

Structuralisme en cultuurrelativisme: Naar een antropologie van het hart

door Wim M.J. van Binsbergen (1974 / 2022)

[behortig nog geel highlighted]

TEN GELEIDE

Dit is de, onmiddellijk na het schrijven herhaalde malen herziene, op 9 februari 1999 verder bijgewerkte, en in 2022 opnieuw bewerkte en van uitvoerige referenties voorzien tekst van een lange brief die ik in 1974 schreef aan mijn collega en vriend Hans van den Breemer.

Hans was toen al enige jaren verbonden aan de afdeling Culturele Antropologie van de Rijksuniversiteit Leiden, waar hij ook gestudeerd had. Ik had niet-westerse sociologie, antropologie en algemene taalwetenschap gestudeerd in Amsterdam, een vijandelijk kamp waar de Leidse structuralistische benadering overwegend werd gehaat en belachelijk gemaakt – hoewel een kenmerkende Leidse structuralistische tekst een prominent tentamenboek was in de Amsterdams doctoraalstudie.¹

Na een verblijf van enige jaren in Zambia, waar ik theoretische sociologie had gedoceerd en veel veldwerk had gedaan in een veelheid van contexten, was ik met mijn vrouw en kind uitgeput in

¹ de Josselin de Jong 1952; destijds was de academie studie in Nederland, ook in de culturele antropologie, georganiseerd in twee fasen: 1. de studie voor het kandidaatsexamen (leidende tot de titel candidaat, Cand., die echter zelden gebruikt werd), waarvoor gewoonlijk 3,5 jaar voltijds was uitgetrokken; 2. nadat het kandidaatsexamen met goed gevolg was afgelegd, de studie voor het doctoraalexamen (leidend tot de titel doctorandus, Drs), waarvoor opnieuw gewoonlijk 3,5 jaar was uitgetrokken. Pas 7 jaar voltijdse studie gaf dus een Nederlandse aankomende antropoloog toegang tot de de studie voor het doctoraat, leidend tot de promotie, waarop de titel Doctor, Dr., werd verworven. Hoewel het Nederlandse systeem destijds parallellen had in omringende landen, was het onvergelijklijk veel zwaarder (maar leidde dan ook tot een onvergelijklijk veel breder en dieper voorbereiding tot de promotiestudie), dan met name in het Verenigd Koninkrijk, waaraan de Nederlandse antropologie niettemin zwaar schatplichtig was. Dit verschil was sterk opvallend in Zambia, waar mijn directe collega's binnen de sociale wetenschappen overwegend Britten waren met een Master's degree of zelfs slechts een Bachelor's degree, die zij in luttele jaren had verworven (het verschil was overduidelijk; ik werd dan ook binnen een paar maanden van Assistant Lecturer bevorderd tot Lecturer); de hoogleraar Geschiedenis, Omer-Cooper, liet zich zelfs op geen andere academische graad voorstaan dan een Bachelor's degree, en had niettemin een goede naam in zijn vak. Inmiddels is de inrichting van het Nederlandse academische systeem volstrekt veranderd, de graden kandidaat en doctorandus bestaan niet meer, zij zijn vervangen door respectievelijk Bachelor en Master, en de opleiding zijn navenant korter, smaller en oppervlakziger geworden.

april 1974 teruggekeerd in Nederland. Mijn toenmalige vrouw, Henny van Rijn, had spoedig voor een jaar een promotiepost gevonden als biofysicus aan het Fysiologisch Laboratorium van de Rijksuniversiteit Leiden. Zelf was ik, door de goede zorgen van de Amsterdamse antropoloog André Köbben die mijn hele studie mijn voornaamste leermeester antropologie was geweest, in het genot van een WOTRO-uitwerkbeurs. Ik identificeerde mij nog sterk met Köbbens Amsterdamse School (hoewel ik al bezig was mij bij de beroemde Manchester School te voegen, die het voornaamste onderzoek in Zambia had gedaan),² en had zelf nog geen banden met Leiden. Het (toen nog interuniversitaire, nationale) Afrika-Studiecentrum was voor mij nog vrijwel onbekend terrein, en dat gold ook voor de Afdeling Culturele Anthropologie van de Rijksuniversiteit Leiden.

Ik kende Hans van den Breemer zeer goed sinds onze jaren in het bestuur van de Nederlandse Vereniging van Studenten in de Culturele Anthropologie (KULA), waarvan ik van 1966-1968 voorzitter was geweest, en Hans secretaris.

Veel later, na Hans' promotie in 1984,³ en na mijn jarenlange werkzaamheid (1980-1988) als, de facto, een van de twee wetenschappelijke directeuren van het Afrika-Studiecentrum, eveneens te Leiden – tijdens welke periode ik (zelf gepromoveerd in 1979)⁴ ook gedurende een jaar de Simon leerstoel aan de Victoria University, Manchester, Verenigd Koninkrijk, had bekleed, evenals de beroemde religieus antropoloog Victor Turner voor mij), – was Hans opnieuw mijn medebestuurder, namelijk van de Nederlandse Vereniging voor Afrika-Studies (NVAS), waarvan ik een van de stichters geweest en in 1990-1993 voorzitter. Wij werkten ook binnen de NVAS zeer nauw, vruchtbaar en vriendschappelijk samen, en in zijn toespraak aan het eind van mijn ambtstermijn memoreerde Hans hoe onder mijn leiding de frequentie van wetenschappelijke vergaderingen, seminars en conferenties namens de NVAS exponentieel was toegenomen.

Het was als goede vriend dat Hans mij in begin september 1974 uitnodigde voor een seminar dat hij zou geven voor een besloten bijeenkomst (een conclaaf, als het ware) van Leidse structuralisten. Onderstaande tekst laat zien dat ik in Amsterdam voldoende tot anti-structuralist was afgericht om (met een dociele volgzzaamheid die eigenlijk heel onkarakteristiek was voor mij, ook in die tijd al)⁵ braaf his master's voice⁶ luid en duidelijk te laten horen.

De onmiskenbare hartstocht die uit mijn tekst spreekt, had in feite echter niet in eerste instantie te maken met een methodenstrijd binnen de Nederlandse antropologie. Afgezien van bureaucra-

² Vgl. van Binsbergen 2007, 2006.

³ van den Breemer 1984.

⁴ van Binsbergen 1981.

⁵ In 1985 was mijn goede vriend en mede-Marxist Klaas de Jonge (wij hadden samen bij o.m. Köbben gestudeerd), in Pretoria, Zuid-Afrika gearresteerd wegens wapensmokkel voor de ANC [African National Congress]. Met mijn collega Gerti Hesseling had ik dadelijk een steungroep voor hem opgezet en zocht regelmatig toegang tot de media. In dat kader herleefde ook mijn sympathieke band met de Marxistische, ooit Maoïstische, hoogleraar Wim Wertheim; ik had bij hem in 1964-1971 gestudeerd en hij had mij geïntroduceerd tot de Marxistische en verder linkse klassieken. Mijn omzichtige pogingen om de toenmalige minister van buitenlandse zaken Hans van den Broek niet al te zeer tegen de haren in te strijken in ons streven naar steun voor Klaas, noopten Wertheim tot (min of meer) de woorden: 'Maar meneer van Binsbergen, wij kennen U toch al jarenlang als iemand die altijd eigengereid zijn eigen mening vertolkt – dat mag U nu niet overboord zetten!'

⁶ De stem van mijn voornaamste hoogleraren: Köbben, Boissevain, en Wertheim; naast, buiten de antropologie, Den Hollander (sociologie) en Reichling (algemene taalwetenschap).

tische memoranda bedoeld om voor mijn lopend onderzoek een financieel en begeleidingskader te scheppen, was deze brief aan Hans een van de eerste wetenschappelijke teksten die ik na terugkeer uit Zambia zou schrijven. In de zomer van 1973 had ik mijn persoonlijk en lokaal contract (buiten alle Nederlandse ontwikkelingsamenwerking om; en dus zeker zonder enige topping up vanwege de Nederlandse overheid) bij de Universiteit van Zambia voltooid. In overleg met mijn vrouw Henny had ik het grote bedrag aan bonus en pensioengelden dat in dat kader werd uitgekeerd door de Universiteit, gebruikt om bijna een jaar aanvullend veldwerk te doen in Zambia's Western Province onder het volk van de Nkoya. Wonend in de Zambiaanse hoofdstad Lusaka had ik in mijn schaarse vrije tijd (ik had nog nooit universitair onderwijs gegeven, en moest al mijn colleges op stencil uitschrijven voor vele tientallen correspondentiestudenten), naast een verkenning van religieuze organisaties in die stad, en diverse surveys op gebied van huwelijk en kerkelijke sociale controle, ook al twee jaar participant-observerend onderzoek gedaan onder stedelijke migranten van dit volk; ik was begonnen hun taal te leren en had al diverse artikelen geschreven over hun gezingsculen in de stad.⁷ Hoewel ik niet als onderzoeker was ingehuurd, en het Nkoya onderzoek zelf moest betalen, was er niets vrijblijvends aan. Toen ik in 1971 naar Zambia vertrok had een van mijn andere hoogleraren mij uitgenodigd om na terugkeer zonder extra veldwerk te promoveren op mijn zeer uitvoerige en baanbrekende onderzoek van volks-Islam en sociale organisatie Tunesië,⁸ maar daar had hij midden-1973 opeens van afgezien (de interne politieke verhoudingen op het antropologie-instituut waren inmiddels gewijzigd), en als ik carrière wilde maken in de antropologie zag ik mij op korte termijn genoodzaakt van mijn ruime hulpbronnen in Zambia gebruik te maken om een overtuigende empirische basis van een onverwacht promotieproject te leggen. Ons veldwerk in Chief Kahare's gebied, Kaoma district, Western Province, 400 km westelijk van Lusaka, hoewel uitstekend voorbereid en zeer goed verlorend, was echter op een medische ramp uitgelopen. Vooral in het kader van een mazelenepidemie vielen er in de maanden oktober tot december 1973 meer dan een dozijn sterfgevallen onder onze naaste veldwerk-gastverleners. Wij waren hier des te meer bij betrokken omdat rouw en begrafenis bij de Nkoya (evenals elders in Afrika) een groot collectief gebeuren is, maar ook omdat wij al in het begin van ons veldwerk ter plaatse gezwicht waren voor het aandringen van de plaatselijke bevolking om tweemaal daags een informele kliniek te houden – de sterfgevallen waren voor een deel onze patiënten. Toen tenslotte mijn vrouw getroffen werd door een bacillaire conjunctivitis die haar voor twee weken blind maakte alsmede door wat later, in het academische ziekenhuis van Lusaka, werd gediagnosticeerd als mononucleosis, ons hele gezin ten prooi viel aan hepatitis-A, en een patiëntje, door derden achter onze rug geïnjecteerd met een overdosis chloroquinfosfaat, bij mij werd gebracht en in mijn armen stierf, hadden we het veldwerk opgegeven. We waren naar Lusaka gevluht waar Henny nog bijna drie maanden in het ziekenhuis zou verblijven – zij deed er ook nog typhus op. Uiterst loyaal, heeft zij aldus een enorm hoge prijs betaald voor mijn succes als Nkoya onderzoeker, en acht jaar later is onze relatie onder meer aan deze asymmetrie bezwaken. Maar zover was het nog niet. Toen zij uit het Lusaka ziekenhuis was ontslagen, hebben zeer goede vrienden ter plaatse ons zwoeren naar Nederland terug te keren, wat wij slechts schoorvoetend deden, want eigenlijk hadden wij samen besloten dat de medische nood onder de Nkoya zo hoog was dat wij de rest van ons leven, in ieder geval toch de eerstkomende jaren, in Zambia zouden moeten blijven om die nood te helpen lenigen. Deze problematiek van maandenlange traumatische ervaringen gekoppeld aan een groot gevoel van identificatie, schuld, en verraad, was enige maanden nog onze overheersende emotie toen wij weer een beetje begonnen thuis te raken in Nederland en toen het onderhavige stuk

⁷ Bijv.: van Binsbergen 1972a, 1972b, 1974a, 1974b, 1974c, 1974d.

⁸ Vgl. van Binsbergen 1970, 1971.

g e s c h r e v e n w e r d ⁹. Met enige overdrijving kan gesteld worden dat ik in mijn lange brief dit eigen tekort probeerde aan Hans aan te praten.

Ik kan mij niet herinneren of Hans en ik over mijn in deze brief geuite bezwaren tegen de structuralistische benadering ooit serieus van gedachten hebben gewisseld. Waarschijnlijk wel, want wij zijn nog tientallen jaren lang vrienden gebleven. Driekwart jaar later werd ik, mede op voorspraak van André Köbben en Peter Kloos (ook een Amsterdamse leerling van Köbben) maar zonder opvallende tegenwerking vanwege de Leidse structuralisten, gevraagd om de Leidse leerstoel Sociologie en Cultuurkunde van Afrika waar te nemen, die de Britse bekleeder John Beattie bezig was neer te leggen, maar waarvoor de opvolger (Adam Kuper) de eerste anderhalf jaar nog niet beschikbaar zou zijn.¹⁰ Kennelijk had Hans (toen nog een junior lid van de Leidse afdeling) geen veto uitgesproken ondanks mijn overtrokken structuralistische aversie.

Ik moest in 1974 vooral op emotionele redenen en omwille van loyaliteit aan de Amsterdamse School, niet veel hebben van het Leids structuralisme dat Hans op handen droeg. Maar ik zou spoedig mijn trekken thuis krijgen. Mijn blootstelling aan Leidse collega's en hun denken zou op zich geen blijvende invloed op mijn wetenschappelijke werk of carrière hebben,¹¹ maar mijn voortdurend bezigzijn met mythe-analyse¹² zou mij spoedig nopen het structuralisme en met name Lévi-Strauss' mythe-analyse 100% serieus te nemen, mij er grondig in te verdiepen, en het als methode toe te passen¹³.



Fig. 1. Het oorspronkelijke HIS MASTER'S VOICE grammofonplaten label (met dank aan WIKIPEDIA)

Tegen deze achtergrond is het onderstaande betoog sterk achterhaald en mogelijk alleen nog van belang voor de ideeëngeschiedenis in de verre periferie van de hoofdstroom van de geschiedenis van de sociale wetenschappen, afgezien nog van de inhoudelijke uitglidders van mijn

⁹ Deze episode is in veel details behandeld in: van Binsbergen 1979c.

¹⁰ Over het wel en wee van de Leidse Afrika-leersstoelen, zie: van Binsbergen 1981b.

¹¹ Met sommigen van hen bleef ik een enkele keer samenwerken, zoals Hans Claessen, Wim Buschkens, Peter Nas, Hans Vermeulen, Peter Kloos, en klaarblijkelijk, Hans van den Breemer.

¹² Bijv. van Binsbergen 1980b, 1992, 2022.

¹³ Vgl.: Lévi-Strauss 1969-1978, 1968, 1960, 1973, 1979.

betoog, waar ik nu, een halve eeuw en tientallen boeken van mijn hand later, niet te diep op in hoeft te gaan, maar waarvan ik er enkele in nieuwe voetnoten heb aangegeven.

Zelf zie ik in deze tekst echter toch ook een vroeg voorspel in van centrale thema's van mijn latere werk: de stap van antropologie naar interculturele filosofie; de vraag naar de mogelijkheid van geldige interculturele kennisvorming (iets waaraan de meeste antropologen als vanzelfsprekend voorbijgaan); de centrale betekenis van veldwerk als belangrijkste antropologische empirische methode, de spanning tussen emic en etic benaderingen; medemenselijkheid als toetsteen en voorwaarde voor interculturele kennisvorming; en het postulaat van de fundamentele eenheid van de mensheid als onderliggende grond van alle sociaal-wetenschappelijke en intercultureel-filosofische kennis.¹⁴ En impliciet (in de sarcastische karikatuur van structuralistische etnografie als 'armchair' logische invuloefening zonder empirische input) is hier zelfs al het inspannings criterium van geldige interculturele kennis, dat ik pas in 2022 (in mijn boek *Africa Intercultural*) uitdrukkelijk als methodologisch principe zou opvoeren: culturele grenzen zijn het resultaat van de mentale en interactionele investering van veel energie, en die grenzen kunnen alleen overschreden worden ten koste van een inspanning van dezelfde orde van grootte.

Weinig intellectuele producenten zullen het voorrecht smaken om hun eigen, bijna een halve eeuw oude tekst uiterst kritisch, en met inzet van alle in het lange volwassen leven verworven kennis, inzicht en belezenheid, door te nemen en aan het eind niet door schaamte te worden bevangen. Ik herken nog steeds mijzelf in deze tekst, inclusief natuurlijk mijn narcisme waardoor ik er niet snel toe kom een eenmaal geschreven product van mijn hand weg te gooien. De thema's die in dit stuk worden aangesneden, zijn in 1974 nog onvoldoende uitgewerkt gebleven, en menigmaal neem ik mijn toevlucht tot al te oppervlakkige oplossingen. Niettemin kan ik niet anders dan toegeven dat hier in aanleg mijn wetenschappelijke levenswerk al aanwezig is. Dit roept een vraag op die ik nu niet per se hoeft te beantwoorden: waarom heb ik dit stuk dan toen een halve eeuw weggemoffeld, en heeft het nog tientallen jaren geduurd voor de thema's die hier worden aangesneden, ook uitdrukkelijk en uitvoerig in mijn gepubliceerde werk terecht kwamen?

