

voor studiedag 'Kennis en cultuur', Nederlandse Vereniging voor
Wetenschapsfilosofie, Utrecht, 23 november 2001

NOORDATLANTISCHE WETENSCHAP ALS ETHNO-WETENSCHAP?:

Een intercultureel-filosofische reflectie op Sandra Harding

Wim van Binsbergen

leerstoel grondslagen van interculturele filosofie, Faculteit Wijsbegeerte, Erasmus
Universiteit Rotterdam

1. Inleiding¹

Volgens gangbare opvattingen, die wij in de loop van mijn betoog aan de hand van Sandra Harding kritisch zullen onderzoeken maar niet fundamenteel zullen verwerpen, is de Noordatlantische wetenschap een reservoir van geldige kennis over natuur.

Het is echter uitgesloten dat zij op geldige kennis over de natuur het monopolie heeft. Elke sociaal verband dat gedurende langere tijd overleeft en dat niet geheel parasitair is ten opzichte van andere soortgelijke verbanden heeft kennelijk de middelen om haar leden in staat te stellen om door middel van geldige kennis over de natuur, effectieve extractie uit de natuur tot stand te brengen.

Sociaal parasitisme is overigens minder uitzonderlijk dan men op het eerste gezicht zou menen. Het bestaat eruit dat extractie uit de natuur door de mens, met behulp van geldige kennis over de natuur, geheel plaats maakt voor (door effectieve kennis van door mensen gecreëerde sociale organisatievormen en symbolen ondersteunde) toeëigening, door de mens, van de producten van natuurextractie verricht door anderen. Deze toeëigening is een wijdverbreid verschijnsel en kenmerkt de specifieke interne structuur van afzonderlijke produktiewijzen binnen één samenleving (of sociale formatie), alsmede de specifieke uitbuitingsrelaties die tussen

¹ Een eerdere versie werd gepresenteerd op de studiedag 'Kennis en cultuur', Nederlandse Vereniging voor Wetenschapsfilosofie, Utrecht, 23 november 2001. Ik dank Pieter Boele van Hensbroek, Henk Visser, Bert Hamminga, de voorzitter [**init**] Kuiper, [**check**] en andere deelnemers voor hun stimulerende bijdragen aan de discussie.

produktiewijzen bestaan.² Traditionele en moderne elites bestaan typisch bij de gratie van niet-produktieve toeëigening van andermans produkt. Dergelijke toeëigening kan gebeuren met geweld of onder de dreiging met geweld. Zij kan ook plaatsvinden onder verwijzing naar religieuze sancties, humanitaire normen, en andere vormen van symbolische rechtvaardiging. In vele pre-moderne situaties, overal ter wereld, werd bijvoorbeeld aan het koningschap een zodanig hoge waarde krijgt toegekend dat schatting vanzelfsprekend betaald werd, waardoor vorstenhoven een afzonderlijke, niet-produktieve produktiewijze konden uitmaken. In de hedendaagse intercontinentale verhoudingen worden voorbeelden van parasitaire toeëigening gevonden niet alleen in de elites van ontwikkelingslanden, maar ook in de vorm dat gehele natiestaten voor hun overleving grotendeels afhankelijk kunnen zijn geworden van buitenlandse hulp in plaats van te kunnen steunen op de eigen landbouwproductie; bijv. het Westafrikaanse land Guinee-Bissau in de jaren 1990s.

In de mate waarin zij hun leden in staat stellen effectieve extractie te verrichten uit de natuur, zijn de meeste samenlevingen buiten het Noordatlantisch gebied evenzeer reservoirs van geldige kennis over de niet-menselijke werkelijkheid, en als zodanig in principe vergelijkbaar met de Noordatlantische wetenschap. Daarnaast omvat natuurlijk elke samenleving een omvangrijk systeem van kennis over door mensen geschapen symbolen, classificaties, normen, voorstellingen, instituties -- zowel die van de leden zelf, als (tot op zekere hoogte) van omringende samenlevingen en samenlevingen uit het verleden. Ongetwijfeld verdient deze kennis van de samenleving het predikaat 'geldig' als zij een lid van de samenleving (of een tijdelijk lid, zoals een antropoloog, missionaris of handelaar) in staat stelt sociaal-cultureel herkenbaar en dus effectief te handelen binnen die samenleving, maar deze geldige kennis betreft niet de natuur, en mag geacht worden geen geldigheid te hebben buiten de grenzen van de samenleving in kwestie.

De geldige kennis die een willekeurige samenleving heeft over de natuur en die haar leden in staat stelt tot effectieve extractie van de natuur, ligt niet opgeslagen in het abstracte en door specialisatie gekenmerkte formaat van de Noordatlantische wetenschap, maar is over het algemeen ingebed in complexe, van symboliek doortrokken geloofsvoorstellingen, die een zekere continuïteit plegen te hebben met de kennis van de samenleving ter plaatse. De culturele antropologie heeft voor dit soort cognitieve systemen de term 'ethno-wetenschap' (*ethno-science*) bedacht,³ een bij uitstek plaatselijke vorm van natuurkennis die volstrekt gebonden is aan de sociale en culturele oriëntatie van het volk ('ethnos') of etnische groep door wie deze kennis wordt beheerd.

Door haar verwevenheid met plaatselijke maatschappijkennis waaronder geloofsvoorstellingen en symboliek, en door haar specifieke van de Noordatlantische wetenschap volstrekt afwijkende vormgeving (waarvoor Lévi-Strauss⁴ de termen

² Cf. van Binsbergen, W.M.J., & P.L. Geschiere (eds), 1985, *Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa*, London/Boston: Kegan Paul International.

³ [add reference Frake, Sturtevant]

⁴ [add reference LS]

‘wild denken’ (*pensée sauvage*) en ‘de wetenschap van het concrete’ heeft gelanceerd), is het over het algemeen bijzonder moeilijk om de geldige natuurkennis uit deze plaatselijke kennissystemen te isoleren, te scheiden van de symbolische franje en vrije variatie. Het verlangen op zich om tot een dergelijke scheiding tussen ‘geldige natuurkennis’ en ‘ongeldige plaatselijke verpakking’ te komen is uiterst bedenkelijk, want een dergelijk verlangen gaat er impliciet van uit dat de kenwijze en het formaat van de hedendaagse Noordatlantische wetenschap een objectieve toetssteen vertegenwoordigt waaraan alle andere geldige natuurkennis moet worden gemeten -- en een universeel formaat waarin alle geldige natuurkennis kan worden uitgedrukt, zodat natuurkennis die er niet in past geen geldige natuurkennis kan zijn. Vanuit het standpunt van de plaatselijke culturele oriëntatie en samenleving zijn de kennisinhouden van een etno-wetenschap, ook de geldige inhouden, slechts zinvol op grond van hun inbedding in het geheel, en zijn de symbolische en maatschappelijke componenten niet een onnodige franje maar een integrerend onderdeel van die kennis en haar geldigheid. Wij komen nog terug op het onderwerpense formaat van de Noordatlantische natuurwetenschap.

Sandra Harding heeft in eerder werk⁵ de beperkingen van de gangbare Noordatlantische⁶ wetenschap (vooral de natuurwetenschap) verkend vanuit een feministisch en anti-racistisch standpunt. In een belangrijk artikel uit 1996-1997 formuleert zij wat misschien wel de ultieme uitdaging aan dergelijke wetenschap is, door de vraag te stellen van de titel van deze voordracht: ‘Is de gangbare Noordatlantische wetenschap slechts een ethno-wetenschap?’ Met andere woorden, is ook de Noordatlantische wetenschap, waaraan wij gewend zijn op grond van haar unieke interne epistemologie kenmerken van objectiviteit, rationaliteit en universaliteit toe te kennen, slechts één systeem van natuurkennis ten midden van vele andere, en is ook hierin de onmiskenbare geldige kennis zozeer verweven met symboliek, geloof en maatschappijkennis dat de Noordatlantische kennis niet de geprivilegieerde positie verdient die er veelal aan wordt toegekend?

⁵ [add reference : eerder werk Harding]

⁶ Om hegemonische connotaties te vermijden door een verdekte claim van ongerechtvaardigd universalisme, spreekt Harding bij voorkeur niet van ‘moderne’, ‘Europese’, of ‘westerse’ wetenschap, maar van ‘Noordelijke’ versus ‘Zuidelijk’ wetenschap (en meer in het algemeen kennissystemen), ook al is ze zich bewust van de beperkingen die zelfs deze laatste formulering aankleeft (p. 49), en ook al vermijdt zij de andere aanduidingen niet consequent. Om soortgelijke redenen kies ik voor de benaming ‘Noordatlantisch’.

⁷ Harding, S., 1997, ‘Is Modern Science an Ethnoscience? Rethinking Epistemological Assumptions’, in: Eze, Emmanuel Chukwudi, ed., *Postcolonial African philosophy: A critical reader*, Oxford: Blackwell, pp. 45-70; ook in Spaapen, [init] , & Shinn, [init] , 1996, eds., *Sociology Yearbook*, Dordrecht [check] : Kluwer. Dit artikel is een verdere uitwerking van: Harding, S., 1994, ‘Is science multicultural? Challenges, opportunities, uncertainties, ’ *Configurations*, vol. 2, no. 2, 1994, [add pages] , reprinted in David Theo Goldberg, 1994, ed., *Multiculturalism: A Reader*, Blackwell, London, 1994, pp. [add pages]

[**deze alinea opnieuw doorlezen**] In het eerste deel van mijn betoog zal een uitvoerige kritische samenvatting van Hardings eigen argumenten ons in staat stellen om vanuit een drietal kritische perspectieven (sociaal en cultureel wetenschapsonderzoek in het Noorden, in het Zuiden, en vanuit feministisch perspectief) een veelheid van sociaal-culturele factoren in de Noordatlantische wetenschap te identificeren. In dit licht kunnen wij de klassieke interne epistemologische kenmerken waarop de superioriteitsclaim van de Noordatlantische wetenschap is gebaseerd (rationaliteit, objectiviteit en universaliteit), tot op zekere hoogte relativeren als uitdrukking van Eurocentrisme en Noordatlantische superioriteitswaan. Wij kunnen sociale en politieke processen achterhalen die mede geleid hebben tot het doen verschijnen van de Noordatlantische wetenschap als rationeel, objectief en universeel, vooral in een kader van Europese expansie vanaf de vroeg-moderne tijd. Evenwel, wij zullen ook moeten toegeven dat Harding er niet in slaagt om de voor de Noordatlantische wetenschap geclaimde rationaliteit, objectiviteit en universaliteit geheel te herleiden tot deze sociale en politieke contingenties. Noordatlantische wetenschap blijft geldige en goed gefundeerde kennis, niet alleen door haar specifieke sociale en politieke achtergrond in het kader van Noordatlantische hegemonie op wereldschaal, maar ook doordat haar interne epistemologie procedures voorschrijft waardoor een aanzienlijke mate van rationaliteit, objectiviteit en universaliteit wordt verwezenlijkt.

In het tweede deel van mijn betoog keer ik terug naar de overtuigende gedachte dat ook andere ethno-wetenschappen van over de hele wereld, ondanks hun verpakking als ‘wild denken’, een kern van geldige natuurkennis moeten bevatten. Kan deze kern worden geïsoleerd en ingebracht in de Noordatlantische natuurwetenschap? Of eigenlijk verraadt deze formulering een te vanzelfsprekend uitgaan van de unieke geprivilegieerde positie van de Noordatlantische natuurwetenschap, en kunnen wij de vraag beter als volgt formuleren: kan de te verwachten kern van geldige natuurkennis uit andere etno-wetenschappen dan de Noordatlantische, ingebracht worden in een wereldwijd systeem van natuurkennis waaraan ook de Noordatlantische wetenschap bijdraagt of waarin de Noordatlantische wetenschap opgaat? Harding heeft een betoog verwant aan het pleidooi voor biodiversiteit in de biologische wetenschappen: omdat elke etno-wetenschap zich gesteld ziet tegenover een min of meer unieke plaatselijke variatie van de mogelijkheden van de natuur, en omdat ieder etno-wetenschap een eigen maatschappelijke en culturele oriëntatie meedraagt, is het waarschijnlijk dat in andere etno-wetenschappen dan de Noordatlantische natuurwetenschap vormen van natuurkennis opgeslagen liggen die niet alleen geldig zijn, maar die ook door de Noordatlantische wetenschap tot dusver nog niet zijn onderkend en die een waardevolle aanvulling op de Noordatlantische kennis zal kunnen vormen.

Harding, wier ervaring met andere etno-wetenschappen dan de Noordatlantische slechts abstract, theoretisch, en uit de tweede hand lijkt te zijn, zwijgt in alle talen ten aanzien van de vraag hoe de confrontatie zou kunnen verlopen tussen de (in zijn interne epistemologische rechtvaardiging in het eerste del van mijn betoog bevestigde) Noordatlantische wetenschap, en andere etno-wetenschappen. In het tweede deel van mijn artikel zal ik daarom deze vraag centraal stellen, vanuit één ethno-wetenschap waarin ik competentie heb verworven: het wereldbeeld en het therapeutische systeem van het Zuidelijk Afrikaanse sangoma complex.

Het zal blijken dat de analyse van *sangoma*-wetenschap ons voert ver van

hedendaags Zuidelijk Afrika vandaan, en dat daaronder historische en geografische verbanden verborgen liggen in het licht waarvan wij nauwelijks nog kunnen spreken van een waarlijk onafhankelijke en onderscheiden aard, niet alleen van plaatselijke culturen, maar ook van plaatselijke kennistradities, inclusief *sangoma*-wetenschap en gangbare Noordatlantische wetenschap. *Sangoma* wetenschap en Noordatlantische wetenschap blijken loten aan dezelfde stam, waarvan de wortels liggen in het Oude Nabije Oosten. Belangrijker is echter het ontwikkelen van een wetenschapsfilosofisch argument op grond waarvan wij de beide typen wetenschap kunnen vergelijken. Beide laten een verschillende selectie van kennisbronnen toe, en dit lijkt invloed te hebben op de kennis die binnen elk systeem gegenereerd wordt. **[etc., verder aanvullen; verschijnt sangoma etno-wetenschap ook bij nader inzien als een heuse wetenschap?]**

2. Hardings betoog

Harding probeert de vraag te beantwoorden, hoe wij voor de hedendaagse Noordatlantische wetenschap nog langer de claims van universaliteit, objectiviteit en rationaliteit serieus kunnen nemen, nu een veelheid van onderzoek sinds de jaren 1960⁸ op het gebied van de sociale organisatie en de cultuur van de wetenschap ons sterke argumenten heeft gegeven voor de stelling dat de hedendaagse wetenschap ten diepste, niet alleen naar vorm maar ook naar cognitieve inhoud, is gevormd door de praktijken en de culturele oriëntatie van haar beoefenaren. De claims van universaliteit, objectiviteit en rationaliteit maken herkenbaar deel uit van die cultuur, lijken weinig meer dan een Eurocentrische superioriteitsclaim, en verliezen daarom veel van hun gezag. Ook de hedendaagse Noordatlantische wetenschap, ondanks al haar successen in het in kaart brengen, begrijpen en technologisch beheersen van de wereld, ziet zich zo teruggebracht tot een ethno-wetenschap.⁹

Sprekend over het onmiskenbare succes van de Noordatlantische wetenschap bedoelen wij niet alleen de veelheid en de diepgang van de ontdekkingen, en de effectiviteit van de praktische technologische toepassingen daarvan, maar vooral ook het (vanuit een benadrukken van het plaatselijk karakter van elke ethno-wetenschap) onthutsende waarnemingsfeit dat die wetenschap een zekere geldigheid blijkt te behouden ver buiten de geografische plaats van haar totstandkoming. Laat ik hier een

⁸ **[add reference]** Het gaat hier om wat Harding noemt ‘main-stream Northern social and cultural studies of science and technology’.

