

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

Wim van Binsbergen

De Boeck, Filip, *From knots to web: Fertility, life-transmission, health and well-being among the Aluund of southwest Zaire*. Proefschrift aangeboden tot het verkrijgen van de graad van doctor in de sociale en culturele antropologie, Faculteit der Psychologie en Pedagogische Wetenschappen, afdeling Sociale en Culturele Antropologie, Katholieke Universiteit Leuven, 1991, 503 pp., 20,7x29 cm, 20 diagrammen, 31 foto's.

Inleiding¹

Dat er, door en rond René Devisch en zijn onderzoeksgroep voor symbool en symptoom, in Leuven antropologisch werk van internationale allure gedaan wordt, is zeker de lezers van *Medische Antropologie* bekend. Het proefschrift dat Filip De Boeck begin 1991 aan de Katholieke Universiteit Leuven verdedigde laat zien dat deze traditie ook voor een volgende wetenschappelijke generatie is gegarandeerd en verder wordt uitgebouwd.

From knots to web: Fertility, life-transmission, health and well-being among the Aluund of southwest Zaire is een geschrift dat ik met grote bewondering gelezen heb en waarvan ik veel heb geleerd.

Naar theorie en analytisch kader staat het midden in de antropologie van de jaren 1990 en is het er een gedegen bijdrage toe. Geïnspireerd door onder anderen Fernandez en Bourdieu, presenteert De Boeck in zijn eerste hoofdstuk een overtuigende benadering van metafoer, metonym en ritueel. Deze wordt dan in de rest van het boek toegespitst op de medische etnografie van de Aluund (in de Nederlands- en Engelstalige literatuur vaak Lunda genoemd; vgl. McCulloch 1951) van Kahemba in zuidwestelijk Zaire – een rijke en deskundige presentatie van vele aspecten van een cultuur in hun onderlinge samenhang.

In hoofdstuk II, *Being there*, wordt het veldwerk eerlijk en uitvoerig gepresenteerd, met herkenbare dilemma's en reserves, en tegen de achtergrond van zoveel literatuur dat het boek onder meer een nuttige wegwijzer is naar recente discussies over veldwerk.

Na de inleiding tot het gebied en zijn geschiedenis (hoofdstuk III) worden achtereenvolgens besproken (ik vertaal de hoofdstuktitels): geslachtelijke relaties en de structurering van de werkelijkheid in ruimte en tijd (hoofdstuk IV); het mannelijk en vrouwelijk 'zelf-lichaam' (body-self), de persoon en de levensoverdracht (hoofdstuk V); mannelijke en vrouwelijke initiatie tot complementaire rollen voor de (re-)generatie van leven en gezondheid (hoofdstuk VI); jaagkunst–baarkunst: het *uyaang* jachtritueel en op de vruchtbaarheid gerichte genezingsculden (hoofdstuk VII). Een epiloog overziet de afgelegde weg en, typerend, toont ons de auteur niet als een positivistisch bezweerder van

het andere, noch als een obscurantistisch en kwetsbaar omhelzer daarvan, maar (in zijn eigen woorden) als een jongen die gelukkig speelt op de voorraadzolder van zijn vaders speelgoedwinkel.

Drie domeinen knap samengeknoopt

Een pakkende gedachte, die door het hele boek wordt volgehouden en uitgewerkt, is dat door ritueel de drie grote levensdomeinen worden samengeknoopt tot een web: het zelf-lichaam, het sociale lichaam, en het politieke lichaam.

Er treedt hier een convergentie op tussen het analytisch perspectief en dat van de participanten: het beeld van knopen en web is in eerste instantie ontleend aan de Lunda cultuur, maar wordt in handen van de etnograaf tot een effectief ordenend en analytisch gereedschap, dat eventueel toepasbaar zou kunnen zijn ook op samenlevingen die in hun eigen conceptualisering deze beeldspraak missen, maar dat vooral in zijn uniek toegesneden-zijn op de Lunda samenleving actueel lijkt voor de antropologie. Immers, ons vak begint zich, na de obsessie met emic/etic onderscheidingen van de jaren zestig en het opleggen van een uitdrukkelijk slechts analytisch (niet-'emisch') paradigma als het marxisme in de jaren zeventig, de laatste jaren weer steeds meer te laten leiden door de mogelijkheden tot intersubjectiviteit tussen onderzoeker en onderzochten. Ik kom op dit punt terug tegen het eind van mijn betoog.

Bij dit alles valt op hoe de auteur niet alleen voortreffelijk thuis is in de voorstellingen, symbolen, rituelen en therapieën van de Kahemba Lunda, maar deze kennis rotsvast heeft weten te verankeren in de Lunda taal. In een periode waarin Hollandse antropologische onderzoekers zeker bij hun eerste grote veldwerk zelden competentie in de eigen taal van hun onderzoekspopulatie verwerven, is dit Vlaamse boek een lichtend voorbeeld van de opbrengst die zeker bij symbolisch georiënteerd onderzoek een grote taalkundige investering kan opleveren.

Het is te hopen dat dit werkstuk binnen afzienbare tijd de uitgave in boekvorm vindt die het verdient. Daarbij zijn eigenlijk niet veel herzieningen nodig. Niettemin, het wetenschappelijke boek waartegen geen bezwaren bestaan, is nog niet geschreven – en dat komt vooral omdat het afbeelden van menselijke werkelijkheid in discursieve, niet-literaire taal die zich lineair en als monoloog ontwikkelt en na zo'n 150.000 woorden moet eindigen, een onmogelijke opgave is – al trachten sociale wetenschappers anderen en vooral elkaar al honderd jaar van het tegendeel te overtuigen. De fundamentele bezwaren die ik tegen het eind van deze bespreking zal uiten, zijn dan ook eerder bezwaren tegen de antropologie in haar geheel dan tegen het onderhavige boek dat van deze wetenschap zo'n treffend voorbeeld is. Maar laat ik eerst mijn minder fundamentele bedenkingen aandragen.

