

Van vorstenhof tot internet

Fragmenten van een culturele antropologie van Afrika

WIM VAN BINSBERGEN heeft reeds in een omvangrijk Engelstalig oeuvre verslag gedaan van zijn intellectuele en existentiële worsteling, gedurende bijna een halve eeuw, met samenlevingen en culturen, structuren en processen in Afrika. Door de steeds meer internationale oriëntatie van de Afrikastudies trokken zijn sporadische Nederlandstalige teksten slechts kortstondige en geringe aandacht, tenzij in Engelse vertaling. De voornaamste van die Nederlandse teksten zijn nu in dit monumentale boek gebundeld. Het geeft daarmee een indringend en verrassend inzicht in voorspelbare thema's als verwantschap; etniciteit; antropologische en historische methoden en hun ethische dilemma's. Het vormt aldus een (lach)spiegel van tientallen jaren Afrikaonderzoek wereldwijd. Misschien onverwacht strekt dit boek zich ook uit tot onderwerpen zoals het ingevangen worden, als Europese onderzoeker, in een Afrikaanse religie; voor-koloniale staatsvormingsprocessen en de rol van vrouwen daarin; Afrikaanse traditionele mensenrechten; cultuur en organisatie in ontwikkelingswerk; sociale organisatie, zingeving, hekserij en genezingsculten (waarbij de verklarende kracht van een Marxistische benadering breed wordt uitgemeten); de politiek van volksfeesten; globalisering en ICT. Het lange, filosofisch georiënteerde laatste hoofdstuk verkent de grenzen van de klassieke culturele antropologie en van het gangbare cultuurbegrip. Het vormde de oratie van de auteur als hoogleraar interculturele filosofie, en markeert aldus zijn overgang naar bredere intellectuele en geografische kaders, waarbinnen zijn onderzoek van de laatste twintig jaar zich vooral bewogen heeft.



WIM VAN BINSBERGEN (*Amsterdam, 1947) heeft zich internationaal geprofileerd als specialist op het gebied van Afrika, antropologie, niet-westerse sociologie, protohistorie, etniciteit, religie, globalisering, interculturele filosofie, vergelijkende mythologie, en de Mediterrane Bronstijd. Hij was verbonden (1977-2012) aan het Afrika-Studiecentrum te Leiden. Hij bekleedde diverse hoogleraarschappen in binnen- en buitenland, en is daarnaast dichter, Afrikaans genezer, en de aangenomen zoon van een Nkoya koning, Zambia. Zijn werk is beschikbaar op www.quest-journal.net/shikanda

<< de auteur tijdens veldwerk aan het vorstenhof van Mwene Kahare, Kaoma district, Zambia, juli 2011 (foto Stanford Mayowe)

Wim van Binsbergen — *Fragmenten van een culturele antropologie van Afrika*
Van vorstenhof tot internet

18

Van vorstenhof tot internet

Fragmenten van een culturele antropologie van Afrika



Wim van Binsbergen



Van vorstenhof tot internet: Fragmenten van een culturele antropologie van Afrika

BOEKEN/ ZELFSTANDIGE PUBLICATIES DOOR WIM VAN BINSBERGEN

(voor van Binsbergens literaire werk, zie de laatste pagina van dit boek)

ALS AUTEUR

- 1981 *Religious Change in Zambia: Exploratory studies*, Londen / Boston: Kegan Paul International; also as Google Book.
- 1982 *Dutch anthropology of sub-Saharan Africa in the 1970s*, Research Report no. 16, Leiden: African Studies Centre, 1; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/01PUB000000502.pdf>
- 1988 *J. Shimunika's Likota Iya Bankoya: Nkoya version*, Research report No. 31B, Leiden: African Studies Centre; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC_1239806_002.pdf
- 1992 *Kazanga: Etniciteit in Afrika tussen staat en traditie*, inaugural lecture, Amsterdam: Vrije Universiteit; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-014.pdf>
- 1992 *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, Londen / Boston: Kegan Paul International; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/Tearsweb/pdftears.htm> and as Google Book.
- 1997 *Virtuality as a key concept in the study of globalisation: Aspects of the symbolic transformation of contemporary Africa*, Den Haag: WOTRO [Netherlands Foundation for Scientific Research in the Tropics, a division of NWO [Netherlands Science Foundation]]. Working papers on Globalisation and the construction of communal identity, 3; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-018.pdf>
- 1999 *'Culturen bestaan niet': Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden*, inaugural lecture, Rotterdam: Faculteit der Wijsbegeerte Erasmus Universiteit Rotterdam, Rotterdamse Filosofische Studies XXIV, ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/oratie_EUR_na_presentatie.pdf.
- 2003 *Intercultural encounters: African, anthropological and historical lessons towards a philosophy of interculturality*, Berlin / Hamburg / Londen: LIT; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/intercultural_encounters/index.htm
- 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. http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/wisdom%20as%20published%20ARSOM_BETTER.pdf.
- 2011 *Ethnicity in Mediterranean Protohistory*, BAR Int. Series No. 2256, Oxford: Archaeopress; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Ethnicity_MeditProto_ENDVERSION%20def%20LOW%20DPI.pdf (co-auteur Woudhuizen, F.C.)
- 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; book version: Haarlem: PIP/TraCS; ook op: <http://www.quest-journal.net/2009-2010.htm>
- 2012 *Spiritualiteit, heelmaking en transcendentie: Een intercultureel-filosofisch onderzoek bij Plato, in Afrika, en in het Noordatlantisch gebied, vertrekkend vanuit Otto Duintjers Onuitputtelijk is de Waarheid*, Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies (PIP/TraCS); ook op: <http://www.quest-journal.net/PIP/spiritualiteit.pdf>.
- 2014 *Het dorp Mabombola: Vestiging, verwantschap en huwelijk in de sociale organisatie van de Zambiaanse Nkoya*, Haarlem: PIP/TraCS; ook op: <http://www.quest-journal.net/PIP/Mabombola%20TEXT%20lulu3%20%20ALLERBEST.pdf>.
- 2015 *Vicarious reflections: African explorations in empirically-grounded intercultural philosophy*, Haarlem: PIP/TraCS; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm>.
- 2017 *Religion as a social construct: African, Asian, comparative and theoretical excursions in the social science of religion*, Haarlem: PIP/TraCS; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/rel%20bk%20for%20web/webpage%20relbk.htm>
- 2017 *Researching power and identity in African state formation*, Pretoria: University of South Africa Press (co-auteur Doornbos, Martin R.); ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/doornbos_&_van_binsbergen_proofs.pdf
- 2018 *Confronting the Sacred: Durkheim vindicated through philosophical analysis, ethnography, archaeology, long-range linguistics, and comparative mythology*, Hoofddorp: Haarlem: PIP/TraCS; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/naar%20website%208-2018/Table_of_contents.htm
- 2020 *Sunda Pre- and Proto-Historical Continuity between Asia and Africa: The Oppenheimer-Dick-Read-Tauchmann hypothesis as an heuristic device in comparative mythology and cultural history, with special emphasis on the Nkoya people of Zambia, Africa*, Hoofddorp: Shikanda Press, PIP/TraCS; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/SUNDA%20BOOK%20FINALFINALDEFDEF%20lulu5-gecomprimeerd.pdf>
- 2021 *Joseph Karst: as a pioneer of long-range approaches to Mediterranean Bronze-Age ethnicity: A study in the History of Ideas: New edition, vindicating Karst's four-tiered model for the Bronze-Age Mediterranean*, Hoofddorp: Shikanda, PIP/TraCS)No. 12; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Karst%20lulu4%20Def4%20FINAL7.pdf>
- 2021 *Sangoma Science: From ethnography to intercultural ontology: A poetics of African spiritualities*, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies (PIP / TraCS), no. 20; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Sangoma_science_version_juli_2021.pdf

ONDER REDACTIE

- 1976 *Religious Innovation in Modern Africa Society*, special issue, *African Perspectives*, 1976/2, Leiden: African Studies Centre, (mede-redacteur Buijtenhuijs, Robert)
- 1978 *Migration and the Transformation of Modern African Society*, special issue, *African Perspectives* 1978/1, Leiden: African Studies Centre; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/migratio.htm> (mede-redacteur Meilink, Henk A.)
- 1984 *Aspecten van staat en maatschappij in Africa: Recent Dutch and Belgian research on the African state*, Leiden; African Studies Centre; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/asp_staat_mij/tableof.htm (mede-redacteur Hesseling, Gerti S.C.M.)
- 1985 *Old modes of production and capitalist encroachment*, Londen/Boston: Kegan Paul International, ook op Google Books; selectief gebaseerd op de originele Nederlandse versie: *Oude produktiewijzen en binnendringend kapitalisme: Antropologische verkenningen in Afrika*, Amsterdam: Free University, 1982 (with Geschiere, P.L.)
- 1985 *Theoretical explorations in African religion*, Londen / Boston: Kegan Paul International; ook als Google Book (mede-redacteur Schoffeleers, J. Matthijs)
- 1986 *State and local community in Africa*, Brussels: Cahiers du CEDAF / ASDOC Geschriften, 1986, 2-3-4; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/local_community_and_state_1986/local.htm (mede-redacteurs Reijntjens, F., and Hesseling, Gerti S.C.M.)
- 1987 *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/afrikain.htm> (mede-redacteur Doornbos, Martin R.)
- 1993 *De maatschappelijke betekenis van Nederlands Afrika-onderzoek in deze tijd: Een symposium*, Leiden : Werkgemeenschap Afrika; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/afrika-onderzoek%20ofinal.pdf>
- 1997 *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, 1996-1997; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/afrocentrism/index.htm>
- 1999 *Modernity on a shoestring: Dimensions of globalization, consumption and development in Africa and beyond: Based on an EIDOS conference held at The Hague 13-16 March 1997*, Leiden / Londen: EIDOS [European Interuniversity Development Opportunities Study group]; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/general/gen3/expand_nov_99/shoestring_files/defshoe.htm (mede-redacteurs Fardon, Richard, en Dijk, Rijk van)
- 2000 *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Parijs: Karthala; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/trajecto.htm> (mede-redacteurs Konings, P., & Hesseling, Gerti S.C.M.)
- 2002 *Truth in Politics, Rhetorical Approaches to Democratic Deliberation in Africa and beyond*, special issue of *Quest: An African Journal of Philosophy*, 16, 1-2; ook op: <http://www.quest-journal.net/2002.htm> (onder redactie van Salazar, Philippe-Joseph, Osha, Sanya, & van Binsbergen, Wim)
- 2003 *The dynamics of power and the rule of law: Essays on Africa and beyond: In honour of Emile Adriaan B. van Rouveroy van Nieuwaal*, Berlin / Münster: LIT; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/just.htm> (met medewerking van Pelgrim, R.)
- 2004 *Situating globality: African agency in the appropriation of global culture*, Leiden: Brill, ook op: <http://quest-journal.net/shikanda/topicalities/situatin.htm> (mede-redacteur Dijk, R. van)
- 2005 *Commodification: Things, agency and identities: The Social Life of Things revisited*, Berlin / Boston / Münster: LIT; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/commodif.htm> (with Geschiere, P.L.)
- 2008 *African philosophy and the negotiation of practical dilemmas of individual and collective life*, vol. XXII-2008 of *Quest: An African Journal of Philosophy/ Revue Africaine de Philosophie*; full text at : <http://www.quest-journal.net/2008.htm>
- 2008 *African feminisms*, special issue of: *Quest: An African Journal of Philosophy/ Revue Africaine de Philosophie*, XX, 1-2, 2006; full text at: <http://www.quest-journal.net/2006.htm> (Osha, Sanya, with van Binsbergen, Wim M.J.)
- 2008 *Lines and rhizomes: The transcontinental element in African philosophies*, special issue of *Quest: An African Journal of Philosophy/ Revue Africaine de Philosophie*, XXI -2007; full text at: <http://www.quest-journal.net/2007.htm>
- 2010 *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), 19-21 August, 2008*, Haarlem: PIP/TraCS; ook op: http://www.quest-journal.net/PIP/New_Perspectives_On_Myth_2010/toc_proceedings_IACM_2008_2010.htm (mede-redacteur Venbrux, Eric, en met medewerking van Kirsten Seifika)
- 2011 *Black Athena comes of age*, Berlin / Boston / Münster: LIT; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/20102011.htm> under 'August 2011'
- 2019 *Rethinking Africa's transcontinental continuities: Proceedings of the Leiden 2012 International Conference, Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, vols 26-28, 458 pp; ook op: <http://quest-journal.net/2012.pdf>

Van vorstehof tot internet

**Fragmenten van een culturele antropologie van
Afrika**

Wim van Binsbergen



**PIP-TraCS – Papers in Intercultural Philosophy and
Transcontinental Comparative Studies – No. 18**

VOORWERK



Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies is a publishing initiative of *Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*

volumes published in this series enjoy free-access availability on the Internet at: <http://www.quest-journal.net/PIP/index.htm> . also see that webpage for full information on the entire series, directions for prospective contributors, and ordering of hard copies



Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, and *Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, are published by Shikanda Press, Hoofddorp, the Netherlands, website: <http://www.quest-journal.net/shikanda/PRESS> e-mail: shikandapress@gmail.com

© 2021 Wim M.J. van Binsbergen

ISBN 978-90-78382-50-8

NUR: 761: culturele antropologie

version 1 (11-2021)

Omslagillustraties: algemene illustratie voorplat en achterplat: Nkoya muzikanten treden op tijdens de Kazanga Culturele Ceremonie, Kaoma District, Zambia, juli 2011 (foto Wim van Binsbergen); voorplat kader: ICT-specialisten bezig met het ter plaatse verwerken van mineralogische data in de Sahel, West Afrika; achterplat: de auteur tijdens veldwerk aan het vorstenhof van Mwene Kahare, Kaoma district, Zambia, juli 2011 (foto Stanford Mayowe†)

Inhoud

HOOFDSTUK 0. INLEIDING	31
0.0. Bij de uiteindelijke uitgave van 2021	
0.1. Doel van dit boek	
0.2. Invulling	
0.3. Cultuur en/ of politieke economie?	
0.4. Herkomst van de hoofdstukken	
0.5. Dankbetuigingen	
DEEL I. STRUCTUURVERANDERINGEN OP CONTINENTALE SCHAAL	43
HOOFDSTUK 1. SAMENLEVINGEN EN CULTUREN IN AFRIKA SINDS DE WEDLOOP	45
1.1. Inleiding	
1.2. De betrekkelijkheid van een begindatum	
1.3. Voorkoloniale Afrikaanse geschiedenis	
1.4. Sociaal-culturele structuurverandering in Afrika gedurende de laatste honderd jaar als gevolg van de vestiging van koloniale staten	
1.4.1. nationale verdeeldheid	
1.4.2. legitimatie van de staat	
1.4.3. formele organisaties	
1.5. De aard van structurele veranderingsprocessen in Afrika gedurende de laatste honderd jaar	
1.5.1. formele organisaties als dominant model	
1.5.2. tussen vitaliteit van de Afrikaanse erfenis, en creativiteit van het Afrikaanse heden	65
1.5.3. een oordeel?	68

DEEL II. ANTROPOLOGISCHE VINGEROEFENINGEN ..71

HOOFDSTUK 2. VERWANTSCHAP ALS VENSTER OP DE ZAMBIAANSE SAMENLEVINGEN 73

- 2.1. Inleiding
- 2.2. Verwantschap
- 2.3. Het vroege onderzoek van gezin en familielevens in Afrika
- 2.4. De structuur van Zambiaanse verwantschapssystemen
 - 2.4.1. afstamming
 - 2.4.2. verwantschapstermen
 - 2.4.3. vestigingspatroon
- 2.5. Bwalya's [s+r Kaonde naam] dorp
 - 2.5.1. consumptiegroep A
 - 2.5.2. consumptiegroep B
 - 2.5.3. consumptiegroep C
- 2.6. De 'boerderij' als alternatief vestigingsmodel
- 2.7. Het huwelijk
- 2.8. Clans
- 2.9. Leeftijdsgroepen en initiatie
- 2.10. verwantschap: een gesloten denksysteem? of eenvoudigweg een organisatievorm voor productie en consumptie?
 - 2.10.1. verwantschap: een louter traditioneel gegeven?
 - 2.10.2. verwantschap als politiek en als religie
- 2.11. Verwantschap tussen stad en platteland
 - 2.11.1. trekarbeid en verstedelijking
 - 2.11.2. de hedendaagse stedelijke situatie
- 2.12. Naar een modern nationaal familierecht
- 2.13. Besluit: verwantschapsonderzoek als spiegel van wetenschapspolitieke verhoudingen

HOOFDSTUK 3. DE MANCHESTERSCHOOL TOEGELICHT VANUIT EVANS-PRITCHARDS BOEK *THE NUER* 119

- 3.1. Inleiding
- 3.2. Enige aspecten van de Britse 'Sociale Antropologie' in de periode 1930-1940
- 3.3. *The Nuer* als boek
- 3.4. De Manchesterschool
- 3.5. *The Nuer* en de Manchesterschool
- 3.6. Hoe de Manchesterschool de Nuer samenleving geanalyseerd zou hebben
 - 3.6.1. ecologie
 - 3.6.2. 'custom' en verwantschap
 - 3.6.3. groepsindeling als vorm van sociale organisatie
 - 3.6.4. groepsindelingen en conflict
 - 3.6.5. het sociale proces en de etnografische methode
- 3.7. De uitdaging van de stedelijke samenleving en van de koloniale situatie
- 3.8. Conclusie

HOOFDSTUK 4. DE ONDERZOEKER ALS SPIN, OF ALS VLIEG, IN HET WEB VAN DE ANDERE CULTUUR NAAR AANLEIDING VAN EEN MEDISCHE ETNOGRAFIE VAN HET LUNDA GEBIED.....	143
4.1. Inleiding	
4.2. Drie domeinen knap samengeknoopt	
4.3. Generaliseerde beschrijving versus uitgewerkte casus	
4.4. Eenheid, contradicties en historische verscheidenheid	
4.5. Van therapeutische praxis naar etnografische tekst: intersubjectiviteit en de grenzen van de antropologische wetenschap	
HOOFDSTUK 5. SANGOMA WORDEN: RELIGIEUS-ANTROPOLOGISCH VELDWERK IN FRANCISTOWN, BOTSWANA.....	158
5.1. Inleiding	
5.2. Een maaltijd op het land	
5.3. Discussie	
5.3.1. nederigheid in de studie van Afrikaanse religie	
5.3.2. nederigheid en het doorbreken van plaatselijke raciale tegenstellingen	
5.3.3. <i>sangoma</i> worden: eigen keuze of uitverkiezing	
DEEL III. DE VOORKOLONIALE SITUATIE: GEWELD, SEXE EN RECHT	201
HOOFDSTUK 6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL WESTELIJK ZAMBIA	203
6.1. Inleiding	
6.2. Veranderende sexe-relaties in het staatsvormingsproces bij de Nkoya, zoals gedocumenteerd in <i>Likota Iya Bankoya</i>	
6.2.1. de voorstatelijke situatie	
6.2.2. de opkomst van de Wene-institutie	
6.2.3. de opkomst van staten	
6.2.4. usurpatie van Wene door mannen	
6.2.5. veranderingen in plaatselijke produktietakken onder mannelijk initiatief	
6.2.6. regalia: een mannelijk voorrecht?	
6.2.7. naar een mannelijk ideologisch perspectief	
6.2.8. de veranderende verwantschappelijke rollen van vrouwen	
6.3. <i>Likota Iya Bankoya</i> als kosmologie en als geschiedenis	

VOORWERK

HOOFDSTUK 7. 'GEEF HEM DAN MAAR AAN DE KROKODILLEN': STAATSVORMING, GEWELD EN CULTURELE DISCONTINUÏTEIT IN VOORKOLONIAAL ZUIDELIJK MIDDEN-AFRIKA245

- 7.1. Enige thema's in de studie van staatsvorming in voorkoloniaal Afrika
- 7.2. Staten in WESTELIJK MIDDEN-ZAMBIA: koloniaal en post-koloniaal
- 7.3. De logica van het dorp en de logica van het vorstenhof in de negentiende eeuw
- 7.4. 'Geef hem dan maar aan de krokodillen'
- 7.5. Besluit

HOOFDSTUK 8. MENSENRECHTEN IN HET TRADITIONELE RECHTSSYSTEEM VAN DE ZAMBIAANSE NKOYA: EEN RECHTSANTROPOLOGISCHE VERKENNING

- 8.1. Inleiding
- 8.2. Methode en aard van onze reconstructie
- 8.3. Het rechtsantropologische werk van Gluckman
- 8.4. Achtergronden van grondrechten bij de Nkoya
- 8.5. Afzonderlijke grondrechten in de Nkoya context
 - 8.5.1. gelijkheidsbeginsel: gelijkheid van de burger voor dwet
 - 8.5.2. vrijheid van meningsuiting
 - 8.5.3. recht van vereniging en vergadering
 - 8.5.4. bewegingsvrijheid
 - 8.5.5. onschendbaarheid van de woning
 - 8.5.6. onaantastbaarheid van de menselijke waardigheid en van de menselijke persoon, waaronder de integriteit van het eigen lichaam
 - 8.5.7. godsdienstvrijheid
 - 8.5.8. recht op behoorlijke berechting
 - 8.5.9. vrijdom van slavernij en gedwongen arbeid
- 8.6. Nkoya grondrechten waarvoor in de gebruikelijke cosmopolitische catalogi geen equivalent lijkt te bestaan
- 8.7. Besluit

DEEL IV. FOTOKATERN297

- IV.1. BEELDEN UIT HET NKOYA LEVEN
- IV.2. STADSLEVEN IN ZUIDELIJK MIDDEN AFRIKA
- IV.3. SANGOMA WORDEN
- IV.4. KAZANGA
- IV.5. ICT

DEEL V. KIJKJES IN DE ONTWIKKELINGSKEUKEN.....339

HOOFDSTUK 9. CULTURELE DILEMMA'S VAN DE ONTWIKKELINGSWERKER.....341

9.1. Inleiding	
9.2. Cultuur en cultuurrelativisme	
9.2.1. seriële cultuur tegenover principiële cultuur	
9.2.2. het bovenpersoonlijke	
9.2.3. cultuur niet langer primair een specialistisch analytisch begrip	
9.3. culturele dilemma's	
9.4. Cultuur óf ontwikkeling	
9.5. Noordatlantische cultuur of universeel erfgoed: de medische situatie als voorbeeld	
9.6. Het dilemma van afstand en organisatie	
9.7. Het culturele dilemma van situationaliteit	
9.8. Technicus, moralist of sympathisant: het dilemma van de relevantie	
9.9. Conclusie	
HOOFDSTUK 10. SOCIAAL-WETENSCHAPPELIJKE ASPECTEN VAN NIET-OVERHEIDSORGANISATIES ('NGO'S') IN AFRIKA: TAAL VAN ONDERZOEK EN TAAL VAN STRATEGIE	361
10.1. Inleiding	
10.2. De beide landsrapporten	
10.3. Het begrip 'NGO': een reificatie?	
10.4. Het begrip 'NGO': een actorencategorie?	
10.5. Een mogelijke sociologische omschrijving van het begrip 'niet-overheidsorganisatie'	
10.6. 'Niet-overheid' als zeer betrekkelijk en soms misleidend begrip	
10.7. Thema's voor verder onderzoek	
10.8. Conclusie: de formele organisatie in Afrika als onderwerp voor dringend onderzoek, zowel beleidsgericht als zuiver-wetenschappelijk	
DEEL VI. WERELDWIJDE EXTERNE DRUK EN PLAATSELIJKE VEERKRACHT	381
HOOFDSTUK 11. DE CHAOS GETEMD' ASPECTEN VAN SAMENWONEN EN ZINGEVING IN MODERN AFRIKA	
11.1. Inleiding	
11.2. Chaos en zijn domesticatie in het kader van ruimtelijke verplaatsing bij de Nkoya	
11.2.1. de Nkoya	
11.2.2. het Nkoya dorp	
11.2.3. <i>ushwana</i> : het naamverervingsritueel	
11.3. Chaos en zijn domesticatie in een stedelijke context: Francistown, Botswana	
11.4. Slotopmerking	

HOOFDSTUK 12. HEKSERIJ IN HEDENDAAGS AFRIKA ALS VIRTUELE GRENSVOORWAARDE VAN DE VERWANTSCHAPPELIJKE ORDE	401
12.1. Inleiding	
12.2. Virtualiteit en het virtuele dorp	
12.2.1. Virtualiteit gedefinieerd	
12.2.2. Het virtuele dorp	
12.3. Twee Nederlandse vertogen over hekserij en genezing in Afrika	
12.3.1. Een Malawiaanse gezingsbeweging	
12.3.2. Hekserij in Kameroen vandaag de dag	
12.3.3. Problemen die ontstaan zijn door een opvatting die de verhevenheid van hekserij in hedendaags Afrika benadrukt	
12.3.4. De afwezigheid van hekserij in Chisupe's beweging	
12.3.5. De constructie van een discursieve context voor een analyse: (a) het dorp als de dominante plaats van kosmologische referentie	
12.3.6. De constructie van een discursieve context voor een analyse: (b) het dorp en zijn kosmologie achterlatend, en opterend voor een globaliserend perspectief.	
12.3.7. Mogelijke lessen van een ruraal-georiënteerd kosmologisch perspectief over hekserij	
12.3.8. Moderne Afrikaanse hekserij als een instantie van virtualiteit	
12.3.9. De vóórtdurende relevantie van de oude verwantschapsorde	
12.4. CONCLUSIE	
HOOFDSTUK 13. VERZOENING: PERSPECTIEVEN VANUIT DE CULTURELE ANTROPOLOGIE	431
13.1. Inleiding	
13.2. Poging tot kenschetsing van verzoening	
13.2.1. de rol van de bemiddelende buitenstaander	
13.2.2. sociale opbrengst en prijs van verzoening	
13.2.3. de symbolische technologie van verzoening	
13.2.4. verzoening en tijd	
13.3. Een etnografische achtergrond: De Nkoya van Westelijk Centraal Zambia	
13.4. Verzoening en sociaal-politieke organisatie: Segmentariteit en bloedwraak: Alternatieve interpretaties van het verzoeningsproces bij de Nuer	
13.5. Verzoening en recht	
13.5.1. de casus van het ijzeren bedstel	
13.5.2. Afrikaanse rechtspraak en verzoening	
13.6. Verzoening, ritueel en therapie	
13.6.1. verzoening en ritueel in de Nkoya context	

- 13.6.2. *oesjwana*: het naam-verervingsritueel als verzoening
- 13.6.3. verzoening en ritueel
- 13.7. Hekserij als tegendeel van verzoening
 - 13.7.1. de schaduwzijde van de symbolische technologie van verzoening in Afrikaanse samenlevingen

HOOFDSTUK 14. ZIEKTECULTEN IN EEN ZAMBIAANSE STAD EN DE KOPPELING VAN PRODUKTIEWIJZEN455

- 14.1. Inleiding
- 14.2. *Bituma* als stedelijke ziektekultus
 - 14.2.1. historische achtergrond
 - 14.2.2. *bituma* in de stad Lusaka ; rituele en economische aspecten
- 14.3. Interpretatie: Gangbare niet-Marxistische benaderingen
 - 14.3.1. de Manchesterschool
 - 14.3.2. de theorie van de regionale cultus
- 14.4. Interpretatie: Marxistische benaderingen
 - 14.4.1. de koppeling van produktiewijzen: een theoretische schets
 - 14.4.2. de cultusgeschiedenis en de koppeling van produktiewijzen
 - 14.4.3. *bituma* in de stad als koppeling van produktiewijzen
- 14.5. Conclusie

HOOFDSTUK 15. KAZANGA: ETNICITEIT IN AFRIKA TUSSEN STAAT EN TRADITIE

- 15.1. Etniciteit
- 15.2. Etnische identiteit en etnische bemiddeling
- 15.3. Opkomst van de Nkoya als etnische groep, en de 'Culturele Vereniging Kazanga'
- 15.4. Het Kazanga-festival in 1989
- 15.5. Kazanga en de staat
- 15.6. Culturele selectie en transformatie in Kazanga
 - 15.6.1. kazanga in de negentiende eeuw
 - 15.6.2. kazanga voor vier vorsten
 - 15.6.3. kazanga en het dynastieke heiligdom van Mutondo
 - 15.6.4. kazanga als bevestiging van Mutondo leiderschap binnen de vorstelijke hiërarchie
- 15.7. Expressieve cultuur in de Nkoya context
 - 15.7.1. expressieve cultuur in de dorpsituatie
 - 15.7.2. expressieve cultuur in Kazanga
- 15.8. Rollen binnen Kazanga als opvoering
 - 15.8.1. de toeschouwers
 - 15.8.2. de uitvoerenden
 - 15.8.3. de beheerders
- 15.9. Het performatieve formaat als pasmunt in de hedendaagse buitenwereld, en als aspect van globalisering

VOORWERK

- 15.10. Discussie
- 15.11. Ontwikkelingen rond Kazanga na 1989

HOOFDSTUK 16. DYNAMIEK VAN CULTUUR EN IDENTITEIT ENIGE DILEMMA'S VAN HEDENDAAGS AFRIKA IN EEN CONTEXT VAN GLOBALISERING..... 525

- 16.1. Inleiding
- 16.2. Paradoxen
 - 16.2.1. de onbenoemde cultuur
 - 16.2.2. faseverschil in paradigma's
 - 16.2.3. van politiek-economische manipulatie terug naar cultuur?
- 16.3. Actuele dynamiek van Afrikaanse cultuur
 - 16.3.1. globalisering
 - 16.3.2. virtualiteit
 - 16.3.3. verwaring ('commodificatie')
 - 16.3.4. van vergeten lichaam naar belichaming
 - 16.3.5. formele organisaties
 - 16.3.6. de rol van de staat
 - 16.3.7. ongelijkheid als blijvend aandachtspunt
- 16.4. Discussiepunten
- 16.5. Een etnografisch voorbeeld: de 'Culturele Vereniging Kazanga' in hedendaags Zambia
 - 16.5.1. globalisering in Kazanga
 - 16.5.2. virtualiteit in Kazanga
 - 16.5.3. verwaring in Kazanga
 - 16.5.4. belichaming in Kazanga
 - 16.5.5. formele organisatie in Kazanga
 - 16.5.6. de rol van de staat in Kazanga
 - 16.5.7. ongelijkheid in Kazanga
- 16.6. Conclusie: Afrikaanse antropologie tussen *popular culture* en globalisering

DEEL VII. VOORBIJ DE GRENZEN VAN DE KLASSIEKE CULTURELE ANTROPOLOGIE 577

HOOFDSTUK 17. ICT, GLOBALISERING EN INTERCULTURELE FILOSOFIE: EEN AFRIKAANSE VERKENNING549

- 17.1. Inleiding: naar een filosofie van globalisering?
- 17.2. Aspecten van globalisering
 - 17.2.1. de paniek van de ruimte
 - 17.2.2. de paniek van de tijd
 - 17.2.3. de paniek van de taal
 - 17.2.4. opstand tegen de oude ongelijkheden
 - 17.2.5. het nieuwe object
 - 17.2.6. virtualisering van de ervaring
 - 17.2.7. de nieuwe ongelijkheid:

- 17.2.8. het nieuwe lichaam:
- 17.2.9. proto-globalisering
- 17.3. Een uitnodiging tot filosoferen
- 17.4. ICT en Afrika: Twee werelden?
 - 17.4.1. Probleemstelling vanuit de interculturele filosofie
 - 17.4.2. ICT als Noord-Atlantisch en daarom niet werkelijk thuis in Afrika?
 - 17.4.3. ICT vijandig aan elke cultuur?
 - 17.4.4. ICT als Noordelijke cultuur?
 - 17.4.5. ICT als metalokale wereldcultuur?
- 17.5. Hoe doet zich de enculturatie van ICT in Afrika voor?
 - 17.5.1. de opmars van ICT in Afrika
 - 17.5.2. een empirische context van ICT-enculturatie: het cybercafé van Francistown
 - 17.5.3. de spanning tussen ICT-euforie en een als negatief gekenschetste Afrikaanse globalisering
 - 17.5.4. achtergronden van ICT-enculturatie
 - 17.5.5. van boek naar web in de Afrikaanse context

HOOFDSTUK 18. ‘CULTUREN BESTAAN NIET’: ONDERZOEK VAN INTERCULTURALITEIT ALS EEN OPENBREKEN VAN VANZELFSPREKENDHEDENXXX

- 18.1. Inleiding
- 18.2. ‘Culturen’ in de hedendaagse samenleving
- 18.3. Achtergronden van het cultuurbegrip in culturele antropologie en filosofie
- 18.4. Van holistische ‘cultuur’ naar partiële ‘culturele oriëntaties’
- 18.5. De betrekkelijkheid van een empirisch perspectief
- 18.6. Filosofie als empirische wetenschap?
- 18.7. Globalisering en etniciteit
- 18.8. De etnografie voorbij
- 18.9. Van etnografie naar interculturele filosofie: Voorbij de etnografische epistemologie
- 18.10. Van etnografie naar interculturele filosofie: Veelomvattende samenhangen in ruimte en tijd
- 18.11. Tegen het Eurocentrisme
- 18.12. Naar interculturele filosofie als een metacultureel medium
- 18.13. Besluit

VIII. NAWERK627

BIBLIOGRAFIEXXX

REGISTER VAN EIGENNAMEN ANDERS DAN VAN AUTEURS679

REGISTER VAN AUTEURSNAMEN683

Lijst van illustraties

Afbeeldingen zijn achtereenvolgens genummerd per hoofdstuk. Zij zijn aldus zo eenvoudig te localiseren dat hier is afgezien van pagina-opgaven.

- Fig.... Koloniale bezittingen in Afrika aan de vooravond van Wereldoorlog I (1914)
- Fig.....Koloniale bezittingen in Afrika aan de vooravond van de dekolonisatie (1955)
- Fig.1. Overzichtskaart bij hoofdstuk 1
- Fig.2. Een patrilineair afstammingsstelsel.
- Fig.3. Een bilateraal afstammingsstelsel.
- Fig.4. Een matrilineair afstammingsstelsel.
- Fig.5. De geografische verspreiding van de drie hoofdtypes van afstammingsstelsels in Zambia.
- Fig.6. Het systeem van verwantschapsterminologie van de Nkoya van westelijk Zambia
- Fig.7. Parallelneven en kruisneven.
- Fig.8. Een segmentaire lineage-organisatie
- Fig.9. Bwalya's dorp (Kaonde): plattegrond.
- Fig.10. Bwalya's dorp: genealogie
- Fig.11. Bwalya's dorp: kerngezinnen en consumptiegroepen
- Fig..... Het Lunda gebied in Zuidelijk Midden-Afrika.
- Fig..... Localiteit blijkt een sterk beperkende voorwaarde voor participerende observatie in een gelocaliseerde gemeenschap
- Fig..... Sangoma-centra in Francistown, ca. 1990

Fig. 5.3. Transcontinentaal-vergelijkende iconografische context van items te Great Zimbabwe, Zimbabwe

Fig.... Westelijk Zambia in de negentiende eeuw: (a) Overzicht

Fig.... Westelijk Zambia in de negentiende eeuw: (b) Nkoyaland

Fig.....Schematische voorstelling van rechtsantropologische historische reconstructie.

Fig. IV.1.1. Mwene Kahare Kabambi, poserend in stijl in zijn troonzaal te Njonjolo, Kaoma district, Zambia, 1977.

Fig. IV.1.2. De hoogbejaarde Mwene Mutondo Kalapukila gezeten in zijn troonzaal te Shikombwe, Kaoma district, Zambia, 1977.

Fig. IV.1.3. Mwene Kalapukila Mutondo geeft audientie

Fig. IV.1.4. Het landschap bij de Kazo-rivier, Kaoma district, Zambia, 1977.

Fig. IV.1.5. Expressieve cultuur op dorpsniveau: een dansend dorpschoofd

Fig. IV.1.6. Een welvarend Nkoya woonerf op het Nkeyema landbouwproject in het oostelijk deel van Kaoma district, 1977.

Fig. IV.1.7. Expressieve cultuur op dorpsniveau: de graduatiedans van de kankanga.

Fig. IV.1.8. Een scene in het Shikombwe Plaatselijk Gerechtshof, Kaoma district, Zambia, 1977.

Fig. IV.1.9. De vorstelijke instrumenten van Mwene Kahare, augustus 1977.

Fig. IV.1.10. De toenmalige Mwene Kahare op Kazanga 2011

Fig. IV.1.11. Bezoekers aan het vorstenhof knielen bij de ingang neer om de vorst klappend te groeten, Njonjolo, september 1992.

Fig. IV.1.12. Koninklijk orkest van Mwene Kahare, 1977

Fig. IV.1.13. Koninklijk orkest van Kahare, 1977

Fig. IV.1.13a. De auteur overhandigt plechtig een van de eerste exemplaren van zijn boek *Tears of Rain* (over de voorkoloniale geschiedenis van de Nkoya) aan de Mwanashihemi (traditionele Eerste Minister) van Mwene Mutondo, Shikombwe, 1992

Fig. IV.2.14. Lusaka 1977: Gezicht op de hoogbouw van het centrum vanuit het Second Class Trading Area

Fig. IV.2.15. Stedelijk Lusaka 1977: De lagere-middenklasse wijk Chelston

Fig. IV.2.16. Stedelijk Lusaka: de squatterwijk Kalingalinga, 1977

Fig. IV.2.17. Stedelijk Lusaka: Een arme plattelander is verdwaasd door de complexiteit

Fig. IV.3.18 a, b. Het erf van MmaShakayile in de gesaneerde voormalige squatterwijk Monarch, Francistown, Botswana, 1990 .

Fig. IV.3.19. MmaShakayile werpt haar orakelstenen in het heiligdom op haar erf te Monarch, Francistown, Botswana, 1990

Fig. IV.3.20. MmaShakayile en haar kleindochters Molly en Kwani poseren in imitatie van een divinatiesessie.

VOORWERK

- Fig. IV.3.21. De behandelkamer ('surgery') van de heer Smarts Gumede, traditioneel genezer, Francistown, Botswana, 1989.
- Fig. IV.3.22. Het beroepscertificaat van de heer S. Gumede, Francistown, Botswana, 1989.
- Fig. IV.3.23. Mijn eigen beroepscertificaat als sangoma, 1990
- Fig. IV.3.24. De heer S. Gumede werpt zijn orakelstenen in zijn behandelruimte, in de gesaneerde voormalige squatterwijk Somerset East, Francistown, Botswana, 1989.
- Fig. IV.3.25. De heer S. Gumede voor zijn handel in groenten, brandhout en olieballen in de gesaneerde voormalige squatterwijk Somerset East, Francistown, Botswana, 1989.
- Fig. IV.3.26. Onderdeel van het sangoma-graduatieritueel aan het parternale heiligdom in Johannes' nederzetting, Matsilagabedi, Noordoost District, Botswana, 1991.
- Fig. IV.3.26b. De squatter-wijk PWD, geleden aan de voet van de Nyamgabgwe Heuvel te Francistown, Noordoost District, Botswana, 1989.
- Fig. IV.3.26c. SHHA (Self-Help Housing Agency) percelen in volle ontwikkeling, het site-and-service scheme van Somerset East Extension, Francistown, Noordoost District, Botswana, 1989.
- Fig. IV.4.27. Kara (vorstelijk besnijdenisheiligdom) te Shikombwe, 1992.
- Fig. IV.4.28. De intrede van Mwene Kahare Kabambi met zijn hofhouding tijdens Kazanga, 1992 .
- Fig. IV.4.29. De koninklijke Nkoya vorsten Kabulwebulwe (voorgond) en Kahare (onmiddellijk achter haar) op Kazanga in 1992
- Fig. IV.4.30. Minister Arthur Wina groet Mwene Kahare, Kazanga, 1992.
- Fig. IV.4.31. Op Kazanga 1994 offeren een geüniformeerde kapasoe (hofpolitieagent van staatswege) en een traditionele Lunda hofkledij gestoken functionaris lokaal bier aan het eenmalig ter gelegenheid van Kazanga opgerichte heiligdom
- Fig. IV.4.32. De vier koninklijke Nkoya chiefs luisteren staand naar het Zambiaanse volkslied op Kazanga 2011
- Fig. IV.4.33. Mwene Kahare Kabambi danst solo op Kazanga 1992, anderhalf jaar voor zijn dood eind 1993
- Fig. IV.4.34. Koorleider en kankanga, Kazanga, 1994.
- Fig. IV.4.36. Onder leiding van een als vogel uitgedoste hofnar (Kayoni ka Mwene – waarschijnlijk een evocatie van de cheppingsgod(n) Nyambi als Oervogel) danst een dansgroep uit Kaoma (Zambia) volgens geometrische patronen, Kazanga 1994.
- Fig. IV.4.37. Mwene Kahare Kubama, opvolger van Kabambi, te midden van zijn hovelingen in zijn geïmproviseerde openlucht raadszaal op Kazanga 1994
- Fig. IV.4.38. In keurig cosmopolitisch kostuum gestoken beheerders / Nkoya notabelen dansen mee met de traditionele muziek die het orkest ten gehore brengt, Kazanga 1994.
- Fig. IV.5.39. Een typisch internetcafé in Buea, Kameroen, 2005
- Fig. IV.5.40. Twee Afrikaanse promovendi testen hun computer

Fig. IV.5.41. Bodemkundigen in de Sahel (West-Afrika) verwerken hun analyses ter plaatse met computer, camera en draagbaar zonnepaneel, en waarschijnlijk satelliet verbinding

DEEL IV. KIJKJES IN DE ONTWIKKELINGSKEUKEN

Fig.13. Clusters van dorpsgenoten in de spontane wijk PWD te Francistown, Botswana, 1989

Fig.14. Koloniale etnische kaart van Zambia

Lijst van tabellen

Tabellen zijn achtereenvolgens genummerd per hoofdstuk. Zij zijn aldus zo eenvoudig te localiseren dat hier is afgezien van pagina-opgaven.

Tabel 2. [check nummer] De manifeste symbolische structuur van sexerelaties in Likota Iya Bankoya

Tabel 3. [check nummer] Analytische abstractie van de statische oppervlaktestructuur in Likota Iya Bankoya

Tabel 4. Naar een symbolische diepte-structuur: historische transformaties in Likota Iya Bankoya.

Tabel 1. Structuurverschillen tussen dorp en koningshof in westelijk Midden-Zambia in de 19e eeuw

Tabel 5. Indeling en beschrijving van zogenaamde 'NGO's' volgens Zaal.

Hoofdstuk 0. Inleiding

0.0. BIJ DE UITEINDELIJKE UITGAVE VAN 2021

Dit boek werd grotendeels (afgezien van enige later aangevulde hoofdstukken) bijna een kwart eeuw geleden door mij geconcipieerd als neerslag van mijn in hoofdzaak Engelstalige antropologische teksten, waarvan (door de toen nog enigszins op de Nederlandse moedertaal gerichte instelling van de Nederlandse sociale wetenschappen) vaak ook Nederlandstalige versies voorhanden waren.

Ik heb bepaald geen haast gemaakt dit boek te publiceren. Daarvoor waren enige verzachtende omstandigheden: In de tussentijd zwalkte ik van discipline naar discipline (antropologie, Afrikastudies, interculturele filosofie, epistemologie, vergelijkende mythologie, archeologie, Oude Geschiedenis, taalkunde), wat tot talrijke en belangrijke onderzoeksresultaten heeft geleid, die overigens overwegend voor Afrika van aanzienlijke betekenis zijn:

- ik ondernam een grondige verkenning van de culturele continuïteit tussen Azië en Afrika vooral gedurende de laatste paar millennia (2019, 2020; de jaartallen in deze alinea verwijzen ook verder naar mijn recente boeken), en bekwaamde ik mij als Afrikanist voldoende op Azië-gebied om deze verkenning enige geldigheid te verlenen;
- ik ontwierp een algemeen model voor de mythologiegeschiedenis sinds de vroege prehistorie (2006a, 2006b, 2010c), en paste dat – met gebruikmaking van geavanceerde statistische technieken – toe op het belangrijkste genre van de mythologie, zondvloedmythen (2006a, 2006b, 2010c, 2010g, 2012, in press (k)); – aldus aantoonend dat de mythologieën in Afrika bezuiden de Sahara overwegend continu zijn met die van de rest van de Oude Wereld;
- ik achterhaalde de geschiedenis van het wereldwijd meest belangrijke waarzeg-systeem, het gemanische (XXXX XXXX, XXXX);

- ik ontwierp (rond concepten als cyclische transformatie van elementen, triaden, range semantics) een model voor de historische ontplooiing van het denken van de Anatomisch Modern Mens (van Binsbergen & Woudhuizen 2011; van Binsbergen 2012, 2018);
- ik ondernam (van Binsbergen & Woudhuizen 2011) een statistische glotto-chronologische analyse van de gereconstrueerde proto-lexicons van alle thans gesproken taalkundige macrophyla (grootste taalkundige groepen, op maximale regionale / continental schaal) en vond aldus onthullende samenhangen tussen de grote culturele eenheden van de prehistorische: er bleek een Continentale Cluster te bestaan waarin Eurasiatisch (waaronder Indo-Europees, Altaïsch, Uralisch, etc., Afroasiatisch (Semitisch, Oudegyptisch, Berber, Omotisch etc.), en Sinocaucaasisch (waaronder Sinotibetaans, Yeniseïsch, Baskisch, en de Amerikaanse Na-Dene talen), tegenover een Periferie Cluster waarin Austrisch (omvattend Austronesisch en Austroasiatisch), Amerind (de meeste talen van de Nieuwe Wereld) en Afrikaanse talen (waaronder Nigercongo > Bantu) met uitzondering van Afroasiatisch; voor de historische duiding van de Bantusprekende culturen van Afrika ten zuiden van de Sahara was dit een enorme stap vooruit, en een versterking van het besef (recent nog verstrekt door de genetische Back-to-Africa Hypothese; Coia XXXX; Cruciani XXXX; Hammer XXXX; Underhill 2004) hoezeer Azië en Afrika een prehistorie delen;
- ik ontwierp mijn Pelasgische Hypothese (van Binsbergen & Woudhuizen 2011; van Binsbergen 2011, 2012), een model van culturele vernieuwing in West Azië in het Neolithicum, vervolgens diffusie naar het Middellandse Zeegebied in de Bronstijd, en verbreiding in alle vier windstreken aan het eind van die Bronstijd – waarmee de verklaring van verregaande en raadselachtige continuïteiten tussen ver uiteenlopend regio's en zelfs continenten een stap dichterbij een verklaring kwam – en ook Afrika – juist als met de Sunda Hypothese, die ik meer recent zou verkennen (2017, 2019, 2020) – verder werd bevrijd uit zijn isolement van essentialisering en primitiviteit waaraan eerdere wetenschappelijke paradigma's het hadden overgeleverd;
- ik ontwierp een nieuw zicht op de Griekse Voorsocratische filosofen, die vaak zijn beschouwd als het begin van Westers denken en wetenschap (2012); verkende ik diepgaand patronen van etniciteit in de Mediterrane Bronstijd (van Binsbergen & Woudhuizen 2011; van Binsbergen 2021b);
- ik schreef een als definitief bedoeld boek over de godsdiensttheorie van Durkheim, die al een eeuw bepalend is binnen de sociale wetenschappen (2018);
- ik ontwierp en verfijnde een methoden om van de geografische distributie van cultuurtrekken te komen tot historische reconstructie;
- ik probeerde de diepste, meest verontrustende, interculturele / wereldwijde consequenties te doordenken van wat het betekende dat ik tijdens veldwerk in Zuidelijk Afrika in 1989-90 toetrad tot de kringen van Afrikaanse erkende geestesmedia en waarzeggers (2021), en leverde ik aldus beslissende kritiek op het Aristotelische logica die (niet geheel terecht) de grondslag is van de moderne wetenschap en het moderne denken;

- ik droeg beslissend bij aan de ontwikkeling van de herboren vergelijkende mythologie (van Binsbergen & Venbrux 2010),
- en van een interculturele filosofie die met name werkklank kon vinden onder Afrikaanse intellectuelen (2003, 2015, 2021);
- ik toonde aan dat Neanderthalers het vermogen hadden een sterrenkaart te maken (van Binsbergen met Lacroix 2000; 2018; 2021d);
- ik ontwierp, nog voorbij mijn werk aan vergelijkende mythologie, een integrerende, *'long-range'* benadering van de cultuurgeschiedenis van de mensheid sinds het Midden-Paleolithicum;
- ik produceerde in het algemeen een omvangrijk Engelstalig oeuvre in diverse disciplines, liet mij gelden als wetenschapsmanager en docent; bekwaamde ik mij voldoende in de filosofie om mijn Rotterdams hoogleraarschap in de Grondslagen van Interculturele Filosofie met enige overtuiging te kunnen vervullen, en
- breidde ik mijn Nederlandstalige literaire productie verder uit, misschien wel met mijn beste poëzie ooit;

en al die bekommernissen leken mij meer prioriteit te verdienen dan het publiceren van het onderhavige, Nederlandstalige boek over werk uit vooral de eerste helft van mijn carrière.

De latere ontwikkelingen die ik in de voorgaande alinea heb opgesomd, waren herkenbaar geënt op de disciplinaire, thematische en geografische prioriteiten van de eerste helft van mijn carrière, en voor zover zij zich buiten het Afrikaanse continent bewogen (de studie van grondslagen van interculturaliteit; het Middellandse Zeegebied in de Oudheid; van Mesopotamische magie; van Aziatische godsdiensten, symbolen en mythen, van Paleolithische denkstructuren) heb ik ze in mijn recente boeken weer teruggelaten naar Afrika toe en de geleerde theoretische en methodologische lessen op Afrikaans materiaal toegepast. Ik ben in wezen Afrikanist gebleven en niettemin globalist geworden, mijn wetenschappelijke contacten zijn nog steeds vooral met Afrikanisten, maar zoals reeds het onderhavige boek laat zien – en zoals nog veel duidelijker wordt in mijn werk van de laatste kwart eeuw – men kan Afrika slechts begrijpen als deel van een menselijke cultuurgeschiedenis die alle continenten, en verscheidene miljoenen jaren, omvat. Ik heb mij in de tweede helft van mijn carrière dan ook uitdrukkelijk buiten Afrika begeven om mijn gereedschap te slijpen (theorie van etniciteit, van mythologie, de ontwikkeling van een transcontinentaal maritiem netwerk, etc.) waarmee ik Afrikaanse problematieken des te beter te lijf kon gaan.

Terwijl ik dit schrijf ben ik, enigszins op adem gekomen, tien jaar gepensioneerd en is (ondanks mijn nietaflattende boekproductie van één tot twee per jaar) alle noodzaak om mij door publicaties institutioneel staande te houden, weggefallen. Dat ik thans niettemin de paar maanden tijd neem om dit – al grotendeels voltooid – manuscript ter perse te bezorgen, komt vooral uit onvrede voort.

Als literair schrijver en dichter in mijn moedertaal (en als iemand die jarenlang aan Engelstalige universiteiten verbonden is geweest en daar geconfronteerd is met – ook voor mijzelf nauwelijks te benaderen – standaarden van academisch Engels waarvan de Nederlandse praktijk nauwelijks weet heeft lijkt te hebben) heb ik het invoeren van steenkolen-Engels in de Nederlandse academische wereld vaak betreurd; beschikkend

over een te klein vocabulair en zonder diepgaande kennis van de Engelse grammatica en idioom, overvloedige en kritische blootstelling aan het Engels van moedertaalsprekers, en aldus vooral de Engelse fonologie ombuigend naar polderklanken, is het gebruik van Engels door Nederlandse academici een onuitputtelijke bron van vermaak, alleen te vergelijken met de neiging van deze beroepsgroep om zich maatschappelijk onzichtbaar, machteloos en irrelevant te maken, en zich terug te trekken in bittere onderlinge vetes. Het onderhavige boek gaat aan deze situatie niets veranderen – het is zelf (voornamelijk omdat ik mijn tijd beter kan gebruiken) in een vrij kreupel soort Nederlands geschreven waar de Engelse voorbeelden voortdurend hinderlijk doorheen schijnen. Maar hoe dan ook, het is een bescheiden monument in mijn moedertaal – de taal die ik een beetje verrijkt heb met mijn gedichten, waarna mijn jongste dochter Hannah dat nog beter is gaan doen.

Intussen ligt de reden van mijn onvrede voornamelijk elders. De wetenschap die in dit boek nog steeds met groot en hopelijk aanstekelijk enthousiasme wordt bemiddeld, en waartoe ik nog maar minder dan zestig jaar met groot talent en vaardigheid werd binnengeloodsd door mijn voortreffelijke docenten aan de Universiteit van Amsterdam (André Köbben, Wim Wertheim, Douwe Jongmans, Klaas van der Veen, Bonno Thoden van Velzen), bestaat eigenlijk niet meer. Langdurig veldwerk met alle dimensies van nederigheid, kwetsbaarheid, vaardigheid in lokale taal en cultuur, voortdurende zorg om de eigen conceptualisering en betekenissen van de gastgemeenschap tot hun recht te laten komen, en om het eigen optreden niet verwoestend of aanstootgevend te laten zijn) wordt niet veel meer gedaan – het is te duur en vergt teveel tijd en moeite, en je kunt toch immers overal ter wereld met Engels terecht? Inhoudelijk is het vak aanzienlijk uitgehold, de nadruk op verwantschap, sociale organisatie en instituties is verdwenen, het vak is onherkenbaar geworden niet in de laatste plaats doordat op zich boeiende Franstalige denkers van de tweede helft van de twintigste eeuw (Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, Lyotard) zich hebben kunnen opwerpen als alternatieven voor de empirische sociale wetenschap: niet langer gebonden aan de empirische, methodologische, kwantitatieve, statistische canons die de studie van de sociale wetenschappen sinds de dagen van Durkheim (1858-1917) tot een intersubjectief niveau hebben weten op te tillen, zijn wij in het gangbare intellectuele discours weer bijna terug tot uitspraken over mens en samenleving als gratuite, zelfbedachte overredingskunde, als filosofie in de klassieke zin, als niet meer of minder dan een mening. Genoemde heren hebben schijnbaar de sociale wetenschappen op eigen houtje opnieuw uitgevonden, en aldus helpen om zeep brengen – in een tijd waarin het lezen van moeilijke teksten, en het sturen tussen intellectuele en ideologische verleiders door, ten gevolge van digitalisering en globalisering steeds moeilijker is geworden, steeds minder voor de hand ligt.

Een van mijn naaste contacten in de huidige generatie van jonge volwassenen bezit twee graden in de antropologie, de eerste van mijn eigen *alma mater* de Universiteit van Amsterdam, de tweede van Goldsmith College, Londen, Verenigd Koninkrijk. Maar hoewel zij werkelijk uitstekend werk doet als kunstcriticus voor een vooraanstaand landelijk dagblad, haar jarenlange opleiding heeft haar niet tot een voor mij herkenbare collega-antropoloog gemaakt, zij weet niet merkbaar veel van verwantschap, sociale organisatie, politieke antropologie, rechtsantropologie, zij heeft geen veldwerk hoeven doen, heeft zich geen volstrekt vreemde taal en cultuur gedeeltelijk eigen hoeven maken, is niet door de vernederingen en verlossing van veldwerk gegaan, en kan zich, nu begin dertig, met haar leeftijdgenoten over de hele wereld koesteren in

de illusie dat in de geglobaliseerde ruimte gezond verstand, een mondvol Engels, en een vleugje Foucault voldoende is om tot werkelijk intercultureel begrip te komen. Het zou een interessante studie in de ideeëngeschiedenis zijn om vast te stellen wat er in die halve eeuw is gebeurd met de antropologie, tegen de achtergrond van de bredere polsslag van economie, politiek, en technologie (vooral ICT) op wereldschaal – maar het is een project waar ik nu, bijna 75 jaar oud, geen tijd meer voor heb.

Toen in 1965 (kort nadat ik zelf met mijn antropologiestudie was begonnen) de gelauwerde Franse structuralistische antropoloog Claude Lévi-Strauss de Huxley Memorial lezing mocht houden voor de Royal Anthropological Society te Londen, en wel over het voor hem kenmerkende thema 'de komst van verwantschapsonderzoek', kon hij er nog van uitgaan dat, net als destijds, verwantschap als vanzelfsprekend de hoeksteen van specialistische antropologie zou blijven; hij kon zich beperken tot het aangeven van wat fijne details en die als toekomstmuziek presenteren. Toen ik een kwart eeuw later (in niets vergelijkbaar met de ook door mij hooggeschatte – maar in de jaren 1960 onder Amsterdamse antropologen verguisde – Lévi-Strauss, maar zelf toch inmiddels in het bezit van een zekere internationale reputatie, bekleder van de Simon leerstoel te Manchester, vooraanstaand woordvoerder van neo-Marxistische stroming in de antropologie, en gezaghebbend manager van Afrika-onderzoek te Leiden) werd uitgenodigd om aan het beroemde Centre of African Studies, Edinburgh, Schotland, Verenigd Koninkrijk een lezing te houden over de toekomst van het Afrika-onderzoek, was van die vanzelfsprekendheid al niet zoveel meer over. In het Noorden werd antropologie min of meer verplicht schatplichtig te worden aan ontwikkelings-samenwerking, en in het Zuiden werden antropologen (ook alweer meer dan een kwart eeuw na het onafhankelijk worden van de meeste gekoloniseerde landen in Afrika en Azië) steeds meer geconfronteerd met het (niet geheel ontorechte) verwijt dat hun wetenschap was ontstaan in de koloniale tijd als Noordelijke onderwerpsstrategie, en als zodanig geen geldigheid meer kon claimen; toen ik, vooral in de jaren daarvoor, aan Afrikaanse universiteiten doceerde moest ik mijn vak antropologie maskeren als sociologie. In latere jaren gooide ik zelf roet in het eten, eerst door mij te confirmeren aan de afkerigheid van Afrikanisten (althans in Nederlands) van disciplinele specificiteit (zodat ik mijn tientallen jaren als Afrikanist bewoog vooral in omgevingen waar mijn antropologische deskundigheid en theorie als zodanig geen belangstelling noch respect afdwongen), terwijl ik vervolgens mijn onvrede met de oppvlakkigheid van het Afrikanistische, en in feite ook antropologische, discours kanaliseerde door intercultureel filosoof te worden – niet langer alleen ervaringsdeskundige (dat is elke antropoloog met veldwerkervaring en publicaties op haar naam) maar ook als beoogd theoreticus op het gebied van het in kaart brengen verstand van andere culturen. In 2003, toen ik het (anderhalf decennium eerder door een Nederlandse en een Zambiaanse filosoof opgerichte) tijdschrift *Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie* onder mijn eigen leiderschap trachtte nieuw leven in te blazen (wat maar gedeeltelijk en voor een jaar of tien lukte) stelde ik zelfs voor (in mijn boek *Intercultural Encounters*, 2003) dat antropologie voortaan maar de pijp aan interculturele filosofie moest doorgeven. Wijselijk kwam Pieter Boele van Hensbroek, een van de oprichters van *Quest*, tegen deze gedachte in opstand. En nadat ik mij aldus tot de interculturele filosofie had gewend, zijn mijn publicaties van specifiek antropologische signatuur schaarser geworden, maar die op het gebied van vergelijkende mythologie, godsdienstwetenschap, archaeologie, ideeëngeschiedenis en filosofie des te talrijker.

Hoe dan ook, het getij voor professionele antropologie lijkt te zijn verlopen. Wie nu als antropoloog afstudeert, weet veel brave lesjes over identiteit en Foucault, weinig over de antropologische klassieken van Durkheim en Morgan tot Evans-Pritchard en Fortes, en is niet langer in staat professioneel verwantschapsonderzoek te verrichten en te publiceren zoals de norm was in de jaren 1950-1970. Het antropologische project, met zoveel elan ter hand genomen (internationaal vanaf het begin van de twintigste eeuw, in Nederland vanaf 1950) lijkt daarmee grotendeels mislukt, en niet voor herhaling vatbaar.

Dit is een suggestie die mij met treurnis en beklemming vervult. Tientallen jaren lang heb ik mijn lichaam en mijn gezin geteisterd, mijn onderzoeksgastverleners gebruskeerd met idiote, aanhoudende vragen, en vervreemd door publicaties in een taal en jargon die zij niet konden lezen, en heb ik in veldwerk de grootste medische risico's gelopen (nog afgezien van dreiging met vuurwapens), en dat alles om een oeuvre tot stand te brengen dat bij nader inzien niet meer in de mode is, en een voorbijgane fase markeert in de worsteling van de wereldculturen naar onderlinge verstandhouding. Ik houd te veel van de antropologie, heb teveel warmte en liefde ervaren bij aanvankelijk wildvreemden in het uitoefenen van mijn taak als antropologisch onderzoeker, heb te zeer mijn vrienden gekozen onder mede-antropologen, heb daarbij teveel van andere mensen en van mijzelf geleerd, om mij nu zonder slag of stoot gewonnen te geven aan wat een blinde conjunctuur in de ideeëngeschiedenis lijkt te zijn. Antropologen zijn er niet in geslaagd hun kortstondige greep op de nationale en internationale samenleving te behouden en te versterken; de tijd dat André Köbben de adviseur minderheden / Molukkers / nationale tegenstellingen van zijn zwager de Nederlandse premier Joop den Uyl kon zijn, dat antropologen vertrouwd werden door het Haagse ministerie van ontwikkelingssamenwerking, of dat het neo-imperialistische internationale beleid van de Verenigde Staten van Amerika mede door antropologen kon worden aangestuurd, ligt gelukkig minstens een halve eeuw achter ons – en daarmee het beschamend opportunistisch en amateuristisch handjeklap kenmerkend voor die fase van de antropologie. In de grote problemen van Nederland in deze tijd (intercontinentale migratie, georganiseerde misdaad, afkalvende legitimiteit van de natiestaat en haar regering, onvermogen van samenleving en cultuur om, nu God dood is, een samenhangend, overtuigend, en door zingeving gedragen bovenpersoonlijk kader aan vooral haar jonge leden aan te bieden, en het meest recent de COVID-19 dreiging) schitteren de sociale wetenschappen door afwezigheid.