⁹ Het gaat hier om een van de ‘main-stream Northern social and cultural studies of science and technology’ aanvankelijk onafhankelijke stroming van ‘comparative ethnoscience approaches’ -- een antropologische benadering vanuit de cognitieve antropologie, geïnitieerd door Frake rond 1960. Cf. Frake, C., 1962, ‘The Ethnographic Study of Cognitive Systems’, T. Gladwin and W. G. Sturtevant, eds., *Anthropology and Human Behavior*. Washington: Anthropological Society of Washington, pp. 72-85; Sturtevant, W., 1964, ‘Studies in Ethnoscience’, *American Anthropologist*, 66, part 2, pp. 99-131.

voorbeeld invoegen. Eigenlijk verwacht toch niemand uit de kring van Noordatlantische wetenschapsfilosofen dat de totemistische classificaties van natuurlijke soorten in Australische Aboriginal samenlevingen, die Lévi-Strauss opvoert als een schitterend voorbeeld van een ‘wetenschap van het concrete’,¹⁰ zinvolle kennis bevat die aangewend kan worden voor het beheer van uit Australië afkomstige Marsupialia in Nederlandse dierentuinen. Van de andere kant zijn we er zeker van dat het vliegtuig dat, gebaseerd op een door Noordatlantische wetenschappelijke kennis onderbouwde technologie, de Nederlandse buideldierzoooloog naar Australië vliegt, niet zo ongeveer boven het Midden Oosten zal neerstorten *louter omdat* daar het cultuurgebied wordt verlaten van de oorspronkelijke formulering van de principes van aërodynamica, de straalmotor, aluminiumconstructie, boordradio en radar.¹¹ Het is in het algemeen tamelijk onwaarschijnlijk dat het vliegtuig zal neerstorten: tegen miljarden vliegbewegingen (eenheden van opstijgen en landen) sinds het begin van de luchtvaart staan slechts enkele tienduizenden ongelukken. Als het vliegtuig dan toch neerstort, zal het zijn door een menselijke fout in de navigatie, door noodweer d.w.z. het menselijk tekortschieten om blijvend en in alle omstandigheden de natuur te onderwerpen, of door gewelddadig verzet tegen de vermeende arrogantie en onderwerpsdwang waarmee het Noordatlantisch wetenschappelijk-technisch-militair-economisch complex zich in de ogen van plaatselijke, ideologisch gemotiveerde agressoren lijkt te hebben omkleed. Wij hebben geen reden om te veronderstellen dat

[**latere invoeging; maar moet die wel hier?**] Maar de zaak ligt bij nader inzien veel gecompliceerder. Totems zijn aspecten van de natuurlijke wereld die hun naam geven aan sociale groepen, zodanig dat de onderscheidingen tussen deze groeperingen zich laat denken aan de hand van de onderscheidingen tussen totems; bij voorbeeld in Zuidelijk Centraal Afrika¹² is het onderscheid tussen de Bijenclan en de Brandhoutclan te begrijpen uit het feit dat wilde bijen met van brandhout afkomstige rook uit hun nesten worden verdreven zodat de honing kan worden vergaard; Bijenclan en Brandhoutclan [**check is er wel een Bijenclan? is het verband precies zo?**] zijn elkaars opponenten, hun wederzijdse leden zijn verwikkeld in schertsrelaties en verwachten door elkaar begraven en niet door derden te worden, en als zodanig horen deze sociale groeperingen meer bij elkaar dan bij andere sociale groeperingen. De totemonderscheidingen in Australië zijn niet strikt plaatselijk: het is sociale kennis die zich, volgens bepaalde transformaties zodat de oppervlakte-manifestatie sterker verschillen dan de onderliggende structuur (Lévi-Strauss) over

¹⁰ [**add reference LS, Totemisme, Pensee sauv**]

¹¹ Mijn gebruik, hier, van de Noordatlantische wetenschappelijke terminologie voor buideldieren is een bewuste vorm van geweld om de ongelijkheid en de hegemonische tendenties in het vergelijken van plaatselijke ethno-wetenschappen duidelijk te maken. [**dit misschien elders plaatsen**]

¹² van Binsbergen, W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, London/Boston: Kegan Paul International; van Binsbergen, W.M.J., forthcoming, *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World — Beyond the Black Athena thesis*.

grote delen van het Australische continent worden aangetroffen. Ook in Afrika bezuiden de Sahara hebben specifieke totems als naamgevers van sociale groepen een verbreiding over duizenden kilometers.¹³ Zij zijn verre van strikt lokaal. In hun

¹³ Armstrong's assertion that totemism has only a very limited occurrence in Africa (he mentions only the Baganda of Uganda) is only saved by a very restricted definition of the phenomenon; Armstrong, W.E., 1961, 'Totemism', in: Ashmore, H.S., 1961, ed., *Encyclopaedia Britannica: A new survey of universal knowledge*, Chicago / London / Toronto: Encyclopaedia Britannica, XXII: 317-320. If we define totemism, along Lévi-straussian lines, as a social classification system based on binary oppositions between named aspects of the surrounding non-human world, then the phenomenon is very widespread indeed in Africa, the clan (named after a locally recognised totem) being a conspicuous unit of social organisation throughout the Bantu-speaking realm, and well beyond. Ankermann, B., 1915, 'Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika', *Zeitschrift für Ethnologie*, [vol. , ca. 47] : [add pages] ; Willoughby, W.C., 1905, 'Notes on the totemism of the Becwana', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 35: 295-314. Oats, W.O.W., 1984, "The religious meaning of totemism and social stratification among the Herero in Tsabong." in: A.B.T. Byaruhanga-Akiiki Goitsemodimo, ed., *Researches on Religious Topics in Botswana, Religion in Botswana Project, Volume 6*. Gaborone: University of Botswana, 1984, pp. 83-84. Pharo, S. 1984, 'A Religio-Sociological Analysis of Totemism among the Kalanga of North East', in: Byaruhanga-Akiiki Goitsemodimo, A.B.T., ed., *Researches on Religious Topics in Botswana, Religion in Botswana Project, Volume 6*. Gaborone: University of Botswana, pp. 44-47. Quintino, F.R.R., 1964, 'O totemismo na Guiné Portuguesa', *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Bissau, 19, 74: 117-28; GRIAULE M., 1957, *Symbolisme d'un temple totémique soudanais*, Roma: [publisher] ; SELIGMAN, C.G., n.d., *Report on Totemism and Religion of the Dinka of the Sudan*. Khartoum: Sudan Press. Comaroff, Jean, and John L. Comaroff, 1992b. *Totemism and Ethnicity*. In *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press. Hartland, E.S., 1915, 'Totemism', *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Hastings, J., with Selbie, J.A., & Gray, L.H., eds., Edinburgh: Clark / New York: Scribner, pp. XII: 393-407. In Zambia, totem clans are ubiquitous and have been treated in passing in much of the extensive ethnographic literature, usually under the heading of 'clanship'. Apthorpe, R.J., 1959, 'Northern Rhodesia: Clanship, chieftainship and Nsenga political adaptation, in; R.J. Apthorpe, (ed.), *From Tribal Rule to Modern Government*, Lusaka: Rhodes Livingstone Institute, Thirteenth Conference Proceedings, pp. 69-98; Munday, J.T., 1960, 'Some traditions of the Nyendwa clan of Northern Rhodesia', *African Studies*, 14, 4: 435-54; White, C.M.N., 1957, 'Clan, chieftainship and slavery in Luvale political organization', *Africa* 27: [add pages] ; Jaeger, D., 1973, *A General Survey of the Historical Migration of the Kaonde Clans from Southern Congo into Zambia*, in: *Tropical Man*, 4 (1971): 8-45; Doucette, Joseph Melvin, n.d., *The clans of the Bemba and of some Neighbouring Tribes Kasama (Zambia) : Malole Parish*; Cunnison, I.G., 1950, *Kinship and Local Organization on the Luapula*, Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute, Communication no. 5; Cunnison, I.G., 1959, *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*. Manchester: Manchester University

samengaan van natuurkennis met maatschappijkennis is totemisme een typische vorm van ethno-wetenschap. En meer in het algemeen geldt dat kennisgebieden buiten de Noordatlantische wetenschap een verbreiding kunnen hebben op continentale of zelfs

Press. van Binsbergen, W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, London/ Boston: Kegan Paul International, passim;

verder over clans:

- von Sicard, H., 1950, 'The origins of some of the tribes in the Belingwe Reserve: '7. The Twamamba under Chief Chitawudze and the Pfuko Clan', NADA (Southern Rhodesia Native Affairs Department Annual), 27: 7-19 923 1
- von Sicard, H., 1962, 'Lemba clans', NADA (Southern Rhodesia Native Affairs Department Annual), 39:68-80. 931 1
- Schlee, G., 1989, *Identities on the move: Clanship and pastoralism in northern Kenya*, Manchester/New York: Manchester University Press & St. Martin's Press.
- Aguessy, H., 1983, 'Cadre théorique: Les concept de tribu, ethnïe, clan, pays, peuple, nation, Etat etc. et les sociétés africaines', *Présence africaines*, 127-128: 17-42.
- d'Hertefeldt, M., 1971, *Les clans du Rwanda ancien. Eléments d'ethnosociologie et d'ethnohistoire*, Tervuren: Musée royal de l'Afrique centrale, (Annales, Série in-8o. , Sciences humaines, 70), Butare: Institut national de Recherche scientifique (publication no. 7).
- Newbury, D., 1980, 'The clans of Rwanda: an historical hypothesis', *Africa*, L, 4, 389-403.
- Fortes, M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London: Oxford University Press for International African Institute.
- Lopes, E.A. Correia, 1945, 'Observações sobre os clans no papel Manjaco', *Mundo Português* 12: 139.
- Ejiofor, L. U., 1981, *Dynamics of Igbo Democracy: A Behavioural Analysis of Igbo Politics in Aguinyi Clan*, Ibadan: University Press.
- Fortes, M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.
- Moret, A. and C. Davy, 1926, *From Tribe to Empire*. V. Gordon Childe, trans. New York: Knopf.; orig. *Des clans aux empires: L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'ancien Orient*, Paris: Albin Michel 1923 ik heb franse editie
- 1
- Beaton, A.C., 1936, 'The Bari: Clan and Age-Class Systems.' *Sudan Notes and Records*, 19/1:109-145.
- Driberg, J.H., 1939, 'Clan Functionaries.' *Journal of the Royal African Society*, 38/150,65 74
- Haudricourt, André G., 1964, 'Nature et culture dans la civilisation de l'Igname: l'origine des clones et des clans,' *L'Homme*, IV (1964), 93-104. 21494 0

intercontinentale schaal. De Egyptoloog en vergelijkend godsdienstwetenschapper Stricker heeft overtuigend aangetoond dat de voorstellingen over levenskracht, bevruchting, erfelijkheid, zwangerschap en geboorte over de gehele Oude Wereld een opvallende continuïteit vertonen, die in de meeste oude literaturen (die van het oude Egypte, het oude Griekenland, het oude Rome, het oude Perzië, het oude India, en het Germaanse West-Europa) is terug te vinden.¹⁴ Een soortgelijk vertoog, maar veel eenzijdiger en minder indrukwekkend gedocumenteerd, is te vinden bij de Assyrioloog en bijbelvorser Allegro.¹⁵ Deze baseert zijn uitspraken voor het gehele Oude Nabije Oosten vooral op het Sumerisch, waardoor een van de in Stricker vertoog ontbrekende oude literaturen wordt binnengehaald. Datzelfde gebeurt meer systematisch en in directe parallel met Stricker in de uitvoerige studie van de Assyrioloog Stol.¹⁶ Veel van hetzelfde kennisdomein was aanwezig in het oude China.¹⁷ Op dezelfde wijze kan men de verbreiding en ontwikkeling van oude ‘geheime wetenschappen’ op het gebied van divinatie (in feite de oudste vormen van systematische wetenschap; astrologie behoort hiertoe naast vele andere divinatievormen) traceren over de gehele Oude Wereld inclusief Afrika.¹⁸ De meeste Noordatlantische wetenschapsfilosofen zouden geen geldige natuurkennis verwachten aan te treffen in religieuze kennissystemen, maar vanuit het standpunt van niet-Noordatlantische ethno-wetenschappen is natuurlijk juist in dergelijke kennissystemen de meest geldige natuurkennis opgenomen en overgeleverd. Het is dan van belang te beseffen dat ook deze kennissystemen een wijde verbreiding plegen te hebben. Zo had de godenwereld en de daarmee verbonden verhalen zoals wij die in de bekende oud-Griekse mythen aantreffen — in allerlei transformaties die aan de oppervlakte tot grote veelvormigheid leidt, maar waaronder een convergerende structuur te onderkennen valt — een verbreiding over heel het oude Europa, Noord-oost Afrika, Zuid- en West-Azië, met parallellen tot in China, Japan en zelfs de Nieuwe Wereld. Een voorbeeld van dergelijke mythologische continuïteiten wordt gegeven in Tabel 1, die voor deze diverse regio’s van de wereld sterk schematisch en selectief de invulling weergeeft van een mythologisch hoofdthema: de strijd tussen de held en het monster. Ginzburg heeft betoogd dat onderling convergente voorstellingen

¹⁴ Stricker, B.H., 1963-1989, *De geboorte van Horus, I-V*, Leiden: Brill voor het Vooraziatische Genootschap Ex Oriente Lux. [**verwijs ook naar uittreksel in herdruk Black Athena Ten Years After**]

¹⁵ Allegro, J.M., 1970, *The sacred mushroom and the cross*, London: Hodder & Stoughton, Dutch tr. 1971: *De heilige paddestoel en het kruis: Een studie van de aard en de oorsprong van het Christendom binnen de vruchtbaarheidscultussen van het oude Nabije Oosten*, Bussum: de Haan.

¹⁶ Stol, M. , [year, ca. 1975] , *Zwangerschap en geboorte in het Oude Mesopotamië*, Leiden: Brill; herziene Engelse versie 1998 [check]

¹⁷ Needham, J., with Wang Ling, 1956-, *Science and civilisation in China*, 12 vols to date, Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁸ [**add reference ; zie ook verderop in dit artikel**]

over heksen, voorouders en extase een nog aanzienlijk wijdere verbreiding hebben.¹⁹

	geselecteerde protagonisten	geselecteerde vijanden	geselecteerde passieve heldinnen
Afrika	Perseus	Ketos	<i>Aso, Andromeda</i>
Egypte	Ammon, <i>Athena / Neith</i> , Geb, Horus, <i>Isis</i> , Min, Osiris, Ra, (Set), Thoth, <i>Uto, Anat, Asherat</i> ,	Apep, Bata, Busiris, the Sea, Set, (Thoth), <i>Anat, Asherat</i> ,	<i>(Isis), Nut</i>
Canaan, Israël, Ugarit, Syrië	<i>Anat</i> , Aqhat, Baal, <i>Beltis</i> , El (II), (<i>Judith</i>), Kadmos, Melqart, <i>Paghat</i> , Perseus, Phoenician heaven god, Yahweh	Holofernes, Humbaba, <i>Judith</i> , Ketos, Leviathan, Mot, Orontes, Phoenician hawk dragon, Satan, Tannin, Yam, Yatpan	<i>Andromeda, Asherat, Kassiepeia, Omphale, Phoenician earth goddess</i>
Anatolië, Cilicië, Hittiten, Cyprus	Baal Tarz, Hittite Weather God, Hupasias, <i>Inaras</i> , Kumarbi, Marsyas, Perseus, Sandon, Teshub, Telipinu	dragon, Illuyankas, <i>Medusa</i> , Okeanos, Syleus, Typhon, Ullikummi, Upelluri	<i>Aphrodite, Semiramis</i>
Mesopotamië	Anu, Ea, (Enkidu), Enlil, Gilgamesh, (<i>Inanna</i>) / (<i>Ishtar</i>), Lugalbanda, Marduk, Nergal, Ninurta, Shamash, Tammuz	Apsu, Asag, Bilulu, (Enkidu), <i>Erishkigal</i> , (Gilgamesh), Girgire, Humbaba, Imdugud, <i>Inanna / Ishtar</i> , Kingu, <i>Labbu</i> , Seven Demons, <i>Tiamat</i> , Zu	
India, Zuidoost Azië, Perzië	Fredun = Thraetaona, Indra, (<i>Kaikeyi</i>)	Azi Dahaka, <i>Damu</i> , Garuda, <i>Manthara</i> , Nahusha, Namuci, Ravana, Sinhika, Viparupa, Vritra	<i>(Kaikeyi)</i>
China	Chu Yang, Li Ping, No Cha, Shen Yi, Yi, Ying Lung, Yü	Ch'ih Yu, Chu Wang, dragon, Fung Po, Ho Po	<i>Hsi Wang Mu</i>
Japan	Agatamori, Amewakahiko, Izanagi, Raiko, (Susanowo), Takemikazuchi	Susanowo	Amaterasu, Izanami
Noord-Afrika en Zuid-Europa	<i>Athena / Neith</i> , Herakles, Melqart, Perseus	Antaios, Atlas, Cacus, Evander / Faunus, Geryon, Ophion	
Griekenland	Apollo, <i>Artemis, Athena</i> , Dionysos, Erechtheus, Eros, (<i>Hekate</i>), Herakles, (Hermes), <i>Io</i> , Kadmos, Kronos, Pan, (Poseidon), Uranos, Zeus [Keraunios] ²⁰	Acheloos, <i>Aigis</i> , (Apollo), Ares, <i>Delphyne, Despoina</i> , Diomedes, (Dionysos), Drakon, <i>Echidna</i> , Gigantes, Glaukos, Hades, <i>Hekate, Hera</i> , (Herakles), (Hermes), <i>Hydra, Kampe</i> , Kepheus, Keto, Ker, (Kronos), Kyknos, <i>Lamia</i> , Laogoras, Laomedon, Linos, Neleus, Ocean = Okeanos, Ogygos, <i>Pallas</i> , (Perseus), Phlegyas, Phorbas, Poine, Poseidon, Python, the Sea, <i>Sphinx, Styx, Sybaris</i> , Tartaros, <i>Telphusa</i> , Thanatos, <i>Thetys</i> , Titans, Tityos, (Uranos), Zeus [Chthonios], Zeus's hawk ²¹	<i>(Artemis), Deianeira, Demeter, Ge, Io, Kelto, Leto, Moirai, Persephone, Rhea, Xenodike</i>
voorchristelijk Noord-Europa	Bearson, Beowulf, Hagen, Odin, Ogier the Dane, Parzival, Sigurd / Siegfried, Sigmund, Thor	dragon, Fafnir, Firedrake, Grendel, <i>Grendel's Mother, Hel, Holda, Lorelei</i> , Midgard Snake, Regin-Mimir, <i>Valkyrie, Venus, Ymir</i>	<i>Audumla, Brynhild, Krimhild, Lohengrin</i>
Christelijk Europa	St Evenmar, St George, St Michael	Satan, St George's dragon, <i>the Woman of Rev. 12 & 17</i>	

¹⁹ Ginzburg, C., 1966, *I Benandanti: Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Torino: Einaudi; Ned. tr. 1986, *De Benandanti: Hekserij en vruchtbaarheidsriten in de 16e en 17e eeuw*, Amsterdam: Bakker; Eng. tr. [year] *The night battles*, [place, publisher] ; Ginzburg, C., 1992, *Ecstasies: Deciphering the witches' sabbath*, Harmondsworth: Penguin Books; reprint of the first English edition, 1991, Pantheon Books; translation of *Storia notturna*, Torino: Einaudi, 1989.

