclusieve, multiple rollen en meer existentiële zingeving aan de orde is — gewoon door te gaan met wat men toch al tientallen, of honderden, placht te doen: de Mwali cultus, vruchtbaarheidsritueel, clanschap, therapie. De formele organisatie (bureaucratie, dienstverlenende overheidsinstantie zoals school en ziekenhuis, ondernemingen in het economische domein, en doelverenigingen als kerken, politieke partijen en sportclubs etc.³⁶) heeft Afrika in ongekend korte tijd — minder dan een eeuw — in hoge mate veroverd. Zij heeft daarmee over de niet zozeer verdwenen maar wel geërodeerde voorkoloniale vormen van sociale organisatie (lineages, clans, buurschappen, circulerende connubia, territoriale culten, tributaire staten) waarin de klassieke antropologie zich verlustigde, het modieuze jasje van de moderne organisatievormen gehangen. De huidige stagnatie van het Afrikaanse sociale, economische en politieke leven vanaf de jaren 1970 komt voort, niet uit de erosie van oude vormen (die is al meer dan een eeuw aan de gang), maar uit de erosie van de formele organisatie als bij uitstek nieuwe vorm. Die oude vormen van sociale organisatie maakten een hoofdmoot uit van *de klassieke antropologische theorie*. Als zij ons etnografisch niet meer boeien en overtuigen, dan komt dat niet noodzakelijk doordat de theorie fout was of doordat wij slechte etnografen zijn geworden, maar doordat die oude sociale vormen inmiddels zijn opgegaan in of afgelost door nieuwe, die eenvoudig *een nieuw web van sociale organisatie* over Afrika leggen — te beschrijven *met nieuwe theorie*: ten dele die van de organisatiesociologie en idem antropologie, maar uiteraard met hetzelfde besef voor het informele, regel-doorbrekende en micropolitieke aspect dat — zeker sinds

transactionalisme en de Manchesterschool — de klassieke studie van sociale organisatie heeft verlevendigd en verdiept.³⁷ [hier ligt een contradictie, want eerst lijkt ik mij hier tegen af te zeggen, check]

Zo komen wij weer uit bij het inzicht (klassiek gemaakt door Durkheim en eigenlijk ook al door Marx) dat grenzen tussen sociale categorieën zoals die in het denken worden aangehouden, in hoge mate worden gecreëerd en gevoed door historisch en regionaal specifieke, concrete praktijken van sociale associatie, organisatie en distinctie. Het kan niet anders of dit inzicht is ook van grote betekenis voor het onderscheid dat centraal staat in mijn onderhavige betoog en in de culturele antropologie in het algemeen: de relaties tussen antropoloog en onderzoeksparticipanten, tussen ons en hen, tussen ‘culturen’ — als wij ons zo nog zouden durven uitdrukken. De sociaal, cultureel, etnisch, sexueel en somatisch andere — de andere niet als ander materieel lichaam maar als vertegenwoordiger van een andere categorie, van een verzameling mensen — is een actieve, historisch en regionaal specifieke constructie, en niet een a priori gegeven van het menselijk denken in zijn universaliteit. (Ik besef dat ik hier een keuze doe voor een modernistische universalisme, en tegen de fragmentatie van de ander als ander zoals door postmodernisme en differentiedenken bepleit.)³⁸ De uitvinding van de ‘niet-westerse mens’ is niets anders dan een noodzakelijke complement van Eurocentrisme. Het begrip ‘Derde Wereld’ is niet anders dan een complement van Noordatlantische hegemonie. De dichotomisering waarop de antropologie en het veldwerk berust, wordt daardoor veel minder vanzelfsprekend.

Een soortgelijk inzicht is in het etniciteitsonderzoek sinds Barths *Ethnic groups and boundaries* (1969)³⁹ toegespitst en verrijkt. Etniciteit blijkt niet de onbedwingbare en universele neiging van de mens om zijn menselijke omgeving koste wat kost in cultureel-specifieke deelcategorieën op te delen, maar *eticisering*, d.w.z. de actieve constructie (vaak demagogisch, vaak door een elite, vaak onder uitvinding van een historisch narratief en een selectief talig en cultureel distinctief) van sociale categorisering binnen een formeel overkoepelend kader — meestal de staat, of de strijd tegen de staat — waarin, door die categorisering, specifieke formele posities kunnen worden ingenomen zodat de circulatie van macht, erkenning en privileges significant kan worden beïnvloed.

Met de groeiende wereldwijde samenleving en de dwingende ordening die daarin de Noordatlantische economische en politieke machtsuitoefening heeft opgelegd, is bij uitstek een dergelijk overkoepelend kader gegeven om, *in termen van een veelheid van plaatselijke culturele oriëntaties*, onderscheidingen aan te brengen die in

feite uitdrukking zijn van belangen en van onderwerpsstrategieën — terwijl die onderscheidingen, als onderdeel van deze constructie, worden gepresenteerd en vaak effectief worden ervaren als vanzelfsprekend, onontkoombaar, universeel-menselijk, eigen aan de structuur van ons denken. Sinds het eind van onze achttiende eeuw (Kant, Goethe, Herder) heeft het begrip ‘cultuur’ zich ontwikkeld tot een zo grote vanzelfsprekendheid, dat het in het denken over de mens bijna een a priori karakter heeft aangenomen vergelijkbaar met tijd, ruimte en oorzakelijkheid — volgens Kant categorieën waarvan het denken zich bedient maar die niet aan de zintuiglijke waarneming ontleend zijn maar daaraan voorafgaan. Het is verbazend hoezeer hedendaagse filosofen die overigens hun concepten op een goudschaaltje wegen, begrippen als ‘cultuur’, ‘culturen’, ‘culturele specificiteit’ en ‘interculturaliteit’, als vanzelfsprekende categorieën opvoeren alsof de menselijke conditie niet anders gedacht kan worden dan in termen van een ‘multiversum van culturen’.⁴⁰ Hun redenering is kennelijk: laten wij opteren van een beeld van veelheid, en vandaar de hegemonie van het Noordatlantische aan de kaak stellen; het alternatief, **[dat alternatief is onjuist en moet anders gepresenteerd worden: ik ontlen hiermee het systematisch en niet-geconstrueerd karakter van de culturele oriëntaties, wat onjuist is, en iets heel anders is dan een kritiek op het culturessentialisme]** namelijk dat het beeld van die veelheid op zich een product is van die Noordatlantische hegemonie zelf, een vorm van etnicisering op wereldwijde schaal, is kennelijk veel moeilijker te conceptualiseren. En toch, de mensheid was heel goed denkbaar in de vele eeuwen dat het moderne cultuurbegrip ons nog niet ten dienste stond; etnische grenzen zijn onmiskkenbaar door interactie onderhouden constructies — ficties met andere woorden; de voornaamste reden om tot een multipliciteit van als afzonderlijk gedachte ‘culturen’ te besluiten is de analogie van de taal, maar meertaligheid zowel als meercultuurigheid is de norm, onder antropologen (bijna per definitie), maar ook onder de vele honderden miljoenen migranten en multicultureel actieven van onze tijd. De conclusie dringt zich op dat ‘cultuur’ haar langste tijd gehad heeft als ordenend beginsel van de moderniteit, en van een van haar liefste dochters, de antropologie.

4.6. implicaties voor veldwerk

Hier verheldert onze theorie eindelijk onze methode. De grenzen van taal en ‘cultuur’ die wij menen te overschrijden in langdurig participerend veldwerk, construeren wij tegelijk ook in datzelfde proces. Veldwerk is

één langgerekt schouwen van de ander enerzijds om deze in medemenselijkheid te ontmoeten, anderzijds (en aan de eerste intentie tegengesteld) in een opzettelijke poging, om die ander op een objectiverende afstand te houden, de ontmoeting door steeds maar weer opnieuw aangezette talige distantie (gesymboliseerd door het aantekenboekje) te ontkennen. De professionaliteit, het conceptueel en theoretisch apparaat, de *Notes and queries*, de gestandaardiseerde vragen, heel het sciëntisme van klassiek veldwerk, en vooral het uiteindelijk uitleveren van de veldwerkvrienden in voor hen (en vele anderen) onbegrijpelijke teksten circulerend in een ver land, het is ondanks alle pretenties van romantisch escapisme een Noordatlantische overval, en een die des te verraderlijker is vanwege het cultiveren — in veldwerk — van een idioom van ter plaatse geldige sociabiliteit en verwantschap.

De pijn die veldwerk doet (en die bij jarenlang veldwerk op dezelfde locatie echt alleen maar erger wordt) is gedeeltelijk die welke een groep oplegt aan buitenstaanders die trachten haar binnen te dringen — dat is wat ik ons eerste jaar in Francistown moest leren; maar hij is ook die welke voortkomt uit het feit dat de veldwerker tegelijk moet handelen als een instrument van Noordatlantische hegemonie, en als de ontkenning daarvan. **[de volgende paar zinnen zijn zeer retorisch, en niet in overeenstemming met mijn erkenning van de specifieke systematiek van afzonderlijke culturele orientaties]** *Er is geen grens, er is geen andere cultuur, tenzij die welke van weerszijden geconstrueerd wordt.* Er is slechts de diffuse en als de grillige uitgroeisels van een wortelstok dooreengehaspelde gedeelde historische ruimte van het gezamenlijk menselijk avontuur, dat al drie miljoen jaar duurt, en waarin de bolvorm van de aarde ervoor zorgt dat wij, zij het met vertraging en vertekening, en op steeds nieuwe wijze, elkaar toch steeds weer tegenkomen.

Wat is de rol van het schrift in dit alles? De etnografische ontvreemding van medemenselijkheid vindt plaats in een door teksten gedetermineerde context. Het zijn *teksten* (namelijk handboeken, onderzoeksvoorstellen) die de veldwerker voorschrijven wat te doen, welke concrete fragmentarische gegevens te verzamelen, welke aanvankelijke theoretische interpretatie daarop reeds in het veld te projecteren. Naast geluidsregistratie, foto, film en video, en opslag in het — zelden betrouwbare — eigen geheugen, is de hoofdtaak van de veldwerker het verwerken van andersoortige menselijke gebeurtenissen tot ruwe teksten in het veld, en die aantekeningen vervolgens tot definitieve teksten na thuiskomst. Vanuit een schriftuurlijke invalshoek beschouwd, is het de taak van de antropologie om dat deel van de wereld met teksten te dekken dat niet reeds zijn eigen teksten heeft geproduceerd; vandaar de zeker aanvankelijk aanzienlijk geringere

aanwezigheid van de antropologie in de schrifthebbende samenlevingen van de Oude Wereld, in grote delen van Azië (onder meer India, Sri Lanka, China, Korea, Japan), de Arabische wereld, en Europa. En wanneer deze gebieden later alsnog werden ingelijfd door de antropologie, dan met aarzeling, en met in hun nek de hete adem van de autochtone schriftuurlijke traditie, en van de Noordatlantische filologische specialisten in die traditie. De toeëigenings- en ontvreemdingsproblematiek neemt dan andere vormen aan; de bestaande oude teksten en hun hedendaagse plaatselijke receptie dringen ook de antropologie met die lokale vormen van talige zelfreflectie rekening te houden in de etnografische toeëigening. Het is niet toevallig dat de krachtigste en meest invloedrijke kritiek tegen de Noordatlantische intellectuele onderwerping van de wereld is gekomen juist van Aziatische zijde: Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Spivak, Talal Asad, Ali Rattansi.⁴¹ De politiek-economische en culturele weerloosheid van Afrika blijkt uit het feit dat dit het Mekka is kunnen worden van de antropologie — en, via de antropologie, van de ‘hekserij’ als de meest effectieve en meest onterechte antropologische constructie van de ander:⁴² — de Afrikaan namelijk als hopeloos, kinderlijk verward in voor de Noordatlantische burger toch zo vanzelfsprekende categorieën van tijd, ruimte en oorzakelijkheid.