Gegeneraliseerde beschrijving versus uitgewerkte casus

De Boecks betoog presenteert een gegeneraliseerde beschrijving van aspecten en samenhangen in de Lunda cultuur; het is een knappe, bijdetijdse culturele analyse, die niettemin een echt kleinkind is van de klassieke etnografieën in de stijl van instituties, van een klaarliggend scenario dat de leden van de samenleving (en de etnograaf) maar hoeven te leren om toe te passen. Met andere woorden, het boek beschrijft de ideale cultuur der

Kahemba Lunda. Het besef dat de concrete invulling van dat scenario in handen is van de participanten, de actoren, en dat die invulling situationeel, gebrekkig, improviserend is, niet geheel consensueel is, en dat men daarom extended cases moet bestuderen (en uitdrukkelijk moet presenteren!) om het volle potentieel van dit proces uit de verf te doen komen, dat besef is niet bepalend voor De Boecks etnografische houding. Daardoor is met name zijn beeld van de interne politieke structuur van de hedendaagse Kahemba Lunda houderig en niet overtuigend: het mist de dynamiek van machtsvorming die zich strategisch (selectief, soms vernieuwend) bedient van instituties en symbolen, maar daartoe niet te herleiden is. In naburige en cultureel nauwverwante delen van Zuidelijk Centraal Afrika heeft het onderzoek van het Rhodes-Livingstone Institute en de Manchester School al meer dan dertig jaar geleden laten zien wat de etnografische en theoretische mogelijkheden van zo'n meer dynamische benadering zijn.

De auteur blijft in zijn beschrijving en analyse dicht bij de Lunda visie en het is bemoedigend om te zien hoe hun beeld van knopen ook voor ons verhelderend is. Maar hoe is het mogelijk dat een zo begaafd veldwerker over een, de hele samenleving omvattend, therapiesysteem een boek kan schrijven waarin, behalve in enkele foto's, vrijwel nergens het gezicht van een levend, lijdend mens de lezer aankijkt. Wat ik zou willen zien is de actualisering en dramatisering van het (op zich geloofwaardige) systeem van samenhangen dat De Boeck beschrijft, in uitgewerkte casus gegroepeerd rond protagonisten. In dergelijke casus pas kan de dynamiek van het samenknopen werkelijk getoetst worden in die zin dat wij er de koppeling tussen ritueel en leven van alledag, tussen therapie en genezing, uit kunnen aflezen – meer dan uit De Boecks (alweer: op zich wel geloofwaardige) asserties met betrekking van therapeutische effectiviteit.

Bovendien zouden uit uitgewerkte casus (de auteur heeft ze ongetwijfeld in zijn materiaal!) ook een andere assertie kunnen worden onderbouwd: dat het ritueel niet het echoën van de sociaal-structurele gegevens is, maar daar haaks op staat, aan ontsnapt, en aldus therapeutisch effectief wordt. Persoonlijk denk ik dat de waarheid in het midden ligt – dat ritueel dikwijls wel maar dikwijls ook niet de sociale structuur weerspiegelt. Het is echter terecht dat De Boeck aandacht vraagt voor het creatieve, alternatieve, 'wilde' element van het rituele tegenover het determinerende aspect van de sociale structuur; de laatste is door een sociologistische traditie in de religieuze antropologie immers te veel benadrukt (ook in mijn eigen werk). Maar wie een dergelijk pleidooi wil houden heeft des te meer reden om juist het type materiaal te gebruiken dat voorheen ter onderbouwing van die sociologistische visie is ingebracht. De Boeck zegt zelf dat therapeutische effectiviteit zo moeilijk te meten is, maar draagt hij wel voorstellen aan om haar überhaupt meetbaar te maken??

Eenheid, contradicties en historische verscheidenheid

Een tweede kritiekpunt betreft de sterke suggestie van eenheid van het door De Boeck beschreven systeem – een suggestie die verbluffend is juist door de veelheid van cultische, rituele en pragmatische domeinen en situaties waarin de auteur het systeem traceert. De lezer moet wel geloven dat er geen groter holisten zijn dan de Lunda; de etnograaf verkondigt hun centrale eenheidsbesef aan de wereld.

Ik heb De Boecks beheersing van de Lunda taal geprezen en neem daar niets van terug. Toch lijkt het alsof het kiezen van de taal als etnografisch uitgangspunt (in plaats

van geobserveerde – waaronder rituele – acties en interacties, en de sociale relaties waartoe deze verdicht worden) grotendeels verantwoordelijk is voor het niet-problematiseren van de eenheid van de beschreven cultuur. Taal is van alle culturele sub-systemen het meest gsystematiseerd en geformaliseerd. De sociale controle op de verstaanbaarheid en welgevormdheid van de miljarden taaluitingen die in een cultuurgemeenschap per dag aan de orde zijn, is aanzienlijk. Ondanks de onmiskenbare variaties naar geslacht, leeftijd, lokatie en sociale klasse neigen syntaxis en lexicon toch tot een hoge mate van gedetailleerde standaardisering die bij voorbeeld in woordloos ritueel of in technieken van jacht en landbouw bij lange na niet bereikt worden. De taal doet zich aan de gebruikers voor als betrekkelijke eenheid, en als voorname verankering van hun eigen vermeende eenheid in sociale, politieke, etnische en religieuze zin. De feitelijke etymologische heterogeniteit van lexicale elementen, en de, ongetwijfeld complexe, geschiedenis van syntactische regels, spelen in de gebruikelijke communicatie tussen *native speakers* nauwelijks een rol. Maar dat wil volstrekt niet zeggen dat de cultuurelementen die in die taal worden uitgedrukt en, aan de hand van die taal, in een Engels wetenschappelijke betoog worden binnengevoerd, dezelfde eenheid zouden vertonen. Met ander woorden, de naar eenheid convergerende syntaxis van taalbouwsels impliceert niet dat de sociaal-culturele werkelijkheid waarnaar die taalbouwsels verwijzen ook een eenvoudige syntaxis vertoont; en veel suggereert juist het tegendeel.