²⁰ Vele namen zouden hier kunnen worden toegevoegd, bijv. Agenor, Argos, Eurybatos, Euthymos, Koroibos, Lykos, Pyrrichos, Silenos.

²¹ Vele namen zouden hier kunnen worden toegevoegd, bijv. Admetos, Akrisios, Aktaion, Amykos, Amyntor, Asklepios, Autolykos, Dryopes, Erginos, Eurynomos, Eurypylos, Eurytion, Eurytos, Euphemos, Geras, Heros of Temesa, Koronos, Ladon, Laistrygones, Lakinios, Lityerses, Lykoros, [Peri-]Klymenos, Phineus, Phorkys, Polydektes, Satyros, Theiodamas, Tiphys, Titias.

de beide Amerikas	Coyote, Gucumatz, Hunahpu, Xbalanque, Tahoe	Nashlah, Xibalba, Vucub-Caquix, Wishpoosh	
----------------------	--	---	--

Tabel 1. Wereldwijde mythologische continuïteiten: De strijd tussen de held en het monster.

gecompileerd op basis van verspreide gegevens in: Fontenrose, J., 1980, Python: A study of Delphic myth and its origins, Berkeley etc.: University of California Press; paperback edition, reprint of the 1959 edition

Toelichting. Gezien de verpletterende rijkdom van het wereldwijd beschikbare materiaal, heb ik mij beperkt tot het weergeven van de gegevens uit slechts één, betrouwbare bron, namelijk Fontenrose's onderzoek naar de Delphische basismythe. De wereldwijde verbreiding bevestigt niet zonder meer de (overigens voor de hand liggende) hypothese van diffusie vanuit een bepaalde geografische oorsprong; men kan immers ook betogen dat de centrale worsteling in dit mythisch complex steeds weer in elk mens plaatsvindt, of althans weerklank vindt, en aldus een reflectie is van een min of meer universele menselijke conditie. Men zou kunnen tegenwerpen dat de rijkdom van narratieve vrije variatie in alle betrokken mythen ieder van de vermelde personages in feite onvergelijkbaar maakt waardoor de hier toegepaste reductie tot het simpele schema 'held versus monster' tot een absurditeit wordt die de literaire waarde en inhoud geweld aandoet. Mijn antwoord is dat het structuralistisch onderzoek van mythen ons heeft vertrouwd gemaakt met de gedachte dat er onder de (op zijn eigen merites te onderzoeken) narratieve oppervlaktestructuur eenvoudige, en in tijd en ruimte steeds weer terugkerende schema's schuil gaan, waarvan het benoemen ons in staat stelt de onderliggende eenheid in de veelheid te onderkennen. Oudgrieks materiaal is in Fontenrose's corpus onvermijdelijk oververtegenwoordigd, en levert daar ook het enige venster op Noord-Afrika en Afrika bezuiden de Sahara. Voor een simpele illustratie is dit geen bezwaar als wij ons maar van deze zelfopgelegde beperkingen bewust zijn. Binnen de themagroep 'Agency in Africa' van het Afrika-Studiecentrum, Leiden, onderneem ik thans onderzoek om Afrikaanse mythologische gegevens binnen het wereldkader beschikbaar te maken. De intercontinentale continuïteit van mythen speelt ook een belangrijke rol in mijn volgende boek *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World — Beyond the Black Athena thesis*.

Al deze kennissystemen kunnen zich alleen maar als strikt plaatselijk voordoen, tot op zekere hoogte ingepast in een plaatselijke culturele oriëntatie en in ieder geval in plaatselijke praktijken, op het moment dat zij geformuleerd, toegepast en overgedragen worden; maar dikwijls zijn deze plaatselijke vormen eenvoudig te onderkennen als het resultaat van een transformatieve localisering: het min of meer naar plaatselijk culturele oriëntatie aankleden en herformuleren van kennis die in feite van elders komt en een wijde regionale of zelfs wereldwijde verbreiding kan hebben.

[overgangszin nodig]

Tot voor enige decennia was het gewoonte om het onmiskkenbare succes van de Noordatlantische wetenschap te verklaren uit haar interne epistemologische superioriteit: haar rationaliteit, unieke logica van bewijsvoering, universele taal, haar methoden die objectiviteit garanderen, etc. Toen deze verklaring op de tocht was gezet, moesten er andere verklaringen aangegeven worden voor dat succes. *Hardings startpunt is niet, uiteraard, de reeds decennia geleden aanvaarde ontdekking van de sociaal-culturele bepaaldheid van de Noordatlantische wetenschap, maar haar betrekkelijke onvrede met de reductionistische verklaringen van het succes van die wetenschap, louter in termen van Europese expansie, Noordatlantische hegemonie, etc. Zij wil nagaan of het, ondanks de genoemde vernietigende kritiek, toch mogelijk is de interne epistemologische kenmerken van de wetenschap (de claims van universaliteit, objectiviteit en rationaliteit) tot op zekere hoogte in aangepaste vorm te behouden.* Zij laat zich daarbij onder meer inspireren door een tweetal kritische onderzoeksstromingen die geïnspireerd worden door het verlangen, niet om de

Noordatlantische wetenschap te ontluisteren, maar haar te ontdoen van meestal onopgemerkte of gemaskeerde beperkingen waarna zij des te beter in staat zou zijn haar waarde te realiseren die deze studies niet bepaald ontkennen en die zij zelfs geneigd zijn tot op zekere hoogte te verklaren uit de aloude interne epistemologische superioriteit van die wetenschap. Deze twee stromingen zijn: feministische studies van wetenschap in het Noordatlantisch gebied, en studies van de overdracht van Noordatlantische wetenschap naar ‘het Zuiden’.

De onderliggende redenering blijkt uit diverse schijven opgebouwd.²² Ten eerste, omdat wetenschap macht genereert, willen vrouwen en inwoners van ‘het Zuiden’ er niet van uitgesloten blijven, willen zij zich niet laten afschepen met een door anderen (mannen, ‘het Noorden’) blijvend gecontroleerde beperkte selectie, en willen zij zoveel mogelijk de eigen culturele voorstellingen en waarden in die wetenschap inbrengen. Maar vooral dit laatste, culturele, punt onthult een belangrijke tweede motivatie. Het gaat hier niet slechts om manipulatieve macht maar om legitieme macht, om waardigheid en zelfrespect. Als de wetenschap één van de wegen moet zijn tot identiteitsversterking en zelfbeschikking van tot dusver kwetsbare en onderdrukte deelverzamelingen binnen de mensheid, dan moet die wetenschap juist niet ontluisterd zijn tot een naar inhoud contingent en daarom onwaar plaatselijk geloofssysteem (als het ware afgetuigd en afgedankt op het moment dat zij binnen het bereik komt van tot dusver uitgeslotenen); integendeel, de wetenschap moet als een zo groot mogelijke intrinsieke waarde blijven verschijnen, met name door de aloude claims van interne epistemologische superioriteit te versterken, nieuw leven in te blazen, of te vervangen door soortgelijke maar even krachtige claims. Tenslotte de derde motivatie: om in de wetenschap mee te mogen doen, d.w.z. verkiesbaar te zijn voor studiebeurzen, publicatie van eigen geschriften, fondsverwerving, seniore aanstellingen, kunnen de voorheen uitgeslotene zich niet permitteren om de door het wetenschappelijk establishment opgelegde interne epistemologische criteria aan hun laars te lappen -- zij moeten rationeler, objectiever en universeler voorkomen dan hun mannelijke en/of noordelijke collega's. Hardings eigen worsteling als feminisitsche en anti-racistische wetenschapsfilosofe wordt hier op sympathieke wijze voelbaar.²³

Dit type intellectuele beweging en de dilemma's die daarin gebundeld zijn, kennen wij maar al te goed uit de hedendaagse dynamiek van intellectuele zelfpositionering binnen de globalisering van kennisproductie en de kritische reflectie daarom. Laat ik een ander voorbeeld geven van deze beweging. De twee meest prominente Afrikaanse cosmopolitische filosofen van dit moment, Kwame Appiah en Valentin Mudimbe, die groot meesterschap en gezag hebben verworven in de kringen van Noordatlantische kennisproductie, tonen zich daarbinnen kritisch maar overwegend zeer tolerant; het enige waarvoor zij kennelijk geen enkele tolerantie kunnen opbrengen is de wijdverbreide neiging onder Afrikaanse en Afrikaans Amerikaanse intellectuelen om populaire cultuurhistorische voorstellingen te omhelzen die Afrocentrisme en ethnisch en Afrikaans essentialisme verheerlijken. Kennelijk zien Appiah en Mudimbe hier dezelfde valkuil in als die Harding,

²² Ik reconstrueer haar hier wat uitdrukkelijker dan Harding dat doet althans in het begin van haar betoog; zie echter ook pp. 59f.

²³ [add reference Hardings als feministe en wetenschapsfilosofe]

postkoloniale wetenschapsonderzoekers, en feministische criticae van de wetenschap, hebben onderkend. Voor Appiah en Mudimbe mogen mensen in of uit het Zuiden zich niet laten afschepen, en mogen zij zelf geen genoegen nemen, met een verouderde, afgetuigde, simpele, of ideologisch geperverteerde versie van wereldwijd circulerende wetenschappelijke kennis. De state-of-the-art wetenschap heeft immers voldoende aangetoond hoe alle etnische en raciale identiteit pure constructie en illusie is? Maar ook dit is niet het hele verhaal. Zoals deze oprechte verantwoordelijke en didactische houding van onze cosmopolitische Afrikaanse filosofen geen volledig recht doet aan de varianten en aan de existentiële intensiteit en onontkoombaarheid van identiteitsconstructie onder hun Zwarte collega's, noch aan de feiten van de intercontinentale cultuurgeschiedenis (waarin Afrika wel degelijk verschijnt als betrekkelijke culturele eenheid en als een van de belangrijkste historische uitstralingspunten van culturele vernieuwing),²⁴ zo is het ook mogelijk dat het Zuidelijke en feministische streven om de waarde van de wetenschap te redden door haar interne epistemologische superioriteit alsnog te affirmeren, goeddeels voor rekening komt van het streven van deze intellectuele auteurs naar eigenwaarde, zonder dat de wetenschap zelf nog om andere dan sociaal-politieke redenen in haar superioriteit bevestigd kan worden. Wij zullen zien dat Harding dit dilemma niet goed weet op te lossen.

Harding gaat op zoek naar de mogelijkheid om overtuigende epistemologische standaarden voor de Noordatlantische wetenschap te formuleren ook al lijken de oudere, interne epistemologische standaarden te zijn ontmaskerd als Eurocentrisch. Zij doet dit in drie stappen:

- zij gaat na op welke kenmerkende wijzen 'Europese' (Noordatlantische) wetenschappen zich vanuit een Zuidelijk perspectief voordoen als plaatselijke kennissystemen
- zij beroept zich op het plaatselijke aard van alle richtingen van wetenschapsonderzoek
- en zij identificeert de behoefte aan een krachtige epistemologie vanuit de Zuidelijke sociale en culturele studies van wetenschap en technologie.

Harding rechtvaardigt de grote vereenvoudigingen en omissies die zij in haar betoog (op niet meer dan artikellengte) moet toepassen door de waarde van de opbrengst, die zij ziet als

'the gain of a kind of map in which diverse science studies approaches can be seen each to contribute distinctive resources to more accurate and comprehensive understandings of relations between natural knowledge and social power. It is precisely the lack of such a map, I suggest, that has left obscure important relations between histories of sciences and of cultures.' (p. 48)

Onder verwijzing naar Noordelijke sociale en culturele studies van wetenschap en technologie van sinds het eind van de jaren 1960, betoogt Harding dat geen

²⁴ [add reference mijn stuk over Mudimbe; Appiah over identiteit; mijn stuk voor *Politique Africaine*; *Global bee flight*]

wetenschap eraan ontkomt zijn sociaal-culturele omgeving te weerspiegelen [**dat ben ik dus niet eens -- veel wetenschap is een vreemd element in de samenleving waarin zij zich voordoet; de gedachte zelf van Harding is gebaseerd op een vanzelfsprekend achten van het westerse model van de plaatselijke productie van wetenschap**] . Er is geen enkele wetenschappelijke theorie die direct, dwingend en onomkoopbaar als enige door het bewijsmateriaal wordt voorgeschreven (Quine);²⁵ dit is het juist dat voortdurende wetenschappelijke vernieuwing mogelijk maakt, en de keuze uit rivale theorieën is altijd een complex en ondoorzichtig proces waarin organisatievormen en machtsverhoudingen een aanzienlijke rol spelen. Aldus kunnen specifieke kenmerken van de plaatselijke samenleving en cultuur een belangrijke invloed hebben op de groei van de wetenschap. In principe is het mogelijk dat ook wetenschappelijke theorieën uit andere culturele tradities dan de Noordatlantische aan deze wedstrijd over competitieve plausibiliteit²⁶ meedingen, zelfs waar het de natuurwetenschappen betreft.

In feite is dit natuurlijk meer dan een theoretische mogelijkheid. De Noordatlantische wetenschap is in haar oorsprong uit andere culturele tradities ontsproten. In het Oude Nabije Oosten, tussen Egypte en Mesopotamië, bloeide wetenschap (in de vorm van systematische, door systematisch op ervaring gebaseerd onderzoek uitgebreide, en langs vaste sociale organisatievormen beheerde kennis); het was ten dele een praktische wetenschap, maar vooral wetenschap gericht op magie en divinatie -- wat wij nu een pseudo-wetenschap kunnen noemen, juist omdat zich uit datzelfde domein van wetenschappelijke kennisproductie een meer geldige natuurkennis heeft ontwikkeld, met strengere methodologische onderbouwing van zijn epistemologische claims, in het licht waarvan de meeste eerdere vormen als verouderd kunnen worden onderkend. Laten wij echter niet vergeten dat vanaf de vroegste oudheid waarover wij documentaire bronnen hebben (het eind van het vierde millennium BCE), tot aan de achttiende eeuw CE, magische en divinatorische wetenschap de dominante vormen van kennisproductie en van publikatie-output hebben uitgemaakt, ook in het Noordatlantisch gebied. Kepler was naast astronoom, astroloog; en ook al het geen uitgemaakte zaak dat ook de voornaamste grondlegger van de moderne natuurwetenschap, Newton, dat deze zich met alchemie bezighield en niet zijn bijdragen tot de mechanica en wiskunde maar zijn vrome studies over Bijbelse tijdrekening als zijn hoofdwerk beschouwde, laat zien dat hij zich in belangrijke mate in een denkwereld bewoog waarin de magische en divinatorische

²⁵ Quine, W.V.O., 1953, 'Two dogmas of empiricism, ' in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953 .

²⁶ Een term die ik ontleen aan Martin Bernal; cf. Manning, S.W., 1990, "Frames of Reference for the Past: Some Thoughts on Bernal, Truth, and Reality." *Journal of Mediterranean Archaeology* 3, 2: 255-74; van Binsbergen, W.M.J., 1997, 'Black Athena Ten Years After: Towards a constructive re-assessment', in: van Binsbergen, W.M.J., 1997, ed., *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp: Dutch Archaeological and Historical Society, special issue, *Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society*, vols 28-29, 1996-97, pp. 11-64.

wetenschappen de toon aangaven.²⁷

Als een volgende stap laat Harding zien welke trekken van de Noordatlantische wetenschap door het Zuidelijke sociale en culturele onderzoek van wetenschap en techniek zijn geïdentificeerd als karakteristiek Noordatlantisch en dus minder dan universeel. Het gaat hier met name om trekken die vanuit een Noordelijk perspectief vanzelfsprekend zijn en daarom nagenoeg onzichtbaar blijken.

(a) Harding noemt bijvoorbeeld Needhams veronderstelling dat de Europese conceptie van natuurwetten gebaseerd is op een combinatie van de Joods-Christelijke voorstelling van het goddelijk raadsbesluit, gekoppeld aan het absolute koningschap van het vroeg-modern Europa; waar deze trekken ontbreken, zoals in China [?], zou de gedachte aan natuurwetten niet bestaan, en in plaats daarvan zien wij het Taoïstische beeld van een zelfregulerende natuur. **[het voorbeeld is bijzonder onovertuigend, want de goddelijke *logos* is niet per se een Joods-Christelijk concept maar een Grieks, gelanceerd in een tijd -- filosofisch voor het eerst geattesteerd bij Herakleitos, twee millennia voor het vroeg-moderne absolute koningschap -- dat er van absolute heerschappij in de Griekse wereld zelf geen sprake was maar wel in de grote rijken van het Oude Nabije Oosten waarvan de Griekse gemeenschappen een cultureel, sociaal en politieke ondergeprivilegieerde periferie was; bovendien was er in latere perioden van de Chinese geschiedenis wel degelijk centralisatie, Needham is en grote erudiet, ik ben er vrij zeker van dat Harding hem verkeerd weergeeft, zie ook hieronder]** Maar terwijl de Christelijke cultuur enerzijds de groei van de natuurwetenschap bevorderde door het concept van natuurwetten, hield de Christelijke cultuur anderzijds die groei weer tegen door de gedachte dat de hemel was opgebouwd uit vaste kristallen holle bollen. **[ook hier weer een anachronisme: dit is geen Christelijk idee maar een Grieks wetenschappelijk idee; check]**

(b) Voorts zou de groei van de Noordatlantische wetenschap veel te danken hebben aan de Europese expansie in dezelfde vroeg-moderne tijd. De wetenschap koos problemen uit die met die expansie verband hielden. Ik zou hier het voorbeeld kunnen geven van de uitvinding van de chronometer, John Harrison's succesvol antwoord (ontwikkeld in de jaren 1729-1760) op de reeds in 1714 door de Britse regering uitgeschreven prijsvraag van £20.000 om de lengtegraad waarop zich een schip bevindt te bepalen op 30 zeemijl nauwkeurig na een zeereis van zes weken.²⁸ Maar de

²⁷ Cohen, I.B., 1941, 'Query no. 99: Isaac Newton — an advocate of astrology?', *Isis*, 33: 60-61. Coudert, A., 1984, *Alchemie: De steen der wijzen*, Deventer: Ankh-Hermes, Ned. vert. van *Alchemy: The philosopher's stone*, London: Wildwood House, 1980, p. 198. IN ieder geval hield Newton zich bezig met de geschiedenis van de astrologie: Morus (= R. Lewinsohn), 1960, *De toekomst onthuld*, Amsterdam/Brussel: Elsevier, Ned. tr. van *Die Enthüllung der Zukunft*, Hamburg: Rowolt, p. 8, cf. Tucker, W.J., 1939, *Principes d'astrologie scientifique*, [**place, publisher**]. Tester, S.J., 1989, *A history of western astrology*, New York: Ballantine, repr. of 1987 first edition.