In Francistown, in de invloedssfeer van Zuid-Afrika in de nadagen van apartheid, waar ik voor het eerst onderzoek deed temidden van een bevolking die voldoende gepolitiseerd was zich van de implicaties van een Noordatlantische (somatisch gemarkeerde) aanwezigheid — resultaat van een imperialistische en kapitalistische overval — bewust te zijn en deze af te wijzen, werd mij de onhoudbaarheid van de professionele veldwerkopvatting aan de lijve duidelijk. **[loopt allemaal niet zo goed, zie herziene versie voor oratie]** Het cultiveren — ondanks de dagdagelijkse participatie in moderniteit binnen de openbare stedelijke ruimte — van een zwart-Afrikaans domein waartoe blanken geen toegang hebben, en waarin totems, therapie, bezetenheid, divinatie, hekserij en de Mwali-cultus hun beschermd plaats hebben als door alle Afrikanen ter plaatse gedeeld publiek geheim, is een centraal structureel gegeven in de steden van Zuidelijk Afrika. Vergelijking met andere delen van Afrika ten zuiden van de Sahara, waar deze culturele verschansing mij onbekend is, suggereert dat het hier niet eenvoudig gaat om een uitdrukking van trouw aan een eeuwenoude culturele oriëntatie — een culturele inertie zoals die goed zou passen bij een essentialiserend, totaliserend cultuurbegrip. De typisch stedelijk-traditionele verschansing in een collectief geheim is een specifieke politieke strategie: de uitwerking en internalisering, door Afrikanen, van de met grof geweld en schrijnend

onrecht doorgevoerde dichotomie die de Europese verovering en daarop volgende racistische uitsluiting van Afrikanen heeft opgelegd. Het feit dat ik met mijn gezin woonde in een volkswijk, onmiskenbaar trachtend het door hen verboden verklaarde domein van collectieve voorstellingen en praktijken binnen te treden, moest wel tot actieve uitsluiting leiden. Mijn *sangoma*-worden was niet zozeer⁴³ een verrassende veldwerkstrategie, maar een afwijzen van deze twee convergerende dichotome constructies (die in feite op hetzelfde neerkwamen): de Afrikaanse bevolking als ‘object’ van veldwerk, en de blanke als de onherroepelijke ander, als de ervvijand. Ten overstaan van honderden inwoners van de sjofole wijk Monarch danste ik, als *Liboeroe* (‘Geboerte’, i.e. Afrikaander), in mijn tijdens het voorafgaande fase van het ritueel stuk voor stuk publiekelijk uitgereikte *sangoma*-uniform, om duidelijk te maken dat ik met gretigheid, in risicovolle totale overgave, de door de participanten meest gerespecteerde en meest gevreesde vorm van plaatselijke symbolische produktie kwam halen omwille van wat het betekende in zijn eigen context, en met totale verontachtzaming van hoe ik die plaatselijke symbolische produktie misschien ooit professioneel zou kunnen transformeren en exporteren ten behoeve van een Noordatlantische gebruiksdoel buiten de context waarin ik het had aangetroffen. Mij werd zonder dat ik daarom gevraagd had de identiteit van een volle neef, Johannes, van twee vooraanstaande logeleidsters toegekend; en als Johannes kreeg ik de vrijbrief uitgereikt waarom het begonnen was:

Sam Malume (‘Moedersbroer Sam’), een Ndebele ex-trekarbeider van meer dan zeventig jaar oud, thans terreinknecht bij de door racistische blanken gedomineerde Francistown Club, en zonder dat zijn bazen het weten een vooraanstaande *sangoma*, deelt met mij een eenkamerhuis in het dorp Matshelagabedi, waar wij logeren in afwachting van mijn definitieve uittrede-ceremonie als volleerd *sangoma*. Wij hullen ons in ons uniform en worstelen zoals altijd met de als puttees om de onderbenen te wikkelen ratels, gemaakt van spinnennesten die tot lange stroken aan elkaar zijn genaaid. Bijna dertig jaar ouder dan ikzelf, en ooit een kop groter maar nu gebogen onder een leven van dienstbaarheid en vernedering, onderbreekt de uitgeteerde man zijn door stramheid gemarkeerde handelingen, in het plotseling besef van de unieke betekenis van onze gedeelde situatie, slaat zijn arm om mij heen en stamelt met tranen in zijn ogen: ‘Johannes, ik hou van je.’

En ik ben terug op de laatste avond van mijn eerste veldwerk, in een Tunesisch bergdorp, 1968. Het afscheidsfeest is over, mijn eerste offerdier voor een Afrikaanse godheid geslacht en opgegeten, mijn spulletjes weggegeven, mijn veldwerkgegevens ingepakt, en ik loop voor het laatst, en voor het eerst alleen, over het onverlichte dorpspad, van mijn eenkamerhuisje naar de auto die zo dichtbij niet kon komen maar op de hoofdweg moest blijven staan. Uit het duister schiet Chelti (‘Mijn Moederszuster’) Ombórka op mij af, arme en afgeleefde weduwe van ooit de

mchtigste man van het sjeikdom, gezellige moeder van een groep zonen waarvan de oudste tien jaar ouder was dan ik en de jongste een paar jaar jonger; ik trok zeer veel met haar zonen op en Chelti Omborka was tientallen keren mijn plagerige maar onvermoeibare en wonderlijk vertrouwde gesprekspartner. Ze heeft, zoals alle oudere vrouwen in de families waarin ik mij als eenentwintigjarige jongen bewoog, vaak mijn hand gekust en ik de hare; maar nu zijn wij voor het eerst alleen samen, en voor het eerst drukt zij een innige, lange kus op mijn voorhoofd; waarna zij zonder een woord te zeggen tussen de meer dan manshoge cactusstruiken verdwijnt.

5. MIJN VELDWERKAVONTUREN IN DE JAREN 1990

Het zal duidelijk zijn dat ik de jaren vanaf 1990 heb beleefd als een groot intellectueel avontuur dat steeds weer nieuwe ontdekkingen en nieuwe opwinding heeft opgeleverd, vooral achter de computer, waar ik mijn teksten schrijf, mijn bibliografieën beheer en uitbreid, en samenvattingen van een enorme hoeveelheid literatuur maak en verwerk. Veel van deze arbeid is comparatief en historisch, niet primair theoretisch, maar zij heeft zoals wij hebben gezien grote theoretische implicaties — die ik ten dele al kan overzien en ten dele hoop te verkennen in de komende jaren, vanuit het voor mij nieuwe perspectief van de grondslagen van interculturele filosofie. Als de theoretische oogst in gepubliceerde vorm voorlopig nog niet overrompend groot is, komt dit doordat ik als docent, onderzoeksmanager, echtgenoot en vader een drukbezet leven heb; zeer veel heb moeten investeren in het verkrijgen of vernieuwen van toegang tot als de archeologie, Egyptologie, Assyriologie, taalwetenschap, Arabistiek, wetenschapsgeschiedenis, filosofie; en doordat ik voor de keus gesteld bestaande teksten te recyclen en bundelen tot afgeronde boekpublicaties, of door nieuwe verkenningen en nieuwe teksten nieuwe uitdagingen aan te gaan, graag voor het laatste kies.

Blijft er, naast dit vergelijkend en historisch onderzoek dat vooral berust uit het navolgen van de inspiratie van eerder veldwerk door middel van secundaire literatuur over overwegend andere samenlevingen en andere perioden dan waarover ik zelf uit de eerste hand onderzoeksgegevens heb, nog wel tijd en ruimte over voor veldwerk? Wat is de plaats daarvan in mijn onderzoeksstrategie?

Verscheidene complementaire bewegingen zijn hierbij op te merken.

Ten eerste is het evident dat antropologisch veldwerk voor vele jaren een committering inhoudt aan een bepaalde thematiek, regio, en vaak ook aan een taal en een etnische groep. Gegeven de marktstructuur van wetenschappelijke kennisproductie in deze tijd, blijft de individuele

antropoloog aangesproken worden op een deskundigheid opgedaan in veldwerk dat vaak al tien of twintig jaar in het verleden ligt — maar onder de veronderstelling dat hij goeddeels is bijgebleven bij de actuele ontwikkelingen. In de regel blijft een dergelijke — vooral door derden gepercipieerde — committering aan thema en regio bestaan ongeacht de theoretische en methodologische verschuivingen die zich intussen in de professionele groei van de betrokken antropoloog voordoen. Peter Worsley was in geen jaren in ruraal Noord-Australië geweest en had allang zijn werkterrein verlegd naar de Derde Wereld als geheel (zijn boek *The Third World* heeft er veel toe bijgedragen die term zijn huidige politiek-economische betekenis te geven, los van het twee-blokken manicheïsme van de Koude Oorlog), toen hij nog gevraagd werd vanuit zijn specifieke etnografische deskundigheid een kritisch licht te doen schijnen op Lévi-Strauss's *Le totémisme aujourd'hui*; en dit willekeurige voorbeeld kan met honderden worden aangevuld. Veldwerk is een archief waaruit men zijn hele leven blijft putten.

Ten tweede is langdurig veldwerk op een bepaalde plaats een zo grote investering in relaties, logistieke know-how en specifieke kennis van taal en cultuur, dat men die investering meestal nog herhaaldelijk uitbaat voor later, kortstondige veldwerk: vaak over een onderwerp dat in het eerdere veldwerk onbelicht bleef maar pas door latere theoretische en vergelijkende overwegingen actueel geworden is; ofwel omdat het om een nieuwe verschijnsel ter plaatse gaat dat ten tijde van het langdurige veldwerk nog niet aan de orde was.

Ten derde is er het kortstondige veldwerk ten behoeve van het completeren van een eerder begonnen materiaalverzameling, dus met een grote mate van thematische en relationele overlap. Veldwerk van dit laatste type heb ik — na het jaar onderzoek in 1988-89 — in de loop van de jaren 1990 veelvuldig ondernomen in Francistown, zowel in de *sangoma* loges als daarbuiten. Het is in dit kader dat ik mijn opleiding en mijn diverse initiaties tot priester-medium heb doorgemaakt, en het contact met mijn patiënten ben blijven onderhouden. Maar de doorbraak naar formeel *sangomaschap* betekende ook een veel vanzelfsprekender band met de Afrikaanse meerderheid van de samenleving van Francistown, en hier heb ik ter aanvulling van mijn eerder, zo moeizaam veldwerk nieuw materiaal en nieuw inzicht kunnen opdoen. Veel van mijn aanvankelijke inzichten in globalisering, transculturele continuïteit van divinatiesystemen en mythen, heb ik in eerste instantie tijdens nieuw kortstondig veldwerk kunnen aanscherpen.