Immers, in het licht van de hedendaagse sociale wetenschap is een cultuur die als een niet nader geproblematiseerde eenheid wordt beschreven, een weinig geloofwaardige constructie.³ Een dergelijke voorstelling van zaken veronderstelt een volkomen geslaagde verzoening (door ritueel, zegt De Boeck) tussen in principe onoplosbare tegenstrijdigheden in het structurele vlak, en laat in het midden hoe de versmelting tussen cultuurelementen van historisch en regionaal volstrekt verschillende herkomsten in het verleden tot stand is gekomen en in het heden steeds weer wordt bestendigd.

Juist het cultuurgebied dat in De Boecks studie aan de orde is heeft in dit opzicht nuttige inzichten opgeleverd. Victor Turner, de grote etnograaf van de Ndembu Lunda, schetste in de jaren '50 en '60 (Turner 1957, 1967, 1968) een beeld van een ritueel complex waarin meer dan twintig verschillende genezingsculten ('cults of affliction') naast elkaar aan de orde waren. Turner was een van de pioniers van de Manchester-school-benadering, die aan de hand van uitgewerkte casus de dynamiek van kleine groepen benaderde in termen van zich procesmatig rond protagonisten ontvouwend conflict waarin de wezenlijke tegenstellingen van de plaatselijke samenleving zowel worden uitgedrukt als tijdelijk bezworen; vanaf dit vertrekpunt ontwikkelde hij zich tot een der grootste antropologen van de religie. Deze verdiensten zijn waarachtig groot genoeg, maar het valt niet te ontkennen dat Turner er nauwelijks aan toe kwam om de cultische verscheidenheid ook historisch te problematiseren. Daartoe werden pogingen gedaan door C.M.N. White (1949a, 1949b, 1962) en mijzelf.

Sinds 1972 bestudeer ik in westelijk Zambia, in de zuidelijke periferie van het grote Lunda uitstralingsgebied, de Nkoya samenleving⁴ die naar taal, sociale en politieke organisatie, symboliek en ritueel veel gemeen heeft met de Ndembu Lunda en zelfs met de veel verder verwijderde Kahemba Aluund. Mijn onderzoek maakt de bedoelde verscheidenheid duidelijk. Er zijn contradicties tussen geslachten, tussen ouderen en jongeren, tussen produktie en reproductie, tussen produktie en toeëigening, tussen consensus en geweld, tussen diverse domeinen van het leven en van de symboliek, en

ook tussen allerhande rivaliserende sociale groeperingen. Een belangrijk deel van die contradicties gaat terug op een verschillende historische achtergrond van de deelsystemen waaruit de hedendaagse samenleving is opgebouwd. Deze deelsystemen heb ik, met vele andere onderzoekers, opgevat als produktiewijzen, die zich pas op een te dateren moment ter plaatse begonnen voor te doen en een min of meer parasitaire relatie ('koppeling') aangingen met oudere produktiewijzen ter plaatse. Ook als die contradicties niettemin tot eenheid bezworen zijn binnen de symbolische expressies van de huidige cultuur, dan nog blijft die eenheid problematisch, even weinig overtuigend als betrouwbaar; wij kunnen de contradicties nog steeds traceren in de onmiskenbare heterogeniteit van het hedendaagse cultuurpatroon, en in het sociale proces dat steeds weer uitbarst in nieuwe conflicten en steeds weer provisorisch bezworen wordt door nieuwe rituelen. Historische heterogeniteit van elke cultuur is een fundamenteel sociaal-cultureel gegeven waarover diepgaande analytische bezinning nodig is. Iedere samenleving, zeker en aantoonbaar die in het Lunda complex, bevat een beperkt aantal historisch verschillende clusters of complexen die misschien in de huidige culturele praxis zich weliswaar aan elkaar geknoopt voordoen – maar onder die oppervlakkige verbondenheid gaat dan een veel groter verschil, spanning, onverzoenbaarheid schuil *tussen die afzonderlijke clusters* dan het geval is tussen de elementen binnen iedere cluster. Ook als men verkiest dit verschijnsel te beschrijven in andere termen dan koppeling van produktiewijzen (en daar lijkt bij nader inzien best reden toe), gaat het hier om een fundamenteel gebrek aan samenhang tussen bepaalde nader te identificeren sub-systemen in een cultuur – en de historische interpretatie van dat gebrek aan samenhang.

Bijvoorbeeld: in het hele proces van de wijde geografische verbreiding van een Lunda-achtige cultuur vanuit het Shaba kerngebied, en het opleggen van die plaatselijke import aan niet-aristocratische groepen die al wat langer in het huidige grensgebied tussen Zaïre, Angola en Zambia woonden, lijkt er een fundamentele contradictie te bestaan tussen enerzijds (a) een tamelijk recent koninklijk politiek-cultureel domein, en anderzijds (b) een veel ouder meer 'domestiek' domein waartoe wij ook jacht, verzamelen en visserij kunnen rekenen.