²⁸ Gould, R.T., & Anonymous, 1961, 'Chronometer', in: Ashmore, H.S., 1961, ed., *Encyclopaedia Britannica: A new survey of universal knowledge*, Chicago / London / Toronto: Encyclopaedia Britannica, V: 663-664.

situatie veranderde niet dramatisch in de loop der eeuwen:

‘We can generalize the point. the world was added as a laboratory to modern science in Europe through European expansion, and continues to so function today through the science and technology components of “development” that are controlled by the cultures of the North’. (p. 54)

(c) Een belangrijk doel van de wetenschap was om Europese toeëigening te faciliteren, niet om de plaatselijke kosten van dergelijke toeëigening te achterhalen of te beperken, of om plaatselijke omstandigheden te verbeteren buiten het belang van de Europese aanwezigheid. De opbrengsten van de wetenschap komen ten goede aan de reeds geprivilegieerden (bewoners van het Noordatlantisch gebied, en aan dat gebied gelieerde elites in het Zuiden), die met behulp van de wetenschap hun extractie en exploitatie van natuurlijke hulpbronnen verder kunnen doorvoeren; de kosten dragen de anderen. Over het algemene is deze kosten/batenverdeling onzichtbaar omdat zij wordt afgedaan als buiten de wetenschap vallend.

(d) De claim dat de wetenschap waarde vrij en cultureel neutraal zou zijn is op zichzelf al onmiskenbaar Noordatlantisch en verraadt -- evenals de nadruk op het abstracte en formele -- een bureaucratische rationaliteit die eveneens bij uitstek Noordatlantisch is. Om deze reden in het invoeren van moderne wetenschap in een andere cultuur altijd een bruto binnendringen. De objectiviteit en universaliteit die de Noordatlantische wetenschap claimt privilegieert Noordatlantische experts boven plaatselijke kennis en prioriteiten.

Ten slotte snijdt Harding twee cruciale problemen aan:

- (1) hoe kunnen plaatselijke kenmerken van een wetenschap (kenmerken die niet louter haar uiterlijkheden bepalen maar zijn opgenomen in haar cognitieve kern) fungeren als groeipunten van kennis? en
- (2) hoe om te gaan met de Zuidelijke behoefte aan een krachtiger interne epistemologische verankering van de wetenschap?

Was haar cultuurbegrip toch al verouderd (zij volgt volledig de klassieke conventie van een cultuur als een afgebakende, door een etnische naam aangegeven, intern geïntegreerde aangeleerde levensvorm waarbinnen een totaal menselijk leven mogelijk is),²⁹ bij de behandeling van punt (1) laat haar cultuurbegrip het helemaal afweten -- het loopt over in ‘plaatselijke voortplantingspopulatie’ (terwijl juist het onderscheid tussen ‘aangeleerd’ en ‘genetisch geërfd’ centraal staat in vrijwel elke gangbare cultuurdefinitie):

‘Cultures develop biological traits to deal with their environments: lungs to accommodate high-altitude conditions, inherited resistances to malaria, dark or light skins to deal with the effects of differing exposures to the sun, etc.’

²⁹ Cf. van Binsbergen, W.M.J., 1999, ‘Culturen bestaan niet’: Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden, inaugural lecture, chair of intercultural philosophy, Erasmus University Rotterdam, Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies, voor uitvoerige kritiek op deze opvatting van cultuur, en de ontwikkeling van een alternatief in termen van ‘culturele oriëntatie’.

Het is onthutsend te zien dat iemand zo subtiel kan zijn ten aanzien van wereldwijde patronen van ongelijkheid en macht in kennisproductie, en zo ongevoelig ten aanzien van begrippen als cultuur en ras die toch centrale politieke concepten van onze tijd zijn geworden. Niettemin, deze verkeerde voorzet leidt toch tot een interessant inzicht. Als wij er namelijk van uitgaan dat elke samenleving om (anders dan volstrekt parasitair) te overleven haar leden van geldige natuurkennis moet voorzien, dan mogen wij met Harding stellen dat:

‘These “cultural differences” create possibilities for different cultures all to contribute to the expansion of knowledge about the natural world. The claim is here not that belief based on some set of local interactions is always more accurate; very often it is not. (...) *Rather the claim is that cultures’ different locations in heterogeneous nature expose them to different regularities of nature, and that exposure to such local environments is a valuable resource for advancing collective human knowledge. Cultures are repositories for historically developed and continually refined knowledge about different parts of nature.*’ (p. 57).

Vervolgens gaat iedere ‘cultuur’, selectief, weer anders om met zijn plaatselijke natuurervaring, wat leidt tot onderscheiden vormen van kennis. Iedere cultuur treedt de natuur ook tegemoet met een andere discursieve traditie, wat leidt tot een andere voorstelling van de natuur, en een andere wetenschap mogelijk maakt. En binnen iedere cultuur organiseren mensen zich op een specifieke manier voor werk, inclusief het werk van de productie van wetenschappelijke kennis. Deze punten leveren een variatiebreedte die, gekoppeld aan de voortdurende dynamiek van verandering van de natuur zelf, het plaatselijke maakt tot een onuitputtelijke bron van hulpmiddelen die tot de menselijke kennis kunnen bijdragen. [**Harding spreekt elders in haar betoog over de verwoestingen en plunderingen die in naam van de wetenschap in het kader van Europese expansie worden aangericht. Maar niet alle door mensen aangerichte verandering in de natuur kan onder deze noemer worden ondergebracht. Aangekomen op dit punt van de eindeloze variabiliteit van lokale natuur en lokale culturele interactie met de natuur, ziet Harding over het hoofd de interessante mogelijkheid van een specifiek inspelen van de lokale natuur op de lokale cultuur. Voorbeelden: specifieke flora en fauna die optreedt in antwoord op eeuwenlange methoden van landbouw en veeteelt en menselijke bewoning, etc.**] Naast, of onder, sociale en culturele factoren dienen natuurlijk ook politieke en economische aspecten onder ogen te worden gezien.

Nu is het tijd om te kijken of wij de epistemologische onderbouwing van wetenschap kunnen versterken vanuit een intercultureel perspectief. Harding begint dit onderdeel van haar betoog met een bijzonder interessant claim:

‘Southern SCSST’s [‘Social and Cultural Studies of Science and Technology’] relocation of science and technology studies on to the historical maps generated by the postcolonial, single-stream global histories is clearly intended to provide not just another, culturally local account on an epistemological par with Eurocentric, single-stream histories of science and technology, but, instead, an account that is more objective and rational. However, to claim such an epistemological status does not require denial of the fact that Southern SCSST are constituted by their local cultures and practices. *Instead, such a claim recognizes*

that at some moments in history and culture, certain locally generated cultures and practices can provide knowledge of interest far beyond the locations where it was generated. It is not just that such "local knowledge" travels well and far, but that it travels in a determinate historical relationship to other knowledge claims: it overtly contests them, claiming that they lack maximal accuracy and comprehensiveness. It claims greater objectivity, in that it can identify distorting or limiting features of the claim it contests.' (p. 59; mijn cursivering WvB).

Deze claim is interessant om een aantal redenen.

Niet in de laatste plaats omdat zij de belofte lijkt inhoudt dat de claims van superioriteit van de Noordatlantische wetenschap misschien nog wel eens houdbaar zouden kunnen blijken te zijn: als vanuit het Zuiden ondernomen wetenschapsstudies de superieure voortbrengselen blijken te zijn van een geprivilegieerd situatie in plaats en tijd, dan wordt het in principe denkbaar dat ook de Noordatlantische wetenschap om vergelijkbare redenen een superieur voortbrengsel zou kunnen zijn. Harding verzilvert deze belofte vóór het eind van haar artikel -- en affirmeert de superioriteit van de Noordatlantische wetenschap alsof we weer terug bij 'Af' zijn.

Een even belangrijk punt is dat vanuit een specifiek standpunt vanzelfsprekendheden in een nieuw, onthullend licht verschijnen, waardoor groei van kennis optreedt. Maar zodra wij ons afvragen waaruit dan wel dat specifieke standpunt bestaat dat Harding zo inzichtgevend voorkomt, moeten wij opnieuw constateren dat haar redenering mank gaat aan haar ondoordachte cultuurbegrip. Het punt is nu niet meer dat zij cultuur en demografie verwart; hier aangekomen verwart zij (met een gebrek aan precisie dat misschien ten dele veroorzaakt wordt door het gangbare niet-specialistische -- i.e. niet antropologische -- Amerikaanse hedendaagse taalgebruik) cultuur en 'als niet-Noordatlantische gemarkeerde geografische herkomst'. De Zuidelijke wetenschapsstudies waarnaar Harding verwijst³⁰ zijn overwegend ondernomen door onderzoekers werkend in of afkomstig van het Indiase schiereiland. Het zijn voortreffelijke studies, gebaseerd op een gesofistikeerde methodologie, geschreven in superieur Engels en dikwijls gepubliceerd door internationaal, in feite intercontinentaal opererende uitgeverijen. Laten we toegeven dat de auteurs een structureel andere plaats innemen in de intercontinentale wetenschapsproductie -- hoewel sommigen in feite verbonden zijn, of zijn geweest, aan toonaangevende academische instellingen in het Noordatlantisch gebied. Wat markeert deze studies als plaatselijk, en als specifieke voortbrengselen van een eigen cultuur die van de Noordatlantische cultuur afwijkt? Dergelijke studies worden tot een goed einde gebracht in boekvorm, door een gelukkige combinatie tussen een tweetal voorwaarden die geen van tweeën overtuigend kunnen worden aangeduid als uitingen van een onderscheiden plaatselijke cultuur:

(1) de kritische reflectie op een verleden waarin derden met wie de auteur zich identificeert, aan koloniale onderdrukking, uitsluiting en andere vernedering werden

³⁰ [add reference]

blootgesteld;³¹

(2) de effectieve verwerving van een wereldwijd circulerende academische subcultuur.

Wat Harding ‘plaatselijke cultuur’ noemt en opvoert als een bron van superieur (namelijk *rationeler* en *objectiever*) wetenschappelijk inzicht, staat in feite (zoals wetenschap zo vaak doet) *haaks* op de plaatselijke samenleving en cultuur van Zuid-Azië, lijkt veeleer een variant van kritische (door persoonlijke identiteitsconstructie onderbouwde) politisering binnen een geglobaliseerde wetenschapsbeoefening. De ontworsteling aan het Noordatlantisch hegemonisch vertoog geschiedt niet zozeer op basis van een Zuidaziatische culturele oriëntatie die de betrokken auteurs hebben, maar op grond van de koppeling tussen persoonlijke identificatie, en universalistische waarden van gelijkheid, rechtvaardigheid, waardigheid, bevrijdend potentieel, en maatschappelijke opdracht van de wetenschap, die ten dele (maar niet ten aanzien van gelijkheid, bijvoorbeeld) resoneren met traditionele Zuidaziatische culturele oriëntaties, maar die vooral uitwerkingen zijn van een wereldwijde, sterk aan Noordatlantische wortels ontleende, intellectuele elite subcultuur. *De plaatselijke cultuur en plaatselijke kennis die Harding om redenen van politieke correctheid opvoert, als bron van superieure kennis, lijkt aldus een (sympathieke!) anti-hegemonische mythe.* Het plaatselijke dat zij bedoeld is een strategisch gekozen positie van niet- (of niet-volledig) toegekocht zijn binnen het Noordatlantische regime van onderwerping door kennisproductie -- het is een kritisch alternatief dat binnen de Noordatlantische sociale en historische wetenschappen, met hun gedeeltelijk Marxistische en maatschappijkritische wortels, alleszins voorhanden is. Men hoeft geen Indiër te zijn om tot deze kritische opstelling te komen; jeugd, vrouwzijn, of afkomstig zijn uit de arbeidersklasse (zoals in mijn geval), kunnen tot dezelfde positie leiden, en zelfs een alleszins geprivilegieerde achtergrond sluit keuze voor deze positie niet uit (zoals revolutionaire zonen van de upper class, zoals Willem Wertheim en Martin Bernal, laten zien).

Naast plaatselijke Zuidelijke cultuur figureert ook de benadering vanuit het perspectief van vrouwen als een onthullend alternatief in Hardings vertoog, waardoor ‘conceptuele machtspraktijken’ (Dorothy Smith)³² veel scherper in het licht komen. Terwijl Hardings benadering van plaatselijke Zuidelijke cultuur abstract en ‘politiek correct’ blijft, spreekt zij ten aanzien van het feministische perspectief kennelijk uit eigen jarenlange ervaring, en met veel groter overtuigingskracht.

Nadat op bovenstaande wijze objectiviteit en rationaliteit een nieuwe klank krijgen buiten de interne epistemologische claims om, onderzoekt Harding ten slotte

³¹ De nadruk valt hier op studies van de, in Zuid-Azië dominante, school der postkoloniale theorie. De hedendaagse Islam levert wereldwijd een kader waarin de bron van kritisch protest niet is koloniale onderdrukking in het verleden, maar Noordatlantische afwijzing van alternatieve vormen van sociale, culturele, politieke en religieuze praktijken en voorstellingen in het heden. De oriëntalisme discussie is een doorwerking van dit proces in het kader van Zuidelijk wetenschapsonderzoek. [**s+r wetenschapsstudies = wetenschapsonderzoek**]

³² [**add reference**]

of er redenen zijn om de derde claim, die van de universaliteit, nog te blijven leggen. Haar omschrijving van het probleem is zo verhelderend dat het er bijna mee lijkt opgelost:

‘In contrast to the case with only local knowledge systems, people from other cultures who do not share each other's values and interests can nevertheless understand and use such real sciences, and whether or not they understand and use them, the universally operative natural forces that shape their lives can be predicted and explained by the laws of nature that real sciences articulate. In such accounts, terms such as "universal science", "universally valid claims", and "universally operative forces" call up a number of different meanings originating, evidently, in everyday uses of the term, as any dictionary reveals.’ (p. 61).

In de eerste plaats verwerpt zij de claim dat slechts waardevrije wetenschap universeel geldig kan zijn; immers, alle claims van wetenschappelijke en technologische kennis is cultureel plaatselijk in de zin dat zij tot stand komen vanuit de cultureel en de praktijk van specifieke kennisprojecten. Waardebetrokkenheid is trouwens een positieve factor in de groei van kennis.

Zou universele geldigheid van de wetenschap dan kunnen betekenen dat haar auteurs afkomstig zijn van vele afzonderlijke culturen en vele verschillende cultureel specifieke geloofssystemen aanhangen? Harding onderkent dat in feite allen een wetenschappelijke subcultuur moeten onderschrijven, die haaks staat op hun diverse culturele identiteiten buiten de wetenschap.

‘So why could they not all also agree to scientific claims permeated by Confucian, Brazilian, or African “cultures and practices”?’ (p. 61)

Harding vindt dit een niet-triviaal en veelbelovend gezichtspunt, omdat het de mogelijkheid opent dat wetenschappers het eens kunnen worden over wetenschappelijke claims die niet in wortelen in Noordatlantisch cultuur en praktijk. Zij herinnert eraan hoe in feite Indiase wiskundige concepten, Arabische cijfers³³ en Chinese acupunctuur in de wetenschap zijn opgenomen -- voorbeelden van een belangrijk thema in het Zuidelijke wetenschapsonderzoek.

[Het blijkt hier echter dat haar idee van wetenschapsgeschiedenis en van culturele specificiteit veel te statisch is. Zie mijn opmerkingen hieronder:

1. culturen bestaan niet

2. als ze bestaan, valt de wetenschappelijke subcultuur niet noodzakelijk samen met de bredere cultuur; de wetenschappelijke is een elitaire verbijzondering van de bredere cultuur, of is een vreemd lichaam dat van elders is ingevoerd [dit is zeer goed te illustreren aan de hand van sangoma wetenschap]

3. de Noordatlantische wetenschap is voor een belangrijk deel het produkt van wereldwijde inputs, Chinees, Arabisch, Indisch, met als bakermat het Oude Nabije Oosten, via Griekenland -- Black Athena discussie van begin tot eind; in dat licht moet je de claim van specificiteit van afzonderlijke plaatselijke culturele

³³ Die overigens ook uit India kwamen; [**add reference**] Harding schijnt dit niet te weten, hoewel zij het voorbeeld van de Europese toeëigening van Arabische cijfers nog eens gebruikt (p. 62).

fragmentatie in de wetenschapsgeschiedenis zien als een hegemonisch ideologisch produkt, en niet als een noodzakelijk uitgangspunt in een nota bene op bevrijding en vernieuwing gericht betoog!]