Ik vermoed dat dit eenvoudig een geval is geweest van de waarheid die geen herberg kan vinden (Lucas 2:7). Binnen de bestaande (geborneerde, anti-intellectuele, gemakzuchtige, theoretisch van oogkleppen voorziene, in naam interdisciplinaire en daardoor van elke systematische theoretische verantwoordingsplicht ontslagen) kaders van de Nederlandse Afrika-wetenschap¹⁵ waren de

¹⁴ Vgl.: van Binsbergen 2003., 2002b, 2007, 2009b, 2015, 2022xxx. Ik vraag me bij nader inzien af of het thema van de fundamentele eenheid van de mensheid in onze tijd kan herleven juist als gevolg van de voortgeschreden globaliseren, die al het plaatselijke extreem gerelativeerd en geconfronteerd heeft. Overigens werd, op een wijze die in 1974 nog nauwelijks te voorzien was (tenzij vanuit mijn toen al bestaande identificatie als dichter – maar het zou tot 1977 duren voor mijn eerste dichtbundel officieel gepubliceerd werd (van Binsbergen 1977xxx) – de empirische, in laatste instantie logisch onderbouwde en op de absoluut gedachte scheiding tussen onderzoeker en onderzochte gebaseerde, vorm van antropologie door mij in grote twijfel getrokken in mijn recent boek *Sangoma Science* (2021xxx), geïnspireerd door mijn fusie van kennisobject en kennissubject vanuit mijn eigen praktijk als zowel hoogleraar in de Noordatlantische / wereldwijde sociale wetenschap, als gecertificeerde waarzegger / genezer / priester in de Zuidelijk Afrikaanse *Sangoma*-cultus.

¹⁵ Ik heb mij natuurlijk niet altijd zo negatief uitgelaten over het vakgebied waarin ik tientallen jaren zeer veel heb geproduceerd en een leidende rol heb gespeeld. Vgl. van Binsbergen 1981b, 1993a. Vanaf ca. het jaar 2000 echter zijn mijn persoonlijke ervaringen alleszins in overeenstemming geweest met de hier gekozen, negatieve bewoordingen. De lezer kan ze toegelicht vinden, bijv. in de inleidende teksten van mijn boek over Sunda (van Binsbergen 2020a), en van de

thema's die ik in dit stuk aansneed onwelkom. Ik stond aan het begin van mijn carrière, had in het buitenland zoveel succes dat men in eigen land moeilijk aan mij voorbij kon gaan, kon dus spoedig een eigen machtspositie binnen de wetenschap opbouwen (bijv. door het maandelijks frika-seminar dat ik organiseerde en voorzat), maar ik was en bleef eigengereid, en niet bereid (noch als kind van een Amsterdamse volksbuurt, noch als geadopteerde Afrikaanse prins, noch als internationaal gevierd wetenschapper) het Hollandse academische spel van middelmatigheid, handjeklap en wederzijdse bewondering tegen elke prijs mee te spelen – bevreemding, uitsluiting, gebrek aan voor de hand liggende uitingen van waardering, haat, jaloezie en onfatsoen zijn tot aan mijn pensionering, en zelf lang daarna, mijn deel gebleven binnen de Hollandse institutionele wetenschap. Pas de (door mij uitdrukkelijk geforceerde) benoeming (in 1996, geëffectueerd 1998) tot hoogleraar in de Grondslagen van Interculturele Filosofie, ver van Leiden en Amsterdam, als homo novus in Rotterdam, maakte dat ik eindelijk de thema's die mij steeds hadden beheerst, in de diepte en met een veel grote bereik van specialistische literatuur kon gaan uitwerken.

Bovendien: hoewel ik een dapper mens ben en niet wakker lig van de vraag of ik bij mijn collega's wel voldoende populair ben, zal ik ook van mijn eigen radicale visie zoals in dit stuk uit 1974 uiteengezet, geschrokken zijn; tenslotte was ik in Amsterdam zeven jaar lang fulltime geïndoctrineerd met een bepaalde wetenschapsopvatting, waarvan ik mij door de confrontatie met het Leidse des te bewuster werd, maar waarvan ik pas de laatste tien, twintig jaar de fundamentele tekortkomingen werkelijk heb durven onder ogen zien. Die tekortkomingen worden nog niet duidelijk beseft in dit stuk van 1974 – maar ik heb getracht er enige aan te geven in de voetnoten die ik in 2022 heb toegevoegd.

verzamelbundel van de conferentie die het Afrika-Studiecentrum initieerde en betaalde ter gelegenheid van mijn bereiken van de pensioengerechtigde leeftijd.

Aan Drs Hans van den Breemer
afdeling Culturele Antropologie, Rijksuniversiteit Leiden

Leiden, 8 September 1974

Beste Hans,

Uit mijn reacties zul je wel gemerkt hebben dat ik over het seminar en over je paper nogal teleurgesteld was. Was dit nu de doorbraak die we nodig hadden?

In plaats van een poging tot wetenschappelijke discussie, tussen voorstanders en tegenstanders van het structuralisme onder leiding bijvoorbeeld van een onpartijdige buitenstaander, bijvoorbeeld een kentheoreticus of wetenschapsfilosoof, krijgen we dit: een klein groepje van verdrukten, die de wetenschappelijke hoofdregel van communicatie hebben opgegeven en zich nu verschanzen, niet meer ter beoefening van de wetenschap, maar voor het koesteren van een dogma. Die geen enkele tegenspraak dulden, haar onmiddellijk scholastiek afstraffen (met het soort hartstocht dat onder gezonde omstandigheden het eerste jaar van de doctoraalstudie niet overleeft) onder verwijzing naar alle grote namen van auteurs en projecten van dit nieuwe geloof.

Het is moeilijk om een discussie die zozeer uit de sfeer van de wetenschap gehaald is en verlegd, van het terrein van de twijfel, naar het terrein van de illusoire zekerheid, in detail serieus te nemen. Vooral voor iemand die, zoals ik, zonder het 'structuralisme als methode [lees: enig-zaligmakende methode] te hebben aanvaard' (jouw stuk, p. 1),¹⁶ een aantal basispunten van het structuralisme zinvol en vruchtbaar vindt, en die als een van de belangrijkste opgaven van de hedendaagse theorievorming ziet tot een synthese te komen tussen structuralisme en wat in andere takken van de menswetenschappen, toch ook niet door domme jongens en meisjes, bereikt wordt. Waar halen jullie in hemelsnaam de moed vandaan om in één veeg niet alleen het empiricisme

¹⁶ Ik ben er niet in geslaagd de preciese titel van Hans' seminar paper uit 1974 te achterhalen. Het was kennelijk een principele uiteenzetting van het structuralistische gedachtegoed, waarschijnlijk geënt op de specifieke problematiek van landbouwvernieuwing in West Afrika, die ook tien jaar later (1984) het onderwerp zou zijn van Hans' proefschrift.

en neo-positivisme (met hun allang afgekloven tekortkomingen),¹⁷ maar ook 'de empirie' zelf, van tafel te vegen? als je geen input vanuit een ander gespreks-universum dan dat waarbinnen je theorievorming zich voltrekt, serieus neemt, krijg je, zoals ik al zei, een antropologie die niets meer is dan een variant van de wiskunde: Het is een denkspel waarin uitspraken alleen op hun waarheid en geldigheid getoetst kunnen worden door inspectie van de arbitrair gekozen postulaten en van even arbitrair gekozen operatieregels. Het is wetenschap, niet in zoverre dat we iets vaststellen dat we nog niet in die vorm expliciet hadden onderkend maar dat zonder ons toch wel zou bestaan, maar het is de wetenschap van het nieuw bedenken van regeltjes en afleidinkjes, het is een spel zonder oorsprong in, en zonder dwingende relevantie voor, alles wat buiten die wetenschap bestaat.¹⁸ Wat moeten we met de antropologische methode, met de angsten, de ellende, de triomfen van het veldwerk doen, als er

¹⁷ In de decennia vlak na de Tweede Wereldoorlog waren Nederlandse antropologen bepaald niet bezig met filosofische en epistemologische reflectie op hun vak – de gemiddelde antropoloog was kennistheoretisch een *self-made man*, om niet te zeggen een onbeschreven blad, die zelf wel even op zijn eentje in de reimboe de voorwaarden van zijn kennisvorming zou uitvogelen (een belangrijk kritisch thema in mijn boek *Intercultural Encounters*, 2003). Pogngen tot systematische reflectie steunden vooral op: Popper 1959; de Groot 1966; en, opportunistisch, onprincipieel en relativistisch op een wijze die rond 1970 als bevrijdend gevoeld werd: Kuhn 1962, 1974. Vanaf het midden van de jaren 1980 zou ik me nogal bezighouden met Martin Bernal en zijn *Black Athena* stelling (bijv. van Binsbergen 1997 / 2011); met nauwelijks een andere epistemologie of wetenschapstheorie tot zijn beschikking dan het vulgaire Marxisme van zijn vader (de kristallograaf en wetenschapshistoric Desmond Bernal) was de van oorsprong Sinoloog Bernal zeer onder de indruk van Kuhn, en dit is een van de redenen geweest waarom op den duur onze wegen scheidden. Eden andere reden was dat Bernal zijn tegenstanders om de oren sloeg met een insinuerend kennissociologie van eigen vinding; als zij het niet met hem eens waren kon dat alleen komen (niet doordat bernal het fout had) maar doordat zij kennelijk een verkeerde positie innamen in het wereldsysteem. Mijn voornaamste reden echter was inhoudelijk-wetenschappelijk: Bernal was vol van het Oude Egypte (zijn grootvader was de bekende Egyptoloog Alan Gardiner) maar had onvoldoende oog voor de overheersende Westaziatische / Mesopotamische component zowel in Egypte als in het Oude Griekenland; bovendien matigde Bernal zich, ongehinderd door specifieke Afrikanistische kennis, zich modieuze Afrocentrische uitspraken aan die, juist voor een gematigde Afrocentrist als mijzelf, ook al weer voorkwamen als al te ideologisch en te weinig wetenschappelijk gefundeerd.

¹⁸ Dat alles betekent volstrekt niet dat ik een hekel heb aan wiskunde, haar niet gebruik, of er niets van af weet; integendeel – maar empirische sociale wetenschap is het niet. Overigens ligt voor mij een van de grootste raadsel van de wiskunde in wat cosmologen recent het *antropisch principe* hebben genoemd: hoe is het mogelijk dat een denkspel dat wij kennelijk zelf bedacht hebben, toch steeds weer in staat blijkt de werkelijkheid zeer goed weer te geven – zelfs zozeer dat, wanneer (de vroege geschiedenis van Quantummechanica en Relativiteitstheorie bevatten hier mooie voorbeelden van) zich in de empirische wetenschap de behoefte aan een nieuwe wiskunde voordoet om de aporiën van nieuwe wetenschappelijke beschrijving te overwinnen, die gezochte wiskunde vaak al klaar blijkt te liggen – ontwikkeld voor een heel ander doel, of zelfs helemaal zonder concreet doel. (Barrow *et al.* 1986; Anoniem, 'Anthropic principle'; zie ook mijn recente boek *Sangoma Science*, 2021: 347, 128n.)

helemaal nergens een empirische input plaats vindt? En dan bedoel ik niet een input van naïef-gedefinieerde ‘feiten’, maar überhaupt enige input van materiaal dat niet afgeleid kan worden uit de postulaten en operatieregels van het vak. Als ik niet op dit punt in het seminar alle hoop op jullie had opgegeven, zou ik er nu niet zo op doorhameren. Jullie loutere pretentie bezig te zijn niet een arbitrair genereren van uitspraken, maar met waarheid, een diepe waarheid die het wezen van liefst alle mensen zou samenvatten en helpen onthullen (namelijk: jullie ideeën over het primaat van het denken, en over de aard van het denken), bewijst immers dat jullie wel degelijk empirisch, en niet louter logisch-deductief willen werken. Jouw etnologische studievelden¹⁹ wijzen in dezelfde richting.

Tegenover jullie absolute verachting ten aanzien van iedereen die niet, of niet geheel, structuralist-volgens-jullie-opvatting is staat een groot dogmatisme over wat dat structuralisme dan wel is. De citaten, niet alleen van de Grote Meesters, maar ook van de aanwezigen zelf, knetterden ons in de oren. Is een terugkeer naar de citeerdrijf, het belezen-zijn, de kleine lettertjes en de obscure tekstvarianten van de middeleeuwse scholastiek nu werkelijk zo’n tekenen van vernieuwing? Wetenschapsbeoefening, waar ik vandaan kom (= de Amsterdamse School) is in de eerste instantie laten zien dat je zelf hebt nagedacht en in staat bent tot intelligente werkzaamheid op waar je mee bezig bent — het doet er geen zier toe, in wezen, wat andere collega’s daar allemaal voor eeuwen-trotserende uitspraken hebben gedaan — want, als zij goede wetenschappers waren, hebben ook zij alleen maar een poging gedaan, en niet het gelijk geclaimd, laat staan het gevonden. Ik weet best dat jij het minst dogmatische bent van het stelletje dat het seminar uitmaakte — maar ben je nu juist voor dit soort dingen niet een beetje teveel wetenschapper? Waaraan hebben al die andere, hardwerkende, intelligente antropologen buiten het structuralisme, toch verdiend dat je je zo weinig met ze identificeert dat je niet alleen hun gegevens en hun ideeën, maar ook hun hele habitus, hun antropologische vorm van menszijn, aan je laars lapt, en zweert, als een schooljongen die een geheime club opricht, zweert bij wat een rancuneuze minderheid je aanpraat?

Hoe gevaarlijk het afzweren van eigen intelligentie is in het licht van de Grote Voorbeelden, blijkt voor mij met name uit jullie adembenemende manipulaties

¹⁹ Destijds een belangrijk thema in de Leidse antropologie, ter afbakening van minder dan wereldwijde, inwendig gelijksoortig gestructureerde, eenheden voor structuralistisch onderzoek; em vooral ook ter rechtvaardiging van regionaal onderzoek, bijv. toegespitst op Zuid-Oost-Azië, of op Afrika, of op de oorspronkelijke culturen van Noord Amerika. Vgl. de Josselin de Jong 1977.

met Marx (waarover duidelijk), en met wat in wezen neerkomt op een extreem cultuurrelativisme.²⁰

De uitgangstelling is bekend, en eigenlijk allang een gemeenplaats in de antropologie; zozeer dat wat jullie claimen als structuralistisch, onafhankelijk en met veel groter consequentie en descriptief detail is gepresenteerd door de 'ethnoscience' richting, met het onderscheid tussen *-emic* en *-etic*, Frake, Goodenough, Sturtevant, etc.²¹ We nemen dus aan dat de concepten zowel van de onderzoeker als van de participant equivalente pogingen zijn tot ordening van wat ieder van beiden als werkelijkheid ondergaat, dat geen van beide pogingen beter is dan de andere, en dat de onderzoeker er goed aan doet van de ordeningen m.a.w. de eigen categorieën van de participant, kennis te nemen, omdat hij anders wel tot een empiricistische beschrijving, maar bijvoorbeeld niet tot een 'verstehende'²² verklaring kan komen van sociaal handelen binnen de samenleving waarop hij zijn aandacht richt. Etc. Ik heb twee jaar college gegeven over deze materie, dus breek me de mond niet open.²³

Wat zeggen onze vrienden de structuralisten nu? (althans op het seminar): 'beschrijven is dus niets anders dan vergelijken, want er is altijd de impliciete vergelijking met de eigen cultuur, kijk maar naar Dumont,²⁴ wij structuralisten zijn juist hele keien in de interculturele vergelijking (kijk maar, naar niet al te goed of te lang, naar Lévi Strauss), en, (met het Frans-structuralistische pathos, waar ik straks het mijne graag tegenover zet), aangezien 'iedere participant het slachtoffer is van de ordeningen die hij aanbrengt', is het karwei geklaard als wij eenvoudig de bewuste zowel als de onbewuste ordeningen van die participant maar vertalen in goed Nederlands, waarbij dan natuurlijk (dat wisten we ook al vóór de structuralisten) zal blijken dat een veelheid van verschijnselen in

²⁰ Opvallend natuurlijk hoe ik hier in 1974 de rol speel van de pot die de ketel verwijt...

²¹ Vgl. Headland et al. 1990; Frake 1961, 1962; Goodenough 1956, 'Componential analysis and the study of meaning', *Language*, 32: 195-216; Sturtevant 1964.

²² D.w.z. interpreterend naar het niveau van het eigen bewustzijn van de participanten. Vgl.: Weber 1985 / 1919; Abel 1948.

²³ Dit is bepaald een *overstatement*. Inderdaad heb ik twee volledige collegejaren theoretische sociologie gedoceerd aan de Universiteit van Zambia (1971-1973), wat een indrukwekkend gestencilled collegedictaat opleverde van 200 pp.; maar niet de sociaal-wetenschappelijke (en vooral de antropologische) onderzoekspraktijk maar de, enigszins van de werkelijkheid losgezongen, theorievorming (en vooral de westerse stedelijke traditie - de sociologie van Weber, Merton, Parsons en Etzioni) stond daarin centraal.

²⁴ Dumont was destijds een bekende Franse antropoloog die een structuralistische benadering gaf van het Zuidaziatische kastensysteem, bijv.: Dumont 1961, 1966, 1975.

de samenleving dezelfde abstracte ordening lijkt te vertonen, hoewel waarschijnlijk nooit alles tot één dominante ordening terug te brengen zal zijn.²⁵

Dat is allemaal erg aardig, maar het doet me wel sterk denken aan het Gymnasium waar ik mij een aantal jaren onledig heb gehouden met het leren vertalen van allerlei levende en doden talen in het Nederlands. Doel was te leren vertalen, de vertaling werd na voltooiing, of in ieder geval aan het aan het eind van het studiejaar, met wellust in de prullenbak gegooid. Wetenschap, de inspiratie, hartstocht van zovele goede, verstandige mensen (inclusief jij en ik) kan niet zo zinloos zijn. En als beoefenaars van een sociale wetenschap (of willen we dat ook alweer niet toegeven) hebben we de middelen om zo al niet de zin van de wetenschap met de andere aspecten van wat wij als werkelijkheid ervaren, enigszins bloot te leggen.