Het ontbreken van samenhang tussen deze twee complexen wordt in ritueel (maar ook in niet-rituele aspecten van de sociale, vestigings-, economische en politieke actualiteit) verhuld, maar niet geheel overwonnen. Het verwarrende is overigens dat het koninklijke domein in dit cultuurgebied zich voor zijn ideologische legitimatie bediend heeft van verwijzingen naar een veel ouder inheems model van priester-koningschap dat echter veeleer symbolisch en ritueel, in plaats van politiek, economisch en militair van aard was, en dat vooral gesitueerd moet worden op het betrekkelijk plaatselijke niveau van clan leiderschap en de cultus van het land.⁵

Pas als de etnograaf zijn materiaal uitdrukkelijk heeft geïnterpreteerd in dit licht, kan hij misschien ten slotte weer terugkeren tot het samenknopen-tot-eenheid; maar ik ben er zeker van dat hij ondertussen significante contradicties en transformaties op het spoor komt die ons inzicht in de bestudeerde cultuur vergroten. In het ontbreken van deze dimensie aan De Boecks analyse is zijn betoog, ondanks zijn verwijzingen naar historische 'charters', onnodig a-historisch. Het etnografisch materiaal dat hij presenteert maakt geloofwaardig dat de Kahemba Lunda zelf een ideologie van culturele en sociale eenheid produceren en reproduceren; maar de wijze waarop dat gebeurt kan slechts

worden begrepen tegen de achtergrond van een externe analyse die mede in termen van niet-eenheid wordt gesteld.

Van therapeutische praxis naar etnografische tekst: intersubjectiviteit en de grenzen van de antropologische wetenschap

De rest van dit artikel wil ik besteden aan een poging om uit te leggen waarom De Boecks etnografische houding (ondanks genoemde kritiekpunten) mij enerzijds zo aanspreekt, terwijl ik anderzijds toch vind dat hij niet ver genoeg gaat. Boven pleitte ik voor nog betere antropologische wetenschap, hieronder suggereer ik dat ook de beste antropologie wellicht op een misverstand berust. Dit lijkt inconsequent, maar maakt het mogelijk een fundamenteel dilemma in ons vak onder ogen te zien.

Het binnendringen van Lunda metaforen, en het overvloedig gebruik van inheemse termen, in De Boecks proefschrift berust op een voor de Leuvense school⁶ typisch streven naar etnografische intersubjectiviteit tussen etnograaf en participanten. Dit streven heb ik herhaaldelijk betreuenswaardige en onverdiende verwarring zien oproepen. De vraag naar de aard en de referenten van de etnografische uitspraken van deze school wordt zo onduidelijk gesteld of zodanig in het midden gelaten dat met name Angelsaksisch, empiricistisch georiënteerde collega-etnografen zich soms in verbijstering afwenden. Het verwijt is dan dat de Leuvense collega "probeert als een Lunda (De Boeck) of als een Yaka (Devisch) te spreken", dat wil zeggen dat de – door ons antropologisch te duiden – beelden die de participanten gebruiken, "zonder aangifte te doen" maar onder het mom van analytische concepten, het scherp begrensde gedachtedomein van wetenschap worden binnengesmokkeld. Het omgekeerde verwijt klinkt ook, maar is (juist door de overvloed aan referenties aan de plaatselijke talen) veel evidentier onjuist: dat het louter om eigen analytische projecties en constructies zou gaan die de etnograaf aan de Zairese participanten in de mond of in de geest zou leggen.

Hier is aan de orde de botsing tussen twee soorten van intersubjectiviteit. De sensitieve etnograaf (uit Leuven, maar hopelijk ook van elders) wil aan twee fora tegelijk recht doen in zijn werk: aan het wetenschappelijke forum van zijn collega's, en aan het forum van de participanten ter plaatse.

De nadruk op inheemse termen en het aan de bestudeerde cultuur ontleen van pakkende metaforen (zoals hier 'samenknopen') ter structurering van een wetenschappelijk betoog, laten zien dat de etnograaf terecht worstelt met de historische erfenis van onderschikking, volgens welke etnografie slechts een toeëigenende intellectuele component is van de Noordatlantische economische, politieke en ideologische expansie – een discussie die al twintig jaar woedt, sinds het baanbrekende werk van Leclerc (1972), Copans (1974, 1975) en Asad (1973). De impliciete boodschap van de Leuvense methode is dat de beide fora gelijkwaardig zijn en dat het intellectuele verkeer ertussen geen eenrichtingverkeer behoeft te zijn. Etnografie wordt dan niet meer een onderschikkend verdinglijken, maar vooral een nevenschikkend vertalen van het ene betrekkelijke participanten-idioom (dat de veldwerker heeft geleerd in bij voorbeeld Zaire) naar het andere evenzeer betrekkelijke participanten-idioom (dat de onderzoeker heeft geleerd aan een antropologie-afdeling van een universiteit). Het resultaat kan niet anders zijn dan een taalkundig hybride produkt waarin Lunda en de verslagtaal verstrengeld wor-

den – een principiële reden, ongetwijfeld, voor de stortvloed van inheemse termen in De Boecks wetenschappelijk betoog.

In eerdere publikaties heb ik mijn affiniteit tot een dergelijk streven naar een niet-imperialistische etnografie uitgesproken,⁷ maar ik vrees dat de Leuvenaren niet ver genoeg gaan. Een werkelijk fundamentele kritiek op de toeëigening van andere culturen in wetenschappelijke taal, een expliciete bezinning op de mogelijkheid tot interculturele intersubjectiviteit en op de eventuele onmogelijkheid van antropologie als wetenschap, wordt ook in deze antropologische variant overschaduwd door de behoefte herkenbare en waardeerbare wetenschappelijke produkten te blijven produceren. Zelfs in het Engels van De Boeck blijven de Lunda termen ondergeschikte, geïsoleerde fragmenten binnen een in wezen agressief, want aan de Lunda cultuur naar doel en middelen (ik zeg niet: naar inhoud of subjectief gevoel) wezensvreemd vertoog.