14) Het is zo moeilijk om dit exotische kennissystemen zo te formuleren dat zij

- niet verminkt worden door impositie van een vreemd, naar Noordatlantisch model gevormd kader
- dat hij innerlijke rijkdom en complexiteit overkomt ook al ontbreekt elders het wijdere culturele kader, en het specialistisch subculturele kader, waarbinnen die rijkdom en complexiteit min of meer ingebed is. Studies hierover komen pas de laatste jaren beschikbaar, en zij gaan nog steeds vaak mank aan het onder (a) genoemde tekort.

Een andere reden voor de universaliteitsclaim is het feit dat tegenwoordig mensen van vele verschillende culturen elementen uit de Noordatlantische wetenschap willen lenen voor plaatselijk gebruik ver van hun oorsprong. Dit is niets nieuws. **[ook al in de inleiding aangeven, daarop teruggrijpen]** Zo werden Arabische cijfers en Chinese acupunctuur toegeëigend, zonder kennis te willen nemen van de culturele inbedding die zij in hun gebied van oorsprong hadden. **[dit is belangrijk want met globalisering verschijnt de mogelijkheid van het type van New Age toeëigening, buiten context]** De laatste reden is dat de beschrijving en verklaring van de Noordatlantische wetenschap aantoonbaar houdbaar blijft ver buiten haar plaats van herkomst: het vliegtuig stort niet neer. Harding geeft toe dat in dezelfde zin wetenschap van elders ook buiten het eigen herkomstgebied kan werken: Chinese acupunctuur. Ptolemeïsche astronomie, en Aristotelische (ze had misschien beter kunnen zeggen, Archimedische) fysica, bleken ook veel te verklaren en voorspellen ook al zijn de latere verklaringen van Copernicus en Newton superieur. Met andere woorden: het is geldige natuurkennis, maar de Noordatlantische wetenschap heeft daarop niet het monopolie.

Harding geeft dan een argument dat gekenschetst kan worden als een pleidooi voor wetenschappelijke biodiversiteit: omdat verschillende natuurlijke omgevingen verschillende lokale kennistradities opleveren, zullen in de toekomst uit ten opzichte van het Noordatlantische regio perifere gebieden nieuwe impulsen voor de wetenschap komen. **[is sangomadom zo'n perifeer kennisgebied?]**

Hoe is het mogelijk dat lokale wetenschap, als ethno-wetenschap, kan werken ver buiten haar herkomstgebied? Harding noemt een aantal wetenschapsonderzoekers (vooral Latour)³⁴ die deze vraag hebben trachten te beantwoorden door te wijzen op wijde netwerken van communicatie waardoor heterogene en geïsoleerde vormen van kennis op allerlei plaatsen en tijden kon worden gemobiliseerd. **[dat is dus in feite ook gebeurd met de geomantiek]** Zo verschijnt ook de ontwikkeling tot een universele kennis, niet als een intrinsieke eigenschap van die kennis, maar als een sociaal product van interactie, en van communicatietechnologie. Belangrijk is dat het hier de geprivilegieerde *erkenning* is als geldige kennis, die aldus door een sociaal proces wordt bereikt. De geldigheid en universaliteit voert toch weer terug tot epistemologische voorwaarden die Harding onder tafel schuift. De interne epistemologie van de Noordatlantische wetenschap (die in principe ook geldig lijkt

³⁴ [add reference]

voor exotische wetenschap) wordt zo weer binnengehaald. Harding gaat er al van uit dat ook geldige, ware wetenschappelijke kennis mogelijk is, maar *niet alleen* in het Noordatlantisch gebied.

Dit brengt Harding tenslotte op vier processen die de Noordatlantische wetenschap op unieke wijze heeft geprivilegieerd tot universaliteit. Europese expansie bood de mogelijkheid om (1) Europese wetenschappelijke inzichten uit te testen over heel de wereld als één groot laboratorium; (2) de wereld af te stropen naar brokken lokale kennis die in de Europese wetenschap geïntegreerd kon worden (3) plaatselijke kennissystemen en technologen te vernietigen ten gunste van Europese. Als punt (4), verreweg het belangrijkste, wordt genoemd de predatoire conceptuele kaders van de Europese wetenschap, die door een voortdurend proces van substitutie van het abstracte voor het plaatselijk-concrete, plaatselijke kennis (bijv. een cultuurspecifieke visie op de lokale natuur) vervangt door Europese kennis (bijv. in termen van wetenschappelijke taxonomie en ecologie -- plaatselijke totemdieren worden zo Marsupialia. Zo kan de illusie postvatten dat echte kennis slechts Noordatlantische wetenschappelijke kennis is.

Harding is nogal optimistisch over de mogelijkheid van Zuidelijke wetenschapsstudies om dit getij te keren. **[Weer ziet zij over het hoofd hoezeer Zuidelijke wetenschapsonderzoekers als intercontinentale academici noodzakelijkerwijs in ieder geval in hun professionele identiteit vervreemd zijn van enige lokale Zuidelijke cultuur.] Haar betoog schiet echter tekort op diverse punten. [de volgende punten kunnen nader worden geïllustreerd door mijn sangoma verhaal]**

- Zij geeft niet aan welke de mogelijke strategieën zijn om geldige wetenschappelijke kennis in andere culturen

- **te identificeren (hier is het probleem van de onderschikking: kan zo;'n identificatie plaatsvinden op andere wijzen dan door de Noordatlantische wetenschap als toetssteen te gebruiken?)**
- **in de baan van de wereldwijd beschikbare en geaccepteerde kennis te brengen**

- Zij reflecteert niet over de afstand tussen wetenschappelijke subcultuur en samenleving, op het feit dat wetenschappelijke subcultuur haaks staat op de samenleving

- Ze gaat de problematiek van de intern epistemologische claims uit de weg en zoekt die te reduceren tot sociale / politieke / culturele processen, maar kan daaruit toch niet de geldigheid van de Noordatlantische wetenschap in de eerste plaats verklaren.

- Harding bijt zich vast in de binaire tegenstelling lokaal / wereldwijd. In feite is dit een valkuil; Alle kennis is altijd lokaal in de zin dat zij door een concrete verzameling mensen wordt verworven en beheerd, maar vanuit de (met taal, cultuur, interactie, en de bolvorm van de aarde, gegeven) mogelijkheid tot het bemiddelen van de kennis over de grens van die verzameling mensen heen, heeft (bijna als een golf als aspect van de corpusculair gedachte materie) die kennis in principe de mogelijkheid om zich, vanuit zijn lokale karakter, wereldwijde te

verbreiden. En dat is gebeurd!

Elders³⁵ heb ik een poging ondernomen om vanuit intercultureel filosofisch perspectief hetzelfde probleem van de tegenstelling tussen het lokale en het wereldwijde aan de orde te stellen ten aanzien van de vraag of hedendaagse communicatie en informatie technologie (ICT) nu wel of niet in Afrika thuis is. Het antwoord bleek verrassend. Enerzijds moesten wij toegeven dat ook in de Noordatlantische samenleving ICT niet vanzelfsprekend thuis is, maar er moet worden geïncultuureerd, ook al draagt veel ICT de sporen van het feit dat zij vooral door leden van de Noordatlantische samenleving werd bedacht en vormgegeven. Anderzijds bleek dat toeëigening en enculturatie van uitheemse technologie en prestige goederen die tegelijk plaatselijke macht symboliseren en daadwerkelijk ondersteunen, onder Afrikaanse politieke en sociale elites een geschiedenis van millennia heeft; ICT past uitstekend in dit kader. Tenslotte bleek dat hedendaagse Afrikanen opvallend succesvol zijn in de toeëigening van ICT, en dat zij daarbij voordeel doen niet alleen uit wereldwijde factoren (zoals de industriële behoefte aan consumenten waar ook ter wereld, en het feit dat ICT gebruikt kan worden als een zwarte doos zonder dat de gebruiker meer dan nominale kennis over de interne werking hoeft te hebben), maar ook uit plaatselijk Afrikaanse factoren zoals een lange geschiedenis van Afrikaanse formele systemen, en een veel groter nadruk dan in het (door formele organisaties beheerste) Noordatlantische gebied op netwerkachtige sociale structuren en processen, die sterke gelijkenis vertonen met hypertext en hyperlinks in ICT. Aldus blijkt dat er tussen het lokale en het wereldwijde niet een onoverkomelijke, lapidaire binaire tegenstelling bestaat, maar at deze zich grotendeels oplost in een spanningsrelaties, waarin beide polen steeds tegelijk aanwezig zijn en moeten worden meegenomen in de analyse.

Waarzegsystemen vormden de oudste wetenschap, vooral in hert Oude Nabije Oosten. De culturele specificiteit en de etnische toeëigening is ideologische retoriek. *Alle* kennis vertoont steeds zowel een lokaal als een wereldwijd aspect in de zin dat zij in principe een verworvenheid van de mensheid is. Het gaat dan toch meer om de (epistemologisch te onderbouwen) procedures waarlangs die kennis geldige / ware kennis kan zijn. Waarheid speelt in Hardings verhoog een te ondergeschikte rol. Niettemin kan zij niet ontkomen aan de vanzelfsprekende gedachte dat veel Noordatlantische kennis, ware kennis is (effectief toepasbaar ver buiten het Noordatlantisch gebied, en niet alleen om redenen van sociaal en politiek overwicht), en dat dat eigenlijk ook geldt voor veel kennis geproduceerd buiten het Noordatlantisch gebied. Erkenning echter van die waarheid is een sociaal proces, waarin wereldwijde machtsverhoudingen de ene kennis, en het ene kennisformaat, verre bevoorrechten boven de andere. Maar het verwerven van die waarheid, in de eerste plaats, berust op de interne epistemologie van elke lokaal wetenschapssysteem, of het nu Noordatlantisch is of exotisch.

Denk erom dat juist het binnen halen van Afrikaanse kennis in het wereldwijde, door de Noordatlantische wetenschap gedomineerde kennisgebouw moeilijk is en nog in de kinderschoenen staat. Er zijn hiervoor een aantal redenen:

³⁵ [add reference]

- vele Afrikaanse kennissituaties zijn ongeletterd
- in veel Afrikaanse situaties figureert kennis als persoonlijk eigendom
- veel Afrikaanse kennissituaties worden gekenmerkt door praktijken van geheimhouding.³⁶
- veel Afrikaanse kennissituaties hebben religieuze en occulte connotaties, die al heel moeilijk overdraagbaar zijn naar de als seculair en rationalistisch gemarkeerde Noordatlantische wetenschap
- er is de door Harding als punt 4 genoemde overrompeling door Noordatlantische wetenschap, die aan de kant van inheemse Afrikaanse kennissystemen een verbijstering veroorzaakt, waardoor de uitwisseling op voet van gelijkheid niet bepaald wordt bevorderd.

het vertoog over Afrikaanse wetenschappelijke systemen is nog onvoldoende ontwikkeld, het heeft de neiging ofwel in racisme te vervallen, ofwel te sterk apologetisch te zijn.³⁷

Conclusie

Ons vertoog over het plaatselijk en wereldwijd karakter van Noordatlantische en andere ethno-wetenschappen is aldus een oefening geworden in de interculturele filosofie van het relativisme. De gedachte dat de Noordatlantische wetenschap van een onvergankelijk hogere orde was dan andere lokale wetenschappen behoorde bij uitstek thuis in het Eurocentrisme en Europees expansionisme van de negentiende en vroege twintigste eeuw. Het cultuurrelativisme kwam op in het midden van de twintigste eeuw als Noordelijke intellectuele reactie tegen de koloniale onderwerping, en als vanzelfsprekend uitvloeisel van de theorie van de interne systematiek van plaatselijke culturele oriëntaties zoals die door langdurig participierend antropologisch veldwerk binnen één nauwomschreven gemeenschap werd ondersteund. Alle wetenschap inclusief de Noordatlantische tot ethno-wetenschap verklaren is een daad van cognitief relativisme. Vanuit dat relativistisch perspectief werd de interne epistemologie van de Noordatlantische wetenschap (de claims van objectiviteit, rationaliteit en universaliteit) tot een hegemonische mythe verklaard. Hoewel Harding, onder verwijzing naar specifieke studies, veel bijdraagt aan het begrijpen van de sociaal-culturele, politieke en historische factoren waardoor die claims konden postvatten, moet zij in feite, zij het vooral impliciet, het sterke relativisme verwerpen: als wij alle sociaal-culturele, politieke en historische factoren eraf trekken, en volmondig toegeven dat Noordatlantische wetenschap een door de Noordatlantische samenleving en geschiedenis tot op aanzienlijke hoogte gedetermineerd

³⁶ de Jong, F., 2001, *Modern secrets: The power of locality in Casamance, Senegal*, Ph.D. thesis, Amsterdam University.

³⁷ [add reference Afrocentrisme, Afrikaanse wetenschap volgens Van Sertima, Horton over Afrikaanse wetenschap, Hountondji pistes de recherche ... Afrikanse magie en divinatie als wetenschap: Evns-Pritchard, maar hiertegenover Winch; Frazer over magie als misfired science]

kennissysteem is, dan nog blijkt dat die kennis geldige kennis, om redenen die tot die determinering niet herleid kunnen worden maar die in plaats daarvan eenvoudig besloten worden in de interne epistemologie die wetenschappelijke procedures stipuleert waardoor klaarblijkelijk geldige kennis over de natuur kan worden verkregen. Harding komt aldus uit op een positie die, vanuit een heel ander vertrekpunt en langs een heel andere redenering, al geruime tijd wordt verdedigd door Gellner en zijn anti-relativistische school.³⁸

Dat zou betekenen dat er iets is in de inhoud, het formaat, de reproduceerbaarheid, de validiteit van bepaalde kennis waardoor deze zich definitief losmaakt van de sociale verbanden waardoor zij wordt geproduceerd en in stand gehouden, en van die verbanden niet meer afhankelijk is. De Noordatlantische wetenschap wordt vaak voorzien van de pretentie van een dergelijk abstracte, universele inzetbaarheid; de bedroevende resultaten van veel ontwikkelingssamenwerking laat echter zien dan slechts onder specifieke begeleidende voorwaarden wat betreft fysieke omgeving en sociale inkadering (infrastructuur, werkhouding, discipline, etc.) Noordatlantische wetenschappelijke inzichten ook daadwerkelijk wereldwijd kunnen worden toegepast. Van de andere kant beleven wij de laatste tientallen jaren, door het populariseren van alternatieve geneeswijzen met veelal een niet-Noordatlantische herkomst, en door het circuleren van niet-Noordatlantische kennissystemen (inclusief divinatiemethoden) in een New Age kader, via workshops, boeken, en recentelijk vooral via Internet, een beschikbaar komen van buiten hun oorspronkelijke sociaal-culturele context geplaatste, en vaak uiterst geschematiseerde en naar Noordatlantisch model geherformuleerde exotische kennisvormen, waarvan het nuttig wordt te onderzoeken in welke mate zij geldige natuurkennis zouden kunnen bevatten, en of de eventuele geldigheid van deze natuurkennis de transformatie naar een wereldwijd formaat geheel of gedeeltelijk overleeft.

Dat zijn toekomstperspectieven. Inmiddels hebben wij geruime winst geboekt. Wij hebben meer inzicht gekregen in de sociaal-culturele, politieke en historische factoren de Noordatlantische wetenschap zich enerzijds heeft kunnen bekleden met terechte claims van universaliteit, rationaliteit en objectiviteit, maar waardoor anderzijds de claims die andere kennissystemen kunnen leggen op geldige natuurkennis konden worden onderdrukt. Wij hebben ons in hoge mate bevrijd van het schuldgevoel volgens hetwelk het slechts om hegemonische of racistische redenen kon zijn dat wij bij uitstek Noordatlantische wetenschappelijke kennis een hoge geldigheid toekennen. Wij hebben onderkend dat geldige natuurkennis ook in overvloed voorhanden moet zijn in niet-Noordatlantische kennissystemen, dat hier (door de toelating van andere kennisbronnen dan in de Noordatlantische wetenschap, en door een kennissituatie waarin ten dele andere natuurverschijnselen en andere sociaal-culturele organisatie van de kennenden aan de orde zijn) zelfs kennis kan worden vergaard die geldig is maar waarop de Noordatlantische wetenschap vooralsnog geen zicht heeft. Een verkenning van de sangoma-wetenschap en een experiment om haar in het Noordatlantische gebied beschikbaar te maken, gaf concrete mogelijkheden en moeilijkheden aan betreffende de incorporatie van dit soort exotische kennis in een wereldwijd kennissysteem in wording.

