

Voorstelling Wim Van Binsbergen

Wim Van Binsbergen (1947) studeerde culturele antropologie en ontwikkelings-sociologie in Amsterdam, en is sinds 1998 werkzaam als intercultureel filosoof in Rotterdam. Hij deed uitgebreid antropologisch en historisch veldonderzoek in verschillende Afrikaanse landen naar verscheidene thema's, zoals religie, therapie, etniciteit, familieverbanden en urbane-rurale relaties. Zijn huidige interesse gaat steeds meer uit naar globalisatie en interculturaliteit, voornamelijk dan vanuit een Afrikaans perspectief.

Van Binsbergen heeft talrijke wetenschappelijke artikelen en boeken op zijn naam staan. En een belangrijk werk is *Black Athena: Ten Years After* (1997) thans in herdruk. Zijn meest recente werk is bijna voltooid: *Global Bee Flight: Sub-saharan Africa, ancient Egypt, and the world: Beyond the Black Athena thesis*.

Van Binsbergen is bovendien ook een erkend romanschrijver (*Een buik openen*, 1988) en poëet.

In zijn bijdrage beschrijft Van Binsbergen scherp het centrale probleem waar antropologie en etnografie onder lijden en dat leidt tot een onoplosbare tweeslachtigheid. Dit probleem is de onuitgesproken premisse dat het te bestuderen wereldbeeld van de andere cultuur niet 'waar' kan zijn. Deze andere culturele oriëntaties zijn zonder twijfel uitermate interessant, maar mogen, als het er op aankomt, niet echt serieus genomen worden.

Prof. Van Binsbergen heeft een lange en intens-persoonlijke weg afgelegd waarin hij met deze fundamentele ontkenning van gelijk-waar-digheid worstelde, maar ook de creativiteit vond om er komaf mee te maken in de vorm van verinwendiging van beide wereldbeelden. Dit geeft hem de vrij unieke positie te kunnen reflecteren over wat wel of niet 'cultuur' is.

Zoals hij terecht stelt valt zijn probleem om greep te krijgen op interculturele kennisvorming samen met dat van de hedendaagse wereld als geheel. Het is dan ook zeer verrijkend om zijn evolutie te kunnen lezen.

Vanuit de bevrijding van deze tweeslachtigheid, het tegelijk deel zijn van verschillende culturen, én een brede theoretische bagage, komt Van Binsbergen tot frappante stellingnames in verband met het 'anders' zijn van het andere. Hij de-exotiseert per uitstek de andere culturen, door het leggen van verbanden tussen diverse culturen in een ver verleden.

HOOFDSTUK 3
**NAAR EEN INCLUSIEVE WETENSCHAPSBOEFENING IN DE
SOCIAAL-WETENSCHAPPELIJKE STUDIE VAN AFRIKA**

Wim van Binsbergen

3.1. Inleiding

De nadruk in deze lezingen is ten dele gericht op het openen van een nieuw, meer inclusief perspectief in de wetenschap, niet zozeer van de mens zelf, maar van de niet-menselijke omgeving: fysica, bosbouw; en waar de mens in onze beschouwingen werd betrokken, was dat vooral in zijn fysieke, biologische lichamelijke als levensvorm waarvan het stagnerend functioneren ('ziekte') met bepaalde wetenschappelijke, medische methoden kon worden benaderd. Op dit laatste punt kunnen wij naar andere culturen kijken om te zien of zij misschien alternatieve, meer inclusieve vormen van medische wetenschap hebben aan te bevelen, als toevoeging aan onze kennis en methodieken ten aanzien van de menselijke biologie. Maar als antropoloog/intercultureel filosoof wil ik ook een aanvullend geluid laten horen: ook de sociale wetenschappen produceren kennis, en ook hun kennisproductie moet worden herbezien in het streven naar een meer inclusieve wetenschap. De overgang naar inclusiviteit zou dan liggen (eigenlijk niet heel anders dan in de natuurwetenschappelijke en medische benaderingen) in het opnieuw doordenken van de binaire tegenstellingen waarop onze klassieke wetenschapsbeoefening meestal is gebaseerd: steeds de tegenstelling tussen kennend subject en gekend object; en in de sociale wetenschap van Afrika wordt dit toch vooral de tegenstelling tussen 'ons' als kennende en kennis articulerende noorderlingen, en 'hen' als door ons