Mijn regelmatige korte trips, een of twee keer per jaar, naar Francistown maakten het mij ook mogelijk om, in dezelfde regio van Afrika, mijn Nkoya veldwerk weer ter hand te nemen, enerzijds omdat ik

hier toch mijn voornaamste inzichten over etniciteit had opgedaan — en etniciteit was nu eenmaal het hoofdthema van mijn leeropdracht aan de Vrije Universiteit — anderzijds omdat ik, naast de complicaties en gepolitiseerde afwijzing van de grote stad, behoefte kreeg werk te maken van mijn voornaamste Afrikaanse thuisbasis. Het etniciseringsproces bij de Nkoya (ik moet eigenlijk zeggen: dat de Nkoya als volk en identiteit opleverde) was mede door mijn eigen toedoen in een stroomversnelling geraakt. In 1988 had ik de Nkoya versie van hun belangrijkste historische tekst, *Likota lya Bankoya*, gepubliceerd, en in 1992 volgde het *magnum opus* van mijn historiserende analyse van Nkoya etniciteit, *Tears of Rain*. Met dit dikke gebonden boek loste ik naar Nkoya opvattingen mijn verplichtingen ruimschoots in. Het boek moest plechtig worden aangeboden aan de voornaamste twee Nkoya koningen, aan de nationale minister van onderwijs, en aan de burgemeester van de districtshoofdplaats. Koning Kahare, een van deze koningen (degeen in wiens hoofdstad ik twintig jaar tevoren langdurig veldwerk had gedaan, om daarna steeds was terug te keren, aanvankelijk als vriend, spoedig als zoon) liet mij bij zijn dood in 1993 zijn koninklijke boog en pijlen, en 25 vierkante kilometer land na, ten bewijze van mijn daadwerkelijke inlijving bij de dynastie. En vanaf 1989 volgde ik de jaarlijkse feesten en de informele machtsprocessen rond het *Kazanga* festival.

Zo had ik, zowel in Botswana als in Zambia, in een bepaald opzicht het hoogste bereikt wat men zich als veldwerker kan dromen: inlijving in de plaatselijke samenleving onder een inheemse hoge status, als hofhistoricus/ prins van den bloede (*Mwanamwene*), en als *sangoma*. Ik hoefde niet meer jaloers te zijn op Max Gluckman, de door mij meest bewonderde antropoloog, die vijftig jaar tevoren zich als een Barotse vorst had laten fêteren in het koloniale protectoraat Barotseland — waaraan de Nkoya toen en nu formeel schatplichtig zijn. Ik kon tot op zekere hoogte mijn *sangoma*-status, als een aan verre trekarbeid ontleende vaardigheid, introduceren in mijn Nkoya omgeving, waar mijn luipaardvel (hier een koninklijk privilege) en *sangoma*-geneeskunst ontzag wekten en erkenning vonden. Allengs bleek echter dat ik in westelijk Zambia, als *nganga*, ondanks de dispensatie mij in Botswana verleend door de hoge god Mwali zelf, onvermijdelijk werd ingedeeld in een sociale categorie die als volstrekt sinister, machtsbelust en diabolisch werd beschouwd. Toen ik (in navolging van mijn boek *Religious change in Zambia*) ook nog belangstelling bleek te koesteren voor de heksenjager Tatengimbo, die tot 1992 tientallen mensen in het district gedood zou hebben op verdenking van hekserij, was al duidelijk wat voor vlees men met mij in de kuip had: ik wilde kennelijk Tatengimbo's plaats innemen (hij was na beschuldigingen van veelvoudige moord gevlucht), ik was

zelf een heks, in een gebied waar men heksen vreest maar doodt.

Een menselijk drama voltrok zich ten gevolge van het feit dat ik mijn professionele distantie had afgelegd. Mijn eerste en belangrijkste assistent bij het Nkoya onderzoek, in de jaren 1972-1974, was Dennis Shiyowe geweest, inmiddels dorpshoofd en assessor in het volksgerecht verbonden aan de hoofdplaats van Koning Kahare. Tientallen jaren was Dennis' dorp, meer nog dan dat van Kahare (voor wie Dennis een seniore matrilaterale familietak vertegenwoordigde), mijn vanzelfsprekende thuis in Zambia geweest, hoezeer Dennis zich ook gepasseerd had gevoeld toen ik vanaf 1977 de regionale en nationale etnische politiek van de zich vormende Nkoya identiteit voornamelijk met steun beter opgeleide volksgenoten ging verkennen. Vanaf 1988 verinnigden de banden tussen Dennis en mij zich weer, hij wierp zich op als mijn oudere broer, mijn jongste zoon werd naar hem genoemd (mijn middelste dochter draagt een naam uit de Kahare dynastie en wordt dienovereenkomstig ter plaatse als prinses geëerd), en het lag voor de hand dat Dennis (het dorpshoofd) de rentmeester zou worden die het van Koning Kahare geërfde land in ontginning zou brengen, terwijl mijn aanwezigheid elders vereist was (Francistown, Nederland); dit zou hem een passende oudedagsvoorziening opleveren, en zijn zonen (jonge volwassenen die als kind jaren bij mij in mijn huis gewoond hadden; enkelen waren er zelfs geboren) een arbeidsinkomen in hun eigen gebied. Uitvoerige plannen en berekeningen werden gemaakt en ik liet bij Dennis een aanzienlijke som geld achter om onze simpele boerderij te verwezenlijken. Na vele maanden keerde ik terug. Geen enkele van onze afspraken bleek te zijn nagekomen, maar het geld was op. Nadat Dennis op tientallen drinkgelagen, jaar in jaar uit, de blindelings vertrouwde bewaker van mijn drinkbeker was geweest (in een omgeving waar mensen bij uitstek bij dergelijke gelegenheden elkaar vergiftigen) werd ik nu door derden gewaarschuwd geen enkel risico te nemen met wat ik at of dronk in ons dorp: nu het geld er zonder het geringste tastbaar resultaat was doorgejaagd, zou het voor Dennis de gemakkelijkste oplossing zijn mij uit de weg te ruimen. Ik ging naar de begrafenis van Dennis' vader, nam uitdrukkelijk geen risico, weigerde te spreken over het geld en de plannen, en vertrok binnen enige uren. Ik verwacht niet Dennis nog ooit terug te zien.

In Francistown was het al enige jaren tevoren tot een breuk gekomen met de *sangoma*-loge waar ik mijn opleiding had genoten. Onze eerste leidster was onder verdachte omstandigheden gestorven, haar nicht had haar opgevolgd en mij met haar familieleden en niet-verwante volgelingen tot het eind begeleid, waarbij de verwachtingen dat ik na haar dood de loge en de familie zou leiden steeds duidelijker werden

uitgesproken. Het luipaardvel en andere parafernalia waarmee ik van Mwali terugkwam verleenden mij een hoge rang in de cultus die door de anderen niet gedeeld werd. De daarbij getoonde jaloezie versterkte de negatieve aspecten die al bij mijn uittrede-ceremonie door sommige collega-*sangoma*'s schokkend duidelijk waren getoond (mijn mededansers vingten mij voor het eerst niet op tijdens de trance, en spraken onderling af 'vanavond dat geboorte te doden'), en ik besloot de loge de rug toe te keren. Afgestudeerd en door Mwali bevestigd, had ik het volste recht mij — net als mijn voormalige loge-genoten die op dezelfde wijze waren afgestudeerd — als zelfstandig *sangoma* te vestigen, en dat heb ik onverwijld gedaan. Ik bleef regelmatig in Francistown komen en in het contact met oude burens en met patiënten leerde ik zeer veel bij over het moderne leven in die stad en zijn culturele e existentiële problematiek, maar bij de loge ben ik nauwelijks nog terug geweest.

Zo kwamen de twee belangrijkste veldwerkavonturen van mijn leven tot een abrupt einde. De oorzaken daarvoor liggen op diverse niveaus.

Op het professionele niveau gold dat beide etnografische contexten ten volle hun potentieel aan materiaal en inspiratie hadden prijsgegeven, en ik moest nu verder met de theoretische doordenking daarvan. Het was niet nodig hier nog langer zwaar te investeren in veldwerk, laat staan in dat kader levensgevaarlijke risico's te lopen; ik durfde mij zelf voor het eerst toe te geven dat ik dat al twintig jaar lang gedaan had.

Op persoonlijke vlak gold dat ik in beide situaties, kort na elkaar en vanuit dezelfde grondhouding, een niveau van verregaande insocialisatie had bereikt. Ik kon alle instrumentele overwegingen ten aanzien van wetenschappelijke en carrière-opbrengst van veldwerk laten varen. Van de andere kant was ik niet langer bereid was om mijn omgang met de mensen in die twee concrete situaties — in de beste antropologische veldwerktraditie — als een hegemonisch spel te zien, vrij gekozen en elk ogenblik af te breken, en gespeeld naar regels die in de plaatselijke samenleving niet voorhanden waren. Ik beschouwde mij volwaardig lid van Dennis' dorp, als volwaardig lid van de loge, onderworpen zowel aan de koesterende sociabiliteit als aan de levensbedreigende vormen van gedrag bij conflictsituaties tussen naasten. (Ik heb nooit de illusie gekoesterd — al ook werd die door mijn Nkoya vrienden en vele andere Afrikanen zeer vaak verwoord — volgens welke 'hekserij' geen vat op 'blanken' heeft, en 'blanken' geen hekserij kunnen bedrijven. Zowel in Zambia als tijdens mijn opleiding tot *sangoma* heb ik de belangrijkste plaatselijke hekserijtechnieken en hun afweermethoden onderwezen gekregen. Die afweermethoden heb ik zelf veelvuldig en met succes toegepast. Al in 1974 (toen mijn vrouw en ik in de hoofdstad van Kahare

door een lange reeks van zware ziekten werden bestookt, en ik deze inheemse kennis nog ontbeerde) werd ons duidelijk gemaakt dat wij ons onheil te danken hadden aan de wraakgierige hekserij van plaatselijke traditionele genezers, wier markt wij hadden bedorven door onze dagelijkse gratis verstrekking van patentgeneesmiddelen aan de dorpingen; wij werden dus ook toen al door de onderzoeksparticipanten voor hekserij ontvankelijk verklaard.) Als de antropologische veldwerker een Goddelijke Bedrieger moet zijn, die onder het mom van een plaatselijk verplichtend idioom instrumentele relaties aangaat zonder dat hij daarop afgerekend zal worden, dan wenste ik geen antropoloog te zijn; want ook al stelt de antropoloog zich vaak in politieke zin kritisch en solidair op, het doorbreken van het plaatselijke idioom is niettemin volkomen gelijk aan wat de staat doet — een domein construeren waar de vormen van reciprociteit en sociabiliteit van de intieme sfeer van produktie en reproductie van plaatselijke samenlevingen niet langer geldig zijn, maar in plaats daarvan de markt, geweld, onpersoonlijkheid, categoriaal denken in elkaar uitsluitende onderscheidingen die harde grenzen mogelijk maken. Als ik, in plaats van het hegemonische spel, het spel eigen aan de plaatselijke sociale context verkoos te spelen, dan betekende dit dat ik in het beoordelen van de gedragingen van mijn tegenspelers hun niet meer een weerwaarde van instrumentele betekenis voor mijn onderzoek en carrière wilde toekennen, maar hen uitsluitend wenste te bezien naar de integriteit van onze medemenselijke ontmoeting. Die keuze bleek tot mijn verdriet en verbijstering niet mogelijk: streven naar integriteit impliceerde consequentie en conflict, en conflict tussen naaste verwanten en loge-genoten (voor de adjudicatie waarvan het formele rechtssysteem terugdeinsde) impliceerde het risico van moord. Daarnaast had ik zelf de grens aan committering bereikt. Ik hoefde mij niet langer te verliezen in het nastreven van een carrière als loge-leider in Francistown, en dorpshef en hoveling in Nkoyaland, maar kon voor het eerst van mijn leven uit de verwarring van mijn transcultureel bestaan en mijn ondiepe culturele worteling in mijn jeugd, opkijken en constateren dat ik als echtgenoot, vader, schrijver, onderzoeker en hoogleraar in Nederland mij al voor één leven genoeg geëngageerd had. De dubbele bodem die mijn identiteit als veldwerker in mijn leven had aangebracht, kon en moest worden afgesloten.