³⁸ [add reference]

als formeel systeem is er geen vanzelfsprekende, en geen totale, continuïteit tussen de wetenschap en de samenleving waarin zij wordt gevonden

Sangoma wetenschap is een vreemde en recente import, en ligt in noordoost Botswana bepaald niet in het verlengde van de samenleving waarin zij wordt gevonden. Datzelfde geldt voor Noordatlantische wetenschap ook, zelfs in het Noordatlantisch gebied. Bovendien, de wetenschap die wel wordt gereciperd in de bredere samenleving waarin zij wordt aangetroffen, ondergaat in dat receptieproces een transformatie waardoor zij haar wetenschappelijk karakter goeddeels verliest -- zij wordt sciëntistisch, en reflecteert verouderde, niet de actuele, wetenschap.

bij de sangoma's: is het wel wetenschap? er is in ieder geval het sociale processen van selectieve mobilisering en selectieve uitsluiting (opleidingsperiode, selectie naar bepaalde criteria, bevestiging door examens naar bepaalde criteria); maar er is weinig onderzoek (wel een beetje, ook zelf uitproberen en innoveren), en een geloof in de stellige werking en waarheid van de kennis die door de interne procedures aan het licht komt

Belangrijk in mijn vertoog over sangoma's is ook dat (net als techniek bij Heidegger en in mijn ICT stuk) deze niet voortvloeit uit algemeen aanwezige kennis bij alle leden van de samenleving, maar daar haaks op staat, en een proces van (re-)conversie nodig heeft voordat alle leden deze kennis kunnen tot zich nemen en gebruiken

Harding

'explain why some work far from the site of their original development and others do not'....

sangoma in the Netherlands / geomancy in Francistown and in Renaissance Europe [maar een onderliggende vraag is: hoe stel je vast of ze werken? de huidige publieke cultuur van ontwikkelde leken is sciëntistisch, ontkent veel van wat parapsychologisch bewezen is met procedures die in buurwetenschappen zoals de psychologie wel voor vaststaande kennis zorgen)

het gaat dus om het toestaan van andere kennisbronnen behalve zintuiglijke waarneming

noem ook de recente nadruk op inheemse kennissystemen, en de juridicering

daarvan³⁹

Mijn eigen ontwikkeling van sociaal constructivisme, via sangoma, tot anti-relativistische erkenning van de interne epistemologie van de Noordatlantische wetenschap

Het is vreemd dat ik tot ca. 1990, vanuit mijn eigen antropologische praktijk, de sociaal-constructivistische anti-epistemologie heb gevolgd, ook al was ik in een eerder stadium erg gecharmeerd van het positivistische wetenschapsmodel. Ik legde mijn door het constructivisme veroorzaakt cynisme pas weer af, en begon weer te geloven dat wetenschappelijke beweringen waar (en niet alleen maar strategisch) konden zijn, op het moment dat ik zelf diepgaand aan een niet-westerse wetenschappelijke traditie was blootgesteld, die van de Zuidelijk-Afrikaanse sangomas. En dat ging langs een omweg: om niet te verdrinken in de draaikolk van exotische machtsdromen (buitenzintuigelijke waarneming, bovennatuurlijke krachten van kennis en genezing, het vervagen van de grenzen tussen verleden, heden en toekomst, leven en dood) waar ik allemaal niet over kon schrijven, probeerde ik een wetenschappelijke toevlucht te vinden door een uitvoerige historische en comparatieve studie van het diagnosesysteem dat ik bij de sangomas had geleerd. Dit bleek vertakkingen te hebben over heel de Oude Wereld, en duizenden jaren terug te traceren te zijn, uiteindelijk tot het Oude Nabije Oosten, waar ook mijn eigen Noordatlantische wetenschap haar wortels had. Op dat moment ging ik inzien dat het niet om afzonderlijke wetenschappelijke culturen ging, of om afzonderlijke culturen die ieder op hun manier wetenschap hadden voortgebracht, maar om een groot proces van geboorte en ontwikkeling en wetenschap, dat in ieder geval de plaatselijke intellectuele elites van de gehele Oude Wereld achtereenvolgens had beroerd en tot uitwisseling had gebracht, en dat in allerlei door transformatieve localisatie voortgebrachte plaatselijke vormen ook overal terug te vinden was. In plaats daarvan dus continuïteit, voortdurend gemaskeerd en doorbroken door transformatieve localisatie. **[het is nodig deze dilemma's ook in mijn Mudimbe stuk te verwerken. Daar was namelijk de grote kritiek van mijn filosofische collega's: wat gek dat je enerzijds je beroept op een exotische wetenschappelijke kennis, maar anderzijds Mudimbe om de oren slaat met een puur westerse uitkomst van historisch en vergelijkend onderzoek, alsof de epistemologische status van de uitkomsten daarvan volstrekt niet twijfelachtig zijn]**

³⁹ Odora Hoppers, C.A., 1999, A comparative study of the development, integration and protection of indigenous knowledge systems in the Third World: Project proposal to the Human Sciences Research Council [Pretoria, SA] ; Watson-Verran, H., and D. Turnbull, 1995, 'Science and other indigenous knowledge systems, ' in S. Jasanoff, G. Markle, T. Pinch and J. Petersen, Handbook of Science and Technology Studies, Sage, Thousand Oaks, CA, 1995 , pp. 115-39.

is het mogelijk om aan Zuidelijke wetenschappelijke tradities nieuwe paradigma's te ontlenen?

Ik denk dat dat inderdaad wel het geval is. Naast de welbekende voorbeelden van Afrikaanse kennis over de geneeskrachtige werking van natuurlijke grondstoffen die als zodanig niet aan de Noordatlantische wetenschap bekend is,

1. telepathie en telekinese als vanzelfsprekendheden in de sangoma-praktijk, ongehinderd door het bestaan, zoals in de Noordatlantische wetenschap, van een (volgens de Noordatlantische filosofie overigens verouderd) Cartesiaans lichaam-geest dualisme volgens welke deze verschijnselen, hoe vaak ook statistisch aangetoond onder uiterst gecontroleerde laboratoriumomstandigheden, toch niet kunnen. De sangoma's verklaren deze verschijnselen als onproblematisch veroorzaakt door de voorouders van de diagnost en/of de cliënt.

2. Het Westafrikaanse (Akan) wereldbeeld dat de doorwerking van bewustzijnsinhouden van de ene persoon naar de andere (telepathie) verklaart niet onder verwijzing naar de voorouders maar naar de Algeest, die ongedeeld aanwezig is alle personen (en overigens alle andere aspecten van de zintuiglijke werkelijkheid), zodat al deze aspecten van de zintuiglijke werkelijkheid via de Algeest al vanzelfsprekend aan elkaar doorverbonden zijn, met elkaar communiceren.⁴⁰

Het is niet zozeer belangrijk om de *verklaring* binnen te voeren in het wereldwijde kenniskader, maar wat belangrijk is is het aanreiken van een kenniskader waarin de (door dominante Noordatlantische wetenschap tegen de eigen procedures in overwegend ontkende) realiteit van Ψ vanzelfsprekend is en bewust kan worden. Aldus levert sangoma voor mij een handvat voor een nieuwe, objectievere benadering van onze werkelijkheid, en zeker een die naar het Noordatlantische gebied kan worden bemiddeld. Hier zijn namelijk behalve zintuiglijke waarneming ook intuïtie en introspectie en allerlei andere mogelijke kennisbronnen toegelaten.

overgang naar sangoma:

Het vertoog van Harding is utopisch, niet alleen vanuit haar gebrekkige analyse van cultuur (zodat als zuidelijke plaatselijke cultuur verschijnt wat in feite alternatieve geglobaliseerde intellectuelendom in of uit het Zuiden is), maar ook omdat zij helemaal niet aangeeft langs welke praktische procedures Zuidelijke kennis nu inderdaad kan worden afgetapt voor noordelijk gebruik. Hoe kan mijn eigen ervaring als *sangoma* ons verder helpen? Dit kunne wij in twee gedeelten behandelen. Allereerst een korte beschrijving van sangoma als ethno-wetenschap/ Vervolgens twee belangrijke perspectieven op de hier ontwikkelde problematiek:

⁴⁰ Cf. Gyekye, K., 1995, *An essay on African philosophical thought: The Akan conceptual scheme*, revised edition, Philadelphia; Temple University Press, first published Cambridge University Press 1987; Müller, L., 2001, [**title**], seminar paper, Department of Philosophy, University of Ghana, Legon, Ghana, April 2001.

1. ψ
2. een naar universaliteit tenderende wetenschappelijk netwerk doorheen de hele Oude Wereld wordt hier zichtbaar. Al in mijn eerste verkenningen van deze intercontinentale verbreiding van geomantiek veronderstelde ik dat het feit dat het systeem een deel van zijn autoriteit ontleende aan het feit dat het van elders kwam, en op vele plaatsen beproefd bleek. Deze gedachte is nu meer systematisch te funderen op Harding.

Nog ergens onderbrengen:

‘I do not intend anything said here to support the claim that people from Southern cultures should pursue the kinds of newly universally valid ethnoscience identified below [**dat is interessant, ik ben mij van zo’n identificatie in haar stuk nog niet bewust; waarschijnlijk bedoelt ze Arabische cijfers en acupunctuur**], leaving the now newly localized, but no less powerful sciences of the North for the Northerners. A long history of European preoccupation with the exotic “difference” of non-European cultures has remained fully embedded in contemporary Eurocentric global politics. This history makes crucial the task of trying to separate my project here from those.’ (pp. 49f).

Egyptische wetenschap

Hartner is de man, of een van de mannen, van Picatrix en van astrologie in de history of ideas

hij geeft allerlei redenen waarom ondanks de ogenschijnlijke afwezigheid het toch zeer waarschijnlijk is dat de Egyptenaren wel degelijk een hoogontwikkelde astronomie hadden; belangrijkste voorbeeld: zij berekenden [Demotic Papyrus No. 9, Carlsberg collection] de lunatie tot op 13 seconden nauwkeurig!

Hartner, W., 1963, ‘W. Hartner’ [Discussion of G. de Santillana's ‘On Forgotten Sources in the History of Science’] In: Crombie, A.C., ed., Scientific Change, New York: Basic Books, pp. 868-75.

pseudo-wetenschap en wetenschappelijke vernieuwing

wat te doen met het feit dat de wetenschappelijke tradities van het Oude Nabije Oosten, of van China, aanvankelijk de hoogste vorm van wetenschap vertegenwoordigde, en zich als zodanig over heel de Oude Wereld (inclusief Afrika en Renaissance Europa) verbreidde, maar vervolgens niet meer als wetenschap kon worden erkend maar pseudo-wetenschap werd. De gehele groei van de wetenschap in Europa is het creëren van een wisselende voorhoede van wetenschap, waarachter de bestaande wetenschap wordt gereduceerd tot verouderde pseudo-wetenschap.

uit oratie:

In de stad Francistown, Botswana, vanaf 1988, werd — onder omstandigheden die ik elders uitvoerig besproken heb⁴¹ — het gebruikelijke veldwerk mij zo ondraaglijk dat ik alle beroepsmatige overwegingen moest laten varen, en niet alleen patiënt werd van priester-waarzeggers (*sangoma*'s), maar aan het eind van een lange therapiegang zelf als één van hen eindigde, en daarmee als gelovige in de plaatselijke collectieve voorstellingen. In de tijd dat dit zich voordeed zag ik het vooral als een politieke daad van mij als blanke in een door blank monopoliekapitalisme en racisme ontwricht gebied; ik besef nu nog meer dan toen dat het ook en vooral een epistemologische stellingname was — verzet tegen de professionele dubbelhartigheid waarin zich het hegemonische perspectief van de antropologie liet kennen — een stellingname die mij toen al in feite verdreef uit de culturele antropologie en de voorwaarde schiep voor de stap die ik definitief zette bij aanvaarding van de EUR leerstoel interculturele filosofie.

Mijn weg van etnograaf naar intercultureel filosoof zou mij in de jaren 1990 voeren tot een verdere verkenning van de betrekkelijkheid van culturele specificiteit. Eenmaal *sangoma*, beschikte ik over tamelijk unieke culturele kennis en een tamelijk unieke status — die van erkend plaatselijk religieus specialist — , maar mijn stap tot priestermedium zou zinloos worden 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. Hoe nu? Kon ik een perspectief vinden van waaruit mijn transculturele opstelling toch te combineren zou zijn met een herkenbare professionele wetenschapsbeoefening?

Mijn mysterieuze ruwe houten tabletten van het sangoma-orakel, in bloed van offerdieren geconsacreerd en periodiek in regenwater en in het vet van offerdieren nieuw leven ingeblazen, leken het summum van strikt plaatselijk cultureel particularisme, evenzeer in een onbepaalde Voortijd regelrecht uit de Zuidelijk Afrikaanse dorpsamenleving opgerezen als het bijbehorende interpretatieschema dat de zestien specifieke combinaties benoemt die de ritueel neergeworpen tabletten kunnen vormen. Het plaatselijk orakel van vier tabletten was al vierhonderd jaar geleden door missionarissen beschreven.⁴² ‘De oude vrouw als een steen’, ‘de oude mannelijke heks als een bijl’, ‘kriebelend schaamhaar als van een jonge vrouw’, ‘de huid als een jeugdige penis’ — zo worden de vier tabletten benoemd, en hun onderlinge combinaties verwijzen naar hekserij, voorouders,

⁴¹ Binsbergen 1991; Binsbergen 1998.

⁴² Cf. Santos 1901.

taboes, offerdansen, rijkdom, en allerlei plaatselijke diertotems. Kan het authentieker en Afrikaanser? Niet voor niets had ik mijn initiatie (die mij als volleerd specialist in dit waarzeg- en therapiesysteem bevestigde) destijds omschreven als

‘the end point of a quest to the heart of Africa’s symbolic culture’.⁴³

Ik moest nu erkennen dat deze romantische suggestie van extreme plaatselijkheid een illusie was, waaronder een realiteit schuil ging met enorme consequenties voor mijn theoretische en existentiële opstelling als etnograaf en wereldburger. Het interpretatieschema bleek, tot aan de naamgeving van de zestien combinaties toe, een aanpassing van tiende-eeuwse Arabische magie, met een Chinese vormentaal (opgebouwd, net als *I Ching*, uit configuraties van hele en gebroken lijnen) en tegelijk astrologische implicaties zoals nog weer eens vijftien of twintig eeuwen eerder uitgewerkt in Babylonië. De plaatselijke culturele oriëntatie waarin de inwoners van Francistown zich hadden verschanst en waarvan ik aanvankelijk pijnlijk was uitgesloten, bleek helemaal niet de incarnatie van *het volstrekt andere*, maar — precies zoals mijn eigen culturele oriëntatie als Noordatlantisch wetenschapper — een verre nakomeling van de civilisaties⁴⁴ van het Nabije Oosten, en evenals mijn eigen tak van wetenschap minder dan duizend jaar geleden effectief bevrucht door een eerdere loot aan diezelfde stam: de Arabische civilisatie.⁴⁵

Ik had met het andere geworsteld, als ware het een onneembare, wezensvreemde totaliteit; maar onderdelen daarvan bleken bij nader inzien bekend en verwant, en voor toeëigening beschikbaar.

Dit was een frontale botsing met de centrale theorie van de klassieke culturele antropologie vanaf de jaren 1930: de historische en culturele specificiteit van afzonderlijke, bijvoorbeeld Afrikaanse, samenlevingen, hun in-zichzelf-besloten-zijn en begreend-zijn, hun unieke innerlijke integratie en systematiek, en de gedachte dat er zoiets bestaat als ‘een cultuur’.

Deze vondst was voor mij het sein tot een veelomvattend onderzoeksproject,

⁴³ Binsbergen 1991; kennelijk gebruikte ik toen het begrip ‘cultuur’ anders dan in mijn huidige betoog.

⁴⁴ Een civilisatie definieer ik als een sociaal-politiek systeem dat — door instituties als voedselproductie, staatsvorming, schrift en georganiseerde religie — een aanzienlijke mate van continuïteit kent over een omvangrijk gebied, en waarbinnen een veelheid van culturele oriëntaties zijn gebundeld. De tegenstelling tussen ‘cultuur’ en civilisatie, zoals geponeerd door Kant en voortgezet door Spengler, is vanuit cultureel-antropologisch gezichtspunt niet vruchtbaar en buiten het Duitse taalgebied niet gebruikelijk; Cf. Perpeet [**year**] vooral 1318f.; Kant 1983.

⁴⁵ Binsbergen 1994; Binsbergen 1995[**a of b**]; Binsbergen 1996 [**b**]; Binsbergen 1996 [**a**]; Binsbergen 1996 [**c**]; Binsbergen ter perse[, ‘**Board-games**’].

waarvan de opbrengst inmiddels onder meer omvat een geredigeerd boek *Black Athena: Ten Years After* (1997), over het werk van Martin Bernal, en een boekmanuscript *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt and the World: Beyond the Black Athena thesis*.

Tegen deze achtergrond ook onderkende ik in het werk van Martin Bernal dadelijk een verwante geest.⁴⁶

Bernal beoogt het Eurocentrisme aan de kaak te stellen dat — naar hij aantoont — ten grondslag ligt aan de studie van de Grieks-Romeinse Oudheid gedurende de afgelopen twee eeuwen. De opvatting erfgenamen te zijn van een geniale Griekse beschaving zonder wortels in voorgaande, niet-Europese civilisaties, heeft naar Bernals mening een grote rol heeft gespeeld in de rechtvaardiging van de Europese intercontinentale expansie. Zijn centrale stelling is dat wij de Afrikaanse en Aziatische wortels van de klassieke Griekse civilisatie (met name haar filosofie en religie) moeten erkennen — en daarmee de wortels van belangrijke culturele oriëntaties in de hedendaagse Noordatlantische en in toenemende mate wereldwijde samenleving. Vandaar de programmatische titel van Bernals hoofdwerk, *Black Athena*, die moet aangeven dat de godin Athena als het centrale symbool van de klassieke Griekse civilisatie, niettemin een herkomst heeft buiten Europa, in Afrika. De zaak is niet zonder belang voor filosofen want de voornaamste inzet van het *Black Athena* debat is de claim van een niet-Europese oorsprong van de Europese filosofische en wetenschappelijke traditie.⁴⁷

[de volgende passage is vooral van belang omdat daarin de door Mudimbe en Appiah ontleende eenheid van Afrika om de hoek komt kijken]

Met *Black Athena: Ten Years After* (1997) heropende ik het debat over Bernals werk, dat na het vernietigend kritische *Black Athena Revisited*⁴⁸ voorgoed gesloten leek. In *Global Bee Flight*, keer ik terug tot Afrika en onderzoek ik de implicaties van de *Black Athena* stelling voor ons hedendaags Afrika-onderzoek — en omgekeerd. Aangezien het Oude Egypte een sleutelpositie inneemt in de debatten over Afrika's cultuurhistorische relatie tot Europa en de rest van de wereld, 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 concepten en denkstructuren, mythen, symboliek, koningschap, staatsvorming, en produktieve praktijken. Één volstrekt verrassende uitkomst van het boek (toen ik het begon te schrijven dacht ik oprecht het tegendeel te kunnen bewijzen) is mijn bevestiging, zonder enig voorbehoud, van

⁴⁶ Bernal 1987; Bernal 1991.