Mijn oudste zuster – gretig fan van mijn wetenschappelijke en literaire werk, waarvoor zij helaas biografisch essentiële bouwstenen heeft aangedragen – probeert mij al vele jaren te porren tot het schrijven van een gezaghebbend, baanbrekend, laagdrempelig boek waarin ik de ereschuld van de antropologie zal goedmaken naar het Nederlandse publiek toe. Ik hoef de Nederlandse televisie maar aan te zetten en ik besef waarom ik een dergelijk boek nog niet geschreven heb: de tenenkrommende Jip-en-Janneke uitingen vanuit den lande, en de vroomheid waarmee zij bemiddeld worden door mediapersoneel dat waarschijnlijk toch wel beter weet, vervullen mij (ik lijk Willem Frederik Hermans wel, maar werd pas 26 jaar na hem geboren zij het in dezelfde buurt van Amsterdam) met weerzin en plaatsvervangende schaamte – en versterken mij in het koesteren van de contacten met mijn Afrikaanse collega's, vrienden, en verwanten, veilig in Verwegistan. Ook dit boek gaat het verlangen van mijn zuster niet inlossen – het getuigt wel van de vreugde van de antropologie, maar niet van het (vaak trouwens overschatte) vermogen van de antropologie om bergen te verzetten. De teksten die ik

in dit boek heb bijeengebracht, behoren (gedeeltelijk) tot het beste wat ik als antropoloog heb geschreven, ook al hebben de meeste pas hun uiteindelijke vorm gevonden na herhaaldelijk publiceren en herschrijven in het Engels. Mijn oeuvre omvat, zoals gezegd, veel meer disciplines, en ook literaire teksten die met heel andere oogmerken zijn geschreven, en naar heel andere criteria, dan die in dit boek aan de orde zijn. De wereld van Afrikanistisch onderzoek, meningsvorming, de optiek en het perspectief, alles wat in deze teksten naar voren komt, is mij dierbaar, is tot stand gebracht met zweet bloed en tranen, en is niettemin niet langer in het centrum van mijn belangstelling, noch – zeer kennelijk – in het centrum van de hedendaagse media-aandacht en openbare cultuur in het algemeen. Het zij zo. Misschien is daarvoor wel de boekdrukkunst uitgevonden.

o.1. DOEL VAN DIT BOEK (1996)

Over belangstelling van Nederlandse zijde heeft het Afrikaanse continent de laatste decennia niet te klagen gehad (vgl. van Binsbergen 1993). Afrikaanse curiosa, muziekinstrumenten en dansvormen hebben zich een niet weg te denken plaats verworven in de Nederlandse jongerencultuur. Vele Nederlanders werken in het kader van ontwikkelingssamenwerking in Afrika. Veel meer Nederlanders komen hen daar als toeristen opzoeken, of laten zich door tour-operators leiden naar ons zuidelijk buurcontinent. Al tientallen jaren vindt massale migratie plaats van Afrika naar Nederland, aanvankelijk in hoofdzaak vanuit Noord-Afrika (Marokko), inmiddels ook vanuit landen ten zuiden van de Sahara, zoals Ghana, de Kaapverdische Eilanden, Ethiopië en Somalië. De verheugende ontwikkelingen die rond 1990 Zuid-Afrika in enkele jaren tijds van het meest beschamende deel van het continent in het meest hoopgevende hebben veranderd, zijn moreel en materieel gesteund van duizenden Nederlandse anti-apartheidactivisten. Het Nederlandse ministerie van ontwikkelingssamenwerking is, naast eigen loyale steun, internationaal aandacht blijven vragen voor heden en toekomst van Afrika, maar kan ook niet veranderen dat een kwart eeuw van toespitsing van de confrontatie tussen militante Islam en het Westen (de oorlogen te Irak en Afghanistan, de aanvallen op Amerikaanse bodem van 11 september 2001, een lange reeks terreuraanslagen over de hele wereld gepleegd in naam van de militante Islam) ook de Nederlandse overheidsaandacht zich vooral op Azië is gaan richten – terwijl de hele wereld machteloos toeziet hoe, in de wereldwijde COVID-19 / Corona pandemie, Afrika steeds verder achter de mentale horizon lijkt te verdwijnen.

Vele Europese mogendheden deden op het eind van de negentiende eeuw mee aan de Wedloop op koloniaal bezit in Afrika; Nederland had in vroeger eeuwen de Afrikaanse kusten niet onberoerd gelaten maar ging de twintigste eeuw in zonder enige territoriale bezittingen in dat continent. Afrika-onderzoek had hier dan ook geen prioriteit. Nederlandse Afrikanisten van de eerste generatie, zoals Sjoerd Hofstra en Hans Holleman, hadden hun opleiding grotendeels in het buitenland genoten. Pas in het begin van de jaren 1950 werd vanuit Nederlandse wetenschappelijke instellingen het eerste antropologische veldonderzoek in Afrika ondernomen, door Albert Trouwborst en André Köbben. Inmiddels zijn er, mede door toedoen van de genoemden, honderden Afrika-onderzoekers in Nederland. De sociaal-wetenschappelijke studie van Afrika bloeit in Nederland, in een tijd dat landen met een omvangrijk Afrikaans koloniaal verleden, en daaraan ontleende verzamelingen, bibliotheken en

onderwijsinstellingen, vaak een stagnatie in deze tak van wetenschap vertonen.

Bij mijn onderwijs op het gebied van de samenlevingen en culturen in Afrika, kreeg ik in de loop van de jaren 1990 steeds meer behoefte aan een toegankelijk inleidend boek, dat de Nederlandse lezer (de student, ontwikkelingswerker, krantelezer, toerist) op de hoogte brengt van hoe antropologen tegenwoordig aankijken tegen Afrikaanse samenlevingen in heden en verleden. De tekst moest op een inleidend niveau iets laten zien van een aantal van de ontwikkelingen in ons vakgebied in de loop van de laatste tien, twintig jaar, zoals

- de opkomst van een historiserende antropologie,
- het neo-Marxistische model van de koppeling van produktiewijzen,
- de aandacht voor stad-plattelandverhoudingen,
- de ontwikkeling van sociaal-wetenschappelijke perspectieven op ontwikkeling, tegen de achtergrond van het feit dat ontwikkeling en de ontwikkelings-industrie steeds meer de meest voor de hand liggende context voor 'noord'- 'zuid' contacten is in de hedendaagse wereld
- de sterk toegenomen aandacht voor wat vroeger geslacht, sexe, of man-vrouw-verhoudingen heette en dat nu, in meer doordachte vorm, aan de orde komt onder de noemer van het Latijnse woord *genus* of het Engelse *gender*; niettemin blijf ik de voorkeur geven aan het woord *sexe*, evenzeer van vreemde herkomst, maar volledig ingeburgerd
- de rol van de staat,
- de aandacht voor etniciteit,
- de opkomst van het globaliseringsperspectief met daarin onder meer de vorming van nieuwe, plaatselijke identiteiten, een beslissende rol voor elektronische media en voor andere vormen van massa-consumptie, en de omvorming van cultuurproductie in de richting van internationaal bemiddelde modellen van *performance* ('voordracht'), en ten slotte
- de opkomst van een meer zelfreflexief perspectief op de rol van de antropologische onderzoeker en op de aard van participerende observatie als transculturele ontmoeting.

Maar naast de nieuwe ontwikkelingen moesten ook oude verworvenheden uitdrukkelijk worden aangegeven.

Een zo'n verworvenheid is de specialistische studie van *verwantschap*. Deze heeft bijna zolang de antropologie bestaat, daarvan een belangrijk deel uitgemaakt. Dit heeft geen andere reden dan dat in de meeste sociale situaties die wij als antropologen bestuderen, verwantschap een uiterst belangrijk gereedschap is waarmee de actoren hun wereld ordenen ten einde beslissende produktieve en reproductieve taken (bij voorbeeld voortplanting, voedselvoorziening, ritueel) te kunnen bemannen en coördineren. Hedendaagse antropologie-studenten worden opgeleid met zoveel nadruk op onder meer de boven opgesomde recente thematische ontwikkelingen in ons vak, dat zij aan sommige faculteiten nauwelijks nog specialistische technische kennis over verwantschap opbouwen. In de concrete situaties van hun eigen veldwerk (in dorpen, woonwijken, en organisaties), en bij het lezen van de bestaande literatuur, zijn zij aldus onvoldoende toegerust om het belang van de factor verwantschap te

onderkennen en zelf te verkennen.

Voorts vertegenwoordigen oudere theoretische en methodologische posities verworvenheden waarvan men dient kennis genomen te hebben alvorens kan worden ingezien waarin nieuwere theorieën niet slechts een modieuze aantrekkingskracht hebben, maar ook de inhoudelijke oplossing zijn voor dilemma's waarmee vroegere generaties onderzoekers tevergeefs worstelden of die – erger nog – wel hun kennisproductie bepaalden maar zonder dat dit door de onderzoekers zelf beseft werd. En deze oudere benaderingen worden zelden geheel afgelost door nieuwere. Eerder is het zo dat een beproefde kern van de oudere benadering wordt opgenomen in het zich steeds uitbreidende totaalpakket van zienswijzen dat de hoofdstroom van de antropologische discipline uitmaakt. Structuralisme, structureel-functionalisme, neo-Marxisme, allemaal ooit beschouwd als het laatste woord, zijn zo inmiddels teruggedbracht tot waardevolle maar uitdrukkelijk partiële optieken op de sociaal-culturele werkelijkheid. Voor studenten en andere nieuwkomers of buitenstaanders is dit een verwarrende situatie want zij hebben niet de tijd en vaak ook niet de kennis van andere talen dan het Nederlands en Engels, om zich diepgaand te verdiepen in deze antecedenten die nochtans veel van onze theoretische voorkeuren thans blijven bepalen.

Misschien de meest kenmerkende vroege verworvenheid van de antropologie is de methode van het *veldwerk*, waarbij een onderzoeker zich lange tijd (minstens een jaar, bij voorkeur veel langer) in een haar of hem aanvankelijk vreemde sociaal-culturele omgeving begeeft om, door in die omgeving zoveel mogelijk deel te nemen aan het sociale verkeer, en daarin zoveel mogelijk te observeren, de specifieke kenmerken ervan te leren kennen. Het doet er niet wezenlijk toe of die omgeving ruimte ver verwijderd is van de eigen samenleving van de onderzoeker; wie als jonge volwassene uit de modale inkomensgroepen de kans krijgt antropologisch onderzoek te doen in eigen land onder directeuren van een multinationale onderneming, of onder zwerfjongeren, zal zeker zoveel 'cultuurschok' opdoen als de Afrikaanse antropoloog die een Nederlandse stadswijk komt bestuderen. Antropologisch veldwerk is een methode om gegevens te verzamelen, maar het is veel meer: een ontmoeting, een vorm van misverstand, een worsteling om eigen en andermans identiteit. Tussen het veldwerk en het uiteindelijke geschreven produkt liggen vele stappen van systematisering, analyse, theoretisch-geïnspireerde interpretatie, en daarbij doen zich vele keuzen voor, waarvan er vele onbewust zijn. Dit derde aspect van de antropologische erfenis mocht in een inleidend boek niet ontbreken.

o.2. INVULLING

Geleidelijk vatte de gedachte post dat ik het gewenste boek zelf, uit een selectie van mijn eigen wetenschappelijke produktie van de laatste decennia, zou kunnen samenstellen. De nadruk zou dan vrijwel geheel zou liggen op de samenlevingen van Zuidelijk-Midden- en Zuidelijk Afrika, en met name op de Nkoya in Zambia, waarop zich sinds 1972 mijn onderzoek zich heeft geconcentreerd – en op stedelijk Botswana en de plaats van extatische culten daarbinnen. Dat het resulterende boek aldus wel wat veel aandacht aan een zeer klein deel van Afrika zou besteden leek mij geen bezwaar, omdat mijn concrete plaatselijke beschrijvingen steeds weer toewerken naar meer algemene theoretische en methodologische formuleringen en daaraan naar ik hoop

hun betekenis vooral ontleen. Bovendien hebben honderden Nederlanders op grond van eigen ervaringen in de ontwikkelingssector een specifieke interesse in Zambia en Botswana; in Westelijk Zambia, waar de Nkoya vandaar komen, was de ontwikkelings-samenwerking zelfs grotendeels in Nederlands handen.

Met deze keuzen en voorkeuren is de samenstelling en structuur van dit boek in grote trekken gegeven.

Het eerste deel probeert een overzicht te geven van de structuurveranderingen op continentale schaal, die zich sinds het eind van de 19e eeuw op Afrikaanse bodem hebben voltrokken. Daarbij valt de nadruk op de vestiging van de moderne staat (aanvankelijk van koloniale signatuur) en van formele organisaties als de standaardvorm van maatschappelijke organisatie.

- de formele organisatie als belangrijke structurele vernieuwing in het Afrikaanse continent, in de overheidsbureaucratie en de ondernemingsgewijze productie, maar ook in allerlei vrijwillige verbanden waarin de Afrikaanse bevolking zich sinds het begin van de koloniale tijd organiseert
- dit type organisaties wordt gekenmerkt door een mate van formaliteit, reproduceerbaarheid en standaardisering die ook in toenemende mate de culturele transformatie in Afrika zal gaan kenmerken
- deze culturele transformatieprocessen trachten vaak, binnen een etnisch idioom en met gebruik van formele organisatievormen, een brug te slaan tussen locale tradities verankerd in historisch leiderschap, en de moderne staat met haar eigen of van buiten toegeleverde hulpbronnen.
- na de overwegend negatieve balans in overheidsbureaucratie en produktiviteit in Afrika in de loop van de twintigste eeuw, vormt dit type organisatie ook weer de bedding voor intercontinentale ontwikkelingsamenwerking en voor de niet-overheidsorganisaties die daarin in toenemende mate een rol spelen

In het volgende deel 'Antropologische vingeroefeningen' presenteer ik wat inleidende antropologische theorie en methode zonder welke de volgende hoofdstukken voor de niet-antropoloog moeilijk te verstaan zouden zijn. Het hoofdstuk 2 handelt daarom in detail over verwantschapsanalyse, en past de principes daarvan toe niet alleen op Afrikaanse dorpen maar ook op de stedelijke situatie en op het hedendaags familie-recht. Het volgende hoofdstuk 3 presenteert twee voorname theoretische posities die de hedendaagse Afrikanistische antropologie diepgaand hebben beïnvloed: het structureel-functionalisme van (onder meer) Evans-Pritchard uit de jaren 1930-1950 gezet tegenover de Manchesterschool van de decennia erna. Ondanks het voortdurende belang van deze laatste zijn systematische inleidingen tot haar gedachtengoed schaars, zodat ook daarom het hoofdstuk in een behoefte voorziet. Het vierde hoofdstuk kijkt naar de zeer geslaagde toepassing van wat wij kunnen noemen hoofdstroom-antropologie tegen het eind van de 20^e eeuw, in Filip de Boecks medisch-antropologische analyse van een Zuid-Middenafrikaanse samenleving; behalve structurele en historische problematieken komt daarbij vooral de vraag naar *het wezen van de antropologische intellectuele toeëigening in veldwerk* aan de orde. Veldwerk staat ook centraal in het volgende hoofdstuk van deze sectie, dat in detail handelt over de dilemma's van mijn eigen recente veldwerk in noordoostelijk Botswana, in de loop waarvan (en dat is verre van ongebruikelijk in antropologisch veldwerk) existentiële vragen en oplossingen onontwaarbaar met wetenschap en methode werden verstre-

geld, en de onderzoeker onherroepelijk trad buiten de kaders van de wetenschap zoals tijdens de antropologiestudie geleerd.¹

Nadit algemeen-antropologische deel is de ordening van de overige delen en hoofdstukken min of meer chronologisch.

Het derde deel, 'De voorkoloniale situatie: geweld, sexe en recht' laat kenmerkende aspecten van de voorkoloniale situatie zien in westelijk Midden-Zambia, het gebied waarin thans de Nkoya etniciteit in de loop van de twintigste eeuw steeds sterker is opgekomen. Deze studies zijn gebaseerd op historiserend-antropologisch onderzoek waarvan de resultaten vooral zijn neergelegd in mijn in 1992 verschenen monografie *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*. Het hoofdstuk 6 bevat in zijn veertig bladzijden een belangrijke selectie van het betoog van dat boek ten behoeve van de Nederlandse lezer. Het is in verscheidene opzichten complementair met het 7^e hoofdstuk. Beide presenteren perspectieven op staatsvorming middels de opkomst van vorstenhoven, maar terwijl hoofdstuk 7 dit proces beschrijft vanuit met mannen geassocieerd geweld en culturele discontinuïteit vergeleken met de niet-vorstelijke dorpen, benadrukt hoofdstuk 6 de verrassend centrale rol van vrouwen binnen dit proces; tevens opent het een structuralistisch geïnspireerd perspectief op de historische interpretatie van mythisch materiaal. Kwamen in deze beide hoofdstukken al thematieken naar voren (geweld en sexe) met veel wijder toepasbaarheid dan de concrete tijd en plaats waarvoor zij hier verkend worden, en met aanzienlijke actualiteit in onze hedendaagse meningsvorming over sexe / gender, ook het 8e hoofdstuk situeert zich in de actualiteit: die van mensenrechten in hedendaags Afrika en wereldwijd. Het betoog schetst een kader waarin kan worden nagegaan of de Noordatlantische en inmiddels cosmopolitische, wereldwijde, mensenrechten inderdaad zo'n nieuw en vreemd verschijnsel zijn in Afrikaanse samenlevingen als wel wordt beweerd (onder meer ter vergoelijking van de schending van die rechten in hedendaags Afrika); *het antwoord blijkt ontkenkend*, het idee van mensenrechten blijken ook in Afrika overeen te komen met eeuwenoude culturele oriëntaties en cosmologieën, en de inventarisatie van onmiskenbare equivalenten van mensenrechten in een traditionele Zambiaanse context leidt ons langs een bonte reeks van traditionele sociaal-culturele verschijnselen zoals die door veldwerk en historisch onderzoek aan het licht komen.

Op dit punt bereikt het betoog van het boek een cesuur, en wordt door middel van een groot aantal foto's geprobeerd om de lezer in aanvulling op de woorden van de tekst, ook de beelden van het Afrikaanse leven mee te geven.

Het volgende, vijfde deel kijkt met een antropologische blik naar Afrika in contexten van ontwikkelingsamenwerking – een kijkje dus in de ontwikkelingskeuken. Hoofdstuk 9 kijkt naar de culturele dilemma's van de ontwikkelingswerker, en roept een aantal kenmerkende vragen van transcultureel contact op, die als zodanig ook in de antropologische veldwerksituatie terugkomen: cultuurrelativisme; situationaliteit; de mate waarin wij de groei naar een cosmopolitische cultuur toe meemaken – een globaliseringsproces dus waarbinnen aanvankelijk lokale cultuurvormen wereldwijde betekenis krijgen, etc. Het tiende hoofdstuk levert een theoretische en methodologische bijdrage aan het begrip 'niet-overheidsorganisatie', dat rond 1990 in het denken

¹ Hoe ver daarbuiten? En met welke rechtvaardiging of noodzaak? Deze vragen zijn mij blijven bezighouden door de ruim dertig jaar verlopen sinds mijn hoofdveldwerk in Botswana, en zij zijn onlangs opnieuw en naar ik hoop definitief aan de orde gesteld in mijn boek uit 2021 *Sangoma Science*.

van ontwikkelingssamenwerking centraal staat. Voorbij dit specifieke doel handelt het hoofdstuk over de produktie van taal in transculturele situaties van machtsongelijkheid, en het constateert hoe het juist die taal (waarin veel van onze hedendaagse beelden over Afrika geproduceerd worden) is die het de ontwikkelingsindustrie mogelijk maakt om zichzelf steeds meer te profileren als een aparte sector van de economie, niet produktief, niet dienstverlenend, maar – in een tijd waarin steeds meer Afrikaanse overheden van ontwikkelingshulp afhankelijk zijn voor hun overleven, en in dat overleven dan ook steeds meer gecontroleerd worden door intercontinentale instituties zoals de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds – wel van beslissende betekenis voor heden en toekomst van Afrika.

Daarmee is, in de erkenning van de grote produktieve en organisatorische zwakte van het huidige Afrika dat daarom als voornaamste hulpbron nog in hoofdzaak slechts sociale en ideële middelen overhoudt, de achtergrond gegeven voor het zesde en in vele opzichten meest actuele deel van dit boek, 'Wereldwijde Externe Druk En Plaatselijke Veerkracht' – waarbij het aloude beeld weer opkomt van de Baron von Münchhausen die zichzelf bij de haren uit het moeras trekt.

Het eerste hoofdstuk van deze sectie, hoofdstuk 11, richt zich op samenwonen en zinging in twee situaties: een dorp in westelijk Zambia en een stad in noordoostelijk Botswana. Tegen populaire beelden in van de in materiaal opzicht arme maar verwantschappelijk en medemenselijk o-zo rijke Afrikaanse plaatselijke gemeenschappen, toont dit hoofdstuk hun kwetsbaarheid als ook de, vooral rituele, strategieën om zich toch steeds weer te hernemen, te reconstitueren; en het laat de grensvoorwaarden van dit proces zien in de stedelijke omgeving, waar zelfs dit revitaliserend vermogen afwezig lijkt – zoals ook het sterk persoonlijk getinte hoofdstuk 5, over religieus veldwerk in een Botswanaanse stad, al deed uitkomen.

Hekserij is vanouds onderkend als een van de belangrijke thema's van het Afrikaanse gemeenschapsleven. Er is een grote sanctie op onderlinge openlijkke fysieke agressie, maar het geloof in de kwaadaardige mystieke inwerking van medemensen is groot en hardnekkig, en vormt voor de participanten de voornaamste verklaring voor wat anders vanuit Afrikaans perspectief een cosmologische onmogelijkheid blijft: natuurlijke dood. Slechts wereldgodsdiensten en formeel onderwijs kunnen een matigend effect uitoefenen op dit verwoestend geloof (dat bij elke ernstige ziekte en elk sterfgeval het vertrouwen waarop de kleine gemeenschap fataal dreigt te vernietigen). In hoofdstuk 12 onderneem ik een poging om nader tot een verklaring van het wijdverbreide hekserij te komen, vanuit het concept van virtualiteit dat ik eerder elders heb verkend (vooral 1997h, 1998a).

Niettemin is hekserijgeloof en hekserijbeschuldigingen maar een van de modaliteiten waarover Afrikaanse samenleving sinds mensenheugenis hebben beschikt om om te gaan met inter conflict – dat gezien de vaak losse en kortstondige aard van Afrikaanse lokale sociaal-politieke verbanden, meestal potentieel verwoestend is voor de gemeenschap. In hoofdstuk 13 verken ik een prachtige sociale technologie waardoor Afrikaanse plaatselijke gemeenschappen ondanks verscheidenheid en interne spanningen hebben kunnen overleven: de procedures van verzoening.

Naast deze sociaalpolitieke technologie van verzoening, en hekserijgeloof, introduceerd hoofdstuk 14 een derde belangrijke dimensie van de wijze waarop Afrikaanse gemeenschappen overleven door symboolgedrag: ziekteculten. Ontleend aan de discussie over de mogelijkheid van een neo-Maxistische antropologie (inmiddels

vrijwel verstormd) schets dit hoofdstuk een beeld van ziekteculten in de Zambiaanse hoofdstuk Lusaka in het begin van de jaren 1970, en laat het zien hoe het perspectief van de koppeling van produktiewijzen verhelderend licht op deze religieuze verschijnselen doet schijnen.

Hoofdstuk 15 onderzoekt, binnen de context van een etnische vereniging en een etnisch festival, en tegen de achtergrond van een meer algemene theoretische verkenning van etniciteit, hoe etniciteit dan vitaliserend kan werken, als een formaliserend transformatieproces in de handen van culturele en politieke bemiddelaars die plaatselijk en nationaal niveau aan elkaar verbinden.

Het daarop volgende hoofdstuk 16 voert de analyse van hetzelfde festival verder in de richting van een kenschetsing van de dynamiek van hedendaagse Afrikaanse cultuur in het kader van het globaliseringsproces, waarin voor de dragers vanzelfsprekende lokale cultuur wordt geïmpliciteerd en getransformeerd volgens een aan de actoren uit vooral elektronische media bekend model van de voorstelling of *performance*.

Doordat de culturele analyses in deze laatste twee hoofdstukken nauw aansluiten bij de voorkoloniale structuren die in deel III werden uiteengezet, is zo de kring bijna gesloten en overzien wij, tegen de achtergrond van een ruime keuze van hedendaagse antropologische thema's, een kenmerkend type cultureel proces in het Afrika van de twintigste eeuw: *Van vorstenhof tot internet*, aan welke kenschetsing het boek dan ook zijn titel dankt.

Ons 17^e hoofdstuk is dan ook een verkenning van de plaats van ICT in hedendaagse Afrika: als vreemde indringer, of als onherroepelijke component van wereldwijze globalisering – als on-Afrikaans, of als bij uitstek post-modern en plaatsloos dus óók Afrikaans.

Ten slotte maakt het zeer omvangrijke hoofdstuk 18 (gebaseerd op mijn Rotterdamse oratie bij aanvaarding van de leerstoel in Grondslagen van Interculturele Filosofie, 1999) de balans op van de voorgaande thema's en plaatst deze in het licht van de noodzaak tot filosofische reflectie op het antropologisch bezigzijn met Afrika – maar ook van de noodzaak tot empirische, antropologische bezinning van de kant van de filosofen, die nog steeds graag de wereld uitvinden op grond van eigen persoonlijke impressies en lievelingsideeën van favoriete filosofen, ongehinderd door de methodologische canons van empirisch onderzoek. Juist door de neiging tot vanzelfsprekende toeëigening en oordeelsvorming, is Afrika er bekaaid vanaf gekomen in de krigen van Westerse filosofen – maar gelukkig is er al vele decaden het correctief van een authentiek Afrikaanse academische filosofie, tegen de achtergrond van millennia van wijsheidsproductie door plaatselijke wijzen. De taak voor de antropologie is daarmee lang niet voltooid, maar de fakkel kan gedeeltelijk aan interculturele filosofie worden doorgegeven.

Op gevaar af in anachronismen te vervallen, zullen in dit hoofdstuk de hedendaagse namen voor landen, provincies, steden etc. gebruikt worden. De koloniale naam voor Zambia was Noord-Rhodesië. De naam Westelijke Provincie (Western Province), die eerder in gebruik was voor wat thans de Koperstreek-Provincie (Copperbelt Province) van Zambia wordt genoemd, werd in 1969 toegekend aan de provincie die tot dan toe als Barotseland bekend stond, en die tot aan de onafhankelijkheid (1964) een van de rest van Noord-Rhodesië afwijkende protectoraatsstatus had gehad. Eveneens in 1969 kwam de naam Kaoma in gebruik voor het district dat tot dan toe Mankoya werd genoemd, het thuisland van de etnische groep die zich van de naam Nkoya bedient. De

stad Kabwe ten noorden van Lusaka heette in de koloniale tijd Broken Hill, en de naam Zambezi (vergelijk de gelijknamige rivier) als naam van een district en een districtshoofdstad in westelijk Zambia verving de koloniale naam Balovale.

Zambia, Zimbabwe en Malawi, voormalige Britse koloniën die in de jaren 1953-1963 de Federatie van Rhodesië en Nyasaland vormden, worden in de omvangrijke Britse literatuur over deze landen samen veelal aangeduid met de term '*South Central Africa*'. De benaming 'Centraal-Afrika' is ook in het Noord-Nederlands niet onbekend, maar gezien de onvergelyklijk grotere Belgische betrokkenheid bij dit deel van het Afrikaanse continent, heb ik gemeend aan te moeten sluiten bij het Vlaamse taalgebruik en te spreken van Zuidelijk Midden-Afrika.

Ten slotte: vrouwen hebben erkend een groot aandeel in de antropologische kennisproductie, en het is uitsluitend ter vermijding van onnodig gewrongen, zij het politiek correcter, *m/v*-formuleringen dat ik naar 'onderzoeker', 'antropoloog' en 'ontwikkelingswerker' meestal als 'hij' verwijs; formeel is dit trouwens juist, want deze woorden zijn van een mannelijk woordgeslacht in het Nederlands.

o.3. CULTUUR EN/ OF POLITIEKE ECONOMIE?

Het is niet mogelijk om over Afrika in onze tijd te schrijven zonder althans een achtergrond bekend te veronderstellen van stagnerende economie, falend overheidsbeleid, en bestaand of dreigend etnisch geweld. Wie echter dit boek ter hand neemt met de bedoeling te weten te komen hoe Afrika er politiek en economisch voorstaat, of (eticiteit vormt op zich immers een van mijn onderwerpen hier) wat de oorzaken van en toekomstperspectieven voor etnisch geweld zijn, zal teleurgesteld worden. Voor het antwoord op dergelijke vragen zijn (zij het nauwelijks in het Nederlands, althans niet recent) andere boeken beschikbaar, geschreven meestal vanuit naburige maar toch onderscheiden vakdisciplines, zoals de politicologie en de macro-economie; een ideale inleiding werd bij voorbeeld in de zelfde periode door mijn collega Stephen Ellis (1995) geredigeerd onder de veelzeggende titel *Africa Now*.

De antropoloog heeft vanuit haar of zijn vak een specifieke optiek op de sociaal-culturele werkelijkheid, stelt heel bepaalde vragen, levert heel bepaalde antwoorden, en geen oplossingen. De meeste antropologen, en ik zelf zeker ook, zijn eigenlijk heel slecht toegerust, theoretisch, methodologisch en wat de aard en de beperkte reikwijdte van hun zelfvergaarde gegevens betreft, om over meer dan enkele geselecteerde aspecten van de hedendaagse politieke en economische situatie in Afrika hun licht te laten schijnen. De Afrikanen wier samenleving en cultuur wij bestuderen, binnen de beperkte sociale ruimte van een stadswijk, een organisatie of een dorp, zijn meestal slachtoffers, niet machthebbers; en slechts enige factoren van de hedendaagse rampspoed van Afrika laten zich betrouwbaar inschatten vanaf het plaatselijke niveau dat aan de antropologie eigen is. In een poging om hun politicologische en ontwikkelingsgerichte gesprekspartners ter wille te zijn, zijn antropologen te vaak geneigd om, ten onrechte, naar een nationaal of internationaal niveau te generaliseren wat zij slechts op grond van diepgaande studie in een strikt plaatselijke context zeker weten. Zij meten zich een plaatsvervangend idioom van de macht aan waarin begrippen centraal staan ('de staat', 'de kapitalistische produktiewijze', 'structurele aanpassing') die maar moeilijk zijn te vertalen naar de contacten van aangezicht tot aangezicht –

waarover de antropoloog bij uitstek deskundig is door eigen participierend veldwerk en door het begrippenapparaat van zijn vak.

In dit boek concentreer ik mij op micro-verschijnselen zoals verwantschap, de dynamiek van veldwerk, of een handjevol mensen die zich in een etnische vereniging hebben aaneengesloten. Ik houd mij bezig met politieke, juridische en sexeverhoudingen in de negentiende eeuw. Van Afrikaans heden en toekomst behandel ik weliswaar de structurele contouren van de globale aspecten van kolonisatie en van de postkoloniale tijd (hoofdstuk 8), maar mijn meeste aandacht gaat hier toch naar culturele dynamiek, naar de interpretatie, in een wereldwijd kader, van een jaarlijks etnisch feest of een incidenteel ritueel aan het dorpsheiligdomein, en niet naar de armoede en machteloosheid die, in de ervaringswereld van de feestvierders en gelovigen, de maanden daarvoor en daarna kenmerken. Niettemin ben ik ervan overtuigd dat het beeld van Afrika dat uit dit boek oprijst, een beeld van vitaliteit, continuïteit en zelfrespect, recht doet aan die ervaringswereld, alle structurele ellende ten spijt.

Na jaren waarin ik loyaal, als oprichter, en vervolgens door de jaren 1980 heen als hoofd van de afdeling 'Politieke en historische studies' van het Afrika-Studiecentrum te Leiden, heb meegewerkt aan de productie van Afrika-teksten waarin het primaat van de formele politiek en van het nationale of internationale niveau stilzwijgend werd erkend, is dit inderdaad een keuze. Ik neig steeds meer tot die keuze, omdat ik vind dat het, *op zich gerechtvaardigde en onmisbare*, beeld dat de politieke en economische commentatoren over Afrika presenteren, moet worden aangevuld met een beeld dat ook de existentiële ervaringen en symbolische initiatieven toont van doorsnee, ver van de staatsmacht gesitueerde Afrikanen; en dat is de toevallig de enige categorie waartoe ik door eigen langdurig onderzoek en kennis van Afrikaanse talen en culturele vormen toegang heb. De Afrikaanse crisis is terecht het belangrijkste onderwerp van de politicologen en macro-economen die Afrika onderzoeken; zij kan niet diezelfde rol spelen voor antropologen, die concrete vormen overleven, mobiliseren, en de opbouw van betekenis, identiteit en zelfrespect bestuderen – heel plaatselijke kaders die uiteindelijk natuurlijk mede door de globale politieke economie worden bepaald, maar waarin in het bewustzijn en de creatieve initiatieven van de actoren nog wel iets anders te koop is dan onmacht, armoede, inefficiëntie en incompetentie. Zoals de titel van het laatste deel van dit boek poneert, overleeft Afrika niet op atoom-, maar op symboolkracht.

Ik heb het vermoeden dat in die symbolische vormen de kracht en hoop voor de toekomst van Afrika schuilt, en ook Afrika's bijdrage tot de wereldcultuur. Maar mijn voornaamste doel in dit boek is niet ze te beoordelen, maar nieuwkomers tot Afrika wat gereedschap ter beschikking te stellen om ze op eigen kracht te gaan onderscheiden, onderzoeken, en beginnen te begrijpen.

o.4. HERKOMST VAN DE HOOFDSTUKKEN

De meeste hoofdstukken hebben al in een eerdere vorm in een ander kader gecirculeerd.

Hoofdstuk 1 ('Samenlevingen En Culturen In Afrika Sinds De Wedloop') verscheen in een eerdere vorm in: *Tijdschrift voor Ontwikkelingssamenwerking (TvO)* (Antwerpen),

in een door Hugo Saeys geredigeerd themanummer over 'Afrika honderd jaar na de Conferentie van Berlijn', 10, 1985, 2, pp. 30-43.

Een allereerste versie van hoofdstuk 2 ('Verwantschap Als Venster Op De Zambiaanse Samenlevingen')(‘Samenlevingen En Culturen In Afrika Sinds De Wedloop’) verscheen in een afwijkende en sterk ingekorte versie als katern 6 van K. Zwaga & H. Hooghoff, red., *Afrika, Zambia bij voorbeeld: Over leven in een ontwikkelingsland: Een voorbeelduitwerking van het themaveld internationale verhoudingen voor docenten maatschappijleer MAVO/ LBO*, Educatief Project Ontwikkelingssamenwerking (EPOS), Enschede/ Alkmaar: Stichting voor de Leerplanontwikkeling (SLO)/ Centrum voor internationale vorming (CEVNO); ik wil het Europees Platform voor het Nederlandse Onderwijs en de Stichting Leerplanontwikkeling, als (rechtsopvolgers van) de oorspronkelijke uitgevers, hierbij danken voor hun welwillende toestemming tot gedeeltelijke herdruk in het onderhavige boek.

Een eerste versie van Hoofdstuk 3 ('De Manchesterschool Toegelicht Vanuit Evans-Pritchards Boek *The Nuer*') werd geschreven voor een cursus theorievergelijking aan de afdeling Culturele Antropologie/ Sociologie der niet-Westerse volkeren, Rijksuniversiteit Leiden, 1976. Het stuk onderging vele gedaanteveranderingen tot het tenslotte in de uiteindelijke Engelse versie werd gepubliceerd als van Binsbergen 2007. Dit jaar van verschijnen was het eerste van een periode van drie jaar waarin ik oedipaal tot *persona non grata* was verklaard in het instituut dat ik vanaf 1977 met volledige inzet en aanzienlijk succes gediend had als leidinggevend, en mijn geliefde collega's (ik had bij elk van hen aan de wieg gestaan van hun vaste aanstelling) verzuimden zelfs mij een auteursexemplaar van het boek te bezorgen. Wie schetst mijn verbazing en bittere vreugde dat ik in 2021 per e-mail fan mail ontving van een hoogleraar antropologie te Vilnius, Litouwen, een Nederlander die bij het Manchester-School kopstuk Frederic Bailey had gestudeerd, en die mijn analyse van de Manchester School als het allerbeste antropologische artikel ooit bestempelde.

Hoofdstuk 4 ('De Onderzoeker Als Spin, Of Als Vlieg, In Het Web Van De Andere Cultuur Naar Aanleiding Van Een Medische Etnografie Van Het Lunda Gebied') verscheen in *Medische Antropologie*, 4, 2, winter 1992, pp. 255-267. Ik was lid van de Leuvense promotiecommissie die het besproken werk van Filip de Boeck als proefschrift uiterst positief beoordeelde; ik bleef een rol spelen in de Belgische en vooral Leuvense beoefening van antropologie en Afrikanistiek, onder meer als lid van de faculteitscommissie te Leuven, als lid van het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek (de Belgische wetenschapsfinancieringsinstelling) te Brussel, en in intensieve productieve samenwerking met de vooraanstaande Belgische antropoloog Renaat Devisch tot aan zijn dood in 2020.

Een allereerste, zeer veel kortere versie van hoofdstuk 5 Sangoma Worden Religieus-Antropologisch Veldwerk In Francistown, Botswana') verscheen als 'Een maaltijd op het land: Religieus veldwerk in Botswana, 1990', in D. Foeken & K. van der Meulen, *Eten met Gerrit: Een bloemlezing van eet- en drinkerveraringen van Nederlandse afrikanisten, gegarneerd met toepasselijke recepten; samengesteld ter gelegenheid van het afscheid van Gerrit Grootenhuis als algemeen secretaris van het Afrika-Studiecentrum*, Leiden: Afrika-Studiecentrum, 1990, pp. 112-122; de Nederlandse versie in dit boek is echter gebaseerd op de veel uitvoeriger Engelse versie: 'Becoming a sangoma: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 1991, 4, pp. 309-344. Deze Engelse versie werd verder bewerkt en

opgenomen in mijn boek uit 2003, *Intercultural Encounters*. De probleemvolle ontmoeting tussen Westerse epistemologie en natuurwetenschap aan de ene kant, Afrikaanse religieuze praktijk en wereldbeeld aan de andere kant, bleef mij diepgaand inspireren en leverde in 2021 het even uitvoerige als persoonlijke en (naar intentie, althans) diepgravende boek op: *Sangoma Science: From ethnography to intercultural ontology: A poetics of African spiritualities*.

Hoofdstuk 6 ('De Dynamiek Van Staatsvorming En Sexe In Voorkoloniaal Westelijk Zambia') verscheen in: H.J.M. Claessen, red., *Machtige Moeders: Over de positie van de vrouw in vroege staten*, Leiden: Instituut voor Culturele Antropologie en Sociologie der Niet-Westerse Volken, Rijksuniversiteit Leiden, publikatie no. 75, 1986, pp. 157-217; een uitvoeriger Engelse versie werd gepubliceerd als: 'Likota Iya Bankoya: Memory, myth and history', in: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 27, 3-4, 1987, pp. 359-392, in een door B. Jewsiewicki & C. Moniot geredigeerd themanummer over volkse benaderingen van geschiedenis in Afrika. Dit hoofdstuk bevat reeds in een notendop het veel uitvoeriger, ook methodologisch uitdrukkelijk ondersteunde, vertoog van *Tears of Rain* (1992).

Hoofdstuk 7 ('"Geef Hem Dan Maar Aan De Krokodillen": Staatsvorming, Geweld En Culturele Discontinuïteit In Voorkoloniaal Zuidelijk Midden-Afrika') verscheen als bijdrage tot een themanummer over staatsvorming, gastredacteuren H. Dahles & A. Trouwborst, *Antropologische Verkenningen*, 12, 1993, 4, pp. 10-31. Het tekent, evenals de volgende paar hoofdstukken van het onderhavige boek, mijn bezigzijn met voorkoloniale geschiedenis en sociaal-politieke organisatie in Afrika, waarvan mijn boek *Tears of Rain* (1992) de meest omvangrijke getuigenis is. De Engelse versie wordt thans herdrukt in mijn grote monografie over de Nkoya: van Binsbergen, Wim M.J., *'Our drums are always on my mind': Nkoya history, culture, and society, Zambia, I-II*.

De basis van hoofdstuk 7 ('Mensenrechten In Het Traditionele Rechtssysteem Van De Zambiaanse Nkoya: Een Rechtsantropologische Verkenning') werd gevormd door een interne notitie die ik in 1990 schreef op verzoek van mijn bevriende collega, de jurist Emile van Rouveroy van Nieuwaal, aan het Afrika-Studiecentrum te Leiden. Verrijkt door de latere feedback geleverd door mijn eerste promovendus, de staatsrechtsjuriste Gerti Hesseling (later directeur van het Afrika-Studiecentrum te Leiden), verscheen het stuk in zijn uiteindelijke, Engelse versie als bijdrage aan een gedenkschrift voor Gerti twee jaar na haar veel te vroege dood (van Binsbergen 2011).

Hoofdstuk 9 ('Culturele Dilemma's Van De Ontwikkelingswerker') verscheen eerder in een themanummer 'Over de grenzen van culturen', onder redactie van H. Procee, *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap*, 27, 4, 1986-87, pp. 124-128; dit stuk markeert mijn eerste geco-opteerd worden binnen de kring van interculturele filosofen – een proces dat tien jaar later zou leiden tot mijn benoeming in de leerstoel 'Grondslagen van de Interculturele Filosofie' aan de Wijsgerige Faculteit van de Erasmus Universiteit Rotterdam, als opvolger van de Hegel-deskundige Heinz Kimmerle. Dit hoofdstuk bevat bovendien selecties uit een voordracht getiteld 'Cultuur als stokpaard', die ik op 15 december 1995 hield voor de vakgroep 'Culturele antropologie/niet-Westerse sociologie' van de Vrije Universiteit te Amsterdam, op een door mijn collega en ooit medestudent Frits Selier georganiseerde studiedag over het hedendaags cultuurbegrip.

Hoofdstuk 10 ('Sociaal-Wetenschappelijke Aspecten Van Niet-Overheidsorganisaties ('Ngo's') In Afrika: Taal Van Onderzoek En Taal Van Strategie') was mijn bijdrage aan de conferentie 'Het Medefinancieringsprogramma: Perspectieven en bevindingen',

Den Haag, 15 oktober 1992, georganiseerd door de Interuniversitaire Onderzoekschool CERES (Centre for Resource Studies)/ CIRAN (Centre for International Research and Advisory Networks)/ *NRC-Handelsblad*. Het stuk markeert een van mijn weinige, en steeds huiverig gebleven, pogingen om in te gaan op de uitnodigingen van mijn collega's (vooral Flip Quarles van Ufford) om mijn antropologie in te brengen in de wereld van ontwikkelingsamenwerking. Een jaar later zou op de relatie met otnwikkelingssamenwerking uitvoerig worden ingegaan in mijn conferentiebundel *De maatschappelijke betekenis van Nederlands Afrika-onderzoek in deze tijd*.

Hoofdstuk 11 ('De Chaos Getemd' Aspecten Van Samenwonen En Zingeving In Modern Afrika) is gebaseerd op de tekst van een lezing door mij uitgesproken in het kader van de feestelijke opening van het Pieter de la Court-gebouw van de Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, in mei 1990, en verscheen eerder in: H.J.M. Claessen, red., *De chaos getemd?*, Leiden: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, 1991, pp. 31-47.

Een eerdere versie van hoofdstuk 12 ('Hekserij In Hedendaags Afrika Als Virtuele Grensvoorwaarde Van De Verwantschappelijke Orde') werd door mij gepresenteerd bij het panel over 'Epistemological and ideological approaches to witchcraft analysis within African Studies: A critical assessment', jaarlijkse bijeenkomst van de Association of African Studies, 27 Oktober – 1 November 1998 te Chicago, en gepubliceerd als: van Binsbergen, W.M.J., 2001, 'Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order', in : Bond, G.C., & Ciekawy, D.M., eds., *Witchcraft dialogues: Anthropological and philosophical exchanges*, Athens (Ohio): Ohio University Press, pp. 212-263. Ik ben dank verschuldigd aan George Bond en Diane Ciekawy die mij uitnodigden om deel te nemen in deze inspirerende sessie, aan alle deelnemers voor verhelderende ideeën en kritieken, en aan het Afrika-Studie Centrum in Leiden, voor het financieren van mijn deelname. De oorspronkelijke tekst is inmiddels gepubliceerd als: van Binsbergen 2001 Een iets afwijkende webversie is beschikbaar op: http://www.shikanda.net/ancient_models/gen3/witch.html. De onderhavige vertaling in het Nederlands is van de hand van mijn studentassistent 2000-2001 Roderick van den Bosch., die ik hierbij hartelijk dank zeg. Deze uiteindelijke Engelse tekst was gebaseerd op een Nederlands ruw prototype, door mij in eerste instantie geschreven als bijdrage voor een symposium aan de Vrije Universiteit ter gelegenheid van de pensionering van Ineke van Wetering, de echtgenote van mijn vroege leermeester in de antropologie, en latere vriend en naaste collega Bonno Thoden van Velzen.

Hoofdstuk 13 ('Verzoening: Perspectieven Vanuit De Culturele Antropologie') werd in eerste instantie geschreven als een bijdrage voor voor een studiedag over 'Verzoening', Bezinningscentrum, Vrije Universiteit, Amsterdam, 9 oktober 1997, en in dat kader gepubliceerd in *In de marge: Tijdschrift voor levensbeschouwing en wetenschap, themanummer over verzoening*, jg. 6, 4, 1997, pp. 28-39. Een bijgewerkte Engelse versie verscheen in mijn boek *Intercultural Encounters* (2003), nadat deze eerder, in 1999, had gediend, onder de titel 'Reconciliation: A major African social technology of shared and recognised humanity (ubuntu)', als mijn bijdrage aan het 'Seminar on culture and globalisation', Human Sciences Research Council, Pretoria, South Africa, 21 april, 1999. Bij deze laatste gelegenheid werd mijn betoog honend naar de prullenmand verwezen door de ANC (African National Congress) voorzitter van die conferentie, want hoe verzoenend ook en hoezeer in lijn met de oriëntatie van de

recente *Truth and Reconciliation Commission* waarin post-apartheid Zuid Afrika hoopte de trauma's van de anti-apartheidstrijd te verwerken (vgl. mijn bijdrage in Salazar *et al.* 2004), het was pas zes jaar na de instelling van een meerderheidsbewind in Zuid-Afrika, en ik kon mijn huidskleur en haarvorm niet zo gemakkelijk verbergen. Veel meer succes had ik, eveneens onder Afrikaans voorzitterschap, met een nog verder uitgewerkte versie die ik in 2009 op een conferentie over internationale conflictbemiddeling presenteerde te Yaounde, Kameroen (vgl. van Binsbergen 2010). In die versie kwam ook een belangrijke vraag naar voren waaraan ik tot dusver in mijn betoog geen aandacht had besteed: waarom maken hedendaagse Afrikaanse politieke elites zo zelden gebruik van de prachtige sociale technologie waarover Afrikaanse samenlevingen ten aanzien van verzoening beschikken?

Hoofdstuk 14 werd in eerste instantie geschreven als discussiepaper voor de Amsterdamse Werkgroep voor Marxistische Antropologie, een klein gezelschap dat vanaf 1978 gedurende enkele jaren regelmatig bijeenkwam, wat in 1982 – toen deze bijeenkomsten al lang een einde hadden genomen) culmineerde in een Nederlands-talige bundel (van Binsbergen & Geschiere 1982), die in 1985 in sterk aangepaste vorm in het Engels verscheen.

De kern van hoofdstuk 15 ('Kazanga: Etniciteit In Afrika Tussen Staat En Traditie') wordt gevormd door de oratie die ik op 20 maart 1992 uitsprak bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Afrika-Studiecentrum op de leerstoel 'etniciteit en ideologie in ontwikkelingsprocessen in de derde wereld' bij de faculteit der sociaal-culturele wetenschappen van de Vrije Universiteit te Amsterdam; een Franse versie is inmiddels verschenen als '*Kazanga* – ethnicité en Afrique entre État et tradition', in: *Ethnicity in Africa*, red. Wim van Binsbergen & Kees Schilder, themanummer van *Afrika Focus*, 9, 1-2, 1993, pp. 16-41; en een Engelse als: 'The *Kazanga* festival: Ethnicity as cultural mediation and transformation in central western Zambia', *African Studies*, 53, 1994, 2, pp. 92-125. Ik heb mijzelf altijd beschouwd als in eerste instantie een religieus antropoloog, en de keuze voor etniciteit bij de inrichting van deze voor mij persoonlijk gecreëerde leerstoel kwam tot stand tegen wil en dank. Het had meer voor de hand gelegen dat ik mijn promotor Matthijs Schoffeleers had opgevolgd toen deze rond 1990 zijn VU-leerstoel godsdienstantropologie vrijmaakte wegens het bereiken van de pensioengerechtigde leeftijd. Evenwel, de VU had toen nog een harde protestants-Christelijke kern (zelfs voor de leerstoel etniciteit moest ik mij ten overstaan van de rector uitdrukkelijk uitspreken ten gunste van een wetenschapsbeoefening tot meerdere eer en glorie van Onze Here Jezus Christus), en waar Schoffeleers hoewel niet Protestants-Christelijk ten minste het voorrecht had gehad van een erkende Christelijke leidende rol van Rooms-katholiek priester, had ik mij voornamelijk geprofileerd als conflict-zoekende Marxist met een als reductionistisch en oppervlakkig geïnterpreteerde benadering van Afrikaanse religie. Bijgevolg werd voor Matthijs'opvolging de voorkeur gegeven aan de interne kandidaat, André Droogers, bekend met Congolees initiatieritueel en Zuidamerikaanse syncretistische kerken. Niettemin, hoewel ik mij altijd heb afgezet tegen de verheerlijking en verdinglijking van identiteit als de grote mythe van onze tijd, had ik ten tijd van mijn benoeming een aantal als baanbrekend beschouwde teksten over etniciteit gepubliceerd; en ik ben ik studie van etniciteit in latere jaren trouw gebleven, vooral door mijn werk op het gebied van het Middellandse Zeegebied in de Bronstijd (van Binsbergen en Woudhuizen 2011; van Binsbergen 2011b).

Hoofdstuk 16 verscheen eerder als bijdrage tot een themanummer 'De dynamiek van de cultuur', red. L. Brouwer & I. Hogema, *Antropologische Verkenningen*, 13, 2, pp. 17-33, 1994; de in dit boek opgenomen, veel uitvoeriger Nederlandse versie is gebaseerd op de Engelse, getiteld 'Popular culture in Africa: Dynamics of African cultural and ethnic identity in a context of globalization', in: J.D.M. van der Klei, red., *Popular culture: Africa, Asia & Europe: Beyond historical legacy and political innocence, Proceedings Summer-school 1994*, Utrecht: CERES, 1995, pp. 7-40. Enige bladzijden van dit hoofdstuk werden in eerste instantie samen met Peter Geschiere geschreven ten behoeve van het door ons samen opgezette nationale project 'Globalisering en de constructie van communale identiteiten' van WOTRO (de Stichting Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen, een afdeling van NWO, de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek), en ik dank hem voor zijn toestemming een en ander hier te herdrukken. De verkenning van de relaties tussen staat, identiteit en etniciteit vormt een rode draad door mijn werk over de decennia, en heeft recent een afspiegeling gekregen in de te Zuid-Afrika uitgegeven bundel die de politicoloog Martin Doornbos en ikzelf hebben samengesteld van ons eigen werk: *Researching power and identity in African state formation* (2017). Mijn meest recente, min of meer definitieve behandeling van virtualiteit is in het begin van mijn boek uit 2015, *Vicarious Reflections*.

De laatste twee hoofdstukken zijn geschreven nadat ik mijn leerstoel etniciteit etc. aan de Vrije Universiteit had kunnen verruilen voor een op het gebied van Grondslagen van Interculturele Filosofie aan de faculteit wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam. Deze twee teksten tonen nog steeds een onmiskenbare antropologische inspiratie, en trouw aan de uitgangspunten van de antropologische discipline, maar zijn duidelijk in eerste instantie tot een publiek van filosofische min of meer collega's gericht.

Hoofdstuk 17 ('ICT, Globalisering En Interculturele Filosofie: Een Afrikaanse Verkenning') kwam tot stand in een schrijfproject van de vakgroep Mens, Cultuur en Samenwerking, waarin getracht werd de filosofische grondslagen en implicaties van de expansie van ICT in de hedendaagse samenleving te verkennen. Het verscheen in 2002 in een door de Mul geredigeerde Nederlandstalige bundel, en werd een jaar later in Engelse versie opgenomen in mijn boek *Intercultural Encounters*. Eerdere versies van dit stuk werden besproken in de Werkgroep 'Filosofie van Informatie en Communicatie Technologie' (FICT), Faculteit der Wijsbegeerte (november 1998; januari 2000), Erasmus Universiteit Rotterdam, en de Themagroep 'Globalisering en Sociaal-Culturele Transformaties', Afrika-Studiecentrum, Leiden. Voor nuttig commentaar dank ik de deelnemers aan ieder van beide groepen; voorts mijn Leidse collega's Gerti Hesselink, Francis Nyamnjoh, Elli de Rijk, en Willem Veerman; en ten slotte de filosoof Hans Achterhuis. Een jaar later werd die Engelse versie herdrukt in een boek onder redactie van mijzelf en Rijk van Dijk, waarin wij het onderzoek op gebied van globalisering binnen onze themagroep te Leiden afronden en presenteerden.

Hoofdstuk 18 tenslotte ('"Culturen Bestaan Niet": Onderzoek Van Interculturaliteit Als Een Openbreken Van Vanzelfsprekendheden') werd door mij in 1999 uitgesproken als oratie bij het aanvaarden van mijn Rotterdamse leerstoel, en is bij die gelegenheid in het Nederlands als apart boekje gepubliceerd. Een ingrijpend herschreven versie werd in 2003 opgenomen in *Intercultural Encounters*, terwijl het betoog ook verder op diverse plaatsen gepresenteerd werd, oonder meer te Parijs, Frankrijk, aan de EHESS

(Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), en aan de Universiteit Yaounde I, Kameroen. De oratie werd destijds wel opgemerkt in de Nederlandse media, en een enkeling heeft de relevantie onderkend van mijn betoog als kritiek op het politieke concept van de multiculturele samenleving. Helaas heeft het stuk inmiddels nog weinig van zijn actualiteit verloren: de reïficatie van cultuur en van cultuurverschillen, en de vanzelfsprekendheid waarmee sociale posities en claims, en vooral claims van sociaal en institutioneel lijden en daarvoor vanzelfsprekend te ontvangen materiële compensaties, worden gerechtvaardigd onder verwijzing naar de eigen culturele, etnische, seksuele en somatische identiteit, is alleen maar toegenomen, domineert de oude en nieuwe media, en verlamt en verstikt de sociale communicatie en dynamiek, waarbij de roep om geweld en doodbedreigingen van de orde van de dag zijn geworden. Het is inderdaad een Nederlandse postmoderne wereld waarin ongeletterdheid norm dreigt te worden, waninformatie via het Internet een gereede toevlucht, niemand die als adolescent of jonge volwassene zijn weg moet vinden in deze samenleving zich nog kan verbeelden daar oprecht welkom te zijn, en waarin *sowieso* niemand meer zit te wachten op een dik en moeilijk boek over de subtiele details van Afrikaans leven in heden en verleden. Als onderdeel van mijn verkenningen van het Afrikaanse leven heb ik het voorrecht gehad, een volledige opleiding tot Afrikaans waarzegger en genezer te mogen volgen – in een traditionele Afrikaanse omgeving, taal, opzet, en examenstructuur. Mijn handen jeuken om die kennis toe te passen op het Nederland dat ik nu aantref, en waarbinnen mijn kinderen en kleinkinderen tegen wil en dank, moeizaam een weg moeten vinden. Maar ik ben nu ouder dan een van mijn beide ouders ooit geworden is, heb onlangs een ingrijpende hartoperatie ondergaan, en ik denk dat ik mijn levenslange neiging om mij als orakel, profeet, verlosser, ter laten gelden, maar moet onderdrukken. Zelfs de Nederlandse politiek, die toch alle beschikbare hulp kan gebruiken, zal het zonder mij moeten blijven stellen. Ik weet mij een uitstekende stuurman – aan wal.

Alle hoofdstukken zijn min of meer grondig bewerkt en enigszins op elkaar afgesteld voor opname in dit boek; sommige zijn in dit proces zeer veel langer geworden, onder meer door de opname van eerder slechts in het Engels gepubliceerd materiaal, door actualisering in het licht van de recente ontwikkeling van de wetenschap, en door mijn eigen voortschrijdende meningsvorming. Door dit laatste geeft bij voorbeeld hoofdstuk 5 een wat groter afstandname ten opzichte van het beschreven veldwerkproces te zien dan eerdere gepubliceerde versies. Niettemin zijn de hier in het Nederlands opgenomen versies alleen maar als voorlopig te kenschetsen: vaak hebben de stukken in kwestie latere, meer geacheveerde Engelse versies, met meer *up-to-date* bibliografie en theoretische discussie. Maar mede in het licht van de verzuchting waarmee deze inleiding begint, over het schijnbaar afsterven van de antropologie, kon ik het niet opbrengen meer tijd te besteden aan het volledig actualiseren van deze Nederlandse versies – de gretige lezer zij naar de uiteindelijke Engelse publicaties verwezen, die door beschikbaarheid op Internet en het verschaffen van doorklikbare hyperlinks gemakkelijk toegankelijk zijn.

Een eeuwig probleem bij het herdrukken van teksten die al weerr enige jaren oud zijn, is dat van de actualisering. Het deed zich, bij voorbeeld, voor in het kader van de bundeling van onze politicologische teksten die Martin Doornbos en ikzelf in 2017 deden verschijnen bij de Zuidafrikaanse UNISA (University of South Africa) Press. De teksten omspanden een periode van minstens dertig jaar, maar de redacteur stond erop dat wij ze zodanig intensief bewerkten dat de illusie staande gehouden kon

worden dat zij nog maar onlangs waren geschreven. We hadden het gevoel dat we daarmee de situationele historiciteit van wetenschappelijke productie geweld aandedden. Toen het ingrijpende aanpassingsproces voltooid was, verkoos de uitgever ruim vijf jaar werkloos op ons volledige gecorrigeerde drukproeven te blijven zitten voordat het boek verscheen – zodat het al v erouderd was op moment van uitkomen. Aldus leergeld betaald hebbend, heb ik voor het onderhavige boek afgezien van vrijwel alle pogingen tot actualisering. De betogen bibliografisch *up to date* brengen na tien of twintig jaar is vrijwel ondoenlijk en zou in ieder geval de betogen ingrijpend hebben veranderd. Echt nodig lijkt zo'n ingreep ook niet: Met hedendaagse faciliteiten als *Google Scholar* en *Wikipedia* is het voor elke lezer gemakkelijk geworden zich op een bepaald onderwerp actuele literatuur te verschaffen. Ik wil volstaan met daarnaar te verwijzen.

Oorspronkelijk geconcipeerd als zelfstandige teksten die hun eigen context moesten kunnen scheppen, vertoonden de hoofdstukken een vergeeflijke maar bij bundeling storende overvloed aan verwijzingen naar mijn eigen werk. Deze heb ik in dit boek proberen te beperken tot gevallen waarin het gaat om feitelijke, inhoudelijke bewijspplaatsen; voor verdere informatie zij de lezer verwezen naar de uitvoerige literatuuropgave opgenomen in het eind van dit boek.

0.5. DANKBETUIGINGEN

Institutioneel gaat mijn grootste dank uit naar het Afrika-Studiecentrum, dat van 1977 tot 2012 een inspirerende context voor mijn Afrika-onderzoek vormde, en dat mij in die tijd met overwegend groot vertrouwen en overwegende generositeit in staat gesteld heeft om door herhaald veldwerk in Zambia, Botswana, en Guineé-Bissau de basis te leggen voor de inzichten in dit boek gepresenteerd; niettemin betreur ik ten zeerste dat ik, na tientallen jaren trouwe en gepassioneerde dienst in leidinggevende posities, aan deze instelling tussen 2007 en 2010 tot totaal isolement werd veroordeeld, verstoken zelfs van noodzakelijke onderzoeks- en reisgelden; terwijl op de schitterende internationale, mij door het ASCL aangeboden afscheidsconferentie bij mijn pensionering in 2012 (die aan deze nare period van pijnlijke uitsluiting een klinkend en vooral openlijk eind moest maken) vervolgens een schaduw is geworpen doordat de handelingen van die conferentie, vanaf het begin bedoeld voor publicatie in opdracht van het ASCL, daar toch voor publicatie geweigerd werden en elders een toevlucht moesten vinden (van Binsbergen 2019); ik heb sindsdien alle banden met het ASCL verbroken. Vanaf begin 1977 werkzaam op het Afrika-Studiecentrum, werd ik hier inhoudelijk in bijzonder geïnspireerd door het contact met Rob Buijtenhuijs, Henk Meilink, Vernie February, en Emile van Rouveroy van Nieuwaaal. Veldwerk in Zambia werd ondernomen in 1972-74 (op eigen kosten), en voor kortere perioden in 1977, 1978, 1981, 1988, 1989, 1992 (twee maal), 1994 (twee maal), 1995, en 2011; in Botswana in 1988-89, en voor kortere perioden in 1990, 1991, 1992 (twee maal), 1994, en 1998. Hoeveel ik te danken heb aan mijn voortreffelijke docenten aan de Universiteit van Amsterdam zal in de loop van diot boek vaak duidelijk worden, maar laat ik de voornaamsten van hen hier uitdrukkelijk noemen: André Köbben, Douwe Jongmans, Klaas van der Veen (de beide laatstgenoemden vooral als docenten veldwerk), Wim Wertheim, Bonno Thoden van Velzen, en Jeremy Boissevain – hoewel de laatste vooral van negatieve invloed is geweest op mijn wetenschappelijke toekomst, omdat hij zich bij nader

inzien terugtrok uit het Noordafrikaanse proefschriftproject dat hij mij zelf had voorgesteld, wat de voornaamste oorzaak was van mijn ontwikkeling tot specialist op het gebied van Afrika ten zuiden van de Sahara. Mijn toetreding tot de vakgroep culturele antropologie en niet-Westerse sociologie van de Faculteit der Sociale-Culturele Wetenschappen, Vrije Universiteit te Amsterdam, creëerde in 1990 een intellectueel kader waarin ik, na bijna twintig jaar vooral interdisciplinair Afrikanist, mocht hopen ook weer gewoon de antropoloog mocht zijn waartoe ik was opgeleid, en waarin ik veel vreugde en lering kon putten uit mijn eigen rol als docent. De stichting WOTRO financierde in 1974-75 een uitwerkjaar, waarbij de tussenkomst van mijn voornaamste docent tijdens mijn studietijd, André Köbben van doorslaggevend belang was. Eind jaren 1970 was de korte bloeiperiode van de Werkgroep Marxistische Antropologie Amsterdam, waarvan de leden (Simon Simon en Klaas de Jonge als initiatiefnemers, verder Peter Geschiere, Jos van der Kleijf, Reini Raatgeverf, ondergetekende, en Johan van de Walle) gedurende enige jaren in intensief onderling debat de mogelijkheden verkenden voor een vernieuwing van de antropologie door combinatie van de inspiratie van hun eigen veldonderzoek in Afrika, met de neo-Marxistische antropologie die vooral een decade eerder in Frankrijk was opgekomen; ik dank de leden voor hun vriendschap en stimulerende invloed op mijn werk uit die jaren. Reeds eerder, tijdens mijn jaren in Zambia, onderging ik – van blijvende betekenis voor mijn hele wetenschappelijke carrière – de stimulerende, en sturende, invloed van leidende collega's van de generatie boven mij: Jack Simons (die als Zuidafrikaans vrijheidsstrijder vooral mijn politiek bewustzijn hielp ontwikkelen), Jaap van Velsen (die mij introduceerde bij de Manchester School waaruit hij zelf was voortgekomen, en met name bij Max Gluckman, Clyde Mitchell, en mijn generatiegenoot Richard Werbner), Matthijs Schoffeleers (die mijn promotor zou worden alsmede – als Rooms-katholiek priester – de officiant bij mijn tweede huwelijk, en met wie ik vooral jarenlang opwindende avonturen beleefde bij onze verkenning van de religieuze geschiedenis van Afrika), en Terence Ranger (die zich destijds, vanuit Los Angeles en later Oxford en Manchester) had opgeworpen als uiterst stimulerende en over onuitputtelijke fondsen beschikkende organisator van de herleving van de historische studie van Afrikaanse religie). En wat het meer recente verleden betreft, dit boek zou nooit tot stand zijn gekomen zonder de stimulerende omgeving van het Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS), het onderzoeksinstituut van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, waar ik in 1994-95 een onderzoeksverblijf doorbracht. Het werk aan het globaliseringsprogramma van WOTRO (de Stichting Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen, een afdeling van de NWO, de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek) leverde in de jaren 1993-1999 een boeiende omgeving om enige van de centrale thema's van dit boek te verkennen; in dat kader ben ik denk verschuldigd aan mijn naaste collega's in dit verband, Peter Geschiere, Bonno Thoden van Velzen, en Peter van de Veer. Van mijn werk aan de Vrije Universiteit (1990-1998, in de leerstoel 'Etniciteit en ideologie in ontwikkelingsprocessen in de Derde Wereld') ging niet opvallend veel inspiratie uit, behalve destijds het besef dat, na de grenzenloze interdisciplinariteit van de Afrika-studies en van het NIAS, mijn gedeeltelijke terugkeer tot een antropologische disciplinaire monocultuur binnen de VU vakgroep, wel op onderwijsgebied, maar niet bepaald inhoudelijk wetenschappelijk, de stimulans bracht die ik ervan had verwacht. Vandaar dat ik bij eerste gelegenheid (1998) de overstag maakte naar de leerstoel 'Grondslagen van Interculturele Filosofie' aan de Erasmus Universiteit Rotterdam; en

in die voor mij uiterst stimulerende maar evenzeer uitdagende, confronterende en hachelijke omgeving genoot ik opnieuw van het diepgaande intellectuele debat, vond ik veel van wat ik tientallen jaren als sociale wetenschapper tevergeefs had gezocht, en ontwikkelde ik mij – vooral dank zij het geduld en begrip van mijn nieuwe collega's filosofen – tegen wil en dank tot filosoof. Van dit proces laat het onderhavige boek slechts de eerste stap zien: mijn baanbrekende en controversiële oratie van 1999, die mij in zijn benoemen van de opdracht van interculturele filosofie en van de plaats van Afrika daarin onmiddellijk beroofde van de steun van mijn voorganger en zijn essentieel netwerk, maar die mij wel een filosofisch onderzoeksprogramma voor de komende twintig jaar opleverde. Voor het vervolg moet ik naar mijn vele boeken van de tijd daarna verwijzen.