Op de achtergrond speelt mee een nieuwe fase in de economische afhankelijkheid van Afrika van het Noorden. In de dertig jaar dat ik in Afrika kom ben ik van ongenode maar welkome gast, tot unieke hulpbron geworden, en datzelfde geldt voor de meeste andere Noorderlingen die in Afrika werken. Voor vele Afrikanen is de individuele Europeaan die binnen hun gezichtskring komt de enige kans op ontsnapping uit de

neergaande spiraal van afnemende financiële mogelijkheden gepaard aan toenemende consumptiebehoeften. In mijn relatie tot mijn Afrikaanse onderzoeksparticipanten heeft tientallen jaren lang een intercontinentaal schuldgevoel een grote rol gespeeld. Door *sangoma* te worden en daarmee (tegen professionele normen en zwart-blank dichotomisering van de Zuidelijk-Afrikaanse samenlevingen in) de kaders van de plaatselijke cultuur als maatgevend te aanvaarden, heb ik die schuld ingelost en heb ik mijzelf vrij verklaard van verdere chanteerbaarheid. Mijn binding aan Dennis had jarenlang neurotische trekken. Hij had kunnen weten dat zijn inbreuk op mijn vertrouwen (een vertrouwen onmisbaar in deze samenleving van voortdurende dreiging van moord door hekserij en gif) het einde van onze relatie moest betekenen, en dat had hem niet kunnen weerhouden. Door hieruit resoluut de consequenties te trekken verwerp ik de instrumentele beroepshouding die in het concept van veldwerk besloten ligt.

6. DE RELATIE TUSSEN ANTROPOLOGIE EN FILOSOFIE

[opnieuw doorlezen, veel van dit hoofdstuk hiervan kan gemist]

Dit is een afscheid, primair van de antropologie en slechts daardoor van de Vrije Universiteit; ik ben U als overwegend vakgenoten, tot besluit een verklaring schuldig voor deze stap naar de filosofie.

Mijn eerste publikatie, op tienjarige leeftijd, was een ingezonden brief in het dagblad *Het Parool*, waarin de toen populaire columnist Henri Knap op een denkfout werd betrap, en die eindigde

‘Ik hoop dat U mijn betoog hebt kunnen volgen, en dat U voortaan in het Uwe de logica in het oog houdt.’

Zo’n kennelijk ettertje uit een Amsterdamse volksbuurt, dat al zo jong de rede als universaliserend machtsinstrument weet aan te wenden, moest eigenlijk wel eindigen als hoogleraar in de filosofie. Maar toen ik op mijn zeventiende het gymnasium-B glansrijk afsloot ondanks een verschrikkelijke adolescentie waarin de verscheurdheid van mijn ouderlijk gezin en milieu enige jaren van zeer grote ontredde en verdriet hadden opgeleverd, besloot ik geen filosofie te gaan studeren omdat de verbeeldende taal van de literatuur mij een completer expressie bood van mijn trieste werkelijkheid van toen. Ik had vanaf van vijftiende publiceerbare gedichten geschreven, en zag het schrijverschap als mijn voorland. Ik besepte nog niet dat de rede behalve de ontkenning van emotionele ontredde, ook de uitweg daaruit kan zijn. Antropologie

was een negatieve keuze: dat vak, verwachtte ik, zou mij het minst van mijn literaire werk afhouden, en zou mij weliswaar een inkomen verschaffen maar niet een de creativiteit verstikkende burgerlijke sociale positie als arts of advocaat. Het is allemaal anders gelopen: de antropologie is mijn leven gaan beheersen, heeft mijn literaire werk de laatste tien jaar verdrongen, en heeft mij juist naar aanleiding van het veldwerk voor onoplosbaarheden geplaatst. De problemen waarmee ik als antropoloog geworsteld heb, heb ik wel steeds in mijn literair werk kunnen uitdrukken, maar niet oplossen. Ik vermoed dat die problemen wel wat verder oplosbaar zijn, maar dat het mij tot dusver aan belangrijke hulpmiddelen heeft ontbroken doordat de hedendaagse antropologie (waarvan de Afrikanistiek de minst intellectuele, minst theoretische, meest naïef-empiricistische tak mag heten) geïsoleerd is ten opzichte van het wijde aanbod van intellectuele prikkels en vernieuwingen in het hedendaags wereldwijde geestelijk klimaat.

Antropologen zijn nu eenmaal geen filosofen. Filosofen — vanuit hun ideaalbeeld van intellectuele passie, brede intellectuele uitwisseling en interdisciplinariteit — kunnen zich nauwelijks een voorstelling maken van de specifieke dynamiek van antropologie als een internationaal vakgebied, waarin slechts met grote vertraging en ten koste van vele intradisciplinaire weerstanden echo's uit het bredere intellectuele klimaat worden gehoord. Van de veelbelovende, op het werk van Wittgenstein geënte discussie die vanaf het eind van de jaren 1950 gevoerd is over rationaliteit, magie, en het begrijpen van de geloofssystemen vervat in andere culturele oriëntaties, zijn inmiddels binnen de antropologie nauwelijks nog geen sporen te vinden.⁴⁴ Dat de fenomenologische richting in de filosofie bij uitstek relevant is voor het bevragen van de culturele praktijken van anderen binnen en buiten de eigen samenleving, is binnen de antropologie gesignaleerd, maar vervolgens zijn fenomenologisch geïnspireerde benaderingen de antropologie binnengehaald (met name door Geertz, die alom erkend wordt als een van de toonaangevende antropologen van deze tijd) en daar gelokaliseerd en gecanoniseerd, zonder dat antropologen nog ooit grijpen naar fenomenologische teksten. Het postmodernisme bereikte de antropologie pas in de late jaren 1980, en het ontwikkelen van een antropologisch vertoog op Foucaultiaanse grondslag is thans — anderhalve decade na Foucault's dood — een deugdzaam antropologisch handwerk aan het worden, de receptie van Deleuze en Guattari staat in de kinderschoenen!⁴⁵

Een belangrijke factor van dit disciplinair isolement ligt in een proces van professionalisering dat zich de gehele twintigste eeuw heeft voortgezet en dat gemaakt heeft dat antropologen en andere sociale

wetenschappers zich bij voorkeur afzetten en onderscheidden juist ten aanzien van de wetenschappen waarmee zij qua vraagstelling en methode de meeste affiniteit hebben: wijsgerige antropologie, geschiedenis, vergelijkende rechtswetenschap, vergelijkende godsdienstwetenschap. In plaats daarvan ging men te rade bij de natuurwetenschap en haar methodologieën en epistemologieën (vooral de logisch-positivistische), waardoor een nogal irrelevant sciëntisme vaak de enige, sjofele filosofische bagage is van antropologen. Specifiek voor antropologen geldt daarnaast vaak krampachtige gerichtheid op samenlevingen buiten het Noordatlantisch gebied, en een zekere bijziendheid, zelfs minachting, voor de sociale, politieke en intellectuele actualiteit in hun directe omgeving.

Van de andere kant kan worden opgemerkt dat de filosofie ook niet bepaald de antropologie tegemoet gekomen is om de schijnbare onoplosbaarheden — de aporieën, zeggen filosofen — van dat vak te helpen doordenken. Er is ondanks de verregaande overlapping in onderzoeksproblematiek (het bevragen van de menselijke situatie) geen voor de hand liggende verbinding tussen filosofie en antropologie. Men komt ca. 1980 — het begin van de interculturele filosofie — nauwelijks een uitgewerkt filosofisch betoog tegen over de ontmoeting van ‘culturen’, over kennisproductie op de grens tussen ‘culturen’ — met andere woorden interculturaliteit. Iets langer bestaat de subdiscipline vergelijkende filosofie (waarbij de Europese, Chinese en Indiase tradities op parallelle thema’s worden onderzocht, en Islamitische en Afrikaanse wijsbegeerte specifieke classificatieproblemen bieden).

De filosofie heeft vanaf het begin de antropologische boot gemist: nauwelijks iets⁴⁶ van de vroege, door de wetenschapsgeschiedenis nauwelijks opgemerkte bloei⁴⁷ van dat vak in de tweede helft van de achttiende eeuw in Duitsland werd in de kritische periode opgenomen door Kant, en zijn *Anthropologie* (1798) bleef een strikt filosofische, met de karakteristieke combinatie van Eurocentrisme en universaliteitsclaims.⁴⁸ Eurocentrisme (sinds de negentiende eeuw uiteraard in de Noordatlantische variant, die naast West-Europa ook Noord-Amerika omvat) en etnocentrisme zijn opvallend aanwezig in de hoofdstroom van de westerse filosofie van Hegel tot Rorty en de Franse postmoderne filosofen.⁴⁹ Men gaat er vrijwel steeds vanuit dat er één, vanzelfsprekende, standaard sociale en culturele context is (de Noordatlantische), één vanzelfsprekende taal (de eigene), en terwijl er juist in onze twintigste eeuw zeer veel is geïnvesteerd in het filosofisch bespreekbaar maken van spreektaal en sociale ervaring in filosofische taal, is de uitbreiding naar *een veelheid* van althans aan de oppervlakte verschillende culturele en sociale contexten, en naar een veelheid van

althans aan de oppervlakte verschillende talen — en naar de interactie door een persoon, de veldwerker, binnen die veelheden — een ontwikkeling die nog in de kinderschoenen staat. Het verst lijkt hier nog de filosofische benadering van de geschiedenis te komen, die, tussen Dilthey en Foucault, de omgang met een historiografisch moment problematiseert dat aan het etnografische moment analoog lijkt. **[het vervolg van dit hoofdstuk is allemaal niet zo goed; het is een beetje beter in het bestand 'afscheid vu vr oratie red]**

Het ethnocentrisme van de moderne filosofie — dat antropologen in eerste instantie afschrikt — blijkt echter bij nadere beschouwing geen wezenstrek maar een vergeeflijke vereenvoudiging. In eerste instantie voor de Noordatlantische samenleving geformuleerde filosofische exploraties zoals die van Deleuze en Guattari blijken, zelfs als zij op specifiek antropologisch gebied onzin verkondigen, toch een groot potentieel aan antropologische, wereldwijde toepassing te hebben, en datzelfde geldt kennelijk voor Foucault.⁵⁰ Niettemin blijft een grote vertaalslag nodig om de implicaties van de moderne filosofie voor de antropologie naar boven te halen . **[waar gaat dit verder? waarschijnlijk als:]** Het etnografische moment blijft echter uniek in zover als het de daadwerkelijke participatie betreft in twee talen, twee culturele contexten, twee gedragsturende en conformiteit afdwingende systemen tegelijkertijd; wat dit epistemologisch en ethisch betekent moet nog aan de hand van de hedendaagse filosofie nader onderzocht worden.

[geef al vast enige aanzetten aan; zoals bijv emic/ etic]

Zelfs de zo sympathieke beweging van de *interculturele filosofie*,⁵¹ die een groot respect voor 'de andere cultuur' en voor het anderszijn van de ander tot uitgangspunt heeft verheven, er door de culturele antropologie aan herinnerd worden dat de beleefde omgang met Afrikaanse academische filosofen in de wandelgangen van de universiteiten van Dakar, Abidjan of Venda, en het onderkennen van andere modaliteiten van de Kantse a priori categorieën tijd, ruimte, en oorzakelijkheid in de Chinese en Indiase filosofische teksten in vertaling, echt een veel restrictiever selectie betekent van de denkwerelden van de mens, en van de kennisproblemen die hun ontmoeting en uitwisseling stelt, dan het vele dat zich — meestal oraal, vluchtig, informeel dan wel in geritualiseerde en gecodeerde vorm, de nauw verbonden aan de ontmoeting met concrete mensen — in de loop van meer dan honderd jaar aan antropologen is toevertrouwd in de context van langdurig participierend veldwerk. En zelfs de bestaande interculturele filosofie biedt geen duidelijk antwoord op de epistemologische en etnische vragen van veldwerk zoals in het voorgaande gesteld.

