

Cultuur als stokpaard?

naar aanleiding van Frits Seliers stuk  
'Het antropologisch cultuurbegrip: Enkele opvattingen

Wim van Binsbergen

paper voor de stafmiddag 'Hedendaagse opvattingen over het antropologisch cultuurbegrip', vakgroep culturele antropologie/sociologie der niet-westerse samenlevingen, Vrije Universiteit, 15 december 1995

inleiding

Het valt niet mee om het toebemeten bestek van tien bladzijden te vullen met kanttekeningen bij Seliers evenwichtige en inspirerende stuk (Selier 1995), dat actuele bijdragen tot de antropologische discussie over het cultuurbegrip treffend introduceert en situeert. Mijn polemische adrenaline is veel eens heftiger geprikkeld. Ik moet ook een beetje oppassen: een vorige keer dat ik mij tot bijdrage aan een dergelijke bijeenkomst liet verleiden, 'dynamiek van cultuur' genaamd (Binsbergen 1994, 1995), werd ik door mijn goede collega Hans Vermeulen (1994) gelijk mild aan de kaak gesteld als aanhanger van een maar bedenkelijk cultuurbegrip, terwijl ik dacht niets anders te doen dan te freewheelen binnen het door de organisatrice gestelde kader. Om mijn oude studiegenoot Frits Selier echter niet teleur te stellen als organisator van de studiedag waarvoor zijn stuk de opmaat is, zal ik toch bij wat details in zijn stuk stilstaan, en daarbij van de gelegenheid gebruik maken om wat eigen stokpaardjes te berijden.

Al lezende treffen mij een aantal keuzen van de kant van Selier, die ik anders genomen zou hebben, zonder misschien in grote trekken op een heel ander resultaat uit te komen. Het vervelende is natuurlijk dat als je de zaken uitschrijft, in reactie op een bestaand stuk, daarmee toch een polemische vorm wordt geconstrueerd die veel meer nadruk legt op overeenkomst dan verschil.

verzamelingen en grenzen

Selier legt in de definitie van cultuur nadruk op 'een groep' als de dragers ervan. Er zijn hier enige alternatieven.

Ten eerste is er de moeilijkheid dat het begrip groep erfelijk belast is. Ondanks onze nominalistisch bevochten definitievrijheid, heeft 'groep' voor de sociale wetenschapper toch vaak de bijmaak van interactie, gedeelde normen en waarden, en bewustzijn - onder de leden - van de groep als groep. De sociaal-wetenschappelijke groep, met andere woorden, is niet de groep uit de wiskundige theory of groups, die wij in het Nederlands meestal verzamelingenleer noemen. Het is (zoals Selier ook zelf min of meer aanstipt) maar de vraag of je niet tot cirkelredeneringen komt als

je cultuur gedragen laat worden door een groep en in de definitie van de laatste als cultuurachtige elementen opneemt. Het is misschien nuttiger van verzameling mensen te spreken. Dat laat de wijze waarop deze verzameling zich eventueel sociaal verdicht door interactie etc. over voor nader empirisch onderzoek. Het laat vooral ook de mogelijkheid dat ieder lid van deze verzameling (menselijk individu) op hetzelfde moment lid is van een aantal dergelijke verzamelingen. In plaats van de suggestie dat cultuur een ondeelbare, door onderbouwende sociale processen onontkoombare totaliteit zou zijn, verschuift onze aandacht zich dan naar de situaties waarbinnen een bepaalde verzameling cultuur heeft; naar de grenzen waaronder in die situaties de specifieke verzameling geconstrueerd wordt; en naar de eventuele rol die cultuur kan spelen, niet zozeer als inhoudelijke vulling van het sociale proces dat zich binnen de zich verdichtende verzameling voordoet, maar louter ter markering van juist die grenzen.

Misschien is er zelfs een abstractieniveau denkbaar waar er van zo'n inhoudelijke vulling (in termen van normen, waarden, voorstellingen, gebruiken etc.) helemaal geen sprake meer hoeft te zijn, en cultuur uit niets anders blijkt te bestaan dan de definitie, handhaving en manipulatie van in wezen arbitraire conceptuele grenzen.