In Zambia zijn de contacten met de Universiteit van Zambia, het *Institute for African Studies* van die universiteit, en de 'Culturele Vereniging *Kazanga*' steeds van onschatbare waarde geweest; datzelfde geldt in de Botswanaanse context voor de Applied Research Unit, Ministry of Local Government (, Housing) and Lands, het Office of the Permanent Secretary in het Ministry of Health, het Office van de Registrar of Societies, de leiders en volgelingen van talloze onafhankelijke Afrikaanse kerken, en de Kwame/Legwame Traditional Association.

Het vele dat ik in het persoonlijke vlak heb mogen ontvangen van zeer vele vrienden en meer incidentele onderzoeksparticipanten in Zambia en Botswana, bevestigt mij in de overtuiging dat de transculturele ontmoeting de kern uitmaakt van het antropoloog-zijn, en in mijn streven om die ontmoeting (in plaats van een soms ontmenselijkende, al te zeer objectiverende rationaliteit) tot de toetssteen te maken van mijn wetenschappelijke en literaire verslaggeving en analyse.

Mijn eerste vrouw, Henny van Rijn, en mijn oudste dochter Nezmja droegen essentieel bij tot het veldwerk in Zambia in 1972-74, en mijn vele latere veldverblijven waren evenmin te realiseren geweest zonder de bijdragen, dichtbij of veraf, van mijn tweede vrouw Patricia en van ieder van mijn kinderen – en vooral van hun geduld en liefde.

Hoofdstuk 14 is gebaseerd op veldwerk en archiefonderzoek in Zambia in de periode 1972-74 (toen ik mijn onderzoek zelf financierde), in 1977 en in 1978. Voor bijdragen aan de onderzoekskosten na 1974 ben ik dank verschuldigd aan de Stichting WOTRO en aan het Afrika-Studiecentrum te Leiden. Voor waardevolle commentaren op eerdere versies wil ik dank betuigen aan Simon Simonse (die deze tekst ook in het Nederlands heeft vertaald), de overige auteurs van *Oude Produktiewijzen* (1982), Richard Werbner, Terence Ranger, en tenslotte aan de deelnemers van de Leidse Afrika-Werk-groep en van het seminar van het Department of Social Anthropology van de Universiteit van Manchester waar respectievelijk in februari en maart 1979 eerdere versies van dit stuk werden gepresenteerd. Voor secretariële assistentie bij de productie van deze versie ben ik dank verschuldigd aan Adrienne van Wijngaarden. De tekst van dit stuk werd eerder in het Engels gepubliceerd in van Binsbergen 1981.

Specifiek voor hoofdstuk 18 zou ik graag dank brengen aan: mijn moeder Mia Treuën†, Patricia van Binsbergen-Saegerman, mijn broer en zusters, mijn kinderen, Henny van Rijn†, Hasnawi bin Tahar, Dennis Shiyowe, Zijne Koninklijke Hoogheid Mwenekahare Kabambi†, Smarts Gumed†, Rosie Mabutu (MmaNdlovu)†, Elizabeth Mabutu (MmaShakayile), Nezmja bint Hassouna, Mary Nalishuwa†, Antonio Ampa, Diketso Keamogetswe, Douwe Jongmans†, André Köbben†, Wim Wertheim†, Jack Simons†, Terry Ranger†, Matthieu Schoffeleers†, Bonno Thoden van Velzen, Jaap van Velsen†,

Renaat Devisch†, Dick Werbner, Peter Geschiere, Martin Doornbos, Jos Knipscheer†, Frank Knipscheer, Martin Bernal†, Gerti Hesseling†, Mieke Zwart, Gerrit Grootenhuijs†, Jos de Mul, Henk Oosterling, Heinz Kimmerle†, de leden van de Werkgroep Marxistische Antropologie Amsterdam†, het Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences en met name haar werkgroep 'Magie en religie van het Oude Nabije Oosten' (1994-95)†, de leden van het WOTRO programma 'Globalization and the construction of communal identities', de leden van de themagroep 'Globalisation and socio-cultural transformations' van het Afrika-Studiecentrum te Leiden, de leden van het International Network on Globalization, de leden van de leerstoelgroep Wijsbegeerte van Mens en Cultuur en van de Onderzoeksgroep Filosofie van Informatie en Communicatie Technologie van de faculteit der Wijsbegeerte (Erasmus Universiteit Rotterdam), de leden van de Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie en met name haar onderzoeksgroep, mijn promovendi en studenten te Amsterdam en Rotterdam, en aan alle anderen die door hun inspiratie en zorg hebben bijgedragen om een omgeving te construeren waarin ik verkenningen zoals in dit stuk kon beginnen uit te voeren; alsmede aan het Curatorium en de Directeur van het Afrika-Studiecentrum te Leiden, en het Trustfonds van de Erasmus Universiteit te Rotterdam, om voor dit doel passende formele structuren in het leven te roepen en mij daarbinnen hun vertrouwen te schenken. De gedrukte versie werd voorafgegaan door de volgende opdracht:

I am dedicating this piece (and its forthcoming English version) to my friend and colleague, the anthropologist Richard Fardon. In what was also for him an extremely busy period (during which he had to write his own inaugural address for his chair at the School of Oriental and African Studies, London) he graciously offered to undertake my share of a joint book project, releasing me to work on the present text.

Wat dit boek als geheel betreft, Zeer vele collega's hebben er een bijdrage aan geleverd door de samenstellende teksten in een eerder publikatiestadium van commentaar te voorzien. In alfabetische volgorde zijn dit geweest, vooral voor de eerste helft van mijn carrière: Leny Brouwer, Rob Buijtenhuijs, Hans Claessen, Heidi Dahles, Ton Dietz, Martin Doornbos, Stephen Ellis†, Richard Fardon, Peter Geschiere, Ørnulf Gulbrandsen, Adrian Hastings, Gerti Hesseling†, Hans Hooghoff, Bugomil Jewsiewicki, Murray Last, Achille Mbembe, Birkit Meyer, C. Moniot, Pius Ngandu, Dick Papoese, H. Procee, Flip Quarles van Ufford, Emile van Rouveroy van Nieuwaal (die – evenals Gerti Hesseling – met name zeer indringend commentaar leverde op hoofdstuk 7), Hugo Saeys, Hélène Sancisi, Kees Schilder, Frits Selier, Simon Simonse, Albert Trouwborst, Hans Vermeulen, Richard Werbner, en Kees Zwaga. Ik hoop dat zij iets van hun inspanningen terugvinden in dit boek; voor de onmiskenbare tekortkomingen ervan ben ik echter alleen zelf verantwoordelijk.

De diagrammen en de meeste foto's, ten slotte, zijn door mij gemaakt; sommige echter zijn, zoals vermeld, mij ter beschikking gesteld door mijn dierbare vriend en adoptief verwant Jonathan Kapangila, die helaas het verschijnen van dit boek niet meer heeft mogen meemaken.

**DEEL I. STRUCTUURVERANDERINGEN OP
CONTINENTALE SCHAAAL**

Hoofdstuk 1. Samenlevingen en culturen in Afrika sinds de Wedloop

1.1. INLEIDING

In 1985 was het een eeuw geleden is dat op de Conferentie van Berlijn de koloniale invloedssferen in Afrika werden afgebakend en de Wedloop op Afrika zijn beslag kreeg. Het was toen voor vele Afrikaanse landen alweer een kwart eeuw geleden dat de periode van koloniale overheersing een einde nam en de postkoloniale fase intrad, met nieuwe vormen van lokale problematiek en intercontinentale inmenging. In dit hoofdstuk wil ik, ter voorbereiding en situering van de verdere hoofdstukken van dit boek, een eerste schets geven van de veranderingen en ook de eventuele continuïteit die de samenlevingen en culturen van het Afrikaanse continent te zien hebben gegeven vanaf het begin van de koloniale tijd.

Een eenvoudige opgave is het schrijven van zo'n overzicht zeker niet. In feite zal een aanzienlijk deel van dit hoofdstuk besteed moeten worden aan het relativeren van de opgave die wij ons gesteld hebben – met als grote winst dat juist deze relativisering de mogelijkheid biedt een aantal essentiële punten uit de moderne Afrikanistiek voor het voetlicht te brengen. Zonder deze achtergrond zou de inhoudelijke behandeling in de tweede helft van het hoofdstuk veel aan waarde en geldigheid inboeten.

Allereerst moeten wij ons afvragen of de vraag zelf niet het gevaar inhoudt van Eurocentrisme en stereotiepe voorstellingen zoals die veel te lang het denken over Afrika in het Noordatlantische deel van de wereld hebben bepaald. Is de vraag naar de veranderingen in het Afrikaanse leven sinds de Wedloop niet vergelijkbaar met de optiek van de Europese en Noordamerikaanse ontdekkingsreizen in Afrika: alsof de Afrikaanse geschiedenis pas begint, ja Afrika pas begint te bestaan, zodra het Noordatlantische deel van de wereld zich ermee gaat bemoeien? In hoeverre is het gerechtvaardigd bij een vraag naar sociale en culturele veranderingen uit te gaan van

een extern criterium zoals de toevallige datum van de Conferentie van Berlijn: dat wil zeggen, een criterium dat de nadruk legt op wat een passief gedacht Afrika ten gevolge van buiten-continentale factoren overkomen is, in plaats van zich te richten naar de interne dynamiek van Afrikaanse verschijnselen. Ik zal echter laten zien dat de veranderingsprocessen die zich in Afrika hebben voorgedaan ten gevolge van de vestiging van het effectieve koloniale gezag, weliswaar konden voortbouwen op een rijke voorkoloniale geschiedenis, maar toch werkelijk uiterst ingrijpend waren, en onmiskenbaar exogeen, terwijl van de andere kant Afrika op deze invloeden eerder creatief dan passief reageerde – zodat dat wij ten aanzien van de vraagstelling van dit hoofdstuk het verwijt van Eurocentrisme naast ons kunnen neerleggen.

Voorts is het terrein enorm omvangrijk. Vrijwel alles wat er de laatste tientallen jaren aan wetenschappelijk werk is gedaan op het gebied van de culturen, maatschappijen, economie, politiek, geschiedenis, religie, ideologie en kunst van Afrika (zowel door Westerse onderzoekers als aan de vele inmiddels tot wasdom gekomen Afrikaanse universiteiten) betreft impliciet of expliciet de vraag naar de aard en de omvang van moderne veranderingsprocessen in dat continent. Er zijn letterlijk bibliotheken volgeschreven over dit onderwerp, en het is bepaald een roekeloos waagstuk om deze oceaan van kennis te gaan afgieten in de notedop van een inleidend hoofdstuk.

Ten slotte is er de enorme veelvormigheid van Afrikaanse verschijnselen. Op het beschrijvende vlak hebben wij te maken met een gigantisch continent, qua oppervlakte drie maal groter dan Europa, en met een grote verscheidenheid aan talen, economische, sociale, culturele, politieke en religieuze systemen, die elk al gedurende zeer vele eeuwen hun eigen specifieke geschiedenis hebben doorgemaakt. Laten we niet vergeten dat naar alle waarschijnlijkheid de wieg van de gehele mensheid in Afrika heeft gestaan. In Noordoost-Afrika vinden wij, in het Oude Egypte, een van de oudste en meest invloedrijke cultuurcentra van de gehele Oude Wereld. Veeteelt, landbouw, metaalbewerking en staatsvorming – enige van de belangrijkste culturele verworvenheden sinds het Neolithicum – zijn voor vele andere delen van het Afrikaanse continent van een vergelijkbare ouderdom als in noord-west Europa. Deze verworvenheden waren geenszins universeel op het Afrikaanse continent: zij waren afwezig bij bepaalde groepen jagers en verzamelaars. Niettemin is de voorkoloniale verbreiding van deze trekken, samen met zekere overeenkomsten in het fysisch milieu, tot op zekere hoogte verantwoordelijk voor een bedrieglijke gelijkvormigheid in de uiterlijkheden van het Afrikaanse leven over grote delen van het continent. Desondanks mag men allerminst voorbijgaan aan de zeer grote verschillen zoals die bij voorbeeld van oudsher bestaan, niet alleen in economie maar ook in sociale en politieke organisatie, voorstellingen en religie, tussen Westafrikaanse rijstbouwers en de beoefenaars van brandcultures (nauwelijks van rijst, maar van sorghum, 'kaffir'-koren, maniok of cassave, maïs e.d.) in Zuidelijk Midden-Afrika, tussen jagers/ landbouwers uit het savannebos en vissers rond de grote meren, tussen Oostafrikaanse veetelers en jagers/ verzamelaars uit de Kalahari-woestijn. 'Dé Afrikaanse cultuur', 'dé Afrikaanse maatschappij' bestaat niet en heeft, althans gedurende de laatste millennia, nooit bestaan. Desondanks wordt het idee van de bijna mystieke eenheid van heel het Afrikaanse leven nog steeds kritiekloos gehanteerd, niet slechts door Westerse populaire schrijvers, maar ook (bij voorbeeld onder de term *négritude*, en dan ten onrechte gekoppeld aan somatische raskenmerken) in de kringen van Afrikaanse intellectuelen en ideologen – in een poging om een Afrikaanse trots en identiteit te creëren of te herstellen, een politiek alleszins aanvaardbaar doel dat zich echter niet

zou behoeven te bedienen van wetenschappelijk onhoudbare claims.

Moeten wij dan Afrika blijven bestuderen op de wijze waarop antropologen in de koloniale tijd dat bij voorkeur deden: als een willekeurig samengestelde lappendeken, met vele honderden of duizenden afzonderlijke culturen of volkeren, bij voorkeur (met een thans ondraaglijke suggestie van primitiviteit en exotisme) 'stammen' genaamd, zodanig dat iedere 'stam' zijn eigen unieke combinatie van economisch, sociaal, politiek en religieus systeem zou hebben, tijdloos, zonder geschiedenis, onveranderlijk en in zichzelf besloten, en ieder lid van de 'stam' hulpeloos overgeleverd aan de ijzere wetten van eeuwenoude 'gewoonten en gebruiken'? Deze benadering is nog steeds aanwezig in de populaire beeldvorming ten aanzien van Afrika, zoals bij voorbeeld uitgedragen door niet op Afrika gespecialiseerde media-journalisten. Zij komt te dicht bij de ideologische misvattingen van het nog maar zeer kort geleden afgeschafte apartheidssysteem in Zuid-Afrika om nog enige geloofwaardigheid te bezitten.

De moderne sociale wetenschap (antropologie, niet-Westerse sociologie, politicologie, geschiedenis) van Afrika heeft dit beeld dan ook al tientallen jaren gelden achter zich gelaten, en in plaats van het 'stam'-begrip visies ontwikkeld die, aan de hand van een veel subtieler benadering van etniciteit en globalisering, een veel dynamischer en vloeiender beeld van Afrikaanse eenheid en verscheidenheid mogelijk maken. Wij zullen deze in de latere hoofdstukken tegenkomen. Inmiddels is onze grote uitdaging: de weg te vinden tussen twee karikaturen: enerzijds primitieve fragmentatie, anderzijds mystieke eenheid.

Ook zonder in de pan-Afrikaanse of pan-Zwarte mystiek te vervallen, mag toegegeven worden dat het sociale en culturele leven op het Afrikaanse continent een zekere eenheid bezit, die door velen, Afrikanen zowel als Afrika-kenners en Afrika-reizigers van buiten, op een vóór-wetenschappelijk niveau intuïtief wordt aangevoeld. Afrika blijft voor hen toch het gebied van trommels en xylofoons, dans en lichamelijkheid; warme en veelomvattende verwantschapsrelaties waarin een informaliteit en directheid wordt gegeneerd die geneigd zijn naar het hele openbare leven uit te stralen; betrekkelijke zelfstandigheid van vrouwen en broosheid van huwelijksbanden; nadruk op leeftijdsklassen en initiatie, generositeit en respect jegens ouderen en kinderen, en verering van voorouders, als belangrijke uitdrukkingsvormen van de conceptie van de continuïteit van het menselijk leven, die zo sterk is dat persoonlijke individualiteit zich niet altijd nadrukkelijk profileert tegenover de groep, en ook de grenzen tussen de wereld van de levenden, de gestorvenen en de nog niet geboren niet altijd even geprononceerd zijn; het vrijwel overal voorkomende mankalaspel (twee tot vier evenwijdige rijen kuiltjes waarover volgens gecompliceerde regels kiezelstenen of graankorrels worden verdeeld en herverdeeld); en ten slotte religieuze voorstellingen (naast de reeds genoemde voorouders en levensfilosofie vooral: de cultus van het land, en hekserygeloof, en de overal verbrede en veelvuldig geraadpleegde vormen van diviniteit, alsmede de sterk met muziek en dans verbonden extatische genezingsculuten). Dit alles zijn trekken die men als Afrikaans ervaart, al komen zij in andere doseringen ook elders in de wereld voor, en zij zijn niet absoluut overal in Afrika te vinden. Voor veel van deze trekken is zelfs primair een oorsprong buiten Afrika opgeëist: mankala uit het Oude Nabije Oosten (Rollefson 1992;), de xylofoons uit Indonesië (Jones 196...; van Binsbergen 2021a), diviniteitsystemen voor een belangrijk deel uit de Arabische wereld (van Binsbergen ter perse).

Het hele rythmische complex in de populaire stereotiepen over Afrika, bij voorbeeld,

roept het beeld op van 'de Afrikaan' als speelse, inconsequente, oppervlakkige levensgenieter, van wie geen besef van groter verantwoordelijkheid kan worden verwacht, zodat de Blanke grote broer maar al te graag bijspringt met politieke onderwerping, economische planning en Christelijke moraal... Het is een beeld dat niemand beter gehelend heeft dan de Afrikaanse dichter en antropoloog Okot p'Bitek [year] in het cynische *Lied van Ocol*:

'Afrika,
Reus die niets te doen heeft
Zich koestert in de zon,
En slaapt, snurkt
En zich roert in zijn dromen;

Die lijdt aan een chronische ziekte,
Naar adem snakt in Zwarte onwetendheid,
Geketend aan de rots
Van de armoede,

En toch goedlachs,
Altijd maar lachen en dansen,
De ketenen aan zijn benen
Rammelen:

Hij lacht en je ziet zijn witte tanden
Gevat in helder roze tandvlees
Witte tanden die loszitten
Die niet kunnen bijten
Hij schertst en giechelt en danst...'

Hoe de betrekkelijke eenheid van het Afrikaanse leven tot haar recht te laten komen zonder nochtans, aan de andere kant, te vervallen in toeristische stereotiepen? De vraag is voor dit hoofdstuk van het grootste belang, want zonder visie op de eenheid en verscheidenheid van de samenlevingen en culturen in het Afrikaanse continent is het onmogelijk een zo globaal thema als de veranderingen in het Afrikaanse leven gedurende de laatste honderd jaar verantwoord te benaderen.

Eén belangrijke, sociaal-wetenschappelijke bijdrage tot een oplossing van het dilemma van eenheid en verscheidenheid is de erkenning dat het enorm uitgestrekte Afrikaanse cultuurgebied is op te delen in een aantal regio's, die een zekere eenheid vertonen niet slechts naar geografie, ecologie en daarmee samenhangende menselijke produktievormen, maar ook naar cultuurtrekken. Deze benadering heeft een aantal interessante en verhelderende vergelijkende studies opgeleverd.

De tweede belangrijke bijdrage, waaraan ik verderop enige aandacht zal besteden, hebben wij te danken aan de moderne historiografie van Afrika. Eenvormigheid op een bepaald moment in de tijd kan namelijk voortkomen uit een gemeenschappelijk, oorspronkelijk substraat (verkend door de regionale benadering), maar ook uit de uniformerende invloeden van gemeenschappelijke of vergelijkbare historische ervaringen – zoals deze bij uitstek door de geschiedeniswetenschap aan het licht worden gebracht. Ook in aanleg zeer verschillende maatschappijen en culturen kunnen geacht worden een grote onderlinge gelijkenis te gaan vertonen wanneer zij over langere tijd en met een zekere onontkoombaarheid worden blootgesteld aan dezelfde externe invloeden. Een zeer voor de hand liggend, en toepasselijk, voorbeeld

betreft die locaties van hedendaags Afrika waartoe (niet bij toeval) de niet-Afrikaan het gemakkelijkst toegang heeft: de Afrikaanse hoofdsteden, bureaucratieën (scholen, ziekenhuizen, ministeries), moderne diensten (vliegvelden, grootwinkelbedrijven, toeristische centra), en die gedeelten van het Afrikaanse platteland die diepgaand zijn beroerd door verbouw van gewassen voor de exportmarkten, en door moderne ontwikkelingsprojecten. Hier lijken de hedendaagse vormen van het Afrikaanse leven op elkaar, ongeacht in welk deel van het continent wij ons bevinden, en zij lijken ook bedrieglijk (of teleurstellend, of soms – laten we eerlijk zijn – irritant als een slecht gelukte imitatie) op het model dat wij vanuit onze eigen samenleving gewend zijn. In deze gevallen is er dus sprake van eenvormigheid ten gevolge van parallelle beïnvloeding vanuit dezelfde externe bronnen.

In het begin van de twintigste eeuw was dit vooral de Noordatlantische stedelijke, geïndustrialiseerde samenleving. Maar inmiddels zijn wij met andere ogen naar deze uit beïnvloeding voortkomende convergentieverschijnselen gaan kijken. Kledingstijlen, consumptie van industrieel geproduceerd en verpakt voedsel, de massale verbreiding van consumentenelectronica en daarmee gepaard gaande vormen van muzikale, dramatische en dansante expressie – als wij kijken naar de concrete lijnen van produktie en distributie van deze ‘waren’, dan leiden deze al lang niet mere uitsluitend naar Europa en Noord-Amerika, maar evenzeer naar de exportindustrieën van Zuid-Oost en Oost-Azië, en naar Afrikaanse industriële groeipunten zoals Zuid-Afrika en (in minder mate) Zimbabwe. Wij zijn deze verschijnselen gaan interpreteren als aspecten van *globalisering*: het doorbreken van een wereldwijd economisch systeem, waarin twintigste-eeuwse technologische vernieuwingen zoals straalvliegtuigen, televisie, satellietverbindingen, video, Internet, de kosten (in termen van geld en vooral van tijd) van de wereldwijde circulatie van informatie, personen en goederen tot een minimum hebben teruggebracht. Nieuwe vormen van economische, politieke en militaire beheersing en manipulatie zijn zo mogelijk geworden, met als onmiddellijk gevolg een toenemende gelijkvormigheid van materiële en culturele consumptie ook in Afrika (vooral in de steden), die echter in vele gevallen als reactie oproept een insisteren op nieuwe differentiatie, nieuwe identiteiten, gesteund door nieuwe organisatieverbanden, waarin de plaatselijke bevolking zich – onder selectieve en transformatieve verwijzing naar totale historische cultuurvormen – profileert en articuleert juist in afstandname van die wereldwijde homogenisering.

Bij de analyse van veranderingsprocessen heeft men grondlijnen nodig, meetpunten waaraan men kan toetsen wat gelijkgebleven is en wat veranderd is. De zaak blijkt ingewikkelder te liggen dan wij dachten: intuïtief zijn wij geneigd de thema's die hierboven als 'typisch Afrikaans' werden gepresenteerd, onder te brengen in het voor-koloniale gemeenschappelijke substraat, en de gelijkenissen in de moderne sectoren van het Afrikaanse leven toe te schrijven aan parallelle veranderingsprocessen verband houdende met globalisering. In principe moeten wij echter rekening houden met een veel complexer patroon, waarin ook de steden en bureaucratieën sporen van het oude substraat blijven vertonen, terwijl zelfs de schijnbaar archaische intimiteit van het dorpsleven (landbouwtechnieken, de verhoudingen tussen de sexen en leeftijds-groepen, de aard en betekenis van verwantschapsverhoudingen en religieuze verschijnselen, etc.) op subtiele wijze door convergentie-bevorderende veranderingsprocessen kan zijn aangeraakt. Het probleem is te complex om hier uitputtend te behandelen, maar wij zullen hieronder bij de behandeling van de Afrikaanse volks-hoofden een geschikt voorbeeld vinden van wat hier bedoeld wordt.

1.2. DE BETREKKELIJKHEID VAN EEN BEGINDATUM

Wil men de nadruk leggen op veranderingen in de Afrikaanse samenleving die het gevolg zijn van parallelle ervaringen, over grote delen van het continent, in het kader van de Noordatlantische koloniale penetratie, dan maakt het in de praktijk betrekkelijk weinig uit of men in de tijd de nullijn plaatst in 1885 (en zo de koppeling maakt met de Conferentie van Berlijn). Wanneer men dan toch de voorkeur geeft aan een extern criterium, dan kan men met even veel recht beginnen bij de grote Europese ontdekkingsreizen in het binnenland (die de stoot tot de Wedloop om Afrika gaven of er deel van uitmaakten). Of bij het begin van de succesvolle expansie van Christelijke missie en zending in dit continent (alweer in ongeveer hetzelfde tijdvak – maar eerdere, uiteindelijk abortieve pogingen vonden al eeuwen eerder plaats). Ook kan men (wat in studies van afzonderlijke landen nogal gebruikelijk is) de analyse aanvangen bij de concrete vestigingsdatum van de koloniale overheersing in enig specifiek gebied van Afrika; bij dat laatste zouden jaartallen tussen het midden van de negentiende eeuw tot het tweede decennium van de twintigste eeuw als nullijn worden aangehouden.

Maar zijn wij wel gediend met de schijnbare exactheid van een dergelijke datum? De veranderingsprocessen als gevolg van de koloniale overheersing kwamen vrij langzaam op gang, stoorden zich niet aan een concrete historische datum, en bestonden vooral uit aanvankelijk misschien tamelijk subtiele, maar allengs overweldigende en onomkeerbare kwalitatieve verschuivingen in economische, politieke, maatschappelijke, culturele en religieuze structuren. Dergelijke verschuivingen deden zich op verschillende plaatsen en in verschillende lagen van dezelfde maatschappij niet voor op hetzelfde tijdstip, noch met dezelfde kracht of in dezelfde vorm – zodat de keuze van een beginjaartal vrij willekeurig blijft. Belangrijker is het te constateren dat na honderd jaar deze verschuivingen de Afrikaanse culturen en maatschappijen effectief en tot in vrijwel alle uithoeken blijken te hebben doortrokken en vaste vorm hebben aangenomen.

Het gaat ons ook niet om concrete historische gebeurtenissen, hoe significant of dramatisch ook, maar om min of meer permanente wijzigingen of continuïteiten in de basiscontouren van het Afrikaanse leven. Niet, bij voorbeeld, om de concrete gebeurtenissen van de revoltes van 1886 en 1887 die in Zimbabwe binnen enkele jaren volgden op de vestiging van het Britse koloniale gezag, of het concrete verloop van de bevrijdingsstrijd die na een aarzelend begin in de jaren vijftig van deze eeuw ten slotte in 1980 tot een meerderheidsregering in dat land heeft gevoerd, – maar wel om de langzame en onomkeerbare verschuivingen in het politieke systeem, de economie en de religie in dit deel van Zuidelijk Midden-Afrika: de vernietiging van koning Lobengula's Ndebele staat en van zijn heerschappij over Shona-sprekende groepen; de aantasting en gedeeltelijke vernietiging van de bestaande Afrikaanse landbouw, veeteelt en jacht (door het geweld van massale ivoorjacht en de veehandel, en vooral door de landhonger, en het landbouw-succes, van de Europese settlers: na een aanvankelijke overgang op productie voor de lokale Europese markt werd de Afrikaanse landbouw spoedig zodanig op de knieën gedwongen dat de dorpen niet meer konden bestaan zonder aanvulling met inkomsten uit trekarbeid); en de enorme verbreiding van het Christendom in Zimbabwe (in de gedaante zowel van zendings- en missiekerken, als van door Afrikanen gestichte en beheerde onafhankelijke kerken), maar tegelijk het falen van koloniale overheid, missie en zending om de geografisch

zeer verbreide cultus van de Hoge God Mwali te vernietigen (zoeer dat deze cultus een belangrijke factor in het Zimbabweaanse leven bleef, en zijn priesters, en de saamhorigheid-bevorderende netwerken van informatie en pelgrimage die deze religie in het leven riep, een beslissende factor in Zimbabweaanse contestatie kon vormen, van de eerste revoltes tot en met de recente bevrijdigingsoorlog van Mugabe en Nkomo).

Wat ons hier interesseert, met andere woorden, is niet de simpele afbakening van staatsterritoria achter de conferentie- of kaartentafel, maar wezenlijk structurele veranderingen van maatschappij en cultuur ten gevolge van de Europese (of meer in het algemeen Noordatlantische) inmenging – een inmenging waarvan de afbakening van koloniale invloedssferen eerder een vroege uiting dan een beslissende oorzaak was.

Op welke gronden kunnen wij stellen dat het begin van vestiging van koloniale staten, vanuit Europese ‘moederlanden’, op het Afrikaanse continent een breukpunt in de geschiedenis van Afrikaanse maatschappijen en culturen betekende?

1.3. VOORKOLONIALE AFRIKAANSE GESCHIEDENIS

Laat ik vooral duidelijk maken waarvan de Conferentie van Berlijn en de daarop volgens effectieve kolonisatie van het continent beslist niet het begin was: niet van de geschiedenis van Afrika; niet van staatsystemen die naar omvang en complexiteit ver uitstegen boven de stereotiepe Afrikaanse dorpsamenleving; en al evenmin van de intercontinentale wisselwerking, op het vlak van handel, cultuur en religie, tussen Afrika enerzijds, Europa en Azië anderzijds.

Afrikaanse samenlevingen hadden al gedurende tientallen eeuwen vóór de Europese expansie in dat continent hun eigen geschiedenis, vol economische, politieke, culturele, en ideologisch / religieuze veranderingsprocessen. De hoofdtekken van die Afrikaanse pre-koloniale geschiedenis zijn vooral gedurende de laatste kwart eeuw op overtuigende wijze wetenschappelijk in kaart gebracht. Daarbij kon ten dele gesteund worden op Europese en Arabische schriftelijke bronnen, maar omdat deze relatief beperkt zijn en bijna per definitie in situaties van intercontinentaal contact werden gegenereerd, is daarnaast het boeiendste avontuur van de moderne Afrikaanse historiografie juist geweest: het mobiliseren en verfijnen van allerlei hulpwetenschappen die de externe schriftelijke bronnen kunnen complementeren en zelfs veelal vervangen. Pas aldus werd het mogelijk om, ook in schriftloze situaties, tot een beeld van Afrikaanse geschiedenis te komen dat niet geheel door een buiten-continentale optiek wordt bepaald. Vergelijkende taalkunde; archeologie; de systematische studie van de verbreiding van cultuurelementen; de studie van mythen en rituelen waarin vaak eeuwenoude brokjes historisch relevante gegevens gefossiliseerd aanwezig zijn; het ontwerpen van geïntegreerde theoretische modellen van vóór-industriële samenlevingen met behulp waarvan ook geïsoleerde en gefragmenteerde historische informatie tot een samenhangend beeld van oude Afrikaanse samenlevingen kunnen bijdragen; en ten slotte vooral de opkomst van mondelinge geschiedenis als een gedegen (zij het nog steeds controversiële) wetenschappelijke methode om de (uiteraard vertekende) getuigenissen van thans levende informanten tot betrouwbare historische informatie te de-coderen – dit alles staat de hedendaagse historicus ter

beschikking in zijn streven een complex en gedetailleerd inzicht te krijgen in het verleden van dit continent. In enige hoofdstukken van dit boek zal uit dit arsenaal geput worden ter beschrijving van aspecten van de voorkoloniale geschiedenis van westelijk Zambia.

Dat Afrika überhaupt een geschiedenis had was een ontdekking die moest bevochten worden op negentiende-eeuwse vooroordelen. De gedachte van de passieve, zelfs a-historische aard van het continent en zijn bewoners was een constante in het negentiende-eeuwse Europese denken sinds Hegel, en één van de ideologische rechtvaardigingen van het kolonialisme. Ter illustratie Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (posthuum gepubliceerd op basis van zijn collegedictaat voor de jaren 1822-1831):

‘Dat Afrika is welbeschouwd, zover als de geschiedenis teruggaat, uitgesloten geweest uit de samenhang met de rest van de wereld; het is het in zichzelf gedoken goudland, het kinderland, dat voorbij het daglicht van de zelfbewuste geschiedenis gehuld is in de zwarte kleur van de nacht. Zijn ontoegankelijkheid berust niet alleen op zijn tropische flora en fauna, maar op zijn aardrijkskundige kenmerken in het algemeen. (...) Het specifieke Afrikaanse karakter is juist daarom zo moeilijk te begrijpen, omdat wij daarbij volstrekt moeten trachten af te zien van juist datgene dat bij elke voorstelling impliciet aanwezig is: de categorie van het algemene. Bij de negers is het karakteristieke nu juist, dat hun bewustzijn nog niet is toegekomen aan het schouwen van enigerlei vaste objectiviteit.’

Nog ver in de twintigste eeuw werd de bewering dat Afrika geen geschiedenis heeft herhaald door de befaamde historicus van vroeg-modern Europa en van Wereldoorlog II, Hugh Trevor-Roper (1963)- en dat was voor een van zijn leerlingen, Terence Ranger, de uitdaging om in zijn generatie een van de grootste modern-historici van Afrika te worden!

Uit het moderne historiografisch onderzoek van Afrika blijkt niet alleen dat Afrika een zeer lange, rijke en bovenal kenbare geschiedenis heeft – maar ook dat Afrikaanse samenlevingen en culturen al vanaf een zeer vroeg stadium veel minder eenvoudig, veel minder eenvormig, veel minder onveranderlijk en veel minder geïsoleerd is geweest dan volgens gangbare stereotiepen.

Op de culturele en maatschappelijke structuurveranderingen waarvan boven sprake was, was dan ook al eeuwen vóór de Conferentie van Berlijn subtiel gepreludeerd – en dan nauwelijks door de vestiging van een effectief Europees koloniaal staatsgezag (hoewel ook daarvan soms sprake was, bij voorbeeld rond Kaap de Goede Hoop), maar vooral door externe economische relaties die de bestaande Afrikaanse handels-systemen, dikwijls van een enorme geografische uitgebreidheid, ten tijde van het mercantilisme inplugden in de wereldhandel. In een niet-aaneengesloten keten van handelsvestigingen langs de oceaankusten werden eeuwenlang de Europese handelsbelangen beschermd door een zeer plaatselijk en zeer beperkt administratief, militair en juridisch apparaat. Het streven was niet naar territoriale heerschappij, maar naar voor de handel gunstige allianties – nagenoeg op voet van gelijkheid – met snel aan macht winnende Afrikaanse aristocraten en grootondernemers. Langs de zuidrand van de Sahara, langs de Indische Oceaan, en vandaaruit landinwaarts, golden vergelijkbare condities ten aanzien van Arabische en geïslamiseerde Afrikaanse handelaars.

Aan de periferie van deze voorkoloniale handelssystemen stonden plaatselijke dorps-gemeenschappen: de producenten van een deel der produkten (zoals goud, kola, palmolie, zout, raffiatextiel – en slaven) die langs de handelscircuits reisden; in de centra, zelden direct aan de oceaankusten gelegen, stonden een aantal min of meer

omvangrijke, inwendig naar talen, culturen en produktiesystemen gedifferentieerde, en naar hun bestuurlijke en militaire structuur en hofcultuur verbluffend gecompliceerde en verfijnde Afrikaanse koninkrijken, die elkaar in de verschillende ecologische zones van het continent vanaf het begin van het tweede millennium in een bont patroon van opkomst en ondergang afwisselden. Tussen deze staten lagen veelal enorme gebieden waarin staatsvorming veel minder ver was voortschreden, of waar niet een staat maar andere principes van sociale organisatie het maatschappelijk leven beheersten. De staten zelf konden in vele opzichten wedijveren met de staten van het middeleeuwse Europa wier tijdgenoten zij ten dele waren.

Voor hun economische basis waren zij vooral afhankelijk van schatplichtigheidsrelaties met plaatselijke dorpsgemeenschappen, en aldus had de interne dynamiek van deze staten tot op grote hoogte autochtoon-Afrikaanse drijfveren. Maar daarnaast kunnen in de conjunctuur van deze staten vaak duidelijke echo's worden bespeurd van de expansie en de geografische verschuivingen in de wereldhandel, ook wanneer deze laatste zich pas zichtbaar manifesteerde op honderden kilometers afstand van de vorstelijke hoofdsteden. Handelswegen die naar de oceanen en de Sahara toe op de wereldhandel aansloten, hadden immers gewoonlijk hun knooppunten in deze hoofdsteden, waar vorsten en aristocraten trachten de handelsstromen te monopoliseren en aan hun belastingssysteem te onderwerpen. Ook benadrukken vele auteurs in dit verband de revolutie die zich in Afrikaanse (en trouwens ook in Europese...) systemen van voedselproductie heeft voortgedaan met de introductie en geografische expansie van voedselgewassen uit de Nieuwe Wereld in het kielzog van het mercantilisme: niet alleen het hedendaagse dorpsleven op tal van plaatsen in Afrika is nauwelijks denkbaar zonder maïs, maniok etc., maar ook de expansie van Afrikaanse staten met name in de zone van het tropisch regenwoud en het zuidelijk savannegebied zou pas mogelijk zijn geworden met de opkomst van deze nieuwe gewassen met hun tot dan toe onvoorstelbaar hoge opbrengst per eenheid van arbeidstijd en bebouwd areaal. Ook is het duidelijk (bij voorbeeld uit de beperkte overname, voornamelijk door Afrikaanse voorkoloniale elites, van bepaalde Europese artikelen zoals kledingstijlen, vuurwapens, kookpotten, drank, en voorts geloofsvoorstellingen) dat deze staten zich niet volstrekt onttrokken aan de Europese culturele invloeden die sinds de vijftiende eeuw doorsijpelden vanuit de Afrikaanse kustgebieden. Zo waren al tussen de zestiende en de achttiende eeuw onmiskenbaar Christelijke echo's te bespeuren aan de benedenloop van de Zambezi-rivier, buiten een directe context van effectief Europees staatsgezag en missionering; terwijl er in diezelfde tijd aan de benedenloop van de Kongorivier een Christelijk koninkrijk bestond.

Voor het juiste perspectief op de beperkte aard en het late tijdstip van de Europese expansie is het van belang te beseffen dat Portugese, Christelijke invloeden pas volgden op eeuwenlange Islamitische invloeden: kleding, consumptievormen, diplomatieke relaties, divinatie aan het hof van Monomotapa in de zestiende eeuw stonden onder sterke Moslim-invloed (Beach 1980)

Bij de Afrikaanse staten in West- en Oost-Afrika deed zich de invloed van de Arabische en Noordafrikaanse handel, en daarmee de introductie van de Islam en andere Arabische en Noordafrikaanse cultuuroederen, reeds eeuwen eerder gelden. En deze maakte vanaf het eind van de achttiende eeuw, dus een eeuw vóór de Conferentie van Berlijn, een nieuwe en dramatische ervaring door, toen door middel van *jihads*

(Islamitische vernieuwingsbewegingen gericht op de brede massa en met een sterk militant karakter) de Islam niet langer beperkt bleef tot de (in die tijd inmiddels vervallen) Westafrikaanse vorstenhoven, en effectief begon te door te dringen tot de dorpsgemeenschappen. De expansie van de Islam en daarmee samenhangende politieke systemen in Afrika is uiteraard nog een belangrijke reden om de betekenis van de Europese expansie in dat continent, zelfs in haar politieke dimensie, en van de Conferentie van Berlijn als sein daartoe, niet al te zeer te overschatten.

Inmiddels was in de Nieuwe Wereld, met de gedwongen immigratie van miljoenen Afrikaanse slaven, de basis gelegd voor de gigantische export van Afrikaans cultuurgoed, dat in onze tijd nog steeds doorwerkt in de getransformeerde gedaante van Afro-Amerikaanse muziekstijlen wier derivaten de Noordatlantische populaire muziek volstrekt zijn gaan beheersen, en religieuze vormen zoals Umbanda, Voodoo, Winti etc., die een dominante religieuze expressie vormen in hedendaags Zuid- en Midden-Amerika, maar vandaaruit inmiddels de weg hebben gevonden naar migrantengemeenschappen in West-Europa, zo goed als de weg terug naar West-Afrika.

Tegen deze achtergronden² betekende de Conferentie van Berlijn niet het voor het eerst inlijven van Afrika in de wereldgeschiedenis en in de culturele en materiële uitwisseling tussen de continenten. Aan de boven aangeduide, diffusere veranderingprocessen die al vóór de Wedloop op Afrika waren begonnen, kwam daarmee geenszins een einde. De Conferentie vormde niettemin een beslissend punt in de aard van de Europese bemoeienis met het Afrikaanse continent, het sein namelijk voor de vestiging van een aantal koloniale staten waarmee de Europese politieke aanwezigheid vrijwel het hele continent ging omvatten en verregaand geformaliseerd en geïntensiveerd werd, op een wijze die een revolutie in de sociaal-politieke organisatie zou gaan betekenen. Laat ik deze revolutie nu kort beschrijven.

1.4. SOCIAAL-CULTURELE STRUCTUURVERANDERING IN AFRIKA GEDURENDE DE LAATSTE HONDERD JAAR ALS GEVOLG VAN DE VESTIGING VAN KOLONIALE STATEN

De grenzen die in het kader van de Wedloop om Afrika op de kaart van dat continent werden getrokken, waren in hoge mate arbitrair. Zij volgden gedeeltelijk de loop van lengte- en breedtegraden, en hielden voorts tot op zekere hoogte rekening met de natuurlijke structuur van het landschap: stroomgebieden, waterscheidingen, bergketens. Meer als regel dan als uitzondering hakten zij de verspreidingsgebieden van talen en culturen, en de territoria en invloedssferen van voorkoloniale staten, in stukken, die dan gedurende de koloniale tijd werden blootgesteld aan de divergerende invloeden van de verschillende Europese moederlanden.

Uit het voorgaande is al voldoende duidelijk geworden dat de vestiging van koloniale staten in Afrika in het Afrikaanse leven bepaald niet de eerste kennismaking betekende met vormen van staatsgezag en sociaal-politieke identificatiemogelijkheden die reikten ver buiten de kaders van de eigen lokale groep, het eigen taal- en

² Voor een interessante, zij het historisch wat beperkte, visie op Afrikaanse samenlevingen ten tijde van de Wedloop op Afrika, zie: Colson 1971.

cultuurgebied, en de eigen dorpsgemeenschap. Reeds lang voor die tijd was in grote delen van Afrika het besef gemeengoed, te behoren tot een wijdere wereld. Vele staten waren, onder leiding van één bepaalde etnische groep, poly-etnisch, multicultureel, en multilinguaal van opbouw. Allerlei contacten tussen groepen over aanzienlijke afstanden (hoe moeizaam ook doordat op vele plaatsen staatsgezag slechts nominaal of afwezig was, en doordat communicatiemiddelen gebrekkig waren) waren bijna typisch voor voorkoloniaal Afrika. De komst van de koloniale staat betekende dan ook vooral een totaal *nieuwe vorm* van incorporatie in wijdere systemen – niet de eerste introductie van dergelijke systemen. Bestaande patronen van economische, sociale en politieke organisatie (de aloude Afrikaanse netwerken van lange-afstandshandel, huwelijkssystemen, politieke en juridische structuren, pelgrimage-netwerken etc.) werden op zijn minst verstoord, en soms zelfs vernietigd; er werd gepoogd (zelden echter met overrompelend succes) ze aan banden te leggen en in te kapselen binnen moderne staatsinstellingen. De gebruikelijke circulatie van mensen (onder wie slaven), vee, en goederen, die voor een belangrijk deel de dynamiek van de voorkoloniale Afrikaanse samenlevingen en staten had uitgemaakt, werd nagenoeg tot staan gebracht, en vervangen door nieuwe, koloniale vormen van circulatie: de vanuit de metropolen gecontroleerde stroom van Westerse industrieproducten, die allengs oude handels- en produktievormen verdrongen; de gedwongen tewerkstelling aan overheidsprojecten (dragershulp, constructie van wegen en spoorwegen); pogingen van Afrikaanse dorpelingen om door migratie aan dergelijke dwangarbeid en aan het koloniale belastingstelsel te ontkomen; en spoedig (toen de behoefte aan geld, ten behoeve van belastingen maar ook om de industrieproducten te kopen wier opmars ook in het dorpsleven onstuitbaar bleek) de arbeidsmigratie van dorpelingen naar centra van kapitalistische arbeid (plantages, grote boerderijen, mijnen, en vooral de opkomende steden, die de voornaamste aangrijpingspunten van moderne veranderingenprocessen in Afrika zouden gaan vormen). Uit dit alles blijkt al dat de vestiging van de koloniale staat aan de oppervlakte misschien een doel in zichzelf leek te zijn, maar in feite vaak een middel was tot een economisch doel: de implantatie en expansie van de kapitalistische produktiewijze, die het Noordatlantische economisch leven was gaan beheersen, en vandaaruit alle levensgebieden in onze maatschappij was gaan doortrekken.³

Aan de politieke kant gold inmiddels dat gewelddadige confrontatie tussen voorkoloniale politieke eenheden al spoedig onmogelijk was geworden: Afrika werd ‘gepacificeerd’ (meestal op een wijze die van deze term een aanfluiting maakt), en Afrikaanse staten, clans, verwantengroepen en dorpen werden bevroren op de grootte, de locatie en het niveau van onderlinge macht en aanzien die zij bij het begin van de koloniale tijd hadden gehad. De oude kaders van groepsconfrontatie hielden aldus in hun oorspronkelijke vorm op te bestaan.

Aan de andere kant creëerde de koloniale staat op nationaal en sub-nationaal niveau nieuwe dergelijke kaders, waarin Afrikaanse tegenspelers elkaar in nieuwe rollen konden vinden en konden wedijveren om de schaarse goederen, diensten, macht en eer die er binnen de koloniale staat mondjesmaat te verdelen waren: wegen, onderwijs, medische verzorging, werk in de moderne sector, toegang tot de markten, geldige persoonlijke documenten die een (altijd nog te hoog) minimum aan vernedering en

³ Vergelijk van Binsbergen & Geschiere 1982; sterk gewijzigde Engelse versie 1985.

STRUCTUURVERANDERINGEN OP CONTINENTALE SCHAAL

intimidatie konden garanderen, erkenning als inheemse politieke ambtsdragers binnen een door de koloniale staat gedefinieerd en strak gecontroleerd politiek systeem, en (in de laatste decennia van de koloniale tijd) afvaardiging naar nationale vertegenwoordigende organen.

Een verwarrende kant van de koloniale politiek in Afrika was dat naar de bevolking toe veelal gebruik werd gemaakt van bestuurlijke instellingen die in naamgeving en uiterlijke vorm geïnspireerd waren op voorkoloniale politieke instellingen (en aldus aan volkshoofden – *chiefs*, voormalige koningen – en hun territoria konden worden gekoppeld), terwijl hun koloniale organisatie en bevoegdheden volstrekt anders waren. Zo creëerden de Fransen een koloniale chefferie indigène zelfs in gebieden die nooit een gecentraliseerd gezag hadden gekend; en subsidieerden de Engelsen, onder de formule van Indirect Rule, inheemse vorsten en aristocratieën die (juist door hun geformaliseerde en in toenemende mate bureaucratische organisatie, hun inkapseling in en bescherming door het koloniale apparaat) slechts een karikatuur waren van het voorkoloniale hoofdschap en koningschap in de betrokken gebieden.

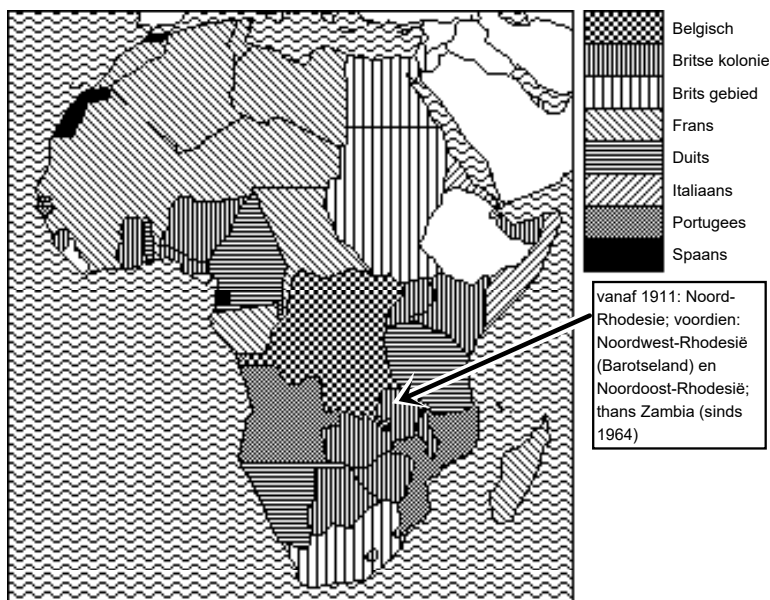


Fig.1.1. Koloniale bezittingen in Afrika aan de vooravond van Wereldoorlog I (1914)

In deze nieuwe koloniale constructies kwam een bureaucratisch gezag (gebaseerd op de letter van het bestuurlijke document – impliciet ondersteund door de mioitaire staatsmacht) in de plaats van traditioneel of charismatisch gezag; werd economische onderwerping van de onderdanen door middel van circulatie van goederen in natura, en van personen tussen dorp en vorstenhof (zoals in de voorkoloniale rijken), vervan-

1. SAMENLEVINGEN EN CULTUREN IN AFRIKA SINDS DE WEDLOOP

gen door belastingbetaling in geld; en werden de vloeïende, verschuivende invloedssferen – de grillige circulatie van schatting – waarmee voorkoloniale koninkrijken met vage grenzen op de landkaart konden worden geprojecteerd, vervangen door de eenduidige, van scherpe en eenduidige administratieve grenzen voorziene territoriale model, de uit het Noordatlantische gebied geïmporteerde logica van het geografisch bestuurlijke kaders. Deze nieuwe, territoriale kaders, omvatten binnen hun grenzen, of doorsneden met hun grenzen, vaak diverse voorkoloniale naamdragende groepen gedefinieerd op basis van localiteit, cultuur, taal, economische en rituele specialisatie; uit deze heterogene achtergrond kristalliseerden zich nu vaak, binnen het koloniaal gedefinieerde bestuurlijke territorium, nieuwe etnische groepen uit, met aan het hoofd een door de koloniale staat erkend volkshoofd als neo-traditionele institutie, nieuwe verzamelingen van etnische groepen, nieuwe vormen van zelfdefinitie en groepscompetitie toegesneden op de politieke en economische condities van de koloniale staat.

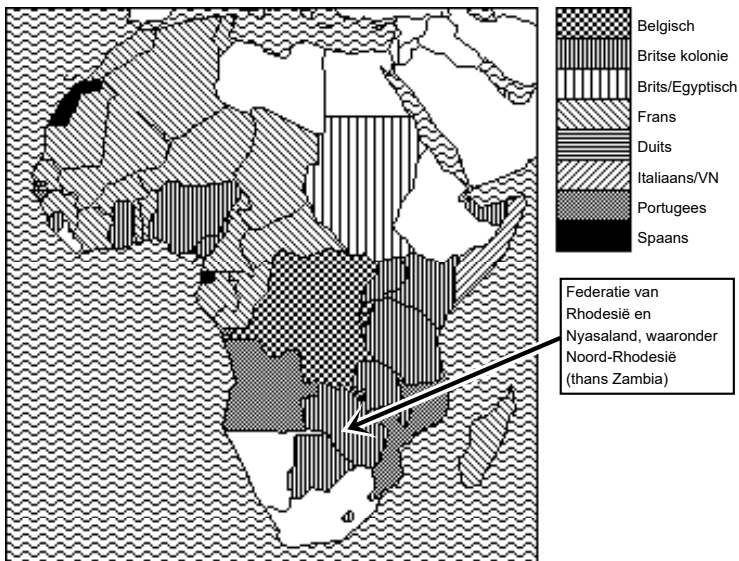


Fig. 1.2. Koloniale bezittingen in Afrika aan de vooravond van de dekolonisatie (1955)

Overigens blijkt hier ook een ander gevolg van de koloniale opdeling van Afrika: de koppeling aan een specifiek Europees moederland (met een specifieke bestuurlijk-legale structuur, niveau van industriële ontwikkeling, en plaats binnen de wereldgeschiedenis en de wereldeconomie) had grote specifieke gevolgen voor de Afrikaanse natie-staat in wording. De Portugese koloniën, gecreëerd door een moederland dat zich vanaf de zestiende eeuw A.D. in economische en politieke neergang bevond, ontwikkelden een woekereend bestuurlijk-legaal apparaat en een inefficiënte landbouwsector. In de Britse koloniën daarentegen reproduceerden zich

de Engelse opvattingen over een competente en doorzichtige staatsbureaucratie met een aan het snobistische grenzend respect voor inheemse (maar uiteraard naar Engelse stereotiepen en doeleinden omgevormde) bestuurlijke structuren, gepaard aan een bloeiende grootschalige landbouw in handen van Europese settlers, en een, voor Afrika, betrekkelijk omvangrijke industriële ontwikkeling. De Duitse koloniën (Tanganyika, Togo, Kameroen en Namibië) zouden, in het kielzog van de militaire lotgevallen van het moederland, spoedig in andere handen overgaan, etc. In alle gevallen kan gesteld worden dat de bestuurlijke vormen en de economische prioriteiten zoals geïmplementeerd in de koloniën, grotendeels bepaald werden door de vooronderstellingen en belangen van (belangrijke kapitalistische pressiegroepen in) het moederland. Tot het moment van de dekolonisatie (en nog lang daarna, binnen neo-imperialistische samenwerkingsverbanden geconcentreerd rond, en nog steeds in hoge mate beheerst door, de voormalige moederlanden) zou het lot van de Afrikaanse kolonie dat van het Europese moederland blijven weerspiegelen. Het gevolg is een verscheidenheid van koloniale erfenissen, die de groei van een Afrikaanse eenheid in de weg staat.

De door het koloniale overheid gedefinieerde, naar vorm min of meer Afrikaans aandoende bestuurlijke eenheden op het platteland, werden op de hogere bestuurlijke niveaus aangevuld door districts-, regionale en nationaal-territoriale administratie. Naarmate het koloniaal bestuur er in slaagde steeds meer in te grijpen in het Afrikaanse leven en dit (door zijn greep op de economie, het rechtsleven, ten dele zelfs de religie) steeds meer te onderwerpen en te herstructureren, werden de nieuwe bestuurlijke eenheden ook voor de Afrikaanse bevolking steeds meer relevante kaders voor hun politiek handelen en hun politieke perceptie, – zelfs in die delen van Afrika waar in de loop van de koloniale periode de aanvankelijke koloniale territoria waren samengevoegd in nog veel grotere politiek-bestuurlijke subcontinenten (zoals Frans-West-Afrika, Frans-Equatoriaal-Afrika, en op wat kleinere schaal de Britse Federatie van Rhodesië en Nyasaland). Met andere woorden de met de Wedloop gecreëerde nationale en sub-nationale bestuurlijke grenzen werden de meest voor de hand liggende bedding voor het politieke leven ook in de koloniale tijd. De aanvankelijk arbitrair afgebakende territoria groeiden uit tot natiestaten-in-de-dop, op een zodanige manier dat bij voorbeeld (vanaf de jaren veertig van de twintigste eeuw) de Afrikaanse antikoloniale bewegingen zich vooral effectief profileerden en organiseerden binnen de grenzen van de aanvankelijke koloniale territoria, en dat (na de dekolonisatie van het continent) de onschendbaarheid van de (koloniale) grenzen van de circa vijftig Afrikaanse staten een uitgangspunt van de Organisatie van Afrikaanse Eenheid (OAE) zou vormen.

De verscheidene pogingen, na de onafhankelijkheid, tot supra-nationale integratie die de 'balkanisatie' van tijdens de Wedloop moest overwinnen, leden schipbreuk. De OAE toonde zich bij tal van gelegenheden onmachtig, de tot op grote hoogte parallelle koloniale ervaringen van al die natie-staten óm te smeden tot iets dat leek op een pan-Afrikaanse politieke eenheid. Het is aldus een sterk verdeeld Afrika dat, in het kader van hedendaagse intercontinentale afhankelijkheidsrelaties, voornamelijk op individueel landelijk niveau de onderhandelingen moet voeren met de buitenwereld. In die buitenwereld nam, zoals gezegd, bij de dekolonisatie het voormalige moederland een centrale plaats in, terwijl voorts tot aan het eind van de jaren 1980 de Koude Oorlog het de onafhankelijke Afrikaanse staten mogelijk maakte, bij hun streven naar ontwikkelingsrelaties te manoeuvreren tussen de twee grote machtsblokken van

destijds, de Verenigde Staten van Amerika en de Sovjet-Unie. China, de Islamitische oliestaten (met name sinds de Eerste Oliecrisis van 1973, en mede op grond van de gemeenschappelijke identificatie die de Islam op vele plaatsen in Afrika hun leverde, en de Europese Unie vormden partners van het tweede plan. Een beslissende rol speelden vanaf de dekolonisatie twee wereldwijde economische instellingen, de Wereldbank en het Internationaal Monetair Fonds, waardoor in de jaren 1960-1970 aanzienlijke leningen en faciliteiten aan de Afrikaanse economieën werden verstrekt, die echte in de daarop volgende jaren van neergaande produktiviteit, verkeer management, overbesteding, corruptie, uitblijvende industrialisering, en ineenstortende wereldmarktprijzen, tot een zodanig uitzichtloze schuldenlast leidden, dat deze instellingen vanaf het midden van de jaren 1980 de initiatiefnemers werden van zogenaamde Structurele Aanpassingsprogramma's, waardoor de levensstandaard van Afrikaanse burgers verder omlaag ging, staatsuitgaven onder curatele werden gesteld, en onder het streven naar 'good governance' democratiseringsbewegingen werden bevorderd ten einde de verstarde generatie politici van onmiddellijk na de onafhankelijkheid te doen aflossen - zoals in Zambia President Kaunda (1963-1991) plaats maakte voor President Chiluba (1991-).

1.4.1. nationale verdeeldheid

De verdeeldheid op supra-nationaal niveau wil helaas niet zeggen dat op binnenlands niveau de koloniale territoria en de daaruit gegroeide staatsrechtelijk onafhankelijke natie-staten wél een hoge mate van eenheid bereikten. Juist het oppervlakkig maar voor de betrokken Afrikanen betekenisvol tooien van nieuwe politieke eenheden en bestuursvormen met voorkoloniale symbolen, namen en instituties, hoe getransformeerd ook, was één van de oorzaken dat de sub-nationale verdeeldheid tussen regio's, provincies etc. (die immers elkaars rivalen waren in de verdeling van moderne schaarse goederen) geladen werd met verwijzingen naar (dikwijls fictieve of sterk overdreven) voorkoloniale identiteiten: taalgroepen, etnische groepen,⁴ oude staatsstructuren, conflictueuze historische ervaringen met naburige volkeren (de collectieve herinnering aan interne kolonisatie, slavenovervallen). Modern regionalisme nam zo in vele Afrikaanse landen de vorm aan van neo-traditionalistisch tribalisme,⁵ en raakte geladen met een historisch pathos en een zoeken naar een eigen identiteit en plaats binnen de kersverse natiestaat. Ook zonder dit complicerende ideologische gegeven is overigens duidelijk dat de verdeeldheden binnen de Afrikaanse natiestaten vooralsnog in vele gevallen onoplosbaar zijn en zelfs moeilijk binnen een modern stelsel van volksvertegenwoordiging te kanaliseren, eenvoudig omdat financieel en organisatorisch de speelruimte ontbreekt om de schaarse middelen zodanig te verdelen dat tussen de rivaliserende sub-nationale eenheden een voor ieder der betrokkenen aanvaardbaar evenwicht wordt bewerkstelligd.

Wij raken hier aan een belangrijk structuurkenmerk van de hedendaagse Afrikaanse samenlevingen: de geringe ontwikkeling, binnen het systeem van politieke vertegenwoordiging en machtsvorming, van andere mobilisatie- en structuurprincipes dan regionale herkomst en van daar etnische affiliatie. Er is in modern Afrika wel een

⁴ De 'stammen' bestonden kennelijk niet alleen volgens de oude antropologie maar ook volgens vele Afrikanen, en vele koloniale bestuursambtenaren.

⁵ Van *tribus* (Latijn), *tribe* (Engels), *tribu* (Frans), = stam; of etniciteit (van Griekse *ἔθνος*, *ethnos* = volk).

zekere groei van klasse-achtige trekken die in principe op nationaal niveau groepsbelangen definiëren en mobiliserend kunnen werken. Er tekenen zich globale maatschappelijke categorieën af zoals de staatselite, de vooral stedelijke arbeiders in de moderne sector, de kleine boeren met slechts een marginale toegang tot de wereldmarkt van landbouwproducten. Desondanks is de klassenvorming binnen moderne Afrikaanse landen veelal nog te weinig uitgesproken om in de politiek als afzonderlijke machtsbasis te kunnen dienen, ook al omdat zij voortdurend doorsneden wordt door patronageverhoudingen tussen de staatselite enerzijds en individuen of gefragmenteerde groepen behorend tot de andere opkomende klassen anderzijds. Iets dergelijks geldt voor religieuze identiteiten in Afrika: deze leiden voorsnog zelden tot effectieve nationale verzuiling binnen het politieke systeem, maar ofwel (zoals in het geval van door missie en zending gevestigde Christelijke kerken, en de hoofdstroom van de Islam) tot geslaagde bondgenootschappen met de koloniale en postkoloniale staat, ofwel (zoals soms bij onafhankelijke Christelijke kerken, fundamentalistische Islamitische groeperingen, en sterk op de autochthone religieuze traditie leunende syncretistische religieuze bewegingen) tot verwerping van en vervolging door die staat. De strijd om de nationale koek wordt daarom vooral gestreden op basis van geografische principes die direct af te lezen zijn uit de Afrikaanse kaart zoals die honderd jaar geleden opgedeeld werd. Bij afwezigheid van een duidelijk op sociaal-structureel bepaalde, groepsbelangen aansprekend politieke programma spelen ook vele politieke leiders de etnische of regionale kaart ter mobilisering van een volgelingenschap dat hun stemmen levert, in ruil voor de belofte van plaatselijke ontwikkelingsprojecten en individuele patronage.