Interculturele filosofie zou in de eerste plaats diepgaand moeten

doordenken wat culturele grenzen zijn, hoe zij worden geconstrueerd en onderhouden, en hoe overschreden en overwonnen. Zijn dergelijke grenzen eigen aan het denken en de taal in het algemeen, of zijn zij uitingsvorm van door concrete sociale interacties gevestigd en onderhouden classificaties zoals typisch voor de Noordatlantische hegemonie; hoe is denken in termen van grenzen een voorwaarde voor lokaal en wereldwijd geweld? Stellig behoort het tot de verantwoordelijkheid van intellectuelen om nieuwe modellen te ontwikkelen waarlangs ‘cultuur’ kan worden gedacht of ontdekt.

Als de intercultureel filosofen zich verschansen in een gereïficeerd cultuurbegrip, een aftelbare veelheid van ‘culturen’, een verregaand cultuurrelativisme, en als filosofische en politieke wijsheid belijden (overeenkomstig dominante trends in de hedendaagse filosofie) dat de ander aanvaard moet worden als ander, als andere persoon én als cultureel ander, dan is het de taak van de antropologie om de intercultureel filosofen te herinneren aan inzichten (zelf ook gedeeltelijk schatplichtig aan een diffuse postmoderne inspiratie) van de hedendaagse antropologie:

- het geconstrueerde, situationele, multiple en optionele karakter van cultuur en etniciteit
- de gedeeltelijke culturele convergentie die zich manifesteert als wij grote verbanden in ruimte en tijd beschouwen, zowel in het verre verleden als thans op de drempel van een globaliserende toekomst — de verkenning van juist dit punt is mijn voornaamste onderzoek geweest in de jaren 1990.

De mens is een sociaal wezen dat onder meer intersubjectiviteit nastreeft; en ook als dit einddoel niet gerealiseerd wordt, biedt dat streven in zichzelf al een uitweg uit de fatale vergeetput van volstreekte en onherroepelijke alteriteit waarin elke ander voor elke ander gevangen zou blijven. Culturele oriëntaties zijn, als willekeurige selectie van een symbolisch repertoire ter creatie, markering en bewaking van groepsgrenzen, enerzijds pogingen om een groot deel van de mensheid tot uitgesloten anderen te verklaren; maar per definitie verklaren zij tegelijk een kleiner deel van de mensen tot ingesloten eigen, delend in een impliciete intersubjectiviteit en als zodanig uitnodigend tot liquidatie (‘vloeibaar maken’) van de individuele verschansing in eenzaamheid. Het willekeurig karakter van die grenzen betekent dat zij slechts door sociale interactie collectief onderhouden kunnen worden; zij kunnen ook door sociale interactie, en daarin vervatte leerprocessen, overschreden kunnen worden — zoals elk kind, en elke veldwerker, door schade en schande

ervaart. Vaak blijkt dat dergelijke grenzen juist in die grensoverschrijdingen worden geconstrueerd — zoals puberteitsritueel generaties en genera krachtig onderscheidt maar ook samenrengt, en dat onderscheid-en-integratie terugploegt in de dagdagelijkse ervaring.

Achter de cultureel geconstrueerde grens ligt naar mijn stellig overtuiging (gebaseerd op jarenlange participatie over die grenzen heen) geen wezensverschil, geen mysterie van onkenbaarheid zoals dat over en weer door racistische mythen geconstrueerd is, maar integendeel een specifieke uitnodiging tot intersubjectiviteit, tot sociabiliteit — afgegrensd juist om te delen. Dat betekent natuurlijk niet dat de existentiële eenzaamheid van de individuele mens door de antropologie tot een achterhaald standpunt is verklaard. Het betekent wel dat de eventuele begrensde van de culturele oriëntaties van een plaatselijke samenleving een veel vluchtiger en betrekkelijker, meer afgeleid, geconstrueerd en contingent, gegeven is dan de van nature gegeven, evidente begrensde van het menselijk individu, en dat wij ons vergissen als wij ‘culturen’ als personen, als sacrosancte alteriteiten, gaan zien. Tegelijkertijd is de publieke bemiddeling van culturele eenheden, en daarmee de performatieve reïficatie van hun bestaan en van hun grenzen, een centraal onderdeel geworden van de huidige politieke klimaat (Taylor’s *politics of recognition*); tengevolge van deze koppeling aan groepsbelangen is het in praktische zin onwelkom en pijnlijk geworden om deze anti-essentialistische inzichten over het performatief karakter van ‘cultuur’ te bemiddelen — niet zozeer naar intercultureel filosofen die immers op zich geen medespelers maar observatoren zijn zoals wij antropologen zelf, maar vooral naar contexten waarin onze medespelers zelf betrokken zijn in belanghebbende identiteitsconstructie.

Aldus wordt het probleem van de kenbaarheid van ‘een andere cultuur’ gedeeltelijk teruggebracht tot een voor filosofen veel herkenbaarder, zij het erkend levensgroot, probleem: de kenbaarheid van een ander mens, ongeacht de culturele context. Toegelaten tot de kaders van intersubjectiviteit en sociabiliteit, is er gegeven het situationeel, strategisch, geconstrueerd en willekeurig karakter van cultuurverschil, geen reden waarom (op voorwaarde van een adequate investering in leerprocessen) de antropologische veldwerker de onderzoeksparticipanten anders of slechter zou kennen dan zij elkaar onderling kennen — en dus altijd slechts zeer ten dele, en van de buitenkant. De persoonlijke indruk van veldwerkers die inderdaad deze investeringen hebben gedaan en deze toelating hebben verworven (en ik bedoel hier eenvoudig: mee mogen praten in de familiekring, de wijkvergadering en de kroeg — niet een besloten rituele toelating zoals bij initiatie) is vaak dat zij althans sommigen van de onderzoeksparticipanten in de gastsamenleving beter

zijn gaan kennen dan de meeste mensen uit de eigen samenleving van herkomst, en met hen een betere verstandhouding hebben opgebouwd dan met deze laatsten. De ervaring van het veldwerk heeft op zich geen bewijskracht ten aanzien van de enorme epistemologische en ethnische problematiek van antropologisch veldwerk; maar zij draagt wel, ter overweging, modaliteiten van oraal, direct, persoonlijk kennen aan die in de overwegend tekstuele en abstracte argumenten van de interculturele filosofie een plaats verdienen.

Ik nam met opzet een slag om de arm toen ik zei dat het probleem van de kenbaarheid van ‘een andere cultuur’ *gedeeltelijk* kan worden teruggebracht tot dat van de kenbaarheid van een ander mens. **[maar toch ook: sociale structuren de zich aan bewustzijn van actoren onttrekken en als zodanig het subject relativeren zo niet ongedaan maken; dat is de hele tendens van het structuralisme en poststructuralisme]** Een andere kant van het probleem is namelijk dat van kennis van *objecten*, van *het niet-menselijke*. Wij hebben immers reeds gezien dat veel van wat in ‘cultuur’ wordt geproduceerd, van niet-menselijke aard is: objecten, procedures, normen, categorieën, talen, narratieven, mythen, etc. Vóór de micropolitiserings van het antropologische mensbeeld in de jaren 1950-60, was de in veldwerk opgebouwde transculturele kennis van andere mensen louter een instrument om kennis op te doen van de veelheid van niet-menselijke cultuurproducten ter plaatse, en geen doel op zich — kennisname van ander mensen was voorwaarde, niet subject, voor de etnografie. De diskwalificatie van veel oude etnografie op grond van het feit dat geen geijkte methoden van participerende observatie werden gebruikt, geen jaren van veldwerk in de lokale taal en geen drastische onderwerping aan de plaatselijke keuken en huisvesting, is dan ook slechts terecht in de mate waarin het om cultuurproducten gaat die alleen geapprecieerd kunnen worden op grond van een brede en diepe communicatiestroom — die ‘begrepen’ moeten worden op basis van verregaande intersubjectiviteit. Iemand kan een passerende bestuursambtenaar in een half uur voordoen hoe de varianten van het touwtjes-afneemspel (*‘cat’s cradle’*) ter plaatse gespeeld wordt — om nauwelijks verkende redenen één van de (minder bekende) *universals of culture*, overigens; maar voor een adequate etnografische weergave van het complex van meisjesinitiatie waarvan dit spel in Zambia een klein onderdeel vormt, is inderdaad een zeer veel grotere veldwerkinvestering nodig, niet alleen in tijd, maar vooral in intersubjectiviteit.

De culturele antropologie is voor veel toonaangevende hedendaagse filosofie een buitenbeentje. De antropologische claim dat het andere in aanzienlijke mate kenbaar is over culturele en taalkundige⁵² grenzen

heen, impliceert een visie op de werkelijkheid die haaks staat op postmoderne posities; bepaalde Angelsaksische en Duitse benaderingen geven echter veel meer aansluiting⁵³. **[voeg in een uitdrukkelijke bespreking van Winch c.s.] [voeg hier ook in een bespreking van het ondoordachte cultuurbegrip van de filosofen. Voeg hier in een bespreking van emic and etic; De antropologie biedt het inzicht dat taal, hoewel structurerend, toch niet bepalend is, noch voor het culturele domein, noch voor de reikwijdte van het menselijk kennen; taal valt niet geheel samen met 'cultuur', en kennen houdt niet op waar een andere taal begint. [de antropologie ziet dus cultuur ook als relatief, als per definitie bemiddelbaar; maar berust die antropologische positie niet vooral op filosoofische naïveteit? Op ikpliciete filosofische, epistemologische keuzen waarvan de antropologen zich niet bewust zijn?] [hier lijkt cultuur toch gebruikt te worden als aanduiding van een reële deelverzameling van de mensheid; [check] [anders]]**

De etnograaf gelooft voorts in haar vermogen om door langdurige interactie een of meer andere culturele oriëntaties van binnen uit te leren kennen en aldus te komen tot vormen van handelen die voor de oorspronkelijke participanten te onderkennen zijn als min of meer competent naar plaatselijke model. Participatie is voor haar niet alleen een bron van primaire informatie uit observaties en gesprekken, en niet alleen een middel om vertrouwen te wekken, zodat communicatiedrempels worden verlaagd en verdere informatie kan toestromen. participatie heeft daarenboven vooral een unieke valideringsfunctie: precies zoals iemand die een taal leer taaluitingen produceert, deze aldus voorlegt aan native speakers, en aldus zijn eigen taalvaardigheid ijkt en vergroot, op dezelfde manier levert participatie een praktische feedback op de impliciete en expliciete inzichten die eerder in hetzelfde veldwerk zijn opgedaan. Het meedoen is geen exotisme maar inductieve en uiteraard onvolledige bewijsvoering; hoe meer overgeleverd, hoe meer ontdaan van hegemonische bescherming, hoe meer geïsoleerd, de veldwerker is, hoe sterker de sociale controle die van de onderzoeksparticipanten kan uitgaan, en aldus hoe groter de informatiestroom en (mits de veldwerker haar distantie kan bewaren of terugvinden) hoe groter het uiteindelijk inzicht. En bovendien gelooft de veldwerker in haar vermogen om vervolgens over die plaatselijke kennis adequaat te rapporteren in een taal die in principe een geheel andere is dan die welke in de oorspronkelijke etnografische context wordt gebruikt.