Weer: de taal. Het in taal, op schaal en in een andere context nabouwen (modelleren) van een goeddeels niet-talige therapeutische praxis is problematisch en levert, zoals elke etnograaf weet, een kunstmatige standaardisatie op. Het punt is niet dat teksten geen belangrijke rol zouden spelen in de Lunda praxis: dat doen zij op allerlei manieren, als liedteksten, als rituele formules, als min of meer geformaliseerde uitspraken van individuele informanten en groepen zowel binnen maar zeker ook buiten door de onderzoeker uitgelokte situaties. De praxis laat zich in die teksten provisorisch verankeren, sturen, ijken en ook verdoezelen (zoals bij voorbeeld een expliciete liefdesverklaring het in hoge mate woordloze verkeer tussen gelieven kan scanderen), maar zij onttrekt er zich op essentiële punten aan, en is meeromvattend. Een antropoloog die naar maatstaven van een Afrikaanse cultuur kan dansen en trommelen, een redevoering houden, een veld bewerken zodat er een behoorlijke oogst vanaf komt, een ritueel houden, een drinkgelag tot het eind uitzitten, hekserymedicijn gebruiken – dat is andere koek; maar hoeveel antropologen komen ondanks onze beroepsmythe van participatie in de plaatselijke praktijk verder dan netjes groeten? Het is veelbetekenend, en verre van vanzelfsprekend, dat het geschreven verslag (zelfs de film is al suspect) de enige toegelaten proeve vormt waarop de antropoloog na zijn of haar veldwerk beoordeeld wordt.

Het geheel van taalbouwsels, dat als wetenschappelijk rapport het professionele produkt vormt van de betrachte etnografische intersubjectiviteit, zou de Afrikaanse participanten weinig zeggen: omdat het door zijn fundering in antropologische theorie ook na vertaling onverstaanbaar en zelfs betekenisloos is; omdat het uitsluitend talig is; en vooral omdat het niet geneest. Ik bedoel dat laatste niet in de zin waarin volgens varianten van volks-christendom en volks-islam – met name ook in Afrika – ‘het Boek’, in principe ongelezen, kan genezen door directe aanraking. Het is niet ondenkbaar dat ooit De Boecks geschrift in die zin, als samenballing van symbolische kracht, binnen de Lunda samenleving in een toekomstige therapeutische praxis wordt ge-recycled als een therapeutisch object. Ik bedoel echter dat een professionele etnografie indirect niet-genezend is in de zin waarin een kosmopolitisch-medisch handboek over farmacologie dat wel is, namelijk als leidraad kan dienen voor het toedienen van effectieve geneesmiddelen; met andere woorden de afbeelding:

[medische praxis] → [boekmodel] → [medische praxis door anderen elders]

is in het laatste geval niet ontkrachtend maar productief.

Met alle goede bedoelingen van de etnografische intersubjectiviteit wordt in onze medische antropologie een therapeutisch systeem nagebouwd in een vorm waarin het (ook na eventuele doorvertaling van boekmodel naar nieuwe praxis) niet kan werken, en waarin haar wezen daardoor vanuit een bepaald gezichtspunt (dat van de participanten) geweld wordt aangedaan.

Het intersubjectieve streven keert zich tegen een bepaalde vorm van noord-zuid appropriatie, die van het ongevraagd opleggen van wezensvreemde modellen en categorieën. Dat alle kennisoverdracht, dus ook die tussen etnograaf en participanten, vanuit het standpunt van de ontvanger appropriërend is, hoeft niet te worden ontkend. Zonder kennisoverdracht geen cultuur, en de veldwerker betaalt (in produktieve vertrouwensrelaties met de participanten, waarin doorgaans zeer veel geïnvesteerd wordt) de sociale prijs voor zijn appropriatie op een wijze die, in dit opzicht althans, niet fundamenteel verschilt van de rol van de jongere, de leerling-genezer, de initiandus, binnen de plaatselijke cultuur zelf. In tegenstelling tot vele vakgenoten en vele anti-imperialistische intellectuelen in de Derde Wereld ben ik ervan overtuigd dat de veldwerker recht heeft op de etnografische kennis die hij verwerft, en zich over het blote feit van die toeëigening volstrekt niet hoeft te schamen zolang de wijze van toeëigening daar geen aanleiding toe geeft.

Het punt is echter dat de etnografische appropriatie zich in het algemeen voltrekt om voor de participanten niet te onderschrijven beweegredenen, waarin de waarde die zij aan die kennis toeschrijven, door de etnograaf hooguit wordt gerespecteerd, maar bijna nooit wordt onderschreven. De onderzoeker van verwantschap in een andere samenleving is niet op zoek naar nieuwe inspiratie voor het gestagneerde verwantschapssysteem van zijn Noordatlantische samenleving. Het laatste wat de onderzoeker van religie wil, is bekeerd worden. En in tegenstelling tot de leerling-genezer appropriëert de etnograaf niet om genezer te worden (ook al denken zijn informanten dat vaak), maar om een volkomen ontkrachte, getransformeerde, vertaligde afbeelding van de plaatselijke praxis in te brengen in een Noordatlantisch wetenschappelijk circuit.

De etnografische intersubjectiviteit, met andere woorden, morrelt slechts, op overigens sympathieke wijze, aan de marge van de appropriatie-problematiek in de etnografie. In laatste instantie ontkomt ook De Boeck, evenmin als wij allen, niet aan *een appropriërende etnografie waarin het andere toegeëigend wordt niet om de waarde die het vanuit de participanten ter plaatse heeft, maar om de totaal andere waarde die het eenmaal ingebracht in een ander, wetenschappelijk, circuit, elders, kan verwerven*. Het speelgoed komt niet tot leven. Het web blijft in feite geweven niet door de Lunda maar door de antropoloog, hij blijft de spin in dat web – de mate waarin hij misschien subjectief als vlieg is ingevangen tijdens het veldwerk, komt wetenschappelijk niet aan bod.