⁴⁷ Bernal; Burkert 1992; Evangelidou 1994; James 1973; Lefkowitz 1996; Palter 1996; Preus; West 1971.

⁴⁸ Lefkowitz & MacLean Rogers, *Black Athena revisited, o.c. .*

een van de meest belachelijk gemaakte ideeën van het vroeg-twintigste-eeuwse antropologisch diffusionisme: het Egyptocentrisme als model voor de Afrikaanse cultuurgeschiedenis. Het Oude Egypte, dat zijn ontstaan in het eind van het vierde millennium voor onze jaartelling te danken had gehad (heel anders trouwens dan Bernal denkt) aan de interactie tussen Zwart-Afrikaanse met Oostelijk Mediterrane culturele oriëntaties, bleek naar mijn analyses op zijn beurt namelijk niet alleen (zoals volgens de *Black Athena* these) het oostelijk Mediterrane gebied en zo Europa beslissend te hebben bevrucht, maar ook weer Zwart Afrika, tot in alle hoeken en op vele levensgebieden, inclusief het koningschap, recht, ritueel en mythologie.⁴⁹ In plaats van een lappendeken van onderling volstrekt onderscheiden ‘culturen’ ontstaat zo het beeld van een Afrika dat als voorname bron en vervolgens als recipiënt van de Oudegyptische civilisatie, en ten slotte als gevolg van Arabische en van Noordatlantische koloniale invloed, een verregaande eenheid vertoont. De algemene uitkomst van *Global Bee Flight* is een radicale, positieve en onverwachte revisie van ons beeld van de plaats van Afrika in de cultuurgeschiedenis van de wereld als geheel. Er is intussen weinig reden waarom hetzelfde model van gedeeltelijke continuïteit over grote afstanden in ruimte en tijd niet ook van toepassing zou zijn op andere werelddelen inclusief Europa, en op hun onderlinge samenhangen.

Het is vreemd dat het argument van convergentie zo weinig gehoor heeft gevonden onder Afrikaanse filosofen van deze tijd. In plaats daarvan belijden zij vrijwel unaniem het argument van culturele verscheidenheid. In de woorden van Appiah:

‘If we could have traveled through Africa’s many cultures in (...) [precolonial times] from the small groups of Bushman hunter-gatherers, with their stone-age materials, to the Hausa kingdoms, rich in worked metal — we should have felt in every place profoundly different impulses, ideas, and forms of life. To speak of an African identity in the nineteenth century — if an identity is a coalescence of mutually responsive (if sometimes conflicting) modes of conduct, habits of thought, and patterns of evaluation; in short, a coherent kind of human social psychology — would have been “to give to aery nothing a local habitation and a name.” ’⁵⁰

In het verlengde van deze benadrukte voorkoloniale fragmentatie ligt het vertoog van de Afrikaanse filosoof Kaphagawani over de ‘C⁴’, een scientistische formule die moet

⁴⁹ Niet met expliciete verwijzing naar Bernals werk (waar hij evenmin veel mee op heeft; cf. Appiah 1993) maar naar dat van de Senegalese natuurwetenschapper en cultuurfilosoof C.A. Diop, wijst Appiah de gedachte van een dergelijke continuïteit af, op grond van twee vanzelfsprekendheden die echter in het licht van recent historisch onderzoek onhoudbaar zijn: het Oude Egypte had slechts een niet-specialistische filosofie die niet aansluit bij huidige Afrikaanse culturele oriëntaties; en er zijn in Afrika nauwelijks culturele continuïteiten te verwachten over een tijdsverloop van drie of meer millennia. Appiah 1992.

⁵⁰ Appiah 1992; geciteerd met instemming in: Bell 1997.

uitdrukken

‘the Contemporary Confluence of Cultures on the Continent of Africa. This is a postcolonial phenomenon where different cultures meet and mingle to form new, hybrid forms’.⁵¹

In deze formulering wordt de gedachte van een veelheid van onderling onderscheiden culturen weliswaar overstegen, maar zij dient nog wel als uitgangspunt; overstijging wordt voorts slechts als een postkoloniaal verschijnsel van globalisering gezien, zodat het idee van een kuise afzonderlijkheid van een groot aantal voorkoloniale culturen in Afrika kan [**worden**] blijven gehandhaafd. De hele discussie van Afrocentrisme (met zijn Senegalese wegbereider Cheikh Anta Diop) en *Black Athena* is kennelijk aan de hedendaagse Afrikaanse filosofen voorbijgegaan.⁵² Afrocentristen als Molefi Kete Asante⁵³ worden in kringen van academische Afrikaanse filosofen nauwelijks binnengehaald of geciteerd.

⁵¹ Kaphagawani & Malherbe, ‘African epistemology’, *o.c.*, p. 209.

⁵² Zie echter: Binsbergen 1996. Voor de receptie van de *Black Athena* discussie onder Afrikaanse en Afrikaans Amerikaanse intellectuelen, inclusief Appiah en Mudimbe, zie: Binsbergen 1997.

⁵³ Asante 1990.

aantek na lezing op 23.11.2001

je zou ook nog eens kunnen ingaan op Sokal & Bricmont

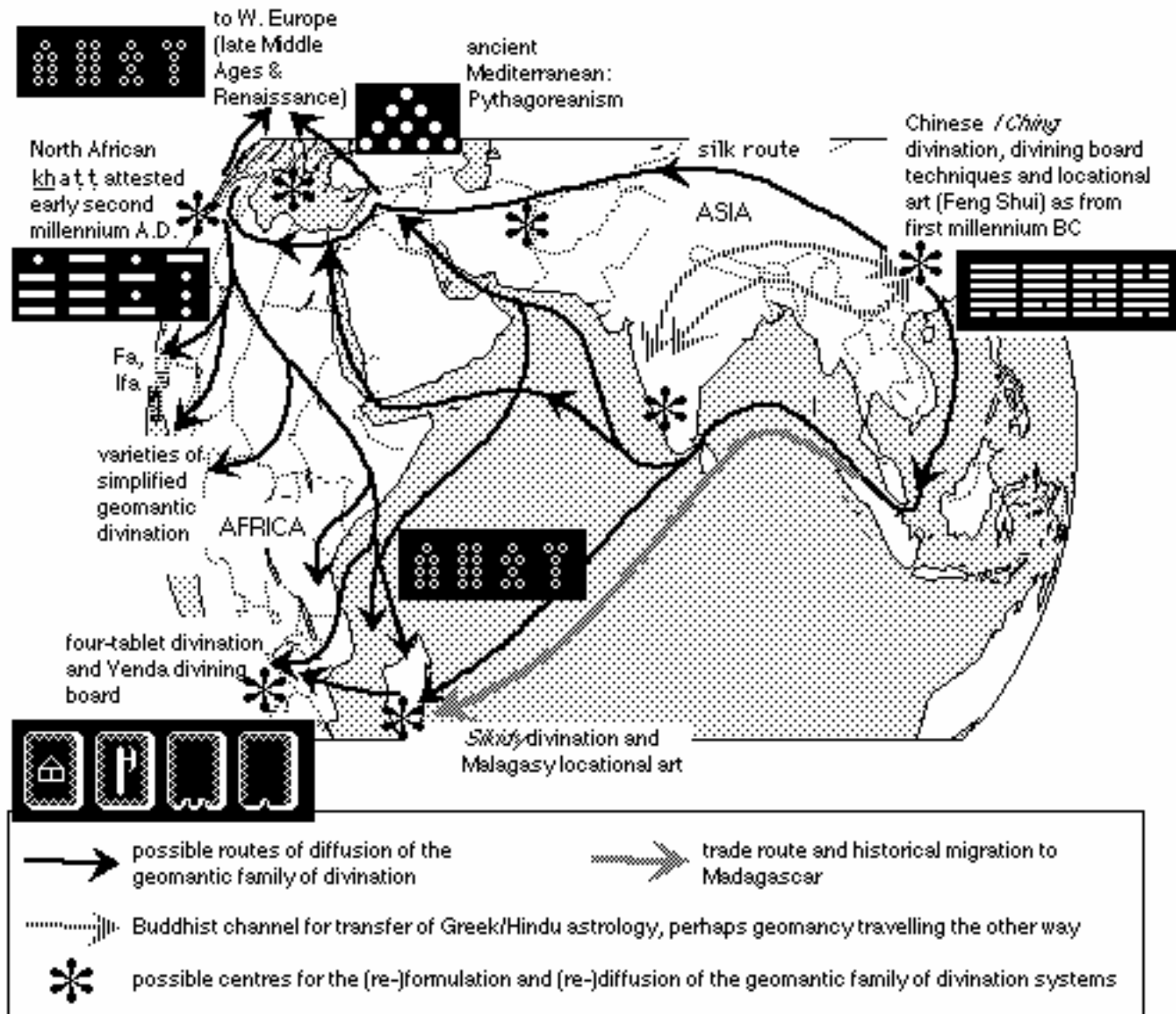


Fig. 1. Old world geomantic systems

LEGEND

1. Chinese *I Ching*, divining board techniques and locational art (*Feng Shui*) as from first millennium BCE
2. silk route
3. Buddhist channel for transfer of Greek/Hindu astrology, perhaps geomancy travelling the other way (i.e. east-west)

4. trade route and historical migration (first millennium CE) from Indonesia to Madagascar
 5. Pythagoreanism of the ancient Mediterranean; it is plausible that this belongs to this intercontinental system of interaction, but how remains unclear
 6. *sikidy* divination and Malagasy locational art
 7. invention of *Āilm al-raml (kha®®)* probably in the milieu of the *Ikw^{an} al-Saf^a* ('Pure Brethren), Ba^{ra}, Persian Gulf, late 1st millennium CE
 8. North African *Āilm al-raml (kha®®)*, early 2nd millennium CE
 9. Fa, Ifa, Sixteen Cowries: the elaborate geomantic systems of West Africa
 10. simplified geomancies of the African interior
 11. Four-tablet divination and Venda divining board, Southern Africa, as from middle second millennium CE
 12. to the New World
 13. Western Europe as from early second millennium CE (*ars geomantica, Punktierkunst*)
- * centres for the (re-)formulation (re-)diffusion of the geomantic family of divination systems

Je moet ook parallellen trekken met Noordatlantische psychotherapie

Daarin worden namelijk ook andere kennisbronnen toegelaten dan puur zintuiglijke waarneming, namelijk introspectie, intuïtie, dromen; en in de Jungiaanse analytische psychologie wordt zelfs een beroep gedaan op collectieve onbewuste kennis die vanuit het individuele onderbewuste zou doorbreken. Het is duidelijk dat de sangoma-wetenschap grote parallellen met deze vorm van Noordatlantische wetenschap vertoont, en dat kan ik maar beter toegeven. Van de andere kant tekent dit ook de zwakke claims die ik kan laten gelden ten aanzien van eventuele andere kennisvormen zoals die eventueel in de sangoma-wetenschap aan de orde zouden kunnen zijn: het gaat niet om zorgvuldig gecontroleerde natuurwetenschappelijke experimenten maar om een vorm van kennen en therapeutisch handelen waarvan de Noordatlantische parallellen (psychotherapie, psychoanalyse, analytische psychologie) ook in de Noordatlantische wetenschapsfilosofie nogal omstreden zijn wat hun wetenschappelijke karakter betreft.

hoe kan ik sangoma-wetenschap binnenhalen binnen het bovenstaande vertoog rond Harding?

Het gaat hier om een intercultureel experiment waarin een van huis uit Noordatlantische wetenschapper, volledig op de hoogte van de epistemologische en methodologische principes van die traditie, gecertificeerde competentie verwerft in een niet-westers systematisch kennissysteem, en vervolgens dat kennissysteem probeert uit te dragen, niet alleen als traditioneel specialist in een niet-Noordatlantische samenleving, maar ook uitdrukkelijk in de Noordatlantische samenleving, middels consulten thuis en op reis, en middels Internet.

Dit experiment werkt aardig, gezien de ervaringen met cliënten over ruim tien jaar,⁵⁴ maar er zijn de volgende kanttekeningen te plaatsen:

- het is opvallend hoe bereid ook Noordatlantische cliënten zijn om het systeem serieus te nemen en de directieve therapie die eruit voortvloeit, te volgen; en zij vinden daar veel baat bij, ook al gaat het over religieuze concepten (voorouders, hekserij) die voorheen in hun kleven, en in hun culturele bagage, nauwelijks of geen rol speelden/. Kennelijk is dit een vorm van exotische kennis die welkom is. Zie ook de huidige commodificatie van allerlei orakels van over de hele wereld in een New Age context.

- ik neem echter bij elke eerste sessie met een nieuwe cliënt uitvoerig (zeker wel een uur) de tijd om de achtergrond van het sangoma-systeem uitdrukkelijk aan te reiken en aldus de culturele achterstand van de cliënt te overbruggen; overigens is dat ook vaak bij Afrikaanse, zelfs Zuidelijk-Afrikaanse cliënten nodig -- velen zijn zodanig gemoderniseerd en gesecculariseerd dat een voorouders en hekserij gebaseerde therapiesysteem bij hen niet vanzelfsprekend weerklank vind maar juist op grote weerstanden stuit

- mijn uitdrukkelijke poging om sangoma-wetenschap hier te incultureren is op kleine schermutselingen gestuit wat betreft de import en het bezit van de huiden van beschermde diersoorten die daarbij onmisbaar zijn; deze moeilijkheden bleken niet onoverkomelijk gezien de respectvolle opstelling van de Nederlandse justitie tegenover exotische religieuze uitingen met een *bona fide* uitstraling en voldoende uitleg

- een directe toepassing van eventueel geldige natuurkennis kan gezien worden in het gebruik van de kruiden en andere medicinale middelen, die aan de natuur van Zuidelijk Afrika werden ontleend; ik heb hierbij de mogelijkheid van een empirische test op hun effectieve werking bewust zo veel mogelijk gereduceerd door de kruiden in de meest diffuus werkzame toepassing te gebruiken (in een zeer kleine concentratie toegevoegd aan het badwater van de patiënt, in plaats van orale of rectale toediening). Mijn reden hiervoor is eenvoudig dat ik de toxische werking van deze kruiden niet kan overzien en eventuele gevaren wil vermijden.

- om dezelfde redenen erken ik uitdrukkelijk in mijn praktijk, het primaat van de Noordatlantische gezondheidszorg; klachten die naar mijn indruk in eerste instantie somatisch en organisch zijn, weiger ik te behandelen, en in alle gevallen vergewis ik mij ervan dat de cliënt eerst voor de gebruikelijke medische zorg naar een huisarts of specialist is geweest.

- zo opgevat kan de exotische wetenschap wel degelijk nieuwe paradigma's leveren naar de wereldwijde wetenschap, **p zie kopje 'is het mogelijk om aan Zuidelijke wetenschappelijke tradities nieuwe paradigma's te ontlennen?]**

⁵⁴ van Binsbergen, W.M.J., 1998, 'Sangoma in Nederland: Over integriteit in interculturele bemiddeling', in: Elias, M., & Reis, R., eds., *Getuigen ondanks zichzelf: Voor Jan-Matthijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*, Maastricht: Shaker, pp. 1-29; English version: *Sangoma in the Netherlands: On integrity in intercultural mediation*, at: http://come.to/african_religion, and greatly revised version forthcoming in my book *Intercultural encounters*

Mudimbe over Harding:

For instance, Mudimbe poses as a Foucaultian yet holds forth today's North Atlantic science and scholarship as capable of offering an absolute outside position, a raised pedestal from which to objectively contemplate non-Western forms of knowledge — hence Mudimbe's great disappointment when Sandra Harding's book on the *Racial economics of science*⁵⁵ brings out the racist boundary conditions of modern science.

Apart from a passing reference to Bernal's contribution on *Black Athena* in Harding's *Racial economics of science*,⁵⁶

Meanwhile the fact that science is less than universal and e.g. is capable of endorsing racial prejudice and enforcing inequalities along racist lines, is recognized by Mudimbe in his discussion of Sandra Harding mentioned elsewhere in my argument; cf. *Tales*, pp. 184ff.

From: Wim van Binsbergen, Global bee flight

Although rejected as absurd by the eighteenth-century C.E. pioneer ethnographer Demeunier,⁵⁷ totemism was to emerge as one of the key topics in anthropology in the

⁵⁵ Harding, S., ed., 1993, *The 'Racial' Economy of Science: Toward a Democratic Future*. Bloomington: Indiana University Press, [**add pages**] ; cf. *Tales*, pp. 187f. In Mudimbe's discussion of Sandra Harding's work, he has to admit that, given the racial dimensions of the production of science in the contemporary world (the exclusion of certain paradigms and other certain people, and the privileging of others, on the actor's subjective grounds of racialism), the pretended universalism of science is not a reality. But this apparently also comes as a great disappointment to him, which makes *Racial economy of science* 'one of the most distressing books I have ever read' (*Tales*, p. 197). Little wonder: it explodes the universalist utopia in which he has retreated, as a post-clerical post-African global intellectual — as a Black person he is reminded that even here he represents 'the paradoxical absolute and relative sign of difference' (*Tales*, p. 191).

⁵⁶ Bernal, M., 1993, 'Black Athena: Hostilities to Egypt in the eighteenth century', in: Harding, *The 'Racial' Economy of Science*, *o.c.* [**add pages**] ; cf. *Tales*, pp. 187f.