Indien wij de postmoderne positie samenvatten⁵⁴ als onder meer een vertoog tegen universele wetmatigheden, een verdediging van het plaatselijke versus het universele, als anti-theoretisch onder beroep op de plaatselijke regels van alle taal, en als verschansing in het andere onder

ontkenning van de mogelijkheid dat door middel van dialectiek het andere wordt opgenomen in een groter geheel dat ook het eigene omvat, dan is het duidelijk dat volledig onderschrijven van deze uitgangspunten het einde van de etnografie betekent. [**leg uit**] Clifford⁵⁵ spreekt dan ook van een autoriteitscrisis in de etnografie, en wil haar vervangen door het postmoderne 'writing culture'⁵⁶ — waarbij het duidelijk is dat de etnograaf de idiosyncratische uitvinder is, en etnografie een literair genre als zoveel anderen. Maar dit is een minderheidspositie binnen de antropologie gebleven. Een vooraanstaand antropologe als de Afrikaans-Amerikaanse Benetta Jules-Rosette, die door de keuze van haar onderwerpen (Apostolische kerken, toeristische kunstnijverheid, computers in Afrika, virtualiteit)⁵⁷ zich steeds in het voorfront van de verkenning van het moderne en het postmoderne in Afrika heeft bewogen, wijst Cliffords visie af en ziet juist in standaard etnografische technieken een uniek instrumentarium om greep te krijgen op een zo complex verschijnsel als de introductie van microcomputers in Afrikaanse werkomgevingen: veranderende persoonlijke en beroepsmatige identiteit, de gewijzigde structuur van handelingen en autoriteit op kantoor, en de duiding van de beelden die op terminals verschijnen.⁵⁸ Te oordelen naar het soort proefschriften dat ook in de jaren 1990 is blijven verschijnen, is de meerderheid van antropologen in Nederland het eigenlijk met Jules-Rosette eens — wat niet wegneemt dat verscheidene van de meest interessante recentere proefschriften experimenteren op de rand van de door Clifford zo dwingend beschreven problematiek.⁵⁹

Er is nog nooit zoveel over moderniteit gesproken in de antropologie als juist de laatste paar jaar. Dit neemt niet weg dat impliciet de meerderheid van antropologen (laten wij hen neo-klassieke etnografen noemen) impliciet een curieuze positie heeft ingenomen in het debat over moderniteit en postmoderniteit. De neo-klassieke etnograaf immers is enerzijds — postmodernistisch — de kampioen van het specifieke, het lokale, en het vernaculaire, maar voornamelijk als opstap om anderzijds daarin — op typisch modernistische wijze — via de definitieve etnografische tekst en de daarin gebruikte algemene antropologische begrippen en theorieën, te speuren naar grotere verbanden die de plaatselijke context ontstijgen; het specifieke, plaatselijke en vernaculaire wordt zo enerzijds — postmodernistisch — als op unieke, niet nader te relativeren wijze anders geponeerd, maar anderzijds inderdaad — op typisch modernistische wijze — als onderdeel van een dialectiek die dat ander onderbrengt in een groter geheel — bij voorbeeld 'de fundamentele biologische en mentale eenheid van de mensheid', 'de totale variatiebreedte van menselijk gedrag en van menselijke instellingen', 'de

wereldcultuur in wording', etc. De antropoloog balanceert tussen moderniteit en postmoderniteit, in een onnavolgbare circusact die filosofen kunnen helpen begrijpen maar die zij — gezien hun veel scherper bewustzijn van de wortels, de technieken, de verworvenheden en de onoplosbaarheden van het moderne denken — beslist niet zullen nadoen: hij komt hun belachelijk voor. Wij kunnen met recht zeggen dat, van hun kant, antropologen de filosofische boot gemist hebben — of (zoals in de postmoderne versie van Clifford) er door overvaren zijn. [**we kunnen ook zeggen dat het onderscheid modern/ostmodern onzin is...**]

In verre veldwerk-lokaties trekken antropologen hun plan en bedenken zij voor het standaard Noordatlantisch comfort spartaanse alternatieven; zo zijn ze ook geneigd om denktechnisch, ten aanzien van de grondslagen van hun vak, de oplossingen maar zelf te verkennen, en daarbij voornamelijk antropologische literatuur te gebruiken. Johannes Fabians boek *Time and the other* (1983) heeft veel gedaan om antropologen bewust te maken van metadisciplinaire thema's — en gezien de reputatie van dat boek was ik verbaasd te zien dat zijn expliciete filosofische referenties zeer beperkt zijn (Baudrillard, Foucault, Hobbes, Ricoeur en Schutz); maar hij heeft tenminste een priesteropleiding gehad, met een flinke dosis filosofie. Peter Kloos is veeleer de typische antropoloog, en zijn boek over de filosofie van de antropologie ontleent aan de filosofie vooral de logisch-positivistische onderbouwing van vergelijkende antropologie, en ethische problematisering van veldwerk in evident imperialistische situaties. Veel verder in filosofenland dan Fabian en Kloos komen, onder de Nederlandstalige antropologen, die uit Nijmegen en Leuven,⁶⁰ en nog verder komt Clifford. De filosofische inspiratie van deze laatste auteur is vooral Foucault, voorts Derrida, Bataille, Baudrillard en Ricoeur;⁶¹ hij is voldoende thuis om Dilthey te onderkennen als de filosoof van het *Verstehen* (een onderzoekshouding die Nederlandse sociale wetenschappers voornamelijk associëren met Max Weber, die binnen een Dilthey-traditie werkte, en gezien de voortdurende populariteit van Nietzsche onder filosofen zal het deugd doen dat voor Clifford niet de antropologische pionier Tylor, maar Nietzsche — die overigens aan de wieg stond van Foucault's genealogie-begrip⁶² — geldt als

'the main inventor of the relativist idea of culture'.⁶³

Maar deze filosofische bagage is voor Clifford slechts aanleiding om etnografie tot tekstgenre te herleiden, implicerend dat haar relatie tot de werkelijkheid even arbitrair is als die van de meeste andere literaire genres; de problematieken van veldwerk brengt hij zo terug tot een

anekdotische — de persoonlijke, door eigentijdse machtsverhoudingen bepaalde, biografie van grote etnografen als Malinowski, Griaule, Leiris, enz. Neo-klassieke etnografen zullen vinden dat iemand als Clifford gemakkelijk praten heeft: de tijd die zij hebben besteed om antropologisch veldwerk te doen, worstelend met de daaraan verbonden epistemologische en ethische problemen, heeft Clifford gerieflijk besteed om wat teksten te lezen, inclusief etnografieën van anderen — en dat is veel gemakkelijker. Van de andere kant, gezien de overstelpende hoeveelheid etnografie tot onze beschikking, en de filosofische armoede van de antropologie, is Cliffords keuze eerder opportuun dan opportuistisch te noemen.

7. BESLUIT

De centrale vraag waarmee wij ons in het symposium van vandaag hebben beziggehouden: ‘is antropologie meer dan een methode, meer dan het doen van veldwerk’, blijkt een gecompliceerd antwoord te hebben. Theorie en methode zijn niet te scheiden in de antropologie, in die zin dat veldwerk ons theoretisch inspireert, terwijl slechts een theorie van veldwerk ons kan helpen om de fundamentele epistemologische en ethische problemen waaraan de antropologie ten onder dreigt te gaan, tot klaarheid te brengen. Ik heb een aantal van deze problemen aangegeven. Tegelijk heb ik gesuggereerd in welke theoretische richtingen nu juist de onverwachte inspiratie van veldwerk zoals het mijne heeft geleid.

Na de uiteenzetting over mijn eigen worsteling met veldwerk en over mijn onderzoekspassies van de laatste jaren zal het duidelijk zijn wat ik beoog met mijn overgang van antropologie naar filosofie. Ik ben nog steeds antropoloog en het zal nog even duren voor ik een filosofische identiteit heb verworven. Mijn antropologisch onderzoek, en juist het veldwerkaspect daarvan, heeft mij voor enige grote problemen gesteld die ik binnen de conceptuele kaders van de antropologie, en binnen de collegiale dialogen die dat oplevert, niet verder kan oplossen. *Hoe zogenaamd ‘interculturele’ kennisproductie te verwezenlijken die zowel naar vakgenoten als naar onderzoeksparticipanten intersubjectief is, die vrij is van hegemonische onderschikking, die de medemens in het Zuiden niet tot object maakt, gevangen binnen een verharde categorie van ten onrechte als begrensde totaliteiten naast elkaar bestaande ‘culturen’ en identiteiten, en die de historische en toekomstige verbondenheid van heel de mensheid recht doet.* Mijn werken aan de grondslagen van interculturele filosofie is primair een verder zoeken naar antwoord op

deze vraag. Die zoektocht zal wel niet dadelijk beloond worden, de vraag zelf zal wel blijken overwegend verkeerd gesteld te zijn, maar zij dwingt mij in ieder geval om, in de filosofie, een enorm potentieel aan concepten en geaccumuleerde denkervaring aan te boren van het bestaan waarvan ik mij tot voor enige jaren slechts vaag bewust was. Het dwingt mij ook de oplossingen die zich in mijn onderzoek aangediend hebben (een globaliserend en diffusionistisch perspectief op een tot op zekere hoogte gedeelde geschiedenis in het verleden, en op tot op zekere hoogte wereldwijd convergerende culturele oriëntaties in de toekomst) te wantrouwen als een modernistische terugval waarin de andere toch weer bezworen wordt tot mijn eigen overkoepelende vertoog, mijn eigen Grote Vertelling [**verwijs naar Lyotard**] ; van de andere kant, ik sta in dat vertoog niet alleen maar deel het tot op zekere hoogte met auteurs als Bernal, en vooral de Afrocentrische intellectuelen van deze tijd. Mijn gang naar de filosofie beoogt de gang te zijn naar een, voor mij, nieuw disciplinair kader waarvan ik inspiratie, kritiek en opheldering verwacht ten aanzien van een stellingname die zowel wetenschappelijke, als politieke en ethische aspecten heeft.

Maar als vertegenwoordiger van de antropologie kom ik niet met lege handen aan bij de filosofen. Filosofie is primair het ontwikkelen van steeds weer nieuwe taalvormen om de schijnbare onoplosbaarheden van het eigentijdse leven tot uitdrukking te kunnen brengen; evenals de antropologie is het filosofisch onderzoek intensief bezig om de hedendaagse ervaring te benoembaar en inzichtelijk te maken, rond thema's als globalisering, informatietechnologie, identiteit, verschil, cultuur, pluraliteit, rationaliteit, waarheid. Formeel wordt aan de empirie geen zeggingskracht verleend ten aanzien van de geldigheid van filosofische uitspraken, maar in de praktijk doet veel filosoferen dikwijls een beroep op evidente kennis van de concrete werkelijkheid; een empirische wetenschap als de antropologie kan aan dergelijke schijnbare evidentie veel afdingen en methodische randvoorwaarden opleggen. Meer specifiek bestaat er een tak van filosofie, de interculturele, die zich beweegt op een terrein (kennisproductie en ethiek over culturele grenzen heen) waarop de antropoloog, hoezeer misschien ook epistemologisch naïef en modernistisch, toch in ieder geval ervaringsdeskundige is — terwijl hij bovendien zijn empirische en theoretische kennis inbrengt over veelomvattende samenhangen in ruimte en tijd, en over het onsmiskenbaar geconstrueerde, situationele, strategische, karakter, van van culturele oriëntaties en hun begrensdheid. Er is in de interculturele filosofie veel dat mij fascineert, veel dat mij inspireert, en veel dat mij tegenstaat. Ik zal U op de hoogte houden van mijn toekomstige ervaringen in mijn nieuwe veldwerkterrein.

Ik wens te besluiten met een aantal welgemeende dankzeggingen.