De uiterste consequentie van dit regionalisme zijn uiteraard afscheidingsbewegingen, zoals die van Biafra/ Nigeria, Casamance/ Senegal, Eritrea/ Ethiopië, Barotseland in Zambia (voorsnog niet uitmondend in gewelddadige strijd), en vele andere. Tegen de boven geschetste achtergrond is het begrijpelijk dat zij sterk geneigd zijn zich in historische en etnische zin profileren, en aldus vormen zij de nachtmerrie van iedere Afrikaanse overheid.

1.4.2. legitimatie van de staat

Binnen de in het kader van de Wedloop gedefinieerde territoria werden koloniale staten gevestigd wier machtsuitoefening vooral werd ontleend aan een geleidelijk verbeterde communicatiestructuur (wegen, spoorwegen, telegraaf – inmiddels aangevuld met alle verworvenheden van de moderne electronica) en aan militair/politioneel overwicht (met tal van gruweldaden vooral vóór Wereldoorlog I). De Afrikaanse onderdanen (meestal strikt onderscheiden van de Europese staatsburgers) werden voortdurend geconfronteerd met een vernederende onderschikking waarvan de koloniale staat tot op grote hoogte de bewaker zo al niet de uitvoerder was: onderschikking op grond van ras, inkomen, opleiding, maar ook als werknemer in de stad of de plantage, in het dorp als producent van voorgeschreven producten onder een staatsmonopolie, onderworpen aan allerlei autoritaire regelingen op het gebied van gezondheidszorg, veterinaire zorg, rechtspraak, milieubeheer, huisvesting, verplaatsing... Toch kreeg de koloniale staat ook voor de Afrikanen geleidelijk aan een zekere mate van interne vanzelfsprekendheid, door de eigen dynamiek en logica van een bestuurlijk systeem dat (mede onder neo-traditionalistische vermommingen) doordrong tot in de verste uithoeken en het laagste niveau van de dorpsgemeen-

schappen. Impliciete en vaak onbewuste klassenverbonden (bij voorbeeld tussen lokale aristocratieën en de koloniale staat, tussen oudsten die via de bruidsprijzen van de onder hun controle staande jongeren profiteerden van trekarbeid in de moderne sector, en tussen lage Afrikaanse klerken en hun koloniale en kapitalistische, Europese bazen) gaven aan een voldoende aantal Afrikanen concrete belangen bij het systeem, zodat het zich zonder voortdurend excessief machtsvertoon kon handhaven en uitbouwen.

Daarmee werd echter niet effectief het probleem opgelost dat de moderne staat, met zijn in ontelbare onpersoonlijke, formele, geschreven rechtsregels verankerde structuren van organisatie en machtsuitoefening (zijn bureaucratische inrichting, met andere woorden) volstrekt geen aansluiting vond bij opvattingen over politieke legitimiteit en machtsuitoefening zoals die nog steeds opgeld deden (en doen) in de traditionele Afrikaanse gemeenschappen. Op het gevaar van pan-Afrikaanse oversimplificaties heb ik al eerder gewezen; toch lijkt het mogelijk een algemene definitie te geven van traditionele Afrikaanse opvattingen over politiek gezag. Traditioneel Afrikaans politiek gezag richt zich vooral naar intrinsieke kwaliteiten, die onlosmakelijk gebonden zijn aan senioriteit, oog in oog met de voorouders, en aan het krachtens geboorte behoren tot een dominante groep, clan of kaste binnen de lokale samenleving – meer dan naar door stemgedrag democratisch tot stand gekomen, in aantallen uit te drukken, en door geld te manipuleren, kwantiteiten die ook voor jongeren beschikbaar zijn, ongeacht hun herkomst, maar sterk afhankelijk van tijdens het leven door onderwijs verworven vaardigheden: lezen, schrijven, kennis van de Europese taal waarvan de overheid zich bedient, ervaring in de interpretatie en manipulatie van bureaucratische voorschriften. Zulk traditioneel gezag legitimeert zich doordat het zich weet te presenteren als de incarnatie van een totale kosmische en culturele orde, als een verdichting van opvattingen over de mens en de wereld die ook niet-politiek kanten van het Afrikaanse leven doordrenken. En zo er in het voorkoloniale Afrikaanse leven al een wereldlijk gezag te onderscheiden was naast het sacrale gezag dat wordt ontleend aan intiem en specialistisch contact met het bovennatuurlijke, dan kon dat wereldlijke gezag toch slechts overtuigen door het openlijk cultiveren van banden met het sacrale gezag.

Tegen deze achtergrond bevond zich de koloniale staat, gezien vanuit traditioneel-Afrikaans standpunt, in een toestand van illegitimiteit, die slechts tijdelijk te verdragen was gegeven condities van absolute onmacht of opportunistisch eigenbelang van de onderdanen. In principe staan en stonden er twee soorten oplossingen open. Ofwel (vanuit erkenning van de vóórturende invloed van het traditionele gezagsconcept) kan men streven naar een koppeling van het moderne staatsgezag aan het traditionele gezag van voorkoloniale politieke en religieuze leiders; ofwel men streeft er naar in brede lagen van de bevolking de traditionele gezagsopvattingen radicaal te doen aflossen door moderne Westerse politieke opvattingen in termen van een constitutionele volksvertegenwoordiging waarin de meerderheid van de Afrikaanse bevolking kan participeren via actief en passief stemrecht.

Koloniale staten in Afrika hebben in de loop van de tientallen jaren van hun bestaan voortdurend geëxperimenteerd met politieke formules die bestonden uit combinaties van deze oplossingen, beide in een zoveel mogelijk genuëlkorfde vorm. Aan de inschakeling van al dan niet fictief-traditionele gezagsdragers probeerde de koloniale overheid een schijn van legitimiteit te ontfemen zonder die gezagsdragers zelf echte

macht te laten behouden of (als zij neo-traditionele creaties waren) te geven; de later gelanceerde modellen van volksvertegenwoordiging in de koloniën werden geacht zich te beperken tot bijzaken die de aard en de verdeling van koloniale macht onaangestast lieten. De dekolonisatie volgde toen Afrikanen een dergelijke schijn-vertegenwoordiging en haar de koloniale doeleinden naast zich neerlegden en (nadat zij zich – door onderwijs, deelname aan de Tweede Wereldoorlog, en niet-gouvernementele intercontinentale contacten bij voorbeeld van syndicale aard, – meer direct hadden blootgesteld aan de Noordatlantische democratische traditie) gingen streven naar echte vertegenwoordiging, ook ten aanzien van hoofdzaken.

Het probleem van de legitimatie van de Afrikaanse staat is met de dekolonisatie weliswaar in een nieuwe fase aangeland, maar daarmee niet wezenlijk dichterbij een oplossing gekomen. De formulering, bij de Onafhankelijkheid, van nationale grondwetten waarin de staatsinrichting wordt geregeld en waarin voor het eerst sinds de Wedloop internationaal erkende mensenrechten uitdrukkelijk worden geformuleerd en gegarandeerd, betekende nog niet dat postkoloniale politieke verhoudingen in Afrika effectief worden beheerst door Noordatlantische democratische modellen. Moderne partijpolitiek in Afrika is het voorwerp geweest van zeer veel onderzoek, en biedt veelal een verwarrend beeld van regionalisme en tribalisme, patronage, concentratie tot éenpartijstelsels, en afhankelijkheid van de staat en de staatselite – op zijn minst tekenen dat de staatsvorm die met de kolonisatie werd ingevoerd niet volledig vanzelfsprekend is geworden. Militaire dwang blijft zoals in elke moderne staat een rol spelen ook in de postkoloniale fase. Maar een ideologische legitimatie blijft noodzakelijk, juist omdat de nieuwe Afrikaanse elite, als erfgenamen van de koloniale staat, de breuk met de koloniale staat en daarmee het gerechtvaardigde karakter van haar eigen positie moet duidelijk maken, ondanks haar vaak impopulaire maatregelen en haar parasitaire, consumptieve levenswijze.

Deze legitimatie werd in de eerste jaren na de onafhankelijkheid gedeeltelijk gezocht in nieuwe Afrikaanse ideologieën die worden bijeengesprokkeld uit vooral Noordatlantische denksystemen (Marxisme, Socialisme, Christendom, Ghandiïsme, het denken van Teilhard de Chardin etc.); daarnaast wordt met grote inventiviteit geput uit een neo-traditionalistisch, i.e. gemanipuleerd, beeld van het Afrikaanse verleden. De eerder genoemde *négritude*-filosofie, waarvan een van de belangrijkste zegslieden het voormalige Senegalese staatshoofd Senghor was, is een voorbeeld – evenals het denken van de staatshoofden Nkrumah, Kaunda, en Nyerere. Traditionele gezagsopvattingen krijgen in het kader van het neo-traditionalisme een nieuwe kans, en de volkshoofden die zich (al dan niet historisch correct) thans als incarnaties van die opvattingen opwerpen, worden tot op zekere hoogte gerespecteerd, ondanks (of juist om wille van) het feit dat zij gevreesde verdichtingspunten vormen van in etnische en historische termen ingeklede regionale identiteiten, die de nationale staat potentieel uitdagen en tot afscheidingsbewegingen inspireren. De staatserkenning van volkshoofden op lokaal en regionaal niveau wordt in verscheidene landen aangevuld door een officiële (zij het voornamelijk symbolische) rol op nationaal niveau, binnen een Huis van Volkshoofden dat naast de moderne volksvertegenwoordiging staat. Staatshoofden tooien zich met geselecteerde attributen (een vorstelijke mantel, hoofddekkel, staf, orkest etc.) uit de voorkoloniale hofcultuur, en suggereren aldus een continuïteit met het verleden die legitimerend moet werken.

Dit alles kan niet verhinderen dat er over het algemeen slechts een zeer gebrekkige

aansluiting is tot stand gebracht tussen enerzijds de gewone arme boer en stedeling, en anderzijds de moderne Afrikaanse staat en de stedelijke, aan geïmporteerde industrieproducten en een globaliserende levensstijl overgegeven elite wier voornaamste machtsbasis hij vormt. De neo-traditionalistische verhuiling van de tegenspraak tussen traditionele gezagsopvattingen en modern bureaucratisch staatsgezag moet het dikwijls afleggen tegen de waarneming dat de vruchten van de Onafhankelijkheid, na steeds ongelijker te zijn verdeeld, het in de loop van de jaren 1980 vrijwel geheel hebben laten afweten. De voortdurende migratiestroom van het platteland naar de stad, verstedelijking, patronageverhoudingen tussen de elite en hun regionale volgelingen, brengen slechts een zeer gedeeltelijke herverdeling tot stand van de schaarse goederen, en geven de hedendaagse recessie op wereldschaal en de doorwerking van intercontinentale afhankelijkheidsrelaties op nationaal vlak blijft er op nationaal niveau niets meer te verdelen over.

1.4.3. formele organisaties

De moderne staat is de meest in het oog springende en meest onontkoombare gedaante waarin de formele, bureaucratische organisatie zijn intrede heeft gedaan in het Afrikaanse leven. Toch is die staat bepaald niet de enige vorm waarin dit organisatieprincipe zich manifesteert. De formele organisatie (met haar rationeel en eenduidig opgedeelde en samengevoegde taken, haar scheiding tussen personen en rollen, haar formele, schriftelijk vastgelegde regels, haar hiërarchische structuur van elkaar omvattende, aan bepaalde locaties en bevoegdheden en samenwerkingsverbanden gekoppelde eenheden) is niet een aberratie van het moderne leven, maar een van haar centrale uitvindingen. Het is de allesdoordringende vorm waarin dat leven is vormgegeven, waarin het overgrote deel van de maatschappelijke macht wordt gegeneerd en geconcentreerd. Binnen de formele organisaties worden sociale onderscheidingen en ongelijkheden verankerd. Het is ook de vorm waarin, binnen de nationale samenleving, maar ook op internationaal en intercontinentaal niveau, structuren van communicatie en beïnvloeding (die zich immers met onstuitbaar succes bedienen van hetzelfde model van formele organisatie) hun greep op het Afrikaanse leven behouden en uitbreiden. Naast de met de staat verbonden openbare diensten (op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg, rechtspleging en openbare veiligheid, kunst, etc.) is de formele organisatie ook in Afrika het standaardmodel geworden voor de economie (de ondernemingsgewijze productie en circulatie op kapitalistische grondslag), alsmede voor allerlei vrijwillige organisaties waarbij mensen zich in hun vrije tijd aansluiten: kerken, recreatie- en sportverenigingen, politieke partijen, etnische verenigingen.

Dat de formele organisatievorm ook de vrijwillige doelverenigingen beheersen waartoe mensen zich vrijwillig en spontaan aaneensluiten ter behartiging van hun belangen en als verankeringspunt van hun identiteit, betekent dat formele organisaties ook op minstens twee manieren een beslissende rol spelen in het globaliseringsproces: zij zijn op zich een wereldwijd model dat ter plaatse, in concrete Afrikaanse contexten, bemiddeld wordt; en, eenmaal overgenomen, vormen zij het kader waarbinnen in symbolisch denken en in feitelijke interactie tussen de leden van deze formele organisaties grenzen worden geconstrueerd waardoor nieuwe plaatselijke identiteiten het globaliseringsproces op hun eigen voorwaarden interpreteren of confronteren, op een wijze die ons in de laatste hoofdstukken van dit boek nader zal bezighouden. -

1.5. DE AARD VAN STRUCTURELE VERANDERINGSPROCESSEN IN AFRIKA GEDURENDE DE LAATSTE HONDERD JAAR

1.5.1. formele organisaties als dominant model

Voor de vraag gesteld waaruit nu, vanuit het gezichtspunt van de maatschappijwetenschappen, de grote verandering in het Afrikaanse leven sinds de Wedloop bestaat, kan zonder aarzeling geantwoord worden: uit de voortdurende confrontatie tussen moderne formele organisatie en de vele, door de antropologie en historiografie gedocumenteerde, vormen van sociale, politieke en economische organisatie in voorkoloniaal Afrika, – en de gedeeltelijke vervanging van de laatste door de eerste.

Ten aanzien van de vraag wat nu in laatste instantie de motor is geweest achter deze binnendringing van de formele organisatie als dominant model, lopen de thans gangbare wetenschappelijke interpretaties uiteen. Hierboven hebben wij al een aantal belangrijke factoren gezien: de expansie van de door fysieke overmacht, organisatie en communicatie onweerstaanbare koloniale staat; de expansie van de kapitalistische produktiewijze; eigenbelang; klassenvorming; klassenverbonden; ideologische processen waaronder neo-traditionalisme, etniciteit en identiteitsproblematiek. Het lijkt afhankelijk van onze theoretische voorkeur, hoe wij deze factoren verder ordenen naar het mate van belangrijkheid of oorspronkelijkheid, of (tegen de achtergrond van een bepaalde wetenschappelijke methode en theorie) tot één allesverklarende factor herleiden. Het feit van de verandering is onomstotelijk, en de voornaamste resterende vraag lijkt te zijn die naar de eventuele grenzen van dit veranderingsproces. Want hoezeer Afrika ook opengesteld is voor globaliseringsprocessen, het is ook tot op zekere hoogte Afrika gebleven; het boeit en verontrust ons als zodanig. Enerzijds blijven er 'ongetemde' (Hyden 1980) plekken van het Afrikaanse leven waar het formele model vooralsnog geen toegang heeft kunnen vinden (een toestand die wij met enig optimisme zouden kunnen aanduiden met 'de vitaliteit van de Afrikaanse erfenis'); en anderzijds moet worden toegegeven dat ook waar het formele model succesvol is doorgedrongen, dit zelden tot slaafse kopiëring heeft geleid maar (na een overgangperiode) meestal tot nieuwe, uniek-Afrikaanse oplossingen: de 'creativiteit van het Afrikaanse heden'.

1.5.2. tussen vitaliteit van de Afrikaanse erfenis, en creativiteit van het Afrikaanse heden

Wat betreft de vitaliteit van de Afrikaanse erfenis kan ik wijzen op het voortleven van oude Afrikaanse dorpsgemeenschappen, de daar heersende opvattingen over politiek gezag, de voortdurende betekenis van Afrikaanse volkshoofden, en het gedeeltelijk bewaard blijven van een culturele oriëntatie zoals ik die in het begin van dit hoofdstuk met veel slagen om de arm heb aangeduid als typisch Afrikaans – ook al moet met de mogelijkheid worden rekening gehouden dat sommige van deze trekken het resultaat van een parallelle moderne verandering zijn. Het is (buiten de kringen van verzamelaars van Afrikaanse kunstvoorwerpen) nauwelijks nog een interessant probleem of deze erfenis werkelijk ongeschonden, 'authentiek', tot het heden is doorgedrongen. Bovenstaande beschouwing over Afrikaanse volkshoofden suggereert dat wij, honderd jaar na de Wedloop, ook ten aanzien van andere aspecten van de

Afrikaanse cultuur en traditionele sociale organisatie ons niet behoeven wijs te maken, met ongeschonden voorkoloniale vormen te doen te hebben. Als Afrikaanse culturen gecompliceerde historische processen hebben kunnen doormaken tot aan de koloniale periode, dan zeker ook in de tijd daarna.

De frase 'alsof de tijd heeft stilgestaan' vormt, in allerlei varianten, een cliché van naïeve impressies van het hedendaagse Afrikaanse dorpsleven. Maar men ziet dan voor het gemak voorbij aan de cosmopolitische kleding, dekens, *make-up* spullen, potten en pannen van emaille en aluminium, plastic emmers, gereedschappen, de zakken met kunstmest, de verpakingsresten van patentgeneesmiddelen en melkpoeder voor babies, de industrieel geproduceerde bouwmaterialen verwerkt (als spijkers, scharnieren en ijzerdraad) tot in het meest onaanzienlijke bouwsel, de mechanische muziek uit een veelheid van transistorradio's, de schoolschriften en religieuze tractaten, de gesprekken over nationale en internationale politiek, over maanlandingen, geboortenbeperking, de voetbalclub Ajax... onder aandacht voor al deze en vele andere aspecten van globalisering in het hedendaagse Afrikaanse leven blijft ons beeld van Afrika hopeloos en neerbuigend romantisch.

Maar veranderingen in deze uiterlijkheden sluiten een gedeeltelijke continuïteit ten aanzien van de basisoriëntatie van het Afrikaanse dorpsleven niet uit, hoe ongeldig ook de aanwijzingen zijn op grond waarvan de ongeïnformeerde toerist meent zijn conclusies te mogen baseren. Naar mijn mening is die continuïteit een feit; haar religieuze verschijningsvormen heb ik bij voorbeeld, voor Zuidelijk Midden-Afrika, verkend in mijn *Religious change in Zambia* (van Binsbergen 1981). Maar daarmee is zij nog niet verklaard. Normen en waarden, collectieve voorstellingen, beelden over het verleden en over de toekomst, de basisoriëntatie van een samenleving, zijn immers niet aangeboren, niet van nature onveranderlijk, en wel tot op grote hoogte afhankelijk van economische en politieke omstandigheden. Wanneer zij over langere tijd min of meer blijven bestaan dan is dat slechts mogelijk doordat de factoren die hen in het verleden onderhielden, nog steeds werkzaam zijn. Zelf gereproduceerd door sociale processen, zijn zij een belangrijk aspect van de wijze waarop de samenleving en cultuur als geheel zich reproduceren.

De onderliggende gedeeltelijke continuïteit van het Afrikaanse dorpsleven lijkt dan vooral gebaseerd op economische noodzaak. Reeds vanaf het begin van de koloniale periode (vaak zelfs daarvoor) werden Afrikaanse dorpelingen als trekarbeiders ingeschakeld in kapitalistische productie ver van hun dorpen, en sindsdien is de economische onzekerheid en onberekenbaarheid van het moderne stedelijke leven, vooral voor Afrikanen met geringe scholing, een constante factor gebleven. Men kan zich in de stad vestigen, er loonarbeid uitoefenen, zich aansluiten bij stedelijke kerken of broederschappen en bij andere vrijwillige organisaties, politiek actief zijn, huwelijks-, buur- en vriendschapsrelaties cultiveren met leden van andere taalgroepen en etnische groepen – maar dat alles kan niet verhelen dat het stedelijk inkomen, het stedelijke politieke klimaat, en daardoor het verblijf zelf in de stad, voor velen een onzekere zaak blijft. Economische, sociale en psychologische zekerheid is sterk afhankelijk van het blijven onderhouden van relaties met het dorp van herkomst (middels frequente bezoeken, vooral op hoogtijdagen en bij crises in het persoonlijke leven en dat van de familie; en ook middels het bouwen van een huis of het stichten van een boerderij aldaar). Hier, in de dorpen, reproduceert zich, zonder kosten voor de moderne sector, de arbeidskracht die vervolgens, volwassen geworden, in laatstge-

noemde sector zijn bijdrage aan het moderne leven gaat leveren – en hier trekt men zich terug, alweer zonder kosten voor het moderne systeem, zo gauw die bijdrage niet meer nodig of niet meer gewenst is. Om deze vitale functie (één van de voornaamste oorzaken van de verpaupering van het Afrikaanse platteland) te kunnen vervullen, is het echter nodig dat de dorpsgemeenschappen, ondanks de jarenlange afwezigheid van de migranten, in grote lijnen hun oude structuur en verband blijven behouden – inclusief het systeem van normen en waarden, voorstellingen, symbolen, rituelen, en kunstuitingen (vooral in de vorm van muziek en dans) waardoor het praktische leven wordt begeleid en zin krijgt. Wil men als migrant met deze dorpsamenleving relaties blijven onderhouden, dan kan dat slechts in de mate waarin men, al dan niet van harte, trouw blijft ook aan haar ideologische kanten.

De traditionele erfenis van de dorpsgemeenschappen wordt niet afgedankt omdat zij tot op zekere hoogte een voorwaarde is voor hun eigen uitgebuit-worden. Conservering en inkapseling, koestering tot op zekere hoogte in nationale ideologieën en moderne culturele uitingen onder staatspatronage, maar stellig niet vernietiging, van de niet-modern ingerichte dorpsgemeenschappen is daarom altijd in het belang geweest van de moderne economie van Afrika. Daarnaast moet het bevrozingseffect sinds de Wedloop niet onderschat worden: de factoren van de voorkoloniale dynamiek waren tot op grote hoogte geëlimineerd, en de ideologische manipulatie van een als onveranderlijk voorgestelde Afrikaanse traditie was, zoals gezegd, een strategie van zowel de koloniale als de postkoloniale staat.

Afrikaanse dorpsgemeenschappen (en trouwens ook de stedelijke patronen van gezinsleven en verwantschap, die zich eveneens in zekere mate hebben kunnen onttrekken aan de greep van formele organisaties, hoewel kerken, scholen en ziekenhuizen juist hier aangrijpen) balanceren aldus tussen verandering en continuïteit. Ook hier heeft, zelfs in de relaties tussen verwanten, de geldeconomie zijn intrede gedaan (bij voorbeeld door loonarbeid in de landbouw, jacht en visserij), bespeurt men een begin van klassenvorming, en zijn het kerngezin en de individuele jongere steeds minder effectief ingekaderd in traditionele grootfamilies onder gezag van oudsten. Nochtans geldt hier nog in vele opzichten een (door religieuze voorstellingen en symbolen ondersteunde) logica van wederkerigheid en inclusiviteit, die deze gemeenschappen tot een bolwerk tegen modern kapitalisme en bureaucratie maakt, en de behouders van de kennis en schoonheid van eeuwen. Afrikanen hebben in deze erfenis een ontsnappingsmogelijkheid zoals moderne Noordatlantische stedelingen die node missen. Maar hoe inspirerend ook in sociaal en cultureel opzicht, de ongeëvenaarde hongersnoden in het Afrika van de jaren tachtig laten zien dat de balans inmiddels is doorgeslagen: dat door een heel complex van vooral externe factoren de dorpsgemeenschappen van Afrika in ieder geval niet meer de materiële toevluchtshaven kunnen vormen die zij lange tijd sinds de Wedloop zijn geweest.

En dan de creativiteit van het moderne Afrikaanse leven. Alleen al het gegeven dat moderne formele organisaties slechts kunnen bestaan bij de gratie van het onveranderlijke geschreven woord en van het internaliseren (zich als vanzelfsprekend eigen maken) van de onpersoonlijke regels (kwantitatieve, gestandaardiseerde noties van ruimte en tijd, legalistische gezagsopvattingen etc.) die in dat woord besloten liggen, maakt talloze inventieve aanpassingen noodzakelijk binnen het moderne Afrikaanse leven waarin velen analfabeet zijn en opgroeien met een minimaal contact met moderne scholen, ziekenhuizen en Christelijke missie en zending – de

voornaamste locaties waar die internalisatie plaatsvindt. Genoemde instellingen, direct beheerd door de staat of in nauwe associatie met de staat hun werk doend, kunnen daarom, behalve naar hun concrete bijdrage tot de verdeling van essentiële diensten binnen de moderne Afrikaanse natiestaten, ook heel goed beschouwd worden, in neo-Marxistische of Gramsciaanse zin, als 'ideologische staatsapparaten', die de bevolking conditioneren voor het moderne leven.

Wat hiervoor werd aangegeven ten aanzien van de inrichting van het moderne politieke bestel in Afrika (volkshoofden, nationale ideologieën, neo-traditionalisme, regionalisme, tribalisme, patronage en corruptie) zou al als voorbeelden kunnen gelden, maar daarnaast zijn er uiteraard miljoenen voorbeelden te bedenken uit de sfeer van het economisch leven (het begrip 'informele sector' lijkt bij uitstek uitgevonden voor de creativiteit aan de grens van het door formele organisaties beheerste moderne economie), moderne artistieke uitingen, en de religie – waar zelfs binnen de dominante vormen van Islam en gevestigde Christelijke kerken veel blijkt te zijn toegevoegd aan de oorspronkelijk uit Azië, Noord-Afrika, Europa en Noord-Amerika geïmporteerde modellen.

1.5.3. een oordeel?

Bij een terugblik op de veranderingen op het Afrikaanse continent die het gevolg waren van de vestiging van koloniale staten, lijkt het, ten slotte, moeilijk de voor de hand liggende vraag naar de historische beoordeling van kolonialisme en kapitalisme te negeren. In de jaren 1960 en begin 1970 werd deze vraag zinvol geacht; voor een kenmerkend betoog uit deze periode, zie bijvoorbeeld het geruchtmakende boek van de grote Guyaanse historicus en politicus W. Rodney (1972): *How Europe underdeveloped Africa*. In die tijd was deze vraag ook zinvol, gezien de hefboomwerking die zij had ten aanzien van het tot stand komen van een modern besef van intercontinentale verantwoordelijkheid als politiek draagvlak voor geregelde ontwikkelingsamenwerking in de Noordatlantische publieke opinie. Wij zouden kunnen proberen de vraag te ontwijken door te verwijzen naar de dekolonisatie, die immers reeds tientallen jaren geleden in grote delen van Afrika de koloniale staatsvorm ongedaan maakte. Mijn betoog toont echter aan dat daarmee de gevolgen van de Conferentie van Berlijn voor Afrika geenszins werden geneutraliseerd. De dekolonisatie had vooral de aard van een herverdeling van macht en personeel in een fundamenteel getransformeerde samenleving – en niet de terugkeer naar een eerdere, voorkoloniale maatschappijvorm. Zeer karakteristiek werden juist de religieuze, culturele en etnische bewegingen die zo'n terugkeer voorstonden (afgezien van de vraag of die historisch mogelijk was) met grote beslistheid door de moderne Afrikaanse staten vervolgd, en werd slechts een ingekapseld en van zijn eigen dynamiek ontdane Afrikaanse traditie in de dorpsgemeenschappen getolereerd. Met andere woorden, de vraag naar de waarde en rechtvaardiging van de structuurverandering in Afrika sinds de Wedloop kan nog steeds gesteld worden; maar het lijkt me dat we onze denkkraft voor een beter doel kunnen aanwenden.

Door hun fundamentele structuurverandering gedurende de laatste honderd jaar zijn de Afrikaanse maatschappijen en culturen, langs een proces dat onmiskenbare overeenkomsten vertoont met de moderne Europese en Noordamerikaanse geschiedenis, in vele opzichten en behoudens interessante en waardevolle uitzonderingen, een onderdeel geworden van de moderne, door formele organisaties en wereldwijde

STRUCTUURVERANDERINGEN OP CONTINENTALE SCHAAL

economische en politieke processen beheerste samenleving waarin ook wij dagelijks leven. Dat dit veelomvattende globaliseringsproces niet verloopt zonder grote conflicten en spanningen, schijnbare winnaars en voorlopige verliezers, geldt niet slechts voor Afrika, en is geen reden dat continent onze solidariteit, concrete steun, en hoop voor de toekomst te onthouden. Niet zozeer omdat de huidige situatie onze schuld zou zijn of wij nog dagelijks de vruchten plukken van de koloniale of neokoloniale uitbuiting (vragen waarover zeker valt te twisten), maar omdat binnen een getransformeerde moderne wereld de toekomst van Afrika eenvoudig samenvalt met de onze en die van ons aller kinderen.

**DEEL II. ANTROPOLOGISCHE
VINGEROEFENINGEN**

Hoofdstuk 2. Verwantschap als venster op de Zambiaanse samenlevingen

2.1. INLEIDING

Enige decennia geleden hadden, zeker in Nederland, antropologen vrijwel het monopolie op de produktie van wetenschappelijke kennis over Afrika. Tegenwoordig ligt dit heel anders, en worden de Afrika-studies sterk gedomineerd door politicologen, ontwikkelingsdeskundigen en milieukundigen (onder wie antropologen die zich als zodanig voordoen). Over antropologen circuleert onder deze gewijzigde omstandigheden menig negatief of als negatief bedoeld stereotype, zoals de bewering dat zij vooral in verwantschap geïnteresseerd zouden zijn – met de implicatie dat een dergelijke ouderwetse preoccupatie zo'n vak wel als wereldvreemd moet diskwalificeren. Het is waar dat veel van de klassieke Afrika-antropologie over verwantschap handelt. Het is even waar dat in vele Afrikaanse maatschappijen, in verleden en heden (net als in Europa en overall ter wereld vóór de industriële revolutie), verwantschap het meest voor de hand liggende kader vormt voor mensen om naar hun maatschappelijke omgeving te kijken, zichzelf daarin te plaatsen, en de hulpbronnen van die omgeving (solidariteit en hulp van anderen, toegang tot bezit, kennis en status) te mobiliseren, naar zich toe te trekken. De ironie wil dat hedendaagse antropologen, zowel vanuit terechte kritiek op hun klassieke voorgangers binnen het eigen vak, als in een behoefte om meer aan te sluiten bij de verwachtingen en uitdrukkingvormen van de thans dominante niet-antropologen, vaak met meer vaardigheid en kennis praten over klassen, de staat, produktiewijzen en globalisering, dan over de technische details van verwantschap. Velen die zich tegenwoordig antropoloog noemen kennen niet meer het klassieke ambacht waarmee antropologen nog maar een generatie geleden aan de hand van een dorpsplattegrond en een genealogie een indringend en relevant eerste

beeld van de relatiestructuur van een Afrikaanse gemeenschap konden opbouwen.

De betekenis van een sociaal verschijnsel staat of valt niet met de conjunctuur van ons vaak modieus academisch discours. In het besef daarom dat verwantschap nog steeds de sleutel is tot het begrijpen van wat zich aan de basis in Afrika afspeelt, in de omgang van aangezicht tot aangezicht binnen plaatselijke gemeenschappen, wil ik in dit hoofdstuk een aantal belangrijke aspecten van verwantschap op strikt inleidend niveau de revue laten passeren. De nadruk ligt, zoals in veel van dit boek, op Zambia, waarvan ik de rurale en stedelijke aspecten van verwantschap zal plaatsen tegen de achtergrond van de groei van onze methoden en theorieën in de antropologie.

Maar laten we eerst eens in het algemeen trachten te omschrijven wat verwantschap is.

2.2. VERWANTSCHAP

Het is moeilijk verwantschap in het algemeen te definiëren. Aan de ene kant gaat het om biologische gegevens: twee mensen brengen samen, in onderlinge taakverdeling, kinderen voort, en zo blijft de samenleving voorzien van nieuwe leden, om het sterven van andere leden op te vangen. Het voortbestaan van een volgende generatie is het best gewaarborgd in het organiseren van een zekere sociale structuur – waarbij de mens zich ten aanzien van zijn biologische reproductie van andere dieren onderscheidt doordat hij zijn sociale structuren in complexe taal en andere symbolen kan vastleggen, naar believen kan veranderen, en aldus, buiten de biologische erfelijkheid om, kan doorgeven aan een volgende generatie van de eigen groep, of kan verbreiden onder leden van een andere groepen. Rond de biologische reproductie ontstaan met andere woorden sociale relaties, met als meest voor de hand liggende vormgeving (zeker in traditionele, niet-industriële samenlevingen) die van een verwantschapssysteem. Afrikaanse samenlevingen bieden tal van voorbeelden van uitgewerkte en goedwerkende verwantschapssystemen. Zij reiken veel verder dan de primaire biologische verhoudingen die er de kern van vormen.

De sociale relaties rond de menselijke reproductie worden vaak losgekoppeld van hun biologische inhoud, zodat men verwantschap en de daaruit voortkomende verwachtingen en verplichtingen ook toepast op anderen dan de biologische moeder, vader, kind etc. Door dit gebruik worden sociale relaties, ook in gevallen waar de biologische inhoud ontbreekt, toch voorgesteld als biologische relaties; en daardoor eigenlijk als onvermijdelijk, vanzelfsprekend, onontbindbaar etc. Verwantschap levert op deze wijze een belangrijke bijdrage aan het denken in termen van etnische groepen, waarmee wij ons in de laatste hoofdstukken van dit boek zullen bezighouden; ook daarin is namelijk de beslissende kunstgreep die van het voorstellen van sociale keuzen (ten aanzien van grenzen tussen levensstijlen en tussen personen, en van de markeringsymbolen van die grenzen) als onontkoombaar, als gekoppeld aan onveranderlijke, lichamelijke gegevens zoals 'ras' of 'bloed'.

Zo'n kunstgreep, een vorm van symbolische manipulatie die boven de biologische werkelijkheid uitstijgt, kan alleen werken doordat elk verwantschapssysteem, waar ook te wereld, tot op zekere hoogte onduidelijk, flexibel en tegenstrijdig is. Dat maakt het ook mogelijk het idee van verwantschap toe te passen buiten de primaire situaties van het gezin en de familie, en het te laten uitgroeien tot het belangrijkste middel om in kleinschalige gemeenschappen *het gehele sociale gebeuren onder één pakkende noemer*

2. VERWANTSCHAP ALS VENSTER OP DE ZAMBIAANSE SAMENLEVINGEN

te brengen; met inbegrip van dorpsgenoten en bewoners van naburige dorpen, en burens binnen de stadswijk; zelfs worden vaak politieke en economische relaties over grote afstanden en tussen grote groepen mensen in verwantschappelijke termen gevat. Een speciale vorm van dergelijk gebruik van verwantschap doet zich veel voor in Zambia onder de term *eeuwige verwantschap* ('perpetual kinship'): om de structurele relaties van gelijkheid of onderschikking tussen bepaalde grote groepen in een regio uit te drukken, beschouwt men vaak de traditionele leiders (volkschoude) van deze groepen als broers (nevenschikkend) of vaders / zonen (onderschikkend) van elkaar – vormen van 'eeuwige verwantschap' die wij in de latere hoofdstukken nog zullen tegenkomen. Verwantschap neemt vaak de gedaante aan van een maatschappelijk stelsel waarin sociale, politieke, economische en religieuze relaties ineengrijpen, en waarin van scheiding tussen deze sectoren nauwelijks sprake is. Verwantschap is in veel gevallen nog het voornaamste *denkkader* waarbinnen hedendaagse Zambianen hun maatschappelijk leven structureren en vormgeven.

Sinds de opkomst van de sociale wetenschappen (culturele antropologie, sociologie van het gezin, sociale geschiedenis etc.) in het eind van de vorige eeuw, hebben duizenden onderzoekers hun aandacht op het onderwerp verwantschap gericht, van wie tientallen zich speciaal met Zambia hebben beziggehouden. Hun bevindingen dragen de beperkingen in zich van de onderzoekers die het hebben verzameld en van de tijd waarin deze onderzoekers werkten. Zeker in de sociale wetenschappen bestaan er eigenlijk geen wetenschappelijke feiten, maar slechts voorlopige inzichten vanuit een bepaald, meestal spoedig achterhaald gezichtspunt. Een wetenschappelijke uitspraak betekent pas iets wanneer zij geplaast wordt in de situatie waarin zij tot stand is gekomen. Zowel in de sociale wetenschappen als in het Afrika van de twintigste eeuw veranderen dergelijke situaties zeer snel. Het is niet overdreven te stellen dat vele veranderingen die zich de laatste tientallen jaren in de sociale wetenschap met betrekking tot Afrika hebben voorgedaan, direct of indirect een weerspiegeling zijn van de veranderingen die zich in de Afrikaanse samenlevingen zelf hebben voorgedaan. De voornaamste van deze veranderingen zijn:

- de kolonisering (vanaf het eind van de negentiende eeuw), en in dat verband met name het met wisselend succes opleggen van naar Noordatlantisch model ingerichte overheidsbureaucratieën en van de kapitalistische produktiewijze in de koloniale tijd,
- de opkomst van trekarbeid en verstedelijking,
- de strijd om de nationale onafhankelijkheid, uitmondend in de vestiging (in een grote golf omstreeks 1960) van nationale Afrikaanse staten, en ten slotte
- de economische en politieke ontwikkelingen in de tientallen jaren sindsdien, waarbij zich in vele Afrikaanse landen al spoedig grote economische stagnatie voordeed, in een context van voortdurende verstedelijking, toenemende tegenstellingen tussen staatselite en de bevolking, toenemende etnische en regionale spanningen, en uitholling van democratische waarden en structuren – dit alles tegen de achtergrond van het veelvuldig falen van de staat om te voorzien in de noden van zijn burgers, en internationaal de schuldenlast van afzonderlijke staten, hun verwikkeling in regionale oorlogen.



Fig. 2.1. Overzichtsk kaart bij hoofdstuk 1

In dit hoofdstuk zal ik de gegevens over verwantschap en gezin in Zambia presenteren, mede aan de hand van de ontwikkelingen die zich, sinds het begin van deze eeuw, hebben voorgedaan op het gebied van verwantschapsstudies; en die ontwikkelingen zelf weerspiegelen meer algemene veranderingen die zich ondertussen in de Zambiaanse samenleving hebben voorgedaan.

Daarbij doet zich het probleem voor van de grote verscheidenheid van Zambiaanse samenlevingen. Zambia is tientallen malen groter dan Nederland, en er worden tientallen talen gesproken, waarvan er slechts enkele zoveel op elkaar lijken dat zij als dialecten van elkaar zijn op te vatten. Verreweg de meeste van deze talen behoren tot de grote taalgroep van het Bantoe.⁶ Daarnaast worden er in de westelijke halfwoestijn

⁶ De term Bantoe duidt slechts een karakteristieke meervoudsvorm (*ba-*) en een karakteristieke woordstam (*-ntu*, mens) in deze, van de evenaar tot de Kaap verbreide taalgroep – op zichzelf een tak van de nog veel wijder verbreide Niger-Congo groep, waartoe de meerderheid behoort van de in Afrika bezuiden de Sahara gesproken talen. In de tijd rond 1900, toen het Noordatlantische gebied grote delen van de wereld in koloniale onderwerping hield, en racistische ideologieën opkwamen mede ter rechtvaardiging van deze toestand, ging deze taalkundige term gebruikt worden ter maatschappelijke / etnische aanduiding van de sprekers van deze talen, de Afrikaanse bevolking van Oost-, Midden- en Zuidelijk Afrika. Vooral in het Zuid-Afrika van de apartheid (1948-1993) werd het woord *Bantoe* een symbool voor raciale totalitaire onderdrukking. Ik gebruik het woord hier uiteraard alleen in de specifiek taalkundige

enkele groepen gevonden met van de Bantoe-taalgroep sterk verschillende Khoi-Santalen, en met een produktiesysteem dat tot in de twintigste eeuw niet op landbouw en veeteelt maar op jagen en verzamelen was ingericht. De volkeren van Zambia hebben in de eeuwen voorafgaande aan de koloniale overheersing (sinds 1900) een uiteenlopende geschiedenis. Vele groepen zijn in de loop van de laatste paar eeuwen uit het stroomgebied van de Congo-rivier (het huidige Zaïre) komen afzakken. Andere kwamen in de negentiende eeuw uit Zuidelijk Afrika (met name de Ngoni in het oosten van Zambia; en de Kololo en Ndebele, die in de negentiende eeuw westelijk en midden-Zambia teisterden maar na enkele tientallen jaren werden verdreven of opgingen in de plaatselijke bevolking). Een minderheid heeft zich al vele eeuwen in het huidige woongebied gevestigd: met name de Tonga in het zuiden van Zambia, alsmede de Khoi-San talen sprekende groepen in het westen. Door de overheersende invloed van de Zaïrese erfenis is het tot op zekere hoogte wel mogelijk om ten aanzien van gezin en verwantschap een algemeen Zambiaans patroon te onderscheiden. Dat zal ik in dit hoofdstuk ook trachten te doen, maar grote voorzichtigheid blijft daarbij geboden.

2.3. HET VROEGE ONDERZOEK VAN GEZIN EN FAMILIELEVEN IN AFRIKA

Tot nog maar een jaar of twintig geleden was verwantschapsonderzoek in Afrika vrijwel geheel in handen van onderzoekers uit de voormalige koloniale moederlanden, en andere landen in Europa en Noord-Amerika.

Velen van de vroegste onderzoekers waren, rond het jaar 1900 van onze jaartelling, in eerste instantie naar Afrika gekomen als bestuursambtenaren of om het Christendom te verbreiden.

Onder hen kunnen wij, voor Zambia,⁷ bij voorbeeld noemen: E.W. Smith & A.M. Dale (die een standaardwerk schreven over de Ila), F. Melland (auteur van een standaardwerk over het Kasempa district, waar hij bestuursambtenaar was), en de zendeling/taalkundige C.M. Doke (die onderzoek deed onder de Lamba). Onder de latere bestuursambtenaren verdient vermelding W.V. Brelsford (auteur van vele studies over de Bemba) en C.M.N. White (die diepgaande studies deed onder de Luvale). Onder de latere zendingen en missionarissen werd B. Stefaniszyn als onderzoeker van de Ambo bekend.⁸

In Zambia (dat in dat opzicht geen uitzondering vormde binnen Afrika) vond het eerste werkelijk professioneel-antropologische onderzoek van gezin en familielevens pas plaats in de jaren dertig van deze eeuw, toen Audrey Richards onderzoek deed bij de Bemba, gevolgd door het echtpaar Geoffrey Wilson en Monica Wilson-Hunter, die na hun eerdere onderzoek onder de Nyakyusa van wat nu Tanzanië heet, en onder de

zin, die in de wetenschappelijke wereld volledig is ingeburgerd en waarvoor geen alternatieve term beschikbaar is.

⁷ Zambia heette in de koloniale tijd Noord-Rhodesië (naar de Britse magnaat Cecil Rhodes). De stad Kabwe heette aanvankelijk Broken Hill, terwijl Kaoma, de hoofdstad van het gelijknamige district waarin de Nkoya etnische identiteit geconcentreerd is, tot 1969 Mankoya heette.

⁸ Smith & Dale 19...; Melland 19...; Doke 19...; Brelsford 19...; White 19...; Stefaniszyn 19...

Pondo van Zuid-Afrika, hun werkterrein verlegden naar de snel opkomende Zambiaanse stad Kabwe (in de koloniale tijd Broken Hill genaamd).⁹ Geoffrey Wilson zou de eerste directeur worden van het aanvankelijk te Livingstone, spoedig te Lusaka gevestigde Rhodes-Livingstone Institute, dat in het antropologisch onderzoek in Zambia een beslissende rol heeft gespeeld, en in feite de bakermat van de Manchesterschool zou worden (zie hoofdstuk 3).

Deze onderzoekers waren oprecht geboeid door de wijze waarop Afrikanen, als onderdeel van hun cultuur, hun gezins- en familielevens bleken in te richten. Door de studie van verwantschapstermen, vestigingsregels, verervingsregels, regels met betrekking tot het lidmaatschap van afstammingsgroepen en clans, huwelijksregels probeerden zij de overeenkomsten en verschillen tussen de verwantschapsvormen van de vele Afrikaanse volkeren te achterhalen. Zij toonden aan dat bij ieder afzonderlijk volk al deze onderdelen nauw met elkaar samenhangen tot een geïntegreerd en logisch systeem. Ook vonden zij vele overeenkomsten tussen de verwantschapssystemen van Afrikaanse volkeren onderling; deze overeenkomsten bleken zich vooral voor te doen tussen volkeren die niet te ver van elkaar af wonen in hetzelfde type natuurlijk milieu (savanne, tropisch regenwoud, steppe etc.). Het is de grote verdienste van Audrey Richards geweest dat zij als eerste een systematische vergelijkende analyse van de Zambiaanse verwantschapssystemen heeft ontworpen, waarop in de literatuur nog steeds wordt teruggegrepen (Richards 1950).

De koloniale situatie werd onder meer gekenmerkt door een grote mate van negatieve beeldvorming om hun sociale afstand en illusies van superioriteit te handhaven onderwierpen koloniale ambtenaren, ondernemers, de (als vanzelfsprekend leidinggevende) Europese werknemers van deze laatste, en zendelingen, de Afrikanen voortdurend aan een spervuur van negatieve beoordelingen, die vaak op weinig kennis van zaken waren gebaseerd, maar meer op van alle zelfkritiek gespeend eigenbelang aan Blanke zijde. De professionalisering van de antropologie betekende vooral afstand nemen van de normen en conventies van de koloniale overheersers. De onderzoekers trachtten zich zoveel mogelijk te onthouden van waarde-oordelen over de cultuurvormen die zij bestuderen buiten hun eigen samenleving, zoals in dit geval in Afrika. Over het algemeen geven deze vroege studies dan ook niet alleen een tamelijk betrouwbaar maar ook een respectvol beeld van Afrikaanse verwantschapssystemen.

2.4. DE STRUCTUUR VAN ZAMBIAANSE VERWANTSCHAPSSYSTEMEN

De sociale wetenschappen hebben een geheel van begrippen ontwikkeld om over verwantschap te praten. Bij de behandeling van de Zambiaanse situatie is het nodig iets van deze begrippen te kennen; zij maken het mogelijk de informatie over concrete personen te schematiseren en zo vergelijkbaar te maken.

Het basisgereedschap bij verwantschapsanalyse is de genealogie, een volgens strikte regels opgestelde afbeelding van verwantschappelijke relaties, met andere woorden een (deel van een) stamboom. Een voorbeeld is Fig.2. De betekenis van de

⁹ Richards 19..., 19..., 19...; Wilson & Wilson 1940, Hunter 19...

verschillende tekens wordt daarin ook uitgelegd.

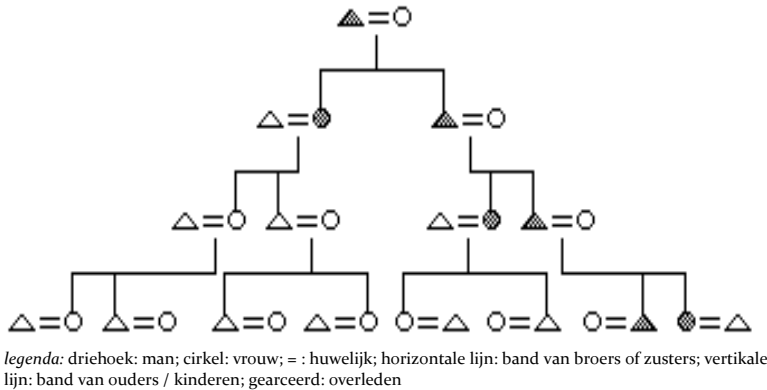
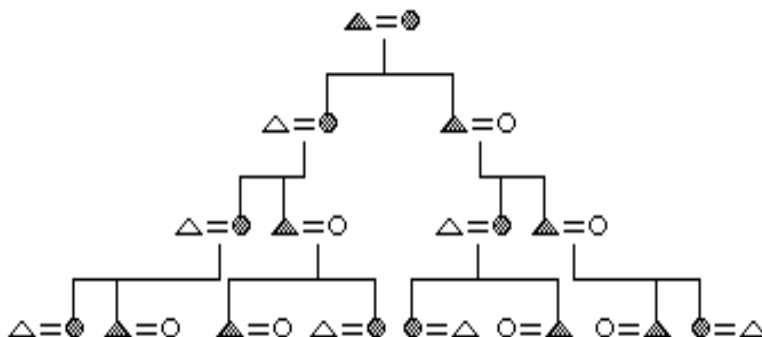


Fig.2.2. Een patrilineair afstammingsstelsel.

2.4.1. afstamming

In de genealogie van Fig.2 wordt uitdrukkelijk de afstamming aangegeven tussen opeenvolgende generaties. Zo tekent zich een zogenaamd patrilineair systeem af: één waarbij afstamming alleen gerekend wordt in de mannelijke lijn, en dus ook alleen in die lijn naam, een plaats in de maatschappij, bezit etc. te erven zijn. Alle in Fig.2 door gearceerde symbolen voorgestelde personen behoren tot de patrilineaire afstammingsgroep, of patrilinie (Engels patrilineage); de andere in de figuur aangegeven personen zijn weliswaar ook naaste bloedverwanten van elkaar en van de met arcering aangegeven personen, maar zij zijn geen leden van de bepaalde patrilinie die hier wordt afgebeeld; zij behoren tot andere patrilinies.

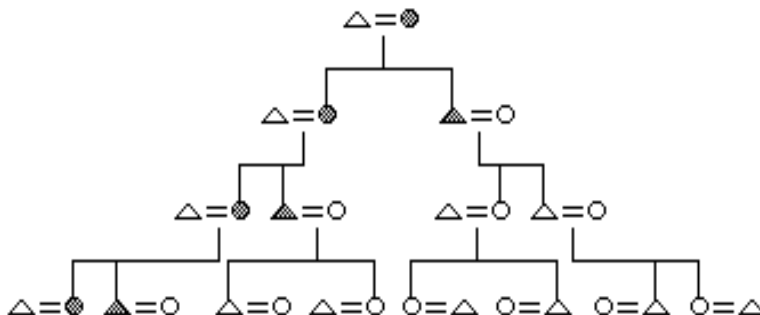
Ons Nederlandse verwantschapssysteem vertoont enige patrilineaire trekken, bij voorbeeld in de toekenning van de achternaam. Toch is het Nederlandse systeem niet werkelijk patrilineair: er wordt in het erfrecht en in de houding tegenover bloedverwanten immers geen onderscheid gemaakt tussen familie van vaderskant en die van moederskant. Een kind behoort in het Nederlandse systeem in feite tot zowel de familie van beide kanten. Een dergelijk systeem noemt men bilateriaal (zie Fig.3).



legenda: als voorgaande figuur

Fig.2.3. Een bilateraal afstammingsstelsel.

Het derde hoofdtype verwantschapssysteem is dat waarin afstamming slechts in de vrouwelijke lijn wordt gerekend. Zo'n systeem is afgebeeld in Fig.4; men noemt het matrilineair, en de afstammingsgroepen die het oplevert zijn matrilineages (matrilineages).



legenda: als voorgaande figuur

Fig.2.4. Een matrilineair afstammingsstelsel.

Patrilineaire en matrilineaire systemen noemt men unilineair, omdat daarin afstamming volgens één enkele lijn wordt gerekend. Uit de diagrammen is al duidelijk dat iemand in een bilateraal verwantschapssysteem tot een veel groter aantal verwanten in een vergelijkbare relatie staat, dan in de meer restrictieve patrilineaire en matrilineaire systemen.

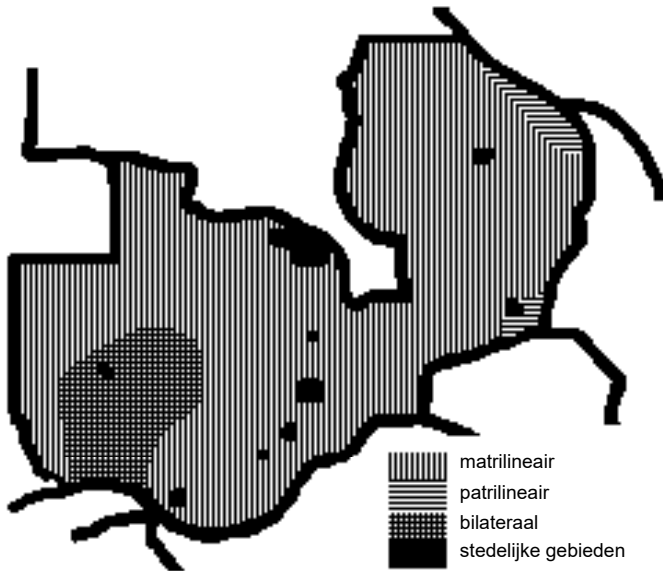
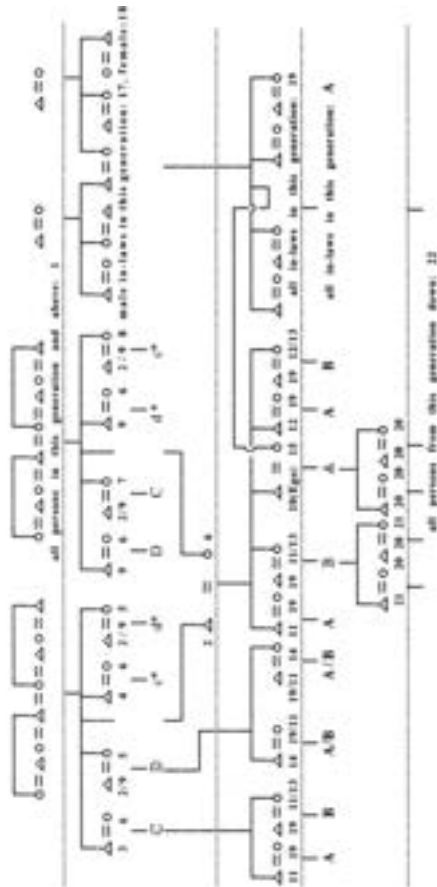


Fig.2.5. De geografische verbreiding van de drie hoofdtypen van afstammingsystemen in Zambia.

Alle drie de systemen komen in Zambia voor. Fig.5 geeft de geografische spreiding van deze systemen aan op het platteland; in de steden, waar zich mensen gevestigd hebben vanuit heel Zambia en omliggende landen, komen de diverse verwantschapssystemen door elkaar voor. Maar ook wat het platteland betreft moeten wij ons op deze kaart niet blindstaren. In Zuidelijk Midden-Afrika, waar Zambia toe behoort, worden de verwantschapsregels erg flexibel toegepast zodat wij in feite steeds tussenvormen tussen de hoofdtypen aantreffen.

2.4.2. *verwantschapstermen*

Elk individu in een familie of verwantschapsstructuur heeft zijn eigen plaats. Deze plaats bepaalt tot op grote hoogte hoe men zich gedraagt tegenover de andere leden van de familie, welke verplichtingen men jegens elkaar heeft, welke verwachtingen men ten opzichte van elkaar koestert wat betreft huisvesting, levensonderhoud, deelname aan produktieve arbeid, bijdrage aan de reproductie (voortplanting) van de eigen groep, verschaffen van een plaats in de samenleving, omgangsvormen, algemene blijken van belangstelling, deelname aan feesten en rituelen, hulp bij belangrijke momenten in het leven zoals geboorte, bereiken van de volwassenheid, huwelijk, dood, enz.



legenda

- het oudste lid van een generatie verschijnt links, het jongste rechts
- '/' geeft alternatieve termen aan.
- de generaties zijn gescheiden door gestippelde lijnen
- de termen voor afstammelingen zijn slechts volledig uitgeschreven voor de afstammingslijnen gemarkeerd door opengewerkte hoofdletters **A**, **B**, **C** and **D**; voor de andere gevallen geven niet-opengewerkte hoofdletters aan welke termen voor afstammelingen worden gebruikt: A als **A**; B als **B**; C als **C**; D als **D**.

- afstammingslijnen gemarkeerd met '*' gebruiken termen voor afstammelingen zoals overeenkomen met de opgewerkte hoofdletter (bijv. c* als **C**), maar met dien verstande dat 'yaya' tot 'mukonzo' wordt omdat de voorouder van de afstamming een juniore positie inneemt ten opzichte van de voorouder van Ego
- samengestelde termen worden vaak verkort tot alleen het hoofdwoord bijv. 'tata ba linene' wordt eenvoudig 'tata', 'matunga ba mukazi' wordt 'mukazi'
- 'manda' is vooral de beschrijvende term voor moeder, 'mawa' vooral de aanspreekterm

de getalcodes in de figuur duiden de volgende verwantschapstermen aan:

- | | |
|--|--|
| 1. <i>nkaka</i> ('grootouder') | 11. <i>yaya</i> ('seniore broeder/ zuster') |
| 2. <i>tata</i> ('vader') | 12. <i>mukonzo</i> ('juniore broeder/ zuster') |
| 3. <i>tata ba linene</i> ('seniore vader') | 13. <i>mpanza</i> ('zuster') |
| 4. <i>tata ba kanuke</i> ('juniore vader') | 14. <i>mufwala</i> ('kruisneef / 'kruisnicht') |
| 5. <i>tata ba mbeleki</i> ('vrouwelijke vader') | 15. <i>matunga ba mukazi</i> ('echtgenote') |
| 6. <i>mawa/ manda</i> ('moeder'; ook gebruikt voor moedersbroeder) | 16. <i>matunga ba mulume</i> ('echtgenoot') |
| 7. <i>mawa/ manda ba linene</i> ('seniore moeder') | 17. <i>mukowa</i> ('schoonvader') |
| 8. <i>mawa/ manda ba kanuke</i> ('juniore moeder') | 18. <i>mukokwa</i> ('schoonmoeder') |
| 9. <i>kanyantu</i> ('moedersbroeder') | 19. <i>mulamu</i> ('zwager/ schoonzuster') |
| 10. <i>ami</i> ('Ego') | 20. <i>mwana</i> ('kind') |
| | 21. <i>mwipa</i> ('zusterskind') |
| | 22. <i>muzukulu</i> ('kleinkind') |

Fig.2.6. Het systeem van verwantschapsterminologie van de Nkoya van westelijk Zambia

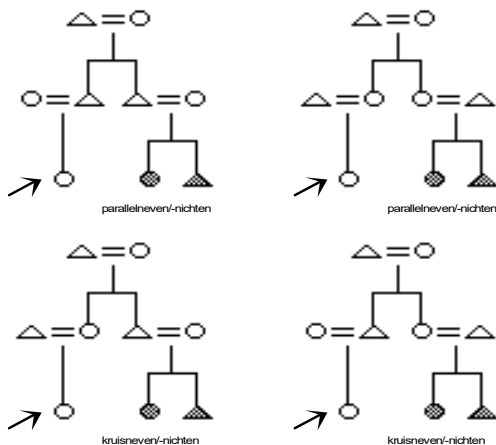
De verwantschaps categorieën waartoe de diverse leden van de familie behoren worden aangegeven door het systeem van verwantschapstermen, zoals die in alle talen bestaan; Nederlandse voorbeelden zijn: moeder, broer, tante, kind, schoonvader.

Fig.6 geeft een voorbeeld van een systeem van verwantschapstermen, ontleend aan de Zambiaanse Nkoya. Dit is een etnische groep met een bilateraal verwantschaps-systeem; haar leden wonen vooral in Westelijk Zambia; deze groep speelt in dit boek een hoofdrol: vanaf 1972 heb ik vooral onder de leden van deze groep onderzoek gedaan.

Zoals in de antropologie gebruikelijk, is het systeem van verwantschapstermen geordend rond een centrale ik-figuur, Ego, die geacht wordt die termen te gebruiken van zijn verwanten in de diverse genealogische posities; bij het lezen van dit diagram moeten wij dus steeds van Ego uitgaan. In deze figuur vallen een aantal kenmerken op die ook veelal gevonden worden in de verwantschapsterminologie van andere Zambiaanse volkeren, ongeacht hun afstammingsstelsel:

- Het onderscheid naar geboortevolgorde, dat zelfs doorwerkt in de volgende generatie, bij voorbeeld: 'grote broer' / 'kleine broer'; 'grote vader' / 'kleine vader'; 'kind van grote vader' / 'kind van kleine vader'; etc.
- Bij vele termen speelt het onderscheid naar geslacht geen rol.
- Er wordt een groot onderscheid gemaakt tussen bloedverwanten (mensen met wie men gemeenschappelijke biologische voorouders heeft), en aanverwanten (schoonfamilie).
- Binnen de groep van bloedverwanten worden weer de verwanten van vaderskant en die van moederskant streng onderscheiden (bij voorbeeld *tata ba mbeleki/ mawa* (tante); *tata/ kanyantu* (oom); *mwana/ mwipa* (neef behorend tot de volgende generatie).
- Bij neven van dezelfde generatie als Ego (dus: *cousin*, niet *nephew*, in het Engels) speelt het onderscheid tussen enerzijds jaja en moekondo, en anderzijds moefwara, een grote rol. Het onderscheid ligt niet tussen vaderskant en moederskant, maar tussen wat de sociale wetenschap noemt parallelneven (vadersbroerskind, moederszusterskind) en kruisneven (vaderszusterskind, moedersbroerskind). In het laatste geval treedt er dus in de generatie boven Ego in de verwantschapsketen tussen 'ik en neef een geslachtswisseling op. Bij parallelneven daarentegen zijn de

twee personen waardoor, in de voorgaande generatie, ik en neef verbonden worden, van hetzelfde geslacht (vergelijk Fig.7).



legenda: Ego aangeduid oor een pijl; parallelneven respectievelijk kruisneven gearceerd; ten aanzien van een mannelijke Ego doet zich uiteraard hetzelfde patroon voor

Fig.2.7. Parallelneven en kruisneven.

- De verwantschapsterminologie is *classificatorisch*, dat wil zeggen dat grote groepen van verwanten in dezelfde generatie met dezelfde term worden aangeduid ook al staan zij biologisch in een totaal verschillende relatie tot de spreker. Zo duidt Ego zusters, parallelnichten van zowel vaderskant als moederskant, en parallel-achternichten, aan met dezelfde termen (mpanda, jaja, moekondo), die alle te vertalen zijn door 'zuster' – het onderscheid tussen die termen betreft niet de nabijheid van de verwantschap, maar slechts de geboortevolgorde in deze en voorgaande generaties. Voor de mannelijke Ego vallen al deze 'zusters' onder het incestverbod, dat wil zeggen dat hij niet met ze mag trouwen en geen seksuele relaties met ze mag aangaan. Zijn partnerkeuze wordt hierdoor wel ernstig beperkt, maar daar staat tegenover dat hij een zeer groot aantal 'kruisnichten' (moefwara) heeft, die binnen de meeste Zambiaanse systemen juist de voorkeur genieten als huwelijkspartner. Uiteraard is het incestverbod geen specifiek Zambiaanse aangelegenheid. Het komt voor in alle samenlevingen ter wereld. Slechts de categorieën verwanten voor wie het geldt verschillen enigszins van cultuur tot cultuur.