Laten we het toegeven: ondanks alle pretenties van universaliteit is dat structuralisme van jullie de uitvinding van een klein groepje, en heeft het alleen zin en betekenis binnen het kader van de moderne Noordatlantische subcultuur, met vertakkinkjes naar randgebieden binnen de internationale intelligentsia. De toetsing, als resultaat van een jarenlang proces van onderzoek, analyse, rapportering, van het ene systeem van structureringen (dat van de onderzoeker) aan het andere (dat van de participanten), heeft geen directe relevantie voor de leden van de maatschappij die wij trachten te beschrijven. Tenzij we besluiten de structuralisten zelf als participanten te kiezen en te gaan bestuderen, en dus de ordeningen van de structuralisten te gaan beschrijven, maar dat lijkt me erg moeilijk en vrij zinloos; hoewel ik mijn aanwezigheid bij jouw seminar kan beschouwen als de eerste aanzet tot mijn participerende observatie in dezen.) Typisch beschrijven we als antropologen ordeningen van maatschappijen waarvan we geen deel uitmaken, of hoogstens van andere onderdelen dan het onze binnen dezelfde Noordatlantische samenleving. Nou, het boek dat zulk onderzoek oplevert, kan gedrukt worden, eventueel in de voertaal van de mensen die je hebt onderzocht zelfs, maar die participanten worden er in bijna alle gevallen volstrekt niets wijzer van. Daar doe je het tenminste niet voor.^{26 27}

²⁵ Een andere dimensie van vertalen wordt hier *en passant* over het hoofd gezien: zoals de Amerikaanse analytische filosoof Quine (1970) heeft aangetoond, is een volledige en volledig correcte vertaling onmogelijk – elke vertaling is onherroepelijk ‘ongedetermineerd’.

²⁶ Ik ben het hier nog maar gedeeltelijk mee eens. Natuurlijk is het gemiddelde antropologische beroepsmatige product voor de veldwerksubjecten meestal ontoegankelijk – meestal geschreven in een vreemde taal, en met gebruik van een technisch begrippenapparaat dat de veldwerksubjecten niets kan zeggen. In 1974 had ik nog geen enkel boek gepubliceerd. Dat was al heel anders toen ik in 1988 de voornaamste, door de Eerw. J.M. Shimunika (de eerste Nkoya dominee, van de Evangelische richting door welke het Nkoyagebied tot werkterrein was gekozen) verzamelde, mondelinge overlevering *Likota Iya Bankoya* in het Nkoya publiceerde; ik mocht namens het Afrika-Studiecentrum enkele tientallen exemplaren van het boekje gratis uitdelen, en het was een eclatant succes – na het *Nieuwe Testament* eigenlijk het eerste in het Nkoya gepubliceerde boek, in een minderheidstaal waarvan de sprekers zich nationaal

De motivering en de verantwoording voor alle antropologische werkzaamheid ligt in onze eigen maatschappij, waartoe die antropologie behoort.

Doe je het ter beheersing van de culturen der wereld (zoals in de Amerikaanse antropologie in de tweede wereldoorlog, al die naderhand zo beroemde collega's spittend in de Zuidzee-culturen en in Japan, in het kader van een efficiënte oorlogspanning),²⁸ dan is dat toch alleen maar omdat een dergelijk doel binnen onze cultuur besloten ligt — en hetzelfde geldt als je zegt

- het te doen om de mensen in de ontwikkelingslanden vooruit te helpen, bewust te maken van hun eigen waardigheid,
- als je het structuralisme wilt doen zegenieren,
- of eindelijk het wezen van de religie wilt doorgronden.²⁹

buitengesteld voelen. En toen ik in 1992 mijn boek *Tears of Rain: Ethnicity and history of Central Western Zambia* het licht deed zien, had ik mij door jarenlange intensieve samenwerking (via briefwisseling, e-mail bestond nog niet) verzekerd van een tekst die ontwikkelde Nkoya konden lezen en begrijpen, en die voor hen al heel spoedig een krachtig wapen werd in de strijd om regionale en nationale erkenning – in plaats van als de gehate nauwelijke menselijke minderheid (Nk. *batuwa*, letterlijk 'honden', zoals zij door de Lozi vaak werden genoemd) die zij tot dan toe in vele opzichten waren geweest. Ik zorgde (weer met grote medewerking van het Afrika-Studiecentrum, Leiden) voor een goedkope, in Zambia gemakkelijk verkrijgbare editie. Ik presenteerde, op instigatie van mijn Nkoya vrienden en verwanten, het boek aan diverse ministers. Betreurenswaardig maar onvermijdelijk werd de bestaande orale traditie – zoals elders in Zuidelijk Centraal Africa; vgl. Janzen 1984; Papstein 1980) snel gecontamineerd door de (soms ongetwijfeld eenzijdige) beweringen in *Tears of Rain*. Inmiddels geadopteerd (niet op mijn eigen initiatief natuurlijk) als zoon van Koning Kahare Kabambi, werd aan mijn lezing van de Nkoya geschiedenis door de Nkoya het overgewicht gegeven van orale traditie in handen van een koningszoon.

²⁷ Zie Testamenta, 1952, Testamenta ya yipya / Nyimbo [Nkoya New Testament and Psalms], London: British and Foreign Bible Society, [tr. Rev. J.M. Shimunika]; achterin mijn boek *Tears of Rain* (1992) is een lijstje opgenomen van in het Nkoya beschikbare teksten, maar vrijwel geen daarvan zijn boeken te noemen – het zijn voornamelijk vrome religieuze tractaatjes van enkele bladzijden. Onder de Nkoya hebben de legendarische vroegere, in het Nkoya gestelde, schoolboeken inmiddels mythische proporties aangenomen, maar weinigen hebben ze ooit gezien, en ik ook niet. Die schoolboeken zouden stammen uit een tijd (ca. 1935?) toen de Lozi het onderwijs in de Nkoya taal nog niet verboden hadden – en voor zover ik weet heeft ook sinds de onafhankelijkheid van Zambia d.w.z de incorporatie van het Barotseland Protectoraat, alfabetisatie van Nkoya kinderen plaats in het Lozi, een Zuidelijk-Afrikaanse Sotho taal die zij van huis uit absoluut niet kunnen verstaan ook al is het een verre tak van de gigantische Bantoe-taalfamilie.

²⁸ Het meest bekende werk in deze richting was Benedict (1967 / 1946), die met haar boek *Patterns of Culture* (1934) haar internationale naam gevestigd had; vgl. Bennett & Nagai 1953.

²⁹ Ironisch genoeg bleek ik zelf, opgevoed als rooms-katholiek maar sinds een heftige adolescentiecrisis jarenlang wars van elk godsgeloof en elke vorm van georganiseerde religie, gedurende mijn hele volwassen leven op zoek naar het wezen van de religie. Dit leverde de laatste jaren een drietal zeder lange teksten op die veel van mijn wetenschappelijke en existentiële worsteling op dit terrein boekstaven: van Binsbergen 2017, 2018, en 2021xxx.



(a) Het boek wordt door mij (midden rechts) officieel gepresenteerd aan de Eerste Minister (midden links) van koning Mwene Mutondo, Shikombwe capital, Kaoma, 1992; op de grond in witte rouwkleiding de erfprins



(b) in de Njonjolo vallei, juist buiten het vorstenhof van Kahare, presenteer ik het boek aan mijn adoptief vader koning Mwene Kahare Kabambi (midden, op zetel), 1992



(c) In de tijdelijke vorstenhof opgetrokken ter gelegenheid van het jaarlijkse Kazanga festival (merk op de koninklijke muziekinstrumenten tegen de achterwand) toont mijn oudere broer en onderzoekscompanion Dennis Shiyowe ons boek aan Mwene Kahare Kubama, de opvolger van Koning Kabambi

Fig. 3. De plaatselijke ontvangst van een antropologische studie: *Tears of Rain* (1992)

Antropologische uitspraken worden gegeneerd, en de mogelijkheid (financieel, educationeel, institutioneel) wordt daartoe geschapen, omdat antropo-

logie, structuralistische of wat soort dan ook, een erkend legitiem onderdeel van onze samenleving heeft kunnen worden.

Het is dus niet zo dat er een tweerichting verkeer is en dat de ene richting (bijvoorbeeld van Indiër naar Fransman, zoals in Dumonts geval) hetzelfde is als de andere richting, dus van Fransman naar Indiër. De waarheid is dat er, vanuit het categorieën-, ordenings-, relatiessysteem dat zijn cultuur hem als Fransman heeft aangereikt, de Fransman (bijv. Dumont) daar probeert om uitspraken te genereren,-(binnen een stel van regels die hij ontleent aan zijn eigen cultuur in wijdere — taal, opvattingen over betamelijkheid etc. — zoveel als in engere zin — professionele verwachtingen, publicatie-, promotie-mogelijkheden) die voor die Indiër geen relevantie hebben, vanuit die Indiër zijn cultuur. Met andere woorden, dit vertalen van structuren, dit benoemen ervan in wetenschappelijke taal, is een bij uitstek etnocentrische bezigheid, die door extreem cultuurrelativisme volstrekt zinloos gemaakt zou worden.³⁰

Want waarom dan dat betrekken op de eigen cultuur? Wat is de zin van het toepassen van de eigen wetenschappelijke ordeningen, niet alleen begrippen (dat weten we nu wel, een MoBr bestaat alleen in de verwantschapstheorie, en in niet één samenleving), maar vooral ook operatieregels, denkgeregels, generatieregels voor structuralistische, en andere, antropologie? Extreem cultuurrelativisme zou de vloer aanvegen met onze eigen antropologie.³¹ De hartstocht

³⁰ Ik ben het hier allemaal niet meer helemaal mee eens. Wel loop ik hier in 1974 vooruit op een thema dat in mijn latere werk sterk zou worden aangezet: het recht van de onderzoeks-subjecten om een volwaardige, bij voorkeur beslissende stem te hebben in de uiteindelijke verslaglegging van het etnografisch onderzoek naar hun cultuur. In mijn historische etnografie van de Nkoya van Zuidelijk Centraal Afrika, *Tears of Rain* (van Binsbergen, 1992b), betekende dit – zoals ook in dat boek beschreven – dat mijn etnografische uitspraken steeds en in detail getoetst werden door een leescomité van min of meer geleterde Nkoya. In het algemeen heb ik dit principe verdedigd in mijn recente boek *Africa Intercultural* (2022xxx).

³¹ De beslissende oplossing van de aporie die hier wordt aangeduid, lijkt te liggen in de grondstelling van de fundamentele eenheid van de mensheid, die betekent dat onder de cultuur-verscheiden oppervlakte toch een substraat van fundamentele gelijkgestemdheid ligt, waarop wij voor interculturele kennisvorming zonder meer kunnen rekenen. Vgl.: van Binsbergen 2020c, 2015c. Maar kennelijk had ik dit punt in 1974 nog helemaal niet duidelijk zitten (het sloot niet herkenbaar aan bij enige antropologie die ik tot dusver had leren kennen, hetzij in Amsterdam, hetzij in Leiden), vandaar dat het de lezer eigenlijk niet duidelijk wordt of, naar mijn mening van 1974, cultuurrelativisme binnen de hier door mij in 1974 opgehangen redenering nu eigenlijk goed is of slecht. De angst om van etnocentrisme beschuldigd te worden zorgt ervoor dat de meeste antropologen geneigd zijn cultuurrelativisme te verheerlijken. In werkelijkheid ligt het probleem veel ingewikkelder, zoals duidelijk wordt als wij kijken naar zaken als seksuele kindermishandeling (bijv. vader-dochter incest, kindermoord*, ondervoeding*, uitsluiting van medische zorg op ideologische overwegingen*, extreem racisme en sexismen, extreem en systematisch geweld – praktijken die in sommige sociale verbanden beslist voorkomen zelfs maatgevend zijn (ik heb met een * genoemd wat ik, bij

waarmee de nihilistische filosoof zijn credo neerpent, en zo zijn eigen tweestrijd verraaft,³² want waarom al dat schrijven als het er toch niets toe doet?

Gelukkig is er dan die inconsequentie bij de structuralisten.



Fig. 4. Voorplat van mijn boek *Een lekker sodemietertje* (2015), vooralsnog onder embargo vanwege de familiegeheimen die erin ter sprake komen

voorbeeld in 50 jaar omgang met de Nkoya heb aangetroffen), maar daarom nog niet door onze beugel kunnen.

³² Een voor de lezer niet herkenbare verwijzing naar een van de eerste literaire teksten die ik ooit publiceerde, het korte verhaal NIETS, NIETS? over precies zo'n filosoof: van Binsbergen, 1962. Ik was een voorlijk jongetje, dat op veertienjarige leeftijd al een zodanig beeld had van de geestelijke en politieke evolutie van de Franse filosoof Jean-Paul Sartre dat ik die evolutie kon afbeelden op een van de eerste olieverfschilderijen die ik ooit maakte (Fig. 4; het vormt de omslagillustratie van een autobiografisch verslag van mijn gang tot jonge dichter (van Binsbergen 2015c, vooralsnog onder embargo); terwijl ik op vijftienjarige een zodanig diepgaande kennis had van het Frantallige werk van de Rooms-katholieke paleontoloog / kosmoloog / mysticus Pierre Teilhard de Chardin, dat in die jaren voor het eerst in druk verscheen, dat ik als corresponderend lid van de Société des Amis de Teilhard de Chardin, Parijs, een Franstalige bibliografie opstelde (van Binsbergen 1962b) van de Teilhard-receptie in Nederland. Recent (2018; 2021b: hst. 5) zou ik Teilhard de Chardin overigens nog eens uitvoerig ter sprake brengen in mijn bespreking van Dan Browns visionaire boek *Origin* (2017).

Wetenschap is alleen mogelijk door hartstocht, en hartstocht eist geloof. Het dogmatische van de structuralisten in de verdrukking, hoe volstrekt onaanvaardbaar ook, wordt misschien hun redding. Daarin stellen zij namelijk, zoals gezond is en zoals alle participanten in alle culturen van de hele wereld doen (is dit niet het wezen van de samenleving, en de oorsprong van de religie, tussen haakjes?), hun eigen ordening buiten discussie, ook al is die nog zo voorlopig en nieuw, nog niet gelouerd door traditie. Een wetenschap die zichzelf voortdurend zou moeten verontschuldigen voor zijn halsstarrig, hartstochtelijk naspeuren van waarheid ('want wat is waarheid? toch immers maar wat de gek ervoor geeft? in andere culturen,' etc...), zou volstrekt niets bereiken.

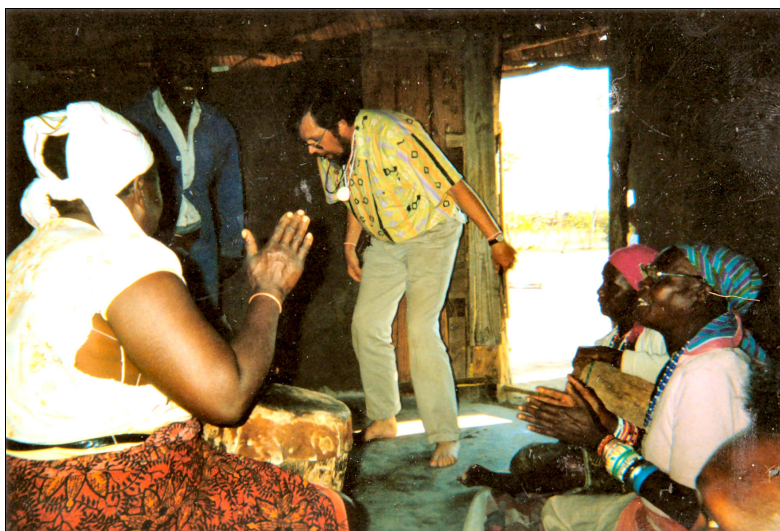


Fig. 5. Nog niet gestoken in mijn door de voorouders middels dromen voorgeschreven cultusuniform, maar al blootvoets, offerkralen om de nek, en in een gespannen houding, maar met eerbiedig handgeklap begroet als drager van een formidabele vooroudergeest, betreed ik medio-1991, 44 jaar oud, het huis van de cultusleidster MmaShakayile Elizabeth Mabutu (voorground rechts, met bril), in het gehucht Matsilagabedi ('Tweewegen'), 20 km noordoostelijk van Francistown, Botswana, waar ik aan het eind van een ingrijpende trainingsperiode tot volwaardig *Sangoma* zal worden gewijd.

En dit suggereert dat, alle pretenties ten spijt, de structuralistische benadering net zo'n geboorneerde, ethnocentrische projectie is van eigen, Noordatlantische premissen in het contact met andere ordeningssystemen, als al die andere, 'naïvere' benaderingen, empiricisme, structureel-functionalisme, etc. Structu-

ralisme kan niet bestaan tenzij als (desnoods tegenstribbelend) deel van onze eigen samenleving, die wij maar serieus te nemen hebben.