Op dit punt wordt het interessant ons af te vragen of, en hoe, de participanten zelf zo'n web zouden weven. Wij kunnen ons er inmiddels enigszins een voorstelling van maken hoe een meer overtuigend-Lunda equivalent van de etnografie eruit zou zien. Sinds het eind van de vorige eeuw is, onder de volkeren van Zuidelijk Centraal Afrika, bezetenheid de meest voor de hand liggende plaatselijke vorm om uitdrukking en incorporatie te bieden aan het andere dat binnendringt in de vorm van handelaars, bestuursambtenaren, verbreiders van de christelijke religie, antropologen, vervoermiddelen en westerse gebruiksartikelen. In meer of minder gestructureerde situaties, van individuele waan tot hogelijk geïnstitutionaliseerde culten met eigen muziek, liederen,

dansen, paraphernalia, organisatie en heiligdommen, legt men in Westelijk Zambia (bijv. Colson 1969) en wijde omgeving symbolisch getuigenis af van het andere door bezeten te raken van *bindele* (de geest van het blank-zijn), *ndeke* (het vliegtuig), *stima* (de spoortrein, steamer), *kita* (de gitaar), *wayaleshi* (radio, wireless), de militaire pose van de bestuursambtenaar en het koket theedrinken van zijn echtgenote. Het origineel wordt in deze symbolische afbeeldingen vaak verbluffend goed nagebootst in klank, beweging en gebaar, de overdrijving levert een karikaturaal effect op, en voor de bezetenen levert deze symbolische prestatie, eenmaal sociaal aanvaard en geïnstitutionaliseerd, menig materieel voordeel op. De parallellen met de antropologie liggen voor de hand; een belangrijk verschil is dat de bezetene een heel scala van fysieke en materiële uitdrukingsmogelijkheden ter beschikking staat, tegenover de exclusieve taligheid van onze antropologische uitdrukking. Niemand zal beweren dat deze bezetenheidsvormen naar inhoud en betekenis effectief een tussenvorm, een communicatieve 'interface', vormen tussen een Afrikaanse plaatselijke cultuur, en de Noordatlantische. Zij zijn een toeëigening, maar één die berust op decontextualisering van de aanschouwde (in dit geval Noordatlantische) vreemde culturele vormen, en reconstituering daarvan binnen een plaatselijk symbolisch en cultisch idioom, waarbij 'geesten' de plaats van de voorouders, overleden koningen en natuurgeesten innemen. Kan niet precies hetzelfde gezegd worden van onze etnografie?

Het is de verdienste van *From knots to web* dat het althans een kader schept waarbinnen dit soort meestal onuitgesproken dilemma's van antropologisch onderzoek een begin van bespreekbaarheid krijgen. Uiteraard kunnen wij van de hoofdstroom-antropologie, met zijn hele pantser van institutionalisering en worsteling voor toegang tot nationale en internationale geldstromen en professionele zekerheid, niet verwachten dat zij haar produkten voortdurend op losse schroeven stelt. Toch wil ik juist naar aanleiding van een eerste klas produkt als dat van De Boek mijn persoonlijke huivering uitspreken over de Faustische rationaliteit waarmee wij als antropologen andere culturen trachten binnen te dringen onder de illusie dat wij ze ongeschonden in taal kunnen overbrengen.

Er is een alternatief dat zeker in een medisch-antropologische context aandacht verdient: dat de etnograaf toeëigent op grond van ook voor de participanten zinvolle overwegingen, om de waarde die het bestudeerde heeft in zijn eigen context en niet aan de andere kant van de wereld – namelijk om zelf genezen, of zelfs genezer, te worden. Ik ben die weg gegaan (Van Binsbergen 1991b), maar kennelijk nog niet zo ver dat ik de systematische implicaties van deze uitweg uit het appropriatie-dilemma helder kan overzien.

De etnograaf die zich bezighoudt met therapie, symbolen, ritueel balanceert voortdurend tussen twee verlangens. Enerzijds te laten zien dat het allemaal zo móóí is; dat het werkt – waarbij de integriteit van de culturele verschijnselen zoveel mogelijk tot haar recht moet komen. Anderzijds de zucht het horloge open te peuteren en te laten zien hoe het werkt. De explosie van praxeologische en semantische produktie in het laatste decennium heeft ons voor zulk peuteren opwindend nieuw gereedschap gegeven; De Boeck gebruikt dat met verve, en bewonderenswaardig. Ik word hier overvallen door verlegenheid en terughoudendheid. Ik wil, zelfs als antropoloog, steeds minder weten hoe het 'werkelijk' (dat wil zeggen op een in wetenschappelijke taal te beschrijven wijze) 'werkt', en word steeds meer een symbolische actor en producent die de geheimen, symbolische manipulaties en therapieën van de anderen die ik tijdens mijn veldwerk

ontmoet, en die van mijzelf, wil behoeden voor ontkrachting: als symbolen door mensen zijn gemaakt, en werken omdat zij ons doen vergeten dat zij mensenwerk zijn, dan wordt hun werking ernstig bedreigd op het moment dat hun maakbaarheid wordt blootgelegd.