De 'logica' of systematiek van dit verwantschapssysteem, en van alle andere die de mens heeft uitgedacht, is kennelijk een andere dan die van de biologie. Biologisch zijn vele 'kruisnichten' even nauw verwant aan Ego als vele 'zusters' (met name die 'zusters' die wij analytisch 'parallelnichten' zouden noemen), maar bij de Nkoya (en vele andere volkeren in Zambia, en in Afrika in het algemeen) vormen de laatsten een verboden

categorie, de eersten een voorkeurscategorie als het gaat om partnerkeuze voor een huwelijk! Gegevens van dit type hebben antropologen tot de theorie gebracht – het eerst geformuleerd door de grote Franse antropoloog Lévi-Strauss (1949) – dat het incestverbod niet is ingesteld om degeneratie door inteelt te voorkomen (een bekend fokkersargument) maar om het circuleren van vrouwen tussen verschillende sociale groepen te bevorderen, zodat over de gehele maatschappij een net van aanverwantschap en (in de volgende generatie) bloedverwantschap wordt gelegd.

Fig.6 bevat vele andere voorbeelden van classificatorische verwantschapstermen. De termen in zo'n systeem hebben niet tot doel om de biologische relaties nauwkeurig te beschrijven, maar om verwanten naar generatie en afstammingsgroep onder te verdelen in een beperkt aantal zeer brede groepen, ieder met hun eigen specifieke betekenis voor de spreker.

Een gevolg van deze globale opzet is ook dat niet alle onderscheidingen in het systeem van verwantschapstermen tot in alle details eenduidig zijn uitgewerkt (bij voorbeeld in Fig.6: er blijken meerdere termen te zijn voor aangetrouwde ooms; en evenzo voor de echtgenoten en kinderen van kruisneven en kruisnichten, etc.).

Evenmin mag uit het oog verloren worden dat in de Afrikaanse praktijk van alledag verwantschapstermen vaak gebruikt worden voor mensen met wie strikt genomen nauwelijks of geen biologische verwantschap of zelfs aanverwantschap bestaat: elke oudere vrouw noemt men 'moeder', elke leeftijdgenoot 'zwager' dan wel 'schoonzuster', en als men een bijzonder beroep op een vreemde oudere man wil doen kan men die toch het beste 'moedersbroer', 'vader' of 'grootvader' noemen. Dit fictief gebruik van verwantschapstermen vindt men in vrijwel alle maatschappijen, inclusief de Nederlandse, waar immers niet-verwante buren, en vrienden van de ouders, ook wel 'oom' en 'tante' genoemd worden, en aan de spreker onbekende oude mensen vaak, zij het met een zekere scherts, met 'oma' en 'opa' worden aangesproken.

Het leven op het Afrikaanse platteland is tot op grote hoogte georganiseerd door de verschillende, in elkaar grijpende rechten, verplichtingen en verboden die er tussen classificatorische verwanten bestaan. De verwantschapsterm die Ego voor iemand gebruikt bepaalt tot op grote hoogte de verwachtingen, verplichtingen en verboden die voor Ego gelden ten aanzien van die persoon.

Welke verwachtingen koppelt bij voorbeeld een Nkoya een de verwantschapstermen die hij gebruikt? Van een 'moeder' of 'zuster' kun je eten, een keurig opgemaakt bed, een geveegde kamer, en een verzoek om financiële bijstand verwachten; van een 'vader' en 'oom' (vadersbroeder) onderdak, land, onderricht, geld, huwelijksbetalingen, voorspraak bij de voorouders en magische bescherming tegen ziekte en hekserij – maar ook boosheid en straf; van een 'schoonzuster' verwacht je ontspannen, erotisch geladen scherts en vertrouwelijkheid; van een 'zwager' een mannelijke versie daarvan; van een 'grootouder' verwacht je grappen, vertrouwelijkheid, openlijke bespreking van seksuele zaken die met de meeste andere familieleden onbespreekbaar zijn, vrije beschikking over en weer over elkaars spullen, onvoorwaardelijke hulp als de nood aan de man is, met name bij levenscrises zoals begrafenissen, en een plaats om te wonen als je nergens anders meer terecht kunt; van een 'moedersbroeder' verwacht je zelf onvoorwaardelijke hulp als de nood het hoogst is, je verwacht ook dat hij je zijn dochter tot vrouw geeft, maar in plaats van de informaliteit die de band met grootouders kenmerkt, is hier uiterst respect geboden; van een 'kind' verwacht je gehoorzaamheid en respect, loyaliteit als het groter wordt, en verzorging als je zelf oud

wordt; etc.

Tot zover de positieve verwachtingen. Onuitgesproken verwacht de spreker van oudere verwanten (met name van vaders en moedersbroeders) niet alleen steun maar ook het tegendeel: agressie, en wel in de vorm van hekserij. Onder hekserij kunnen wij verstaan een mystieke negatieve invloed (vaak door tussenkomst van specialisten met geheime attributen, substanties en woorden tot stand gebracht) die geacht wordt ziekte en dood te veroorzaken, waardoor de oudere verwant zijn macht over het dorp vergroot en zijn eigen leven rekt, ten koste van zijn jongere verwanten. Een dergelijk hekserijgeloof, dat in heel Zuidelijk Midden-Afrika een grote greep heeft op het familie- en dorpsleven, is niet uitsluitend een uitdrukking van spanningen tussen generaties als onderdeel van het verwantschapssysteem: ook demografische en economische wisselvalligheden (met andere woorden verschillen in kindertal, levensduur, en welstand) waarvan de oorzaken kunnen liggen niet in menselijke keuzen op dorpsniveau maar in het natuurlijk milieu, lichamelijke constitutie en bewegingen in de wereldmarkt, zijn vaak aanleiding tot hekserijbeschuldigingen tussen verwanten.

Van grote betekenis in het kader van verwantschapsverplichtingen is de typische relatie die bestaan tussen (classificatorische) 'schoonmoeders' en 'schoonzonen.' Door zijn eigen huwelijk(en) en die van zijn (classificatorische) 'broers', heeft iedere man wel een aantal 'schoonmoeders', en om vergelijkbare redenen heeft iedere vrouw, zelfs als zij zelf nog jong is, een aanzienlijk aantal 'schoonzonen'. Tussen 'schoonmoeder' en 'schoonzoon' bestaat een vrijwel absolute mijding: zij mogen elkaar niet in de ogen zien, niet aanraken, elkaars naam niet noemen, niet samen eten, niet onder één dak slapen, en zeker niet in elkaars bed. Naarmate de feitelijke verwantschap tussen de betrokkenen nauwer is, worden deze regels des te strikter toegepast; het striktst dus tussen een man en de biologische moeder van zijn vrouw. De regels zijn ook aan duidelijke straffen gebonden: wanneer één van beide betrokkenen ze overtreedt, dan kan de ander de zaak aanhangig maken bij het dorps hoofd, de raad van oudsten of zelfs bij het Plaatselijk Gerechtshof van de overheid, en valt naast een berisping ook een boetebetaling te verwachten. Erger is trouwens dat de zondaar zich onsterfelijk belachelijk maakt in de ogen van de omgeving, terwijl ook op straf van de voorouders gerekend kan worden.

Ook de andere regels van respect en etikette, zoals die tussen de verschillende verwantschapscategorieën bestaan, worden op vergelijkbare wijze door straffen beschermd. Deze sanctionering maakt duidelijk hoe belangrijk verwantschap wel is als ordenend principe binnen Zambiaanse dorpen en familiegroepen. Verwantschap regelt niet alleen de emotionele verhoudingen tussen mensen in kleine groepen, maar ook een groot deel van de economie, de politiek en de religie. Omdat verwantschap in onze Nederlandse samenleving maar een veel kleiner deel van het menselijk leven ordent (vele levensgebieden worden immers door formele, bureaucratistische organisaties buiten het gezin beheerst) kan bij ons verwantschap minder formeel en nadrukkelijk zijn. Maar als de lezer even nagaat hoe hij de decembermaanden van zijn leven heeft doorgebracht, en wat de grootste vreugde, de grootste angst en het grootste verdriet in zijn leven is geweest, dan zal uit de antwoorden duidelijk zijn dat ook in onze samenleving verwantschap nog steeds een grote rol speelt. En dat zal waarschijnlijk zo blijven zolang het gezin en de familie vrijwel het exclusieve kader blijft vormen waarbinnen de biologische reproductie van de samenleving, althans van conceptie tot eerste schoolgang, plaatsvindt.

Een goede oefening om er achter te komen hoe zo'n Zambiaans verwantschapssysteem nu 'voelt', is om de verwantschapstermen uit Fig.6 toe te passen op de eigen Nederlandse familie, en zo te zien dat allerlei eigen familieleden op verrassende wijze in heel andere categorieën hergroepeerd worden. Zo'n oefening maakt ons trouwens ook bewust van de classificatorische kanten van het Nederlandse systeem zelf. Want ook bij ons worden groepen verwanten die bij voorbeeld bij de Nkoya onderscheiden zouden worden, op één hoop gegooid; Nkoya zouden bij voorbeeld ons gebrek aan onderscheid tussen kruisneven en parallelneven, of tussen ooms en tantes van moederskant en van vaderskant, belachelijk...'classificatorisch' vinden.

2.4.3. vestigingspatroon

De leden van een verwantengroep hoeven niet in elkaars nabijheid te wonen, maar in Afrika op het platteland is dat meestal wel in aanzienlijke mate het geval. Dan vindt men dorpen of delen van dorpen opgebouwd rond een patrilinie, een matrilinie of een bilaterale afstammingsgroep, al naar gelang het systeem van afstamming van het volk in kwestie. Uiteraard valt in zo'n systeem verwantschap sterk samen met nabuurschap: een dorp bestaat voor het grootste deel uit bloedverwanten en hun echtgenoten. Men spreekt dan van een gelokaliseerde afstammingsgroep. Zambiaanse dorpen zijn overigens zeer gering in omvang: zij omvatten meestal niet meer dan twintig huizen, vaak veel minder, en zijn daarom, misschien beter 'nederzettingen' (Engels: *home steads*) te noemen; slechts dorpen waar overheidsvoorzieningen (zoals een school of een kliniek) zijn gevestigd, en die om die reden onderwerp zijn van een actief concentratiebeleid van de overheid, bereiken een wat grotere omvang.

Of men ergens kan wonen hangt af van rechten op grond, die men gewoonlijk ontleent aan het lidmaatschap van een bepaalde afstammingsgroep. Ook vele andere maatschappelijk belangrijke eigenschappen en rechten verwerft men als lid van een afstammingsgroep: bij voorbeeld het recht om een titel als volkshoofd of dorpsvoofd te erven; het recht een bepaald specialisme (genezer, trommelslager, leider van de jongensinitiatie, etc.) uit te oefenen. Een afstammingsgroep die aldus gezamenlijk bepaalde rechten op grond, titels, beroepen beheert noemt men een corporatieve afstammingsgroep; het is een lichaam (corpus) dat als rechtspersoon in de samenleving opereert.

Afstammingsgroepen vormen meestal geen onverdeeld geheel, maar vallen uiteen in samenstellende families, al dan niet gelokaliseerd. Dergelijke onderdelen noemt men segmenten. Door de leden van dergelijke unilineaire afstammingsgroepen worden de samenstellende segmenten vaak voorgesteld als groepen van nakomelingen van broers of zusters; men geeft ze weer in afstammingslijsten die bedrieglijk veel lijken op een genealogie, maar waarvan de historische juistheid meestal ver te zoeken is: zo'n lokale genealogie is slechts de uitbeelding van de feitelijk bestaande economische en politieke relaties tussen segmenten, en bij het veranderen van die relaties past men onbewust de genealogieën ook weer aan: twee broers worden dan twee neven, of vader en zoon, een recent van elders in het dorp aangekomen vreemde groep ziet opeens zijn stammoeder of stamvader verklaard tot naaste verwant van een gevestigde plaatselijke voorouder, enz.¹⁰ Segmentaire unilineaire afstammingsgroepen maken het

¹⁰ Dergelijke genealogische manipulatie komt ook in Zambiaanse verwantschapssystemen voor, zoals ik merkte in mijn gedetailleerde analyse (2014) van het systeem van verwantschap, vestiging en huwelijk

mogelijk het gehele maatschappelijke gebeuren binnen een maatschappij te vatten binnen één formule: iedereen is bloedverwant van iedereen, en is meer of minder nauw verwant al naargelang zijn plaats in de genealogie. Vooral in maatschappijen zonder centraal gezag is dit vaak een overzichtelijke wijze om de betrekkingen tussen mensen te regelen.

Als onderdeel van het verwantschapssysteem bepalen de vestigingsregels waar een jong gezin gaat wonen. In een patrilokaal systeem gaat een man met zijn gezin dichtbij zijn vader wonen; deze vestigingsregel komt veel voor in patrilineaire systemen. In een matrilokaal systeem vestigt een jonge man zich dichtbij de verwantengroep waarin zijn moeder werd geboren; dit komt veel voor in matrilineaire systemen. Omdat ook in matrilineaire maatschappijen de verwantschappelijke macht meestal berust bij de mannen, komt dit laatste erop neer dat de jonge man zich vestigt bij zijn moedersbroer; men noemt dit wel avunculokaal (avunculus = moedersbroer in het Latijn). Men kan de vestigingsregels ook beschouwen vanuit de jonggehuwden zelf; dan spreekt men van virilokaal als zij gaan wonen op de plaats van de bruidegom (*vir* = man, Latijn), en van uxirilokaal als zij zich vestigen in het dorp van de bruid (*uxor* = vrouw, Latijn). Ook het kiezen van een nieuwe, onafhankelijke woonplaats (bij voorbeeld ergens in een stad) komt voor; dit noemt men neolokaal.

In combinatie met afstammingsregels vertellen vestigingsregels ons veel over de samenstelling van de dorpsamenleving en de ingebouwde conflicten daarbinnen. Zo zijn vele Zambiaanse systemen matrilineair én virilokaal, een situatie die een ingebouwde tegenstelling suggereert tussen de strijdige claims die moederbroer en vader beiden laten gelden op een jonge man met betrekking tot diens steun in de productie en in de dorpspolitiek. De tegenstelling leidt tot allerlei compromissen, verhuizingen, en steeds weer oplopende conflicten tussen verwantengroepen, zoals men die in vele dorpsstudies over Zambiaanse verwantschap tegenkomt; Audrey Richards (1970) heeft deze situatie dan ook treffend 'de matrilineaire puzzle' genoemd.

Een gevolg van de flexibele toepassing van de vestigingsregels is overigens dat in Zambia eigenlijk geen zuivere matrilinies bestaan, waar de bevolking van een dorp

rond het dorp Mabombola, Njonjolo-vallei, Kaoma district, Zambia. Ik was ter dege op dergelijke vondsten voorbereid omdat dergelijke genealogische manipulatie een hoofdrol bleek te spelen in het verwantschappelijke proces onder de inwoners van de Humiriyya, ehēt bergland van Noord-West Tunesië waar ik mijn eerste veldwerk verrichtte (1968, 1970).¹¹ Een segmentair politiek systeem, zoals historisch in grote delen van Afrika, het Middellandse Zeegebied, en Azië wordt aangetroffen en dat met name aan de Islam een vruchtbare voedingsbodeme heeft geboden (vooral omdat de politieke filosofie van de Islam fundamentele segmentaire trekken heeft opgenomen van de Arabische samenleving waarin die wereldgodsdienst is ontstaan) gaat op totaal andere wijze om met thema's als vrouwen, trouw, loyaliteit, alliantie, vijand, nationale identiteit, de aard, reikwijdte en permanentie van sociaal-politieke verbanden, dan de bureaucratisch en corporatief georiënteerde, in permanente formele organisatie vormgegeven sociaal-politieke systemen van het moderne Noordatlantisch gebied. Onbegrip voor het kaleidoscopisch, voortdurend in richting en omvang en intensiteit wisselend politieke besef dat bij segmentariteit hoort, heeft Westerse staten eeuwenlang belemmerd in hun militaire confrontaties met sementaire sociaal-politieke verbanden, bijv. in het Noord-Afrika van de 19^e eeuw (bij de verovering, door Frankrijk, van grote, segmentair georganiseerde gebieden van Algerije en Tunesië), in de koloniale tijd (waar West-Afrika, Afghanistan, Achter-Indië (Burma) en IndoChina typisch segmentaire trekken vertoonden), en in de recente post-koloniale geschiedenis, in bijv. Iraq, Afghanistan, Kurdistan. Als antropoloog signaleer ik deze omstandigheid, zonder daaraan de hoop te verbinden dat in de toekomst tegenwoordigers van Westerse staten een strategisch overwicht zullen behalen door zich door beter inzicht in segmentariteit te laten leiden. Reeds Ernest Gellner (1969) benadrukte dat segmentariteit een poging inhoudt om onoverwinnelijk te worden: 'divide so that ye shall not be ruled'.

geheel bestaat uit één matrilineaire afstammingsgroep met hun ingehuwde echtgenoten. Moedersbroers en vaders proberen hun jongere verwanten naar hun eigen dorp te trekken, of stoten ze af, al naar gelang wat hun in het kader van de dorpspolitiek en de landbouwproductie het beste uitkomt. Voor vele jongemannen op het Zambiaanse platteland geldt dan ook het volgende patroon: de jongeman verhuist in zijn jeugd enige malen tussen de dorpen van zijn (classificatorische) 'vaders' en die van zijn 'moedersbroers', steeds op zoek naar de oudere verwant bij wie hij het het beste heeft, in afwachting van zijn eventuele verkiezing tot dorpsvoorzitter, of tot dat hij zelf een eigen nieuw dorp sticht. Laat de strijd tussen verwanten hoog op en zijn daarin de heksery-elementen een tijd lang bijzonder sterk, dan zoekt men vaak een uitweg door bij een heel andere categorie verwanten te gaan wonen, bij voorbeeld bij classificatorische grootouders. In dit patroon past wel een jarenlange afwezigheid als trekwerker in de stad. Het is lang niet alleen aantrekkingskracht van de stad (geldinkomen, voorzieningen, vermaak) die mensen tot trekwerker maakt, maar ook de afstotende werking van de conflicten binnen de dorpsamenleving waarin jongeren vaak hulpeloos zijn overgeleverd aan de willekeur, manipulaties en dreigementen van de ouderen.

Het Zambiaanse leven op het platteland, geordend door verwantschap, heeft door het vanzelfsprekende samenspel van de diverse verwantschappelijke categorieën bijzonder aantrekkelijke kanten. Men weet zich omgeven door tientallen mensen die zich zonder schroom, met aandacht en liefde, met elkaars leven bezighouden, er richting aan proberen te geven, en op wie in crisismomenten met succes een beroep gedaan kan worden. Van de andere kant, de vele conflicten binnen de verwantengroep, de vele verhuizingen, de manipulaties waaraan jongeren zijn onderworpen, maken duidelijk dat men geen al te romantische ideeën over deze dorpsamenlevingen moet hebben. Een Zambiaans dorp is bepaald geen gesloten, hechte gemeenschap waarin alle leden van de wieg tot het graf in grote saamhorigheid en met voortdurend ontzien van elkaars gevoeligheden een ideale maatschappij vormgeven. Door verhuizingen en echtscheidingen bestaan zelfs de kleine dorpen voor een belangrijk deel uit mensen die elkaar betrekkelijk vreemd zijn, die niet samen zijn opgegroeid, die ten dele ontevreden zijn over de levensomstandigheden en de leiding in het dorp, en die 'op de wip' zitten om te vertrekken naar een beter onderkomen in een ander dorp, bij andere verwanten. De eenheid van het dorp is niet een automatisch gegeven, maar iets waar van dag tot dag moeite voor gedaan moet worden door vooral het dorpsvoorzitter (middels vermaningen, bijleggen van ruzies, coördineren van de landbouwproductie, gebeden aan het heiligdom, en magie). Meestal mislukt deze strijd toch binnen enige jaren: de meeste Zambiaanse dorpen zijn maar tijdelijke verbanden, die niet langer dan tien of vijftien jaar overleven, en zich daarna opsplitsen. Ik zal in dit boek nog vaak op deze problematiek terugkomen.

Dit flexibele patroon staat wel zeer ver af van een verwantschappelijke structuur zoals men die in de jaren 1930 met name in samenlevingen zonder formeel hoofdschap (met andere woorden, *acefale* of 'hoofdloze' samenlevingen) had aangetroffen en die vervolgens door leidende antropologen als E.E. Evans-Pritchard 19... , 19... bij de Nuer van Zuid-Soedan, en Meyer Fortes 19... , 19... bij de Tallensi van Ivoorkust met zoveel talent werden beschreven dat tientallen jaren de illusie bleef bestaan dat men hier een algemeen geldend patroon van sociale organisatie voor niet-stedelijke samenlevingen had gevonden (Fortes 1953). Het ging in samenlevingen als die van de Nuer en de Tallensi om *segmentatie* gebaseerd op unilineaire afstamming. De samenleving werd

gezien als een systeem van diverse organisatieniveaus; op ieder niveau bestaan verscheidene segmenten, die zich tegen elkaar afzetten (segmentaire oppositie); op een hoger niveau echter verenigen zich sommige van die segmenten (segmentaire integratie) tot één segment van een hogere orde, dat zich op zijn beurt echte weer afzet tegen de andere segmenten die op dat niveau worden aangetroffen. Segmentaire oppositie wordt voorgesteld door broederrelaties tussen de voorouders van de betrokken segmenten binnen een (uiterst manipuleerbare) genealogie, segmentaire integratie door ouder/kind relaties (zie Fig.8).¹¹

Het spel van segmentaire oppositie en integratie werd geacht de sleutel te vormen tot een groot deel van de verwantschappelijke en politieke dynamiek in de samenlevingen waarin het model wordt aangetroffen.

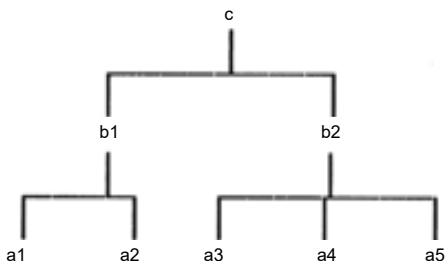


Fig. 2.8. Een eenvoudig segmentair systeem

'd' and 'e' are segmentarily opposed visa-vis one another, but segmentarily integrated as parts of 'b' vis-a-vis 'f', 'g', 'h' or 'c'; etc.

legenda: Wanneer individu a2 in conflict is met individu a4, dan tekenen zich de volgende twee segmenten af: de groep van afstammelingen van b1 tegen de groep van afstammelingen van b2; tussen deze groepen bestaat dan segmentaire oppositie; tussen de afstammelingen van b1 bestaan dan segmentaire integratie – zij zijn in die situatie als eenheid te beschouwen (ook al wordt die eenheid weer verbroken zodra er binnen ditsegment conflict optreedt). Wanneer op een ander tijdstip hetzelfde individu a2 in conflict is met individu a1, dan tekenen zich twee veel kleinere segmenten af gevormd door a1 met zijn afstammelingen tegen a2 met zijn afstammelingen.

Fig.8. Een segmentaire lineage-organisatie

Toen dit model op het hoogtepunt van zijn populariteit was in de antropologie, toonde de vooraanstaande antropoloog Max Gluckman (1950) aan dat het op Zambiaanse samenlevingen niet van toepassing was. Het vestigingspatroon is daarvoor te flexibel, en een segmentair unilineaire afstammingsgroep is in deze context betekenisloos. Een andere reden voor het niet van toepassing zijn van het unilineaire model is trouwens dat in een verwantschapssysteem waar naaste verwanten met elkaar trouwen, er altijd naast afstamming alternatieve manieren bestaan om de verwantschap tussen personen te traceren – de verwantschapsketens lopen dus door elkaar heen, en er zijn allerlei gevallen van conflicterende loyalties (zie onder) die de segmentaire illusie van volkomen eenduidige en scherp afgebakende groepsgrenzen verstoort.

Het inzicht in de gebrekkige toepasbaarheid van de structureel-functionalistische inzichten van Evans-Pritchard en Fortes, en het formuleren van alternatieven in

2. VERWANTSCHAP ALS VENSTER OP DE ZAMBIAANSE SAMENLEVING

termen van flexibiliteit, creativiteit en manipulatie van sociale verbanden en regels, markeert de opkomst van de belangrijkste onderzoekstraditie in Zambia, die ook op het gebied van het verwantschapsonderzoek van baanbrekende betekenis is geweest: de Manchesterschool, voortgekomen uit het sociaalwetenschappelijke onderzoekscentrum in Zambia vanaf de jaren 1930, het Rhodes-Livingstone Instituut. Over deze richting zal ik verderop in dit hoofdstuk spreken; zij is ook het onderwerp van hoofdstuk 3 van dit boek.

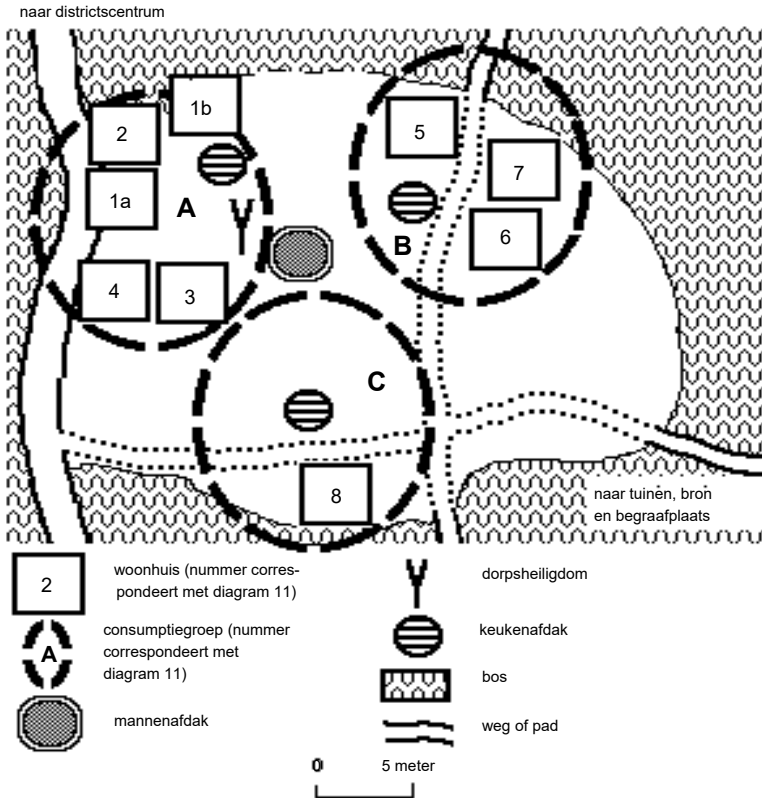
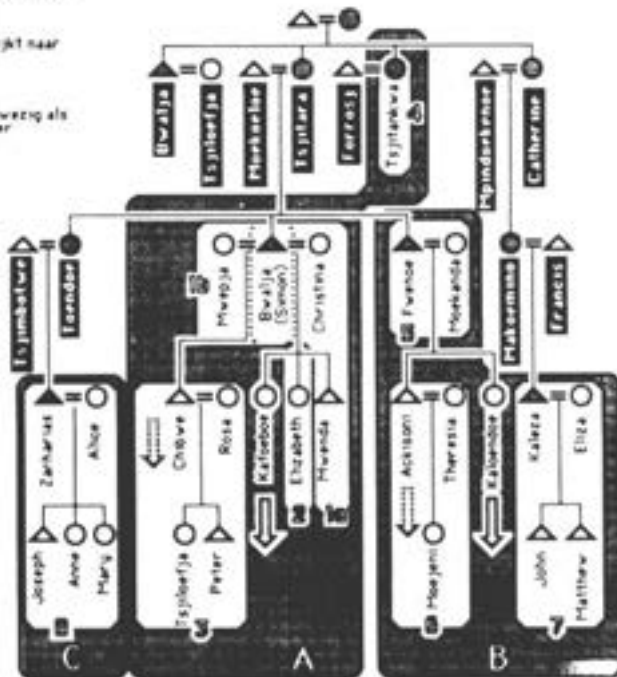


Fig.2.9. Bwalya's dorp (Kaonde): plattegrond.

naast de bewoners zijn slechts die verwanten afgebeeld die de onderlinge genealogie verduidelijken de namen van overledenen verschijnen in **dispositief**

-  woonhuis (de nummers corresponderen met figuur 3a)
-  uitgehuwelijkt naar ander dorp
-  tijdelijk afwezig als trekarbeider



legenda: de lezer is inmiddels in staat zelf de matriline te onderscheiden in deze genealogie, dit is dus niet meer door arcering aangegeven; zwart uitgevulde symbolen geven overledenen aan; een enkele pijl geeft een uit het dorp uitgehuwde vrouw aan; twee pijlen in tegenovergetelde richtingen geven aan een trekarbeider die tijdelijk buiten het dorp verblijft.

Fig.2.10. Bwalya's dorp: genealogie en consumptiegroepen A-B-C

2.5. BWALYA'S DORP

Veel van de hierboven besproken principes komen naar voren in Bwalya's dorp, een dorp van de (matrilineaire) Kaonde etnische groep,¹² dat illustratief is voor de paar honderdduizend dorpen die het platteland van Zambia telt. Uit een dorpsplattegrond en de bijbehorende genealogie krijgt men een goed beeld van de belangrijkste

¹² [bronnen: Melland; Watson & van Velzen [neem op in bibliografie] ; Jaeger [neem op in bibliografie] ; Crehan; eigen veldwerk in Kaonde dorpen in Kaoma district

verhoudingen binnen deze gelokaliseerde verwantengroep.

Fig.9 toont ons de plattegrond van Bwalya's dorp. Aan een doorgaande, onverharde weg die de verbinding vormt met het bestuurscentrum en andere nabijgelegen dorpen, en op een punt waar ook kleine voet- of fietspaden samenkomen, liggen de weinige huizen op een tamelijk kleine open plek in het savanne-bos. De bron, de tuinen, en de begraafplaats bevinden zich op enkele honderden meters afstand. Naast de acht woonhuizen zien wij:

- een drietal keuken-afdakken (rieten daken waaronder één of meer kookvuren; door het ontbreken van wanden is de keuken naar alle zijden open);
- een eveneens naar alle zijden open mannenafdak in het centrum van het dorp, waar zich leunstoelen en houten krukjes voor de mannen bevinden;
- en tussen het huis van het dorps hoofd en het mannenafdak, het dorpsheiligdom, een simpele gevorkte tak die in de grond geplaatst is.

Uit de plaats van de woonhuizen en de keukens in Fig. 2.10 blijkt al bij eerste oogopslag dat Bwalya's dorp drie afzonderlijke groepen bevat, ieder met zijn eigen keuken. In de keuken vindt de voedselbereiding plaats. De keukens zijn zo gegroepeerd dat elke vrouw vanaf haar kookvuur de andere vrouwen van het dorp in haar keukens kan zien, en ook het mannenafdak in de gaten kan houden; bij het eten koken zorgen de vrouwen voor een zodanige timing dat ieder tegelijk op een teken van de hoofdvrouw (zie onder) haar schaalje met gekookt voedsel (bij voorbeeld maïsbrood en vlees) bij de mannenhut kan afleveren, waar de mannen het gezamenlijk opeten; de vrouwen en kinderen eten in de keuken.

Het feit dat deze consumptiegroepen zo dicht bijeenwonen, samen slechts één mannenafdak hebben, en zelfs hun voedselbereiding nauw op elkaar afstemmen, toont al aan dat het dorp een eenheid vormt die boven de afzonderlijke consumptiegroepen uitstijgt. Deze eenheid wordt door het dorpsheiligdom gesympoliseerd. Veelbetekend bevindt dit heiligdom zich dichtbij het mannenafdak (de plek waar de mannen, voor iedere passant zichtbaar, door gezamenlijk eten, bierdrinken, praten en handenarbeid hun onderlinge verbondenheid uitdragen), en bij de woning van het dorps hoofd, die het levende symbool is van de eenheid van het dorp – en die trouwens een aanzienlijk deel van zijn tijd besteedt om die eenheid ook daadwerkelijk te bewaken.

Uit dit alles blijkt al dat de woonhuizen (die voornamelijk dienen als slaapplekken, garderobe, en om voorraden te bewaren) zelf geen consumptiegroepen afbakenen – in tegenstelling tot bij voorbeeld de situatie in de Nederlandse samenleving.

Laten wij nu de samenstelling van ieder der consumptiegroepen nader beschouwen.

2.5.1. *consumptiegroep A*

De kern van deze consumptiegroep wordt gevormd door hoofdman Bwalya en zijn twee vrouwen, die ieder een eigen huis (woonhuis 1a en 1b) ter beschikking hebben; hun echtgenoot Bwalya is thuis bij beiden, zoals ook door de stippellijnen in de genealogie is aangegeven. Mwepja, de eerste vrouw met wie Bwalya in het huwelijk getreden is, geniet om die reden bijzonder prestige: zij is de 'grote echtgenote' of hoofdvrouw, en is uit dien hoofde belast met de taak, bij belangrijke ceremoniën bier te brouwen voor het voorouderlijke heiligdom. Het coördineren van het vrouwenwerk

in deze consumptiegroep en eigenlijk in het hele dorp, is bij uitstek haar taak. Omdat zij alleen grote kinderen heeft, die al 'de deur uit zijn', vormt zij eigenlijk de enige full-time bewoner van woonhuis 1b. Nog twee andere vrouwen in consumptie-eenheid A bewonen een huis in hun eentje: Tsjitankwa, een oude weduwe die de moederszuster is van het dorpshef Bwalya (woonhuis 4); en (in woonhuis 2) Elizabeth, de tienerdochter van Bwalya, die al te groot geacht wordt om nog bij haar ouders in hun (uit één kamer bestaande) woonhuis te slapen. Het apart wonen van deze twee vrouwen weerspiegelt algemene Zambiaanse normen van privacy en ordentelijkheid. Minder in het oog springt het feit dat de tiener Elizabeth, onder de hedendaagse omstandigheden, op deze wijze discreet nachtelijk bezoek kan ontvangen zonder het hele dorp van haar ontluikende seksualiteit getuige te doen zijn – ook al geldt volgens het vigerende familierecht voorechtelijke seksualiteit als een inbreuk, door de minnaar, op de beheersrechten (niet de seksuele rechten) van de ouder of voogd van het meisje, een vorm van diefstal dus, die bij betrappen voor het gerecht moet worden verantwoord en een flinke boete oplevert. Mwenda, een nakomelingetje, woont nog met vader Bwalya en moeder Christina in hun woonhuis 1a. Ten slotte wordt woonhuis 3 in deze consumptiegroep bewoond door het gezin van Bwalya's en Mwepja's zoon Chibwe, met zijn vrouw Rosa en twee kleine kinderen. Chibwe is als trekarbeider afwezig en verblijft al enige jaren in de Koperstreek, waarvandaan hij regelmatig geld en brieven zendt. Zijn verblijf in zijn vadersdorp is in deze matrilineaire samenleving onregelmatig, maar vormt een begrijpelijke ondersteuning voor het hoofdschapspositie van zijn vader Bwalya – die graag op deze wijze deelt in Chibwe's stedelijke inkomen. Bwalya's echtgenote heeft bovendien veel steun aan Rosa bij het zware werk in de huishouding: de voedselbereiding en het werk op het land.

Het huidige dorpshef Bwalya zelf is op regelmatige wijze als zusterszoon komen wonen in het dorp van zijn moedersbroer, eveneens Bwalya genaamd; van deze laatste heeft hij, bij zijn installatie tot dorpshef, de naam Bwalya geërfd – voordien was hij bekend onder de naam Simon.

2.5.2. consumptiegroep B

In de tweede groep vinden wij in woonhuis 5 als oudste Fwenoe, een volle broer van het dorpshef, evenals deze op avunculokale wijze gevestigd, en gehuwd met *Mukanda*. Ook Fwenoe heeft gedaan gekregen dat, tegen de vestigingsregels in, zijn zoon Ackisoni, na diens huwelijk bij hem is blijven wonen, zodat Fwenoe net als zijn broer Bwalya nu profiteert van zijn zoons geldinkomen in de stad en van de huishoudelijke werkzaamheden van zijn schoondochter. Ackisoni zou eigenlijk in het dorp van de broer van zijn moeder Moekanda moeten wonen. Ackisoni's vrouw Theresia en haar baby-dochtertje Muyeni [kies Kaonde naam] zijn de enige daadwerkelijke bewoners van woonhuis 6. In woonhuis 7 ten slotte woont Kaleza, een classificatorische zusterszoon van Fwenoe; Kaleza's moeder Makumino was immers de moederszustersdochter, i.e. classificatorische zuster, van deze beide mannen. Kaleza's vestiging in Bwalya's dorp is dan ook volkomen volgens de regels. Kaleza is thans niet actief als trekarbeider en woont dus een gewoon huisgezin met zijn vrouw Eliza en zijn beide zoontjes. Overigens valt ons hier al op wat een typisch kenmerk is van Zambiaanse verwantschapssystemen op het platteland: kinderen zijn (door laag geboortecijfer en hoge sterfte) tamelijk schaars, vandaar dat verwantengroepen in een felle competitie zijn gewikkeld over kinderen waarover zij een zeggenschap kunnen

laten gelden.

2.5.3. *consumptiegroep C*

Even regelmatig is de vestiging, in het dorp, van Zacharias, met zijn vrouw Alice en hun drie kleine kinderen: Zacharias is een zusterszoon van Bwalya en van Fwenoe. Hij is het oudste lid van zijn generatie. Het feit dat hij slechts met één huis (woonhuis 8) een eigen consumptiegroep vormt suggereert dat hij zich aan het gezag van zijn moedersbroers begint te onttrekken, en mogelijk aanstuurt op de vorming van een eigen grotere consumptiegroep, en op den duur zelfs op het dorps hoofdschap.

De gehuwde vrouwen die in Bwalya's dorp wonen, zijn alle van elders gekomen, terwijl ook in de jongste generaties al meisjes uitgetrouwde blijken te zijn. Over het algemeen is een Zambiaans dorp van deze typische, geringe omvang, een exogame eenheid.

Op deze wijze wordt duidelijk hoe de basistrekkende van een Zambiaans dorp al eenvoudig zijn af te lezen uit een dorpsplattegrond en een genealogie. In feite maken deze twee fundamentele typen van afbeeldingen of modelleringen van de dorpsgemeenschap het basisgereedschap uit waarmee al tientallen jaren antropologen gelokaliseerde kleine groepen (dorpen, stadswijken) in hun onderzoek tegemoet treden – in Zambia, maar ook overal elders ter wereld. Dit wordt mogelijk doordat het verwantschapspatroon in zo sterke mate bepaalt wie samen leven en werken, in welke gezagsverhoudingen en consumptieverbanden.

Curieus is nog het voorkomen van traditioneel Zambiaanse namen naast Europese namen. Vooral in de laatste generaties vinden wij veel Europese namen, als weerspiegeling van de opmars van zending, missie en onderwijs. Pas sinds de jaren 1970 werd het openbaar gebruik van Afrikaanse namen weer in ere hersteld in Zambia en in feite in heel Afrika. Daarvoor hadden velen wel Afrikaanse namen, maar zij werden uitsluitend binnen de eigen familie gebruikt, waren ten dele geheim, en over het algemeen onderworpen aan allerlei naamtaboes in het kader van mijdingsregels. Zo is het bij bepaalde Zambiaanse groeperingen een zeer grove inbreuk op de etiquette, leidend tot een rechtzaak op familie- of dorpsniveau, wanneer een echtgenoot de geboortenaam van zijn vrouw uitspreekt. Overigens hebben de meeste Zambianen drie of vier namen, één voor iedere levenssfeer: het moderne leven, de schertsende sfeer van dorp en leeftijdsgenoten, de intieme verwantengroep, en het contact met de voorouders. Nog steeds wisselen vele Zambianen enige malen tijdens hun leven van naam – meestal omdat zij door hun familieleden zijn aangewezen als de erfgenaam van de naam (en andere te erfen zaken) van een overleden verwant.

2.6. DE 'BOERDERIJ' ALS ALTERNATIEF VESTIGINGSMODEL

Tot de jaren 1980 werden dorpen als dat van Bwalya op vele plaatsen op het Zambiaanse platteland aangetroffen. Maar ook toen deed het, door zijn nadruk op een geïntegreerd dorpsniveau boven de consumptiegroepen, wat ouderwets aan. Inmiddels zijn ook hier patronen van individualisering zodanig voortgeschreden, dat van gemeenschappelijk eten (commensaliteit) op dorpsniveau veelal nog slechts bij feesten en religieuze plechtigheden sprake is. Inmiddels heeft zich, naast het traditionele dorp waaraan de hoofdtrekken honderden jaren teruggaan in Zuidelijk Midden-Afrika,

vanaf het midden van de twintigste eeuw een nieuw nederzettingstype aangediend: dat van de boerderij (Engels: *farm*). Kenmerkend is niet zozeer een ander, moderne type behuizing, hoewel dat vaak wel wordt aangetroffen: met ramen, industrieel vervaardigde deur- en raamkozijnen, een vierkant of rechthoekig in plaats van rond grondplan, vaak meerdere vertrekken, gebouwd uit in de zon gedroogde of zelfs uit beton gegoten, naar standaardmaat gevormde bouwblokken in plaats uit een vlechtwerk waartussen leem is opgevoegd, en veelal gedekt niet met riet maar met golfplaat. Het belangrijkste is dat de 'boerderij' een neolokale vestiging is, waarheen een sterk afgeslankte verwantengroep (die soms het kerngezin van vader/ moeder/ kind niet te buiten gaat) heeft geven met het uitdrukkelijk en uitsluitend doel, de landbouwproductie voor de markt ter hand te nemen. Vaak houdt men, naast de 'boerderij', een huis in een traditioneel dorp aan, maar in feite distantieert men zich op de boerderij van het dagelijkse zeilen en reilen van het dorpsleven, met zijn bierfeesten, initiatiefeesten, jachtpartijen, rechtzaken, de ceremoniële etiquette van de vorstenhoven, etc., om zich in een zelfgekozen isolement, en daardoor met minimale claims ter herverdeling van de kant van armere verwanten, aan de landbouw te wijden. In vele dele van het Zambiaanse platteland heeft het boerderij-model het model van het traditionele dorp sterk uitgehold, zodat het oude verwantschapspatroon nog slechts als een vaag referentiekader de menselijke verhoudingen regelt waarin, bij een steeds dieper zinkende economie, geld een steeds groter rol speelt. Behalve naaste verwanten omvat de boerderij vaak enige jongere, verre verwanten, die als knechten voor geld werken, zij het binnen een verwantschappelijk idioom (van onder meer commensaliteit) dat de zakelijkheid moet verdoezelen en de arbeidskosten laag houden.¹³

2.7. HET HUWELIJK

In het voorbeeld van Bwalya's dorp maakten wij al kennis met belangrijke aspecten van het huwelijk in Zambia.

Het huwelijk vormt de voornaamste manier waarop afstammingsgroepen met elkaar verbonden aangaan die hun continuïteit waarborgen. Naast het incestverbod dwingt ook het toeval (een onzekere verdeling van huwbare vrouwen over gelokaliseerde afstammingsgroepen) mensen ertoe huwelijkspartners te zoeken buiten de eigen groep. Door het huwelijk van de ouders is het kind verzekerd van een plaats binnen het sociale systeem van zijn volk, als lid van een bepaalde afstammingsgroep, met claims op onderdak, voedsel en steun van een bepaalde verzameling mensen: zijn

¹³ In de periode tussen de twee Wereldoorlogen, en onder invloed van terugkerende trekarbeiders die in Zuid-Afrika gewerkt hadden, vestigde zich in Zambia de secte van de Watchtower Bible and Tract Society – ter plaatse vaak bekend als Chitawala (een verhaspeling van de naam Watchtower). Watchtower-leden beschouwden elkaar als nieuwe, fictieve verwanten, en keerden zich van hun verwanten door geboorte af tenzij deze ook de secte omhelst hadden. Vele gemeenschappen op het Zambiaanse platteland (onder meer Nkoyaland) ondergingen aldus een radicale transformatie, te meer omdat heksery-uitroeiing tot het standaard repertoire van Watchtower-predikers behoorde. Long, en later Seur, zijn gedetailleerd de effecten van deze secte-vorming voor verwantschapsrelaties en landbouwproductie nagegaan, met name voor Centraal Zambia. Het herdefiniëren van de kring van naaste verwanten bleek het de Watchtower-leden mogelijk te maken om kapitaal te accumuleren (want verder uiterst moeilijk blijkt binnen de Zambiaanse verwantschapssystemen) want zij hadden zich met geweld afgesneden van verwantschap als het voornaamste herverdelingsmechanisme binnen Zambiaanse dorpsgemeenschappen en families.

bloedverwanten. Daarnaast betekent het huwelijk de overdracht van rechten over de arbeidskracht van een vrouw: van haar eigen afstammingsgroep gaan die rechten nu over naar die van haar echtgenoot. Die overdracht vereist uitvoerige onderhandelingen, en tegenwoordig meestal een aanzienlijke betaling in geld, vee of duurzame gebruiksartikelen aan de familie van de bruid. De betaling van deze kosten kan zich uitstrekken over vele jaren. De bruidegom kan ze meestal niet voldoen zonder steun van zijn oudere verwanten, aan wie hij om die reden dan ook gebonden is.

Bij vele Zambiaanse volkeren is formeel de toestemming van de bruid een vereiste voor het huwelijk, maar in de praktijk van het dorpsleven komt met name haar eerste huwelijk meestal tot stand onder de druk van de wederzijdse afstammingsgroepen, ter bevordering van hun onderlinge belangen. Echtscheiding komt zeer veel voor en is een tamelijk eenvoudige zaak. Het is bepaald geen modern ontwrichtingsverschijnsel, maar vanouds een belangrijk aspect van de Zambiaanse verwantschapssystemen. Met name in de matrilineaire systemen blijft de bruid primair lid van haar eigen verwantengroep, en daarheen kan zij terugkeren als haar huwelijk schipbreuk lijdt. De huwelijksstabiliteit is gering, niet zozeer alleen de betrekkelijk lage levensverwachting van de volwassen partners, maar vooral ook door het gemak waarmee tot echtscheiding wordt overgegaan. Vele mensen gaan in hun leven meerdere huwelijken aan, en bij de latere overweegt de individuele partnerkeuze.

Onder de regels van het volksrecht behoeven mannen niet eerst te scheiden om een ander huwelijk aan te gaan: polygamie komt bij nagenoeg alle Zambiaanse volkeren voor. Deze huwelijksvorm wordt mogelijk, niet doordat er meer meisjes dan jongens worden geboren, maar door verschillen in huwbare leeftijd: meisjes kunnen al omstreeks hun zestiende trouwen, vele jongens trouwen pas tegen hun dertigste, en er zijn nu eenmaal veel meer vrouwen boven de vijftien dan mannen boven de achtentwintig. Overigens moet men polygamie niet tezeer door Westerse ogen zien. In de Zambiaanse dorpsamenleving is het huwelijk minder een kwestie van persoonlijke vervulling tussen twee mensen, als wel een regulering van de betrekkingen tussen afstammingsgroepen, generaties, en sexen in het algemeen; de geboorte van kinderen en de (grote) bijdrage van de vrouw aan de voedselproductie staan op de eerste plaats. Daarbij kan een 'mede-vrouw' (gehuwd met dezelfde man) juist een hele steun zijn; desondanks worden de betrekkingen tussen mede-vrouwen dikwijls verscheurd door achterdocht en jaloezie. Er ligt grote nadruk op de plicht van de polygaam gehuwde man om al zijn vrouwen een gelijke behandeling te geven, zowel in materieel als in sexueel opzicht. Door de gestegen kosten van levensonderhoud en de toegenomen consumptieve verwachtingen onder vrouwen zijn het overigens steeds minder mannen die zich meer dan één echtgenote kunnen veroorloven.

Een formeel volksrechthuwelijk komt niet van de ene dag op de andere tot stand komt maar blijft vaak vele jaren (terwijl de partners al lang samenleven en kinderen krijgen) 'in statu nascendi': het is pas voltooid als de laatste bruidsprijsbetaling zijn beslag heeft gekregen.

Een formeel volksrechthuwelijk, bekrachtigd door de wederzijdse verwantengroepen, is in Zambia niet de enige door de maatschappij toegelaten manier om als volwassenen een gezin te vormen. Verderop zal ik spreken over de Europese huwelijksvorm in Zambia. Daarnaast zijn er, vooral in de steden, allerlei vormen van concubinaat in zwang, waarbij de eigen keuze van de partners voorop staat, geen huwelijksbetalingen plaatsvinden, en de oudere verwanten ook verder niet betrokken zijn bij de

huwelijksluiting. Het laatste ontmoet dan ook buiten sterk gekerstende families ontmoet deze informele huwelijksvorm weinig morele veroordeling; wel mopperen de oudere verwanten over de financiële tegenslag als huwelijksbetalingen uitblijven.

Ook op het ongehuwd ter wereld brengen van een kind berust vanuit de dorps-samenleving bepaald geen groot stigma. In tegendeel, zo'n kind wordt vaak als een groot voordeel gezien, want het hoeft immers niet gedeeld te worden met zijn verwanten van vaderskant, en vormt aldus een welkome aanvulling voor de eigen verwantengroep, waarin het zonder schande wordt opgenomen.

Er is hier een interessante parallel tussen buitenechtelijke kinderen, en het slaven-huwelijk zoals dat tot het begin van deze eeuw in vele delen van Zambia gebruikelijk was. Het voornaamste kenmerk van een slaaf was dat zijn familie geen rechten op hem of zijn nakomelingen kon doen gelden, zodat het vooral voor vorstelijke families aantrekkelijk was hun dochters met hofslaven te laten trouwen: de kinderen uit zo'n huwelijk werden uitsluitend tot de afstammingsgroep van de prinses gerekend, waar zij een belangrijke versterking van de groep betekenden. Zij waren tot op zeker hoogte gestigmatiseerd, maar konden zich in uitzonderingsgevallen toch van de troon meester maken. Slaven-afstamming is nog steeds een teer onderwerp op het platteland van Zambia.

Hierbij speelt terloops een gegeven mee dat veel van de opvattingen over gezin en verwantschap in Zambia bepaalt: bij vele groepen op het platteland is de vruchtbaarheid zodanig gering en de kindersterfte zodanig hoog, dat kinderen echt als een schaars goed gezien worden. Ons voorbeeld, Bwalya's dorp, is hierop geen uitzondering. Vandaar de natalistische (op zoveel mogelijk geboorten gerichte) houding van veel Zambiaanse ouders, waardoor gezinsplanning en geboortebeperving slechts reëel overwogen worden op het moment dat men zich verzekerd weet van goede medische voorzieningen, en men zich meer in het algemeen een middenklasse levensstijl en doelen heeft eigengemaakt. Ook de strijd tussen verwantengroepen over de loyaliteit en de vestiging van kinderen verschijnt zo in een duidelijker licht.

Onder invloed van het Christendom is overigens de houding tegenover buitenechtelijke kinderen wel wat negatiever geworden. De verstedelijking en het onderwijs hebben er verder toe bijgedragen dat de normen van de negentiende-eeuwse burgerlijke maatschappij uit Europa zich over een toenemend deel van de Zambiaanse bevolking hebben verbreid.

Vanaf de aanvang van het schoolonderwijs in Zambia moesten meisjes zwangerschap bekopen met definitieve verwijdering van school; en deze praktijk bestaat nog steeds, ook al beseft men dat mannelijke medestudenten en onderwijzend personeel maar al te vaak de hand hebben in het lot van de vrouwelijke leerlingen en studentes. Ook verder heerst in het openbare leven van Zambia een dubbele moraal, die mannen veel meer vrijheid toestaat dan vrouwen ten aanzien van sexualiteit, bewegingsvrijheid, kledingstijlen – alsof de gedeeltelijke teloorgang van de traditionele produktieve en reproductieve onderwerping van vrouwen door de afbrokkeling van het verwantschapssysteem, moet worden gecompenseerd door nieuwe vormen van onderwerping. De officiële negentiende-eeuwse, Europese, Christelijke opvattingen over lichamelijke, sexualiteit en fatsoen (die overigens zelden in de Europese geschiedenis verder afstonden van de feitelijke praktijk dan juist in de Victoriaanse tijd) verdrongen allens de historische herinnering aan negentiende-eeuwse kledingstijlen (die voor vrouwen minimaal waren) en sexuele praktijken (die vooral in bepaalde rituele en

ceremoniële contexten promiscuïteit sanctioneerden) op het Zambiaanse platteland. Zo heeft zich uit het geïmporteerde gedachtengoed een paternalistische, inhiberende neo-traditie gevormd waarop met name Zambiaanse mannen zich, publiekelijk althans, gretig beroepen ter definitie van vrouwrollen en ter correctie van feitelijk vrouwelijk gedrag. Deze patronen hebben zich verder verhard sinds in het midden van de jaren 1980 AIDS allerwegen onderkend werd als de belangrijkste gezondheidsbedreiging van de Zambiaanse volwassenen. Tien jaar later varieerden de schattingen van HIV-positiviteit onder Zambiaanse volwassenen tussen 15% en 30%, terwijl dit voor Nederland minstens 20x lager ligt. Elke Zambiaanse familie heet inmiddels wel een of meer AIDS-doden te betreuen, ook al zijn de symptomen vaak zodanig dat men zich achter andere interpretaties van het ziektebeeld kan verschuilen. De openlijke promiscuïteit die voordien vooral het stedelijke Zambiaanse leven van de twintigste eeuw kenmerkte, is onder invloed van de AIDS-dreiging nagenoeg verdwenen. En ook in die context zijn het de vrouwen die op grond van uiterlijk en kleding als boosdoeners worden aangemerkt en vaak straffeloos door spontane volksgerichten worden onder handen genomen.

Keren wij na deze uitweiding over seksualiteit terug naar het huwelijk als onder meer een regeling van de menselijke reproductie.

Door het huwelijk (en door concubinaat) komt een nieuw kerngezin tot stand, bestaande uit vader, moeder en kinderen. Op het platteland, waar neolokale vestiging een uitzondering is, woont zo'n kerngezin meestal in de onmiddellijke omgeving van een (classificatorische) vader of moedersbroer. Slechts wanneer met het kerngezin van deze oudere verwant (of zijn nakomelingen) een zodanige samenwerking bestaat, dat productie en consumptie van de betrokken kerngezinnen in elkaar overlopen en niet meer te scheiden zijn, dan spreekt men van een grootfamilie. Zoals wij gezien hebben in de bespreking van het boerderij-model boet ook op het platteland de grootfamilie aan betekenis in ten gunste van het kerngezin.

2.8. CLANS

Boven de verwantengroepen bestaat er vrijwel overal in Zambia de *clan*: een grote, naamdragende groep, waarvan de leden zich onderling verbonden weten door een vaag besef van gemeenschappelijke afstamming. Geit, Paddestoel, Rook, Bij, Krokodil, Trommel, Vulva zijn typische clannamen die, in de vele verschillende talen vertaald, over grote gebieden van het land zijn terug te vinden, evenals in de buurlanden. Clans maken deel uit van het huwelijkssysteem: zij zijn in principe exogaam (dat wil zeggen dat tussen clanleden huwelijk en seksuele relaties verboden zijn). Zijn de clanleden slechts zeer ver verwant, dan wordt met de exogamie wel de hand gelicht. Sommige clans hebben voorts historische voorrechten, zoals het erven van een koninklijke titel.

Belangrijk is dat er tussen paren van clans bijzondere schertsrelaties bestaan, waardoor ieder lid van die clan een lid van de andere clan ongestraft mag belachelijk maken, beledigen, of bestelen. In vele delen van Zambia hebben dergelijke schertsverwanten echter ook een serieuzer taak: zij zijn bij uitstek belast met elkaars begrafenissen. Voorts komen uit de schertsrelaties (evenals uit gedeeld clanlidmaatschap op zich) vaak vormen van individuele, vrij gekozen en min of meer contractuele steunverlening voor

die, juist omdat zij in principe tussen wildvreemden kunnen worden aangesproken louter op grond van een naam die iemand draagt, vaak een welkome aanvulling zijn op de verwantschapsrelaties in engere zin, waarin men in de loop van zijn leven veel meer heeft moeten investeren.

De paren van clans komen tot stand op grond van een uitleg van de clannaam; bij voorbeeld 'het Vuur verjaagt de Bijen', namelijk wanneer men in het bos wilde honing gaat vergaren. Deze eeuwenoude schertsrelaties (die wij uitvoerig besproken zien in het werk van Elizabeth Colson over de Tonga, Stefaniszyn (onder de Ambo) en Cunnison (over de Luapulastreek) doen zich nog volop voor in het dagelijks leven van Zambia. Behalve tussen clans bestaan zij ook tussen volkeren, meestal als herinnering aan gewapende conflicten in de negentiende eeuw; bekend bij voorbeeld is de schertsrelatie tussen de Lozi en de Tonga, en die tussen de Ngoni en de Bemba. Het lidmaatschap van clans volgt dezelfde regels als het lidmaatschap van afstammingsgroepen; in een matrilineair systeem is men dus lid van dezelfde clan als zijn moeder en moedersbroer.¹⁴

Hoewel de clan door de leden nog wel gevoeld wordt als een soort verwantschappelijke groep, is het in feite een traditionele organisatievorm die de betrekkingen tussen veel grotere groepen mensen regelt dan normaal bij kerngezinnen, grootfamilies, en huwelijkssluiting betrokken zijn. Aldus bevindt de clan zich aan de grens van het verwantschapssysteem. Hetzelfde geldt voor een tweetal andere groepsvormen:

- de *etnische groep* (ook wel 'volk' genoemd; het woord 'stam', dat vroeger hetzelfde begrip dekte als thans etnische groep, wordt in de wetenschap tegenwoordig als verouderd en denigrerend beschouwd), en
- de leeftijdsgroep.

Op etnische groepen zal ik in de latere hoofdstukken van dit boek uitvoerig terugkomen.

2.9. LEEFTIJDGROEPEN EN INITIATIE

Een belangrijke ontwikkeling in de studie van Afrika was de toenemende aandacht voor leeftijdsgroepen, vooral met betrekking tot West- en Oostafrikaanse maatschappijen waarin dergelijke groepen een belangrijk principe vormen om de relaties tussen ouderen en jongeren te regelen, en om het geheel van kennis, symboliek en geloofsvoorstellingen over te dragen waarop de cultuur gebaseerd is. In dit kader werden onder meer uitvoerige en diepgaande studies gemaakt van initiatieceremonieën en andere rituelen waardoor men tot een bepaalde leeftijdsgroep toetreedt. Terwijl in vele Oostafrikaanse samenlevingen de wereld van althans de volwassenen

¹⁴ Bij de Nkoya vormen de clans, hun onderlinge relaties, symboliek en schertsrelaties een bijna onoplosbare puzzle, die mij tientallen jaren heeft beziggehouden, tot ik ten slotte in mijn boek *Before the Presocratics* (2012) tot een mij bevredigende interpretatie kwam; deze doet een beroep op een bepaalde (catalytische) vorm van de wereldwijd verbreide cosmologie van cyclische element-transformatie – maar bracht nieuwe puzzles met zich mee want een dergelijke cosmologie onder de Nkoya kon ik op comparatieve en historische gronden slechts duiden als aanwijzing voor het binnendringen, in Zuidelijk Centraal Afrika in het midden van het tweede millennium van onze jaartelling, van een in wezen klassieke Chinese cosmologie!

mannen uiteenvalt in diverse leeftijdsklassen (waarvan de op één na oudste, die van veertig- en vijftigjarigen, de dagelijkse leiding in de samenleving in handen heeft), is in Zambia de maatschappij naar leeftijd meestal slechts onderverdeeld in twee hoofdklassen: de volwassenen (voor wie seksualiteit en voortplanting geen geheimen meer hebben), en de kinderen (zie geacht worden aan deze volwassen kennis en activiteiten volstrekt geen deel te hebben). Een uitvoerige initiatie, bestaande uit een periode van afzondering en onderricht (vroeger vele maanden, thans vaak slechts enige dagen) afgesloten met een feestelijke publieke zelfpresentatie van de nieuw-geïnitieerde, markeert de overgang tussen deze beide statussen.

In Zambia is dit aspect onderzocht in het werk van onder meer Audrey Richards (die een studie maakte van meisjesinitiatie – *chisungu* genaamd – bij de Bemba), terwijl C.M.N. White en vooral V.W. Turner studies maakten van initiatie van zowel meisjes als jongens onder de Luvale en Ndembu Lunda in het noord-westen van Zambia.¹⁵

Voor de studie van gezin en verwantschap betekent deze initiatie twee dingen:

- Voor zover het verwantschapssysteem gebaseerd is op regels en voorstellingen, worden deze vooral overgedragen binnen de formele context van de initiatie.
- Naast het gezin (waarin vooral praktische taken worden aangeleerd), is de initiatie in het algemeen de voornaamste vorm waarin jongeren worden binnengeleid in de basiswaarden van hun cultuur voor zover die in hun persoonlijk leven zullen worden uitgedragen. Dit geldt met name voor de samenlevingen die zowel jongens als meisjesinitiatie hebben; deze zijn geconcentreerd in noordwest Zambia: Luvale, Chokwe, Mbunda, Lunda. Bij de andere volkeren bestaat meestal wel meisjesinitiatie, terwijl de Ngoni in oostelijk Zambia slechts jongensinitiatie hebben.¹⁶

Zoals meer recent onderzoek heeft aangetoond (Jules-Rosette 1979-1980; van Binsbergen 1987a / 2003; Rasing 1995, 2001) is initiatie bepaald niet verdwenen en doet het verschijnsel zich zelfs voor in de grote steden en in elite-families. Merkwaardig is dat Christelijke kerken, mede vanuit hun historische obsessie met de seksuele en reproductieve activiteiten van hun leden en hun streven deze te onderwerpen aan een Christelijke moraal (Ratray Taylor 1965), thans de bedding zijn waarin gemoderniseerde vormen van meisjesinitiatie worden voortgezet

2.10. VERWANTSCHAP: EEN GESLOTEN DENKSYSTEEM? OF EENVOUDIGWEG EEN ORGANISATIEVORM VOOR PRODUKTIE EN CONSUMPTIE?

Inmiddels is het tijd dat wij ons perspectief op verwantschap wat verbreden, en de indruk wegnemen als zou verwantschap een heel eigen institutioneel domein binnen de samenleving vormen.

¹⁵ Meisjesbesnijdenis komt, voor zover mij bekend, in Zambia niet voor. Victor Turner zou zich ontwikkelen tot een van de belangrijkste antropologen van Zuidelijk Centraal Aferika en van de religie in het algemeen, en ik daarom nog herhaaldelijk op mijn werk terugkomen. Een belangrijk deel, het c. 100 pp. tellende hoofdstuk 3, van mijn boek *Sangoma Science* (2021) is gewijd aan het werk van Victor en Edith Turner, en de epistemologische implicaties daarvan.

¹⁶ [Geef biblio, voeg daaraan toe onder meer] Jules-Rosette 19...; Rasing 19...; Binsbergen 1987 [meisjesfeest]

Lange tijd overschatten de onderzoekers het gesloten systeemkarakter van Afrikaanse verwantschapssystemen. Men behandelde verwantschap vooral als een abstract, onbuigzaam, nogal op zichzelf staand geheel van symbolen, begrippen en regels – als een denksysteem. Deze onderzoekers hadden nog niet genoeg oog voor het feit dat verwantschap in Afrika vooral ook een economische organisatievorm is: een manier om binnen kleinschalige gemeenschappen de productie en de consumptie te organiseren.