#### cultuur en menswording

Ai, wat klink ik hier weinig modieus, misschien zelfs (er is hier toch een onverhulde toespeling op de geschiedenis van de menselijke soort over een tijdspanne van miljoenen jaren?) wel evolutionistisch! Selier is in zijn stuk in hoofdzaak bezig met een cultuurbegrip dat voorziet in een veelheid van conceptueel op hetzelfde niveau staande exemplaren van dezelfde entiteit, die door het begrip cultuur wordt aangeduid. De verzameling die zo'n cultuur draagt omvat altijd slechts een deel van de mensheid, er zijn altijd verscheidene dergelijke verzamelingen  $V_1, V_2, \dots, V_n$  naast elkaar. In de beste traditie van culturele analyse in het kader van etniciteit (Barth 1969, Amselle 1990 etc.; zelf Pathanen-onderzoeker kent hij het werk van Barth natuurlijk op zijn duimpje) ligt aan veel van zijn betoog het beeld ten grondslag van een (door ouder onderzoek vaak onder tafel geschoven) wijdere maatschappelijke bedding waarbinnen de afzonderlijke cultuur zich situeert als keuze die nadrukkelijke het bestaan - binnen dezelfde bedding - van andere culturen als noodzakelijk complementaire keuzen veronderstelt; zo'n bedding is dan bij voorbeeld een geografische regio van overwegend rurale signatuur; een 'multiculturele' wijk, stad, regio, staat in een stedelijke context; of de veelheid van locale signaturen binnen een proces van globalisering. Ik wil voor deze benadering de term 'serieel cultuurbegrip' voorstellen.

Dit is een benadering die ten aanzien van een bepaalde reeks problemen (bij voorbeeld het beschrijven en analyseren van etniciteit) zijn kracht bewezen heeft. Het is echter nodig aandacht te vragen voor een lange en nog steeds actuele traditie binnen de antropologie die het als opdracht van antropologen ziet niet alleen om specifieke menselijke situaties te exploreren met onze specialistische rationaliteit, maar ook een uitdrukkelijk

universalistische pretentie te cultiveren. Wat is de mens, wat zijn de parameters van de menselijke conditie en ervaring, is het mogelijk tot generalisaties te komen die voor zeer vele historische situaties en organisatorische contexten van menszijn gelden? Het antropologisch evolutionisme heeft zonder enige twijfel afgedaan, als a-historisch, racistisch, blind voor de complexiteit van welke menselijke situatie ook maar binnen ons gezichtsveld komt uit heden of verleden. Maar nu, bijna anderhalve eeuw na *The origin of species* (Darwin 1859), hebben wij uit paleontologie, prehistorie, archeologie en geschiedenis een oneindig veel duidelijker zicht op de diverse verschijningsvormen van de mens over de laatste paar miljoen jaar, en vooral sinds de aanvang van het Neolithicum zo'n tienduizend jaar geleden. De exponentiële groei ook van ander wetenschappen dan de antropologie sinds de tweede helft van de negentiende eeuw roept op allerlei randgebieden (zoals de prehistorie, de ethologie, de transformationele algemene linguïstiek, de wijsgerige antropologie, de kunstgeschiedenis, de dieptepsychologie, de vergelijkende godsdienstwetenschap - of, zoals ik tijdens mijn recente jaar aan het NIAS mocht ervaren, de assyriologie) om antropologische inbreng aan een interdisciplinaire discussie waarin niet de particulariteiten van specifieke culturele interacties in de moderne tijd, maar menselijke universalia centraal staat. En het begrip cultuur was sinds Tylor het belangrijkste gereedschap om over deze universalia te gaan praten. Hoe ziet het begrip cultuur er uit als je niet over deelverschijnselen binnen een bredere bedding wil spreken, maar over de mensheid als geheel? Hoe definieer je een context waarin incest, geweld, primaire verwantschapsbanden, het gezin, het huwelijk, socialisering, genusrollen, basisvormen van de menselijke uitwisseling als constituerend gegeven in verwantschapssystemen en economieën, een sociale basis voor spel en ritueel, en allerlei verwante vormen van een universaliserende antropologie, gelden als nog steeds actuele, in plaats van als antiquarische, onderwerpen van de antropologische belangstelling?

Het begrip cultuur was lang een manier om in abstracte zin het moment of althans de indicaties van menswording te benoemen. Ik vermoed (mede uit de opbouw van Seliers betoog) dat een dergelijk cultuurbegrip essentieel, en niet slechts gradueel afwijkt van het seriële cultuurbegrip. Het is nodig dit vermoeden nader te verkennen. Als het bevestigd wordt kunnen wij overwegen om het begrip cultuur nog maar op een van beide toe te passen, en voor het andere een heel ander begrip te kiezen.

cultuur tegelijk maakbaar als mensenwerk, en onontkoombaar als bovenpersoonlijk

Misschien is dit ook de plaats om wat afstand te nemen van wat Selier zo treffend, vanuit een vergeeflijke hedendaagse transactionalistische neiging (alweer Barth!) doodverft als

'het gevaar van een Durkheimiaanse [ opvatting van ] culturele autonomie'. (1995: 4)