- Ik dank mijn collega's binnen deze faculteit voor jarenlange samenwerking — U heeft van mij nog een bundel over geweld tegoed, en na deze vanzelfsprekend drukke maanden van overgang krijgt die prioriteit;
- ik dank mijn promovendi en studenten voor hun inspiratie, loyaliteit, en humor;
- voor het in mij gestelde vertrouwen dank ik het Bestuur (thans Curatorium) van de Stichting Afrika-Studiecentrum, dat mij benoemd heeft in de leerstoel die ik thans vrijmaak;
- voor het krediet dat zij mij hebben gegeven met mijn nieuwe benoeming dank ik het Trustfonds van de Erasmus Universiteit Rotterdam, en mijn nieuwe collega's in de Faculteit Wijsbegeerte en in de Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie;
- ik dank vooral mijn vrouw en kinderen, en voorts overige familieleden, onderzoeksparticipanten in Afrika, docenten in de antropologie, stimulerende collega's binnen en buiten dit vak, en de auteurs van duizenden boeken, voor onvergelijkelijk vreugdevolle bijdragen aan mijn leven en werk;
- ik dank de organisatoren, voorzitter, en sprekers, die door hun vriendschap en collegialiteit dit afscheidssymposium voor mij onvergetelijk hebben gemaakt;
- ik dank, in deze inspirerende ruimte — de kerkzaal in de nok van het hoofdgebouw van de Vrije Universiteit — , de geest die ons mensen tot kennis, liefde en verzoening probeert te voeren;

en ik dank U allen voor Uw aanwezigheid en aandacht.

¹ Harris M., 1969, *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*, London: Routledge & Kegan Paul.

² Vooral in het kader van het bewerken van etnografisch materiaal voor interculturele vergelijking: de Human Relations Area Files; [**add reference: Naroll c.s. 1970**]

³ Kloos, P., [**year**], red., *Antropologie — Een juweel van een vak*, [**place: publisher**]

⁴ [**theorie over veldwerk**]

⁵ De uitdrukking is afkomstig van Fortes, geciteerd bij: Kloos, P., 1987, *Filosofie van de antropologie*, Leiden: Nijhoff, [**add pages**]

⁶ Het volgende voorbeeld ontleen ik aan mijn lidmaatschap van de themagroep 'Magic and religion in the Ancient Near East, Netherlands

Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, Wassenaar, 1994-95.

⁷ Oudemans, T.C.W., 1992, 'De hermeneutische cirkel: de keerzijde', in: Kunneman, H.P., & Oudemans, T.C.W., 1992, ed., *Filosofie aan de grens*, Assen/Maastricht: Van Gorcum, pp. 126-138; Gadamer, H.-G., 1974 [check], 'Hermeneutik' in: Ritter, J., ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe, Bd III: G-H, cols 1061-1073; Guignon, C., 1993, 'Hermeneutics', in: Dancy, J., & E. Sosa, eds., *A companion to epistemology*, Oxford/ Cambridge (Mass.): Blackwell's, first published 1992, pp. [add pages]

⁸ [(Bax)]

⁹ [(Blok)]

¹⁰ [de literary turn in antropologie; werk van Bob Scholte; The anthropological muse; Een buik openen ; Clifford]

¹¹ [het verwijt van Rob Buijtenhuijs 1998: jullie marxisten zijn maar over iets anders gaan praten zonder afstand te nemen van je eerdere theorieën, en zonder expliciet te verantwoorden waarom je ze niet meer goed vindt.]

¹² [lange voetnoot over alteriteit]

¹³ [joke schrijvers etc.]

¹⁴ [antropologie en imperialisme, en voor Said, Asad ; ook het afbreken van de vanzelfsprekendheid van geopolitieke indelingen: Mudimbe, Europa construeert zichzelf door Afrika te construeren]

¹⁵ Een treffende kritiekpunt ingebracht door Rattansi, A., 1994, '“Western” racisms, ethnicities and identities in a “postmodern” frame', in: Rattansi, A., & Westwood, S., 1994, eds., *Racism, modernity and identity: On the western front*, London: Polity Press, pp. 15-86, [add pages]

¹⁶ [add reference *Economy and Society*] ,

¹⁷ Vanuit mijn eigen marxistische benadering van Afrikaanse religie heb ik over dit probleem geschreven in: van Binsbergen, W.M.J., 1988, 'The land as body: An essay on the interpretation of ritual among the Manjaks of Guinea-Bissau', in: R. Frankenberg (ed.), *Gramsci, Marxism, and Phenomenology: Essays for the development of critical medical anthropology*, special issue of *Medical Anthropological Quarterly*, new series, 2, 4, december 1988, p. 386-401. Dit neemt niet weg dat ik de gedachte van een koppeling van produktiewijzen trouw ben gebleven, cf. van Binsbergen, W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, London/Boston: Kegan Paul International [add pages] ; van Binsbergen, W.M.J., 1997, *Virtuality as a key concept in the study of globalisation: Aspects of the symbolic transformation of*

contemporary Africa, The Hague: WOTRO [Netherlands Foundation for Tropical Research, a division of the Netherlands Research Foundation NWO], Working papers on Globalisation and the construction of communal identity, 3, [add pages]

¹⁸ [add reference bins: Maatschappelijke betekenis]

¹⁹ [add reference]

²⁰ Habermas, J., 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt a/M: Suhrkamp.

²¹ van Binsbergen, W.M.J., 1984, 'Kann die Ethnologie zur Theorie des Klassenkampfes in der Peripherie werden?', *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 9, 4: 138-48; van Binsbergen, W.M.J., 1984, 'Can anthropology become the theory of peripheral class struggle? Reflexions on the work of P.P.Rey', in: W.M.J. van Binsbergen & G.S.C.M. Hesseling, (eds), *Aspecten van Staat en Maatschappij in Afrika: Recent Dutch and Belgian Research on the African State*, Leiden: African Studies Centre, pp. 163-80.

²² van Binsbergen, W.M.J., 1981, 'The unit of study and the interpretation of ethnicity: Studying the Nkoya of Western Zambia', in: *Journal of Southern African Studies*, 8, 1: 51-81.

²³ van Binsbergen, W.M.J., 1985, 'From tribe to ethnicity in western Zambia: The unit of study as an ideological problem', in: W.M.J. van Binsbergen & P. Geschiere, eds., *Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa*, London: Kegan Paul International, pp. 181-234.

²⁴ van Binsbergen, W.M.J., 1981, 'Theoretical and experiential dimensions in the study of the ancestral cult among the Zambian Nkoya', paper read at the symposium on Plurality in Religion, International Union of Anthropological and Ethnological Sciences Intercongress, Amsterdam, 22-25 April, 1981. Ik stel hierin overigens — op een wijze die aansluit bij William James's pragmatisme — dat niet de geloofsdaad maar de handeling bepalend is, zodat de veldwerker die in plaatselijke religie participeert, voor tijdelijk adept van die religie kan doorgaan. Cf. James, W., 1902, *The varieties of religious experience*, New York: Longmans, Green & Cie; James, W., 1956, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (New York: Dover, first published 1897; James, W., [year] *Essays on faith and morals: Selected by R.B. Perry*, Cleveland/New York: Meridian Books, World Publishing Comp.

²⁵ Joop de Jong en Renaat Devisch respectievelijk.

²⁶ [add reference, bins maar ook Crowley en Jos van der Klei]

²⁷ van Binsbergen, W.M.J., 1991, 'Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344.

²⁸ [add reference]

²⁹ van Binsbergen, W.M.J., 1991, 'Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344, p. [add page] ; kennelijk gebruikte ik toen het begrip 'cultuur' nog met minder zorguldigheid dan ik in mijn huidige betoog aanbeveel.

³⁰ Een civilisatie is de bundeling van een veelheid van culturele oriëntaties binnen een sociaal-politiek systeem dat — door instituties als voedselproductie, staatsvorming, schrift en georganiseerde religie — een aanzienlijke mate van continuïteit kent over een omvangrijk gebied.

³¹ Ervan uitgaand dat de etymologie Grieks zal zijn, vertaalt Graves de naam als 'Breedgezicht' of 'Waterrijk' — onnozele betekenissen die in ieder geval duidelijk maken dat de mythe niet *in oorsprong* een geopolitieke boodschap van Europese identiteitsconstructie beoogde. Graves, R., 1964, *The Greek myths*, 2 vols., Harmondworth: Penguin, first published 1955, p. ii 391. Bernal prefereert een plausibeler Westsemitische etymologie van $\sqrt{Árb}$, 'enter', 'where the sun sets', 'west', black'; Bernal, M., 1991, *Black Athena: The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization. II, The Archaeological and Documentary Evidence*. London: Free Association Books; New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, p. 93 en 557 n. 87, op gezag van: Lewy, H., 1895, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*. Berlin: Gaertner, p. 139, en van: Astour, M.C., 1967, *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. 2nd ed., Leiden: Brill, p. 130.

³² Het begrip cultuurheld ('culture hero') is nu eenmaal ingeburgerd en niet meer ontvankelijk voor een subtieler en minder essentialistisch en totalitair gebruik van het begrip 'cultuur', zoals in mijn betoog aanbevolen.

³³ van Binsbergen, forthcoming: *Global bee flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World — Beyond the Black Athena thesis*, in press.

³⁴ Voortdenken aan de hand van Derrida (met name *De la grammatologie*) heeft de interculturele filosoof Heinz Kimmerle — mijn voorganger in Rotterdam — het onderscheid tussen schrifthebbende en schriftloze maatschappelijke contexten ('culturen') gepoogd te relativieren. Hij heeft gelijk in de mate waarin het schrift bepaald niet de enige producent van het niet-menselijke is; de taal in het algemeen is dat

al; in de woorden van de grootste Nederlandse dichter van de twintigste eeuw, Lucebert:

‘Ik heb daarom de taal
in haar schoonheid opgezocht
hoorde daar dat zij niet meer menselijks heeft
dan de spraakgebreken van de schaduw
dan die van het oorverdovend zonlicht.’ [bron]

Kimmerle besteedt echter te weinig aandacht aan de rol van het schrift in het articuleren, en betwisten, van de hegemonische overval van het Noordatlantisch gebied op de rest van de wereld in de negentiende en twintigste eeuw van de Noordatlantische jaartelling.

³⁵ De stichting WOTRO (‘Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen’) is een afdeling van de NWO (de Nederlandse Wetenschaps Organisatie [**check**]), de voornaamste financier van universitair onderzoek in ons land.