Toegegeven, dit is geen welkom betoog in wetenschappelijke kringen: want hoe kun je tevreden zijn met een wetenschap die aarzelt 'de laatste geheimen' te ontsluiten? Het gaat om het mechanisme waardoor symbolen hun kracht verwerven, behouden of verliezen. De onteigenende onderwerping die (bewust of ongewild) de eigen waarde en effectiviteit van het bestudeerde a priori ontkent, kan ook bij de beste bedoelingen alleen maar de vijand zijn van het bestudeerde. Het dilemma is dan dat de wetenschappelijke rationaliteit zich objectief voordoet als een geldige wijze van kennen – en in praktisch en transcultureel opzicht een niet-geldige en zelf verderfelijke wijze van kennen blijkt. Zij verleidt tot een virtuoos, maar geconventionaliseerd productieproces dat binnen onze wetenschappelijke sub-cultuur besloten is, en misschien wel helderheid, maar geen verlossing of genezing biedt. De boeken die het produceert zijn binnen een wetenschappelijke intersubjectiviteit misschien geslaagd te noemen, maar binnen een transculturele intersubjectiviteit lijken zij (zelfs in het geval van De Boeck, laat staan die van mijzelf) juist datgene te ontkennen waarvan zij zeggen dat zij het het meest tot zijn recht willen laten komen.

Maar zover hoeven wij immers helemaal niet te gaan. Niet minder kenmerkend dan ons vermogen om symbolen te creëren die vervolgens een eigen leven gaan leiden alsof wij ze niet zelf bedacht hadden, is ons vermogen om een onoplosbare contradictie op te roepen, en vervolgens over te gaan tot de orde van de dag, de contradictie en de verwarring die zij oproept bezwerend in hetzij rituelen, hetzij de diffuse, niet-principiële zingeving van de praktijk, die immers niet louter uit woorden maar ook uit handelingen en voorwerpen bestaat, binnen een natuurlijke omgeving die wel door de menselijke diersoort is getransformeerd maar in laatste instantie niet gemaakt. De motor achter de voortgang en ontplooiing van de antropologie is niet zozeer ons besef dat wij nu reeds de enig juiste vorm hebben gevonden om het eigene en het andere in talige vertogen te vatten, maar dat wij instituties en relaties hebben die gevuld willen worden met mensen, en met het ritueel van hun antropologische produktie. Aan die praktijk doe ik zelf driftig mee.

Er is ook een minder cynische uitweg. Het hier geschetste dilemma hangt sterk samen met het feit dat de hedendaagse etnografie een sterke voorkeur heeft ontwikkeld voor een vertoog waarbij de beschrijving steeds ten dienste staat van, zo mogelijk in één moeite door, een verklaring. Dit is niet altijd zo geweest. Wat de vroege etnografie van voor het structureel functionalisme⁸ nog steeds zo boeiend maakt is de liefdevolle vertolking, het gedegen commentaar, gepaard aan vaak veel grotere kennis van de plaatselijke taal en cultuur dan vele hedendaagse etnografen kunnen opbouwen, bij voorbeeld in het kader van promotieonderzoek. Misschien moeten we trachten de oude antropologische scheiding in etnografie en etnologie in ere te herstellen?

Noten

Wim van Binsbergen is cultureel antropoloog, verbonden aan het Afrika-Studiecentrum in Leiden. Hij is bijzonder hoogleraar aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Hij heeft veldwerk verricht in Tunesië, Zambia, Guinee-Bissau en Botswana.

1. Met dank aan Kees Schilder voor nuttig commentaar op een eerdere versie.
2. De Boeck 1991b is een poging in die richting.
3. Voor een recente kritiek op het antropologisch holisme als literair genre, vgl. Thornton 1988.
4. Vgl. Van Binsbergen 1979, 1981, 1982, 1991a; Van Binsbergen & Geschiere 1985.
5. Vgl. De Heusch 1972, 1982, 1984; vgl. Van Binsbergen 1991a.
6. Dankzij Devisch bestaat er sinds enige jaren inderdaad een Leuvense school in de antropologie, stellig een van de meest opwindende plaatsen voor de antropologie-beoefening in het Nederlands taalgebied. Kenmerkende produkten zijn bijv.: Devisch, 1981; 1984; 1985a; 1986; 1987; 1990a; 1991; Devisch & De Mahieu, 1979; Devisch & Vervaeck 1985; Vervaeck 1985; De Mahieu 1985. In het Nederlands zijn beschikbaar Devisch 1985b, 1989 en 1990b. Het verbindend element is uiteraard niet slechts het streven naar etnografische intersubjectiviteit of de concentratie op een bepaald deel van Afrika. Het zoeken naar de correspondentie en wederzijdse doordringing tussen het lichamelijke, het sociale en het symbolische, dat centraal staat in De Boecks proefschrift, vinden wij ook in het hele oeuvre van Devisch terug, vgl. met name 1985a en 1987 (waarvan de titel doet denken aan De Boeck 1991a).
7. Van Binsbergen 1987, 1988, 1991b; Van Binsbergen en Doornbos 1987.
8. Voor Zuidelijk Afrika bijv. Smith & Dale 1920; Junod 1927; Stayt 1931.

Literatuur

Asad, T. (red.)

1973 *Anthropology and the colonial encounter*. London: Ithaca Press.

Binsbergen, W.M.J. van

1979 The infancy of Edward Shelonga. In: S. van der Geest & K.W. van der Veen (eds.) *In search of health*. Amsterdam: University of Amsterdam, pp. 19-90.

1981 *Religious change in Zambia*. London/Boston: Kegan Paul International.

1982 Ziekteculten in een Zambiaanse stad en de koppeling van produktiewijzen. In: W.M.J. van Binsbergen & P.L. Geschiere (red.) *Oude produktiewijzen en binnendringend kapitalisme: antropologische verkenningen in Afrika*. Amsterdam: Vrije Universiteit, pp. 201-47.

1988 Reflections on the future of anthropology in Africa. In: C. Fyfe (ed.) *African futures: Twenty-fifth Anniversary Conference*. Edinburgh: Centre of African Studies, Seminar Proceedings, No. 28, pp. 293-309.