Het methodologisch individualisme waarvan het antropologisch transactionalisme slechts een late en alweer tamelijk verwelkte loot vormt, is slechts een van de twee gezichten die de samenleving ons toekeert; het andere gezicht te benoemen als sociaal, en daarvoor de dwingende kracht van het bovenpersoonlijke op te eisen, is de gedeelde verdienste van twee van de grondleggers van de sociale wetenschappen in de vorige eeuw, Durkheim en Marx (bien ętonnęs de se trouver ensemble). Daarmee bevrijdden zij de studie van maatschappelijke verschijnselen van het enge individualisme dat het negentiende eeuwse mensbeeld kenmerkte. Het is een dooddoener om kwesties van identiteit, culturele conformiteit en continuïteit af te doen met louter een verwijzing naar hoe cultuur toch altijd uit individuele handelingen en innovaties moet worden geconstrueerd. Op een gegeven moment is het meeste namelijk klaar om door individuele dragers in min of meer de bestaande vorm toegeëigend te worden. Het bestaan, als sociaal gegeven ('fait social') van iets dat sommigen van ons voor de aanvang van deze discussie onbevungen een cultuur meenden te mogen noemen, laat zich niet wegtoveren achter het methodologisch individualisme dat nadruk legt op individuele creatie, verwerping, selectie, innovatie, hoe belang dat laatste aspect ook is.

cultuur niet langer primair een specialistisch analytisch begrip

Maar een eventuele keuze om voor bepaalde gebruiksdoelen het begrip 'cultuur' niet langer als antropologisch begrip te gebruiken, is niet zo gemakkelijk vanwege de ruimere sociale context waarbinnen de antropologische kennisproductie plaatsvindt. Niet langer besloten binnen de nominalistische kaders van onze wetenschap, is het begrip een eigen leven gaan leiden. Er is iets soortgelijks mee gebeurd, en over een vergelijkbare tijdspanne, als met psychoanalytische begrippen (zoals verdringing, Fehlleistung, het onderbewuste, het Oedipuscomplex), of met een uit verwante kringen (de sociale psychiatrie van Erikson) afkomstige term identiteit: uit de besloten, kritische context van een vakgebied gelicht, hebben deze begrippen zich genesteld in het intellectuele en vervolgens alledaagse, door media onderbouwde discours van de samenleving als geheel, en daarbij zijn zij verhard, versimpeld, gecanoniseerd, terwijl zij niettemin de gebruiker met een onverdiende autoriteit bekleden ten aanzien van de resultaten van zijn amateuristische toepassing.

Evenals 'de eigen identiteit' is 'de eigen cultuur' (of de plaatsvervangend beroep op respect voor de cultuur c.q. identiteit van anderen) een clichę geworden in een machtsverlenend politiek discours, en als zodanig nauwelijks meer toegankelijk voor de voortschrijdende vakwetenschappelijke reflectie op deze begrippen. Een deel van de dynamiek van dit actorenconcept komt juist voort uit het spelen met tegelijkertijd universalistische en seriële aspecten ervan, waarbij dan bovendien nog verwijzingen meespelen naar een voor-antropologisch gebruik van het eeuwenoude begrip cultuur, dat in ieder geval in het geschreven Engels al eeuwenlang gedocumenteerd is in zijn diverse betekenissen van erediens voor het eerst zo gedocumenteerd in 1483), landbouw (algemeen middeleeuws), kweek (1626), opvoeding (1510), verfijnde

smaak (1805, verrassend laat dus), en (zeldzaam) speciale aandacht voor iets met het oog op de verdere ontwikkeling daarvan (1876) (Little et al. 1978, s.v. culture).

Het cultuurbegrip is misschien de grootste bijdrage geweest die de antropologie is in ruim een eeuw aan de menselijke samenleving heeft geschonken, vooral ook omdat het als verdichtingspunt heeft kunnen functioneren voor de leer van het cultuurrelativisme, dat de gelijkwaardigheid poneert van alle culturen (volgens een serieel cultuurbegrip dus) en daarmee, ten opzichte van de bewoners van het Noordatlantisch gebied, van mensen daarbuiten als dragers van hun eigen culturen. Over dit relativisme is veel te zeggen dat in een discussie over het antropologisch cultuurbegrip van groot belang is. Het belangrijkste is dit: van bevrijdend concept dat de antropologische visie van relativisme en gelijkwaardigheid uitdroeg, is het in de laatste decennia vaak tot een politiek strijdmiddel tegen universalisme (bij voorbeeld op het gebied van mensenrechten en andere vormen van universeel en nationaal recht) en voor particularisme geworden; zijn tijd is kennelijk voorbij, omdat de structuur van de wereldwijde bedding waarbinnen het een zinvol begrip was, de laatste honderd jaar ongelooflijk sterk gewijzigd is. Onze voornaamste hedendaagse opgave is misschien wel een cultuurbegrip te ontwerpen (onder die naam of een heel andere) dat op maat gesneden is voor deze gewijzigde situatie. Het werk van Hannerz (1988, 1992), en verwant werk op het gebied van globalisering, lijkt in die behoefte tot op aanzienlijke hoogte te voorzien; maar het verwijdert zich dan wel erg ver zowel van cultuur als hedendaags actorenconcept, als van een universalistisch cultuurbegrip dat zijn eigen wetenschappelijke strategische diensten kan verrichten. Zo'n verwijdering is een bezwaar juist in de mate waarin antropologische concepten circuleren binnen de wijdere samenleving en de intentie hebben ontwikkelingen daarbinnen te beschrijven en te beïnvloeden.