gekende en tot passief gekend-zijn teruggebrachte zuiderlingen, Afrikanen, wier 'collectieve voorstellingen', 'verwantschapsstructuur', 'wereldbeeld', 'cultuur' wij wel even zullen 'deconstrueren'¹ tot iets waarvan wij claimen dat wij, met onze objectiverende wetenschappelijke blik van buitenstaanders, het veel beter begrijpen dan zij zelf. Het aan de kaak stellen van deze absurde en ontmenselijkende absolute tegenstelling (alsof wij niet dezelfde wereld en dezelfde geschiedenis delen), en het invoeren van een horizontaal, dialogisch, gemeenschappelijkheid en medemenselijkheid centraal stellend perspectief in de interculturele kennisproductie, is de laatste tien jaar steeds meer het centrale thema in mijn werk geworden. In het navolgende wil ik hier wat aspecten van bespreken.

3.2. Van etnografie naar interculturele filosofie: voorbij de etnografische epistemologie

Vanaf het eind van de negentiende eeuw van de Noord-Atlantische jaartelling is het grootste deel van de wereldwijde kennisproductie over de bewoners van het Afrikaanse continent tot stand gekomen in het kader van de culturele antropologie. Deze kennisproductie vond plaats in het kader van koloniale overheersing en postkoloniale afhankelijkheidsrelaties (onder meer in het kader van ontwikkelings samenwerking), waar ook aan de meest objectieve en Afrika -vriendelijke antropologen zich nauwelijks hebben kunnen onttrekken: hun epistemologische uitgangspunten, maar ook de voorwaarden van hun feitelijk veldverblijf werden er tot in details door bepaald.

Het zoeken is naar een nieuw academisch medium dat duidelijk deze hegemone wortels niet heeft; en naar beoefenaren die door herkomst of radicale heroriëntatie aan dit hegemone proces geen deel hebben² of zich eraan ontworstelen. Interculturele filosofie is een vak dat intellectuelen van buiten het Noord-Atlantisch gebied aantrekt. Afrikaanse filosofie is tot op zekere hoogte tot Afrikanen beperkt. Intercultureel en Afrikaans filosofen die - vaak sterk introspectief - etnografie bedrijven op basis van wat zij zelf van een van hun culturele oriëntaties (die van het dorp, van verwantschap, van dorpsritueel), tegen de achtergrond van hun moedertaal, weten en begrijpen, zijn cultureel geprivilegieerd vergeleken bij buitenlandse etnografen. Maar ook deze filosofen zijn verwickeld in een proces van bemiddeling dat voortkomt uit het feit dat, te midden van hun diverse culturele oriëntaties, die van de kosmopolitische filosofie een heel belangrijke is. In deze situatie ligt het gevaar van nostalgieke en performatieve projecties zeer voor de hand, en zijn uitdrukkelijke empirische methoden ter versterking van intradisciplinaire intersubjectiviteit volstrekt onmisbaar. Diepgaand besef van de grote uitdagingen die hier liggen

onderscheidt kosmopolitische Afrikaanse filosofen als Mudimbe³ en Appiah van hun essentialiserende voorgangers van een eerdere generatie. In plaats van onze epistemologieën op te dringen aan Afrikaanse hedendaagse kennisproductie kunnen wij onze eigen kennisproductie met meer recht richten op de Noord-Aäantische multiculturele samenleving - die overigens toch al wereldwijde vormen aanneemt. Het gaat echter niet om een noordelijke erfelijke belasting of om een zuidelijk geboorterecht, maar om een radicale ommekeer in onze benadering van het cultureel andere. Waar de culturele antropologie zich verschanst heeft in de geposeerde naïviteit van een eclecticisch, a-politiek maar in feite eurocentrisch empirisme, kan pas interculturele filosofie ons de epistemologische implicaties van de culturele antropologie duidelijk maken.