Bij productie moeten wij dan denken aan landbouw, veeteelt, jacht en het verzamelen van wilde produkten, visserij, ambachten, huishoudelijke voedselbereiding; bij consumptie gaat het om de wijze waarop voedsel, kleding, onderdak etc. beschikbaar zijn, verdeeld worden over en gebruikt worden door de leden van de verwantengroep. In de vroege studies is dit economische aspect slechts benadrukt in Audrey Richards' (1937) werk; later werk in Zambia (vooral van de Zambiaanse onderzoekster Shimwaayi Muntemba onder in Kabwe district, en verder C. Lancaster onder de Gwembe Tonga en K. Poewe in Luapula) werken verder op dit thema.¹⁷

Door de concrete productie en consumptie binnen de kleine gemeenschap te verontachtzamen, misten vele vroege onderzoekers voorts de kans om verwantschap te begrijpen als een machtsbasis voor oudsten, en voor mannen in het algemeen. Het verwantschapssysteem gaf aan deze laatsten immers het recht om de arbeidskracht van vrouwen en jongeren te beheren, en over de opbrengsten van die arbeidskracht te beschikken. Dit aspect is mede benadrukt door de bovengenoemde moderne onderzoekers van de economische kant van verwantschap; de groep rond Gluckman werkte dit machtsaspect vooral uit in de richting van de opvatting dat het hele maatschappelijke proces zoals dat in verwantschap tot uitdrukking komt, vooral een *politiek* proces, een machtspeel is, waarbij zij als onderzoekers, in tegenstelling tot wie de economische dimensie van verwantschap benadrukken, meer in het spel dan in de knikkers zijn geïnteresseerd.

2.10.1. verwantschap: een louter traditioneel gegeven?

Vooral de vroegste onderzoekers wensten verwantschap in Afrika uitsluitend te bestuderen als iets dat traditioneel of zelfs tijdloos was, bij uitstek gebonden aan kleine dorpsgemeenschappen waarin het moderne leven nog niet effectief leek te zijn doorgedrongen. Men had nauwelijks belangstelling, en al helemaal geen begrip, voor de wijze waarop Afrikaanse trekwerkers en stadsbewoners hun beproefde verwantschapspatronen, vanuit het platteland, in toenemende mate gingen gebruiken in een moderne situatie die sterk afweek van het Afrikaanse dorp.

Immers, vooral na de voltooiing van de noord-zuid spoorweg¹⁸ in de jaren 1910 zag Zambia zowel in de landbouw als in de mijnbouw en industrie een snelle en veelomvattende ontwikkeling van een moderne, kapitalistische economie, waarin echter gedurende heel de koloniale tijd kapitaal en bedrijfsleiding steeds uitsluitend bij Europeanen berustten. Honderdduizenden Afrikanen waren bij deze ontwikkeling

¹⁷ [voeg toe een uitdrukkelijke zij het zeer korte bespreking van Colson, Poewe, Roberts, Lancaster, Crehan, von Oppen, Luig, Vuyk, voor zover dat niet al hier gebeurd is]

¹⁸ In Zambia wordt deze spoorweg, en het woon- en werkgebied eromheen, steeds de Line-of-Rail genoemd; de latere uitbreiding tussen Kaphiri Mposhi en Tanzaniaë dateert pas van de jaren 1970.

betrokken maar bijna uitsluitend als arbeiders – naast een handjevol Afrikaanse toezichthouders en klerken. Aanvankelijk werkten deze Afrikanen vooral in de vorm van trekarbeid, waarbij zij om de zoveel maanden of jaren terugkeerden naar hun gezin in het dorp. Al spoedig echter ontpopten deze Afrikanen zich ook als de voornaamste permanente bewoners van de moderne steden. Hier gingen zij met (een deel van) hun gezin wonen; zij werkten er binnen werkverbanden die uit het Westen geïmporteerd waren: mijnen, fabrieken, kantoren, scholen. In die nieuwe situatie werden de oude verwantschapssystemen ten dele bewaard, ten dele aangepast aan de gewijzigde omstandigheden, ten dele verdrongen door Westerse modellen van gezins- en familielevens.

Later verwantschapsonderzoek in Zambia vertoont nog dikwijls de genoemde eenzijdige gerichtheid op de traditionele dorpsituaties – zelfs in gevallen waar ook de dorpen (door trekarbeid en de verbouw van handelsgewassen: vooral maïs en tabak) binnengetreten zijn in de moderne economie. Van de andere kant maakten reeds de Wilsons (1942) een baanbrekende studie van het Afrikaanse gezin in de stad; in dezelfde tijd schreef ook Richards (1940) al over veranderingen in het Bemba huwelijk ten gevolge van trekarbeid.

De belangrijkste neerslag van deze sociaal-economische ontwikkelingen was, in de jaren vijftig, het intensieve stadsonderzoek in de Zambiaanse Koperstreek.¹⁹ De plattelandseffecten van trekarbeid en verstedelijking op onder meer het gezinsleven werden inmiddels bestudeerd door W. Watson (bij de Mambwe), J. van Velsen (bij de Tonga in het naburige Malawi), J. Barnes (onder de Ngoni), en later vooral N. Long (onder de Lala) en de Afro-Amerikaanse onderzoeker G. Bond (in het noordoosten van Zambia). De belangrijkste stadsonderzoekers waren de reeds genoemde J.C. Mitchell, A. Epstein, P. Harries-Jones, en de Amerikaanse onderzoekster Hortense Powdermaker.²⁰ Met uitzondering van deze laatste, en de vroege onderzoekster Audrey Richards, waren de genoemde onderzoekers alle verbonden aan het door Geoffrey Wilson in 1938 opgerichte en door Max Gluckman tot bloei gebrachte, op den duur wereldberoemde Rhodes-Livingstone Instituut in Lusaka. Als opvolger van het diep in het zuiden gelegen stad Livingstone (genoemd naar de bekende ontdekkingsreiziger), werd Lusaka in 1935 de hoofdstad van Noord-Rhodesië; het is nog steeds de hoofdstad van Zambia. Het onderzoek van dit instituut heeft zijn stempel gezet op al het latere onderzoek van verwantschap in Zambia, en ver daarbuiten, in heel Afrika en eigenlijk in de gehele wereld. Na het directeursschap van het Rhodes-Livingstone Instituut doceerde Gluckman enige tijd in Oxford, totdat hij tot hoogleraar benoemd werd in aan de Universiteit van Manchester. Het verwantschapsonderzoek dat vanuit Manchester gedurende enige tientallen jaren onder Gluckmans leiding of inspiratie werd uitgevoerd, is onder de naam Manchesterschool nog steeds een bijna klassiek onderdeel van de antropologie.

2.10.2. *verwantschap als politiek en als religie*

Alvorens de belangrijkste inzichten van het stedelijke onderzoek te bespreken, is het nuttig stil te staan bij de resultaten die het Rhodes-Livingstone-onderzoek van

¹⁹ De Koperstreek wordt in Zambia Copperbelt genoemd.

²⁰ Watson 19...; van Velsen 19...; Barnes 19...; Long 19...; Bond 19...; Mitchell 19..., 19..., 19...; Epstein 19...; Harries-Jones 19...; Powdermaker 19...

verwantschap binnen de dorpsituatie had opgeleverd. Men vond op het platteland tal van aanwijzingen voor de flexibele, soms zelfs opportunistische wijze waarop in vele Afrikaanse samenlevingen verwantschap gebruikt wordt. Het systematische, starre en modelmatige karakter van verwantschapssystemen begon ernstig betwijfeld te worden, in afwijking van de prachtig sluitende modellen zoals die door Evans-Pritchard en Fortes gepresenteerd waren. Mede dankzij dit onderzoek van de Manchester-school gingen Afrikaanse dorpingen meer beschouwd worden als vrije en eigenzinnig handelende personen in een dynamisch politiek proces op plaatselijk niveau. Zij werden niet langer gezien als slaafse navolgers van eenmaal vastliggende regels die hun door hun cultuur gediceerd werden. Deze ontwikkeling wordt op treffende wijze duidelijk in de titel van Van Velsens boek: *The Politics of Kinship* (Van Velsen 1964, op basis van zijn proefschrift van 1957).

Afrikaanse 'verwantschapspolitiek' bleek in hoge mate te draaien om de volgende thema's:

- de neiging van groepen om zich door strijd uiteen te vallen in kleinere eenheden;
- het bestaan van tegenstrijdige verplichtingen (Colson en Gluckman spreken treffend van 'conflicting loyalties', tegenstrijdige loyaliteiten), waardoor toch tussen uiteengevallen groepen nog allerlei bindingen blijven bestaan en escalatie van conflicten wordt beperkt;
- de claims die men heeft op zijn verwanten gebruikt men in de onderlinge strijd om volgelingen en om aanzien (bij voorbeeld bij de opvolging tot dorpsheer of leider van een religieuze groep).

Sommige onderzoekers van het Rhodes-Livingstone Instituut (naast de reeds genoemde Turner en Colson vooral ook M. Marwick, die een interessante studie maakte van hekserij bij de Cewa) benadrukten ook de verwevenheid van religieuze, politieke en economische processen binnen gezins- en familielevens.

Dodenritueel, voorouder-ritueel, initiatieceremonieën, periodieke uitbarstingen van hekserij-beschuldigingen, konden aldus in verband gebracht worden met fasen in de ontwikkeling van de verwantengroep, waarvan het dorp de gelokaliseerde uitdrukking is. Nieuwe dorpen ontstaan doordat een man zich (na conflicten en crisissen) van een bestaand dorp afscheidt en een nieuw dorp begint. Na aanvankelijke groei (door het opgroeien van kinderen en kleinkinderen van het nieuwe dorpsheer, maar ook doordat hij uit andere dorpen nog meer jongere verwanten aantrekt) neemt ook in het nieuwe dorp de onderlinge spanning toe. Zij ontstaat enerzijds uit competitie om leiderschap en prestige; anderzijds uit de strijd over om natuurlijke hulpbronnen als water, wildstand en bosproducten in de onmiddellijke omgeving, die door de getalstoename van de groep uitgeput raken. Ten slotte volgt (door overlijden, zelfstandig worden van nieuwe generaties, wegtrekken) de ontbinding van gezinnen, families en dorpen, waarna de cyclus zich elders weer herhaalt.

Onderdelen van dit verhaal komt men tegen in vrijwel elke Zambiaanse dorpsstudie. De strijd tussen ouderen en jongeren (waarbij de laatsten ten slotte wegtrekken, naar een ander dorpsheer of naar een nieuw te stichten eigen dorp), tussen facties binnen het dorp, en tussen individuen (bij voorbeeld tussen twee vrouwen getrouwd met dezelfde man) wordt tot uitdrukking gebracht door middel van hekserijbeschuldigingen. Vooral bij ziekte en dood worden deze beschuldigingen geuit, tussen individuen en facties die tegenover elkaar staan in de dorpspolitiek. Van de andere

kant wordt, bij ziekte, overlijden, het beëindigen van een grote ruzie, de terugkeer van een trekarbeider uit de stad, de geboorte van een kind, de stichting van een nieuw dorp, en de verkiezing van een nieuw dorpsheiligdom (vaak niet meer dan een struikje of één of meer stokken of gevorkte takken die uit de grond steken) tot tastbare uitdrukking van de eenheid van het dorp, die men ondanks de vele tegenstellingen probeert te bewaren. Aan het dorpsheiligdom bidt men tot de voorouders, van wie men meent dat zij de gebeurtenissen tussen hun levende nakomelingen nauwlettend volgen, en ernstige straffen (ziekte, dood, tegenslag) uitdelen wanneer de verwanten zich niet houden aan de regels van gelijk delen, onderling respect, en wederzijdse zorg bij ziekte en dood (zie hoofdstuk 11 van dit boek; en ook van Binsbergen 1981).

Stedelijke verwanten bleven tot op zekere hoogte betrokken bij de religieuze activiteiten van de verwantengroep, hetzij door vanuit de stad bezoeken aan het dorp te ondernemen, hetzij door in de stad dodewaken en initiatieceremonieën op te voeren. Dit brengt ons op het volgende onderwerp:

2.11. VERWANTSCHAP TUSSEN STAD EN PLATTELAND

2.11.1. trekarbeid en verstedelijking

Naast het in kaart brengen van de verwantschapssystemen van de dorpsamenlevingen als zodanig, begonnen de onderzoekers na te gaan wat de effecten van de moderne veranderingen daarop waren, vooral van trekarbeid en verstedelijking. De dorpsamenlevingen moesten zich instellen op de langdurige afwezigheid van een aanzienlijk deel van de jongere mannen, al dan niet gehuwd.

Rechtsprekende volkshoofden en dorpsoudsten bezonnen zich in dat verband op nieuwe rechtsregels die het mogelijk maakten, huwelijken te ontbinden in een geval een dorpsvrouw al jaren lang niets meer van haar man in de stad had gehoord en niet meer door hem was onderhouden. Ook in ander opzicht beïnvloedde trekarbeid het huwelijk: bruidsprijzen die voordien vaak een louter symbolisch karakter hadden dan wel werden betaald in de vorm van jarenlange arbeidsdiensten van een bruidegom in het dorp van zijn schoonfamilie, werden nu bij vele Zambiaanse volkeren vervangen door huwelijksbetalingen in geld. Op deze wijze konden de thuisblijvende oudsten sterk meeprofiteren van de geldinkomens die de mannen van de generaties onder hen in de stad verwierven. Volkshoofden en dorpsoudsten probeerden de hoogte van deze bruidsprijzen in de hand te houden maar konden een snelle inflatie ervan toch niet voorkomen. Ten slotte deed de geografische scheiding tussen mannen en vrouwen (met als gevolg een enorm mannenoverschot in de snel groeiende jonge steden langs de spoorweg) een grote markt voor prostitutie ontstaan, een verschijnsel dat in de Zambiaanse dorpen nagenoeg onbekend was geweest.

Ook in de landbouw waren er allerlei aanpassingen nodig: waar mogelijk namen vrouwen bepaalde taken op zich die voordien mannen hadden verricht; waar dat door de inrichting van het landbouwsysteem niet ging, besteedden de vrouwen een aanzienlijk deel van het geld dat hun man opstuurde vanuit de stad, om andere mannen op het land te laten werken tegen betaling.

Deze aanpassingen kwamen niet uit de lucht vallen, en zij veroorzaakten heel wat

conflicten tussen de generaties, tussen mannen en vrouwen, en tussen trekarbeiders en achterblijvers. Onderzoekers als W. Watson (1958) en J. van Velsen 1961, en in hun voetsporen Pottier (1988), betoogden dat er desondanks op korte termijn geen sprake was van een diepgaande ontwrichting van de dorpsamenleving ten gevolge van trekarbeid. Wij hebben al gezien dat ook afgezien van trekarbeid jongeren veelal van dorp naar dorp verhuizen, en dat aldus een afwezigheid gedurende enige of zelfs vele jaren niets nieuws was. Hier komt bij dat, met name in de eerste tientallen jaren dat trekarbeid bestond, stad en platteland meestal ruimtelijk gescheiden polen bleven vormen van hetzelfde, redelijk goed functionerende sociale systeem – dankzij de vele contacten tussen trekarbeiders en hun dorp van herkomst. Trekarbeiders namen vanuit de stad deel aan de rituelen en politieke activiteiten in het dorp; in de stad fungeerden zij als een eerste opvang voor verwanten die vanuit het platteland ook hun geluk daar kwamen beproeven. Veel mensen hielden gedurende hun hele leven één voet in beide systemen. Zo kon het dikwijls gebeuren dat een moderne arbeids carrière in de stad zijn bekroning vond in een traditionele benoeming tot dorps hoofd na terugkeer uit de stad.

Bij nader inzicht moet echter vastgesteld worden dat dit evenwicht tussen stad en platteland maar tijdelijk en tot op zekere hoogte maar schijnbaar was. In de sfeer van huwelijk en gezin, maar ook daarbuiten, traden onder invloed van trekarbeid en verstedelijking op den duur verschuivingen op die niet meer terug te draaien waren.

Dit had veel te maken met de veranderende situatie van de stedelijke arbeiders. De trekarbeiders in de eerste tientallen jaren (ongeveer tot aan de Tweede Wereldoorlog) werden door de overheid, de bedrijven waar zij werkten, en zichzelf, vooral gezien als tijdelijk in de stad verblijvende dorpelingen. Daarbij paste het patroon van volgestouwde mannenverblijven voor de Afrikanen, hun vrouwen die in de dorpen achterbleven, prostitutie, en een autoritaire ordening van het stadsleven van de trekarbeiders: compleet met strenge rassenscheiding tussen de woongebieden van Afrikanen en Europeanen, terwijl vertegenwoordigers van volkshoofden aan Afrikanen in de steden traditionele regels trachtten op te leggen in samenwerking met de overheid en de bedrijven.

Na 1950 maar vooral ook na de onafhankelijkheid (1964) vestigden zich honderdduizenden Zambianen permanent in de steden, waar zij in vrijheid en zelfbewustzijn een leefpatroon ontwikkelden dat zoveel nieuwe elementen in zich droeg, dat het meer ging lijken op het stadsleven waar ook elders ter wereld, dan op het leven in de Zambiaanse dorpen. Groter economische zekerheid, en betere huisvestingsvoorzieningen, voorafgaande aan de neergang van de Zambiaanse economie vanaf het midden van de jaren 1970, maakte het mogelijk dat in vele gevallen de vrouwen hun mannen naar de stad volgden. In overeenstemming met de naar Europese leest geschoeide stedelijke economie, huisvestingsbeleid en arbeidsvoorwaarden, stichtten de stedelingen daar *kerngezinnen*. Daarin was meestal tijdelijk nog wel plaats voor andere familieleden: met name werkzoekende trekarbeiders uit het dorp, die voor enige weken of maanden onderdak bij hun verwanten in de stad zochten; of voor neefjes en nichtjes uit het dorp, die in de stad schoolgingen. Maar met deze logé's werden deze stedelijke kerngezinnen meestal niet tot echte grootfamilies. Zij waren nauwelijks meer onderworpen aan het gezag van de oudste generatie in de dorpen. De stedelijke arbeiders hadden trouwens een andere, belangrijke mogelijkheid ontdekt om zich aan de dorpsoudsten te onttrekken: zij kozen hun vrouwen (al dan niet in het

kader van formele, langdurige verbintenissen) in toenemende mate uit andere etnische groepen en andere taalgroepen, waarmee zij immers dagelijks in contact kwamen als burens, op het werk, bij vrijetijdsbesteding, en in allerlei verenigingen, politieke organisaties en kerken zoals die in de stad opbloeiden.

Terwijl de dorpsoudsten aldus in een belangrijk aspect van hun macht inboetten (dat deel dat berustte op hun controle over huwbare vrouwen van hun eigen etnische groep) werd hun macht nog verder uitgehold door de nieuwe culturele, politieke en religieuze ideeën waarmee hun jongere verwanten in de stad vertrouwd raakten. Vanuit het platteland verloren de volkshoofden en dorpsoudsten veel van hun greep op het stedelijke leven. Als ordebewakers in opdracht van de Europese directies waren zij aan de mijnen al spoedig niet meer welkom (Epstein 1958). Stedelingen namen nog wel deel aan het dorpsleven, maar wat minder vanzelfsprekend, meer op basis van vrijwilligheid, minder vanuit de gedachte dat hun enige economische, sociale en religieuze zekerheid in hun plattelandswortels was gelegen, en meer in een voortdurend compromis met hun stedelijke contacten, verplichtingen en belangen.²¹

2.11.2. de hedendaagse stedelijke situatie

Hoewel nog steeds geldt dat de meerderheid der stedelijke Zambianen niet in de stad maar in een dorp geboren is, en pas later naar de stad is verhuisd, woont inmiddels minstens 40% van de hedendaagse Zambianen in steden. Het moderne stadsleven vertoont niet meer de vernederende trekken van de koloniale situatie, zoals hierboven geschetst. Toch moeten ook de moderne stedelingen in een onafhankelijk Zambia onvoorstelbaar grote problemen zien op te lossen:

- behuizing is schaars en relatief uiterst kostbaar;
- de stedelijke arbeidsmarkt is overvoerd, en vooral de vele ongeschoolden zijn steeds onzeker van hun baan;
- sociale voorzieningen in geval van werkeloosheid, ziekte en overlijden zijn er maar in uiterst beperkte mate;
- de stedelijke situatie is in feite ingericht op het kerngezin, maar stedelingen hebben nog steeds te maken met een grote, deels op het platteland wonende familie, die ervan uitgaat dat men op de stedelijke verwanten te allen tijde een beroep moet kunnen doen (zoals ook de stedelingen een beroep doen op hen).

Vrijwel iedere stedeling streeft naar het bereiken van een hogere levensstandaard, met nagenoeg dezelfde tastbare doelen als in onze eigen samenleving: een fraai huis voorzien van een goed dak, riolering, stromend water en electriciteit; representatieve en modieuze kleren; goede medische verzorging; een goede opleiding voor de kinderen; gebruikselectronica; een auto. Al deze doelen zijn in de stad veel beter te

²¹ Claude Meillassoux, een van de belangrijke auteurs op het gebied van de antropologie van de koppeling van produktiewijzen zoals die in het midden van de 20^e eeuw opkwam, bracht ons (Meillassoux 1975; Gerold-Scheepers & van Binsbergen 1978) het inzicht van de *dubbele uitbuiting* waaruit trekarbeid bestaat: enerzijds wordt de arbeid op zijn stedelijke, industriële werkplek naar klassiek Marxistisch model uitgebuit, maar anderzijds heeft het stedelijke, industriële segment van de wereldsamenleving zelf geen kosten gemaakt voor de reproductie van de arbeid die de trekarbeider belichaamt – die kosten zijn gemaakt, in zijn kindertijd, door de plattelandsgemeenschap waaraan echter de trekarbeider door zijn vertrek naar de stad is onttrokken; zodat de plattelandsgemeenschap nauwelijks de vruchten plukt van de investering die zij in dit lid gedaan heeft, en er ook in dit opzicht sprake is van uitbuiting.

verwezenlijken dan in een dorp – wat naast de conflicten op dorpsniveau een zeer voorname de voornaamste reden lijkt te zijn voor de nog steeds toenemende verstedelijking in Zambia. In hun streven worden de meer succesvolle stedelingen doorkruist door de vrijwel dagelijkse verzoeken om geldelijke ondersteuning, onderdak, pleegouderschap voor schoolgaande kinderen etc., van de kant van verwanten elders in de stad maar vooral in het dorp.

Vele enigszins succesvolle stedelingen menen dat zij deze verwachtingen niet meer kunnen inlossen. De beperkingen die de overheid aan de stedelijke woonsituatie oplegt maken het in de meeste gevallen onmogelijk dat men zijn woning en erf verder uitbreidt om verwanten die nieuw aankomen uit het dorp onderdak te verschaffen. Men is lang niet altijd gesteld op dergelijk bezoekers: alle traditionele verwantschappelijke verplichtingen en verwachtingen ten spijt worden zij vaak beschouwd als aasgieren, met wie de moeizame vruchten van het stedelijk succes ten onrechte gedeeld moeten worden. En dat terwijl de stedelingen het misschien wel wat beter hebben dan hun verwanten in het dorp, maar nog lang niet zo goed als de allerrijksten in de stad, wier dure auto's zij dagelijks voorbij zien scheren en wier prachtige huizen zij weten te liggen...

In een poging om in dit nieuwe klassen- en statusstelsel van de stad zo hoog mogelijk te stijgen zijn velen geneigd zich terug te trekken in het moderne model van een gesloten kerngezin van vader, moeder, kinderen; de vruchten van het eventuele moderne succes blijven aldus binnenshuis. In dat kader gaat men zich ook bezinnen op een gewenste verandering van het matrilineaire erfrecht: een man wil tegenwoordig dat die vruchten na zijn overlijden binnen het kerngezin blijven (vrouw en kinderen, die geen van allen lid zijn van zijn matrilinie), in plaats van geheel opgeëist te worden door leden van zijn matrilinie – die tot geen enkele voorziening ten behoeve van zijn weduwe en wezen verplicht zijn.

De stedelijke situatie is van de andere kant zo onzeker dat men niet al te veel risico mag nemen: de armere verwanten uit stad en dorp die men vandaag voor het hoofd stoot, kunnen volgend jaar de redding uit een penibele situatie van werkloosheid betekenen. Ook vreest men de straf van de voorouders, en de hekserij van de levenden, wanneer men zich al te sterk onttrekt aan verwantschappelijke verwachtingen van hulp. Bovendien blijven de traditionele hoge posities van de dorpsamenleving (dorpshoofdschap, traditioneel religieus leiderschap) voor vele stedelingen aantrekkelijk, en om die posities te verwerven heeft men de steun van verwanten nodig ongeacht hun inkomen of woonplaats. Diezelfde steun is trouwens meestal nodig voor wie iets wil bereiken binnen de moderne politiek, waar een goede reputatie en een groep loyale volgelingen/ kiezers onontbeerlijk zijn.

Uit dit alles blijkt dat verwantschap in de stad niet een verouderd gegeven vormt, maar gebruikt wordt in een nieuwe context. De volgende belangrijke verschillen met de traditionele dorpsituatie vallen op:

- Verwantschap valt niet langer samen met nabuurschap: de verwanten met wie men in de stad intensief omgaat wonen vaak verspreid over een gebied van tientallen kilometers.
- Verwantschap helpt primair de relaties tussen twee individuen vormgeven, meer dan dat het een individu steun verleent als lid van een grotere groep, een collectiviteit. Aangezien elk van de beide aldus in ad-hoc verwantschapsrelaties

2. VERWANTSCHAP ALS VENSTER OP DE ZAMBIAANSE SAMENLEVING

betrokken personen zelf ook weer andere contacten heeft met derden, en die weer op hun beurt met anderen, ontstaat in de plaats van een herkenbare, gelokaliseerde groepsstructuur, als typisch model voor het relatiepatroon in de stad een honingraatachtige structuur, een *netwerk*, waarin een deel van de verbindingen tussen individuen wordt gevormd door verwantschap, terwijl andere verbindingen worden gelegd op grond van contacten tussen buren, collega's, leden van organisaties zoals scholen, kerken en politieke partijen.

- Of men met iemand aan wie men verwant is ook werkelijk intensief omgaat op belangrijke levensgebieden, is veel meer aan persoonlijke keuzen gebonden.
- Naast verwanten onderhoudt een stedeling vele en veelsoortige relaties met niet-verwanten: buren, collega's, partijgenoten, kerkgenoten enz.; veel van deze niet-verwantschappelijke relaties (op nieuwe levensgebieden die vroeger, in het dorp, helemaal met verwantschap samenvielen) kunnen tot op zekere hoogte gemodelleerd worden naar het model van verwantschap, zodat men op buren en kerkgenoten ook belangrijke claims kan leggen – veel meer vaak dan op de eigen verwanten. Studies hebben aangetoond hoe met name gedeeld kerkklidmaatschap tussen niet-verwanten uit dezelfde klassepositie een idioom kan worden voor een nieuwe 'broederschap' in God of in Christus, met verregaande onderlinge hulp en solidariteit, die het mogelijk maakt om de niet langer gewenste banden met de echte verwanten (die armer zijn en op herverdeling van rijkdom aandringen) te verbreken. Overigens is dit niet alleen een stedelijk gegeven: waar landbouwers zich uit de knellende banden van het dorp terugtrekken naar 'de boerderij', gaat dat ook vaak gepaard met de bekering naar een nieuw geloof (bij voorbeeld dat van de Jehova's Getuigen) waardoor zij de kring van hun nauwe relaties in dezelfde zin kunnen herschikken (vergelijk Long 1968; Seur 1992).
- Misschien wel het belangrijkste verschil met het platteland is dat verwantschap in de stad nog maar zeer ten dele een organisatiestructuur voor de produktie vormt, al blijft de voornaamste consumerende eenheid die van het bijeenwonende kerngezin.

Slechts zeer weinig stadsbewoners zijn in staat hun eigen voedselbehoefte te produceren; velen hebben wel een kleine maïs- en groententuin aan de rand van de woonwijken, maar de opbrengst daarvan is gering en onzeker. Stedelingen die hun familie in de dorpen bezoeken nemen altijd wel voedsel mee terug dat op het platteland verbouwd is; maar in de totale voedselbehoefte van de steden is dit slechts een druppel op de gloeiende plaat. Verreweg het meeste voedsel dat in de stad gegeten wordt, wordt voor geld gekocht – en dat geldt wordt meestal verdiend in werkverbanden (bedrijven, kantoren) die zijn samengesteld niet volgens verwantschap maar volgens de bureaucratische organisatieprincipes van het moderne leven.

Deze situatie heeft nog een zeer belangrijke politiek-economische kant: om de gevreesde stedelijke bevolking (mondig, nabij, vaak effectief georganiseerd in politieke partijen en kerken, en met een zekere mate van toegang, via de media, tot de internationale politieke opinie) te ontzien, zijn de voedselprijzen in Zambia (met name het basisvoedsel maïsmeel) gedurende het gehele bewind van eerste Zambiaanse president, Kenneth Kaunda (die regeerde van 1963-1991), steeds gesubsidieerd geweest – terwijl de maïs-producerende en zelf grotendeels in hun voedselbehoefte voorzienende kleine boeren, door het overheidsmonopolie op de opkoop van hun

produkten, voor hun maïs een prijs kregen die ver onder het wereldmarktniveau lag. Kaunda's verzet tegen de structurele aanpassing, en de rellen die zich in de laatste jaren van zijn bewind voordeden, betroffen vooral deze door de Wereldbank verfoeide, kunstmatige bevoordeling van de stedelijke bevolking. Zij is pas, noodgedwongen, afgeschafte door Kaunda's opvolger president Chiluba (1991-).

Wat de productie betreft geldt dat de meeste Zambiaanse stedelingen afhankelijk zijn van loonarbeid binnen de kapitalistische economie. Zij werken ofwel zelf in loondienst, ofwel zij worden als gezinslid onderhouden door iemand die in loondienst werkt. Verwanten spelen slechts een belangrijke rol in de organisatie en personeelsbezetting van de productie in de zogenaamde informele sector: kleinschalige handel; ambachten; en diensten, waaronder prostitutie en het illegaal brouwen en schenken van drank een belangrijke plaats innemen. Maar ook de 'informele sector' verdient direct of indirect haar geld voornamelijk aan andere stedelingen die wel in loondienst werken.

Bij dit alles past het beeld dat in het stedelijke onderzoek van de Manchesterschool sterk is benadrukt: ieder mens is als het ware omgeven door een eigen, strikt persoonlijk netwerk, bestaande uit andere mensen die hij of zij verschillende manieren om zich heen heeft verzameld, voor verschillende doelen, terwijl deze relaties een sterk vrijblijvend element vertonen. Slechts in crisismomenten (ziekte, overlijden, werkeloosheid) valt men sterk terug op mensen die men niet gekozen heeft maar bij de geboorte meegekregen: verwanten – in de hoop dat zij dit beroep op hen zullen beantwoorden.

Verwantschap blijft aldus ok in de stedelijke situatie een uiterst belangrijk principe. Het regelt de samenstelling van de groep mensen die samen een stedelijk gezin vormen, en is van grote invloed op de consumptiepatronen van die mensen. Ook speelt verwantschap een beslissende rol in het beheren, binnen het stedelijke gezin, van een historische, culturele en taalkundige identiteit waarmee men zich, als lid van een etnische groep, een specifieke plaats kiest in de Zambiaanse stad (Epstein 1978, 1981).

2.12. NAAR EEN MODERN NATIONAAL FAMILIERECHT

Tot dusver heb ik verwantschap vooral behandeld als een systeem van sociale en economische relaties. Verwantschap heeft echter ook een belangrijke juridische kant. Belangrijk door het Rhodes-Livingstone Instituut ondernemen rechtsantropologisch onderzoek als dat van Gluckman (1967) bij de Lozi of dat van zijn tijdgenoot Holleman (1952) onder de Shona van Zimbabwe draait vooral over *verwantschappelijke* arrangementen en conflicten.

Vóór en tijdens de koloniale overheersing was de toepassing van de regels van het verwantschapssysteem in handen van familieoudsten en volkshoofden. Zij beslisten bij conflicten tussen oudsten en jongeren, schoonfamilies, echtgenoten, en voorts erfenis- en opvolgingskwesties, echtscheiding, vaderschapskwesties etc. Alle betrokkenen behoorden meestal tot hetzelfde volk (of hoogstens tot enige naburige volkeren), en men kon meestal volstaan met het toepassen van de regels van één bepaald volk.

In de steden, waar Zambianen van sterk verschillende culturen bijeenwonen en (aan-)

verwantschapsrelaties aangaan, kwam al gauw behoefte aan een Stedelijk Gerechtshof dat niet aan één bepaalde cultuur op het platteland gebonden was. Ook groeide er een Christelijke, Zambiaanse middenklasse die naast of in plaats van het traditionele familierecht, het Britse familierecht volgde, met name bij huwelijken. Echtscheiding en erfrecht bij dergelijke zogenaamde 'statutory marriages' werden door Westerse rechtbanken behandeld.

Op het platteland maakte het familierecht een beslissende verandering door in 1966 (**CHECK 1965?**), toen de staat de formele rechtsspraak volgens volksrecht aan de volkshoofden onttrok en in de handen legde van Plaatselijke Gerechtshoven, waarvan er in ieder plattelandsdistrict enkele te vinden zijn. In de praktijk van deze instanties ontstaat inmiddels een soort algemeen Zambiaans volksrecht, als grootste gemene deler van de verschillende rechtssystemen van de afzonderlijke culturen. De meeste familiegeschillen worden echter niet voor dergelijke gerechtshoven gebracht, maar nog steeds informeel op dorpsniveau beslist door oudsten en volkshoofden.

De ontwikkelingen in de juridische kant van Zambiaanse verwantschap zijn behandeld door Gluckman (op grond van zijn onderzoek bij de Lozi), Epstein (in Luapula en de Koperstreek), terwijl ook later onderzoek van Canter in het plattelandsgebied ten noorden van Lusaka genoemd mag worden. **Canter (1977; van Binsbergen 1977; zie verder biblio op ASC? Zie ook Zambiaanse bijdragen, bijv. Muna Ndulo over familierecht**

2.13. BESLUIT: VERWANTSCHAPSONDERZOEK ALS SPIEGEL VAN WETENSCHAPSPOLITIEKE VERHOUDINGEN

Met alle respect voor de inzichten die het moderne verwantschapsonderzoek van de Manchesterschool en daarna heeft opgeleverd, is enige reserve toch op zijn plaats.

Ook voor deze onderzoekers gold immers nog steeds wat ik in het begin van mijn uiteenzetting hebben gesteld: dat zij voornamelijk afkomstig waren uit de vroegere koloniale moederlanden.

Dit betekent uitdrukkelijk niet dat zij simpelweg als handlangers van de koloniale heerschappij beschouwd mogen worden. Integendeel, velen van de genoemde onderzoekers waren uitgesproken pleitbezorgers van de cultuur en de sociaal-politieke belangen van Afrikanen; vaak uitten deze onderzoekers zich op een zodanige wijze dat zij door de gevestigde koloniale orde werden afgeschilderd als verraders van hun eigen Blanke ras, het land uitgezet werden, etc.

Het moet niettemin als een eenzijdigheid gezien worden wanneer zulke essentiële gegevens als het verwantschapssysteem van een volk (waarbinnen ieder mens letterlijk van de wieg tot het graf meedraait) alleen beschreven en verklaard wordt door vreemdelingen die behoren tot een andere cultuur en die zich in hun wetenschappelijke werk bedienen van de taal van voormalige koloniale overheersers.

In de sociale wetenschappen is men zich pas sinds de jaren 1970 (vergelijk Copans 19..., Leclerc 19..., Asad 19...) het hoofd gaan breken over de vraag: heeft men het recht de cultuur en de sociale relaties van andere mensen tot een studie-object te maken? Is een dergelijk onderzoek niet een vorm van ideologische onderwerping, die regelrecht in het verlengde ligt van de politieke, economische en militaire onderwerping waaruit

de koloniale situatie bestond? In laatste instantie konden de onderzoekers bij hun contacten met Zambiaanse informanten steunen op het gezag en de bescherming van een onderdrukkende koloniale overheid. Goede bedoelingen veranderen niets aan deze objectieve situatie, die ook een reële beperking van hun mogelijkheden tot echt veldwerk inhielden.

In een door rassenscheiding gekenmerkt koloniaal Zambia was het Rhodes-Livingstone Instituut terecht trots op zijn traditie van gelijkwaardigheid van alle medewerkers. Van de andere kant konden de onderzoekers de realiteit van rassenscheiding buiten de poorten van hun Instituut niet veranderen. De Afrikanen die zij met hun onderzoek beschreven mochten dan in hun dorpen vrij en flexibel blijken om te gaan met hun eigen verwantschapssysteem – in de steden en op de grote boerderijen langs de spoorweg waren zij slechts tweederangsburgers, onderworpen aan verderende bepalingen in het kader van de rassenscheiding. Bij voorbeeld Epstein en Harries-Jones schreven met veel sympathie over de politieke en culturele situatie van de Zambiaanse stedelingen; maar evenmin als de meeste andere beoefenaren van de sociale wetenschappen vóór de jaren zeventig hadden de Manchesterschool onderzoekers een diepgaand inzicht in de aard van de koloniale uitbuiting. Zij sympathiseerden openlijk en oprecht met Afrikaanse idealen van zelfbeschikking, maar zij aanvaardden ondertussen de koloniale economie, trekarbeid, langdurige geografische scheiding tussen gezinsleden, als onontkoombaar.

Een en ander heeft een pijnlijk gevolg voor het verwantschapsonderzoek. Het intensieve, persoonlijke veldwerk is steeds, en met zoveel succes, de basis geweest van wetenschappelijke studies over verwantschap op het Zambiaanse platteland. Daar konden de onderzoekers de rasbarrière doorbreken, door de gastvrijheid van de dorpelingen, en door hun eigen talenkennis en respectvolle houding. In de steden echter was dit nauwelijks mogelijk: pas na de Onafhankelijkheid zou het voor een Europeaan mogelijk worden te gaan wonen in een door gewone Zambianen bewoonde stadswijk; pas in het begin van de jaren zeventig ondernamen onderzoekers persoonlijk intensief veldwerk in stedelijk Zambia – bij voorbeeld **Benetta Jules-Rosette (19... , 19...)**, een Afro-Amerikaanse, die in een sloppenwijk van Lusaka Afrikaanse kerken, kunstenaars en vrouwen bestudeerde. In de tijd van het baanbrekende Koperstreek-onderzoek was dit nog niet goed mogelijk: dat onderzoek hing dan ook gedeels af van Zambiaanse assistenten, die verantwoordelijk waren voor het dagelijkse contact met de Zambiaanse stedelingen.

Ook aan het vele andere onderzoek dat in dit hoofdstuk beschreven wordt, hebben Zambianen steeds meegewerkt – niet alleen als gastheren/ -vrouwen en gesprekspartners, maar ook als onderzoeksassistenten, en ten slotte als auteurs – onder wie voor ons onderwerp in dit hoofdstuk J.C. Chiwale (19... , 19...) genoemd kan worden, met studies over noordelijk Zambia.

De aanvankelijke verschillen in opleiding en ervaring tussen Europese en Zambiaanse deelnemers aan allerlei verwantschapsonderzoek konden echter pas op grote schaal worden weggenomen met de oprichting, in 1966, van de Universiteit van Zambia; het Rhodes-Livingstone Instituut werd in de universiteit opgenomen, en uitgebreid tot het *Institute for African Studies* en het *Bureau of Rural Development Studies*.

Van het vele sociaal-wetenschappelijke onderzoek dat deze instelling sindsdien heeft ondernomen of gestimuleerd, is maar een deel gericht geweest op de studie van verwantschap in Zambia – en daarvan is weer maar een deel uitgevoerd door

Zambiaanse onderzoekers. In het onderwijs en het onderzoek door studenten wordt echter aan de moderne veranderingen in gezin en verwantschap veel aandacht besteed. Ook probeert men aan te sluiten bij de planningsbehoeften van een jonge staat in ontwikkeling: voor het ontwikkelen van moderne faciliteiten (ziekenhuizen, scholen, waterleidingen, rioleringsystemen) is inzicht nodig in de bevolkingsopbouw, migratiepatronen, gezinssamenstelling, en hierop gericht concreet onderzoek wordt stelselmatig ondernomen. Ook spelen onderzoekers in op de noodzaak, het bestaande volksrecht aan te passen aan de moderne maatschappij en economie. In dit opzicht kunnen genoemd worden recent onderzoek van Plaatselijke Gerechtshoven, en van het matrilineaire erfrecht.

Behalve door stafleden van de Universiteit van Zambia (onder wie Afrikanen, en met name Zambianen, inmiddels in de meerderheid zijn) en studenten wordt dergelijk onderzoek ondernomen door buitenlandse wetenschappelijke instellingen en individuele onderzoekers. Maar de tijd is gelukkig grotendeels voorbij dat onderzoek in Zambia uitsluitend ergens in Europa of Noord-Amerika wordt gepland, op grond van overwegingen en prioriteiten die daar bestaan, en zonder dat de Zambianen daarin een stem hebben.

In één belangrijk opzicht is het verwantschapsonderzoek in Zambia steeds tamelijk vrij geweest van de afspiegeling van onderdrukking: vrouwen nemen in ieder verwantschapssysteem een even essentiële plaats in als mannen, en het is verheugend dat ook in het onderzoek van Zambiaanse verwantschap vrouwelijke onderzoekers zo'n belangrijke rol hebben gespeeld. Hierboven is reeds het werk van Shimwaayi Muntemba genoemd – dat overigens door zijn nadruk op het lot van kleine boeren en plattelandsvrouwen ook een sterke ontwikkelingsgerichte kant heeft. Het vormt in ieder geval een hoopvolle aanzet tot een situatie waarin leden van een Afrikaanse cultuur de beschrijving en interpretatie steeds minder hoeven over te laten aan buitenstaanders, hoe goedbedoelend ook.

Hoofdstuk 3. De Manchesterschool

toegelicht vanuit Evans-Pritchards boek *The Nuer*

3.1. INLEIDING

Als weerspiegeling van de onderzoekscarrière van de auteur van dit boek, staat Zuidelijk Midden-Afrika, en daarvan met name Zambia, in vele hoofdstukken centraal. Nu is het een opvallend gegeven dat zich binnen een bepaald cultuurgebied in het sociaal onderzoek vaak een zekere neiging voordoet tot schoolvorming: tot het ontwikkelen van specifieke benaderingen en theoretische perspectieven die op andere delen van de wereld vaak wel toepasbaar zijn, maar daar veel minder de algemene signatuur van de regio-studies bepalen. Richard Fardon (1990) heeft dit *localising strategies* genoemd. In de bundel studies die hij enige jaren geleden onder deze titel heeft geredigeerd tekent zich inderdaad het eigen plaatselijk karakter van antropologisch onderzoek in een tiental regio's duidelijk af.

Het gaat hierbij om een samenspel van een aantal factoren. Wij mogen verwachten dat tussen de samenlevingen en culturen binnen één bepaalde regio (bij voorbeeld Indonesië, of de Vruchtbare Halve Maan tussen Egypte en West-Iran, of Zuidelijk Midden-Afrika) een zekere feitelijke convergentie in structuren en thema's optreedt. Zij lijken op elkaar, en deze gelijkensis komt in het sociaal onderzoek betreffende die regio aan het licht. Voorts hebben onderzoekers de neiging om hun leerlingen, een halve of een hele wetenschappelijke generatie later, naar hetzelfde cultuurgebied te sturen als waarmee zij zelf naam hebben gemaakt, en de concentratie die zo ontstaat paart zich aan de empirische gelijkensis in de onderzoeksgegevens. Wanneer in dat gebied dan ook nog een centraal onderzoeksinstituut gevestigd wordt dat in de loop van jaren een tamelijk vaste band onderhoudt met een dergelijke regionaal-georiënteerde groep geleerden, zich binnen zo'n school een duidelijke leider van internationale allure doet gelden, en de fondsen voor personele aanstellingen, onderzoek en

publikatie niet al te schaars zijn, dan zijn de voornaamste voorwaarden voor schoolvorming wel vervuld.

Dit effect is bijzonder duidelijk in de studie van Zuidelijk Midden-Afrika, waar rond de figuur van Max Gluckman, 'brandpunt van het netwerk'²² van een grote groep antropologen die bekend zijn geworden onder de naam 'Manchesterschool'.²³ Het merendeel van hen is werkzaam geweest aan het, reeds kort na de oprichting door Geoffrey Wilson (vergelijk Brown 1973), door Gluckman geleide Rhodes-Livingstone Instituut in het koloniale Zambia, van waaruit zij onderzoek deden in Zambia, Malawi, Zimbabwe, Tanzania, Zaïre en Mozambique; vrijwel allen ook hebben in Manchester antropologie gestudeerd of hebben in die stad wetenschappelijke posities bekleed. Als groep hebben zij verscheidene grote verworvenheden op hun naam staan. Iets hiervan hebben wij al in het vorige hoofdstuk gezien. Met creatieve pioniersarbeid hebben zij de samenlevingen van Zuidelijk Midden-Afrika, op het platteland zowel als in de stad, in de laat-koloniale en de vroeg-postkoloniale tijd, etnografisch in kaart gebracht. Bij deze etnografische werkzaamheid ontwikkelden zij een destijds revolutionair methodologisch en theoretisch perspectief, waarmee zij veel beter recht konden doen wedervaren aan de uitzonderlijk flexibele en ongestructureerde samenlevingsverbanden die zij ter plaatse aantroffen. Op deze wijze namen zij als eersten afstand van de te schematische, abstracte, mechanische en totalitaire structureel-functionele modellen zoals die in de jaren 1930-1940 waren ontwikkeld binnen de toen internationaal zeer dominante Britse 'sociale antropologie'. Ook al raakte de Manchesterschool in ontbinding vanaf het begin van de jaren 1970, zonder haar was de moderne antropologie en ontwikkelingsociologie ondenkbaar, wat natuurlijk niet wegneemt dat daarbij ook andere inspiraties (zoals het neo-Marxisme, het structuralisme, de configuratie-sociologie en het postmodernisme) onmisbare bijdragen hebben geleverd.

In eerste instantie ontworpen om betrekkelijk ongrijpbare, weinig geïnstitutionaliseerde en voortdurend veranderende sociale verbanden in Zuidelijk Midden-Afrika te kunnen vatten, is het methodologisch en theoretisch bouwwerk van de Manchesterschool zelf ook niet bepaald geformaliseerd. Bestaande pogingen om haar te kenschetsen²⁴ geven weliswaar thema's en variaties aan, maar concentreren zich toch vooral (mede door de, verderop in dit hoofdstuk te behandelen, nadruk op narratieve historiciteit in de Manchesterschool) sterk op de individuele producten, hun specifieke auteurs, en de specifieke etnografische situaties waarnaar zij verwijzen. In dit hoofdstuk wil ik de dominante vorm van antropologie beoefening in Zuidelijk Midden-Afrika introduceren door een aantal stijlkenmerken van de Manchesterschool systematisch aan de orde te stellen. Ik maak daarbij gebruik van een gedachten-experiment: uitgaande van de gedachte dat de wezenstrekken van ene bepaald verschijnsel het scherpst zichtbaar worden in het contrast met andere soortgelijke verschijnselen, lijkt het mij nuttig om naar 'Manchester' te kijken vanuit het

²² De woorden waarmee de bundel Mitchell 1969 aan Gluckman werd opgedragen.

²³ Mijn verhelderende foto-essay over de manchesterschool is te vinden op: http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/illustrations_manch/manchest.htm. Voor een foto van Max Gluckman, zie Fig. 8.2., hieronder.

²⁴ Bij voorbeeld Kuper 1975; Van Teeffelen 1978; Van Donge 1985; Werbner 1985; Thoden van Velzen 1965; Geschiere & Raatgever 1985; van Binsbergen 1985; alsmede een lange reeks van inleidende en synthetiserende beschouwingen, vooral van de hand van Gluckman en Mitchell, zoals in het vervolg van dit hoofdstuk ten dele aan de orde zullen komen]

perspectief van wat zonder meer het meest klassieke, meest invloedrijke produkt is van de Britse antropologie: *The Nuer* (spreek uit: 'Noe-èr') van E.E. Evans-Pritchard, een beschrijving van de ecologie en de sociale organisatie van een groep Nilotische veehouders in Zuid-Soedan, gebaseerd op veldwerk in de jaren 1930. Als het Nuer materiaal was verzameld vanuit een 'Manchester'-perspectief, als met andere woorden *The Nuer* geschreven zou zijn door Max Gluckman, Clyde Mitchell, Elizabeth Colson, Victor Turner, Jaap van Velzen of een van de andere coryfeeën van 'Manchester', wat zou daar dan uitgekomen zijn? Op welke wezenstrekken van 'Manchester' zouden wij een beroep doen bij zo'n experiment?

Ook twee decennia na de zwanezang van 'Manchester' blijven deze vragen actueel. Ten eerste omdat de Zambiaanse en andere Zuidelijk Midden-Afrikaanse samenlevingen waarop de door Gluckman geïnitieerde benadering toegesneden was, ondanks voortgeschreden sociale verandering, nog uiterst herkenbaar lijken op de portretten die deze groep onderzoekers van hen geschetst heeft. En ten tweede omdat de inspiratie van 'Manchester' in brede kring voortduurt, niet in het minst in Nederland, waar het werk van Afrika-onderzoekers als Thoden van Velzen, Schoffeleers en Geschiere veel aan 'Manchester' te danken heeft. Mijn eigen band met 'Manchester' is nog sterker: hoewel ik Gluckman slechts enige malen heb ontmoet toen hij al op het eind van zijn leven was, heb ik zowel aan de Universiteit van Zambia (waar ik jarenlang verbonden was aan de rechtsopvolger van het Rhodes-Livingstone-Instituut: het Institute of African Studies) als in Manchester (waar ik in het academisch jaar 1979-1980 Simon Professor was, een post die vele kopstukken van de Manchester-school hebben vervuld) met geen andere antropologische richting zo intensief verkeerdt als met de leden van de Manchesterschool; oudere collega's als Jaap van Velsen en Richard Werbner hadden een beslissende invloed op mijn werk in de jaren 1970; en de 'Manchester'-inspiratie blijft bij veel van mijn antropologisch werk doorslaggevend – ook al heb ik mij, net als mijn Manchester vrienden uit de laatste vijftientig jaar, vaak op terreinen begeven waar zelfs 'Manchester' het vaak liet afweten, van etno-geschiedenis (maar vergelijk Barnes 1951, Cunnison 1951) tot religieuze antropologie ((waarover wij in Manchester-verband verderop zullen spreken).

3.2. ENIGE ASPECTEN VAN DE BRITSE 'SOCIALE ANTROPOLOGIE' IN DE PERIODE 1930-1940

Wie in de jaren 1960 aan een Nederlandse universiteit antropologie studeerde (zoals ik zelf bij onder anderen André Köbben, wiens rol in de Nederlandse antropologie in de jaren 1955-1975 enigszins met die van Gluckman te vergelijken is), werd doordrongen van het besef dat antropologie een zeer jonge wetenschap was, waarin vóór 1920 vrijwel niets van blijvende waarde was gepresteerd. De Britse School, met grote namen als Evans-Pritchard, Meyer Fortes en Daryll [check dubbele l] Forde, was zeker ten aanzien van de studie van Afrika toonaangevend; deze auteurs, wier werken destijds nog maar enkele tientallen jaren oud waren, hadden een zodanig klassieke en verblindende status verworven, dat het zeer vele dat eraan vooraf was gegaan, zowel in hun eigen land als in Noord-Amerika, Frankrijk, Duitsland, Polen, Nederland, etc., voor ons als studenten een zelfde soort bijmaak kreeg als thans pornografie uit de eerste decennia van de fotografie en de film: curieus, maar eigenlijk verboden, en in

feite volstrekt passé en niet meer interessant. Het structureel-functionalisme van de Britse School had een zodanige landverschuiving veroorzaakt, dat hele generaties er roemloos onder bedolven waren: het evolutionisme van Tylor, de door hun grote kennis van de Oudheid gedragen analyse van religieuze en mythische patronen van de classici-antropologen James Frazer en Jane Harrison, en van een folklorist als Andrew Lang,²⁵ het diffusionisme niet alleen van Duitsers en Oostenrijkers als Wilhelm Schmidt en Graebner,²⁶ en de daaraan verwante cultuurmorphologie van de grote Duitse Afrika-onderzoeker Frobenius²⁷ maar ook van een diffusionistische Manchesterschool avant la lettre, met als leidende figuren G. Elliot Smith en J. Perry.²⁸ Zelfs de zeer gedegen, op grote kennis van taal en cultuur berustende, puur etnografische werken van mensen als Junod (1962) en Stayt (1931), wier voornaamste en (vanuit ons huidige standpunt gezien) blijvende kracht juist schulde in hun gebrek aan theoretische pretentie, ontkwamen niet aan de censuur waarmee de professionalisering van de Europese antropologie haar identiteit definieerde door alle vroegere benaderingen die niet pasten in het dwangbuis van het eigen theoretische perspectief, tot vijandig of bespottelijk te verklaren.

Die Britse School met haar klassieke produkten kwam echter niet uit de lucht vallen, maar werd voorbereid door twee grote figuren, ieder met zijn eigen karakteristieke theoretische richting: Malinowski en Radcliffe-Brown.

Het werk van de van oorsprong Poolse Bronislaw Malinowski kan gekarakteriseerd worden als 'psychologisch functionalisme'. Het berust op een zeer grondige beschrijvende kennis van westelijk Melanesië, met name de samenleving op de Trobriandeilanden (Z.O. Papua New Guinea), waar Malinowski tijdens de Eerste Wereldoorlog was geïnterneerd; daar werd hij de grondlegger van de voornaamste methode van de hedendaagse antropologie: de participerende observatie, waarover in hoofdstuk 4 van dit boek nader zal worden gesproken. De instituten in een maatschappij worden door Malinowski verklaard uit de functie die zij hebben voor het individu; zij bevredigen bepaalde individuele behoeften; aangezien vele van die behoeften te maken hebben met het individuele voortbestaan (voedsel, huisvesting etc.), en die behoeften in niet-Westerse maatschappijen zeker destijds vooral in direct, persoonlijk, productief contact met de niet-menselijke omgeving, de natuur, worden bevredigd, legt Malinowski grote nadruk op 'het selectieve belang dat de mens heeft bij de natuur', met andere woorden op ecologie. Zijn eigen werk levert hier klassieke voorbeelden van (Malinowski 1925, 1935). Hij droeg deze benadering ook over op zijn leerlingen, waaronder een aantal die in de jaren 1930 veldonderzoek in Afrika deden, onder anderen Phillis Kaberry die in Kameroen zou werken (Kaberry 19...), en Audrey Richards die, aanvankelijk vooral gericht op voeding en voedselproductie, de eerste professionele etnografie van een Zambiaanse samenleving zou schrijven (Richards 19...).

²⁵ Tylor 1948; Frazer 1955, 1918, 1968; Harrison 1977, 1980, 1948; Lang [year] [year]

²⁶ Schmidt 1908, 1926, 1933; Schmidt & Koppers 1937; Graebner 1911.

²⁷ Van Frobenius' ongeloflijk omvangrijke oeuvre kunnen wij noemen: Frobenius 1898, 1904, 1904b, 1911, 1912-13, 1923, 1931, 1954, 1973.

²⁸ Vergelijk Dawson 19...; Perry 1918, 1923, 1926, 1935; Smith 1919, 1929., 19...; Jackson 1917.

Met een empirische basis in de samenlevingen van de Andaman Eilanden en van de Australische Aboriginals, is A.R. Radcliffe-Brown's voornaamste theoretische inspiratie afkomstig uit de kringen van de Franse sociologie en antropologie, rond baanbrekende figuren als Durkheim, Mauss en Lévy-Brühl.²⁹ Radcliffe-Brown was de voornaamste propagandist van hun werken in de Britse antropologie. Zo komt Radcliffe-Brown tot een 'sociologisch functionarisme', dat de verklaring van maatschappelijke instituties primair zoekt in de functies die zij vervullen, niet voor het individu zoals bij Malinowski, maar voor de groep als geheel. De maatschappij is een systeem van sociale relaties; het is de taak van de antropoloog om dit systeem in kaart te brengen en in zijn samenhang te verklaren onder verwijzing naar de functies die de onderdelen hebben te midden van het geheel (Radcliffe-Brown 1968). Langs deze weg droomt deze grondlegger van het structureel-functionarisme in de antropologie van een *Natural science of society* (Radcliffe-Brown 194...), die met een precisie en betrekkelijke zekerheid zoals in de exacte wetenschappen het maatschappelijke als afzonderlijke categorie van de werkelijkheid zou onderzoeken en in wetmatigheden vatten.

Hoewel zowel Malinowski als Radcliffe-Brown over Afrika gepubliceerd hebben, zijn zij geen Afrikanisten te noemen. In de dertiger jaren (vergelijk Kuper 1975) was er een groep jongere collega's die daadwerkelijk het eerste moderne veldwerk in Afrika deden.

De voornaamsten onder hen waren E.E. Evans-Pritchard (met onderzoek bij de Azande, Shilluk, Nuer, en Anuak),³⁰ Meyer Fortes (de onderzoeker van de Westafrikaanse Tallensi),³¹ en Daryll Forde, specialist op het gebied van de eveneens Westafrikaanse Yakö.³² Max Gluckman was toen een antropoloog die juist zijn eerste veldwerk onder de Zuid-Afrikaanse Zulu had voltooid voor een doctorsgraad in Oxford. Een boek als *African Political Systems* (Londen 1940), onder redactie van Fortes en Evans-Pritchard, met bijdragen van de beide redacteuren, van Gluckman, Schapera, Richards, Oberg, Nadel, en Wagner, geeft een goede indruk van de eerste tien jaar moderne, dat wil structureel-functionele, op participerende observatie gebaseerde antropologie in Afrika.

De centrale problemen en doelstellingen van de Britse antropologie in de jaren 1930-1940 kunnen als volgt worden omschreven.

Het eerste doel was eenvoudig de mensheid verder etnografisch in kaart te brengen. De zich als aparte discipline aftekenende jonge antropologie beseftte maar al te goed de beperkingen van het voorhanden, oudere materiaal dat vaak van bestuursamtenaren, missionarissen/ zendelingen, en reizigers was afkomstig. Bovendien ontbraken voor vele delen van de wereld zelfs dergelijke vóórwetenschappelijke etnografische verslagen. In deze tijd begon men plannen te maken voor een van de meest ambitieuze projecten in de Afrikaanse antropologie: het samenstellen, onder redactie van Daryll Forde, van de *Ethnographic Atlas of Africa*, die al het oude en nieuwe materiaal

²⁹ [voeg toe voetnoot over Durkheim, Mauss, Lévy-Brühl]

³⁰ Evans-Pritchard 19..., 19..., 19...; Beidelman 1974.

³¹ Fortes 19..., 19..., 19...

³² Forde 19..., 19...

overzichtelijk zou samenvatten in een systematische, zij het bondige, beschrijving van alle bekende cultuurgebieden op dit continent.

Teneinde deze etnografische taak zo goed mogelijk te kunnen vervullen, ontwierp men een methode voor wetenschappelijke etnografie, waarvan de basis lag in langdurig veldwerk; door een combinatie van gerichte participatie en observatie zouden zich inzichten in samenhangen voordoen, die bij kortstondiger verblijf, een afstandelijker benadering van de plaatselijke bevolking, en minder gestructureerde methoden van gegevens verzamelen en verwerken, onmogelijk waren.

Om deze gestructureerde methode van gegevens inzameling te onderbouwen, was het nodig een reeks technische begrippen te ontwerpen, in onderlinge samenhang, aan de hand waarvan de gegevens konden worden gehanteerd, samengevat, gsystematiseerd, gerapporteerd, en vergeleken. In deze tijd beginnen theorieën over verwantschap (rond kernbegrippen als de lineage, afstamming, segmentatie), huwelijk, politieke systemen, en (op een hoger abstractieniveau) 'institutes', 'structuur', 'systeem' een leidende rol te spelen in het verzamelen, ordenen en interpreteren van de etnografische gegevens.

En deze begrippen worden verder uitgewerkt en aangevuld, zodat er zich geleidelijk, als achtergrond van concrete etnografische studies, het begin van een sociaal-anthropologische theorie over samenlevingen in het algemeen aftekent. De nadruk bij de theoretische pogingen in deze periode ligt bij totale, gehele maatschappijen, die opgevat worden als min of meer geïsoleerde, geïntegreerde en inwendig gestructureerde gehelen: volkeren, stammen, koninkrijken. Pas veel later zou dit idee van eenheid systematisch betwijfeld worden: de moderne antropologie trekt de vermeende eenheid van etnische, culturele, economische en politieke eenheden, sterk in twijfel, en verkent hun onderlinge fragmentatie, de doordringbaarheid van hun onderlinge grenzen, en de wijdere kaders waarin zij (regionaal, nationaal en wereldwijd) opgenomen zijn. In het beschrijven van die eenheid werkte men in de jaren 1920-30 vooral met een idee van een onderliggende, door alle participanten gedeeld 'waardensysteem', 'cultuur' (of omschrijvingen daarvoor; het vooral in de Amerikaanse antropologie uitgebouwde begrip cultuur zelf is in de Britse antropologie lang populair gebleven), 'gebruik' (Engels: custom). De eenheid werd vooral opgevat als een ideële zaak. De cultuur, geïnternaliseerd in de hoofden van de mensen en uitgedrukt in hun taal, regels, etc., zou het draaiboek leveren waarvan dan de feitelijke interactie van de mensen in economische, politieke, en religieuze contexten de op- of uitvoering zou zijn. Daarnaast was er een groeiend besef van de onderlinge verwevenheid van patronen van sociale relaties, in verschillende institutionele sectoren, waardoor naast de ideële of normatieve integratie, een integratie door op elkaar afgestemde sociale relaties ontstaat. Veldwerk in deze vooroorlogse periode ondernomen heeft nog sterk het exploratieve karakter van verkennen van de mogelijkheden van deze aanzetten tot een antropologische theorie – van toetsing is nog geen sprake.

Ten slotte is er de band met het koloniale bestuur. De relaties tussen antropologie en kolonialisme vormen een onderwerp dat in de jaren 1960 en begin 1970 sterk in de belangstelling stond, en dat thans weer aan nieuwe bezinning doormaakt, vanuit de vrees voor neo-koloniale verhoudingen rond ontwikkelingshulp en de door de Wereldbank opgelegde structurele aanpassing, en gezien ook de culturele vormen van wereldwijde dominantie in het kader van door massaconsumptie en elektronische

media gedragen globaliseringsprocessen (zie de beide laatste hoofdstukken van dit boek).

Kenmerkend voor de koloniale antropologie was dat de plaatselijke, niet-Westerse maatschappij wordt beschreven als onder meer een politieke eenheid waarvan de vertegenwoordigers van de koloniale macht geen deel uitmaken – zij blijven buiten beschouwing hoewel in feite het ingebed-zijn van deze lokale samenlevingen in een wereldwijde economische en politieke koloniale orde ook de plaatselijke machtsverdeling sterk beïnvloed moet hebben, al in de jaren 1930. Wij krijgen in de politieke studies uit deze periode, een tweevoudige fictie opgedist:

- de plaatselijke samenleving is in zichzelf besloten, ook in politiek opzicht;
- zij is 'traditioneel' onveranderd, de politieke processen die zich er nu afspelen zijn nog vrijwel identiek aan die van vóór de koloniale periode.