Tegen deze achtergrond is Seliers verwijt aan cultuurfilosofen als Lemaire en Van Peursen, dat in de titels (!) van hun meer populaire boeken het begrip cultuur soms wat ijdel gebruikt worden, naïef of hyperkritisch aan: zulke titels zijn, evenals de flapteksten, de reclameboodschappen waardoor boeken omgeven worden, de signeercampagnes etc., door uitgeverij beheerde teksten waarin de auteur, als hij er al zeggenschap over heeft, toch zich heeft te laten leiden door de circulatie van begrippen en door de beeldvorming in de wijdere samenleving waarbinnen zijn boek zich een plaats in de markt moet veroveren.

## materiële cultuur

Een van de meest opvallende aspecten van de antropologie is dat zij haar bijziendheid ten aanzien van het materiële in de menselijke conditie en ervaring maar niet kan afleggen. Seliers betoog lijkt hier ook een voorbeeld van. Cultuur is in de geest, niet op straat, in De Symbolen Die Je Indrinkt maar niet in het zichtbare eten en drinken dat je tot je neemt, in De Conceptuele Grenzen Waarmee Je Je Wereld Ordent maar niet in het meubilair waaraan je je stoot en in de door mensen met gereedschappen gemaakte muren en andere architectonische producten waardoor de verplaatsingen van je lichaam

worden gestructureerd ook al laat De Vlucht Van Je Geest zich daardoor niet weerhouden. Via Europees diffusionisme (Koppers 1928) en vroege Amerikaanse studies op het gebied van objecten, kunst en ornamentiek (Culin 1907; Radin 192..), langs het object-blinde dominante structureel-functionalisme van de klassieke West-Europese (vooral Britse) antropologie van het midden van de twintigste eeuw, naar het naar eigen zeggen materialistische en op produktie gerichte (maar nog steeds object-blinde) marxisme, tot de herontdekking van het object (bij voorbeeld kleding, consumptie-electronica, in medische antropologie (van der Geest et al. 1994), postmodernisme (Baudrillard 19...) en globaliseringsperspectieven (Appadurai 1986, Kopytoff 1986; Comaroff 1993; Hansen 1993), zou een boeiende geschiedenis van de antropologie te schrijven zijn. Een deel van die geschiedenis heb ik zelf op kort termijn nodig voor mijn lopende onderzoeksproject op het gebied van de vorm, variatie herkomst en verbreiding van geomantische divinatie met vier tabletten, boesies, orakelkommen etc. in vier continenten en over een periode van minstens drie millennia.

Bij mijn eerste onderzoek, in het bergland van Noordwestelijk Tunesi', werd ik al overtuigd van de centrale betekenis van het object in de cultuur, ook al heb ik sindsdien nog niet zoveel gedaan met dit inzicht: de uitspraken van mensen over hun religieuze voorstellingen, identiteiten, groepsnamen, voorouders, clans, normen en waarden, kunnen eindeloos vari'ren, binnen dezelfde verzameling mensen, en zelfs bij een en hetzelfde individu op verschillende tijdstippen en in verschillende situaties. Wat blijft is de materi'le component in religie, verwantschap, vestigingspatroon, produktieve activiteiten: de materi'le vorm, die op zich een complexe, en meestal lange en niet louter plaatselijke geschiedenis heeft, en die in niet-utilitaire vormkenmerken zowel als in specifieke gebruiksmogelijkheden en -voorschriften een nauwelijks te manipuleren concrete, zichtbare en aldus voor sociale controle toegankelijke ordening en beperking aan het maatschappelijke proces en aan de persoonlijke fantasmen oplegt. De paleontologen wisten het al (en zie voor een briljante meer recente studie Leroi-Gourhan 196...): met gereedschap begint de menselijke cultuur.