In de culturele antropologie komen beweringen van bepaalde typen in aanmerking voor toetsing op waarheid of onwaarheid:

- de stelling van de etnograaf 1 dat haar etnografische beschrijving van concrete *emic* details valide is;
- de stelling van de etnograaf dat haar theoretische, *etic* analyse valide is;
- de stelling van individuele informanten dat zij feiten, voorstellingen en regels valide weergeven.

Er is een vierde type bewering dat door cultureel antropologen formeel volstrekt uitgesloten wordt van de vraag naar waarheid:

- de stelling van participanten dat hun collectieve voorstellingen een valide beschrijving vormen van de werkelijkheid (en niet alleen in haar zintuiglijk waarneembare aspect).

In de voetsporen van de latere Wittgenstein heeft Winch ons laten zien dat de waarheid van dit laatste type beweringen niet in het algemeen, universeel kan worden vastgesteld, maar afhangt van de taalspecifieke, betekenisbepalende leefvorm (*form of life*) die aan de orde is. Of er in een bepaalde samenleving heksen bestaan, kan niet worden beantwoord met een universele bewering dat heksen niet bestaan, of juist wel bestaan, maar kan slechts binnen de in die samenleving aan de orde zijnde leefvormen worden beantwoord - *en daarvan zijn er altijd meer dan één tegelijk*.⁴ Mijn begrip 'culturele oriëntatie', waarvan er ook steeds verscheidene tegelijk zich voordoen in een samenleving, komt met dit begrip 'leefvorm' sterk overeen. Welnu, cultuurrelativisme als centraal beroepsmatig uitgangspunt van de klassieke culturele antropologie betekent misschien *theoretisch* dat de uitsluiting van deze vierde categorie berust op respect voor wat in de andere leefvorm (of culturele oriëntatie) waar is; maar in de praktijk komt het er vrijwel altijd op neer dat de etnograaf - hoezeer zij ook

¹Uit respect voor de vele vrouwelijk etnografen, die schitterend werk geleverd hebben, gebruik ik bij voorkeur feminiene persoonlijke voornaamwoorden.

heeft geïnvesteerd in het verwerven van talige en culturele kennis waardoor de plaatselijke collectieve voorstellingen voor haar kunnen ontsloten worden, en hoezeer zij deze ook gaandeweg *als privé-persoon* internaliseert - in haar *beroepsmatige, formele uitingen* (in de vorm van academische rapportage) aan de bestudeerde collectieve voorstellingen geenszins het voordeel van de twijfel gunt, noch het respect voor het collectief andere. Met een knipoog naar haar collega's en verwanten, en in de vurige hoop dat deze haar ondanks de tijdelijke ontrouw aan de eigen collectieve voorstellingen gedurende de periode van haar verre veldverblijf toch weer in genade zullen aannemen, verraadde de etnograaf ten behoeve van agnostische, materialistische, transactionalistische, of wat voor soort deconstructie dan ook - met het grootste gemak de plaatselijke principes, de godheden en taboes, de wederkerigheid, de trouw aan particularistische identiteiten (het dorp, de clan, de cultusgroep, de fictieve naaste verwanten), die zij in het veld met steeds groter overtuigingskracht en hartstocht heeft nagespeeld en waaraan zij in het veld de nodige hefboomwerking heeft ontleend ten behoeve van haar informatievergaring. Het stilzwijgende uitgangspunt van de cultureel-antropologische beroepspraktijk (en daarin onderscheidt zij zich niet van de dominante oriëntaties van de Noord-Atlantische samenleving als geheel) is dat de collectieve voorstellingen van de bestudeerde andere samenleving *niet waar kunnen zijn*, tenzij zij volstrekt samenvallen met de collectieve voorstellingen van de eigen samenleving van herkomst van de etnograaf. Zowel de eigen wetenschappelijke culturele oriëntatie als de onderzochte culturele oriëntatie construeren een waarheidscreërende leefwereld - een situatie die om relativisme vraagt; maar volgens de conventies van de etnografie mag deze leefwereld wel eenzijdig worden afgebroken in het geval van de laatstgenoemde - de andere - maar niet van de eerstgenoemde - de eigene; het gaat er hier dus niet om dat er spanning is tussen waarheid en deconstructie, maar dat deze spanning ten aanzien van de onderzochte culturele oriëntatie uitsluitend aan de kant van deconstructie wordt opgelost, en ten aanzien van de onderzoekende culturele oriëntatie aan de kant van waarheid.