Een participantenbenadering die zichzelf serieus zou nemen, tot de volle consequentie, zou van iedere antropoloog tenslotte een nieuwe participant maken.³³ Want alleen door werkelijk honderd procent de bewuste en onbewuste ordeningen van een cultuur aan de lijve te gaan, en te blijven, doorleven, laat je werkelijk op het niveau van de participant zien dat je het allemaal doorvorst en begrepen hebt. En je beoefent dan geen wetenschap meer, maar eenvoudig culturele assimilatie, zoals aan de periferie van iedere cultuur (immigranten, krijgsgevangenen, nieuw-aangekomen slaven, sociale stijgers en dalers, nieuwgeborenen) over de hele wereld op ieder moment plaatsvindt. Sommige antropologen komen zover (bijv. Cushing, Jaulin, Schoffeleers, Stoller),³⁴ terwijl andere antropologen in hun hele veldwerk heen- en weer geslingerd worden tussen afstoting ('wat zijn ze toch smerig, lawaaiig, lastig, vernederend, veeleisend – in het oeuvre van sommige groten van het vak, zoals Malinowski en Evans-Pritchard, liggen voorbeelden voor het opscheppen), en hunkering, — de pure, romantische verliefdheid op een gekende maar persoonlijk onbereikbare maatschappij-ordening.³⁵ Er is, bij sommigen van ons althans, de nu en dan hartstochtelijk oplaaiende wens om de ordeningen die men, onbeschaamd, heeft blootgelegd, te heiligen door ze deel te maken van het eigen leven. Waarom denk je dat mijn dochter naar mijn beste informante in Noord-Afrika heet?³⁶ Er is een existentieel moment aan goed veldwerk, dat de

³³ De nadruk hier door aanspitiëring stamt pas uit 2022. Niettemin vat deze zin uit 1974 in feite al mijn hele project van interculturele kennisvorming door persoonlijke, grenzenloze participatie samen, waarvan mijn *Sangoma-Worden* (en blijven) de meest tastbare uitdrukking vormt. Zie: mijn reeds genoemd boeken *Intercultural encounters* en *Sangoma Science*; en het geruchtmakende tijdschriftartikel 'Becoming a Sangoma' waarmee ik deze stap in eerste wereldkundig heb gemaakt: van Binsbergen 1991.

³⁴ Vgl.: Hinsley 1983; Cushing 1883, 1891-1892, 1897; Jaulin 1971; Schoffeleers 1968 / 2008; Stoller 1989, 2004 and Stoller & Olkes 1987.

³⁵ Ik heb antropologie eens omschreven, tot grote instemming van de medisch antropoloog Sjaak van der Geest, als *de verliefdheid van de ene cultuur op de andere*.

³⁶ Mijn oudste dochter, Nezmja van Binsbergen, kreeg in 1971 in nauw overleg met haar moeder de naam van mijn (in alle kuisheid) meest coöperatieve en indrukwekkende 'informante', mijn leeftijdgenoot en buurvrouw *نجمه بنت حسونه* Nezmja bint Hassoena, gehuwd en reeds moeder van drie zonen. Mijn roman over het Noordafrikaanse veldwerk: van Binsbergen 1988b, geschreven in de jaren 1986-1988 op verzoek van deze dochter en in 1974 nog helemaal niet in zicht, bevat een uiterst liefdevol portret van haar Tunesische petemoei. Maar daarbij bleef het niet, hoewel de latere ontwikkelingen in 1974 volstrekt nog niet te voorzien waren. In 1982 liep mijn huwelijk met Henny op de klippen en in 1984 trouwde ik met de in Congo geboren Afrikaniste, later zangeres / ademtherapeut Patricia Saegerman; van onze vier kinderen uit dat huwelijk werd (2) dochter Sarah in een van haar geboortenamen, Shikanda, plechtig en met

verklaring levert van de hele strijd van het onderzoek-doen, en van de hele nostalgie en van de aanpassingsmoeilijkheden daarna. Zit je daarom nu niet in die club van verongelijkte structuralisten? Schrijf ik je daarom nu niet deze brief?

Toegevend dat die ordeningen waaraan de participanten-ordeningen getoetst worden, alleen uit onze eigen maatschappij kunnen voorkomen, en dat een zeker verabsoluteren, buiten discussie stellen, van die eigen ordeningen aan de basis ligt van elke wetenschappelijke werkzaamheid, moeten we ook toegeven dat de participant dan misschien wel 'slachtoffer is van zijn eigen ordeningen', maar dat daarbij de kous niet af is. Want, doordat wij naar hem kijken, zijn we volstrekt gedwongen in hem o n z e e i g e n ordeningen te projecteren.

Dit nu is een heel erg moeilijk punt. Allereerst gaat het om een herdefiniëring, en gedeeltelijke rehabilitatie, van het begrip *objectiviteit* in de sociale wetenschap. Zolang het maatschappij-gebonden karakter³⁷ van de categorieën,

koninklijke voorspraak vernoemd naar een 18^e-eeuwse koningin van het volk der Nkoya – de verre nakomeling van deze koningin werd, als Koning Kahare Kabambi, mijn adoptief vader tijdens onderzoek dat zich uitstrekt van 1972 tot heden, en dat mij effectief tot Nkoya heeft gemaakt; terwijl (3) onze jongste zoon, Dennis, vernoemd werd naar mijn aanvankelijk huisbediende, tenslotte onderzoekscompagnon en oudere broer, Dennis Shiyowe, eveneens van het Nkoya volk.

³⁷ In het tweede studiejaar antropologie (1965-1966) te Amsterdam, heeft de onderwijsassistent Arie Pans, als leider van een werkgroep over de etnografie van het bergland van Nieuw-Guinea (waar hij zelf enige jaren tevoren een heroïsche ontdekkingsstocht had gemaakt) mij geïntroduceerd tot de religietheorie van de Franse vroege socioloog Emile Durkheim (1858-1917), definitief uiteengezet in diens boel *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). De theorie maakte op mij (afvallige Rooms-katholiek) een zeer diepe indruk, werd de basis voor mijn eerste veldwerk (over sociale organisatie en volks-Islam in Tunesië), en heeft mij mijn hele verdere carrière geïnspireerd – het meest recent, en volledig, in mijn boek: (van Binsbergen 2018a; vgl. 2021c) *Confronting the sacred: Durkheim vindicated through philosophical analysis, ethnography, archaeology, long-range linguistics, and comparative mythology*. De leidende gedachte van *Les Formes élémentaires* is dat het sacrale niets anders is dan de samenleving die zich aan haar leden door middel van op zich willekeurige symbolen als sacraal voordoet teneinde het sociale vanzelfsprekend, geldig en mogelijk te maken. Evenwel, een aanvullend thema in Durkheims betoog (die daarbij zijn afhankelijkheid maar ook zijn afstand van Immanuel Kant laat zien – Durkheim had enige jaren in Duitsland gestudeerd) is dat ook ons denken, en haar basiscategorieën als denkgereedschap, niet gebaseerd is op een vastliggende, aangeboren logica, maar een sociale producten zijn. Voor de epistemoloog Anne Rawl (1996, 2004) ligt in dit inzicht (meer dan in de sacralisering van het sociale) de centrale verdienste van Durkheim. Evenwel, dit soort inzicht is niet beperkt gebleven tot Durkheim. Het is een oud thema in de antropologie dat de cultuur en de taal de perceptie van de leden van een bepaalde cultuur in grote mate bepaalt. Dit is bijv. geformaliseerd in de Sapir-Whorf Hypothese, die zelfs suggereert dat denken buiten die culturele en taalkundige kaders niet mogelijk is. Vgl.: Black 1959; Whorf 1956; Darnell 1998a; Hoijer 1954; Mandelbaum [als uitgever van Sapir] 1949; Sapir 1921, 1967, 1956, 1967. De praktijk van goed verwerkt veldwerk bewijst echter, naar mijn mening, dat vaak het tegendeel geldt – dat mensen in staat zijn tot communicatie en daarbij niet volledig worden bepaald, noch tegengehouden, door de beperkingen van hun taal en cultuur.

postulaten, operatieregels (inclusief de logica zelf) van de wetenschap niet onderkend was, koesterde men een naïef geloof in de objectiviteit waartoe de wetenschap toegang zou hebben, als een soort absolute toetssteen die de waarheid over de maatschappij en de mens aan het licht zou brengen, ondanks alle vage begoochelingen van de participanten. Wij weten nu dat ook de meest pretentieuze, formele, kwantitatieve pogingen om tot zo'n objectiviteit te komen, op een illusie berusten. Het draaipunt van Archimedes ('Geef me een vast punt, en ik trek de aarde van zijn plaats')³⁸ bestaat niet.

Wat in populaire versies van empiricisme en neo-positivisme doorgaat voor objectieve methoden berust in feite op consensus, binnen een grote groep wetenschappers, ten aanzien van gemaakte afspraken: welke logica te gebruiken, hoe een begrip te definiëren, een meetinstrument te ontwikkelen en te ijken, een meting of statistische berekening te verrichten en te interpreteren, met wat voor statistische overschrijdingskans genoeg te nemen enz. Een objectiviteitsbegrip dat, boven de optiek van een bepaalde cultuur uitrijzend, een soort supra-cultureel algemeen-menselijke objectiviteitsmaatstaf zou aan-dragen, lijkt onbestaanbaar.³⁹

³⁸ Een van de oorspronkelijke bronnen voor deze uitspraak van de grote Hellenistische filosoof / wiskundige / natuurkundige Archimedes (c. 287 – c. 212 BCE) is de 12^e eeuwse (CE) Byzantijnse auteur Tzetzes, in zijn *Chiliades*, 2: 129-130 (met dank aan: Anoniem, The Lever:

'Zo had Archimedes ook de gewoonte te zeggen, in het Dorische dialect van Syracuse, 'Geef me een plek waar ik kan staan, en met een hefboom kan ik de hele wereld in beweging zetten' (*mijn vertaling*)

Ἐλεγε δε και δωριστι φωνη συρακουσια, "παβω και χαρακτηριστωνι των γαν κινησω πασαν."

Deze passage is mij al heel lang dierbaar. Nadat zij op school beknopt was behandeld (ik was dertien jaar en zat in de derde klas van het Gymnasium), tekende ik (verwoed lezer van het jeugdbad *Robbedoes* -- vgl. mijn boek *Sangoma Science*, 2021: 221 f. – waarin ook een juveniel artikel van mij verscheen: een historische impressie van het stadje Elburg) een onbeholpen stripverhaal van tientallen pagina's, waarin een stereotype professor met een groot hoofd de vorm van een hoge omgekeerde kegel met afgeronde hoeken, een raket bouwde met precies het doel de aardas door middel van een kabel omver te trekken. Jaren later merkte ik dat ook de Russisch / Joodse psychiater en amateur-oud-historicus, Immanuel Velikovsky (1950) en enige andere pseudo-wetenschappelijke *best-seller* schrijvers zoals Sitchin, kosmische fantasieën gepubliceerd hadden waarin de catastrofale verandering van de stand van de aardas in de Bronstijd een grote rol speelde.

³⁹ Bij nader inzien ben ik het met deze bewering niet meer eens. De fundamentele eenheid van de mensheid, ondanks zijn oppervlakte-verschijning als cultureel (en taalkundig) tot het uiterste versnipperd, suggereert wel degelijk een onderliggend algemeen substraat, dat echter niet direct te bereiken is en waarschijnlijk in de meeste situaties nauwelijks merkbaar aan de orde is. (Overigens komt mijn verwoed bezigzijn, de laatste twintig jaar, met comparatieve mythologie, en met *Boreans als de oudst reconstrueerbare taalvorm, in feite neer op pogingen om dat

Toch is er wel enige kans op een min of meer vast punt in de verwerving van kennis omtrent de wereld, en wel in de door onze cultuur gedefinieerde, gedeeltelijk buiten discussie staande benadering van de werkelijkheid. Men zou dit intraculturele objectiviteit kunnen noemen. (Zij zou bijvoorbeeld binnen de groep van wetenschappers bovenstaande formele, kwantitatieve methoden van onderzoek geldig en aanvaardbaar maken, mits maar geen claims van unieke of universele geldigheid gedaan zouden worden; dit zou leiden tot rehabilitatie van dit soort methoden, die zonder meer een geweldige technische, instrumentele verworvenheid van de mens vertegenwoordigen. Maar dit ter zijde.)

Er is impliciet in onze cultuur (en *a fortiori* in onze academische subcultuur) een geheel van vaststaande categorieën, denkgeregels etc. waaraan men zich nauwelijks kan onttrekken, op straffe van niet langer deel uitmaken van die cultuur. Dit geheel blijft staan in de confrontatie met een andere cultuur. Bijvoorbeeld de individualiseerbaarheid, telbaarheid, tijdsonderworpenheid van verschijnselen en van mensen, vormen zulke ingebouwde, onontkoombare premissen die ons door onze cultuur worden opgedrongen.⁴⁰ Bij een confrontatie met een andere cultuur blijft het niet bij vertalen en vergelijken: wij kunnen niet anders (op straffe van waanzin?) dan de intraculturele premissen verabsoluteren, zij leveren ons als leden van onze samenleving een vaste, niet ter discussie staande maatstaf, een intraculturele objectiviteit,⁴¹ ongeacht of zij equivalenten hebben in de andere cultuur, of niet. Met andere woorden, in de confrontatie tussen onze (academische sub-)cultuur en andere culturen bestaat er, van onze kant, een input van elementen waarvan het volstrekt niet ter zake doet of zij in de andere cultuur ook zo voorkomen. Wij hebben ze nodig om ons überhaupt met die andere cultuur te kunnen bezighouden. De antropologische analyse is onderdeel van en bijdrage tot onze cultuur, en om dat te kunnen zijn moet die analyse zich conformeren aan bepaalde premissen die binnen onze cultuur niet ter discussie staan.⁴²

substraat alsnog te betrappen en in kaart te brengen; mijn boeken van 2018, 2021b en 2022b documenteren mijn gestage vorderingen op die weg). We kunnen ons een logica voorstellen waarin niet de Aristotelische uitgesloten derde (Aristoteles, *Metaphysica* 4.4), maar een situationeel al dan niet optredende identiteit dan wel verschilpositie, de basis vormt van het steeds oscillerend zijn en dan weer niet-zijn, van allerlei verschijnselen van verschillende reikwijdte en relevantie – tot en met het niveau van het Zijnde zelf. Een grove schets voor zo'n wereldbeeld (soms met de pejoratieve term 'trivialistisch' benoemd) heb ik gegeven in *Sangoma Science* (2021b).

⁴⁰ Zij doen denken aan de fundamentele transcendentale categorieën van Kant (1964/1781); vgl. Duijntjer 1966.

⁴¹ In mijn werk van de laatste jaren heb ik de gebieden van een dergelijke intraculturele objectiviteit, 'waarheidsprovincies' (*truth provinces*) genoemd.

⁴² De eisen van welgevormdheid, interne consistentie, en consequentie, van uitspraken in de vorm van volzinnen, vormt misschien zo'n onaantastbare vanzelfsprekendheid, binnen de Noord-Atlantische / zgn. wereldwijde, wetenschap. De Aristotelische premisse van de uitgesloten

Als wij nu eenmaal hebben aanvaard dat in de antropologische analyse een input van onze eigen cultuur is ingebouwd die we niet omzeilen kunnen of willen, dan zien we vervolgens dat deze input niet louter op het formele en operationele vlak van kenfuncties ligt. Onze cultureel-voorgevormde ordeningen hebben niet alleen te maken met informatieverwerking, maar ook met selectie, relevantie, en met samenhangen tussen diverse verschijnselen. Ik kan mij niet alleen laten leiden door de centrale thema's en oppositie in de andere samenleving want draag de oogkleppen van de mijne.

In mijn antropologische praktijk, die ik als lid van mijn samenleving verricht, heb ik geleerd bepaalde verbanden te leggen, bepaalde probleemgebieden (bijvoorbeeld sociale ongelijkheid) te onderkennen, en ik zal die optiek aanleggen ook ten aanzien van samenlevingen waar het categorieënsysteem en de ordening door de participanten niet duidelijk en expliciet naar die verbanden en probleemgebieden verwijst. Aangezien het wetenschappelijk product, mijn geheel van uitspraken over die andere samenleving, zal functioneren binnen mijn cultuur, is het niet alleen noodzakelijk, maar ook volkomen legitiem, dat ik zo elementen vanuit mijn samenleving in de analyse inbouw, met voorbijzien aan de locale participant. De participant en zijn bewustzijn is niet de enige toetssteen van de waarde van mijn analyse.

Een verdere stap is dan dat wij toegeven dat deze input van opgelegde ordening afkomstig uit onze eigen cultuur, niet louter van wetenschappelijke aard is. Onze samenleving heeft bepaalde basiswaarden die dermate centraal staan dat hoewel hun interpretatie weliswaar ter discussie kan staan, en hoewel zij wellicht niet in praktijk gebracht worden door een deel van de leden, zij desondanks toch rotsvast in het leven van althans een deel van de leden van de maatschappij verankerd zijn. Mobiliteit, individuele vrijheid, monopolisering van geweld, rechtvaardigheid, waarde van de mens en van het kind, de onaanvaardbaarheid van de dood, nadruk op minimale materiële vereisten voor menselijk leven, lijken – wat de moderne Noordatlantische samenleving betreft – voorbeelden van die basiswaarde. Deze waarden zijn op minstens twee manieren van belang voor mijn onderzoekspraktijk als antropoloog.

ten derde is er net zo. In feite neemt mijn betoog hier impliciet min of meer Kantiaanse vormen aan, enigszins aansluitend bij Kants vertoog over de *a priori* gegeven, transcendentale denkgereedschappen, maar in 1974, toen ik dit oorspronkelijk schreef, wist ik van Kant nauwelijks meer dan dat hij dagelijks dezelfde wandeling maakte op hetzelfde tijdstip (Störig 1965, II). Pas mijn intensieve contact met, en spoedig toetreden tot, de Faculteit Wijsbegeerte in Rotterdam, vanaf het midden van de jaren 1990, heeft mij genoopt het werk van Kant enigszins serieus ter hand te nemen. Kant, I., 1964 (1781); van Binsbergen 2003, 1997a. Tot dan was mijn beeld van Kant tot mijn schande in hoofdzaak bepaald door Störig 1965. Filosofie was de schrale troost van mijn adolescentie, maar ik heb het nooit als hoofdvak willen studeren, en mijn academische blootstelling bleef tientallen jaren land 'te hooi en te gras'.