cultuur, betekenis en zingeving

Intrigerend vond ik de volgende zinsnede bij Selier:

'Soms blijft cultuur idiosyncratisch en leidt tot geen enkele betekenisgeving of gedragsvoorschrift.' (1995: 3)

Idiosyncratisch verwijst in het Nederlands (Kruyskamp 1976, s.v. idiosyncrasie) naar een situatie waarbij iets bij bepaalde personen een sterke reactie opwekt terwijl deze bij anderen volstrekt afwezig blijft. Selier bedoelt misschien iets in de trant van 'wat de gek ervoor geeft' (een erkenning dan van het arbitraire karakter van sociale/sacrale symbolen dat Durkheim (1912) zo benadrukt heeft), in ieder geval het tegendeel van betekenis, maar een voorbeeld zou op dit punt verhelderend kunnen zijn. Belangrijker is het probleem dat wij in de context van cultuur al jaren geneigd zijn om van betekenis

en zingeving te spreken, zonder al te veel noodzaak te voelen om deze begrippen van een antropologische definitie te voorzien. Toen ik onlangs, in het kader van een analyse van de symboliek van het stedelijke landschap in noordoost Botswana, zo'n definitie nodig had heb ik er zelf maar een in elkaar geflanst:

'African historic societies in the present millenium have invariably displayed cleavages in terms of gender, age, class, and political power, while containing only partially integrated elements deriving from and still referring, beyond the local society, to more than one cultural complex which was often remote in space and time. Yet they have offered to their members (and largely in order to accommodate those very contradictions) a fairly coherent universe, in which the human body-self, interpersonal relations, the landscape and the supernatural all featured in one composite, comprehensive world-view. In this context, the meaning of an aspect of the local society and culture consists in the fact that that element is perceived by the participants, explicitly or implicitly, as belonging to that general socio-cultural order, cognitively and emotively linked to many other aspects of that order - a condition which produces a sense of proper placement, connectivity and coherence, recognition, identity as a person and as a group, aesthetics, bodily comfort and even healing.' (van Binsbergen 1994b: 185)

Een situatie van betekenisloosheid kan zich onder deze definitie (die uitdrukkelijk - maar op voor de definitie van betekenis niet beslissende wijze - uitgaat van een min of meer als afgebakende eenheid te onderkennen plaatselijke cultuur van het seriële type) voordoen indien enig 'aspect' (lekker vaag!) van de plaatselijke samenleving niet of nauwelijks in de algemene sociaal-culturele orde van deze laatste kan worden ingebracht. Een beroep op andere dergelijke seriële orden binnen dezelfde regionale bedding, ofwel een historisch argument dat de herkomst van zo'n plaatselijk betekenisloos element situeert in een in ruimte en/of tijd ver verwijderde andere sociaal-culturele orde, of ten slotte een beroep op algemeen menselijke principes die aan de menselijke cultuur als geheel gemeenschappelijk zijn, kan dan cultuurhistorische herkomsten aangeven, en verleent tegelijk groter pregnantie aan de vraag of inderdaad die andere orden in ruimte en tijd zodanig onbekend, onbewust en van het eigene als volstrekt ontoegankelijk afgegrensd zijn, dat zich een werkelijke situatie van betekenisloosheid voordoet. Analyses van deze aard spelen in mijn huidige vergelijkend-historische divinatie-onderzoek een zeer voorname rol.

Voor wie zich bezighoudt met religie als onderwerp van onderzoek en/of als eigen existentiële houding, ligt een perspectief op cultuur vanuit betekenis en zingeving misschien voor de hand. Als religieus mens heb ik er geen enkel bezwaar tegen. Maar als een dergelijke nadruk gelegd wordt zonder werkelijk diepgaande analyse, die veel meer dan in de antropologie (zeker kennelijk ook in mijn eigen werk; maar naar ik vrees ook in dat van Hannerz) gebruikelijk is de erfenis van systematisch en accumulatief nadenken over betekenis en zingeving in filosofie, taalwetenschap, theologie, meeneemt, lijkt mij dat de antropoloog met zo'n benadering zich veroordeeld tot een wel bijzonder ontluisterende variant van de mythe van Sisyphus: het steeds weer uitvinden van een wel heel primitieve variant van het wiel.