Vanaf mijn eerste veldwerk (1968), waarin ik de heiligenverering en de extatische cultus op het Noord-Afrikaanse platteland onderzocht, heb ik geworsteld met dit probleem - dat ik geneigd ben om te beschouwen als het centrale probleem van interculturaliteit. Ik bracht verwoed offers aan de dode heiligen in hun graven, danste mee met de extatische dansers, proefde zelf een begin van mystieke extase, bouwde ter plaatse een heel netwerk van fictieve verwanten om mij heen, maar in mijn etnografie reduceerde ik de mensen tot getalswaarden in kwantitatieve analyses, en wist ik hun religieuze voorstellingen niet anders te beschrijven dan als ontkenning van de Noord-Atlantische of kosmopolitische natuurwetenschap.⁵ Pas twintig jaar later kon ik in romanvorm (*Een*

buik openen, 1988) getuigen van mijn liefde voor en overgave aan de Noord-Afrikaanse leefvormen die ik als etnograaf op een afstand moest houden; en mijn tweedelige, Engelse boekmanuscript over dit onderzoek ligt nog steeds op de plank. In de loop van vele jaren en van een veelheid van Afrikaanse veldwerklocaties, steeds in de religieuze en therapeutische sfeer opererend, besepte ik langzaam maar zeker dat ik de cynische etnografische beroepshouding weezinwekkend vond en haar steeds minder kon opbrengen. Wie was ik dat ik meende te mogen huichelen, waar het mijn onderzoeksparticipanten onverdeelde ernst was? Verscheidenen van hen hebben een beslissende rol in mijn leven gespeeld, als voorbeelden, leermeesters, leidslieden, geliefden. In Gui-nee-Bissau, in 1983, bleef ik niet de waarnemer van de orakelpriesters maar werd ik hun patiënt - zoals vrijwel alle geboren leden van de plaatselijke samenleving. In de stad Francistown, Botswana, vanaf 1988, werd - onder omstandigheden die ik elders uitvoerig besproken heb⁶ - 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 een 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 ontworicht 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 vandaag definitief zet.

Deze stap is een bevrijding, niet alleen uit een empirische habitus die mij naast existentiële ontreddeering ook zeer veel intellectuele vreugde, avontuur en eer heeft opgeleverd; maar ook uit de verregaande geestelijke afhankelijkheid ten opzichte van mijn mentoren en cultusgenoten waardoor mijn *sangoma*-schap aanvankelijk werd gekenmerkt. *Sangoma* worden was een concrete, praktische daad als antwoord op de tegenstrijdigheden van een praktijk van interculturele kennisvorming die ik tientallen jaren met toenemende ervaring en succes heb beoefend. Intercultureel filosoof worden betekent die daad in een systematisch, reflexief en intersubjectief kader inbouwen, waardoor het anekdotische kan plaatsmaken voor het theoretische en het individuele een maatschappelijke relevantie kan krijgen. Want het gaat hier niet alleen om een autobiografische anekdote. Als ik worstelde met interculturele kennisvorming, dan valt mijn probleem samen met dat van de hedendaagse wereld als geheel, waar interculturele kennisvorming één van de allergrootste problemen vormt. Als ik tegelijk Botswaans *sangoma*, Nederlands hoogleraar, echtgenoot en vader, en adoptief lid van een Zambiaans koningshuis kan zijn, en onderwijl