We moeten deze tekortkomingen niet toeschrijven aan kwade trouw; veeleer spelen twee andere factoren een rol: de afwezigheid van een theorie van complexe samenlevingen die het mogelijk zou maken lokale traditionele politiek, de koloniale staat, en de wereldwijde imperialistische verhoudingen in één analytisch kader te vatten; en de oprechte wens bij de antropologen om door het aandragen van feiten en analyses de penetratie van koloniale macht in niet-Westerse lokale gemeenschappen niet zozeer ongedaan te maken, maar wel te ontdoen van onnodige misverstanden en aanmatiging. Men wilde laten zien dat de Afrikaanse samenlevingen een eigen orde, logica en schoonheid hadden, en dat hun leden (die deze onderzoekers door participierend veldwerk zeer na voren komen te staan) in principe de gelijken waren van de Europeanen. De tijd was nog niet rijp voor een militante opstelling van antropologen tegenover de heersende machten van koloniaal bestuur en koloniale ondernemingen.

3.3. *THE NUER ALS BOEK*

Evans-Pritchards boek *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people* (Evans-Pritchard 1940), verscheen in hetzelfde jaar als het monumentale, door Meyer Fortes en hem zelf geredigeerde werk *African Political Systems*, en nadat de auteur reeds naam had gemaakt met *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (Evans-Pritchard 1937). Het boek sluit in vele opzichten aan bij de thema's die ik hier boven schetste. Het is een poging om voor het eerst een wetenschappelijke studie van de Nuer te leveren, na enige onsystematische publikaties van eerdere niet-antropologische auteurs. Er is een duidelijke nadruk op de wijze waarop het materiaal werd verzameld, wat het inleidend hoofdstuk tot een der meest geciteerde passages uit de literatuur over antropologisch veldwerk maakt. Er is een betrokkenheid bij het zich ontwikkelende antropologische begrippen-apparaat; concepten worden met omzichtigheid gehanteerd en gedefinieerd, en wellicht maakt vooral de helderheid, logische consequentie en klassieke evenwichtigheid van het uitstekend opgebouwde betoog de blijvende waarde van het boek uit. *The Nuer* is aldus (Evans-Pritchard 1940: 261) een duidelijke poging om te komen tot een accumulatie van antropologische theorie van politieke organisatie. Het centrale probleem van het boek is: in hoeverre is het mogelijk is de politieke instituties van een Afrikaans volk te behandelen als vormden zij een apart orde van verschijnselen, met zo min mogelijk

verwijzing naar hun verwantschappelijke en huishoudelijke patronen op het laagste, dat is te zeggen meest directe, niveau van contacten van aangezicht tot aangezicht tussen leden van dezelfde plaatselijke gemeenschap (Evans-Pritchard 1940: 261, vergelijk 190-1). Het boek is, met ander woorden, een experiment in de theorievorming ten aanzien van politieke systemen, evenzeer als een (zeer gesystematiseerde) etnografie van een bepaald volk. En ten slotte ontstond ook *The Nuer* in een koloniale context: op uitnodiging van het koloniale bestuur van Soedan.

Mede door de klassieke schoonheid van zijn taalgebruik en compositie, en door zijn hoog abstractieniveau, maar vooral toch als eerste volwaardige uitwerking van het programma van de op sociale organisatie toegespitste structureel-functionalistische antropologie volgens de Britse School, is *The Nuer* zonder enige twijfel de meest gelezen en invloedrijkste professioneel-antropologische tekst over Afrika. Het blijft het eerbiedig bekritiseerde referentiepunt van jongere generaties antropologen die zich op grond van nieuw veldwerk en nieuwe, minder formalistische theoretische bezinning blijven verwonderen over de zo onnadrukkelijke en onzichtbare, segmentaire structuurprincipes van de Nilotische samenlevingen en van andere 'hoofdschaps-loze' (acefale) groepen.³³ Het boek ontbreekt in vrijwel geen inleidende studieprogramma op het gebied van de Afrikaanse antropologie, ook al bestaat (in het door burgeroorlog verscheurde Zuid-Soedan) de samenleving die erin beschreven nauwelijks meer in die vorm, en al zijn er, in de latere Nilotische antropologie, steeds kritischer geluiden te bespeuren die betwijfelen of Evans-Pritchards abstracties ooit wel dichter bij de werkelijkheid kwamen.

De opbouw van het boek komt dadelijk uit de lijst van hoofdstukken naar voren. In de eerste twee hoofdstukken worden 'Interest in cattle' en 'Oecology' behandeld: de materiële basis van het maatschappelijke leven. Zonder uitdrukkelijke verwijzing daarnaar sluit de auteur hier kennelijk aan bij de Malinowski-lijn. De ecologische processen waarvan het materieel voortbestaan van de samenleving afhangt zijn in de handen van de bewoners van kleine lokale gemeenschappen, die afhankelijk van de tijd van het jaar meer of minder mensen omvatten, en die onderling samengesteld zijn uit huizen, groepjes huizen (de nederzetting, homestead), en ten slotte groepjes nederzettingen (de buurtschap, 'hamlet'). Maar zelfs bij maximale grootte zijn deze lokale gemeenschappen niet in staat zichzelf volledig te verzorgen; de ecologie eist een organisatievorm die boven de lokale gemeenschappen uitgaat:

'de neiging om te migreren (zoals die in het verleden bestond), de seizoensgebonden verplaatsing van de veestapel zoals die thans wordt betracht, en daarnaast de wens om de door Dinka overvallen uitgedunde veestapel aan te vullen – dit alles draagt bij tot het politieke belang van eenheden die boven het dorpsniveau uitstijgen; om economische en militaire redenen kunnen dorpen zich immers niet zo gemakkelijk terugtrekken in een autarkische afzondering.' (Evans-Pritchard 1940: 93).

De details van deze relatie tussen ecologie en bredere sociale structuur worden meesterlijk beschreven in het beroemde derde hoofdstuk 'Time and Space'. In de driedaaropvolgende hoofdstukken 'The political system', 'The lineage system' en 'The age-set system', schetst de auteur in grote lijnen de bredere politieke structuur die de verbindingsmogelijkheid maakt tussen lokale groepen. Hier is hij volledig werkzaam binnen de traditie van Radcliffe-Brown, en hij benadrukt in het voorwoord dan ook

³³ Bij voorbeeld Sigrist 19... ; Middleton & Tait 1958; Johnson 19..., 19... ; zijn vrouw 19..., 19... ; Simonse 19... ; en verwijzingen aldaar; Hutchinson 19..., 19...

hoeveel hij aan deze te danken heeft. Hij beschrijft in dit boek uitdrukkelijk de interne structuur van die lokale groepen niet in detail: dat zal hij doen in zijn latere *Kinship and marriage among the Nuer* (Evans-Pritchard 1951), en in een hele reeks andere publikaties (vergelijk Beidelman 1974).

Het zou te ver voeren om in detail aan te geven welke vormen het bredere politieke systeem bij de Nuer aanneemt, en welke betekenis Evans-Pritchard daarin toekent aan de stam, lineage, clan en leeftijdsklassen. Ik moet echter even stilstaan bij de rol van de bloedvete of bloedwraak. De Engelse term voor dit begrip luidt *feud*, en het wordt door Evans-Pritchard gedefinieerd als: 'een langdurige wederzijdse vijandschap tussen plaatselijke gemeenschappen binnen dezelfde stam'. Conflicten zijn aan de orde van de dag, en zij gaan meestal gepaard met lichamelijk geweld. Bij gewelddadig conflict binnen het dorp worden voorzorgen genomen om een dodelijke afloop te voorkomen (keuze van wapens), maar tussen verschillende dorpen komt doodslag wel voor. Er bestaat een 'morele verplichting om conflicten door bemiddeling te beslechten', om aldus verzoening te bewerkstelligen in plaats van op vergelding aan te sturen. Van de andere kant is de verplichting om de dood van een patrilineaire verwant (een andere technische term hiervoor luidt 'agnaat') te wreken een van de pijlers van de lineage-organisatie. Het instituut van de luipaardhuid-hoofdman maakt het mogelijk deze tegenstrijdige tendenties te verzoenen en in plaats van bloedvete, verzoening tot stand te brengen. Deze hoofdmannen (andere kent de Nuer maatschappij niet) hebben geen daadwerkelijke materiële of militaire macht, geen grote autoriteit, maar wel een bijzondere rituele band met de aarde, op basis waarvan zij mensen kunnen vervloeken. Na doodslag vlucht de dader naar de hoofdman en zolang hij in diens hoede verkeert mag hij niet gedood worden. De verwanten van het slachtoffer liggen in hinderlaag voor het geval hij zich buiten de vrijplaats waagt. Inmiddels reinigt de hoofdman de dader ritueel en zet hij het verzoeningsproces in beweging: door aansporingen tot vergevingsgezindheid en door onderhandelingen over het aantal koeien dat de verwanten van de dader moeten betalen. Als dit na enige weken geregeld is, kan de dader weer naar huis vertrekken en hoewel een algemene onvrede kan blijven bestaan, zal een tegenmoord uitblijven.

Evans-Pritchard benadrukt dat hoe groter de sociale afstand tussen de betrokken groepen is, hoe geringer de kans dat het conflict op deze wijze beslecht zal worden: bloedvete kenmerkt de relaties tussen ver-verwijderde groepen, terwijl tussen zeer naburige groepen die daardoor allerlei ecologische belangen gemeen hebben, juist om die reden conflict snel uit de wereld geholpen moet worden.

Het wordt tijd over te gaan op een behandeling van de Manchesterschool en van haar stichter en leider Max Gluckman, om vervolgens deze tak van antropologie vanuit het perspectief van *The Nuer* in detail te kenschetsen.

3.4. DE MANCHESTERSCHOOL

Gluckmans proefschrift over de Zulu (zoals zovele Angelsaksische proefschriften, nooit uitgegeven), en zijn artikelen op basis van dit materiaal,³⁴ bezorgden hem snel een

³⁴ Vooral: Gluckman 1969 (oorspronkelijk gepubliceerd in 1940) en artikelen verschenen in het tijdschrift *Bantu Studies/ African Studies* 1940-42; zij werden later gebundeld als *Analysis of a social situation in modern Zululand* (Gluckman 1958).

zekere naam. Hij vond een baan als onderzoeker bij het in 1938 gestichte Rhodes-Livingstone Institute in Lusaka, Noord-Rhodesië (nu Zambia) in 1940. Daar startte hij zijn veldwerk in Barotseland, thans de Westelijke Provincie van Zambia. Gluckman bestudeerde er de economische en politieke structuur, en maakte als individueel onderzoeker (dus afgezien van wat hij, door theoretische stimulans en coördinatie, bijdroeg aan het werk van anderen) vooral naam door zijn studies over het Barotse rechtssysteem (Gluckman 1968 [judicial process] (oorspronkelijk gepubliceerd in 1957), [year] ['ideas']). Al spoedig werd hij directeur van het Rhodes-Livingstone Institute, en via zijn aanstellingsbeleid, eigen publikaties, zijn grote invloed op het tijdschrift van het instituut (Human Problems in British Central Africa/ Rhodes-Livingstone Journal, na Zambia's onafhankelijkheid (1964) omgedoopt in African Social Research), en zijn geweldige inspirerende invloed op zijn medewerkers, wist hij de basis te leggen voor de latere ontwikkeling van dit instituut tot een wereldberoemd centrum van antropologisch onderzoek. Tegen het eind van de jaren 1940 nam Gluckman een onderwijsbaan aan in Oxford, spoedig daarna in Manchester. Hij bleef nauw contract houden met zijn vroegere medewerkers in Afrika, en zond zijn promovendi erheen voor onderzoek. Terwijl zijn leerlingen of vroegere medewerkers (J. Clyde Mitchell, E. Colson, R. Apthorpe, J. van Velsen en anderen) achtereenvolgens de leiding van het Rhodes-Livingstone Institute voerden, bleef er een zeer nauwe band met de Universiteit van Manchester bestaan. Er vormde zich rond Gluckman een netwerk van enthousiaste antropologen van internationale kwaliteit; via seminars, conferenties, gemeenschappelijke en individuele publikaties die steeds zeer sterk op het werk van de andere leden van de groep steunden, tekende zich vanaf circa 1950 een duidelijk uitgesproken richting af in de Britse antropologie: de Manchesterschool. Hoewel de nadruk sterk op Zuidelijk Midden-Afrika bleef liggen, werden langzaam aan ook specialisten op andere delen van de wereld binnen de kring van deze benadering getrokken: bij voorbeeld de India-kenner F.G. Bailey,³⁵ de Europeanist Ronald Frankenberg, met onderzoek in Wales,³⁶ en Emrys Peters, Gluckmans opvolger in Manchester, als specialist op het Mediterrane gebied.³⁷ Andere Manchester-onzoekers in het Nabije Oosten waren Avner Cohen³⁸ en Emmanuel Marx (vergelijk Marx 1967). Een belangrijke figuur was ook Peter Worsley (die een belangrijke magistersscriptie schreef over de beperkingen van het structureel-functioneel model zoals Fortes dat had toegepast op de Tallensi, vervolgens in Australië promoveerde op cargoculten, en ten slotte als hoogleraar sociologie in Manchester een belangrijk theoreticus werd van de sociologie van de ontwikkelingslanden).³⁹ Ook in andere gevallen deed zich de ontwikkeling van Afrika naar Australië/ Melanesië voor – ongetwijfeld als gevolg van de overproductie van Afrikaans materiaal, de dekolonisatie van Afrika, en het beschikbaar komen van Zuid-Oost Azië en Melanesië voor

³⁵ Bailey 19..., 19...

³⁶ Frankenberg 19..., 19...

³⁷ Peters 19..., 19...

³⁸ Vergelijk Cohen 1965; hij werkte overigens vooral op West-Afrika.

³⁹ Worsley 19..., 19..., 19..., 19...

antropologisch onderzoek vanuit Australië; ook 'Manchester'-Afrikanisten als Marwick, Kapferer, Barnes en Garbett maakten de stap naar het oosten.⁴⁰

De term Manchesterschool suggereert een vast geheel van uitgangspunten waaraan ieder 'lid' te herkennen zou zijn en die vanaf de 'oprichting' het werk van de leden beheerst zou hebben. Dit is natuurlijk een irreële gedachte. Het is waar dat de groep een sterk identiteitsbesef had, tot zij vanaf het midden van de jaren 1960 verbrokkelde door onderlinge spanningen; door geografische verstrooiing van de groep, wier leden leerstoelen gingen bezetten over de hele wereld; en ten slotte door de dood van Gluckman, die nauwelijks de pensioengerechtigde leeftijd bereikt had, te Jerusalem in 1975. Het smeden van een eigen idioom van antropologische begrippen, het veelvuldig citeren uit elkaars werk met voorbijgaan vaak aan theoretische ontwikkelingen in de antropologie buiten de 'Manchester'-groep, en de animositeit in bepaalde andere onderdelen van de Britse antropologie⁴¹ ten aanzien van de 'Manchester'-groep droegen sterk bij tot deze eigen identiteit. De concentratie op Bantoetalen-sprekende groepen uit Centraal en Zuidelijk Afrika droeg steeds weer dezelfde thema's aan. Maar op een abstracter, theoretisch niveau is er een grote mate aan diversiteit en vooral aan historische ontwikkeling, waardoor ironisch genoeg Gluckmans eigen etnografische, met name rechtsantropologische werk enigszins buiten de 'Manchester'-benadering staat; in hoofdstuk 7 van dit boek zullen wij ons met Gluckmans bijdrage tot de rechtsantropologie uitvoeriger bezighouden.

De Manchesterschool is het resultaat van de wisselwerking tussen Gluckman en zijn jongere collega's over een groot aantal jaren. Terwijl er niet één publikatie is (bij mijn weten) die alle hoofdpunten systematisch presenteert en verbindt, zijn er vooral vier soorten bronnen waarin de meer theoretische aspecten van de 'Manchester'-benadering naar voren komen:

- Gluckmans oorspronkelijke werk;
- de afzonderlijke monografieën van de andere leden van de Manchesterschool;
- de inleidingen, commentaren en overzichtsartikelen die met name de leidende figuren schreven over het werk van de school en van afzonderlijke leden;
- en ten slotte verzamelbundels die verscheidene leden van de school samenbrachten voor een collectieve inspanning rond een kenmerkend thema.

Laat ik deze categorieën een voor een bespreken.

Ten eerste zijn daar dus Gluckmans eigen essay-bundels en theoretische studies: *Custom and Conflict in Africa* (Gluckman 1955; de eerste uitvoerige formulering van enige van Gluckmans meest invloedrijke ideeën); *Order and Rebellion in tribal Africa* (Gluckman 1962); *Politics, law and ritual in tribal society* (Gluckman 1965).

Vervolgens moet ik de boeken noemen van de individuele andere leden van de groep, en daarvan vooral de inleidende en concluderende hoofdstukken; ik noem er slechts enkele: Clyde Mitchell, *The Yao village* (Mitchell 1956); John Barnes, *Politics in a changing society*, (Barnes 1964); Elizabeth Colson, *Marriage and the family among the Plateau Tonga*, en *The Plateau Tonga* (Colson 1958, 1960) [voeg toe Gwembe werk] ;

⁴⁰ Vergelijk Marwick 19..., 19..., ; Kapferer 19..., 19..., 19... ; Barnes 19..., 19... ; Garbett 19..., 19...

⁴¹ Met name Cambridge en Londen; deze animositeit is duidelijk af te lezen uit Kupers partijdige hoofdstuk over 'Manchester' (Kuper 1975;) [add pages]

Max Marwick, *Sorcery in its social setting* (Marwick 1964); Ian Cunnison, *The Luapula peoples* (Cunnison 1967). Victor Turner, *Schism and continuity in an African society*, *The drums of affliction*, en *The forest of symbols* (Turner 1957, 1968, 1967); Jaap van Velsen, (een al in het begin van zijn studie uit protest tegen het koloniale beleid in Indonesië tot Brit genaturaliseerde Nederlander) *The politics of kinship* (Van Velsen 1964); Bill Watson, *Tribal cohesion in a money economy* (Watson 1958). Een volledige lijst, van boeken alleen, zou minstens drie maal zo lang worden.

Dan zijn er de voorwoorden, inleidingen, en afzonderlijke artikelen van de leden van de groep. Vooral instructief zijn de inleidingen die de oudere leden van de groep (Gluckman, Mitchell) plachten te schrijven voor de boeken van de jongeren; bij voorbeeld Mitchell (1971) tot *Politics of kinship*.

Ten slotte zijn er de collectieve werken, waarbij uit de keuze van het thema en de kritische en stimulerende invloed van de redacteur of redacteurs een groot convergerend effect is uitgegaan op de Manchesterschool als geheel. De belangrijkste van dergelijke bundels waren: *Seven tribes of British Central Africa*, geredigeerd door Colson & Gluckman (1950) als een systematisch, etnografisch overzicht van samenlevingen in Noord-Rhodesië, Zuid-Rhodesië (het huidige Zimbabwe), Nyasaland (het huidige Malawi), en Tanganyika (het huidige Tanzania). Voorts een tweetal bundels onder redactie van Gluckman alleen: *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social anthropology* (Gluckman 1964; over de mate waarin de antropoloog thuis moet zijn in verwante vakgebieden zoals orientalistiek, of rechten); en uit 1972 *The allocation of responsibility*, over de schuldvraag, hekserij, waarzeggerij en verwante onderwerpen in voornamelijk Afrikaanse samenlevingen (Gluckman 1972). Methodologische kwesties stonden centraal in Bill Epstein's bundel *The craft of social anthropology* (Epstein 1967), terwijl de kracht van het netwerkparadigma voor de studie van stedelijke verhoudingen in Afrika werd onderzocht in de door Clyde Mitchell (1969) geredigeerde bundel *Social networks in urban situations*.

Zo er uit dit alles al geen precies afgebakende 'orthodoxie' zich heeft ontwikkeld, er zijn toch een aantal kenmerken die steeds weer terugkeren.

Voor wij die behandelen is het nuttig nog even te wijzen op het feit dat niet alle onderzoek van het Rhodes-Livingstone-Instituut ook daadwerkelijk onder de 'Manchester'-koepel werd gevangen. Er was een aanzienlijke hoeveelheid landbouwkundig en voedingsonderzoek, dat zich nauwelijks leende voor een revolutionaire visie op sociale relaties. Onder de antropologen in engere zin waren er die in senioriteit niet of nauwelijks voor Gluckman onderdelen, en die inspirerende collega's in plaats van laatstgenoemden al 'Manchester'-achtige trekken vertoont dan is dat vooral indirect: omdat die trekken kenmerkende aspecten van de Zuidelijk-Middenafrikaanse samenlevingen deden uitkomen, die ook door ervaren niet-'Manchester'-antropologen nauwelijks over het hoofd gezien konden worden.

Het centrale thema van 'Manchester', op gemakkelijk aansprekende wijze uiteengezet in Gluckmans *Custom and conflict*, is dat de maatschappelijke orde precar en innerlijk tegenstrijdig is. Integratie en continuïteit mogen niet, zoals bij het klassieke functionalisme, als vanzelfsprekend worden aangenomen. Veeleer gaat het erom te laten zien hoe, niet ondanks maar dankzij alle inwendige tegenspraak, – binnen, en tussen, waarden, normen, rollen, strevingen, machtsrelaties – toch een minimum aan orde tot stand komt.

De Manchesterschool is een poging een geheel van systematische benaderingen voor dit centrale probleem te ontwerpen. Wij moeten daarbij bedenken dat onderkenning van het probleem op zich nauwelijks een uitvinding van Gluckman en de zijnen te noemen is: in feite gaan de hele sociologie en antropologie over niets anders. Dit thema lag al aan de basis van de wetenschappelijke inspiratie van klassieke sociale wetenschappers als Durkheim, Pareto en Marx,⁴² en zoals Talcott Parsons (1937) heeft betoogd gaat de bezinning op dit probleem minstens terug op de zeventiende-eeuwse filosoof Hobbes (19...). Maar, zoals wij nu zullen zien, het kenmerkende van de Manchesterschool is dat zij ten aanzien van dit probleem specifieke antwoorden heeft opgeleverd die eminent toepasbaar zijn op, en inzicht geven in, de kleinschalige sociale verbanden waarmee wij als antropologen ons gewoonlijk bezighouden.

De antwoorden die 'Manchester' gaf waren destijds echter niet alleen nieuw, maar revolutionair, en zij hebben nog weinig van hun actualiteit verloren.

3.5. *THE NUER* EN DE MANCHESTERSCHOOL

In menig opzicht kan de Manchesterschool gelden als een voortzetting van de inspiratie van Evans-Pritchards werk. De historische verbinding via Gluckmans jaren in Oxford (Evans-Pritchard noemt hem in het voorwoord van *The Nuer* als een belangrijke gesprekspartner bij het concipiëren van dat boek), en de grote invloed van Evans-Pritchard op de Britse antropologie in het algemeen, hebben hieraan bijgedragen. Een boekje van Evans-Pritchard (*Some aspects of kinship and marriage among the Nuer* (Evans-Pritchard 1945), voorstudie voor het latere, vrijwel gelijknamige *Kinship and marriage among the Nuer* (Oxford University Press; Evans-Pritchard 1951) werd in de reeks van het Rhodes-Livingstone Institute gepubliceerd, nadat Gluckman een eerdere versie in artikelvorm van Evans-Pritchards betoog al in 1950 als belangrijkste inspiratie van zijn eigen benadering van Lozi verwantschap had aangemerkt (Gluckman 1950: 166, n. 1; Evans Pritchard 1938, 1945).

Het is opvallend dat de Manchesterschool zich meer dan met de Nuer studies, verbonden ziet met een ander hoofdwerk van Evans-Pritchard (1937): *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, waar de dynamiek van sociale beheersing, interpersoonlijke relaties en ritueel, tegen de achtergrond van een morele orde, op een veel concreter, minder abstracte en geschematiseerde wijze naar voren komt dan in *The Nuer*. Zo wijdde de Manchesterschool onder redactie van Max Gluckman een Festschrift aan Evans-Pritchard, *The Allocation of Responsibility* (Gluckman 1972), waarin per hoofdstuk de hoofdthema's uit het Azande boek worden opgenomen en uitgewerkt in een andere etnografische context. Een dergelijke eer is, vanuit 'Manchester', *The Nuer* nooit te beurt gevallen.

Ook verder geldt dat, voor zover 'Manchester' zich met religie heeft beziggehouden, daarin de inspiratie van het Azande materiaal veel groter was dan dat van het Nuer materiaal – ook al wijdde Evans-Pritchard ook aan dat laatste een grote religieus-antropologische monografie (Evans-Pritchard 19... [*Nuer religion*]). Maar eigenlijk was de belangstelling van 'Manchester' overwegend gericht niet op religie maar op andere institutionele complexen van de samenleving: op recht, traditioneel leider-

⁴² Durkheim 19..., 19... ; Pareto 19... ; Marx 19...

schap, verwantschap, politiek. In zijn baanbrekende belangstelling voor het onderwerp 'religie' heeft Victor Turner⁴³ zich binnen Manchester steeds een buitenbeentje getoond, en ook al bleef hij 'Manchester' trouw door (naar analogie met het daarin benadrukte 'sociale proces'; zie verder) te spreken van het 'rituele proces', zijn uitwerking op het gebied van symboliek, waarzeggerij, communitas, contra-structuur, betekende dat hij wereldfaam verwierf juist naarmate hij zich, begripsmatig en geografisch, steeds meer van 'Manchester' verwijderde. En ook in het nauw met 'Manchester' geassocieerde, omvangrijke werk op het gebied van de Zuidelijk-Afrikaanse territoriale culten⁴⁴ is nauwelijks in de hoofdstroom van 'Manchester': het legt nadruk op de circulatie van mensen en goederen in het kader van deze culten waardoor plaatselijke sociale structuren worden doorkruist en grote gebieden een cultisch net van relaties krijgen opgelegd, en benadrukt aldus eerder structuur dan historiciteit – anders dan in Manchesterschool-kringen gebruikelijk.

Als echter *The Nuer* een indrukwekkend experiment is in de theorievorming ten aanzien van politieke systemen, dan is dit een lijn die in 'Manchester' een zeer vruchtbare voortzetting verkregen heeft. Zozeer vormen macht, groepsrelaties, conflict, conflictregulatie en structurele spanningen een centraal probleemveld van de 'Manchester'-groep, dat men soms uit hun werken de indruk krijgt alsof de antropologie, en de menselijke samenleving die haar studie-object vormt, over niets anders gaat dan over deze thema's. In het formuleren van theoretische inzichten op dit gebied grijpt de Manchesterschool dan ook steeds weer terug naar het standaardvoorbeeld van *The Nuer*.⁴⁵

Op één punt is de Manchesterschool uitdrukkelijk de polemiek aangegaan met Evans-Pritchards analyse van het politieke systeem van de Nuer: ten aanzien van de interpretatie van de bloedvete. Onbevredigd door de analyse in *The Nuer*, betoogde Gluckman (1955: hoofdstuk 1) dat wij pas werkelijk de dynamiek van het verzoeningsproces hebben leren begrijpen uit Elizabeth Colsons studie over de 'Sociale beheersing van wraakneming in de samenleving van de Plateau Tonga'.⁴⁶ Volgens beide 'Manchester'-auteurs zou de sleutel tot het begrijpen van de bloedvete en haar verzoening liggen niet in de overlappende ecologische belangen van de strijdende groepen, maar in sociale relaties, met name in de tegenstrijdige loyaliteit (conflicting loyalty) van personen die met de strijdende partijen gelijkelijk gebonden zouden zijn, met name door affinale (= huwelijks-) relaties. Ten gevolge van clan-exogamie is de gehele lokale gemeenschap, zowel bij de Nuer als bij de Zambiaanse Tonga, doorweven met een netwerk van affinale relaties. Een uitbarsting van conflict, met name in het geval van doodslag, brengt een aantal individuen in een situatie waar hun affinale en bloedverwantschapsrelaties hen tot twee kampen tegelijk trachten te mobiliseren. Het is duidelijk in hun voordeel om hun rolconflict op te lossen door te trachten het conflict uit de wereld te helpen: door de institutionele mogelijkheden tot verzoening

⁴³ Turner 1961, 1966, 1968a (1957), 1968b, 197...

⁴⁴ Vergelijk Werbner 1977, 1989; Fry 1975; Garbett 19...; Schoffeleers 1978; van Binsbergen 1981; Lan 1985; als achtergrond ook van Binsbergen & Schoffeleers 1985.

⁴⁵ Bij voorbeeld Gluckman 1965, 1971 [ideas] passim; Bailey 1969: 31, 34, 35, 56; Marx 1972: 281 e.v..

⁴⁶ Colson, 'Social control van vengeance in Plateau Tonga society', in: Colson 1960: 102-121; vergelijk Gluckmans hoofdstuk 'The peace in the feud', in Gluckman 1955.

(herstelbetalingen) in werking te zetten en hun invloed op beide partijen aan te wenden ter demping van het conflict.

Dit lijkt detailkritiek, die het wezen van Evans-Pritchards benadering niet zou behoeven aan te tasten en die zeer wel lijkt te stroken met wat deze laatste aan concreet etnografisch materiaal aanreikt. Maar de implicaties van deze kritiek van de kant van de Manchesterschool reiken verder: zij suggereren een volstrekt andere stellingname ten aanzien van het fundamentele probleem van *The Nuer*, de relatie tussen politieke orde en andere aspecten van de samenleving, met name waarin de politieke orde zich als afzonderlijk domein aftekent. Evans-Pritchard trachtte de politieke orde te isoleren binnen het geheel van institutionele patronen van de samenleving, en grijpt voor verklaringen naar buiten de samenleving, naar de ecologie. Maar als inderdaad een centrale institutie in het politieke systeem, de bloedvete en haar verzoening, direct van affinale relaties afhangt, met andere woorden zich realiseert in de sfeer van verwantschappelijke relaties binnen de plaatselijke gemeenschap, dan lijkt die scheiding van institutionele domeinen nauwelijks zinvol meer. Voor de Manchesterschool geldt dan ook: 'politiek is overal'. En bij het bestuderen van kleinschalige gemeenschappen zonder hoofdschap of zeer effectief centraal gezag, betekent dit dat de basis van het politieke proces niet gezocht moet worden in de prachtige, abstracte organisatie-schema's van vele mensen omvattende groepen, maar in de dynamiek van macht en transactie op de laagste niveau.

Inmiddels heb ik echter de concrete uitspraken van leden van de Manchesterschool over *The Nuer* achter ons gelaten, en ben ik begonnen om aan de hand van algemene uitgangspunten van de Manchesterschool een mogelijke kritiek op *The Nuer* te formuleren die de Manchesterschool zelf, in geschrifte, nooit onder woorden gebracht heeft.

3.6. HOE DE MANCHESTERSCHOOL DE NUER SAMENLEVING GEANALYSEERD ZOU HEBBEN

Wij komen nu toe aan het gedachte-experiment dat ik in het begin van dit hoofdstuk aankondigde. Hierboven heb ik de voornaamste expliciete confrontaties tussen de Manchesterschool en *The Nuer* weergegeven. Gezien echter de algemene principes van de 'Manchester'-benadering is op een aantal punten een veel fundamentele kritiek mogelijk, die echter nooit geleverd is.

Minstens twee redenen kunnen hiervoor worden aangegeven: het ontbreken van een expliciete formulering van het geheel van basisprincipes die samen de Manchesterschool zouden afbakenen; en vervolgens de gevoelsband tussen de Manchesterschool en Evans-Pritchard, waardoor echt fundamentele kritiek moeilijk geuit kon worden. Wat ik hier nu wil doen is enigszins systematisch de hoofdpunten van de Manchesterschool nagaan, en die doortrekken tot een kritiek op *The Nuer*. Het volgende is niet zozeer mijn eigen kritiek op *The Nuer* maar wat ik meen dat de Manchesterschool, gezien haar oriëntatie, aan kritiek had kunnen formuleren; ik zal tegelijk van de gelegenheid gebruik maken ook de 'Manchester'-positie, hoezeer ik die ook bewonder, toch wat te relativieren. Het belangrijkste doel is om, juist door de contrastwerking, duidelijk te laten zien wat 'Manchester' was.

Zoals gezegd, is het centrale probleem van de Manchesterschool de vraag naar de aard, de factoren en de dynamiek van de maatschappelijke orde, vanuit een sterk politieke invalshoek, dat wil zeggen een waarin de details van machtsvorming en machtsuitoefening centraal staan.

3.6.1. *ecologie*

Bij het zoeken naar antwoorden op deze vraag is het opvallend dat de Manchester-school consequent de ecologische aspecten over het hoofd ziet. In Gluckmans eerste Barotse veldwerk, zoals neergelegd in zijn *Economy of the Central Barotse Plain* (Gluckman 1967 (oorspronkelijk gepubliceerd in 1941)) werd hieraan nog aandacht besteed, maar in zijn latere etnografische werk, zijn theoretische beschouwingen, en in het werk van de andere leden van de Manchesterschool, wordt de ecologische basis van de maatschappij voor kennisgeving aangenomen, zonder zelf het voorwerp te worden van minutieuze analyse. Dit is bepaald een van de grote tekortkomingen van de Manchesterschool, en zij steekt scherp af, niet alleen bij de ecologische oriëntatie van de vroegste professionele antropologie van Zambia (die van Audrey Richards (1937) [check year]), maar ook bij Evans-Pritchards trefzekere benadering van ecologie juist in *The Nuer*. Ironisch moet ik dus beginnen met de Manchesterschool te kritiseren vanuit *The Nuer*, in plaats van andersom!

3.6.2. *'custom' en verwantschap*

Een antwoord dat de Manchesterschool aanvankelijk aanreikte voor het begrijpen van de maatschappelijke orde is het begrip *custom*, een begrip dat ongeveer de lading dekt die in de Amerikaanse en continentaal-Europese antropologie met cultuur wordt aangeduid. Vooral in Gluckmans vroege werk (minstens tot en met *Custom and Conflict*, Gluckman 1955) wordt aan *custom* een grote, nogal autonome rol toegekend in de maatschappij. Het is het geheel van normen en waarden dat door alle leden van de maatschappij gedragen wordt, dat door het rechtssysteem maar ook door informele sociale beheersing en ritueel ondersteund wordt, en dat richting geeft aan interactieprocessen. Deze aanvankelijke positie verschilt nauwelijks van die in de klassieke Britse antropologie. Het is pas bij de latere leden van de Manchesterschool dat deze ideologische component van de maatschappelijke structuur meer betrokken wordt op de rest van wat zich in de maatschappij afspeelt. In het werk van Victor Turner (vooral *Schism and continuity*; Turner 1957) en Jaap van Velsen (*Politics of kinship*; Van Velsen 1971) wordt sterk het afhankelijke karakter van het *custom* van een bepaalde groep benadrukt. Normen en waarden vormen voor deze auteurs niet langer de vaste, onbuigzame regie-aanwijzingen op basis waarvan het maatschappelijke spel gespeeld wordt, maar zij blijken uiterst flexibel en manipuleerbaar te zijn. Deze auteurs neigen er zelfs toe normen en waarden zoals zij in bepaalde concrete situaties binnen het maatschappelijk proces van een groep aan de orde komen, op te vatten als het afhankelijke resultaat van politieke manipulatieprocessen binnen die groep. Aangezien verwantschap het voornaamste idioom vormt waarbinnen leden van Zuidelijk Midden-Afrikaanse maatschappijen hun eigen maatschappij bezien, grijpt deze gewijzigde interpretatie ten aanzien van *custom* in de Manchesterschool vooral aan op de interpretatie van verwantschap. Verwantschapsrelaties, -termen, -rollen, worden niet meer opgevat als vaste elementen die een bepaald gedrag en een bepaalde groepsstructuur dwingend voorschrijven, maar vooral als één van de vele mogelijkheden

waarlangs individuen kunnen trachten claims te doen gelden op andere individuen. Met andere woorden, verwantschap definieert niet zozeer de totale morele orde van een maatschappij, met directe voorspelbare implicaties voor daadwerkelijk individueel gedrag; verwantschap levert, in plaats daarvan, slechts één van de mogelijke recruteringsprincipes binnen een micro-politiek proces, waarin de strijd van oudere dorpsleden om macht, eervolle titels (hoofdschap) en volgingen de hoofdtoon voert. Verwantschappelijke claims kunnen gehonoreerd worden als dit strookt met het eigenbelang van de betrokkenen – maar even vaak worden die claims genegeerd. Wat er feitelijk gebeurt in iedere concrete situatie is afhankelijk niet van verwantschapnormen maar van het onderliggende, in zijn details steeds uniek-historische micro-politieke proces, dat vooral in conflicten en in de rituele neerslag van conflict zijn vorm krijgt.

Dit is een volstrekt andere benadering van verwantschap als in *The Nuer*. Evans-Pritchard zwijgt met name over de concrete dynamiek van machtsrelaties binnen de schijnbaar door verwantschap gedefinieerde lokale gemeenschappen; met voorbijzien aan specifieke situaties en de actoren daarbinnen (wij komen geen individuele, met name genoemde mensen tegen in *The Nuer*) levert hij een abstracte beschrijving van het verwantschapssysteem zonder aan te tonen dat het in feite ook zo werkt, en waarom.

Maar hoewel deze kritiek vanuit de Manchesterschool gerechtvaardigd lijkt (zij is trouwens op vele andere klassieke ethnografieën minstens evenzeer van toepassing als op *The Nuer*) moeten wij ons inmiddels toch gaan afvragen of aan die manipulaties van het normatieve en waarde-systeem geen grenzen bestaan. Is er toch geen kleine kern van fundamentele uitgangspunten binnen een samenleving, die zo geïnternaliseerd en fundamenteel is dat manipulatie ervan onmogelijk is – zelfs in de maatschappijen die Turner en Van Velsen bestudeerden en ook bij de Nuer?

3.6.3. *groepsindeling als vorm van sociale organisatie*

Vanuit de politieke invalshoek is een eerste stap in het begrijpen van de maatschappelijke orde, zowel bij Evans-Pritchard als bij de Manchesterschool, het verkennen van de relevante groepen of categorieën waarin de maatschappij is opgedeeld: lokale groepen, verwantschapsgroepen, politieke partijen etc.

Participanten hebben in elke maatschappij uitdrukkelijke denkbeelden over de indeling van hun eigen maatschappij; desgevraagd zullen zij de antropoloog inlichten over deze denkbeelden, verklaren tot welke groepen zij zelf behoren etc. De politieke analyse in *The Nuer* bestaat vooral uit het beschrijven van deze groepsindelingen (stam, clan/ lineage, leeftijdsgroep), en laten zien, hoe het sociale leven van de Nuer vorm krijgt binnen deze groepen in hun onderlinge samenhang.

Maar die uitdrukkelijke, bewuste structuur is natuurlijk nooit het hele verhaal. Daarom is naast formele interviews waar leden van de samenleving de uiterlijke, ideale structuur beschrijven, ook participerende observatie over langere tijd en in een veelheid van situaties (waaronder vooral ook: conflictsituaties) noodzakelijk: alleen zo komt men echter informele, impliciete, of zich aan het bewustzijn van de actoren onttrekkende, achterliggende structuurprincipes van het maatschappelijk proces ter plaatse. Het is dan belangrijk te beseffen dat het hier vooral om onderhandelingsprincipes gaat, om slechts normatieve aanzetten die in het sociale proces zelf onder de persoonlijke en historische, accumulerende invloed van de wilsdaden van de actoren

en van toevallige factoren worden ingebracht en op zich onderwerp van onderhandeling en conflict vormen. En zelfs daarmee kunnen wij niet volstaan: de dynamiek van een samenleving wordt niet alleen door interne processen bepaald maar ook door economische, politieke, culturele en religieuze factoren op regionale, nationale en internationale niveaus, die vaak veel beter van buiten te plaatselijke samenleving zijn te bestuderen. Dat laatste kan dan bij voorbeeld geschieden aan de hand van documentaire bronnen, overheidsdossiers, statistieken, wetteksten, krante-artikelen, interviews met sleutelactoren zoals politici en ambtenaren, etc.

Fundamenteel [komt teveel voor als woord] voor *The Nuer* is het model van de unilineaire segmentaire lineage: zoals wij in hoofdstuk 1 gezien hebben, het voornaamste gereedschap dat de antropologie van de jaren 1930 en 1940 ontwikkelde heeft voor de analyse van Afrikaanse politieke systemen, en zelfs in het algemeen van Afrikaanse maatschappijen. Evans-Pritchard is de eerste geweest die aan dit model een duidelijke formulering gegeven heeft, en hij heeft aldus grote invloed gehad op Fortes. Directe kritiek op Evans-Pritchard ontwijkend, betoogde Gluckman reeds in 1950, in zijn inleiding bij het eerste, gestencilde produkt van het eerste Zambiaanse veldwerk van de eerste leerlingen van wat spoedig de Manchesterschool zou heten (Gluckman 1950; Barnes & Mitchell 1950), dat het klassieke schema van de unilineaire segmentaire lineage althans in Zuidelijk Midden-Afrika niet van toepassing was. [is deze herhaling t.o.v. hst 1 gerechtvaardigd?] Hij ging nog niet zover te beweren dat het ook wel niet van toepassing zou zijn op de maatschappijen waarvoor het in eerste instantie geformuleerd was: de Nuer en de Tallensi. Deze stap zou een ander lid van de Manchesterschool, onder uitdrukkelijke invloed van Gluckman, wel zetten: Peter Worsley in zijn radicale, in wezen Marxistische kritiek op Fortes. [alweer een herhaling] Met deze magisterscriptie won hij de destijds felbegeerde Curl-prijs en daarmee verdiende hij publikatie in het prestigieuze *Journal of the Royal Anthropological Institute* (Worsley 1956). Hij betoogde dat Fortes' beschrijving van de Tallensi maatschappij in termen van een segmentair lineage-model onaanvaardbaar was als een objectieve antropologische analyse. Het zou daarentegen louter een model zijn zoals het in het hoofd van de participanten bestaat, een (door Fortes te veel benadrukte) ideologie die de participanten (en Fortes) zouden projecteren op een sociaal systeem waarvan de werkelijke dynamiek elders gezocht moet worden: niet in de segmentaire relaties tussen grote groepen, maar in de politieke en economische micro-processen van de Tallensi erven, de arbeidsverdeling, relaties tussen de generaties, streven naar individuele autonomie etc. De antropoloog moet enerzijds de ideologie beschrijven; maar vervolgens moet hij zich losmaken van het gezichtspunt van de participanten, trachten ook de ideologie zelf sociaal-wetenschappelijk te verklaren, en dit zal hem de ogen openen voor sociale mechanismen en processen die hij als wetenschapper kan beschrijven onverschillig of te participanten er zich zelf bewust van zijn of niet. Jaren later werd hetzelfde beweerd door Emrys Peters in zijn herinterpretatie van het tot dan toe, ook door hem zelf, in termen van unilineaire segmentatie beschreven politieke systeem van de Libysche Bedoeïenen (Peters 1967, vergelijk Peters 1951, 1960, 1976). Het segmentaire lineage-model, zo fundamenteel voor Evans-Pritchards poging om de politieke orde als afzonderlijk systeem van bovenlokale relaties te beschrijven, is vanuit de Manchesterschool eigenlijk onaanvaardbaar.

De Manchesterschool ontkent uiteraard niet de betekenis van groepsvorming voor het sociale leven, maar met haar nadruk op manipulatie en afhankelijkheid van het politieke proces op een bepaald tijdstip, ziet zij die groepsvorming veel minder als

automatisch en voorspelbaar, en hecht zij geringe waarde aan prachtige schema's zoals unilineaire segmentatie. Een fundamenteel inzicht in een kenmerkend boek als Jaap van Velsens *Politics of kinship* is hoe, afhankelijk van de aard van het probleem en de fase in een micro-politiek conflict, zich rond een individu steeds andere groepen van solidaire verwanten formeren, ieder met zijn eigen, steeds verschuivende, claims en eigenbelang, ten opzichte van dat individu; met andere woorden, groepsindeling is een functie van het sociale proces, en niet andersom (vgl. Bailey 1969; Boissevain 1968. Wij missen het etnografische materiaal om te bepalen of dit inzicht inderdaad ook van toepassing is op de Nuer samenleving in Evans-Pritchards tijd; maar het lijkt niet onwaarschijnlijk. In dat geval zouden de indelingen in stammen, clans en lineages een abstract, algemeen schema vormen waarmee participanten misschien wel de grote trekken van hun maatschappijstructuur kunnen aangeven en voor zichzelf begrijpelijk maken – maar de feitelijke formering van groepen (in de vorm van effectieve politieke facties) in concrete conflicten zou primair afhankelijk zijn van factoren in de microsfeer van feitelijk politiek en economisch gedrag. De groepsindelingsschema's zouden steeds aangepast moeten worden naarmate de onderliggende politieke relaties veranderen. Er zijn aanwijzingen in de boven aangehaalde, meer recente Nuer literatuur, dat dit laatste inderdaad het geval is.

3.6.4. groepsindelingen en conflict

Groepsindelingen, op welke wijze ook tot stand gekomen, overlappen. Ieder individu behoort tegelijkertijd tot een aantal groepen of categorieën waarvan de leden een claim op hem zullen doen gelden, en deze claims zullen vaak tegenstrijdig zijn. Individuen krijgen zo rolconflicten te verwerken, waarmee zij in feite de knooppunten vormen tussen de verschillende groepsindelingen binnen de maatschappij. Iedere sociale situatie, ieder lid van de maatschappij is aan diepgaande spanningen onderworpen, die (aangezien de verschillende in een individu samenkomende groepen samen de maatschappij vormen) aan de basis liggen van de maatschappelijke orde. In het concrete sociale proces van interacties en transacties komen deze ingebouwde spanningen en scheidslijnen aan de oppervlakte; uit de noodzaak om deze spanningen op te lossen rijst een patroon van relaties en afhankelijkheid, dat direct gebaseerd is op conflict. Conflict is niet een betreurenswaardig bijverschijnsel van de maatschappelijke orde, een uit te bannen schoonheidsfout, maar de voornaamste integratiebasis van de maatschappij (Gluckman 1955; Coser 19... [*The functions of social conflict*]). Dit punt, en het fundamentele verschil met de opvatting van Evans-Pritchard in *The Nuer* kan goed geïllustreerd worden aan de hand van de boven samengevatte analyse van de bloedvete.

3.6.5. het sociale proces en de etnografische methode

Als het wezen van de maatschappelijke orde vooral op micro-niveau gezocht moet worden, dan vraagt dit om een nieuwe methode voor antropologisch veldwerk en rapportage. Wat er concreet in een maatschappij gebeurt: interacties, ruzies, samenwerking, etc. tussen zeer bepaalde individuele leden, dient niet langer als 'apt illustration', als pakkende illustratie, van een abstracte orde waarvan die concrete gevallen louter willekeurige voorbeelden zijn. Neen, de maatschappelijke orde is niets anders dan het geheel van al die concrete interacties. In de concrete gevallen komen de fundamentele tegenstellingen en ingebouwde conflicten van het maatschappelijke

patroon naar boven – maar die abstractere structurele principes bestaan slechts in en door de concrete gevallen. Een van de belangrijkste verworvenheden van de Manchesterschool is daarom een herwaardering van individuele ‘gevallen’ (Engels: cases) in de antropologische analyse (Gluckman, 1961 [etn data] ; Van Velsen 1967 [extended-case]). Met grote precisie worden over jarenlange perioden de ontwikkeling van het relatiepatroon en van de informele machtsverhoudingen rond sleutel-informanten nagegaan, en dit materiaal levert, veel meer dan uitspraken van informanten over normen en waarden, de bouwstenen voor de antropologische analyse binnen de Manchesterschool. Een grote hoeveelheid biografische details, en uitvoerige presentatie van de sociale relaties tussen de sleutelfiguren en vele anderen in hun omgeving geeft een overtuigend (zij het dikwijls onleesbaar!) verslag van de ontwikkeling van het sociale proces en van de belangrijkste principes daarin.

Het vertellen, met veel details en achtergronden, van wat precies de opeenvolging van specifieke gebeurtenissen rond de sleutelfiguren of protagonisten in de ‘sociale drama’s’ is geweest, betekent een anecdotische of narratieve opstelling die de (niet uit onveranderlijke structuurprincipes te voorspellen) historiciteit van het sociale proces als belangrijk verklaringsprincipe opvoert naast de meer permanente sociale structuur waardoor het sociale drama wordt geïnspireerd, begrensd en zo mede bepaald, namelijk in een onderhandelingsproces tussen de hoofdfiguren, waarin zij selectief en situationeel een keuze maken uit voorhanden, tegenstrijdige, structurende principes, die vaak in uitdrukkelijke inheemse mondelinge teksten (concepten, rechtsregels, spreekwoorden) zijn samengebond. Het sociale proces kent, in de tijd, een unieke opeenstapeling van ieder op zich voorspelbare effecten waarin niettemin structurele elementen geleverd worden doordat actoren de variatiebreedte en institutioneel gegeven alternatieven van hun gedrag op empirisch vast te stellen wijze toetsen en benutten.

Netwerkanalyse⁴⁷ levert voorts formele, vaak wiskundige methoden om dit sociale proces zeer nauwkeurig in kaart te brengen, juist in verband met de verdeling van, en competitie over, macht. Vergeleken hiermee is de benadering van het etnografisch materiaal in *The Nuer*, hoe elegant en subliem van stijl ook, veel te schetsmatig, abstract en generaliserend. Evans-Pritchard had eenvoudig nog niet de etnografische methode om de dynamiek van het sociale en politieke proces te beschrijven in al zijn wisselende, onvoorspelbare, slechts uit de micro-geschiedenis van machtsprocessen te verstaan, grilligheid; en die achtte hij eigenlijk ook niet nodig, omdat hij achter de chaos van concrete sociale gebeurtenissen de verlossende abstracte permanentie van een vaste institutionele structuur projecteerde. ‘Manchester’ daarentegen richtte zich vooral op de concrete sociale gebeurtenissen, in het geloof dat daar veel meer dan in een geabstraheerde formele sociale structuur de sleutel tot de maatschappelijke orde ligt.

Van de andere kant is er in de ‘Manchester’-benadering het gevaar dat de antropoloog blijft steken in een al te precieze, al te concrete beschrijving van een klein aantal informanten, een familieroman in wetenschappelijk jargon zonder generaliseerbare conclusies, maar ook zonder de schoonheid die de beste familieromans kenmerkt.

⁴⁷ Mitchell 1967, 1969; Boissevain & Mitchell 1973.

3.7. DE UITDAGING VAN DE STEDELIJKE SAMENLEVING EN VAN DE KOLONIALE SITUATIE

The Nuer is in alle opzichten het produkt van een antropoloog voor wie de koloniale situatie onontkoombaar was, en die werken als antropoloog voor het Britse koloniale bestuur in Noord-Oost-Afrika als de gewoonste zaak van de wereld beschouwde. Het boek is een bijdrage tot de antropologie van het Afrika van de dorpen, en beschrijft de situatie in de jaren 1930 alsof de koloniale staat en intercontinentale economische verhoudingen er niet toe doen en voor de Nuer eigenlijk niet bestaan. De ‘Manchester’-houding, overwegend enige decennia later en gericht op een deel van Afrika dat veel meer door koloniaal bestuur, moderne industrie en verstedelijking was aangehaakt, week van Evans-Pritchards positie zeer sterk af en toonde een verdere fase in de ontwikkeling die de Afrikanistische antropologie moest ondergaan om, zowel wat theoretische en methodologische bagage betreft, als naar politieke standpuntbepaling (het afleggen van koloniale trekken), de uitdaging van een vanaf het eind van de jaren 1950 in snel tempo dekoloniserend Afrika aan te kunnen.

‘Manchester’ was in hoge mate politiek bewust, en kritisch ten aanzien van de koloniale situatie. Gluckmans krachtige en veeleisende persoonlijkheid, en het gezamenlijk, door Gluckman dwingend opgelegd, volgen van de ups en downs van de voetbalclub Manchester United (is er een beter symbool van schoolvorming denkbaar?) in de Britse nationale competitie was niet het enige buiten-wetenschappelijke bindmiddel van de school. Velen waren⁴⁸ overtuigde aanhangers van een militant Marxisme en als zodanig lid van de Britse communistische partij. Men kan zich voorstellen dat dergelijke antropologen in het koloniale Afrika van kort na de Tweede Wereldoorlog bepaald gewantrouwd werden. In die tijd werd de roep om dekolonisering al sterker. India, Pakistan en Indonesië, onafhankelijk geworden tegen het eind van de jaren 1940, vormden lichtende voorbeelden waren voor het Afrikaanse onafhankelijkheidsstreven. In het economisch leven betekende de koloniale situatie dat de meerderheid van de inwoners van de koloniën, de Afrikanen, nauwelijks iets te zeggen hadden over de (dan ook bijzonder slechte) voorwaarden waaronder zij hun arbeidskracht konden verkopen aan mijnen, grootschalige boerderijen, fabrieken, en als huisbedienden. Het Marxisme was zoals bekend ontstaan uit een analyse van Westeuropese arbeidsverhoudingen in de negentiende eeuw, het had een perspectief op imperialisme trachten te ontwikkelen, en het was, veel beter dan de toenmalige antropologie toegerust om de koloniale situatie, en de stedelijke arbeidssituatie die zij in het leven had geroepen, te problematiseren.⁴⁹ Ook inspireerde de internationale arbeidersbeweging modellen voor collectieve onderhandeling die bijdroegen om de

⁴⁸ Althans naar de persoonlijke getuigenis van Jaap van Velsen, in talloze gesprekken met mij 1971-1975. Ik heb over de Marxistische of communistische oriëntatie van de meerderheid van de Manchester-schoolleden geen onafhankelijke bronnen behalve Jaap's getuigenis, die ik als vanzelfsprekende waarheid beschouwde (Jaap was een excentrieke lastpost en een dwarsligger, maar geen leugenaar) totdat, lang na 2000, van diverse zijden (Gluckmans zoon Tim; mijn ASCL: collega Jan-Bart Gewald – beiden spraken van 'smaad') tegen mijn karakterisering bezwaar werd aangetekend alsof het de grofste beschuldiging betrof. In mijn ogen waren onderzoekers die reeds tegen het einde van de koloniale tijd de klasse-aspecten van koloniale uitbuiting en racisme durfden te benoemen en te duiden in Marxistische zin, helden van de geest in plaats van anti-establishment verraders. Dus als mijn kenschetsing feitelijk onjuist mocht zijn, was zij toch vooral als een erbewijs bedoeld.

⁴⁹ Marx [kapital] ; Lenin [Imperialisme]

koloniale arbeidsverhoudingen te verbeteren (Epstein 1958) en meer in het algemeen de koloniale situatie te beëindigen.

Historisch kende Zuidelijk Midden-Afrika geen steden vóór de vestiging van de koloniale staat en de kapitalistische produktiewijze; maar vanaf dat moment namen de steden (naar uiterlijk, organisatiestructuur en cultuur zo afwijkend van de dorps-samenlevingen die het stereotiepe studieterrain van de klassieke antropologie gevormd hadden) zeer snel in aantal en omvang toe. Stedelijk onderzoek was vanaf het begin een van de aandachtspunten van het Rhodes-Livingstone-onderzoek, en *The economics of detribalisation*, het boek dat Geoffrey Wilson en zijn vrouw Monica Wilson-Hunter schreven over de stad Kabwe bleef lang een inspiratiebron voor stedelijk onderzoek in Afrika (Wilson & Wilson 1945). Na vingeroefeningen in Lamba dorpen onder de rook van de Koperstreek, en zijn eerste grote veldwerk onder de Yao in Malawi, legde Clyde Mitchell (1955, 1956, 1960, 1965, 1969, 1970, 1974) zich volledig toe op het begrijpen van etnische processen in de mijnsteden van Zambia. Parallel hiermee koos Bill Epstein de ontwikkeling van een arbeidersbewustzijn onder de Afrikaanse werknemers in die industriële situatie als onderwerp voor zijn eerste grote onderzoek, in het verlengde waarvan hij zich toelegde op begrijpen van identiteit en verwantschap in de stad (Epstein 1958, 1967, 1978, 1981). Het meest opvallende van deze studies is dat zij een Afrikaanse sociale context beschrijven waaruit de onmiskenbare Europese medespelers (die de kaderfuncties in de industrie vervulden) niet langer waren weggecensureerd door de (zelf echter nog steeds onzichtbare) antropoloog. Het grote voorbeeld hier was Gluckmans (1958) *Analysis of a social situation in modern Zululand* (oorspronkelijk gepubliceerd in 1940-1942). Het zoeken was naar een analysemodel dat kon omgaan zowel met de grote cultuurverschillen en gebrek aan communicatie dat tussen de diverse sectoren van de koloniale samenleving bestond, als met hun onderlinge betrokkenheid, niet alleen in industriële taken maar ook in het hanteren van een gemeenschappelijk systeem van status en klasse en het zich verlaten op dezelfde precare, maar toch min of meer werkzame, sociale orde binnen de koloniale samenleving; buiten Zuidelijk Afrika zien wij dezelfde onderzoeksvraag bij voorbeeld in het werk van Furnivall 1948 en van de grote Nederlandse niet-Westers socioloog Wertheim (1956, 1964) over de koloniale samenleving in het voormalige Nederlands-Indië. Ten aanzien van de sociale en culturele verhoudingen binnen de categorie van Afrikaanse stedelingen rezen analytische vragen waarop de studie van sociale organisatie in een dorpsituatie geen antwoord bood: hoe interageerden stedelijke arbeiders, op het werk en in hun vrije tijd, in de typische situatie dat zij hun verwanten overwegend achter zich hadden gelaten in hun dorp van herkomst, en als collega's, burens, drinkebroers en kerkgelovigen zich moesten behelpen met vreemden met vaak een andere cultuur, etnische identiteit en taal. Etniciteit, niet als uitdrukking van een vermeend onontkoombare culturele bagage die de trekarbeider uit het platteland had meegebracht maar als een creatief categorieënsysteem voor de indeling en mobilisering van stedelijke contacten; individuele netwerken in plaats van corporatieve groepen als structurerend element in de sociale structuur – ziedaar Manchester's grote bijdrage tot het verstaan van de Afrikaanse stedelijke omgeving, en van de moderne wereld in het algemeen.

Als vorm van kritische antropologie was de 'Manchester'-houding sterk programma-tisch. Zij koos vanzelfsprekend de zijde van Afrikanen, in de belangentegenstellingen waaruit de koloniale en stedelijke situatie was opgebouwd. De koloniale overheid en de kapitalistische ondernemers hanteerden diverse tegenstrijdige mythen die nog

tientallen jaren later het discours van de Zuidafrikaanse apartheidstaat zouden bepalen. De Afrikaanse arbeider zou een verdwaalde dorpeling zijn, zonder recht op de stad, wiens enige referentiekader bepaald werd door de cultuur, het wereldbeeld en de politiek-juridische verhoudingen van zijn herkomstgebied. En tegelijk zou hij een vrijgezel zijn, zodat elke familieplichtingen ontkend worden en zijn loon en huisvesting op een minimaal niveau kon worden gehouden, louter ter leniging van zijn persoonlijke behoeften. Het was voor de 'Manchester'-onderzoekers een vorm van intellectuele verantwoordelijkheid om, tegen deze ficties in, te benadrukken dat de Afrikaanse stedeling toch primair een gewone stedeling was, een arbeider, wiens moderne stedelijke identiteit niet onder tafel gewerkt mocht worden voor bestuurlijke en ondernemersdoeleinden. De 'Manchester'-benadering van stad-plattelandsrelaties (Gluckman 1960, 1971; Apthorpe 1958) kreeg aldus een begrijpelijke eenzijdigheid, waardoor subtielere analyse van wel degelijk op het dorp gerichte identiteit en groepsvorming moesten worden uitgesteld tot een later tijdstip (bij voorbeeld: van Binsbergen 1981: hst. —

Het zou nog tientallen jaren duren voor de Marxistische politieke inspiratie een systematische antropologische benadering van de koloniale situatie opleverde, in het werk van Franse neo-Marxisten zoals Rey (1971, 1973) en Meillassoux (1975), die ook in Nederland grote weerklank hebben gevonden (van Binsbergen & Geschiere 1982, vergelijk van Binsbergen & Geschiere 1985). Daarin werd, met de theorie van de koppeling van produktiewijzen een brug geslagen tussen dorp en stad, tussen de rol van dorpsoudsten en andere traditionele gezagsdragers en kapitalistische ondernemers, en tussen het Afrikaanse platteland en internationale systemen van produktie en distributie; in de volgende hoofdstukken van dit boek zullen wij op dit begrip terugkomen. Hierbij vergeleken bleef het 'Manchester'-concept van de 'koloniaal-industriële situatie' een nauwelijks opengepeuterde zwarte doos. Toch heeft 'Manchester' vooral op deze punten het analysebereik van de antropologie verrijkt op een wijze die *The Nuer* ver achter zich laat.

3.8. CONCLUSIE

Met dit perspectief op veranderingsprocessen in het kader van de koloniale staat en de moderne industrie zijn wij wel heel ver afgedwaald van *The Nuer* als klassiek boek in de antropologie van het Afrika van de dorpen. Gaandeweg hebben wij inzicht gekregen in een van de voornaamste vernieuwingen van de antropologie sinds dat boek werd gepubliceerd. Vooral ons inzicht in het oorspronkelijke werkterrein van de Manchester-school en het Rhodes-Livingstone Institute, Zambia en omliggende landen, heeft van deze vernieuwingen geprofiteerd. De laatste jaren neemt, mede onder invloed van het postmodernisme, de kritiek sterk toe op de institutionele, gegeneraliseerde beschrijvingen in de trant van *The Nuer*; voor een auteur als Clifford (1988) behoort dit, ondanks zijn wetenschappelijke vorm, eerder tot het domein van de letteren dan dat van de wetenschap, omdat de suggestie van totaliteit, integratie en systeem louter op dromen van de antropologische auteur berusten en niet methodisch in het materiaal zijn verankerd. 'Manchester' begon een uitweg te formuleren uit dit dilemma, met de ontwikkeling van een analytische methode die de historiciteit en de fragmentatie van het sociale proces centraal stelde. Daarin ligt de onverminderde actualiteit van deze benadering, en de verrassende levenskracht die haar producten,

ANTROPOLOGISCHE VINGEROEFENINGEN

die onthutsende en zeldzaam inspirerende overvloed aan bundels en monografieën, ook na tientallen jaren nog uitstraalt.

Hoofdstuk 4. De onderzoeker als spin, of als vlieg, in het web van de andere cultuur

naar aanleiding van een medische etnografie van het Lunda gebied

4.1. INLEIDING

De eerste sectie van dit boek is 'Antropologische vingeroefeningen' genoemd, omdat zij de lezer wil toerusten met kennis van een aantal centrale begrippen, methoden, en regionaal belangrijke structuurprincipes, die de meer gedetailleerde behandeling van thema's uit de samenlevingen van (Zuidelijk Midden-) Afrika in de latere hoofdstukken zal ondersteunen. Een belangrijke vraag hierbij betreft de methode waarlangs de antropoloog in tekst een afbeelding produceert van de door hem bestudeerde samenleving, en hoe hij daarin zijn standpunt bepaalt tegenover de mensen die hem, in de antropologische ontmoeting waaruit veldwerk bestaat, de kennis hebben toegespeeld die in zijn studie wordt bemiddeld. Hierover handelt het volgend hoofdstuk, dat evenals het vorige is opgezet als de ingekaderde bespreking van één bepaald antropologisch werk – zij het nu niet een alom bejubeld klassiek werk, maar het voortreffelijke eerste boek van een jonge hedendaagse Belgische antropoloog (De Boeck 1991).