³⁶ Zij worden tegenwoordig vanuit ontwikkelingsperspectief onder het nietszeggende woord NGO samengebracht; [**check assyriological format of this reference**] [**add reference bins NGO stuk**]

³⁷ De term ‘transactionalisme’ verwijst naar een in de jaren 1960 opgekomen antropologische benadering waarin, vanuit een methodologisch-individualistische invalshoek, niet langer de sociale instituties en culturele oriëntaties, maar de micropolitiek van het sociaal gedrag centraal wordt gesteld; baanbrekende teksten zijn: Bailey, F.G., 1969, *Strategems and spoils*, Oxford: Blackwell; Boissevain, J.F., 1974, *Friends of friends: network, manipulators and coalitions* (Basil Blackwell, Oxford 1974); Barth, F., 1966, *Models of social organization*, Londen: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Papers no. 23; Barth, F., 1969, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture differences*, Boston: Little, Brown & Co. De Manchesterschool is een rond H. Max Gluckman in de jaren 1950 opgekomen beweging — met illustere leden als Elizabeth Colson, J. Clyde Mitchell, Victor Turner, Jaap van Velsen, Emmanuel Marx en Richard Werbner — die dezelfde hoofdtrekken als het transactionalisme vertoonde, maar de oppervlakkigheid van het transactionalisme vermeed vooral door de solide fundering van de Manchesterschool in etnografisch onderzoek in rurale en urbane samenlevingen in Zuidelijk Centraal en Zuidelijk Afrika; cf. Gluckman, H.M., 1942, ‘Some processes of social change illustrated from Zululand’, *African Studies*, 1: 243-60; reprinted in: Gluckman, M., 1958, *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Manchester University Press;

Gluckman, H.M., 1955, *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell; Gluckman, H.M., 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*, London: Cohen & West; Gluckman, H.M., 1964, red., *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social anthropology*, London: Oliver & Boyd; Gluckman, H.M., 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*, Oxford: Blackwell; Gluckman, H.M., 1971, 'Tribalism, ruralism and urbanism in South and Central Africa', in: Turner, V.W., red., *Profiles of change: Colonialism in Africa 1870-1960*, vol. III, general editors Gann, L., & Duignan, P., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 127-166. Epstein, A.L., 1965, red., *The craft of social anthropology*, New York/ London: Social Science Paperback/ Tavistock; Werbner, R.P., 1985 [check], [title], over Manchester], in: [name], [init], red., *Annual Review of Anthropology*, [place, publisher], [add pages]

³⁸ [add reference]

³⁹ [add reference ; ook de 1994 conferentie plus publikaties daaruit]

⁴⁰ [add reference Kimmerle]

⁴¹ Dit sluit kritiek van Afrikaanse, inheems-Amerikaanse, Australische en Oceanische zijde op Noordatlantische hegemonie natuurlijk niet uit. Het is echter opmerkelijk dat het militante Afrocentrisme, als de voornaamste hedendaagse vorm van een dergelijke Afrikaanse kritiek, de fundamentele eenheid van de Noordatlantische en de Afrikaanse traditie benadrukt, onder het motto: 'Afrika scheidt, Europa imiteert'. In de Aziatische kritiek wordt daarentegenaangedrongen op een veelheid van onherleidbare naast elkaar bestaande tradities in de menselijke intellectuele geschiedenis: Europa, India, China, en eventueel Afrika (Mall 1987). Zij weerspiegelen als zodanig de stellingname van het cultuurrelativisme — de gelijkwaardigheid van onderling gescheiden (en als begrensde, geïntegreerde totaliteiten gedachte) 'culturen', wat iets heel anders is dan mijn stelling dat 'culturen' oppervlakkige, politiek-performatieve constructies van afzonderlijkheid zijn, samengesteld uit een aantal culturele oriëntaties waarvan er althans sommige een verwante herkomst (in de vroege cultuurgeschiedenis van de oude wereld, en de talloze rizomeuze uitwisselingen in alle richtingen sindsdien), en andere een waarschijnlijk convergerende toekomst (binnen het globaliseringsproces) te zien geven. Interessant is voorts zowel de Aziatische als de Afrocentrische kritiek meestal afkomstig is van intellectuelen die succesvol functioneren in Noordatlantische instellingen maar wier somatische en ten dele intellectuele identiteit in Zuidelijke richting geconstrueerd wordt) [hoofdtekst]

⁴² Ik dank de verhelderende observatie dat Afrika door antropologen geconstrueerd wordt als het continent van de hekserij aan Peter van der Veer, mondelinge interventie, conference 'Globalization and the construction of communal identities', WOTRO programma of the same name, Amsterdam, 29 February — 3 March 1996.

⁴³ Anders dus dan zoals door Ølf Gulbrandsen gesuggeerd naar aanleiding van mijn paper 'Becoming a *sangoma*', Satterthwaite etc. , 1991.

⁴⁴ [**Geef biblio Winch etc.**] ; de discussie is inmiddels gecanoniseerd binnen de Afrikaanse filosofie, waarvandaan zij hopelijk haar weg naar de interculturele filosofie zal vinden.

⁴⁵ Bijv. het thans zeer invloedrijke werk van Jean Comaroff en John Comaroff, 1991-97, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, 2 vols., Chicago: University of Chicago Press. Dit neemt niet weg dat Foucault al veel vroeger door antropologen werd opgemerkt, bijv. door Rabinow en door Clifford.

⁴⁶ Kants kritische werk, ontdaan van het voor zijn tijd vanzelfsprekend, incidenteel racisme van de voor-kritische period, bevat wel hier en daar treffende passages waarin mensen van buiten Europa worden opgevoerd als gelijkwaardig, maar bijv. voelstrek anders gericht in hun esthetische oordelen. [**add pages**]

⁴⁷ Vermeulen, H.F., 1996, *Taal-, Land- en Volkenkunde in de achttiende eeuw*, Leiden: Oosters Genootschap in Nederland; en: Vermeulen, H.F., persoonlijke mededelingen. Deze fase ontbreekt in de standaardgeschiedenis van de antropologie: Harris M., 1969, *The rise of anthropological theory: A history of theories of culture*, London: Routledge & Kegan Paul.

⁴⁸ Kant, I., 1798, *Anthropologie in pragmatischer Einsicht abgefasst von Immanuel Kant*. Königsberg: F. Nicolovius; Bd 10, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Zweiter Teil, of: Kant: *Werke in Zehn Bänden, Sonderausgabe*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, pp. 395-690.

⁴⁹ Rorty's ethnocentrisme is evident en hij koketteert ermee; voor treffende passages zie bijv.: Rorty, R., 1997, 'Global utopias, history and philosophy', in: Soares, L.E., ed., *Cultural pluralism, identity, and globalization*, Rio de Janeiro: UNESCO/ ISSC/ Educam, pp. 459-471, [**add pages ; met name de beschrijvng van globalisering kleptocrat African presidents etc.**] Het verwijt van ethnocentrisme aan het adres van de Franse postmodernisten — Lyotard, Derrida, Foucault [**en wie noemt Rattansi nog meer uitdrukkelijk? Lacan? Deleuze?**] wordt gemaakt door Rattansi, *o.c.*, ook al put hij uit hun werk de inspiratie voor

de uitvoerige aanzet tot een bijzonder indrukwekkende theorie van racisme, feminisme en Noordatlantische hegemonie. Aan de door Rattansi genoemde Franse filosofen kunnen worden toegevoegd Deleuze en Guattari, in wier werk de exotische ander herhaaldelijk op stereotype wijze wordt toegeëigend louter om uitspraken over Noordatlantische postmoderne culturele oriëntaties meer reliëf te geven, terwijl de wereldwijde culturele verscheidenheid en de intellectuele problemen die deze aan ons voorlegt, in hoofdzaak op de achtergrond meespeelt in lokale en gedomesticeerde vorm: in de mate waarin Frankrijk de laatste decennieën een multiculturele samenleving is geworden. Maar ook voor Deleuze en Guattari geldt wat ook Rattansi moest toegeven: dat hun werk in principe de aanzetten bevat voor een niet-etnocentrische theoretisering van wereldwijde processen van globalisatie, identiteit en zingeving; cf. van Binsbergen, W.M.J., 'Felix Guattari en de culturele antropologie', ter perse in: H. Oosterling, [title], [place: publisher] . [hoofdtekst]

⁵⁰ [add reference Binsbergen over Guattari]

⁵¹ [add reference] Kimmerle; Mall; Wimmer

⁵² Niet alleen interculturaliteit, maar ook interlingualiteit is een relatief onderontwikkeld aspect van de filosofische hoofdstroom. De twintigste eeuw is enorm rijk geweest aan taalfilosofische aanzetten: Frege, Russell; Wittgenstein, Wisdom, Austin, Ryle, Strawson; in de Verenigde Staten Max Black en Quine; logisch positivisten zoals Popper en Carnap; een fenomenologen als Merleau-Ponty en Ricoeur; een neo-Kantiaan als Cassirer; de existentiële filosoof Heidegger; en postmodernisten als Derrida en Foucault, hebben allen essentiële bijdragen geleverd aan ons begrip van de wijze waarop de taal structurerend ingrijpt in de menselijke kennis, ervaring, en identiteit. Evenwel, ook hier heeft men zeer sterk de neiging gehad zich te beperken tot de eigen taal, als tegenhanger van het filosofisch etnocentrisme dat de Noordatlantische samenleving, 'cultuur' en historische ervaring als vanzelfsprekend en maatgevend beschouwd. Filosofische benaderingen van interlingualiteit (vertalen van de enige taal in de andere, etnografische representatie van begrippen en voorstellingen) zijn evenwel schaars. Clifford vermeldt (Predicament, p. 23 n. 2) de discussie van heteroglossia van Volosinov (die identiek zou zijn aan Bakhtin): Volosinov, V. N. (M. Bakhtin?). 1973. *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar Press, cf. Todorov, T., 1981, *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique*. Paris: Editions du Seuil.

⁵³ [add reference : 18a, Winch, Quine, en toch ook Foucault,]

⁵⁴ Lyotard, J.-F., 1984, *The postmodern condition*, Manchester: Manchester University Press; Eng. tr. of: *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris, 1979 [met dank aan mijn student Imre]

-
- ⁵⁵ Clifford, J., 1988, *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*, Mass.: Harvard University Press, passim
- ⁵⁶ Clifford, J., & Marcus, G., 1986, eds., *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- ⁵⁷ [**add reference Jules-Rosette**]
- ⁵⁸ Jules-Rosette, B., 1990, *Terminal signs: Computers and social change in Africa*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter
- ⁵⁹ Ik denk hier vooral aan enige promovendi van Johannes Fabian: Pool, R., 1989, 'There must have been something...': Interpretations of illness and misfortune in a Cameroon village', academisch proefschrift, Universiteit van Amsterdam; Pels, P., 1993, *Critical matters: Interactions between missionaries and Waluguru in colonial Tanganyika, 1930-1961*, Ph.D. thesis, Municipal University of Amsterdam; Drews, A., 1995 [**check**], *Words and silences: [ondertitel]*, proefschrift, Universiteit van Amsterdam
- ⁶⁰ [**add reference**]
- ⁶¹ Clifford Geertz heeft de etnografie niet uitsluitend een dienst bewezen door Ricoeur's fenomenologische hermeneutiek aan te passen voor de etnografie (cf. Clifford, *Predicament*, p. 38f; Ricoeur, Paul. 1971. 'The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text.' *Social Research* 38: 529-562, cf. [**add reference Ricoeur**] ; Geertz, Clifford. , 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.) De kunstgreep om veelsoortige, ook niet-talige, gebeurtenissen die zich voor etnografische beschrijving lenen, alle op te vatten als teksten, heeft inmiddels een kwart eeuw later — onder invloed van de verdere ontwikkeling van textuele theorieën in de literatuurwetenschap — tot een hermetische opvatting van het etnografisch corpus als voltooid, in zichzelf gekeerd, en feitelijk zonder betrekkingen tot de dynamiek van sociale relaties die zich rond het corpus afspelen en er een belangrijke referent van zijn [**add reference Drewes, Mieke Ball; dit is ook sterk de etnografie van Johannes Fabian**] Overigens vindt ook Clifford zeker zoveel inspiratie bij literatuurwetenschappers (Bakhtin, Barthes, tot op zekere hoogte ook Lukacs) als bij filosofen.
- ⁶² [**add reference**]
- ⁶³ Clifford, *Predicament*, p. 93; [**zijn verwijzing is naar het fragment over waarheid en leugen in een buiten-morele zin.**]

voeg toe de literatuur van Filemaker, vooral 18a

bij het herschrijven van dit bestand moet vooral geput worden uit de tekst 'oratie EUR ruw concept, die ook nog eens zo'n 70 pp omvat, gedeeltelijk overlappend met deze tekst; het niet opnemen van teksten in de oratie wil niet zeggen dat zij onzin zijn

[niet opnemen, maar: wat ik tot nu toe steeds vergeten heb is dat mijn afkeer van theorie en antropologie mede was ingegeven door de malaise van mijn werksituatie als afdelingshoofd van de afdeling 'Politieke en historische studies' van het Afrika-Studiecentrum in de tweede helft van de jaren 1980.]