nog offerverplichtingen, culturele affiniteiten en fictieve verwantschappen uit Noord- en West-Afrika kan torsen, dan zegt dat niet alleen iets over mij maar - met de juiste afstandname en passend theoretisch gereedschap - ook over wat 'cultuur' wel en niet is.

3.3. Van etnografie naar interculturele filosofie: Veelomvattende samenhangen in ruimte en tijd

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 priester-medium 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.⁷ '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, 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'.⁸

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 Noord-Atlantisch wetenschapper - een verre nakomeling van de civilisaties⁹ 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.¹⁰

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 toe-eigening 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-beslo-ten-zijn en begrens-d-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, 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*.

De laatstgenoemde studie is gebaseerd op soortgelijke Through the looking-glass (Lewis Carroll) ervaring als die ik had ten aanzien van het Francistownse waarzeggsysteem. Toen ik een paar jaar geleden mijn diverse artikelen over het Nkoia koningschap doornam om ze als boek te bundelen,¹¹ viel opeens mijn oog op zulke specifieke en verregaande parallellen tussen de ceremoniën en de mythologie rond dit koningschap, en het Oude Egypte, Mesopotamië, en Zuid-Azië, dat culturele verbreiding ('diffusie') vanuit die streken naar Zuidelijk Cen-traal-Afrika een voor de hand liggende en toetsbare hypothese begon te vormen - opnieuw de suggestie van continuïteiten in ruimte en tijd doorheen duizenden kilometers en verscheidene millennia.

De Francistownse waarzegkunst en het Nkoia koningschap zijn twee concrete voorbeelden van het soort *serendipiteiten* - volstrekt onverwachte vondsten - van culturele convergentie en diffusie over de gehele Oude Wereld, die in mijn empirisch onderzoek sinds 1990 een centrale plaats hebben ingenomen. Maar er is ook een meer systematische inspiratiebron: het antropologisch veldwerk

dat ik sinds dertig jaar heb gedaan in diverse verschillende locaties over het Afrikaanse continent. In combinatie met de wetenschappelijke literatuur, met discussies met mijn collega's, en met mijn bezigzijn met het werk van mijn collega's te Leiden, en van mijn promovendi en mijn doctoraalstudenten die op vele verschillende plaatsen in Afrika werken, hebben deze onderzoeken een context gecreëerd voor vergelijkende hypothesen die aanzienlijke overeenkomsten tussen plaatselijke culturele oriëntaties suggereren, ver voorbij de strikt plaatselijke en presentistische horizonnen van de klassieke etnografie; ver voorbij 'culturen'...

3.4. Tegen het eurocentrisme

Tegen deze achtergrond ook onderkende ik in het werk van Martin Bernal dadelijk een verwante geest.¹²

Bernal beoogt het eurocentrisme aan de kaak te stellen dat - naar hij aantoonde - 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 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 Noord-Atlantische en in toenemende mate wereldwijde samenleving. Vandaar de programmatische titel van Bernals hoofdwerk, 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 traditie.¹³

Met *Black Athena: Ten Years After* (1997) heropende ik het debat over Bernals werk, dat na het vernietigend kritische *Black Athena Revisited*¹⁴ 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 productieve praktijken. Eén 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 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 Bernadot 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.¹⁵ 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 Noord-Atlantische 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 found 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 every thing a local habitation and a name".'¹⁶

In het verlengde van deze benadrukte voorkoloniale fragmentatie ligt het vertoog van de Afrikaanse filosoof Kaphagawani over de 'C4', een scientistische formule die moet 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'.¹⁷

In deze formulering wordt de gedachte van een veelheid van onderling onderscheiden culturen weliswaar overstegen, maar zij dient nog wel als uit

gangspunt; 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 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.¹⁸ Afrocentristen als Molefi Kete Asante¹⁹ worden in kringen van academische Afrikaanse filosofen nauwelijks binnengehaald of geciteerd.