Seliers scepsis blijft dan ook niet zonder bijval mijnerzijds:

'En betekenissen worden niet alleen vanuit de cultuur aangereikt. De keuze van handelen is vaak ook een gevolg van gegeven mogelijkheden. Politieke dwang, het verkeren in armoede, de classesituatie waarin men verkeert, al deze gegevens kunnen weliswaar zelf cultuur bepaald zijn en er is enige ruimte wellicht om daartegen op een cultuur bepaalde wijze aan te kijken [ sic ] , zulke verschijnselen hebben daarnaast, ook los van zingeving, een eigen dwang.' (1995: 6)

Maar zijn wij daarmee niet weer terug bij het onderliggende probleem van de keuze van de reikwijdte van ons cultuurbegrip? Is cultuur onder elke denkbare en nuttige definitie wezenlijk iets heel anders dan 'politieke dwang, het verkeren in armoede, de classesituatie waarin men verkeert', of zijn er aanvaardbare definities mogelijk waarin deze verschijnselen, hoe belangrijk ook, onder het begrip cultuur zelf ondergebracht kunnen worden? Het is nog maar enkele decennia geleden dat het typische werk van antropologen was het beschrijven van een cultuur, en dat dus onder een boektitel waarin het woord cultuur uitdrukkelijk voorkwam politieke en sociaal-economische situaties geanalyseerd werden.

het bezweren van het schrikbeeld van globaliserende nivellering

Terwijl het bovenstaande allerlei vormen van hardop denken weergeeft waaruit blijkt dat ik Seliers benadring tamelijk aanstekelijk vind, zijn visie op globalisering in het hedendaagse tijdsgewricht lijkt mij te relativerend om te overtuigen. Het valt allemaal wel mee, onze jongeren zijn mondig genoeg om zich tegen het dwangmatig opleggen van symbolen door de media te verzetten, en achter die symbolen zit dan toch nog weer heel wat te kluiven voor de antropoloog - zo mag ik misschien Seliers visie samenvatten.

Zoals uit zijn literatuurlijst blijkt is zijn perspectief toch vooral dat van de stedelijke Noordatlantische samenleving, die waarin wij zelf leven en deze discussie voeren. Dat is zijn goed recht, maar wij moeten oppassen niet te veel vanuit deze ons zo vertrouwde situatie te generaliseren. Persoonlijk geef ik niet zo veel voor een stuk (van Beek 1994) van drie pagina's als gids in het begrijpen van een verschijnsel dat wel als McDonaldization kan worden omschreven (Coca Cola gooit ook hoge ogen als naamgever). Mijn perspectief is vooral dat van de steden en het platteland van Zuid-Centraal en Zuidelijk Afrika, en daar is heel wat meer aan de hand. Laat ik Źn enkel voorbeeld geven.

In de Botswanaanse stad, waar ik sinds 1988 onderzoek doe, waren bij mijn aankomst een paar onaantrekkelijke plekken waar fast food te krijgen was, vooral ten dienste van kantoor- en winkelpersoneel die het stadscentrum niet uitkonden tijdens lunchtijd en het zich niet konden permitteren, gezien hun stand een zelfbeeld, om in de gaarkeukens op het groentenmarktje te gaan kopen wat zij toch meestal thuis ook als hoofdmaal aten, ma•spap met vlees en (als tegen het eind van de maand het geld op is) groenten en (de laatste dagen van de maand) met tevredenheid; ook busreizigers en



nachtelijke uitgaanspubliek bedienden zich van deze hapjes wereldcultuur. Inmiddels is het aantal plaatsen waar dit type voedsel wordt afgezet zeer sterk toegenomen, het restaurant-interieur vaak veel verzorgder geworden, en ook de variatie is (met introductie van bij voorbeeld pizza) wat groter. Behalve voor de veldwerker die, gehaast en meestal niet alleen, door dit aanbod zowel op kosten gejaagd wordt als er maagklachten van over houdt, is hier allemaal niets mis mee. Maar het is slechts het topje van de ijsberg. Kledingwinkels, supermarkten, venters met en zonder stalletjes langs de straten, kunnen nauwelijks voldoen aan de enorme vraag naar betaalbare symbolen van consumptieve participatie (kleding, meubilair, voorverpakt voedsel, cassettes) aan een wereldwijde consumptiecultuur die men kent uit advertenties, van de televisie, video's, het voorbeeld van school- en kerkgenoten, en van uitstapjes naar andere delen van stedelijk Botswana en naar Zuid-Afrika. Met deze nieuwe symbolen worden oude patronen van gezinsleven, vrijages, vaste seksuele en huwelijksrelaties, van een nieuwe vulling voorzien, en worden nieuwe standaarden geïntroduceerd voor zelfrespect, en de relaties tussen verwanten, leeftijdgenoten, burens, sociale klassen. De esthetiek van de wereldwijde massaproductie, en de politieke economie van het consument-zijn en van het bestaan van een monetair equivalent voor de gebruikswaarde van alle objecten, doordringt langzaam maar zeker alle aspecten van het Francistownse leven. Zelfs de vele onafhankelijke kerken en de aanzienlijk minder talrijke sangoma scholen voor geestesmediërs zijn in hun symbolische en rituele uitingen zeer sterk van deze wereldwijde symbolen doordrongen, zij het dat zij er een eigen, op een andere verbeelde werkelijkheid toegesneden transformatie van aanbieden en aldus uit betekenisloosheid betekenis trachten te scheppen. Het resultaat is herkenbaar, en bij voorbeeld voor de vele Nederlanders die in Botswana werken erg geruststellend. Het is echter een wereld die, naar mijn oprechte indruk als onderzoeker en ter plaatse werkzame therapeut, door de betrokkenen als hopeloos en zinloos ervaren wordt. Slechts verborgen, ondergronds, in de beslotenheid van de omringende dorpen waarheen men in het weekend of eens per maand zich terugtrekt voor verwantschappelijke en cultische doeleinden (landbouwproductie stelt sinds de droogte van de jaren 1980 nog maar weinig voor, hoewel stedelingen daar ook nog wel in participeren), in de besloten cultushandelingen van kerken, sangoma-scholen en individuele therapeuten, in de uitdrukkelijk gecultiveerde innige relaties met een zelfgekozen beste vriend of vriendin (meestal van buiten de eigen ascriptieve identiteit), en in de illusoire beslotenheid van de shebeen (openbare bar in privéhuis) nadat tegen sluitingstijd genoeg bier gevloeid heeft om oude clanliederen weer ten gehore te brengen en de stress van de vreemde stedelijke omgeving te vergeten - slechts daar merkt men iets van een nog steeds bestaand reservoir aan historische zingevende inspiratie.