1. Ten eerste levert verwijzing naar die waarden een institutioneel kader op waarbinnen ik mijn onderzoek kan legitimeren, in een buitenwetenschappelijk bestel, en er toestemming en geld voor kan krijgen.
2. Ten tweede brengen zij een ordening aan in het aangeboden materiaal: ik kies uit en benadruk wat ik, niet alleen als antropoloog maar ook in het algemeen als lid van mijn samenleving, relevant en de moeite waard vind. Ik projecteer dus mijn eigen waarden regelrecht op de participant in de onderzoekssituatie. Als lid van mijn samenleving kan en wil ik niet anders, dan een andere samenleving tegemoet treden vanuit waarden die ik geïnternaliseerd heb als lid van mijn samenleving. Afwijzen van dwaas ethnocentrisme is een van die waarden, geloof in de verlossende kracht van onder betrouwbare voorwaarden verworven kennis is er nog een — maar zo zijn er nog een heleboel meer.

Neem kindersterfte. Wij projecteren onze eigen waarden op de participanten in zo'n situatie. Ik bedoel niet dat zij de dood van een kind plotseling afschuwelijk lijken te vinden alleen omdat wij dat in hun plaats zo zouden voelen; ik bedoel dat wij in onze cultuur kindersterfte hebben leren zien als iets onaantvaardbaars, als een existentiële absurditeit, als een uitdaging, en dat wij geen keus hebben dan door die bril te kijken naara de kindersterfte elders. Ik hoop van harte voor jou dat er nooit een Afrikaans kind in je armen gestorven is; bij mij is dat wel het geval, en het heeft (inderdaad op wat effectief de laatste dag zou zijn van mijn eerste periode⁴³ van veldwerk onder de Nkoya, 1972-1974) een besef afgerond, terwijl we ons zelf doodziek uit het plattelandsonderzoek terugtrokken, dat ik in twee jaar van bezig zijn met ziekte en dood onder de Nkoya heb voelen rijpen: het besef dat, voor een Nederlandse onderzoeker, dood ook wetenschappelijk niet alleen maar is wat de participant⁴⁴ ervoor geeft. Ongeacht of de reactie van de participant nu wel zoveel afwijkt van wat wij zouden voelen, is dood voor ons een centraal studie-object, omdat onze cultuur ons een bepaalde opvatting over de dood heeft opgedrongen.⁴⁵⁴⁶

⁴³ Ik ben daarna echter nog tientallen keren teruggekeerd naar de Nkoya; in dit verband ben ik vooral erkentelijk aan het Afrika-Studiecentrum, Leiden.

⁴⁴ Vgl. de bekende Nederlandse uitdrukking 'Wat de gek ervoor geeft'; mijn intentie is niet om veldwerksubjecten te herleiden tot psychiatrische patiënten, tot 'gekken' (toch al een ongebruikelijk woord is geworden in het hedendaagse Nederlands) maar om de enorme variatiebreedte wereldwijd van plaatselijke culturele interpretatie van de dood aan te geven. Heel kenmerkend, en terecht, wijdde mijn illustere voorganger in de Rotterdamse leerstoel, Heinz Kimmmerle (1992), een afscheidscollege aan dit thema.

⁴⁵ Alweer niet meer echt mee eens. Uitgerekend in de sfeer van het lichaam, gezondheid, ziekte en dood (en trouwens ook seksualiteit en geboorte) bestaat – alweer: vanuit de fundamentele onderliggende eenheid van de mensheid – een vorm van laagdrempelige bijna universele herkenbaarheid en deelgenootschap, die veel verder gaat dan de specifieke eigen ordeningen

Zo is ons onderzoek-doen een weerspiegeling van onze cultuur, en is de selectie van de thema's, van de nadruk, van de verklaringen en de voldoening over die verklaringen ons ingegeven door die eigen samenleving, die ons tot antropologen heeft gemaakt, tot haar tentakels om andere culturen af te tasten — maar die ons, meer nog dan anderen, verbiedt om ons bij die andere culturen te voegen.⁴⁷ Onze samenleving legt ons

van de eigen of de onderzochte cultuur – en die dan ook de belofte van een veel grotere, medemenselijke en existentiële beloning in zich draagt dan louter de winst van wetenschappelijk inzicht of een wetenschappelijke publicatie. In mijn recente boek over interculturaliteit heb ik getracht dit aspect zwaar aan te zetten: *Africa intercultural: Theory, methodology, description* (van Binsbergen 2022a).

⁴⁶ Deze alinea is een regelrechte echo van onze ervaringen in 1973-1974 in het veld te midden van de Nkoya, zoals kort aangegeven in de inleiding tot dit stuk, en zdeer uitvoerig behandeld in mijn vertoog over *The Infancy of Edward Shelonga* – reeds in de 1979 versie, en nog veel uitvoeriger in de herdruk van 2022. Bijna anderhalf decennium na 1974, toen ik mij langzaam begon te bewegen in de richting van expliciete filosofische reflectie op de antropologie, behandelde ik deze thema's op uitnodiging van de Twentse cultuurfilosoof Procee: van Binsbergen 1987. Het wapengekletter van de jaren 1970-1990 rond het universele dan wel cultuurrelatieve karakter van mensenrechten is inmiddels enigszins verstomd, maar het blijft duidelijk dat juist de sfeer van het recht ons dwingt om intens met problemen van relativisme versus universalisme te worstelen. Kan cultuurrelati-visme serieus worden aangevoerd om in onze ogen onderdrukkende en gewelddadige rechtsregels op een ander punt in ruimte en / of tijd dan maar te accepteren of door de vingers te zien? Is de enige overkoepelende wereldorde die wij voor nu of in de toekomst ons kunnen voorstellen, er een waarin totale fragmentatie en afwezigheid van integratie de norm is, uit vrees dat wij de heilige huisjes van de *in abstracto* zo gekoesterde Ander geweld aan zouden doen? Of is er steeds meer ruimte voor een universele medemenselijkheid waaraan wij het plaatselijke zouden kunnen en durven toetsen? In 1974 had ik door enige jaren veldwerk al een grondige kennis opgedaan van het plaatselijke rechtssysteem van de Nkoya, en ik was bezig er uitvoerig over te schrijven: van Binsbergen 1974c, 1974d, 1977a. Toen ik tientallen jaren, na verdere blootstelling aan Afrikanistisch juridisch onderzoek (vooral in contact met mijn inspirerende Afrika-Studiecentrum collega's Emile van Rouveroy van Nieuwaal en – effectief mijn eerste promovendus – Gerti Hesseling) een synthetisch artikel schreef over mensenrechten in het traditionele perspectief van de Nkoya, (van Binsbergen 2011a) constateerde ik eerder convergentie met de hedendaagse geglobaliseerde opvattingen over mensenrechten, dan een absolute plaatselijke eigenheid.

⁴⁷ Dit is precies de klassieke antropologische positie, waarin de absolute scheiding tussen onderzoeker en onderzochten een niet te relativiseren basisuitgangspunt is, of was, ook en met name voor de beoefening van veldwerk. Zo heb ik het ook geleerd, in de jaren 1960, van mijn voornaamste leermeesters van veldwerk (Köbben, en vooral Douwe Jongmans en Klaas van der Veen). Tot begin van de jaren 1980 ben ik deze opvatting van veldwerk trouw gebleven, ook al participeerde ik al vanaf de vroege jaren 1970 onder de Nkoya op een zo persoonlijke, grenzen ontveinzende wijze (met name door het aangaan, en honoreren, van vanuit de Nkoya samenleving op mij geprojecteerde verwantschappelijke en therapeutische rollen) dat de verdere ontwikkelingen in mijn veldwerkopvatting en –praktijk tot heden toen al wel enigszins te voorspellen waren. Bij veldwerk op het gebied van etnopsychiatrie te midden van de Manjaco's van Guiné-Bissau (1983, met voorbereidend kort veldwerk in 1981 en 1982; van Binsbergen 1988c, 1984b) ging ik zo ver dat ik (zoals zovele antropologen in het veld) enige malen zelf de cliënt / patiënt werd van plaatselijke waarzeggers en genezers. Die stap had ik tot dusver onder

verplichtingen op vanuit principes eigen aan, en onontkoombaar in, onze samenleving — ook al weten we, op een ander niveau, dat die principes waarschijnlijk cultureel te relativiseren zijn.

Het is echter zoets als met een geliefde levenspartner: je weet dat er wellicht anderen zijn met wie het leven misschien ook wel aardig zou zijn, maar dat doet niets af aan je betrokkenheid op deze ene.

Uitgaande van die eigen maatschappij, en mij rekenend tot een Europese traditie (Marcus Aurelius, Augustinus, Pascal, etc.)⁴⁸ die het mens-zijn ziet als meeromvattend dan alleen het denken, weiger ik dan ook, onder het mom van structuralisme, een wetenschapsopvatting te accepteren die uitsluitend speurt naar de permutaties van het denken, zoals door jullie zo centraal gesteld wordt. Wat de Beatles ook mogen zeggen,⁴⁹ het is niet 'all in the mind, boy'. Wat we doen is een geheel van uitspraken genereren over participanten, of wellicht beter, over onszelf in de confrontatie met die participanten. Dat genereren echter gebeurt niet alleen met het hoofd, en gaat ook niet alleen over wat zich in het hoofd van die participant afspeelt. Er is in mijn antropologie een selectie van thema's, een ordening, waar die participant op geen enkel niveau van zijn bewuste of onbewuste existentie weet van heeft, of waarvan het mij in ieder geval niet interesseert of hij er weet van heeft, omdat ik ze erbij wil slepen vanuit mijn persoonlijk bestaan, vanuit mijn wetenschappelijke passie bijvoorbeeld voor statistiek en formele analyse (ik heb zeer complexe mathematische modellen van het interactie- en huwelijks patroon in Noord-Afrika geconstru-

de Nkoya niet gewaagd, hoewel ik vele diverse sessies van gezingsculden heb bezocht en er diverse zelf heb gesponsord, en de voornaamste plaatselijke gezingers onder mijn adoptieve naaste verwanten telde. Tegen het eind van de jaren 1980s verlegde ik tijdelijk mijn onderzoeksterrein van de Nkoya naar de snelgroeende stad Francistown in Noord-oostelijk Botswana, en hier legde ik na driekwart jaar de stereotype veldwerkkrollen af, en werd patient, op den duur zelfs geïnitieerd leider, in een plaatselijke gezingscultus. Met andere woorden, in mijn Francistown onderzoek heb ik het professionele verbod genegeerd, en mij bij de onderzochten gevoegd, op hun eigen condities. Over deze beslissende stap, onmiskenbaar een contra-paradigmatisch doorbreken van professionele codes, heb ik herhaaldelijk uitvoerig rekenschap afgelegd: met name in het reeds genoemde artikel van 1991, 'Becoming a sangoma'; en in mijn boeken van 2003, en 2021b. Hoeveel ik intussen te danken heb aan mijn onvergetelijke docent veldwerk Douwe Jongmans (wienbs lessen ik aldus met voeten trad) heb ik onder meer uiteengezet in mijn *in memoriam* van hem (van Binsbergen 201c).

⁴⁸ Vgl. Marc Anthony 1968; Augustinus 1467, 1588; Pascal 1670] 1961.

⁴⁹ De specieke context waarin de Beatles (een wereldwijd uiterst populaire groep populaire Britse musici uit de jaren 1960-1970) deze uitspraak zouden hebben gedaan, kan ik nu zestig jaar later niet meer overtuigend achterhalen, ook al ken ik nog steeds vele van hun liederen uit mijn hoofd; dezelfde uitspraak wordt trouwens ook aan vele anderen toegeschreven.

eerd, en doe nu hetzelfde voor Zambia),⁵⁰ maar evenzeer vanuit mijn interesse, mededogen, verliefdheid, eigenwaan, god-weet-wat voor directe betrokkenheid als lid van mijn samenleving bij die andere samenleving; bijv. dat kindje dat daar doodging, *ik vond dat zelf ondraaglijk*, het maakte me uiterst woedend, zoeer dat een antropologie die voor dit soort zaken geen plaats heeft in zijn boekje mij niet meer interesseert. Mijn optiek op de werkelijkheid van de participant is niet DE werkelijkheid, zover zijn we nu wel; maar het is even min de bewuste of onbewuste werkelijkheid van de participant; het is MIJN werkelijkheid, als mens en onderzoeker, en in de weergave van die geweldige subjectiviteit is ordening gebracht door elementen afkomstig niet alleen van de samenleving van de participant, maar ook en vooral van mijn eigen samenleving: wetenschappelijke regels, conventies en strategieën, morele opstelling van mijzelf als mens, enthousiasme, verbijstering, woede, enzovoorts. Het is een werkelijkheid, niet van het hoofd, maar van het hart.⁵¹

Als je me zover gevolgd hebt (toegegeven, dat is nauwelijks mogelijk, ik weet wel zo'n beetje wat ik bedoel maar besef dat mijn weergave nog uiterst gebrekkig is), zul je beginnen te vermoeden dat mijn voornaamste bezwaar tegen jullie versie van het structuralisme niet eens een wetenschappelijk, maar een menselijk, emotioneel, en in laatste instantie zelfs een politiek bezwaar is.

Jullie zijn, soms zelfs expliciet, niet geïnteresseerd in het concrete (in tegenstelling tot het abstracte, theoretische, door woorden en analyses bezwoore) mens-zijn van de participant, en helemaal niet in het samen-met-hem-menszijn. Wat kan het jullie (althans op professioneel niveau) schelen: de retoriek van haar (m /v) sociale participatie, de heroïek van haar kinderen krijgen en ouder worden, haar manipulaties om haar netwerk naar haar hand te zetten, haar doodspaniek.

⁵⁰ Deze behoefte om aspecten van menselijk gedrag en sociale interactie in formele, mathematische vorm te modelleren, weerspiegelt een trend in de sociale wetenschappen ca. 1960-1970 (bijv. Ballonoff 1974; Burton 1973; Hoffmann 1969), maar is in mijn geval vooral te danken aan de invloed van mijn eerste echtgenote, de biofysicus Henny van Rijn. Vgl.: van Binsbergen 1970, 1971a. Deze trend in mijn werk werd in latere projecten, gericht op Zambia, Botswana, Guiné-Bissau, het Mediterrane Gebied in de Bronstijd, vergelijkende mythologie, Sunda connecties tussen Africa en Zuid-Oost-Azië, etc., niet verder voortgezet, in tegenstelling tot wat de oorspronkelijke tekst hier suggereert.

⁵¹ Maar, zoals hier onder woorden gebracht in 1974, van een hart dat (hoewel waarschijnlijk op de juiste plaats!) nog niet geleerd heeft, nog niet de denkcategorieën heeft ontwikkeld, om voorbij het impliciete ethnocentrisme van de eigen samenleving en cultuur te *denken*, en toe te geven dat de vraag zelf voortkomt uit een schijnprobleem, namelijk het absolute onderscheid tussen antropologisch onderzoeker en onderzochten, – een onderscheid dat, hoewel de hoeksteen van de klassieke antropologie, juist in veldwerk nergens op slaat.

Jullie antropologie heeft er beroepshalve geen plaats voor, en daarmee houdt zij feitelijk op te zijn wat haar naam aangeeft, een fundamentele wetenschap van de mens. Een eerder gebruikt voorbeeld: jullie kunnen de structuur van religieuze symbolensystemen aan de oppervlakte brengen en deze indrukwekkend correleren aan daaraan congruente ordeningen bijvoorbeeld in de sociale organisatie, (zoals Lévi-Strauss geweldig gedaan heeft in *Le Totémisme aujourd'hui*),⁵² maar hoe en waarom die mensen dan zo enthousiast zijn over die religieuze symbolen, hoe en waarom zij zich overgeven aan de goddelijke illusie — deze centrale vraag van het existentiële religie-onderzoek interesseert jullie schijnbaar niet. En hoe zouden jullie zo'n vraag moeten oplossen, met geen andere basisfunctie dan het 'het denken' tot jullie beschikking? De participant is interessant voor het structuralisme, niet omdat de structuralisten zelf ook participanten zijn en niet omdat der participanten existentiële problemen, oplossingen, emoties, ook geldig zijn voor die andere mensen die zich toevallig structuralistische antropologen noemen. Neen, de participanten mogen alleen interessant gevonden worden omdat ze, meestal nog wel zonder het te beseffen, in hun hoofd een fascinerend soort wiskunde of formele logica (b)lijken te hebben die zich, na het slachten en uitbenen van de menselijke dragers ervan, zo aardig leent tot structuralistische analyse. Vele zich structuralist noemende antropologen zijn natuurlijk normaal en menselijk genoeg – en jij zéker – om toch in hun participanten geïnteresseerd te zijn — maar zij zorgen wel dat hun structuralistische publicaties daar geen sporen meer van dragen. Het cultuurrelativisme, zo nadrukkelijk geclaimd als methode om leden van andere culturen in hun waarde te laten,⁵³ wordt zo in structuralistische handen

⁵² Lévi-Strauss 1962b. Zelfs destijds, in 1974, was mijn affiniteit met deze vorm van antropologie al veel groter dan ik hier suggereer. Mijn Tunesische werk besteedde veel aandacht aan de totemistische, klassificatorische aspecten van de Noordafrikaanse heiligenverering – bijv., in twee aan elkaar grenzende dalen in dit berggebied, de vijgeboom en de patrijs waarmee de plaatselijke heilige Sidi Mhammad geassocieerd is, tegenover de St-Jans-broodboom (Arab. خروبة *ħarūba*), en de stier, van de plaatselijke heilige Bu-Ĥarūba. Dat lag ook voor de hand, want dat onderzoek van mij was helemaal geconcipeerd aan de hand van de religietheorie van Durkheim, en voor deze was totemisme het voornaamste kenmerk van de Australische *Aboriginal*-religie die hij (ze her-knendend naar het model van Robertson Smith (1894 / 1927 in *Lectures on the religion of the Semites* – d.w.z. naar een cultuurgebied waar ook Tunesië toe behoort) als typerend voorbeeld neemt voor alle religie van de gehele mensheid, van alle tijden en wereldwijd (een zeldzaam voorbeeld van niet-Eurocentrisch, niet-racistisch denken in 1912!). Veel later, aan het eind van mijn institutionele carrière, zou ik mijn boek *Before the Presocratics* (2012a) met zijn analyse van de wereldwijde cosmologie van cyclische elementtransformatie, in eerste instantie ophangen aan een in feite structuralistische analyse van het clansysteem van de Nkoya – eveneens vol totemistische trekken, d.w.z. een sociaal classificatiesysteem waarin systematische tegenstellingen tussen gegevens uit de natuurlijke wereld (diersoorten, plantensoorten, etc.) het formele, abstracte denken ondersteunen.