3.5. Conclusie

Dit alles leidt tot een wel heel ander beeld van de verhouding 'Noord-Zuid', en van de eventuele bijdrage die vanuit het Zuiden aan de ontwikkeling van een inclusieve wetenschap kan worden geboden. Die bijdrage is niet iets geheel nieuws en komt niet uit een volstrekt andere hoek: de ontwikkeling van de wetenschap (vooral in de millennia dat zij nog niet haar huidige karakter had, en vanuit ons huidige perspectief nog moeilijk te onderscheiden was van wat wij nu religie, magie en pseudo-wetenschap zouden noemen) was nooit een exclusief Europese, noordelijke aangelegenheid, en Europa was voor grote delen van de geschiedenis van haar denken de zijdelingse medespeler, de recipiënt, van ontwikkelingen elders, in samenlevingen en culturen die echter veel groter historische en structurele verwantschap met de hare vertoonden dan de meeste Europeanen bereid waren toe te geven, gegeven de Europese onderwerping van de wereld gedurende de laatste paar eeuwen.

Noten

1. Ik refereer op electische wijze van het denken van Derrida, neem zijn inzichtvolle relativering van de binaire tegenstelling over, en terwijl ik de pretenties van een hegemonistische deconstructie van Afrikaanse culturele en sociale vormen in de richting van een Noord-Atlantische sociaalwetenschappelijke verklaring aan de kaak stel, is op zich de deconstructie een zeer nuttig instrument, bij voorbeeld om die pretenties boven water te brengen.
2. Cf. Chilungu, S.W. 1984, 'Alternative Ethnologie aus der Dritten Welt', in: Muller, E.W., König, R., Koepfig, K.-R & P. Drechsel, (red.), *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, themanummer, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, blz.314-338.
3. Mudimbe, V.Y. 1988, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington & Indianapolis/Londen: Indiana university Press/Currey; Mudimbe, V.Y., 1991, *Parables and fables: Exegesis, textuality and politics in Central Africa*, Madison (Wi.): university of Wisconsin Press, Madison; Mudimbe, V.Y., 1992, 'African Athena?', *Transition*,