Ik zou hetzelfde betoog in boekvorm moeten presenteren, en dan zou het misschien overtuigen; hoewel het verwijt van romantische nostalgie ook dan gemaakt zal worden. Ik zou het met gemak kunnen herhalen, mutatis mutandis, voor stedelijk Zambia, en voor ruraal Zambia; en met iets meer moeite voor stedelijk Zuid-Afrika, waarvan stedelijk Botswana trouwens een matig gelukke clone is. Weinigen zullen met mij van mening zijn dat het mede de opdracht van de antropoloog is om, als een kunstcriticus, plaatselijke

sociaal-culturele verbanden te beoordelen op hun esthetiek en hun vermogen de participanten evenwicht en geluk aan te bieden. Voor het doel van onze discussie is het echter voldoende om een veel groter gewicht te geven aan het globaliseringsproces dan Selier in zijn stuk doet.

#### verwijzingen

- Amselle, J.-L., 1985, 'Ethnies et espaces: Pour une anthropologie topologique', in: Amselle, J.-L., & E. Mbokolo, ed., 1985, *Au coeur de l'ethnie*, Paris: La Découverte, pp. 11-48.
- Amselle, J.-L., 1990, *Logiques multiples: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot.
- Appadurai, A., 1986, red., *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F., 1966, *Models of social organization*, Londen: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Papers no. 23.
- Barth, F., 1970, 'Introduction', in: Barth, F., red., *Ethnic groups and boundaries*, Bergen, Oslo: Universitets Forlaget/ Londen: George Allen & Unwin, pp. 9-38; herdruk van de uitgave van 1969.
- Baudrillard, J., 1983, 'The ecstasy of communication', in: H. Foster, ed., *The anti-aesthetic: Essays on post-modern culture*, Port Townsend (Wash.): Bay Press, pp. 126-134.
- Baudrillard, J., 1990, *La transparence du mal: Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris: Galilée.
- Beek, G. van, 1994, 'McDonaldization', *Facta* 2, 8: 2-4.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1981, *Religious change in Zambia: Exploratory studies*, Londen/Boston: Kegan Paul International.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1992, 'De onderzoeker als spin, of als vlieg, in het web van de andere cultuur: naar aanleiding van Filip de Boecks medische etnografie van het Lunda gebied', *Medische Antropologie*, 4, 2: 255-267
- Binsbergen, W.M.J. van, 1993, 'Making sense of urban space in Francistown, Botswana', in: Nas, P., red., *Urban symbolism*, Leiden: Brill.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1994, 'Dynamiek van cultuur: Enige dilemma's van hedendaags Afrika in een context van globalisering', contribution to a special issue entitled 'De dynamiek van de cultuur', guest editors L. Brouwer & I. Hogema, *Antropologische Verkenningen*, 13, 2: 17-33, 1994.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1995, 'Popular culture in Africa: Dynamics of African cultural and ethnic identity in a context of globalization', in: J.D.M. van der Klei, red., *Popular culture: Africa, Asia & Europe: Beyond historical legacy and political innocence*, Proceedings Summer-school 1994, Utrecht: CERES, 1995, pp. 7-40.
- Colson, E., 1969, 'Spirit possession among the Tonga of Zambia', in: Beattie, J., & Middleton, J., red., *Spirit mediumship and society in Africa*, Londen: Routledge & Kegan Paul, pp. 69 - 103.
- Comaroff, Jean, 1993, 'Fashioning the colonial subject: The empire's old clothes', paper read at the conference 'Symbols of change: Trans-regional culture and local practice in Southern Africa', Berlin, Freie Universität, January 1993.