⁵⁷ Demeunier, J. N., 1776, *L'Esprit des Usages et des Coutumes des Différents Peuples*. London: Chez Pissot, p. II: 105; cf. Harris, *The rise of anthropological theory*, *o.c.*, p. 40.

second half of the nineteenth century C.E.⁵⁸ Two of the greatest minds of the early twentieth century C.E., Emile Durkheim and Sigmund Freud, both of them non-anthropologists, used the concept of totemism as the central organising principle in general theoretical statements on the human condition and the **mechanisms installing social order**.⁵⁹ In so doing, Freud invited incisive anthropological criticism.⁶⁰ Nonetheless, the psychoanalytical anthropologist Róheim applied the Freudian inspiration to the Australian aborigines, who had also been the patient and voiceless objects of Durkheim's theorising, **which owed a considerable debt to van Gennep**.⁶¹ Americanist and Africanist anthropologists meanwhile sought to free the study of totemism from such sweeping theoretical generalisations and establish it on a sounder conceptual and comparative footing.⁶² Also the ethnographic mapping of what was considered to be a near-universal of culture (and therefore an attractive prop in evolutionist arguments) continued unabated, and variants of totemism were discovered all over the globe.⁶³ With the structural-functional turn in anthropology,

⁵⁸ Lubbock, J., 1865, *Pre-Historic Times, as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs Of Modern Savages*. London: Williams and Norgate; Lubbock, J., 1870, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man; Mental and Social Condition of Savages*. London: Longmans, Green; McLennan, J. F., 1865, *Primitive Marriage*. Edinburgh: Adam and Charles Black; McLennan, J. F., 1876, *Studies in Ancient History*. London: Macmillan; Frazer, J. C., 1887, *Totemism*. Edinburgh: Adams and Charles.

⁵⁹ Durkheim, É., 1960, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris: Presses Universitaires de France, first published 1912; Freud, S., [Year], *Totem und Tabu*, [place, publisher]

⁶⁰ Kroeber, A.L., 1920, 'Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis', *American Anthropologist*, 22:48-55; Kroeber, A.L., 1972, 'Totem and taboo in Retrospect', in: W. Lessa & E.Z. Vogt, eds., *Reader in comparative religion*, New York: Harper And Row, pp. 24-27; Mead, M., 1930, 'An Ethnologist's Footnote to Totem and Taboo', *The Psychoanalytic Review*, 17: 297-301; Harris, *The rise of anthropological Theory*, O.C., p. 426f.

⁶¹ Róheim, G., 1925, *Australian Totemism: A Psychoanalytical Study in Anthropology*. London: Allen & Unwin.

⁶² Van Gennep, A., 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar: Etude descriptive et théorique*, Paris: Leroux; Lowie, R., 1911, 'A New Conception of Totemism?', *American Anthropologist*, 13: 189-207; Ankermann, B., 1915, 'Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika', *Zeitschrift für Ethnologie*, [vol. , ca. 47] : [add pages]; Boas, F., 1916, 'The Origin of Totemism', *American Anthropologist*, 18: 319-26.

⁶³ In addition to passing references in uncountable general ethnographic monographs, the following specific studies may be cited: Griaule M., 1957, *Symbolisme d'un temple totémique soudanais*, Roma: [publisher] ; Hackel, J., 1946, 'Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern (Zum Problem des eurasiatischen Totemismus)', *Archiv für Völkerkunde*, 1: 95-163; Quintino, F.R.R., 1964, 'O totemismo na Guiné Portuguesa', *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, Bissau, 19, 74: 117-28; Engelse versie, 'Totemism in Portuguese Guinea', *Translations on Africa* 271 (1965): 20-41; Willoughby, W.C., 1905, 'Notes on the totemism of the Becwana', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 35: 295-314.

and the demise of unilineal evolutionism, the entire issue of totemism moved to the periphery of the discipline in the 1940s-50s. It was only taken up again by Lévi-Strauss, in a brand-new and inspiring fashion which however capitalises on the theoretical explorations made in this field by van Gennep and Durkheim.⁶⁴ In the process, prominent structuralist and anti-structuralist anthropologists turned to the issue of totemism once more, unable however to create more than a passing interest in a topic which, by now, has reverted once more to the periphery of anthropology.

In *Les formes élémentaires de la vie religieuse*⁶⁵ Émile Durkheim demonstrated (albeit on the basis of dubious ethnographic data on Aboriginal Australian societies he himself had never visited) the strong links which exist between any one social group, conceived as a religious congregation, and its objects of worship. The latter are claimed by Durkheim to be arbitrarily chosen and to ultimately symbolise ‘the social’ as such. Durkheim’s analysis (like Freud’s struggle with similar questions round about the same time in *Totem und Tabu*⁶⁶) was limited to just one theoretically conceived social group, and did not involve the social and political interaction between several groups, each with their own objects of veneration. The decisive step towards a consideration of totemism as involving the interplay between several groups was set by Claude Lévi-Strauss.⁶⁷ His illuminating re-analysis of totemism showed how the juxtaposition of social groups in a traditional context takes the form of the juxtaposition of each group’s object of veneration — a seminal principle in religious anthropology, which above we discussed in the context of Bernal’s criticism of Farnell. Each totemic group is identified with a particular plant or animal species from the natural world, and observes special taboos vis-à-vis that species which do not apply to the other sections of society. This special relationship, Lévi-Strauss argues, is based not on some irrational, animistic propensity towards nature worship including the belief that animals are truly Man’s ancestors; neither on the fact that these species (as Malinowski would have it) represent individual Man’s selective interest in nature, in other words are ‘good to eat’; neither because they mark, with an overload of anxiety, the situations which are particularly crucial for the perpetuation of society as a whole — as in Radcliffe-Brown’s view.⁶⁸ Lévi-Strauss claims instead that the species are selected because pairs of such species are the most ready expressions of both the opposition and the complementarity which exist simultaneously between the two groups thus identified, in other words, because these

⁶⁴ Lévi-Strauss, C., 1962, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris: Presses Universitaires de France; LEVI-STRAUSS, C., 1960, *Ce Que l’Ethnologie Doit à Durkheim*. *Annales de l’Université de Paris*. Vol. 1. [add pages; check if independent publication]

⁶⁵ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, o.c..

⁶⁶ Freud, *Totem und Tabu*, o.c.

⁶⁷ Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Paris: Plon; English translation *The savage mind*, 1973, Chicago: University of Chicago Press/ London: Weidenfeld & Nicholson, first published 1966; and especially: Lévi-Strauss, C., 1962, *Le totémisme aujourd’hui*, Paris: Presses Universitaires de France.

⁶⁸ Malinowski, B., 1954, *Magic, science and religion and other essays*, New York: Doubleday Anchor; first published as a collection 1948; RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society*. London: Oxford University Press; cf. HOMANS, G., 1941, ‘Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown’, *American Anthropologist*, 43:1 64-72.

particular species are ‘good to think about’. The two groups involved are not only contrasted (by names and symbolism), and thus presented as *in opposition* to one another; they also *complement* each other, uniting by reference to a shared underlying *aetiological principle* which explains the specific pairing up of the two natural species.

Let us take an example of totemic clans from the Nkoya people.

‘In present-day Nkoya life the significance of clans is not immediately obvious. This is partly due to their high degree of dispersal and intermingling in modern times. Yet on further analysis clans turn out to be still rather important on the level of the marital system, joking relations, rural support systems in times of individual destitution, and funerary arrangements. In all those respects the clan structure offers interlocal ties which largely regulate that part of the social process that extends beyond the immediate daily face-to-face context.

Joking relations exist between specific pairs of clans. Such relations were and are expressed by stereotypical reference to the natural relations between clan totems; e.g. between members of the Bees clan and the Smoke clan a joking relation exists, they call each other ‘grandfather’, abuse each other, may take sexual liberties with each other (if from opposite sexes), and appropriate each other’s possessions without actionable offence, since it is through Smoke that Bees are chased when (...) honey is being collected (...).

The clan structure provides an extensive and dense network of consanguinity, affinity and putative kinship spreading all over the countryside. (...) The extensive geographical distribution of a limited number of clan names (all through their nicknames associated with animal species and other natural phenomena) points to a cosmologically-supported social-organisational continuity throughout the region and far beyond — a far wider scope than the present-day distribution of rather small ethnic and linguistic clusters in the area would suggest. (...) [W]hile clans today are dispersed and any residential community (a village; a valley comprising a dozen or more villages) contains members of any number of clans, pre-state clans (...) occupied a contiguous, rather well defined area, in which they had exclusive rights over the natural resources present. (...) [O]n the religious plane the clan engaged in ecological ritual (...) directed to the High God.’⁶⁹

Incidentally, the word ‘pre-state’ here refers, not the imposition of colonial rule in 1900 C.E., but the formation of Nkoya states, presumably from the sixteenth century C.E. onwards.

Now the Nkoya clans are *all* linked in pairs of complementary opposition. The situation is rendered complicated since each clan has a number of nicknames in addition to its official name; this results in a kaleidoscopic optionality in naming clans and adds extra fun to the joking process. The following table makes the complex underlying structure of clan names, nicknames and reasons for punning transparent in so far as the bee theme is concerned. It is the aetiological principle (i.e. a specific reference to a concrete domain of social, productive or reproductive local practice) which explains the solution of a particular pair of nicknames, and which sets the tune for the jokes to be improvised between the members of the two clans involved.

species

⁶⁹ Van Binsbergen, *Tears, o.c.*, pp. 162-165.

clan A	clan B	aetiological principle
<i>Nkomba</i> , i.e. 'Mushroom'	<i>Wishe</i> , i.e. 'Smoke'	smoke is a sign of consumption of the mushroom wick in the tinderbox
<i>Shimuziko</i> , i.e. 'Kindling'	<i>Wishe</i> , i.e. 'Smoke'	smoke is a sign of consumption of the kindling
<i>Mukuni ba Shilombe</i> , i.e. 'Wood of the Mukuni tree (of which royal drums are made)'	<i>Wishe</i> , i.e. 'Smoke'	smoke is a sign of consumption of the wood when the tree is hollowed out in preparation of the drum
<i>Nyembo</i> , i.e. 'Bee, Drone'	<i>Wishe</i> , i.e. 'Smoke'	smoke chases the bees so that their honey can be collected
<i>Nyembo</i> , i.e. 'Bee, Drone'	<i>Shihombo</i> , i.e. 'Maidenhood?', 'Queen bee'?	the queen bee drags the drones on in her bridal flight, which they will not survive

Table 3. Complementary opposition in the nomenclature of two joking clans in western central Zambia, nineteenth and twentieth century C.E.⁷⁰

The clans see each other as having intermarried in the distant past, in the context, or at the conclusion, of violent conflicts which have been reconciled but remain encoded in the 'joking relationship' expressing both inter-clan conflict and sociable complementarity between the paired clans at the same time. It is the nicknames which bring out the special relationship between these two clans and thus provide a never ending source of inspiration for jokes between joking clan partners.

Naming and ritual (tabooed) practices serve to identify specific social groups and to articulate special relationships of complementary opposition such as exist between specific groups without pervading the entire society. They constitute a formal structural scheme. The members of the culture in question may be themselves conscious of the aetiological principle (they clearly are in the case of Nkoya clan joking, which largely consists of citing and varying the very contents of the aetiological principle): **[check plaatsing] bee and smoke in the practical context of bee-keeping; smoke and mushroom in the practical context of fire-marking, etc.** However, the aetiological principle linking two clan names may also go lost under the free play of jocular, linguistic and mythological free variation, and in the context of new socio-cultural conditions which over the years have replaced those which originally informed the specific articulation of complementary opposition encoded in a myth, rite etc. If clan names like the Nkoya ones would survive in contexts (like twentieth-century Zambian capital cities) where firewood and honey are no longer freely collected **and have been largely replaced by purchased charcoal and manufactured sugar**, a researcher of the twenty-second century C.E. might still be able to trace the oppositions involved but she or he would need a lot of additional historical information before hitting on the practical aetiological principle that would make sense of both names and of their pairing. The structuralist method in the anthropological analysis of formal cultural products such as myths, rites, ceremonies, arts, decoration patterns, although not the universal paradigm it was once claimed to be, accords us at least a theoretical perspectives on these situations; occasionally this method even allows us to tentatively reconstruct such underlying aetiological principles as have gone lost to consciousness.

⁷⁰ Modified after: van Binsbergen, *Tears, o.c.*

AGENCY IN HISTORY: PROJECT PROPOSAL BY WIM VAN BINSBERGEN
FOR THE PROPOSED THEME GROUP AGENCY IN AFRICA, AFRICAN
STUDIES CENTRE, 2002-2006.

In addition to monographic studies that concentrate on modes of thought, world-views and religious representations of a specific ethnic group, nation, region, and/or historical period, there have always been comparative studies seeking to identify communalities and historical trends over vast expanses of time and space. The promise of such studies is that they provide a framework in which the fragmentation of particularising research finds a proper place, so that blind spots become visible and new lines of research may be formulated. Their weaknesses often lie in the methodological and theoretical domain: there is no generally accepted method for the comparison of contemporary ethnographic data of widely different levels of professional sophistication, or for the comparison of contemporary ethnographic data with data derived from ancient literatures and from archaeology; despite impressive successes (such as the demonstration of the fundamental unity underlying most New World mythical and religious material) structuralism as a generalising theory has come under heavy attack in the last forty years; and we need to develop sophisticated theoretical alternatives for the diffusionism that was supplanted, with good reason, by localising structural functionalism in the 1930s. Another marked weakness is that Africa has always been the great unknown in such comprehensive comparative studies -- they always stop short at the Southern Mediterranean and Atlantic littoral; even the unmistakable Indian Ocean connections, while occasionally acknowledged in East African Studies, seldom feature in studies of the West, South and Southeast Asian material. African Studies have undoubtedly yielded profound insights in the continent's variety of modes of thought, world-views and religious representations. However, this material is by and large fragmented, inaccessible to non-Africanist (and even to much of Africanist) scholarship, and formulated in a manner unheeding of the format of existing syntheses of cultural and religious history for other parts of the Old (and even New) World. The inevitable but regrettable result is the perpetuation of a false image of Africa as isolated from the mainstream of global civilisation and its cultural history.

The present project seeks to produce a series of comparative historical studies, ultimately to be collected in a number of books, that may go a considerable way towards redressing the state of affairs described above. Of course a fairly limitative selection of cultural themes and genres will have to be made, in order to reduce the project to manageable proportions. Here we are led by a number of considerations:

- in the first place the selection is to concentrate on those aspects of cultural history that are particularly revealing of historical patterns of agency not otherwise open to direct empirical research: the comparative study of myths, folktales, world-views, rituals, prescriptions and prohibitions that may be read as evidence -- however oblique and historically encoded -- of individuals' and groups' assertions of power, identity and self-determination along productive, class, ethnic, national and gender lines.
- in the second place the selection of African topics is to allow for maximum

relevance, as far as themes and methods are concerned, in the light of existing comparative cultural historical approaches from outside Africa, and in the light of current debates notably those on neo-diffusionism, orality, Afrocentricity, and the *Black Athena* debate.

This leads us to concentrate initially on the following themes in African cultural history: kingship; gender complementarity; world-views informing the conception, birth, growth and death of individuals; world-views informing the penetration, in the world of the senses, of supernatural agencies of individual election, chance, fortune, doom (e.g. through reincarnation, divination, prophetism etc.); patterns of kin obligations, adjudication, reconciliation, and conflict conducive to particular expressions and contestations of agency under specific cultural and institutional structural constraints.

Before these substantive topics can be pursued, a time-consuming identification of available Africanist resources is necessary, as well as considerable reflection and consultation on the methodological and theoretical problems involved; international workshops, and a special website, are obvious tools to be used in this process.

Some further reading:

- Amselle, J.-L., 2001, *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris: Flammarion
- Baumann, H., 1955, *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin: Reimer.
- Campbell, J., 1990, *The flight of the wild gander*, New York: HarperPerennial, 1990.
- Fauvelle-Aymar, F.-X., Chrétien, J.-P., & Perrot, C.-H., 2000, eds., *Afrocentrismes: L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris: Karthala
- Gilsenan, M., 1972, 'Myth and the history of African religion', in: Ranger, T.O. & I. Kimambo, eds, 1972, *The Historical Study of African Religion*, London: Heinemann, pp. 50-69.
- Ginzburg, C., 1992, *Ecstasies: Deciphering the witches' sabbath*, Harmondsworth: Penguin Books; reprint of the first English edition, 1991, Pantheon Books; translation of *Storia notturna*, Torino: Einaudi, 1989.
- Horton, R. & Finnegan, R., 1973, *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, London 1973.
- Kuper, A., 1970, 'Lévi-Strauss comes to Africa, speaking French', *African Social Research*, 10: 769-88.
- Lévi-Strauss, C., 1969-1978, *Introduction to a Science of Mythology*, 4 vols., Harmondsworth: Penguin.
- Oktewho, I., 1983, *Myth in Africa. A Study of the Aesthetic and Cultural Relevance*, London
- Stricker, B. H., 1963-1989, *De geboorte van Horus, I-V*, Leiden: Brill
- van Binsbergen, W.M.J., 1997, ed., *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp: Dutch Archaeological and Historical Society, special issue, *Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society*, vols 28-29, 1996-97

[[the following text is for the programme document as a whole]]

The identification of patterns and processes of agency has emerged from the painstaking study of concrete human interaction situations in contemporary participatory fieldwork. It is possible, and necessary, to overcome the presentism and the localism that tends to be implied by such an approach? How is a more comparative and historical study of agency possible, to complement the results of fieldwork? This is the central question addressed in Wim van Binsbergen's project on

'Agency in history'. In addition to substantive topics in the historical comparative study of agency in Africa, the project seeks to confront the methodological and theoretical questions without which the empirical analysis would remain in the air. As a wider theoretical concern, Foucault's historical method hinging on the concept of 'genealogy' will be subjected to critical reflection in this context.