- 58: 114-123; Mudimbe, V.Y., 1992, (red.), *The surreptitious speech*, Chicago: university of Chicago Press, Chicago; Mudimbe, V.Y., 1994, *The idea of Africa*, Bloomington/Londen: Indiana university Press/Currey; Mudimbe, V.Y. & K.A. Appiah, 1993, 'The impact of African studies on philosophy', Bates, R.H., Mudimbe, V.Y. & J. O'Barr, (red.), *Africa and the disciplines: The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*, Chicago: university of Chicago Press, p.113-138; Jewsiewicki, B. & V.Y. Mudimbe, 1993, 'African memories and contemporary history of Africa', in: Mudimbe, V.Y. & B. Jewsiewicki, (red.), *History making in Africa*, special issue of *History and Theory: studies in the Philosophy of History*, 32,4.
4. Winch, E, 1970, *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Londen: Routledge & Kegan Paul, eerste druk 1958, p. 100f; Sogolo, G.S., 1998, 'Logic and rationality', in: Coetzee, P.H. & A.P.J. Roux, 1998, (red.), *The African philosophy reader*, Londen: Routledge, p. 217-233; dit artikel is een uittreksel uit: Sogolo, G.S., 1993, *Foundations of African philosophy*, Ibadan: Ibadan university Press; Jarvie, I.C., 1972, *Concepts and society*, Londen: Routledge & Kegan Paul — op Jarvie's diepgaande kritiek op Winch (knap weergegeven door Sogolo) kan ik hier niet ingaan.
 5. Binsbergen, W.M.J. van, 1980, 'Popular and formal Islam and supralocal relations: The highlands of northwestern Tunisia, 1800-1970', *Middle Eastern Studies*, 16, 1: 71-91; Binsbergen, W.M.J. van, 1980, 'Interpreting the myth of Sidi Mhammed: Oral history in the highlands of North-Western Tunisia', in: Brown, K., & M. Roberts, (red.), *Using oral sources: Vansina and beyond*, themanummer, *Social Analysis*, 1, 4: 51-73; Binsbergen, W.M.J. van, 1985, 'The cult of saints in north-western Tunisia: An analysis of contemporary pilgrimage structures', in: Gellner, E.A., (red.), *Islamic dilemmas: Reformers, nationalists and industrialization: The southern shore of the Mediterranean*, Berlijn/New York/Amsterdam: Mouton, p.199-239; Binsbergen, W.M.J. van, 1985, 'The historical interpretation of myth in the context of popular Islam', in: Binsbergen, W.M.J. van & J.M. Schoffeleers, (red.), *Theoretical explorations in African religion*, Londen/Boston: Kegan Paul International, p. 189-224.
 6. Binsbergen, W.M.J. van, 1991, 'Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4:309-344; Binsbergen, W.M.J. van, 1998, 'Sangoma in Nederland: Over integriteit in interculturele bemiddeling', in: Elias, M. & R. Reis, (red.), *Getuigen ondanks zichzelf: Voor Jan-Matthijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*, Maastricht: Shaker, p.1-29.
 7. Cf. Santos, J. dos, 1901, 'Ethiopia oriental, and Eastern Ethiopia', in: Theal, G.M., (red.), *Records of South Eastern Africa*, Cape Town: Government of the Cape Colony, VII, p.1-182 [herdruk van de oorspronkelijke uitgave van 1609, 183-383 | Engelse vertaling].
 8. Binsbergen, 'Becoming a *sangoma*', o.c, p.314.
 9. 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, W., 1974, 'Kultur, Kulturphilosophie', in: Ritter, J., (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe, **IV**, kol. 1309-1324, vooral 1318f; Kant, I., 1983, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht' (1784), in: Kant, I., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, I*, deel IX van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., (red.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Spengler, O., 1993, *Der untergang des Abendlandes: umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: DTV; eerste uitgave 1918-1922, München: Beek, p.42f.

10. Binsbergen, W.M.J. van, 1994, 'Divinatie met vier tabletten: Medische technologie in Zuidelijk Afrika', in: van der Geest, J.D.M., ten Have, R., Nijhoff, G. & P. Verbeek-Heida, (red.), *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel perspectief*, Amsterdam: Spinhuis, p.61-110; Binsbergen, W.M.J. van, 1995, 'Four-tablet divination as trans-regional medical technology in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 25, 2: 114-140; Binsbergen, W.M.J. van, 1996, 'Transregional and historical connections of four-tablet divination in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 26, 1: 2-29; Binsbergen, W.M.J. van, 1996, 'The astrological origin of Islamic geomancy', paper read at The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science/Society of Ancient Greek Philosophy 15th Annual Conference: 'Global and Multicultural Dimensions of Ancient and Medieval Philosophy and Social Thought: Africana, Christian, Greek, Islamic, Jewish, Indigenous and Asian Traditions', Binghamton university, New York, Department of Philosophy/Center for Medieval and Renaissance studies; Binsbergen, W.M.J. van, 1996, 'Time, space and history in African divination and board-games', in: Tiemersma, D., & H.A.F. Oosterling, (red.), *Time and temporality in intercultural perspective: Studies presented to Heinz Kimmmerle*, Amsterdam: Rodopi, p.105-125; Binsbergen, W.M.J. van, ter perse, 'Board-games and divination in global cultural history: A theoretical, comparative and historical perspective on mankala and geomancy in Africa and Asia', in: Finkei, I., (red.), *Ancient board-games*, Londen: British Museum Publications.
11. In 1994-'95 was ik een jaar lang op het Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) intensief blootgesteld aan het Oude Nabije Oosten als enig antropologisch lid van de werkgroep 'Magie and religion in the Ancient Near East'.
12. Bernal, M., 1987, *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization, I, The fabrication of ancient Greece 1787-1987*, Londen: Free Association Books/New Brunswick: Rutgers university Press; Bernal, M., 1991, *Black Athena: The Afro-Asiatic roots of classical civilization, II, The archaeological and documentary evidence*, Londen: Free Association Books/New Brunswick, N.J.: Rutgers university Press.
13. Bernal, *Black Athena, I, o.c.*; Burkert, W., 1992, *The orientaling revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic Age*, Cambridge: Harvard university Press, oorspronkelijk als: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg: Winter; Evangelidou, C., 1994, *When Greece met Africa: The genesis of Hellenic philosophy*, Binghamton: Institute of Global Studies; James, G.G.M., 1973, *Stolen legacy: The Greeks were not the authors of Greek philosophy, but the people of North Africa, com*