⁵³ Vgl.: Herskovits 1973; Tennekes 1970. Ooit (in de tijd dat het Noordatlantische openbare denken werd beheerst door kolonialisme, imperialisme, racisme) werd cultuurrelativisme

een middel om je te onttrekken aan de existentiële ontmoeting met de participant — waar toch de hele antropologische traditie van veldwerk om draait.⁵⁴

De structuralistische onderzoeker ontveinst dat de participant hem, en hij de participant, iets wezenlijks te zeggen heeft, als mens, en niet als anonieme, stereotiepe drager van een bepaalde rationele ordeningsstructuur.

Het betreuenswaardige, extreme cultuurrelativisme van het structuralisme voert tot de gedachte dat het enige wat in het contact tussen twee culturen, zoals dat zich in de antropoloog voltrekt, plaats kan en mag vinden, is: het maken van een goede vertaling.

De antropoloog zou slechts het instrument van die vertaling moeten zijn, hij heeft geleerd om niet te kiezen voor de ene (zijn eigen) of de andere (der participanten) structuurordering, en hij gelooft dat hij de mogelijkheid niet heeft om te kiezen. Op basis van het voorafgaande betoog over de rol van aan onze cultuur inherente basispremissen die wij, als antropologen en in het algemeen als leden van onze cultuur, wel moeten volgen, blijkt dat dit een volgestrekte illusie is. De antropoloog kiest op het moment dat hij het besluit neemt niet volledig lid te worden van, niet op te gaan in de samenleving die hij bestudeert door middel van participerende observatie, maar in plaats daarvan over die samenleving te gaan rapporteren in zijn eigen (voor de participanten vaak ontoegankelijke, in ieder geval specialistische) taal, binnen de categorieën van zijn eigen samenleving en wetenschap.

gezien als de grote gift van de antropologie aan de moderne wereld – het zou ons immers verlossen van die erfzonden van kolonialisme, imperialisme, racisme. De laatste tientallen jaren echter, nu ten gevolge van dekolonisatie en globalisering de verhoudingen in de wereld drastisch veranderd zijn, zijn de beperkingen van dit perspectief steeds zwaarder aangezet, bijv. de Jong 2008; Procée 1991; Aya 1996; Afshari 2001; Bielefeldt 2000; Hazelrigg 1989-1995; en mijn boeken *Intercultural Encounters* (2003), and *Vicarious Reflections* (2015) – zie de registers van deze boeken s.v. *(cultural) relativism* – alsmede mijn nadruk op de fundamentele eenheid van de mensheid, tegen de achtergrond waarvan alle relativisme... *gerelativeerd* moet worden.

⁵⁴ Vgl. de titel van mijn boek uit 2003: *Intercultural Encounters*. Maar dat hier toch een heel spanningsveld aan de orde is, wordt impliciet aangegeven door de ironische titel van mijn volgende bijdrage aan het nadenken over interculturaliteit in boekvorm: *Vicarious Reflexions*, d.w.z. 'Plaatsvervangend Nadenken', '(Be-)Spiegelingen die het Origineel Vervangen'. Onderzoeker en onderzochte vallen niet zonder meer samen, het is maar de vraag of de onderzoeker nadenkt in opdracht van de onderzochte, of toch ongevraagde doet wat, tot dusver, de meeste generaties van transculturele en transcontinentale onderzoekers hebben gedaan: handelen volgens het principe 'stapt U maar even opzij, dan zal ik U even vertellen hoe U en Uw samenleving en cultuur echt in elkaar zitten, wat zij betekenen, hoe zij werkelijk werken, en waarom.' Het gevaar van hegemonische onderschikking is de erfzonde van de antropologie, die niet voor niets is voorgekomen uit (ik zeg niet: nooit heeft kunnen ontstijgen aan!) een context Noordatlantische expansie (ook in Noord-Amerika), colonialisme, imperialisme, en racisme.

Waar komt die illusie in laatste instantie op neer? Dat de kampioen van het cultuurrelativisme belandt in een verabsoluteren van zijn eigen standpunt, waarvan hij de enorme maatschappelijke bepaaldheid niet wil inzien.

Als gevolg daarvan neemt de antropoloog de participant als mens niet serieus, en reduceert hij tot een afstandelijke testsituatie wat een existentiële ontmoeting had kunnen worden.

Door impliciet aan te nemen dat zijn analyse zich afspeelt buiten de kaders van de eigen samenleving, belet de antropoloog zichzelf om de beperkingen en de maatschappelijke afgeleiden van het structuralisme te zien. En tenslotte, door de ontkenning van enig analysesniveau dat niet bepaald wordt door, of is afgeleid van, de categorieën van de participant, ontnemt de antropoloog zichzelf de mogelijkheid om in termen van zijn eigen wetenschap, abstraherend van de participantenvisie, te denken over die andere maatschappij aan de hand van zijn eigen waarden en evaluaties, en er een dieper inzicht in te krijgen dat de basis kan worden van toekomstig handelen. De antropoloog verloochent zijn identiteit van lid van zijn eigen samenleving, en heeft zo de andere samenleving noch als mens noch als wetenschapper iets nieuws te bieden. En hij is te weinig geïnteresseerd in de werkelijke participanten van vlees en bloed, om dit te betreuren, of zich te bekommeren over de mogelijke relevantie van de specialistische antropologenkennis voor die participant.

Die, helaas veel te scherp getekende, beeld heeft veel gemeen, met wat Marx, en vooral Engels, onder de aanduiding 'vals bewustzijn',⁵⁵ beschreef als het

⁵⁵ Vgl. Engels, F., 1949, "Letter to F. Mehring", in: Marx, K., & Engels, Friedrich, 1949, Selected Works in Two Volumes, I-II, Moscow: Foreign Languages Publishing House, p. II, 45; mede met dank aan Anoniem, 'False consciousness'. Het schijnbare gemak waarmee ik hier, in 1974, over Marxisme schrijf is tot op zekere hoogte bluf en *window-dressing* – zoals misschien wel zoveel in mijn werk. Wim Wertheim had mij in zijn colleges en door middel van zijn tentames, 1964-1971, ingewijd in belangrijk Marxistisch gedachtegoed en daarbij behorende teksten. In Zambia werkte ik zeer nauw samen, en onderging ik de vormende politieke en ideologische invloed, van (1) de anti-koloniale ex-Nederlander van deels Indonesische afkomst Jaap van Velsen (hij vormde, met zijn medewerking, mijn springplank naar de linkse, anticoloniale, ten dele communistische Manchester School die het antropologische onderzoek van Zuidelijk Centraal Afrika al tientallen jaren domineerde); (2) de Zuidafrikaanse communistische vrijheidsstrijders Jack Simons en zijn vrouw Ray Alexander (Jack was hoofd van de afdeling Sociologie van de Universiteit van Zambia, en als zodanig mijn directe chef; maar hij werd vooral een zeer goede vriend en een rolmodel – hun huis in de chique wijk Roma, Lusaka, was het belangrijkste *strong house* van het African National Congress (ANC) ten noorden van Zuid-Afrika, en hier had ik het voorrecht herhaaldelijk de voornaamste leiders van het nieuwe Zuid-Afrika te ontmoeten. Eveneens in Zambia begon mijn jarenlange nauwe samenwerking met de vooraanstaande Britse historicus van Afrika Terry Ranger, die zich sterk liet inspireren door het neo-Marxisme in Frankrijk, met name het werk van Godelier. Het Neo-Marxisme was bezig de Nederlandse sociale wetenschap te veroveren, terwijl het in Frankrijk alweer over zijn hoogtepunt heen was. In 1977 was ik nauw betrokken bij de oprichting, op initiatief van Simon Simonsen en Klaas de Jonge (de toekomstige ANC vrijheidsstrijder), van de Werkgroep Marx-

maatschappijbeeld van de hoogkapitalistische bourgeoisie, die zich eveneens, ter verdediging van haar eigen maatschappelijke privileges en zelftoegekende legitimiteit, niet kon veroorloven de samenleving te zien zoals zij 'werkelijk' was — d.w.z. zoals zij zou verschijnen in de analyse van een sociaal-wetenschappelijk onderzoeker die zich niet alleen op het standpunt stelde van deze bourgeois participanten, maar die daarnaast speurde naar min of meer objectieve structurele samenhangen en opposities (in de sfeer van productie-verhoudingen), die de bourgeoisie uit haar bewustzijn verbannen moest houden ten koste van eigen zelfrespect en subjectieve legitimatie.

Het gaat in mijn kritiek op het structuralisme om dezelfde kunstgreep: het verabsoluteren, d.w.z. buiten de eigen tijd-plaats gebonden sociale afhankelijkheid plaatsen, van een subjectieve maatschappij-analyse (die de bourgeoisie) die in feite een directe politieke functie heeft.

Er is namelijk in de structuralistische opvatting zoals in de voorgaande bladzijden wat karikaturaal weergegeven, een overduidelijke politieke stellingname: de politieke houding van het afwijzen, overbodig en onmogelijk verklaren van fundamentele structurele verandering van de samenleving op nationaal en internationaal niveau, een soort bourgeois-liberalisme (goed passend bij de sociale middenpositie van de onmachtige academicus, dat zich nu kan presenteren in een nieuw quasi-wetenschappelijk jargon. Laat ik een poging doen die houding onder woorden te brengen:

'omdat wij wetenschappelijk (lees, op basis van een nieuw dogma, voortgesproten uit een vals bewustzijn) vastgesteld hebben dat de ene ordening van de samenleving volstrekt gelijkwaardig is aan elke andere, dat, met andere woorden, 'onder iedere denkbare ordening de participant in volstrekt dezelfde mate slachtoffer van zijn eigen ordeningen is', is het streven naar maatschappelijke verandering, laat staan radicale omwenteling van de maatschappelijke orde, ongegrond, dom, gevaarlijk en arrogant; wij hebben niet de middelen om een ander maatschappelijke ordeningssysteem te beoordelen, zelfs maar te benaderen op enige andere wijze, dan via de bewuste of onbewuste ordeningen van de participanten zelf; en daarmee missen wij dus de toetssteen, die ons ingrijpen zou kunnen rechtvaardigen. Als in deze andere samenleving de mensen gekozen hebben voor een systeem dat tenslotte voert tot kindersterfte, verval, erosie, zelfmoord, anomie, wie zijn wij dat wij zo'n systeem lager aanslaan dan het onze (waarin toch net zoiets gebeurt, of iets anders dat, hoewel moeilijk vergelijkbaar, toch wel weer op hetzelfde zal neerkomen)'...

istische Antropologie Amsterdam, waartoe zeer spoedig ook Peter Geschiere, Reinie Raatgever, Jos van der Klei en Johan van de Walle toetraden. Het is voornamelijk in het kader van onze discussies binnen de Werkgroep, en van publicaties die onze Werkgroep voortbracht, dat ik met toenemende zelfverzekering een Marxistische conceptueel vocabulair ter hand nam – genoeg om in 1979 te promoveren (bij Matthieu Schoffeleers, met Ranger als 'external examiner' / co-referent) op een Marxistisch-georiënteerde synthese van een half millennium religiegeschiedenis in Zuidelijk Centraal Africa. Maar zover was het in 1974 nog lang niet. Godelier 1973, 1975, 1977; van Binsbergen 1979; van Binsbergen & Geschiere 1985.

Naarmate het moderne structuralisme steeds meer (ook passend in de internationale intellectuele mode) met Marx gaat koketteren, vooral in Frankrijk,⁵⁶ komt het mij des te schriller voor dat zijn naam, c.q. die van Engels, wordt genoemd om betogen bij te zetten die een dergelijke eindconclusie schijnen te impliceren. Marx en Engels hebben het dilemma tussen

- enerzijds de participantenordering (het maatschappijbeeld van de bourgeoisie en van het proletariaat, met in beide gevallen de toestand van een 'vals' of onbewust' bewustzijn ; het meest voor de hand liggend: de verhullende idealen van de bourgeoisie, het geloof in de orde, de onveranderlijkheid van de maatschappij en in een hemelse genoegdoening, onder de nog niet bewuste proletariërs), en
- anderzijds de onderzoekers-ordering (Marx en Engels' hun eigen, 'objectieve' of 'wetenschappelijke' historisch-materialistische analyse namelijk, waarin zij betogen dat er aan al dit participanten-gedenk een door die participanten zelf ongekende orde ten grondslag ligt, waarvan zij weliswaar in beide kampen de slachtoffers zijn, maar die zij ter hand kunnen nemen en veranderen: door bewust te worden, te analyseren, en in de praxis structurele veranderingen te realiseren), nooit tijdens hun eigen intellectuele werkzaamheid geheel kunnen oplossen.

Wij zullen dat laatste ook wel niet kunnen,⁵⁷ misschien omdat het hier waarschijnlijk gaat om een fundamentele tegenstrijdigheid die ingebouwd zit in de menselijke existentie of in de aard van de symbolen die wij hanteren.

Ik wil hier niet in detail Marx' en Engels' hinken op twee gedachten analyseren, heb daar ook niet de vereiste belesenheid voor. Het punt is echter dat zij beseften dat de uiteindelijke opdracht, voor hun wetenschap, lag, niet in het doel weergegeven van de participanten-categorieën met al hun ordeningen ten tijde van het hoogkapitalisme, maar in het blootleggen, onder dit descriptieve geheel, van diepere, door Marx en Engels⁵⁸ zelf onderkende samenhangen, aldus een wezenlijke uitbreiding leverend aan de participantenvisie, en juist door die participantenvisie expliciet te beïnvloeden, werkend naar de verandering van de uitbuitingsstructuren die zij zo indringend beschreven hadden. Op de achtergrond staat dan hun eigen mededogen, hun verontwaardiging over de samenleving die zij beschreven.

⁵⁶ Vgl. Friedman 1974; Mercer 1984; Frow 1984, 1982.

⁵⁷ Nochtans doe ik daartoe een gewaagde, op het eerste gezicht krankzinnige, poging in mijn recente boek *Sangoma Science* (2021), mar niets daarvan was nog in 1974 te bevroeden.

⁵⁸ In het origineel van 1974 wordt steevast alleen Marx genoemd, terwijl note bene het begrip 'vals bewustzijn' voor het eerst bij Engels wordt gevonden. Ik heb deze passage in 2022 daarom iets herschreven.

Zoals de meeste antropologen in de moderne wereld, beschreven Marx en Engels een organisatorisch en cultureel systeem dat stijf stond van onrecht en onaanvaardbaarheden. Zij namen hun participanten serieus, en bleef ze trouw, door niet alleen te reconstrueren wat zich in hun hoofd afspeelde, bewust of onbewust, maar door daaraan toe te voegen de wetenschappelijke analyse van het onrecht, waartoe zij op het spoor gezet waren niet primair door wat hun participanten (bourgeoisie en proletariaat) dachten, maar door de conclusies van hun eigen hart.

Zij zijn zo niet alleen twee der grondleggers geworden van de moderne sociale wetenschap — zij hebben ook, door het enorme politieke en maatschappelijke succes van hun door morele betrokkenheid geïnspireerde onderzoekerinterpretaties van de samenleving die zij beschreven, de weg gewezen naar een sociale wetenschap die zich niet laat vangen in het valse bewustzijn van een verabsoluterend, onmeedogend, bourgeois liberalisme en relativisme.

Als samenvatting dus van dit nogal onsamenhangende, emotionele betoog: Het structuralisme is een antropologie van het hoofd, en zoekt door zijn extreem cultuurrelativisme een absolute ontsnapping uit de samenleving, wat neerkomt op een ontsnapping aan de morele consequenties die de beoefening van de menswetenschap als onderdeel van een fundamenteel morele samenleving ons oplegt. Zo voert het structuralisme tot een menselijk incompleet en een politiek onaanvaardbaar beeld van de mens in de (andere) samenleving. Eigen aan de menswetenschap blijkt juist (tegen alle cultuurrelativisme in!) een niet-ter-discussie stellen van sommige van de basisprincipes van de eigen samenleving. Deze inherente geborneerdheid van de menswetenschap verstrekt de onderzoeker categorieën en interpretatiemodellen op het strikt wetenschappelijke vlak, ter aanvulling aan de gebrekkige inzichten over de andere samenleving die af te leiden zijn uit het beeld van de participanten: maar bovendien omvat die geborneerdheid een fundamentele morele oriëntatie, die de menswetenschapper, ongeacht de attitudes en evaluaties van de participanten, in termen van de eigen samenleving een morele verantwoordelijkheid oplegt ten opzichte van de andere samenleving. Vergelijken, onderzoeken, leidt zo tot een bekommernis om de participanten, die de antropoloog tot moreel medeverantwoordelijke maakt voor sociale verandering.

Wat wij nodig hebben is een antropologie van het hart, die tenslotte wellicht zal leiden tot een antropologie van de daad.

(De vraag naar een politieke inzetbaarheid van de antropologie zou mij blijven boeien. Tien jaar later zou ik een artikel publiceren getiteld 'Can anthropology become the theory of peripheral class struggle? Reflexions on the work of P.-P. Rey' (1984a).