Culin, S., 1975 (1907), *Games of the North American Indians*, New York: Dover; fascimile reprint of the original 1907 edition, which was the Accompanying Paper of the Twenty-fourth Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institution, 1902-1903, by W.H. Holmes, Chief.

Darwin, C., 1859, *The origin of species*.

Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France.

Geest, S. van der, Have, P. ten, Nijhoff, G., en Verbeek-Heida, P., red., *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel perspectief*, Amsterdam: Spinhuis

Koppers, W., 1928, red., *Festschrift/Publication d'hommage offerte au P.W. Schmidt*, Vienna: Mechitaristen-Congregations-Buchdruckerei.

Kopytoff, I., 1986, 'The cultural biography of things: commoditization as process', in: Appadurai, A., ed., 1986, *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-91.

Kruyskamp, C., 1976, *Van Dale groot woordenboek der Nederlandse taal: Tiende, geheel opnieuw bewerkte en zeer vermeerderde druk*, 2 delen, Den Haag: Nijhoff.

Leroi-Gourhan, A., 1964, *Le geste et la parole: Technique et language*, Paris:...

Little, W., Fowler, H.W., & Coulson, J., eds., 1978, *The shorter Oxford English dictionary: On historical principles, revised and edited by Onions, C.T., etymologies revised by G.W.S. Friedrichsen*, third reset edition, 2 vols, Oxford: Clarendon Press.

Radin, P., *Primitive art*

Selier, F., 1995, 'Het antropologisch cultuurbegrip: Enkele opvattingen', paper, stafmiddag 'Hedendaagse opvattingen over het antropologisch cultuurbegrip', vakgroep culturele antropologie/sociologie der niet-westerse samenlevingen, Vrije Universiteit, 15 december 1995

Tranberg Hansen, K., 1993, 'Dealing with clothes: second-hand clothes and the construction of identity in Zambia's Third Republic', paper read at the conference 'Symbols of change: Trans-regional culture and local practice in Southern Africa', Berlin, Freie Universität, January 1993.

Vermeulen, H., 1994, 'De bruikbaarheid van het cultuurbegrip: Enige opmerkingen over en naar aanleiding van van Binsbergens artikel over de dynamiek van cultuur', *Antropologische Verkenningen*, 13, 2: 34-40.

— Samen met het door Arjun Appadurai geleide Humanities Institute te Chicago, vormt de door Ulf Hannerz geleide sociologie-afdeling van de Universiteit van Stockholm de voornaamste institutionele samenwerkingspartner van het WOTRO-programma over globalisering en identiteit, dat ik enige jaren geleden samen met Peter Geschiere heb opgezet en waarin inmiddels een vijftiental onderzoekers samenwerken onder een leiding waartoe inmiddels ook Bonno Thoden van Velzen en Peter van de Veer zijn toegetreden.

— Selier refereert zijdelings hieraan als hij (1995: 6) Hannerz (1992: 15) bijvalt wat betreft diens uitspraak de beperkte (namelijk door de technologische logica gedefinieerde en door praktische bruikbaarheid zichtbaar gemaakte) scala van mogelijke betekenisprojecties bij technische vindingen. Maar dan heeft men nog even geen plaats ingeruimd twintigste-eeuwse Zuid-Centraal-Afrikaanse bezetenheidsdansen gezien en geïnterpreteerd (Colson

1967; van Binsbergen 1981, 1993) waarin het vliegtuig, de stoomlocomotief of de gitaar als de bezetenheid-veroorzakende instantie geldt en in verbluffende motorische en akoestische imitaties wordt uitgebeeld. Wat ik bedoel: Hannerz's uitspraak doet beroep op een evidentie die uitsluitend (en dan nog niet geheel) geldt in een van technologie verzadigd en door constant gebruik van technologie naar kennis en interpretatie convergerend, stedelijk Noordatlantisch sociaal kader van het eind van de twintigste eeuw.

— Met andere woorden, als het culturele breiwerk (Selier 1995: 8) minder hecht is en snel uiteenvalt - zoals veelal onder condities van globalisering - wordt de constructie van betekenis problematisch, zij het niet onmogelijk.