14. *monly called the Egyptians*, San Francisco: Julian Richardson Associates, eerste uitgave New York: Philosophical Library, 1954; Lefkowitz, M.R., 1996, *Not out of Africa: How Afro-centrism became an excuse to teach myth as history*, New York: Basic Books; Palter, R., 1996, 'Black Athena, Afrocentrism, and the history of science', in: Lefkowitz, M.R. & G. MacLean Rogers, (red.), *Black Athena revisited*, Chapel Hill & Londen: university of North Carolina Press, p.209-266; Preus, A., 1992, *Greek Philosophy: Egyptian origins*, Binghamton: Institute of Global Cultural Studies; West, M.L., 1971, *Early Greek philosophy and the Oriënt*, Oxford: Clarendon.
15. Lefkowitz & MacLean Rogers, *Black Athena revisited, o.c.*
16. Niet met expliciete verwijzing naar Bernal's werk (waar hij evenmin veel mee op heeft; cf. Appiah, K.A., 1993, 'Europe upside down: Fallacies of the New Afrocentrism', *Times Literary Supplement*, 12 februari, p.24-25) maar naar dat van de Senegalese natuurwetenschapper en cultuurfilosoof CA. 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, K.A., 1992, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, New York & Londen: Oxford university Press, p.161f.
17. Appiah, *In my father's house, o.c.*, p.174; geciteerd met instemming in: Bell, R.H., 1997, 'understanding African philosophy from a non-African point of view: An exercise in cross-cultural philosophy', in: Eze, *Postcolonial African philosophy, o.c.*, p.197-220, p.218f, nr.29.
18. Kaphagawani, D.N. & J.G. Malherbe, 1998, 'African epistemology', in: Coetzee & Roux, *The African philosophy, o.c.*, p.205-216, p.209.
19. Zie echter: Binsbergen, W.M.J. van, 1996, '*Black Athena* and Africa's contribution to global cultural history', *Quest - Philosophical Discussions. An International African Journal of Philosophy*, 9, 2 & 10, 1: 100-137. Voor de receptie van de *Black Athena* discussie onder Afrikaanse en Afrikaans Amerikaanse intellectuelen, inclusief Appiah en Mudimbe, zie: Binsbergen, W.M.J. van, 1997, '*Black Athena* Ten Years After Towards a constructive re-assess-ment', in: Van Binsbergen, W.M.J., 1997, ed, *Black Athena: Ten Years After*, special issue, *Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society*, volumes XXVIII-XXIX/1996-1997, Hoofddorp: Dutch Historical and Archaeological Society, pp. 11 -64.
20. Asante, M.K., 1990, *Kemet, Afrocentricity, and knowledge*, Trenton (N.J.): Africa World.