BIBLIOGRAFIE

- Abel, T., 1948, 'The operation called "Verstehen"', *American Journal of Sociology*, 54, 3: 211-248.
- Afshari, Reza, 2001, Chapter 1 Islamic Cultural Relativism in Human Right Discourse, in: Afshari, Reza, ed., *Human Rights in Iran: The Abuse of Cultural Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001, pp. 1-13.
- Anoniem, The Lever, op:
<https://www.math.nyu.edu/~crrorres/Archimedes/Lever/LeverQuotes.html> , geraadpleegd 14-11-2022.
- Anoniem, 'False consciousness', wiki, at: https://en.wikipedia.org/wiki/False_consciousness
- Anoniem, 'Anthropic principle', wiki, at: https://en.wikipedia.org/wiki/Anthropic_principle.
- Aristoteles, 1831, *Aristoteles Graece*, I-V, ed. Bekker, I., Berlin: Reimer.
- Augustinus, Aurelius, St., 1467, *De Civitate Dei*, Roma: Konrad Sweynheym & Arnold Pannartz, written after 410 CE
- Aurelius Augustinus, 1588, *Confessiones libri tredecim. Quibus nunc primùm est adiectus rerum, & verborum index*, Turnonus [= Tournon, Ardeche, France] : Claudius Michaelis; oorspronkelijk gecheven 2e eeuw CE
- Aya, R., 1996, 'The Devil in Social Anthropology; or, the Empiricist Exorcist; or, the Case Against Cultural Relativism', in: Hall, J.A., & Jarvie, I., 1996, eds., *The social philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, Poznan Studies in the Philosophy of Sciences and the Humanities, pp. 553-562
- Ballonoff, P.A., 1974, ed., *Mathematical Models of Social and Cognitive Structures: Contributions to the Mathematical Development of Anthropology*, Chicago: University of Illinois.
- Barrow, J.D., Tipler, Frank J., & Wheeler, John A., 1986, *The anthropic cosmological principle*, Oxford: Clarendon.
- Benedict, R., 1934, *Patterns of culture*, New York: Houghton Mifflin.
- Benedict, R., 1967, *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*, Cleveland: World; reprint of first edition, 1946.
- Bennett, J.W. & M. Nagai, 1953, 'The Japanese Critique of the Methodology of Benedict's "The Chrysanthemum and the Sword"', in: *American Anthropologist* 55 (1953), pp. 404-411
- Bernal, J.D., 1969, *Science in history*, I-IV, Harmondsworth: Penguin; first published London, Watts, 1965 3rd impr.
- Bernal, Martin Gardiner, 1987, 1991, 2006, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. I, *The Fabrication of Ancient Greece 1787- 1987*; II, *The Archaeological and Documentary Evidence*. III, *The linguistic evidence*, London: Free Association Books / New Brunswick: Rutgers University Press
- Bielefeldt, Heiner, 2000, *Universalism Versus Relativism, On the Necessity of Intercultural Dialogue on Human Rights*, in: Hafez, Kai, ed., *The Islamic World and the West, An Introduction to Political Cultures and International Relations*, Leiden, Boston, Koln: Brill, pp. 46-56.
- Black, M., 1959, 'Linguistic relativity: the views of Benjamin Lee Whorf', *Philosophical Review*, 68: 228-38.
- Brown, Dan, 2017, *Origin*, London etc: Bantam.
- Burton, Michael L., 1973, 'Mathematical Anthropology', *Annual Review of Anthropology*, Vol. 2. (1973), pp. 189-199.
- Cushing, Frank Hamilton, 1883, *Zuñi Fetiches* Second Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1880-1881, Government Printing Office, Washington, 1883, pages 3-45
- Cushing, Frank Hamilton, 1891-1892, *Outlines of Zuni Creation Myths*, 13th Annual Reports of the Bureau of American Ethnology, Washington: Bureau of American Ethnology

- Cushing, Frank Hamilton, 1897. "Remarks on Shamanism." *American Philosophical Society Proceedings* 36:183-92.
- Cushing, Frank Hamilton, 1901, *Zuni Folk Tales*. New York, London: Putman
- Darnell, Regna.1998, *Camelot at Yale: The construction and dismantling of the Sapirian synthesis*, 193139. [wat betkeen dit?] *American Anthropologist* 100:361-372. [check]
- de Groot, A.D., 1966, *Methodologie*, The Hague / Paris: Mouton.
- de Jong, Sjoerd, 2008, *Een wereld van verschil: Wat is er mis met cultuurrelativisme?* Amsterdam: De Bezige Bij
- de Josselin de Jong, J.P.B., 1952, *Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage*, London: Brill.
- de Josselin de Jong, J.P.B., 1977, 'The Malay archipelago as a field of ethnological study', in: P.E. de Josselin de Jong, ed., *Structural anthropology in the Netherlands: A reader*, The Hague: Nijhoff, pp. 164-182.
- Duintjer, Otto Dirk, 1966, *De vraag naar het transcendentale: Vooral in verband met Heidegger en Kant* [academisch proefschrift] Leiden: Universitaire Pers.
- Dumont L., 1966, *Homo hierarchicus, essai sur le régime des castes*, Paris: Gallimard
- Dumont, L., 1961, 'Les mariages nayar comme faits indiens', *L'Homme*, 1, pp.11-36.
- Dumont, L., 1975, *Dravidien et karia, l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie*, Paris: Mouton.
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris: Presses Universitaires de France
- Engels, F., 1949, "Letter to F. Mehring", in: Marx, K., & Engels, Friedrich, 1949, *Selected Works in Two Volumes, I-II*, Moscow: Foreign Languages Publishing House, p. II, 451;
- Etzioni, A., 1993, *The Spirit of Community*, New York: Crown
- Etzioni, A., 1995, *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective*, New York: St. Martins Press
- Frake, C., 1961, 'The diagnosis of disease among the Subanum of Mindanao', *American Anthropologist*, 63: 113-32.
- Frake, C., 1962, 'The ethnographic study of cognitive systems', in: Gladwin, T., & Sturtevant, W.G., eds, *Anthropology and human behavior*, Washington: Anthropological Society of Washington, pp. 72-85.
- Friedman, J., 1974. "Marxism, structuralism and vulgar materialism." *Man* (n.s.) 9: 444-469.
- Frow, John, 1982, *Structuralist Marxism*, *Southern Review: Literary and Interdisciplinary Essays*, 15, 2: 208-217
- Frow, John, 1984, *Marxism after Structuralism*, *Southern Review: Literary and Interdisciplinary Essays*, 17, 1: 33-50.
- Godelier, M. (1975), 'Towards a Marxist anthropology of religion', *Dialectical Anthropology*, 1, 1: 81-5.
- Godelier, M., 1973, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris: Maspero.
- Godelier, M., 1977, 'Economy and religion: An evolutionary optical illusion', in: Friedman, J., & Rowlands, M., 1977, eds., *The Evolution of Social Systems*, London: Duckworth, pp. 3-11.
- Goodenough, W., 1956, 'Componential analysis and the study of meaning', *Language*, 32: 195-216.
- Hazelrigg, Lawrence, 1989-1995, *Social science and the challenge of relativism: I. A wilderness of mirrors: On practices of theory in a gray age; II Claims of knowledge: On the labor of making found worlds, III. Cultures of nature: An essay on the production of nature*, Tallahassee: Florida State University Press.
- Headland, T.N., Pike, K.L., & Harris, M., 1990, eds, *Emics and etics: The insider / outsider debate*, *Frontiers of Anthropology* no. 7, Newbury Park / London / New Delhi: Sage.
- Herskovits, M.J., 1973, ed. Herskovits, F.S., *Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism*, New York: Vintage Books.
- Hinsley, Curtis. 1983. 'Ethnographic Charisma and Scientific Routine: Cushing and Fewkes in the American Southwest, 1879-1893.' In *History of Anthropology. Vol.1, Observers Observed*, ed. George Stocking, pp. 53-69. Madison: University of Wisconsin Press.

- Hoffmann, Hans, 1969, 'Mathematical Anthropology', *Biennial Review of Anthropology*, Vol. 6. (1969), pp. 41-79.
- Hoijer, H., 1954, 'The Sapir-Whorf hypothesis', in: Hoijer, H., ed., *Language and culture*, University of Chicago Press, pp. 92-105.
- Janzen, J., 1984, 'the Consequences Of literacy for African religion', in: Wim M.J. van Binsbergen & J.M. Schoffeleers, eds., *Theoretical explorations in African religion*, London/Boston/Melbourne: Kegan Paul International, pp. 225-249.
- Jaulin, R., 1971, *La mort sara: L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris: Plon, collection 10.18.
- Kant, I., 1964 (1781), *Kritik der reinen Vernunft, Königsberg / Riga, 1781 and 1787*: transl. Smith, N. Kemp, *Critique of pure reason*, London: Macmillan, 1964.
- Kimmerle, H., 1992, *De dood is (g)een einde. Over het dubbele gezicht van het einde in intercultureel perspectief*, Rotterdam: Faculteit Wijsbegeerte Erasmus Universiteit Rotterdam.
- Kuhn, T.S., 1962, *The structure of scientific revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed. 1970.
- Kuhn, T.S., 1974, 'Second thoughts on paradigms', in: Suppe, F., ed., *The Structure of Scientific Theories*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 459-482.
- Lévi-Strauss, C., 1960, 'Four Winnebago myths: A structural sketch', in: Diamond, S., ed., *Culture and history*, New York: Columbia University Press, pp. 351-362.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C., 1968, 'The story of Asdiwal', in: Leach, E.R., ed., *The structural study of myth and totemism*, London: Tavistock, 2nd impr., pp. 1-47.
- Lévi-Strauss, C., 1969-1978, *Introduction to a science of mythology, I-IV*, transl. by Weightman, John, & Weightman, Doreen, Harmondsworth: Penguin / Chicago: Chicago University Press; original French edition: *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*, 1964; *II: Du miel aux cendres*, 1966; *III: Origines des manières de table*, 1968; *IV: L'homme nu*, 1971, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C., 1973, 'La structure des mythes', in: Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1973, pp. 227-255.
- Lévi-Strauss, Claude, 1979, *Myth and meaning*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Mabugunje, A., & J. Omer-Cooper, 1971, *Owu in Yoruba history*, Ibadan: Ibadan University Press
- Mandelbaum, D.G., 1949, ed., *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality*, Berkeley: University of California Press.
- Marc Anthony [Marcus Anthonius], 1968, *Markos Antoninou autokratōros Ta eis heauton / The meditations of the Emperor Marcus Antoninus, I. Text and translation -- II. Greek commentary*, ed. and tr. Farquharson, A. S. L., Oxford : Clarendon Press
- Mercer, Colin, 1984, *Paris Match: Marxism, Structuralism and the Problem of, Literature*, in: Hawthorn, Jeremy, ed., *Criticism and Critical Theory*, London: Arnold; pp. 43-57
- Merton, R.K., 1957, *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, IL: Free Press.
- Merton, R.K., 1967, *On theoretical sociology*, New York: Free Press.
- Omer-Cooper, J.D., 1966, *The Zulu Aftermath: A Nineteenth-century Revolution in Bantu Africa*. London & Ibadan: Longman.
- Papstein, R.J., 1980, 'The transformation of oral history under the colonial state', in: *Papers Presented to the International Oral History conference, 24-26 October 1980*, Amsterdam: Historical Institute, University of Amsterdam, 1980, vol. ii, pp. 548-569 (gestencilde conferentiepapers).
- Parsons, T., 1949, *The structure of social action I-II*, Glencoe: Free Press, first published 1937, reprinted in one volume
- Parsons, T., 1973 'Durkheim on religion revisited: Another look at the elementary forms of the religious life.' in: Glock, Charles Y., & Hammond, Philip E., eds, *Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion*, New York: Harper & Row, pp. pp. 156-180.
- Pascal, Blaise, [1670] 1961. *Pensees*, Ch.-M. des Granges, ed., Paris: Garnier.

- Popper, K.R., 1959, *The logic of scientific discovery*, New York: Basic Books; first published in German in 1935, *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft*, Vienna: Springer.
- Procée, H., 1991, *Over de grenzen van culturen: Voorbij universalisme en relativisme*, Meppel: Boom
- Quine, W.V.O., 1970, 'On the reasons for the indeterminacy of translation', *Journal of Philosophy*, 67: 178-183.
- Rawls, Anne Warfield, 1996, "Durkheim's epistemology: the neglected argument." *American Journal of sociology* 102.2 (1996): 430-482.
- Rawls, Anne Warfield, 2004, *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, Cambridge etc.: Cambridge University Press
- Robertson Smith, W., 1927, *Lectures on the religion of the Semites, I. The fundamental institutions*, 3rd ed., London: Black; first published 1894.
- Sapir, E., 1921. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Sapir, E., 1956, *Culture, Language and Personality: Selected Essays*, Berkeley: University of California Press.
- Sapir, E., 1967, "L'influence des modèles inconscients sur le comportement social", in Sapir, E., *Anthropologie*, Ed. Minuit, 1967, pp. 35-48.
- Sartre, J.-P., 1943, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P., 1960, *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard.
- Schoffeleers, J. Mathijs, 1968, *Symbolic and social aspects of spirit worship among the Mang'anga*, PhD thesis, Oxford; gepubliceerd in 2008 als: Schoffeleers, J. Mathijs, 2008, *Mang'anja traditional religion: Spirit beliefs and practices in Malawi's Lower Shire valley*, ed. Welling, Menno, no place (the Netherlands) / Zomba (Malawi): Mlambe Foundation.
- Sitchin, Zecharia, 1976, *The 12th Planet*, Santa Fe NM: Bear & Company
- Stoller, Paul, 1989, *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger*, Chicago: University of Chicago Press.
- Stoller, Paul, 2004, 'Sensuous Ethnography, African Persuasions, and Social Knowledge', *Qualitative Inquiry*, Vol. 10, No. 6, 817-835 (2004)
- Stoller, P., & Olkes, C., 1987, *In sorcery's shadow: A memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago: University of Chicago Press.
- Störig, H.J., 1965, *Geschiedenis van de wetenschap: Van middeleeuwen to negentiende eeuw*, Utrecht / Antwerpen: Spectrum; originally part of *Kleine Weltgeschichte der Wissenschaft*, I-II, Stuttgart: Kohlhammer, 1965.
- Sturtevant, W.G., 1964, 'Studies in ethnoscience', *American Anthropologist*, 66: 99-131.
- Teilhard de Chardin, Pierre, 1955, *Le phénomène humain*, Paris: Seuil
- Teilhard de Chardin, Pierre, 1956, *Les oeuvres complètes, II. L'Apparition de l'homme*, Paris: Seuil.
- Teilhard de Chardin, Pierre, 1965, *Les oeuvres complètes, VIII. La place de l'homme dans la nature (Le groupe zoologique humaine)*, Paris: Seuil, first published Paris: Albin Michel, 1956.
- Tennekes, J., 1970, *Het cultuurrelativisme in de Amerikaanse culturele antropologie*. Proefschrift. Universiteit van Amsterdam; English version: Tennekes, J., 1971, *Anthropology, relativism and method: An inquiry into the methodological principles of a science of culture*, Assen: Van Gorcum.
- Testamenta, 1952, *Testamenta ya yipya / Nyimbo [Nkoya New Testament and Psalms]*, London: British and Foreign Bible Society, [tr. Rev. J.M. Shimunika]
- Tzetzes, J., 2007, *Book of Histories/Chiliades, II*, originally 12th c. CE, Walton FR, tr., at: <https://www.math.nyu.edu/~crrorres/Archimedes/Lever/LeverQuotes.html>. Accessed July 9, 2007
- van Binsbergen, Wim M.J., 1960, *Reportage over Elburg*, jeugdblad *Robbedoes*

- van Binsbergen, Wim M.J., 1962a, NIETS, NIETS? in: DE TOBBE, schoolblad van het St Nicolaaslyceum te Amsterdam.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1962b, 'La littérature néerlandaise autour de Pierre Teilhard de Chardin, 1952-1962: Bibliographie préliminaire de l'influence du Père Teilhard de Chardin en Hollande, compilée et annotée pour la Fondation Teilhard de Chardin, et à propos d'une demande de M. Dr. B Cuénot', 7 pp., at: http://quest-journal.net/shikanda/publications/teilhard_webversion_2007.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 1970, 'Verwantschap en Territorialiteit in de Sociale Structuur van het Bergland van Noord-West Tunesië, Drs. Soc. Sc. thesis, Antropologisch Sociologisch Centrum, University of Amsterdam; greatly revised English version: 2022, Religion and social organisation in north-western Tunisia, Volume I: Kinship, spatiality, and segmentation, Hoofddorp: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, at: <https://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/TUNISIA%20VOL%20I%20DEFDEFDEF8-gecomprimeerd.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1971, 'Religie en samenleving: Een studie over het bergland van N.W. Tunesië', Drs of Social Science thesis, University of Amsterdam, Anthropological Sociological Centre, at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/Berber/access.htm> , greatly revised English version: in press (projected for 2023), Religion and social organisation in north-western Tunisia, Volume II .Volume II: Cults of the land, and Islam, Hoofddorp: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies
- van Binsbergen, Wim M.J., 1972a, 'Bituma: preliminary notes on a healing movement among the Nkoya of Kaoma district and of Lusaka, Zambia', paper read at the University of Zambia/University of California Los Angeles conference on the history of Central African religious systems, Lusaka, 16 pp; fulltext at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/bituma%201972%20of%20PDF%20def.pdf> ; final version in: van Binsbergen, Wim M.J., 1981, Religious Change in Zambia, London/Boston: Kegan Paul International, pp. [add pages] also as Google Book.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1972b, 'Possession and mediumship in Zambia: Towards a comparative approach, paper read at the Conference on the History of Central -African Religious Systems, Lusaka; revised version in: van Binsbergen 1981b: ch. 2, pp. 75-99, also as Google Book
- van Binsbergen, Wim M.J., 1974a, 'Ritual, class and urban-rural relations: Élements for a Zambian case study', in: Cultures et développement, 8: 195-218; revised version in van Binsbergen 1981b: ch.6, pp. 215-235, also as Google Book; also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-072.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1974b, 'Ethnicity as a dependent variable: The "Nkoya" ethnic identity and inter ethnic relations in Zambia', paper read at the 34th Annual Meeting, Society for Applied Anthropology; revised version as: van Binsbergen, Wim M.J., 1981, 'The unit of study and the interpretation of ethnicity: Studying the Nkoya of Western Zambia', in: Journal of Southern African Studies, 8, 1: 51-81, and also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-069.pdf> ; final version as: van Binsbergen, Wim M.J., 1985, 'From tribe to ethnicity in western Zambia: The unit of study as an ideological problem', in: Wim M.J. van Binsbergen & P. Geschiere, eds., Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa, London: Kegan Paul International, pp. 181-234, also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/from.htm> .
- van Binsbergen, Wim M.J., 1974c, Kinship, marriage and urban-rural relations: A preliminary study of law and social control among the Nkoya of Kaoma District and of Lusaka, Zambia, Leiden: African Studies Centre, Conference Papers Series; greatly revised version, van Binsbergen, Wim M.J., 1977, 'Law in the context of Nkoya society', in: Roberts, S., ed., Law and the family in Africa, The Hague / Paris: Mouton, pp. 39-68; also at: <https://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-080.pdf> , and to be reprinted in: van