1991a *Tears of rain: Ethnicity and history in central western Zambia*. London/Boston: Kegan Paul International.

1991b Becoming a sangoma: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana. *Journal of Religion in Africa* 21(4): 309-44.

Binsbergen, W.M.J. & P.L. Geschiere

1985 Marxist theory and anthropological practice: The application of French Marxist anthropology in fieldwork. In: W.M.J. van Binsbergen & P.L. Geschiere (eds.) *Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa*. London/Boston: Kegan Paul International, pp. 235-89; Nederlandse uitgave: zie boven.

Binsbergen, W.M.J. & M.R. Doornbos (red.)

1987 *Afrika in spiegelbeeld*. Haarlem: In de Knipscheer.

- Boeck, F. De
- 1991a From knots to web: Fertility, life-transmission, health and well-being among the Aluund of southwest Zaire. *Academisch proefschrift, Katholieke Universiteit Leuven.*
 - 1991b Therapeutic efficacy and consensus among the Aluund of southwestern Zaire. *Africa* 61(2): 159-85.
- Colson, E.
- 1969 Spirit possession among the Tonga of Zambia. In: J. Beattie & J. Middleton (eds.) *Spirit mediumship and society in Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 69-103.
- Copans, J.
- 1974 *Critiques et politiques de l'anthropologie*. Paris: Maspero.
 - 1975 (ed.) *Anthropologie et impérialisme*. Paris: Maspero.
- Devisch, R.
- 1981 La mort et la dialectique des limites dans une société d'Afrique centrale. In: M. Olivetti (ed.) *Filosofia e religione di fronte alle morte*. *Archivio di Filosofia*, 1-3: 503-27.
 - 1984 *Se recréer femme: Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka*. Berlin: Reimer.
 - 1985a La complicité entre le socio-culturel et le corps total chez les Yaka du Zaïre. In: E. Jeddi (ed.) *Psychose, famille et culture*. Paris: L'Harmattan, pp. 82-114.
 - 1985b Dertleşmek, "Het delen van mekaars leed": Een therapeutische zelfhulpgroep onder Turkse vrouwen. *Psychoanalyse 3: Tijdschrift van de Belgische School voor Psychoanalyse*, zomer 1985: 80-91.
 - 1986 Marge, marginalisation et liminalité: Le sorcier et le devin dans la culture Yaka au Zaïre. *Anthropologie et Sociétés* 10(2): 117-37.
 - 1987 Interweaving the vital flow and the symbolic function: The therapist's liminal function among the Yaka of Zaire. Paper presented at the Third Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Satterthwaite, Cumbria (U.K.).
 - 1989 Spiegel en bemiddelaar: De therapeut bij de Yaka van Zaïre. In: H. Vertommen, G. Cluckers en G. Lietaer (red.) *De relatie in therapie*. Leuven: Universitaire Pers Leuven, pp. 331-57.
 - 1990a The therapist and the source of healing among the Yaka of Zaire. *Culture, Medicine and Psychiatry* 14(2): 213-36; vgl. Devisch 1987.
 - 1990b Overlijden als overleven in traditioneel Centraal-Afrika. In: J. Lambrecht & L. Kenis (red.) *Leven over de dood heen: Verslagboek van een interdisciplinair Leuven colloquium*. Leuven/Amersfoort: Acco, pp. 219-47.
 - 1991 Mediumistic divination among the northern Yaka of Zaire. In: P.M. Peek (ed.) *African divination systems: Ways of knowing*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 112-32.
- Devisch, R. & W. de Mahieu
- 1979 *Mort, deuil et compensations mortuaires chez les Komo et les Yaka du Nord au Zaïre*. Tervuren: Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- Devisch, R. & B. Vervaeck
- 1985 Doors and thresholds: Jeddi's approach to psychiatric disorders. *Social Science & Medicine* 22(5): 541-51.
- Heusch, L. de
- 1972 *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*. Paris: Gallimard.
 - 1982 *Rois nés d'un coeur de vache*. Paris: Gallimard.
 - 1984 Sacraal koningschap als een politiek-symbolische structuur. *Sociologische Gids* 31(4): 301-14.
- Junod, H.A.
- 1927 *The life of a South African tribe*. London: Macmillan.
- Leclerc, G.
- 1972 *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard.

- McCulloch, M.
 1951 *The southern Lunda and related peoples*. London: Oxford University Press, Ethnographic Atlas of Africa.
- Mahieu, W. de
 1985 Towards a semantic approach to the principle of transformation. In: W.J.M. van Binsbergen & J.M. Schoffeleers (eds.) *Theoretical explorations in African religion*. London/Boston: Kegan Paul International, pp. 84-100.
- Smith, E.W. & A.M. Dale
 1920 *The Ila-Speaking peoples of Northern Rhodesia*. 2 volumes. London: Macmillan.
- Stayt, H.
 1931 *The Bavenda*. London: Oxford University Press.
- Thornton, R.J.
 1988 The rhetoric of ethnographic holism. *Cultural Anthropology* 3(3): 285-303.
- Turner, V.W.
 1957 *Schism and continuity in an African society*. Manchester: Manchester University Press.
 1967 *The forest of symbols*. Ithaca: Cornell University Press.
 1968 *The drums of affliction*. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- Vervaeck, B.
 1985 Psychosis, body and family: An anthropological view. *Psychoanalyse 3: Tijdschrift van de Belgische School voor Psychoanalyse*, zomer 1985: 92-9.
- White, C.N.M.
 1949a The Balovale peoples and their historical background. *Rhodes-Livingstone Journal* 8: 25-41.
 1949b Stratification and modern changes in an ancestral cult. *Africa* 19: 324-31.
 1962 The ethno-history of the Upper Zambezi. *African Studies* 21: 10-27.