- Binsbergen, Wim M.J., in press [projected for 2023] , Our drums are always on my mind: Culture, society and culture of the Nkoya people of Western Zambia, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies
- van Binsbergen, Wim M.J., 1974d, Labour migration and the generation conflict: An essay on social change in Central Western Zambia, paper read at the 34th Annual Meeting, Society for Applied Anthropology; to be reprinted in: van Binsbergen, Wim M.J., in press [projected for 2023] , Our drums are always on my mind: Culture, society and culture of the Nkoya people of Western Zambia, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies
- van Binsbergen, Wim M.J., 1977a, 'Law in the context of Nkoya society', in: Roberts, Simon, ed., Law and the family in Africa, The Hague / Paris: Mouton, pp. 39-68y; to be reprinted in: van Binsbergen, Wim M.J., in press [projected for 2023] , Our drums are always on my mind: Culture, society and culture of the Nkoya people of Western Zambia, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies
- van Binsbergen, Wim M.J., 1977b, Leeftocht, (poëzie) Haarlem: In de Knipscheer; ook op : <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/leeftocht.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1979a, Religious Change in Zambia: Exploratory Studies, doctoral dissertation, Free University, Amsterdam, Haarlem: In de Knipscheer; to which were added, separately bound with their own title page: Stellingen behorend bij het proefschrift: Religious Change in Zambia: Exploratory Studies, [propositions to accompany the thesis], Free University, Amsterdam, Haarlem: In de Knipscheer; revised commercial edition: van Binsbergen, Wim M.J., 1981, Religious Change in Zambia: Exploratory studies, Londen / Boston: Kegan Paul International; also as Google Book, <https://books.google.nl/books?id=slN963EyZrQC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Wim+M.+J.+van+Binsbergen%22&hl=en&sa=X&ved=oahUKUEjwlz8iszNXQAhWmKMAKHXQuD4MQ6AEIHATA#v=onepage&q&f=false>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1979b, 'The infancy of Edward Shelonga: An extended case from the Zambian Nkoya', in: van der Geest, J.D.M., & van der Veen, K.W., eds, In search of health: Six essays on medical anthropology, Amsterdam: Anthropological Sociological Centre, pp. 19-90; also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-041.pdf> and also: http://www.quest-journal.net/shikanda/african_religion/infano.htm, reprint now in press in: van Binsbergen, Wim M.J., in press [projected for 2023] , 'Our drums are always on my mind': Nkoya history, culture, and society, Zambia, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 11; substantially revised and expanded reprint of the original Infancy article in book form as: van Binsbergen, Wim M.J., 2022, The infancy of Edward Shelonga: An extended case highlighting the interplay of traditional and modern health care among the Nkoya people, Zambia, 1970s, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies; *direct URL link in preparation.*
- van Binsbergen, Wim M.J., 1980, 'Interpreting the myth of Sidi Mhammad', in: Brown, K., & Roberts, M., eds, Using oral sources: Vansina and beyond, special issue, Social Analysis, 4: 51-73; final version as: van Binsbergen, Wim M.J., 1985, 'The historical interpretation of myth in the context of popular Islam' in: van Binsbergen, Wim M.J., & Schoffeleers, J.M., 1985, Theoretical explorations in African religion, London/Boston: Kegan Paul, pp. 189-224; also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-058.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1981a, Dutch anthropology of sub-Saharan Africa in the 1970s, in: Kloos, P., & Claessen, H., eds., Kloos, P., & Claessen, H.J.M., eds., Current Issues in Anthropology: The Netherlands, Rotterdam: Netherlands Sociological and Anthropological Association, pp. 41-81; also at: <https://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-081.pdf> ; ook uitgegeven als afzonderlijke Working Paper, Leiden: Afrika-Studiecentrum, Working Papers serie.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1981b, Religious Change in Zambia: Exploratory studies, Londen / Boston: Kegan Paul International; also as Google Book,

- <https://books.google.nl/books?id=sIN963EyZrQC&printsec=frontcover&dq=inauthor:%22Wim+M.+J.+van+Binsbergen%22&hl=en&sa=X&ved=oahUKEWjlu8iszNXQAhWmKMAKHXQuD4MQ6AEIHtAA#v=onepage&q&f=false> ; earlier as PhD thesis, Free University, Amsterdam / Haarlem: In de Knipscheer, 1979.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1984a, 'Can anthropology become the theory of peripheral class struggle? Reflexions on the work of P.-P. Rey', in: van Binsbergen, Wim M.J., & Hesselings, G.S.C.M., eds., *Aspecten van staat en maatschappij in Afrika: Recent Dutch and Belgian research on the African state*, Leiden: African Studies Centre, pp. 163-80; German version: van Binsbergen, Wim M.J., 1984, 'Kann die Ethnologie zur Theorie des Klassenkampfes in der Peripherie werden?: Reflexionen über das Werk von Pierre-Philippe Rey', *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* (Vienna), 9, 4: 138-48; revised English version incorporated in van Binsbergen 2003:xxx: 75-92.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1984b, 'Socio-ritual structures and modern migration among the Manjak of Guinea-Bissau: Ideological reproduction in a context of peripheral capitalism', *Anthropologische Verkenningen*, 3, 2: 11-43; reprinted in: van Binsbergen 2017: 243-272, also at : <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/rel%20bk%20of%20web/webpage%20relbk.htm> .
- van Binsbergen, Wim M.J., 1987, 'Culturele dilemma's van de ontwikkelingswerker', in: Themanummer 'Over de grenzen van culturen', ed. H. Procee, *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap*, 27, 4, 1986-87, pp. 124-28; also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/general/dilemmas.htm> ; herdruk in ['Van vorstenhof tot internet.... etc.', pp. 341-360.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1988a, Een buik openen, Haarlem: In de Knipscheer; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/Buik%20Openen.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1988b, ed., J. Shimunika's Likota Iya Bankoya: Nkoya version, Research report No. 31B, Leiden: African Studies Centre.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1988c, 'The land as body: An essay on the interpretation of ritual among the Manjaks of Guinea-Bissau', in: Frankenberg, R., ed., *Gramsci, Marxism, and phenomenology: Essays for the development of critical medical anthropology, special issue of Medical Anthropological Quarterly*, new series, 2, 4, december 1988, pp. 386-401; <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-229.pdf> ; reprinted in van Binsbergen 2017: 269-290.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1991, 'Becoming a sangoma: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344; greatly revised version in: van Binsbergen, Wim M.J., 2003, *Intercultural encounters: African and anthropological towards a philosophy of interculturality*, Berlin / Boston / Münster: LIT, chapter 5, pp. 155-193; also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/intercultural_encounters/index.htm .
- van Binsbergen, Wim M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, London / Boston: Kegan Paul International; also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/Tearsweb/pdftears.htm> ; also as Google Book at: <https://books.google.nl/books?id=GlwfDAAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=Tears+of+Rain+Wim+M.+J.+van+Binsbergen%22&hl=en&sa=X&ved=oahUKEWjfg7b3poXcAhXEOY8KHrVjDzQQ6AEIKTAA#v=onepage&q=Tears%20of%20Rain%20Wim%20M.%20J.%20van%20Binsbergen%22&f=false>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1993, 'Nederlands Afrika-onderzoek tot het jaar 2000: Hulpbronnen, personeel, organisatie, onderzoeksthema's', in: van Binsbergen, Wim M.J., ed., *De maatschappelijke betekenis van Nederlands Afrika-onderzoek in deze tijd: Een symposium*, Leiden: Werkgemeenschap Afrika, pp. 81-103 ; also at : <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/afrika-onderzoek%20final.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 1997a, 'Re-anthropologising Lyotard's and Kant's concept of consensus communis for the sake of intercultural philosophy', paper prepared for the conference 'Common sense (sensus communis) in arts and politics in Western and non-Western philosophies, organised by the Dutch-Flemish Association for Intercultural

- Philosophy and the Faculty of Philosophy at Erasmus University Rotterdam, November 21-22, 1997; at: http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/Re-anthropologising_1997.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 1997b, ed., Black Athena: Ten Years After, Hoofddorp: Dutch Archaeological and Historical Society, special issue, Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society, vols. 28-29, 1996-97; updated and expanded version: van Binsbergen, Wim M.J., 2011, ed., Black Athena comes of age: Towards a constructive re-assessment, Berlin / Boston / Munster: LIT, pp. 11-64, also at: https://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/preface_Black%20Athena_COMES_OF_AGE_.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2002, 'The underpinning of scientific knowledge systems: Epistemology or hegemonic power? The implications of Sandra Harding's critique of North Atlantic science for the appreciation of African knowledge systems', paper presented at the Colloquium 'La rencontre des rationalités', organised by the African Centre for Advanced Studies, the International Council for Philosophy and Humanistic Studies (CIPSH) and UNESCO [United Nations Educational and Scientific Commission], Porto Novo, Benin, September 18-21, 2002, revised version: van Binsbergen 2007; reprinted in van Binsbergen 2015: chapter 13, pp.445-482; van Binsbergen, Wim M.J., 2007b, 'The underpinning of scientific knowledge systems: Epistemology or hegemonic power? The implications of Sandra Harding's critique of North Atlantic science for the appreciation of African knowledge systems', in: Hountondji, Paulin J., ed., La rationalité, une ou plurielle, Dakar: CODESRIA [Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique] / UNESCO [Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture], pp. 294-327; draft available at: http://www.quest-journal.net/shikanda/general/porto_novo_for_hountondji_2-2003_bis.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2003a, Intercultural encounters: African and anthropological towards a philosophy of interculturality, Berlin / Boston / Muenster: LIT; also at: http://quest-journal.net/shikanda/intercultural_encounters/index.htm, notably: http://quest-journal.net/shikanda/intercultural_encounters/Intercultural_encounters_FINALDEFDEF9.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2003b, Sensus communis or sensus particularis? Immanuel Kant in Africa, in: van Binsbergen, Wim M.J., 2003, Intercultural encounters: African and anthropological towards a philosophy of interculturality, Berlin / Boston / Münster: LIT, chapter 5, pp. 317-332; also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/intercultural_encounters/index.htm
- van Binsbergen, Wim M.J., 2006, 'Photographic essay on the Manchester School', at: http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/illustrations_manch/manchest.htm
- van Binsbergen, Wim M.J., 2007a, 'Manchester as the birth place of modern agency research: The Manchester School explained from the perspective of Evans-Pritchard's book The Nuer', in: de Bruijn, M., Rijk van Dijk and Jan-Bart Gewald, eds., Strength beyond structure: Social and historical trajectories of agency in Africa, Leiden: Brill, pp. 16-61; text at: http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/Manchester_English.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2007b see 2002
- van Binsbergen, Wim M.J., 2009, Expressions of traditional wisdom from Africa and beyond: An exploration in intercultural epistemology, Brussels: Royal Academy of Overseas Sciences / Academie Royale des Sciences d'Outre-mer, Classes des Sciences morales et politiques, Mémoire in-8°, Nouvelle Série, Tome 53, fasc. 4 ; full text at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/wisdom%20oas%20published%20ARSOM_BETTER.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2011a, 'Human rights in the traditional legal system of the Nkoya people of Zambia', in: Jan Abbink & Mirjam de Bruijn, eds, Land, law and politics in Africa: Mediating conflict and reshaping the state, African Dynamics no. 10, Leiden / Boston: Brill, pp. 49-79, also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Nkoya_human_rights_2011.pdf

- van Binsbergen, Wim M.J., 201b, 'In memoriam Douwe Jongmans (1922-2011)', at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/IN%20MEMORIAM%20DOUWE%20JONGMANS%20bet%20er.htm>
- van Binsbergen, Wim M.J., 2012, Before the Presocratics: Cyclicity, transformation, and element cosmology: The case of transcontinental pre- or protohistoric cosmological substrates linking Africa, Eurasia and North America, special issue, QUEST: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie, Vol. XXIII-XXIV, No. 1-2, 2009-2010, pp. 1-398, book version: Haarlem: Shikanda, ISBN / EAN 978-90-78382-15-7; fulltext available at: <http://www.quest-journal.net/2009-2010.htm> .
- van Binsbergen, Wim M.J., 2015c, Een lekker sodemietertje: Een kind op weg naar de poezie (autobiografie 1947-1963), Haarlem: Shikanda, (vooralsnog onder embargo)
- van Binsbergen, Wim M.J., 2015a, Vicarious reflections: African explorations in empirically-grounded intercultural philosophy, Haarlem: PIP-TraCS - Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies - No. 17, also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm>
- van Binsbergen, Wim M.J., 2015b, A. THE FUNDAMENTAL UNITY OF HUMANKIND special topic in: van Binsbergen 2015: 8-14 also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm> .
- van Binsbergen 2015c, Een lekker sodemietertje: Een kind op weg naar de poezie (autobiografie 1947-1963), Haarlem: Shikanda, (vooralsnog onder embargo)
- van Binsbergen, Wim M.J., 2017, Religion as a Social Construct: African, Asian, comparative and theoretical excursions - a testament in the social science of religion, Haarlem: PIP-TraCS - Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies - No. 22, also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/rel%20bk%20for%20web/webpage%20relbk.htm>
- van Binsbergen, Wim M.J., 2018a, Confronting the sacred: Durkheim vindicated through philosophical analysis, ethnography, archaeology, long-range linguistics, and comparative mythology, Hoofddorp: Shikanda Press, also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/naar%20website%208-2018/Table_of_contents.htm ; also as Google Book
- van Binsbergen, Wim M.J., 2018b, 'An unexpected science-fiction masterpiece: Dan Brown's Origin considered in the light of Teilhard de Chardin's work', 29 pp. at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Binsbergen_on_Origin_Dan_Brown.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2019, Key note: Rethinking Africa's transcontinental continuities, in: van Binsbergen, Wim M.J., ed., Rethinking Africa's transcontinental continuities: Proceedings of the Leiden 2012 International Conference, special issue, Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie, vols 26-28, pp. 57-96; also at: <http://quest-journal.net/2012.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 2020a, Sunda Pre- and Protohistorical Continuity between Asia and Africa: The Oppenheimer–Dick–Read–Tauchmann hypothesis as an heuristic device, with special emphasis on the Nkoya people of Zambia, Africa, Hoofddorp: Shikanda, PIP/TraCS, no. 25; also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/SUNDA%20BOOK%20FINALFINALDEFDEF%20lulu5-gecomprimeerd.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., 2020b, 'Notes on the fundamental unity of humankind', special issue on 'African thought and dialogue', guest editor Felix Olatunji, Culture and Dialogue, 8, 1: 23-42; also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/wim_unity_humankind_culture_and-dialogue.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2021a, Van vorstenhof tot internet: Fragmenten van een culturele antropologie van Afrika, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies, no. 18; also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/VORSTENHOF_lulu_BIS_for_web-gecomprimeerd.pdf

- van Binsbergen, Wim M.J., 2021b, Sangoma Science: From ethnography to intercultural ontology: A poetics of African spiritualities, Hoofddorp: Shikanda, PIP/TraCS, no. 20; also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Sangoma_Science_version_Juli_2021.pdf.
- van Binsbergen, Wim M.J., 2021c, 'A Century of Dialogue around Durkheim as a Founding Father of the Social Sciences', *Culture and Dialogue*, 9: 167–200, also at: https://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/217464%20binsbergen_DURKHEIM_ARTICLE_2021_24683949_009_02_soo3_text.pdf
- van Binsbergen, Wim M.J., 2022a, Africa intercultural: Theory, methodology, description, Hoofddorp: Shikanda, Paper in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 37, *direct URL link in preparation*
- van Binsbergen, Wim M.J., 2022b, Pandora's Box Prised Open: Studies in Comparative Mythology, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies, no. 26; also at: <https://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/compar%20myth%20book%20lulu2%20reduced%20incl%20cover.pdf>
- van Binsbergen, Wim M.J., & Geschiere, Peter L., 1985, eds, Old modes of production and capitalist encroachment, London/Boston: Kegan Paul International, also at Google Books; much altered English version of the original Dutch: Oude produktiewijzen en binnendringend kapitalisme: Antropologische verkenningen in Afrika, Amsterdam: Free University, 1982.
- van den Breemer, J.P.M., 1984, Onze aarde houdt niet van rijst, Leiden: PhD thesis Rijksuniversiteit Leiden
- Velikovsky, I., 1950, Worlds in collision, London: Gollancz.
- Weber, Max, 1985 / 1919, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, I-III, Studienausgabe, Tübingen: Mohr (Siebeck), first published 1919.
- Whorf, B. L., 1956, Language, thought, and reality, New York / London: MIT Press.