Door en rond Renaat Devisch en zijn 'Onderzoeksgroep voor symbool en symptoom' wordt er aan de Katholieke Universiteit te Leuven al jaren antropologisch werk van internationale allure gedaan. Het proefschrift *From knots to web: Fertility, life-*

transmission, health and well-being among the Aluund of southwest Zaire, dat Filip de Boeck in begin 1991 aan de Katholieke Universiteit Leuven verdedigde, laat zien dat deze traditie ook voor een volgende wetenschappelijke generatie is gegarandeerd en verder wordt uitgebouwd (De Boeck 1991).

Naar theorie en analytisch kader staat het boek midden in de antropologie van de jaren 1990 en is het er een gedegen bijdrage toe. Geïnspireerd door onder anderen Fernandez (1967, 1982) en Bourdieu (1977, 1980, 1982, 1989, 1991), en op een wijze die ook sterk doet denken aan recent werk van Tambiah (1985, 1990) over magie, presenteert De Boeck in zijn eerste hoofdstuk een overtuigende benadering van metafoor, metonym en ritueel. Deze wordt dan in de rest van het boek toegespitst op de medische etnografie van de Aluund (in de Nederlands- en Engelstalige literatuur vaak Lunda genoemd; vergelijk McCulloch 1951) van Kahemba in zuidwestelijk Zaire – een rijke en deskundige behandeling van vele aspecten van een cultuur in hun onderlinge samenhang.

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

Na de inleiding tot het gebied en zijn geschiedenis (hoofdstuk III) worden achtereenvolgens besproken (ik vertaal de hoofdstuktitels): sexe-relaties en de structurering van de werkelijkheid in ruimte en tijd (hoofdstuk IV); het mannelijk en vrouwelijk 'zelf-lichaam' (*body-self*), de persoon en de levensoverdracht (hoofdstuk V); mannelijke en vrouwelijke initiatie tot complementaire rollen voor de (re-)generatie van leven en gezondheid (hoofdstuk VI); jaagkunst–baarkunst: het *uyaang* jachtritueel en op de vruchtbaarheid gerichte genezingsculten (hoofdstuk VII). Een epiloog overziet de afgelegde weg en, typerend, toont ons de auteur niet als een positivistisch bezweerder van het andere, noch als een obscurantistisch en kwetsbaar omhelzer daarvan, maar (in zijn eigen woorden) als een jongen die, gelukkig in zijn onbevangingheid, speelt op de voorraadzolder van zijn vaders speelgoedwinkel.

4.2. DRIE DOMEINEN KNAP SAMENGEKNOOPT

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

Er treedt hier een convergentie op tussen het analytisch perspectief en dat van de Lunda actoren zelf: het beeld van knopen en web is in eerste instantie ontleend aan de Lunda cultuur, maar wordt in handen van de etnograaf tot een effectief ordenend en analytisch gereedschap, dat toepasbaar zou kunnen zijn ook op samenlevingen die in hun eigen conceptualisering deze beeldspraak missen, maar dat vooral in zijn uniek toegesneden-zijn op de Lunda samenleving actueel lijkt voor de antropologie. Immers, ons vak begint zich, na de obsessie met *emic/etic* onderscheidingen van de jaren zestig en het opleggen van een uitdrukkelijk slechts analytisch (niet-'emisch') paradigma als het Marxisme in de jaren 1970, de laatste jaren weer steeds meer te laten leiden door de mogelijkheden tot intersubjectiviteit tussen onderzoeker en onderzochten. Ik kom op dit punt terug tegen het eind van dit hoofdstuk.

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

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

Het grootste tekort van *From knots to web* (en dat pleit – gezien het secundaire en gemakkelijk te ondervangen aard van dit gebrek – op zich voor zijn kwaliteit) is het ontbreken van een woordenlijst of register van Lunda termen. Een dergelijke lijst zou het onnodig maken dat, zoals nu, op elke bladzijde tientallen gecursiveerde inheemse termen de lezer tot een hordenloop aanzetten (of ben ik de enige die in zo'n geval onbewust tracht over de inheemse termen heen te springen naar een veilig plekje Engelse tekst?). Het is in de antropologie veeleer de gewoonte om de inheemse term alleen te gebruiken de eerste keer dat zij voorkomt; verdere verwijzing naar deze termen kan dan in voetnoten gebeuren, zodat de specialistische lezer toch niet de mogelijkheid wordt ontzegd het steeds op deze termen gebaseerd betoog stap voor stap na te trekken. Dat De Boeck met zijn overvloedig gebruik van inheemse termen de internationale conventies doorbreekt heeft principiële redenen die ik verderop zal bespreken.

Nu de meer inhoudelijke kritiek. Ik bewonder het huidige betoog, dat is gebaseerd op een diepgaande kennis van de hedendaagse plaatselijke samenleving verworven door grondig veldwerk. Niettemin had in twee opzichten juist met dit materiaal een enigszins ander boek geschreven kunnen worden – een dat minder zou draaien om *gegeneraliseerde beschrijving*, en een waarin de *schijn van culturele eenheid* meer zou worden geproblematiseerd en met name gehistoriseerd.

4.3. GEGENERALISEERDE BESCHRIJVING VERSUS UITGEWERKTE CASUS

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

niveau de ideale cultuur der Kahemba Lunda. Het besef dat de concrete invulling van dat scenario in handen is van de participanten, de actoren; dat die invulling situationeel, gebrekkig, improviserend is, niet geheel consensueel is; en dat men daarom *extended cases* moet bestuderen (en uitdrukkelijk moet presenteren!) om het sociale proces in al zijn subtiliteit, tegenstrijdigheid en dynamiek uit de verf te doen komen, – dat besef is niet bepalend voor De Boecks etnografische houding. Daardoor is met name zijn beeld van de interne politieke structuur van de hedendaagse Kahemba Lunda housterig en niet overtuigend: het mist de dynamiek van machtsvorming die zich strategisch (selectief, soms vernieuwend) *bedient* van instituties en symbolen maar daartoe niet geheel te herleiden is. In naburige en cultureel nauwverwante delen van Zuidelijk Midden-Afrika heeft het onderzoek van het Rhodes-Livingstone Institute en de Manchesterschool al meer dan dertig jaar geleden laten zien wat de etnografische en theoretische mogelijkheden van zo'n meer dynamische benadering zijn; in het vorig hoofdstuk hebben wij bij deze erfenis uitvoerig stilgestaan.

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

Bovendien zouden uit uitgewerkte casus (de auteur heeft ze ongetwijfeld in zijn materiaal!) ook een andere assertie van De Boeck kunnen worden onderbouwd: dat het ritueel niet het echoën van de sociaal-structurele gegevens is, maar daar haaks op staat, aan ontsnapt, en aldus therapeutisch effectief wordt. Persoonlijk denk ik dat de waarheid in het midden ligt – dat ritueel dikwijls wel maar dikwijls ook niet de sociale structuur weerspiegelt (van Binsbergen 1981, 2018), en dat wij veel verder zouden komen als wij proberen concreet aan te geven onder welke sociaal-structurele en historische condities welke van beide alternatieven aan de orde is. Het is echter terecht dat De Boeck, in de trant van Turners betoog (Turner 1971) over ritueel als anti-structuur, aandacht vraagt voor het creatieve, alternatieve, 'wilde' element van het rituele tegenover het determinerende aspect van de sociale structuur; de laatste is door een sociologistische traditie in de religieuze antropologie immers te veel benadrukt (ook in mijn eigen werk). Maar wie een dergelijk pleidooi wil houden heeft des te meer reden om juist het type materiaal te gebruiken dat voorheen ter onderbouwing van die sociologistische visie is ingebracht. De Boeck zegt zelf dat therapeutische effectiviteit zo moeilijk te meten is, maar draagt hij wel voorstellen aan om haar überhaupt meetbaar te maken?⁵⁰

⁵⁰ De Boeck 1991b is echter een poging in die richting.

4.4. EENHEID, CONTRADICTIES EN HISTORISCHE VERSCHEIDENHEID

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

Ik heb De Boecks beheersing van de Lunda taal geprezen en neem daar niets van terug. Toch lijkt het alsof het kiezen van de *taal* als etnografisch uitgangspunt (in plaats van geobserveerde – waaronder rituele – acties en interacties, en de sociale relaties waartoe deze verdicht worden) grotendeels verantwoordelijk is voor het niet-problematiseren van de geclaimde eenheid van de beschreven cultuur. Taal is van alle culturele subsystemen het meest gesystematiseerd en geformaliseerd. De sociale controle op de verstaanbaarheid en welgevormdheid van de vele miljarden afzonderlijke taaluitingen die in een cultuurgemeenschap per dag aan de orde zijn, is aanzienlijk. Ondanks de onmiskenbare variaties naar geslacht, leeftijd, lokatie en sociale klasse neigen syntaxis en lexicon toch tot een hoge mate van gedetailleerde standaardisering die bij voorbeeld in woordloos ritueel of in technieken van jacht en landbouw bij lange na niet bereikt worden. De taal doet zich aan de gebruikers voor als betrekkelijke eenheid, en als voorname verankering van hun eigen vermeende eenheid in sociale, politieke, etnische en religieuze zin. Bewuste overwegingen betreffende de feitelijke etymologische heterogeniteit van lexicale elementen, en de, ongetwijfeld complexe, geschiedenis van syntactische regels, spelen in de gebruikelijke communicatie tussen *native speakers* nauwelijks een rol. Maar dat wil volstrekt niet zeggen dat de cultuurelementen die in die taal worden uitgedrukt en, aan de hand van die taal, in een in het Nederlands of Engels gesteld wetenschappelijk betoog worden binnengevoerd, dezelfde eenheid zouden vertonen. De naar eenheid convergerende syntaxis van taalbouwsels impliceert niet dat de sociaal-culturele werkelijkheid waarnaar die taalbouwsels verwijzen ook een eenvormige syntaxis vertoont; en veel suggereert juist het tegendeel.

Immers, in het licht van de hedendaagse sociale wetenschap is een cultuur die als een niet nader geïmpliciteerde eenheid wordt beschreven, een weinig geloofwaardige constructie.⁵¹ Een dergelijke voorstelling van zaken veronderstelt een volkomen geslaagde verzoening (door ritueel, zegt De Boeck) tussen in principe onoplosbare tegenstrijdigheden in het structurele vlak, en laat in het midden hoe de versmelting tussen cultuurelementen van historisch en regionaal volstrekt verschillende herkomsten in het verleden tot stand is gekomen en in het heden steeds weer wordt bestendigd. Laten wij eens gaan zien of wij die structurele tegenstellingen en historische verscheidenheden nader kunnen benoemen.

Juist het cultuurgebied dat in De Boecks studie aan de orde is heeft in dit opzicht nuttige inzichten opgeleverd. De reeds genoemde Victor Turner, de grote etnograaf van de Ndembu Lunda, schetste in de jaren 1950 en 1960 (Turner 1957, 1967, 1968) een beeld van een ritueel complex waarin meer dan twintig verschillende gezingsculen

⁵¹ Voor een recente kritiek op het antropologisch holisme als literair genre, vergelijk Thornton 1988.

(*cults of affliction*) naast elkaar aan de orde waren. Turner was een van de pioniers van de 'Manchester'-benadering, die aan de hand van uitgewerkte casus de dynamiek van kleine groepen benaderde in termen van zich procesmatig rond protagonisten ontvouwend conflict waarin de wezenlijke tegenstellingen van de plaatselijke samenleving zowel worden uitgedrukt als tijdelijk bezworen; vanaf dit vertrekpunt ontwikkelde hij zich tot een der grootste antropologen van de religie. Deze verdiensten zijn waarachtig groot genoeg, maar het valt niet te ontkennen dat Turner er nauwelijks aan toe kwam om de cultische verscheidenheid ook historisch te problematiseren. Daartoe werden pogingen gedaan door C.M.N. White (1949a, 1949b, 1962) en mij zelf.

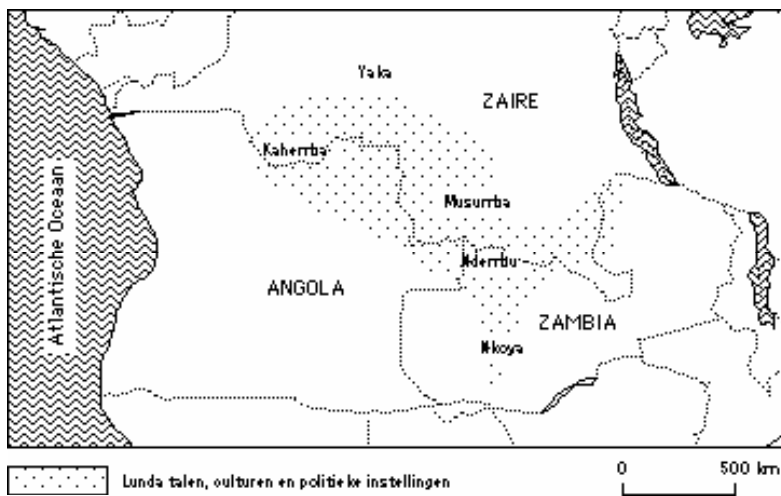


Fig. 4.1. Het Lunda gebied in Zuidelijk Midden-Afrika.

Sinds 1972 bestudeer ik in westelijk Zambia, in de zuidelijke periferie van het grote Lunda uitstralingsgebied, de Nkoya samenleving die naar taal, sociale en politieke organisatie, symboliek en ritueel veel gemeen heeft met de Ndembu Lunda en zelfs met de veel verder verwijderde Kahemba Aluund. Mijn onderzoek maakt de bedoelde verscheidenheid duidelijk. Er zijn contradicties tussen geslachten, tussen ouderen en jongeren, tussen productie en reproductie, tussen productie en toeëigening, tussen consensus en geweld, tussen diverse domeinen van het leven en van de symboliek, en ook tussen allerehande rivaliserende sociale groeperingen. Een belangrijk deel van die contradicties gaat terug op een verschillende historische achtergrond van de deelsystemen waaruit de hedendaagse samenleving is opgebouwd. Deze deelsystemen heb ik, met vele andere onderzoekers, opgevat als *productiewijzen*, die zich pas op een archeologisch en historisch tamelijk precies te dateren moment begonnen voor te doen en een min of meer parasitaire relatie ('koppeling') aangingen met oudere productiewijzen ter plaatse. Ook als die contradicties niettemin tot eenheid bezworen

zijn binnen de symbolische expressies van de huidige cultuur, dan nog blijft die eenheid *problematisch*, weinig overtuigend en weinig betrouwbaar. Wij kunnen de contradicties nog steeds traceren in de onmiskenbare heterogeniteit van het hedendaagse cultuurpatroon, en in het sociale proces dat steeds weer uitbarst in nieuwe conflicten en steeds weer provisorisch bezworen wordt door nieuwe rituelen. Historische heterogeniteit van elke cultuur is een fundamenteel sociaal-cultureel gegeven waarover diepgaande analytische bezinning nodig is. Iedere samenleving, zeker en aantoonbaar die in het wijdverbreide Lunda complex, bevat een beperkt aantal historisch verschillende samenstellende deel-domeinen die misschien in de huidige culturele praxis zich weliswaar aan elkaar geknoopt voordoen, – maar onder die oppervlakkige verbondenheid gaat dan een veel groter verschil, spanning, onverzoenbaarheid schuil *tussen die afzonderlijke deeldomeinen* dan het geval is tussen de elementen binnen ieder deeldomein. Ook als men verkiest dit verschijnsel te beschrijven in andere termen dan koppeling van produktiewijzen (en daar lijkt bij nader inzien best reden toe), gaat het hier om een fundamentele *niet-doorverbondenheid* tussen bepaalde nader te identificeren sub-systemen in een cultuur – en de historische interpretatie van die niet-doorverbondenheid.

Bij voorbeeld: in het hele proces van de wijde geografische verbreiding van een Lunda-achtige cultuur vanuit het Shaba kerngebied, en het opleggen van die plaatselijke import aan niet-aristocratische groepen die al wat langer in het huidige grensgebied tussen Zaïre, Angola en Zambia woonden, lijkt er een fundamentele contradictie te bestaan tussen

- een tamelijk recent koninklijk politiek-cultureel domein enerzijds, en anderzijds
- een veel ouder meer ‘domestiek’ domein waartoe wij ook jacht, verzamelen en visserij kunnen rekenen.

Er is een fundamentele niet-doorverbondenheid tussen deze twee complexen die in ritueel (maar beslist ook in niet-rituele aspecten van de hedendaagse situatie verhuld maar niet geheel overwonnen wordt. Het verwarrende is overigens dat het koninklijke domein in dit cultuurgebied zich voor zijn ideologische legitimatie bediend heeft van verwijzingen naar een veel ouder inheems model van priester-koningschap dat echter veeleer symbolisch en ritueel, in plaats van politiek, economisch en militair van aard was, en dat vooral gesitueerd moet worden op het betrekkelijk plaatselijke niveau van clan leiderschap en de cultus van het land.⁵²

Pas als de etnograaf zijn materiaal uitdrukkelijk heeft geproblematiseerd in dit licht, kan hij misschien ten slotte weer terugkeren tot het samenknopen-tot-eenheid; maar ik ben er zeker van dat hij ondertussen significante contradicties en transformaties op het spoor komt die ons inzicht in de bestudeerde cultuur vergroten. Nu deze dimensie aan De Boecks analyse ontbreekt is zijn betoog, ondanks zijn verwijzingen naar historische ‘*charters*’, onnodig a-historisch. Het etnografisch materiaal dat hij presenteert maakt geloofwaardig dat de Kahemba Lunda zelf een ideologie van culturele en sociale eenheid produceren en reproduceren; maar de wijze waarop dat gebeurt kan slechts worden begrepen tegen de achtergrond van een externe analyse die mede in termen van niet-eenheid wordt gesteld, en die de geschiedenis van het geclaimde verknopingsproces in de tijd nader verkent.

⁵² Vergelijk De Heusch 1972, 1982, 1984; vergelijk van Binsbergen 1991a [Tears?], en dit boek, hoofdstuk 6.

4.5. VAN THERAPEUTISCHE PRAXIS NAAR ETNOGRAFISCHE TEKST: INTERSUBJECTIVITEIT EN DE GRENZEN VAN DE ANTROPOLOGISCHE WETENSCHAP

De rest van dit hoofdstuk wil ik besteden aan een poging om uit te leggen waarom De Boecks etnografische houding (ondanks genoemde kritiekpunten) mij enerzijds zo aanspreekt terwijl ik anderzijds toch vind dat hij niet ver genoeg gaat. In de voorgaande bladzijden pleitte ik voor nóg betere antropologie, maar in de komende bladzijden zal ik suggereren dat wellicht zelfs de beste antropologie op een misverstand berust. Dit lijkt inconsequent, maar maakt het mogelijk een fundamenteel dilemma in ons vak onder ogen te zien.

In een vorig hoofdstuk verkenden wij de Manchesterschool in de antropologie. Dankzij Renaat Devisch bestaat er sinds enige jaren ook een Leuvense school in de antropologie, ondanks zijn klein personeelsbestand stellig een van de meest opwindende plaatsen voor de antropologie-beoefening in het Nederlands taalgebied.⁵³ Het verbindend element is uiteraard niet slechts het streven naar etnografische intersubjectiviteit of de concentratie op een bepaald deel van Afrika. Het zoeken naar de correspondentie en wederzijdse doordringing tussen het lichamelijke, het sociale en het symbolische, dat centraal staat in De Boecks proefschrift, vinden wij ook in het hele oeuvre van Renaat Devisch terug.⁵⁴

Het binnendringen van Lunda metaforen, en het overvloedig gebruik van inheemse termen, in De Boecks proefschrift berust op een voor de Leuvense school typisch streven naar etnografische intersubjectiviteit tussen etnograaf en participanten. Dit streven heb ik herhaaldelijk betreuenswaardige en onverdiende verwarring zien oproepen. De vraag naar de aard en de referenten van de etnografische uitspraken van deze school wordt (naar ik meen opzettelijk: de Leuvense school vindt deze vraag ongepast en weigert haar te begrijpen) zo onduidelijk gesteld of zodanig in het midden gelaten dat met name Angelsaksisch, empiricistisch georiënteerde collega-etnografen zich soms in verbijstering afwenden. Het verwijt is dan dat de Leuvense collega 'probeert te spreken als een Lunda (De Boeck), of als een Yaka (Devisch)', dat wil zeggen dat de – door ons antropologisch te *duiden* – beelden die de participanten gebruiken, door de Leuvense school, zonder nadere ophef als betrof het hier een vanzelfsprekend gebaar (en dat is het voor 'Leuven' ook), als waren het externe analytische concepten, tot het (als scherp begrensd gedachte) domein van de wetenschap worden toegelaten. Het omgekeerde verwijt aan het adres van de Leuvense school klinkt ook maar is (juist door de overvloed aan referenties aan de plaatselijke talen) veel evidentier onjuist: dat het louter om eigen analytische projecties en constructies zou gaan die de Leuvense etnograaf aan de Zairese participanten in de mond of in de geest zou leggen.

Hier is aan de orde de botsing tussen twee soorten van intersubjectiviteit. Sinds de Nederlandse psycholoog A.D. de Groot (1966) zijn bijbel van sociaal-wetenschappelijke

⁵³ Kenmerkende produkten zijn bij voorbeeld: Devisch, R., 1981; 1984; 1985a; 1985b [*divinatie*] 1986; 1987; 1990a; 1991; 1993; Devisch & de Mahieu, 1979; Devisch & Vervaeck 1985; Vervaeck 1985; de Mahieu 1985. In het Nederlands zijn beschikbaar Devisch 1985b, 1989 en 1990b. [*voeg toe WeavingWeb pf Life*]

⁵⁴ Vergelijk met name Devisch 1985a en 1987 (waarvan de titel doet denken aan De Boeck 1991a). [*voeg toe WeavingWeb pf Life*]

4. EEN MEDISCHE ETNOGRAFIE VAN HET LUNDA GEBIED

Methodologie schreef zijn wij ons ervan bewust dat wetenschappelijke kennisproductie neerkomt op de onderhandeling tussen de individuele onderzoeker en zijn gehoor of forum. De sensitieve etnograaf (uit Leuven, maar hopelijk ook van elders) nu wil aan twee fora tegelijk recht doen in zijn werk: aan het wetenschappelijke forum van zijn collega's, en aan het forum van de participanten ter plaatse.

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

Elders heb ik mijn affiniteit tot een dergelijk streven naar een niet-imperialistische etnografie uitgesproken,⁵⁵ en in het volgende hoofdstuk van dit boek, over mijn eigen Botswanaanse veldwerk, laat omtrent mijn houding in dezen evenmin twijfel bestaan. Maar ik vrees dat de Leuvenaren niet ver genoeg gaan. Een werkelijk fundamentele kritiek op de toeëigening van andere culturen in wetenschappelijke taal, een expliciete bezinning op de mogelijkheid tot interculturele intersubjectiviteit en op de eventuele onmogelijkheid van antropologie als wetenschap, wordt ook in de Leuvense antropologische variant overschaduwd door de behoefte herkenbare en waardeerbare wetenschappelijke producten te blijven produceren. Zelfs in het Engels van De Boeck blijven de Lunda termen ondergeschikte, geïsoleerde fragmenten binnen een in wezen agressief, want aan de Lunda cultuur naar doel en middelen (ik zeg niet: naar inhoud of subjectief gevoel) wezensvreemd vertoog.

Weer: de taal. Het in taal, op schaal en in een andere context nabouwen (*modellieren*) van een goeddeels niet-talige therapeutische praxis is problematisch en levert, zoals elke etnograaf weet, een kunstmatige standaardisatie op. Het punt is niet dat teksten geen belangrijke rol zouden spelen in de Lunda praxis: dat doen zij op allerlei manieren, als liedteksten, als rituele formules, als min of meer geformaliseerde uitspraken van individuele informanten en groepen zowel binnen maar zeker ook buiten door de onderzoeker uitgelokte situaties. De praxis laat zich in die teksten provisorisch verankeren, sturen, ijken en ook verdoezelen (zoals bij voorbeeld een expliciete liefdesverklaring het overigens in hoge mate woordloze verkeer tussen gelieven kan scanderen), maar zij onttrekt er zich op essentiële punten aan, en is

⁵⁵ van Binsbergen 1987 [*meisjesfeest*], 1988 [*Edinburgh*], 1991b; van Binsbergen en Doornbos 1987, 2003, 2015, 2021

meeromvattend. Een antropoloog die naar maatstaven van een Afrikaanse cultuur kan dansen en trommelen, een redevoering houden, een veld bewerken zodat er een behoorlijke oogst vanaf komt, een ritueel houden, een drinkgelag tot het eind uitzitten, hekserijmedicijn gebruiken – dat is andere koek; maar hoeveel antropologen komen ondanks onze beroepsmythe van participatie in de plaatselijke praktijk verder dan netjes groeten? Het is veelbetekenend, en verre van vanzelfsprekend, dat het geschreven verslag (zelfs de film is al suspect) de enige toegelaten proeve vormt waarop de antropoloog na zijn of haar veldwerk beoordeeld wordt. Niettemin zou men zich een antropologie kunnen voorstellen die meer kunstvorm dan wetenschap is, en waarin het afleggen van proeven van lokale bekwaamheid als bovengenoemd, een beslissend element vormt.

Wat betekent dit in de context van medisch-antropologisch veldwerk? Het geheel van taalbouwsels dat als wetenschappelijk rapport het professionele product vormt van de betrachte medisch-etnografische intersubjectiviteit, zou de Afrikaanse actoren weinig zeggen: omdat het door zijn fundering in antropologische theorie ook na vertaling onverstaanbaar en zelfs betekenisloos voor hen is; omdat het uitsluitend talig is; en vooral omdat het niet *geneest*.

Ik bedoel dat laatste niet in de zin waarin volgens varianten van volks-Christendom en volks-Islam – met name ook in Afrika – ‘het Boek’, in principe ongelezen, kan genezen door directe aanraking. Het is niet ondenkbaar dat ooit De Boecks geschrift, als samenballing van symbolische kracht, binnen de Lunda samenleving in een toekomstige therapeutische praxis wordt ge-recycled als een therapeutisch object. Een dergelijke transformatie van een wetenschappelijk product van inhoudelijke analytische boodschap tot ongelezen magisch object, tot inhoudloze fetisj met een bij uitstek plaatselijk (en bij de oorspronkelijke totstandkoming nooit bedoeld) gebruiksdoel is een algemeen verschijnsel in het kader van globaliseringsprocessen; en antropologie, vanouds in de voorhoede van het vertalen van een plaatselijk idioom naar een wereldwijde *lingua franca* van wetenschappelijk taalgebruik, is bij uitstek een globaliserend gegeven. Zo is mijn in 1992 gepubliceerde boek *Tears of Rain*, inhoudelijk een studie van de recente wordingsgeschiedenis van de Nkoya etnische identiteit in westelijk Zambia, en overwegend een ontmaskering van de etnische mythen die dragers van deze identiteit op het verleden geprojecteerd hebben, in enkele jaren, en wel *ongelezen* (!), een machtig wapen ten dienste van Nkoya identiteit geworden...

Wat ik echter bedoel met bovenstaande bewering betreffende het niet-genezend karakter van een professionele etnografie, verwijst naar herdefiniërende toeëigening, niet door plaatselijke culturen in Afrika (zoals bij *Tears of Rain*), maar door Noord-atlantische antropologen. Het komt erop neer dat de afbeelding niet werkt omdat essentiële elementen in het origineel erin ontbreken, over het hoofd gezien zijn. Een medisch-antropologische etnografie is daarom niet-genezend, in de zin waarin een kosmopolitisch-medisch handboek over farmacologie dat wel is, namelijk als leidraad kan dienen voor het toedienen van effectieve geneesmiddelen; met andere woorden de afbeelding:



is in het laatste geval niet ontkrachtend maar productief.

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

Het intersubjectieve streven keert zich tegen een bepaalde vorm van Noord-Zuid-appropriatie, die van het ongevraagd opleggen van wezensvreemde modellen en categorieën. Dat alle kennisoverdracht, dus ook die tussen etnograaf en participanten, vanuit het standpunt van de ontvanger appropriërend is, hoeft niet te worden ontkend. Zonder kennisoverdracht geen cultuur, en de veldwerker betaalt (in productieve vertrouwensrelaties met de participanten, waarin doorgaans zeer veel persoonlijk geïnvesteerd wordt) de sociale prijs voor zijn appropriatie op een wijze die, in dit opzicht althans, niet fundamenteel verschilt van de rol van de jongere, de leerling-genezer, de initiandus, binnen de plaatselijke cultuur zelf. In tegenstelling tot vele vakgenoten en vele anti-imperialistische intellectuelen in Afrika ben ik ervan overtuigd dat de veldwerker recht heeft op de etnografische kennis die hij verwerft, en zich over het blote *feit* van die toeëigening volstrekt niet hoeft te schamen zolang de *wijze* van toeëigening daar geen aanleiding toe geeft.⁵⁶

Het punt is echter dat de etnografische appropriatie zich in het algemeen voltrekt om voor de participanten niet te onderschrijven beweegredenen, waarin de waarde die zij aan die kennis toeschrijven, door de etnograaf hooguit wordt gerespecteerd maar bijna nooit wordt onderschreven. De onderzoeker van verwantschap in een andere samenleving is in principe niet op zoek naar nieuwe inspiratie voor het gestagneerde verwantschapssysteem van zijn Noordatlantische samenleving; en al helemaal niet naar een nieuwe huwelijkspartner. Het laatste wat de onderzoeker van religie wil is bekeerd worden. En in tegenstelling tot de leerling-genezer appropriëert de etnograaf niet om genezer te worden (ook al denken zijn informanten dat vaak), maar om een volkomen ontkrachte, getransformeerde, vertaligde afbeelding van de plaatselijke praxis in te brengen in een Noordatlantisch wetenschappelijk circuit – ongeveer zoals de jager met de jachttrofee (kop, gewei) niet het levende dier zelf maar juist het symbool van de noodlottige ondergang van dat dier mee naar huis brengt.

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

Op dit punt wordt het interessant ons af te vragen of, en hoe, de participanten zelf

⁵⁶ Zie van Binsbergen 1979 [**Human Org**], en mijn medespeler in deze discussie in *Human Organization*: Van der Geest 1979.

zo'n web zouden weven. Wij kunnen ons er inmiddels enigszins een voorstelling van maken hoe een meer overtuigend-Lunda equivalent van de etnografie eruit zou zien. Sinds het eind van de vorige eeuw is, onder de volkeren van Zuidelijk Midden-Afrika, *bezetenheid* de meest voor de hand liggende plaatselijke vorm om uitdrukking en incorporatie te bieden aan het andere dat binnendringt in de vorm van handelaars, bestuursambtenaren, verbreders van de Christelijke religie, antropologen, vervoermiddelen en Westerse gebruiksartikelen. In meer of minder gestructureerde situaties, van individuele waan tot hogelijk geïnstitutionaliseerde culten met eigen muziek, liederen, dansen, paraphernalia, organisatie en heilgdommen, legt men in Westelijk Zambia en wijde omgeving⁵⁷ symbolisch getuigenis af van het andere door bezeten te raken van *bindele* (de geest van het Blank-zijn), *ndeke* (het vliegtuig), *sitima* (de spoorrein, *steamer*), *kita* (de gitaar), *wayaleshi* (radio, *wireless*), de militaire pose van de bestuursambtenaar en het koket theedrinken van zijn echtgenote. Het origineel wordt in deze symbolische afbeeldingen vaak verbluffend goed nagebootst in klank, beweging en gebaar, de overdrijving levert een karikuraal effect op, en voor de bezetenen levert deze symbolische prestatie, eenmaal sociaal aanvaard en geïnstitutionaliseerd, menig materieel voordeel op. De parallellen met de antropologie liggen voor de hand; een belangrijk verschil is dat de bezetene een heel scala van fysieke en materiële uitdrukkingmogelijkheden ter beschikking staat, tegenover de exclusieve taligheid van onze antropologische uitdrukking. Niemand zal beweren dat deze bezetenheidsvormen naar inhoud en betekenis effectief een tussenvorm, een communicatieve *interface*, vormen tussen een Afrikaanse plaatselijke cultuur, en de Noordatlantische, in een context van globalisering. Zij zijn een toeëigening, en wel een die (evenals het ongelezen functioneren van *Tears of Rain* als etnisch wapen) berust op decontextualisering van de aanschouwde (in dit geval Noordatlantische) vreemde culturele vormen, en reconstituering daarvan binnen een plaatselijk symbolisch en cultisch idioom, waarbij 'geesten' nieuwe zich de plaats stellen van de voorouders, overleden koningen en natuurgeesten innemen. Kan niet precies hetzelfde gezegd worden van onze etnografie?

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

Er is een alternatief dat zeker in een medisch-antropologische context aandacht verdient: dat de etnograaf toeëigent op grond van ook voor de participanten zinvolle overwegingen, namelijk om van de waarde die het bestudeerde heeft in zijn eigen kontekst en niet aan de andere kant van de wereld – toeëigent dus om zelf eigenen, of zelfs

⁵⁷ Bij voorbeeld Colson 1969; van Binsbergen 1981; Luig [year] [year] [year] .

genezer, te worden. Zoals ik in het volgende hoofdstuk zal beschrijven, ben ik zelf die weg gegaan, maar kennelijk nog niet zo ver dat ik de systematische implicaties van deze uitweg uit het appropriatie-dilemma helder kan overzien.

De etnograaf die zich bezighoudt met therapie, symbolen, ritueel balanceert voortdurend tussen twee verlangens. Enerzijds te laten zien dat het allemaal zo móó is; *dat* het wérkt – waarbij de integriteit van de culturele verschijnselen zoveel mogelijk tot haar recht moet komen. Anderzijds de zucht het horloge open te peuteren en te laten zien *hóe* het werkt. De explosie van praxeologische, semantische en post-structuralistische produktie in het laatste decennium heeft ons voor zulk peuteren opwindend nieuw gereedschap gegeven; De Boeck gebruikt dat met verve, en bewonderenswaardig. Ik word hier overvallen door verlegenheid en terughoudendheid. Ik wil, zelfs als antropoloog, steeds minder weten hoe het ‘werkelijk’ (dat wil zeggen: op een in wetenschappelijke taal te beschrijven wijze) ‘werkt’, en ik word steeds meer een symbolische actor en producent die de geheimen, symbolische manipulaties en therapieën van de anderen die ik tijdens mijn veldwerk ontmoet, en die van mijzelf, wil behoeden voor ontkrachting: als symbolen door mensen zijn gemaakt, en werken omdat zij ons doen vergeten dat zij mensenwerk zijn, dan wordt hun werking beslissend bedreigd op het moment dat in een antropologische analyse hun maakbaarheid wordt blootgelegd; dit zou overigens de meest aanvaardbare reden kunnen zijn waarom een medisch-antropologische monografie niet geneest.

De illusie echter van dat ontsluiten is een produkt van de externalisering van het existentieprobleem, die begint met het tot object, tot studie-object verklaren van de in het onderzoek participerende, in het onderzoek ontmoete, ander. Wat in onszelf mysterie is, en meestal moet blijven op straffe van onaangename confrontaties met opeens niet meer werkende afweermechanismen waarachter monsterlijke strevingen oprijzen uit ons onderbewuste, wordt in die ander binnen een illusie van verklaarbaarheid gebracht, juist doordat wij die ander onze fundamentele identificatie, en feitelijke identiteit, gelijkheid, ontzeggen.

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

Maar zo ver hoeven wij immers helemaal niet te gaan. Niet minder kenmerkend dan ons vermogen om symbolen te creëren die vervolgens een eigen leven gaan leiden

alsof wij ze niet zelf bedacht hadden,⁵⁸ is ons vermogen om een onoplosbare contradictie op te roepen, en vervolgens over te gaan tot de orde van de dag, – de contradictie en de verwarring die zij oproept bezwerend in hetzij rituelen, hetzij de diffuse, niet-principiële zingeving van de alledaagse praxis, die immers niet louter uit woorden maar ook uit handelingen en voorwerpen bestaat, binnen een natuurlijke omgeving die wel door de menselijke diersoort is getransformeerd maar in laatste instantie niet gemaakt. De motor achter de voortgang en ontplooiing van de antropologie is niet zozeer ons besef dat wij nu reeds de enig juiste vorm hebben gevonden om het eigene en het andere in talige vertogen te vatten, maar dat wij als antropologen beroepsmatige instituties en relaties hebben opgebouwd die gevuld willen worden met mensen, en met het ritueel van hun antropologische productie. En in die praktijk doe ik zelf driftig mee.

Er is ook een minder cynische uitweg. Het hier geschetste dilemma hangt sterk samen met het feit dat de hedendaagse etnografie een zeer sterke voorkeur heeft ontwikkeld voor een vertoog waarbij de beschrijving steeds ten dienste staat van, zo mogelijk in één moeite door, een verklaring. Wij weten maar al te goed dat, volgens algemeen aanvaarde methodologische en epistemologische principes, aan antropologisch veldwerk als een verkennend onderzoek gebaseerd op één, tamelijk goed gekende, samenleving, geen verklarende pretenties mogen worden ontleend. Niettemin is er in de hedendaagse antropologie een grote, maar onverdiende, minachting voor sterk descriptieve studies ook al bevatten zij etnografie van hoog gehalte (bij voorbeeld Van Hekken 1980; Van de Breemer 1984), en een overschatting voor etnografie die zich als theoretisch vertoog weet voor te doen. Dit is niet altijd zo geweest. Wat de vroege etnografie van vóór het structureel functionalisme⁵⁹ nog steeds zo boeiend maakt is de liefdevolle vertolking, de gedegen en door grote kennis gedragen gedetailleerde descriptie, gepaard aan vaak veel groter kennis van de plaatselijke taal en cultuur dan vele hedendaagse etnografen kunnen opbouwen, bij voorbeeld in het kader van promotieonderzoek. Misschien moeten we trachten de oude antropologische scheiding tussens etnografie en etnologie in ere te herstellen?

⁵⁸ Over dit naar mijn mening fundamentele aspect van symbolen en cultuur handelen vooral mijn boeken van 2018 (*Confronting the Sacred*) en 2021 (*Sangoma Science*).

⁵⁹ Voor Zuidelijk Afrika bij voorbeeld Smith & Dale 1920; Junod 1927; Stayt 1931.

Hoofdstuk 5. *Sangoma* worden

Religieus-antropologisch veldwerk in Francistown, Botswana

5.1. INLEIDING

In het vorige hoofdstuk stond, naast theoretische en methodologische problemen van de constructie van het beeld van een Afrikaanse samenleving, het probleem centraal van de interculturele intersubjectiviteit – met participierend veldwerk als de voornaamste context waarin dat probleem zich aan de antropologische onderzoeker voordoet. In dit hoofdstuk zal de problematiek van veldwerk in een Afrikaanse samenleving verder worden uitgediept, in een in eerste instantie zeer subjectief betoog dat verwijst naar mijn eigen onderzoek in het domein van stedelijke therapie in Francistown, een snelgroeiende stad in het noordoosten van Botswana.⁶⁰ Bij dit onderzoek was mijn uitgangspunt (van Binsbergen 1990a) het tegenover elkaar stellen van de symbolische en organisatorische trekken van twee dominante religieuze uitdrukkingsvormen:

⁶⁰ Publikaties die specifiek over Francistown en omgeving gaan, zijn: Dornan 1917; Kerven 1976; Kgang 1985; Krijnen 1991; Kwelegano 1978; Makgale [year ca. 1985] ; Maphane 1984; Masale 1985; Mokgautsi [year ca. 1985] ; Molamu 1989; Monyatsi 1984; Mupindu 1983; Nganunu 1984; Nkomazana 1984; Ntobedzi 1984; Pharo [year] ; Republic of Botswana [year] (Baseline) ; Republic of Botswana [year] (Francistown development plan) ; Republic of Botswana [year] (Report of the Francistown Planning Area Committee) ; Schapera 1943, 1971; Siwawa 1985; Tapela 1976, 1982; Tshambani 1979; Tshireletso 1985; van Binsbergen 1989, 1990, 1991, 1993 (bax), 1993 (nas) , 1994 (fardon), 1995 (democ); van Binsbergen *et al.* 1989 (PWD); Van Waarden 1986; Werbner 1970, 1971, 1975, 1985, 1990; Woto 1976.

- onafhankelijke Christelijke kerken, gesticht en geleid door Afrikanen, waarin een bepaalde getransformeerde selectie van historische Afrikaanse religie is opgenomen, en daarnaast
- de centra van de mediamieke *sangoma*-cultus.

Wanneer wij de biografische en therapeutische ontwikkelingsgang van een aantal inwoners van Francistown natrekken, dan blijkt dat de sociale en psychosomatische klachten van patiënten in beide typen therapie zeer veel op elkaar lijken. De *sangoma*-cultus streeft ernaar om, in het bewustzijn van de (in dit geval) stedelijke cliënten, een samenhangend beeld te doen postvatten van een levensvatbare en betekenisvolle maatschappelijke orde die verankerd is in de verering van voorouders en in continuïteit ten opzichte van het verleden; zo worden deze patiënten ertoe overgehaald om de traditionele wereldvisie van vorige generaties te omhelsen die tot op dat ogenblik nauwelijks deel heeft gevormd van hun volwassen bewustzijn. Een minderheid van de patiënten wordt tot permanente volgelingen van de *sangoma*-cultus, en doet zo het aantal leden van de cultuscentra toenemen. Deze laatste bestaan, naast aldus gerecruteerde patiënten, uit geselecteerde bloedverwanten en aanverwanten van de leider van het centrum in kwestie. Door de persoon van deze leider is elk centrum schatplichtig aan de dominante **territoriale cultus** [voor **technolijst**] van deze regio, die van Mwali of Ngwali.⁶¹

De variant van *sangoma*-schap zoals die in de Francistownse centra wordt gevonden, verschilt van de uitgesproken rurale vormen van waarzeggerschap bij de Nguni volkeren (Zulu, Ndebele etc.).⁶² Dat geldt ook voor de flexibele incorporatie, bij de Francistownse variant, van zowel een op het platteland gebaseerde traditie als de geldeconomie, het kapitalisme en de massaconsumptie. Onder haar onmiskenbare nadruk op de Ndebele etniciteit uit Zimbabwe schuilen bij vele volgelingen lagen van heel andere etnische, nationale en taalkundige identiteiten. Toch gaat veel van de symboliek en van het begrippenkader terug tot de Nguni oorsprong op het platteland van Zuid-Afrika, ook al is dit alles soms verbrokkeld of aan het oog onttrokken in de cosmopolitische variant die wij vinden in Francistown, Bulawayo etc.⁶³ Het Christelijke idioom, daarentegen, benadrukt de persoonlijke breuk met de (vooral naar het platteland verwijzende) wijdere verwantengroep, met de rituele praktijk van het uitdrijven van voorouderlijke en andere met de dorpsomgeving geassocieerde geesten – met name binnen de *Shumba* (Leeuwen) cultus –, en bevestigt de cliënten als deelhebbenden aan een stedelijke kapitalistische economie die zij ervaren als pijnlijk, betekenisloos, maar niettemin aantrekkelijk.

Op deze wijze situeert zich mijn project in een snelgroeiend corpus van recente literatuur over genezingspraktijken en de sociaal-culturele transformatie van Zuidelijk Afrika.⁶⁴ Voor mij als Europese onderzoeker bleek Francistown een pijnlijke, afwij-

⁶¹ Vergelijk Werbner 1989; Ranger 1979, 1985; Schoffeleers & Mwanza 1979; Daneel 1970; Mtutuki 1976; en verwijzingen aldaar.

⁶² Zoals beschreven door onder anderen Berglund 1989; Lee 1969; Ngubane 1977; van Nieuwenhuijzen 19... [completeer]; en verwijzingen aldaar.

⁶³ Vergelijk ook du Toit 1971; Staugård 1985; West 1975.

⁶⁴ Vergelijk Oosthuizen *et al.* 1989; Werbner 1989; Comaroff 1985; Hammond-Tooze 1989; Schoffeleers 1991; Janzen 1991; en verwijzingen aldaar.

zende en moeilijke omgeving. Mij werd als Blanke, en als buitenlander, stelselmatig de onderzoekstoegang geweigerd tothistorische plaatselijke vormen van Afrikaanse religie, ook al waren die kennelijk een belangrijk bestanddeel van het bewustzijn en van de religieuze praktijk van de stedelingen. Dit hoofdstuk beschrijft hoe ik worstelde met dit onderzoeksprobleem, en hoe ik op weg naar een oplossing zo geïnvolveerd raakte in de *sangoma*-cultus dat de bedoeling van het veldwerk zelf opnieuw moest worden onder ogen gezien – om niet te zeggen volledig werd voorbijgestreefd.

Botswana is de vijfde plek in Afrika waar ik, sinds 1968, veldwerk heb ondernomen op het gebied van religie en therapie. Wie mijn werk kent heeft mij een snelle opeenvolging van paradigma's zien doormaken: van het positivistisch verzamelen van kwantitatieve gegevens betreffende de recrutering van geestesmediums (*fūqra*) in het bergland van noordwestelijk Tunesië, via een Manchester-achtige analyse van kerken en sociale controle in de Zambiaanse hoofdstad Lusaka in 1972-73 (van Binsbergen, ter perse) en een Marxistisch reductionisme dat genezingsculten (vooral de Bituma cultus) in westelijk Zambia trachtte af te doen als een plaatselijk idioom dat slechts de koppeling van produktiewijzen uitdrukte, naar een symbolisch wat sensitievere verkenning van de convergentie van lichamelijk en landschappelijke symboliek in orakelculten van de Mandzjak in Guinee-Bissau.⁶⁵

In mijn eerste Tunesische veldwerk (van Binsbergen 1988c, 1987d) bleef ik een observerende buitenstaander, ook al maakte ik voor het eerst in mijn leven kennis met de schokkende directheid van de epifanie van het sacrale door middel van extatische religie. De *fūqra* waren deeltijdspecialisten, en hun sessies werden opgevoerd zowel in de openbaarheid van heiligenfeesten als in de betrekkelijke beslotenheid van een familie-erf. Er bleek een bijzondere belangstelling voor deze sessies te bestaan bij jonge mannen die niet verkiesbaar waren om *faqīr* te worden, of die die status hadden opgegeven omdat die in sociaal-politiek opzicht zo marginaal was. Parallel aan de op andere avonden te houden sessies, voerden deze personen perfecte imitaties van de beroepsmatige sessies op, als onderdeel van de veel voorkomende avondjes muzikale ontspanning met verwanten, vrienden en burenen. Bij de imitatie-sessies leerde ik de bewegingen, de zang en de ademhalingstechnieken die aan de ingewijden werden toegeschreven. In 1970, gedurende een 'echte' sessie, werd mij toegestaan om mee te dansen niet slechts met de imitatoren maar met de *fūqra* zelf; ik bereikte het allereerste stadium van trance, maar werd dadelijk teruggedroepen, vooral door mij eerste vrouw die bij die gelegenheid aanwezig was. De strenge, op sociale relaties en sociale organisatie gefixeerde vorm van antropologie die ik destijds in Nederland studeerde bevorderde niet bepaald verdere analytische verkenningen op het gebied van de extatische ervaring zelf, en pas twintig jaar later zou een lange roman van mijn hand (van Binsbergen 1988) dienen als uitlaatklep voor wat ik niet had kunnen vangen en bezieren in de vorm van een wetenschappelijk betoog; precies zoals mijn andere literaire werk werd gevormd uit wat er van veldwerkervaringen was blijven hangen – ook al ontleende het zijn inspiratie niet in eerste instantie aan veldwerk maar aan een meer algemene persoonlijke zoektocht, waarvan dit hoofdstuk nog weer een etappe verhaalt.

Op de Tunesische ervaring volgde veel uitvoeriger veldwerk in Zambia. Hier werd ik weer getrokken naar de studie van extatische religie. Maar hoewel ik diepgaand

⁶⁵ [add biblio, onder meer *The Land as body*]

betrokken was bij een Zambiaanse plattelandsfamilie van cultusleiders en volgelingen, en zelf verscheidene sessies betaalde voor de jonge gehuwde vrouwen van die familie, bleef mijn persoonlijke rituele deelname aan de sessies beperkt tot het schudden met een ratel in het zangkoor, en zorg voor de tijdige aanvoer van trommels en brandhout – wat met name in de hoofdstad waar ik aanvankelijk onderzoek deed gecompliceerde logistieke problemen opleverde. Ik bespeurde de verbazingwekkende gelijkenis tussen het dansen en de trance van de Zambiaanse volgelingen, en de Tunesische vormen, en ik consumeerde gretig allerlei publikaties over de verbreiding van extatische culten over het Afrikaanse continent in de loop van de laatste eeuwen. De wetenschappelijke erkenning echter die ik vond met mijn Marxistische interpretatie van het Zambiaanse materiaal weerhield mij ervan, voor de tweede maal, om de extatische diepten te peilen, laat staan mij daar zelf in te storten. De in de wereld zo wijd verbreide extatische vormen van genezing bleven voor mij een louter uitwendig onderwerp voor onderzoek; geen haar op mijn hoofd die eraan dacht die benadering op te nemen in mijn eigen persoonlijke leven.

Integendeel, in plaats van plaatselijke Afrikaanse geneeskunst mee naar Europa te brengen, was mijn aanvankelijke rol precies omgekeerd. Mijn Zambiaanse onderzoeks-participanten haalden mij er toe over om (onder supervisie van een landgenoot die hoofd van een missieziekenhuis was, op meer dan honderd kilometer afstand van waar ik onderzoek deed) een informeel kliniekje voor Westerse geneeskunst te beginnen.⁶⁶ Dit onverwacht en onbevoegd uitoefenen van de rol van arts gaf mij een enorme bevrediging (van Binsbergen 1979, 1987 [**laatste is opgenomen in dit boek, dilemma's**]). Het is groots om het lijden van medemensen daadwerkelijk te verlichten, maar ongetwijfeld speelde ook mee dat voor mijn moeder, in de volksbuurt waarin ik als na-oorlogs sociaal stijgtje opgroeide, de huisdokter met zijn auto, jas met bontkraag en door welstand mogelijk gemaakte beschaafde levensstijl een ideaalbeeld vertegenwoordigde dat mij mijn hele jeugd is voorgehouden; maar dat ik zo gauw zich de keuze voordeed, aan het eind van mijn middelbare school, had verworpen voor een zelfgekozen, door mij destijds uitdrukkelijk als sociaal nutteloos beschouwde, carrière van schrijver en antropoloog. In 1978 richtte ik niettemin in mijn Zambiaanse onderzoeksgebied een committee op voor de bouw van een plaatselijke kliniek op zelfhelpbasis, met bouw materiaal betaald door een Nederlandse medefinancieringsorganisatie, en na voltooiing over te nemen door de Zambiaanse overheid. In 1993 (!) werd die moeizame proces eindelijk met succes afgerond.

Tegen het eind van de jaren 1970 begon mijn herhaalde veldwerk en aldus toenemende betrokkenheid bij het leven, de normen en de taal van de Zambiaanse Nkoya ernstige problemen op te leveren ten aanzien van het beheer van persoonlijke en gezinsgrenzen in mijn verplaatsingen tussen het platteland van westelijk Zambia, en Nederland; maar zelfs op een moment dat ik hierdoor danig stuurloos was geworden en mijn eerste huwelijk op de klippen liep, was het nog slechts bij wijze van grap dat ik de mogelijkheid overwoog om mijn eigen verscheurdheid tussen 'ginds' en 'weer terug' (van Binsbergen 1979b) op te vatten als een vorm van bezetenheid door een Zambiaanse ziektegeest. Wel had ik inmiddels de genezingsculten in Zambia leren interpreteren (van Binsbergen 1981, 1982 [**ziekculten**]) in termen van de ervaringen van lange-afstands-handelaren en trekarbeiders: het overschrijden van

⁶⁶ Zie hoofdstuk 9 van dit boek, en van Binsbergen 1979.

grenzen, geografische en culturele ontworteling, en de koppeling tussen afzonderlijke sociaal-culturele complexen die ik naar de neo-Marxistische inspiratie van die tijd als produktiewijzen was gaan opvatten. Leek de situatie van deze Afrikaanse reizigers niet veel meer op die van een antropologische veldwerker dan ik bereid was toe te geven?

Pas in 1983, tijdens nieuw veldwerk om de therapeutische effectiviteit te onderzoeken van orakels en landpriesters in het Westafrikaanse land Guinee-Bissau – er was geen extatische religie in deze door en door ‘Apollinische’⁶⁷ gerontocratische cultuur, behalve misschien in geheime vrouwenculten waar ik geen toegang toe had – stak ik een essentiële grens over en werd ik participant-als-patiënt. Ten aanzien van eigen grote levensproblemen ontleende ik zo een positieve persoonlijke opbrengst aan een plaatselijk Afrikaans idioom dat mij nog maar enige maanden tevoren volkomen onbekend was geweest. De orakelcultus zoals door landpriesters beheerd stond primair open voor de ter plaatse wonende, rijstverbouwende dorpingen zelf, maar daarnaast bestond een aanzienlijk deel van de cliëntèle van deze cultus uit terugkerende trekarbeiders uit Senegal en Frankrijk. Daarenboven omvatte de cliëntèle pelgrims uit alle hoeken van Guinee-Bissau en Zuidelijk Senegal: mensen die het plaatselijke Mandzjak niet kenden en dus een nationale *lingua franca* moesten gebruiken in hun contact met het cultuspersoneel; en wier begrip van wat er in de cultus omging gebaseerd was op zodanig sterk vereenvoudigde symbolische en diagnostische principes dat zij deze in een of twee sessies in zich konden opnemen. De houding van de priesters maakte het duidelijk dat in deze opzichten hun van ver gekomen Afrikaanse patiënten niet fundamenteel verschilden van mij of van incidentele andere Blanke (Portugese) cliënten. Geïntregerd door het gemak en de gretigheid waarmee ik de Mandzjak samenleving omhelsde en mij de plaatselijke, van het Portugees afgeleide, *lingua franca* in enige weken eigen had gemaakt, opperde Joop de Jong, een Nederlandse, Westers-getrainde psychiater met wie ik in het project samenwerkte – in het algemeen een nuchtere positivist – een mogelijke verklaring die in latere jaren zeer veelzeggend zou worden: was ik misschien de Europese incarnatie van een Afrikaan?

Het bovenstaande vat samen wat ik in 1988, naast mijn tweede vrouw en onze twee oudste kinderen, meebracht naar mijn veldwerk in Francistown. Ik richtte mijn onderzoek op de transformatie van cultuur in een stedelijke omgeving, en beschouwde deze laatste als een plaats van bemiddeling tussen een op het platteland verschanste traditie en de moderne staat. Sinds het begin van de jaren 1970 maakte ik, naast onder anderen Terence Ranger, Richard Werbner en Matthieu Schoffeleers (bij wie ik in 1979 zou promoveren), deel uit van een internationaal wetenschappelijk netwerk waarin de studie van Zuidelijk-Afrikaanse religie centraal stond. Alle drie genoemden hadden in onderlinge competitie geschreven over de Mwali-cultus in ruraal Zimbabwe en Botswana. En hoewel mijn eigen religie-onderzoek zich tot dusverre, veilig en met overrompend succes, op noordelijker delen van Zuidelijk Midden-Afrika had gericht, popelde ik van verlangen om de stedelijke manifestaties – zo die er al zouden zijn – van deze cultus in Francistown te verkennen. Ik besefte natuurlijk wel dat ik geen enkele kans had om een belangrijke bijdrage tot de Mwali-studies te leveren, gezien de beperkte tijd beschikbaar voor veldwerk en voor het leren van voor mij nieuwe

⁶⁷ Verwijzing naar Nietzsche's (1872) tweedeling tussen Apollinisch en Dionysisch, door Ruth Benedict (1946) de antropologie binnengebracht.

plaatselijke talen (ik had slechts een jaar, later gelukkig uitgebreid door een reeks kortere bezoeken – maar toch veel te weinig), gezien de onderzoeksopzet volgens welke historische Afrikaanse religie maar één van mijn vele aandachtspunten kon zijn, en ten slotte gezien de gebiedsclaims die mijn beste wetenschappelijke vrienden al jaren tevoren hadden uitgezet.

Niettemin bleek de tijd rijp voor diepgaand religieus onderzoek in het stedelijke kader van Francistown.

Gezien mijn eerdere werk, lag het voor de hand dat mijn benadering van sociaal-culturele formaties in Francistown vooral een religieuze invalshoek zou hebben, zodat de stedelijke ontwikkelingsgang van culten modellen zou opleveren voor mijn analyse van andere aspecten van deze stedelijke samenleving. Terwijl de schaal van de stedelijke gemeenschap mij zou verplichten om mijn participerende observatie aan te vullen met survey-methoden, had ik al lang tevoren het positivistische optimisme afgelegd waardoor ik mij had laten leiden in mijn Tunesische onderzoek; en zo stond ik meer an ooit open voor extatische religie. Terwijl het Francistown-project was gepresenteerd als een onderzoek van de cultuur van perifeer kapitalisme, was ik er inmiddels van overtuigd geraakt dat niet een dogmatisch Marxisme, maar slechts de selectieve opname van Marxistische ideeën in de hoofdstroom van de antropologie (de door Marxisten zo gevreesde verburgerlijking, met andere woorden) ons in staat zou stellen om te profiteren van zowel de recente inzichten van het Marxisme, als van de veel oudere inzichten die al een eeuw van symbolische, politieke en verwantschaps-antropologie had opgeleverd; ook dit hield de belofte in (vergelijk van Binsbergen 1987) van een ontsnapping uit de reductionistische armoede waardoor juist mijn Marxistische benadering van Afrikaanse religie werd gekenmerkt. En ik wil best toegeven dat ik hoopte (tamelijk naïef, zoals zal blijken, maar ten slotte toch ook weer niet tevergeefs) dat nieuw Afrikaans veldwerk met een aanzienlijke religieuze component een nieuwe stap vooruit zou opleveren in de bevrijdende en genezende inzichten die mij op het persoonlijke vlak deelachtig waren geworden in Guinee-Bissau. Zo verwachtte ik mijn eigen existentiële positie tegenover Afrika verder te bepalen – een Afrika dat van een willekeurig gekozen onderzoekslokatie in mijn eerste onderzoek nog voor mijn afstuderen, was uitgegroeid tot mijn tweede identiteit, tot een van de voornaamste opgaven in mijn leven.

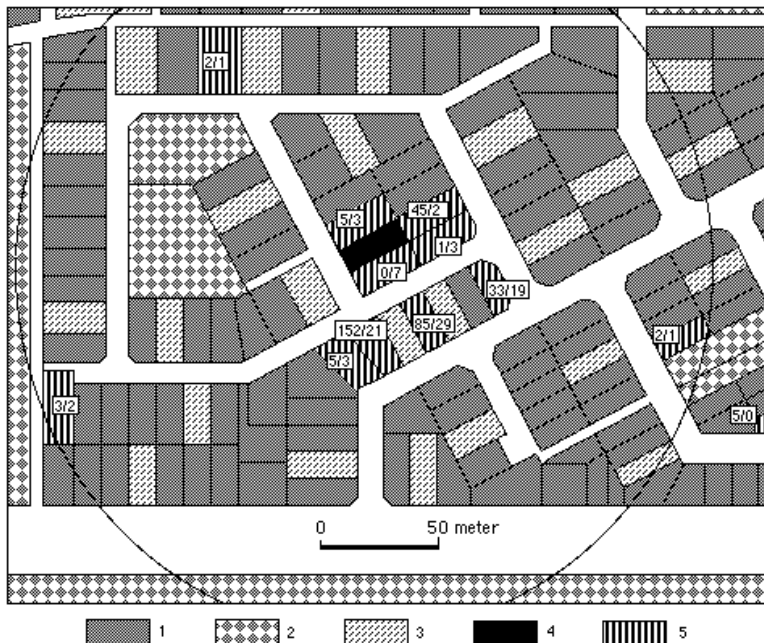
5.2. EEN MAALTIJD OP HET LAND

Nata. Tot deze middag in 1990 was voor mij dit dorp aan de rand van de Kalahari woestijn, tweehonderd kilometer ten westen van de stad Francistown waar ik sinds 1988 onderzoek deed, vooral de plek in Botswana waar mijn heimwee naar andere, geliefder streken het smartelijkst was. Langs de perfecte asfaltweg, bij het nog met handpompen uitgeruste tankstation (waar overigens de beste patat van Botswana te koop is, alsmede een groter internationaal assortiment gedestilleerd dan in de belastingvrije winkels van Schiphol) scholen altijd opvallend slechtgeklede Zambianen samen, wachtend op zelfs voor hen betaalbaar vervoer van en naar hun niet door het Botswanaanse *Wirtschaftswunder* aangestoken land, driehonderd kilometer verder naar het noorden. De satellietshotels van de politiewijk torenen uit boven een paar hoekige winkels en een veel groter aantal met riet gedekte ronde lemen huizen, met kippen en geiten en – dat zegt men althans – in meerderheid bewoond door San, de

5. RELIGIEUS-ANTROPOLOGISCH VELDWERK IN FRANCISTOWN, BOTSWANA

gesedentariseerde afstammelingen van de jagers en verzamelaars die de oorspronkelijke bewoners van dit deel van Afrika vormen. Hier kun je Tswana en Kalanga spreken – in Botswana en noordelijk Zuid-Afrika gesproken talen van de Bantoe-cluster; de San taal, behorend tot de Khoi-San groep die ver buiten de Bantoe-cluster staat, is geen onderdeel van het openbare leven en uiterlijk zijn de San nauwelijks nog te onderscheiden van de Bantoe-sprekers die over hen zijn aangesteld als feodale veeboeren, winkeliers en ambtenaren. Tien kilometer vóór Nata, aan het eind van een plassengebied vlak en open als de Nederlandse polders, in mijn verbeelding net zo vol vogels en koeien en met hetzelfde van waterspiegelingen wenkende licht, bevindt zich 'Nata Lodge': een door palmen omgeven kampeer- en bungalowterrein dat een vaste pleisterplaats vormt voor Zuidafrikaanse toeristen op weg naar de wildparken van Noord-Botswana; hier is de voertaal Afrikaans, dat wil zeggen vrijwel Nederlands.

Die middag echter vormde Nata, dat in de advertenties van een plaatselijk vakantiecentrum wordt aangeduid als 'waar het echte Botswana begint', het eindpunt van een verlate triomftocht naar het middelpunt van de Afrikaanse symbolische cultuur.



legenda:

- | | | |
|-------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|
| 1. bewoond perceel | onderzoeker | aantal bezoeken onder (5) |
| 2. perceel niet voor bewoning | 5. er werden bezoeken afgelegd | tussen 11-1988 en 10-1989, boven |
| 3. leeg perceel | tussen dit perceel en (4) | de breukstreep: bezoek als (5); |
| 4. gezinsperceel van de | 6. aantal (bij benadering) van | beneden: bezoek vanwege (4) |

van 110 bewoonde percelen binnen een straal van 150 m (zoals aangegeven door de cirkel) werden daadwerkelijke sociale relaties (zelfs van de meest terloopse en sporadische aard) opgebouwd met de volwassen bewoners van slechts 11 percelen (10%); de discrepantie tussen het aantal bezoeken uitgaande van, en het aantal bezoeken aan, het perceel van het onderzoekersgezin weerspiegelt hoe zulke bezoeken door een deel van de wijkbewoners uitdrukkelijk werden ontmoedigd.

Fig. 5.1. In Francistown bleek dat ik de factor localiteit, m.a.w. buurrelaties, als toegang tot Afrikaanse stedelingen in een para-apartheids situatie overschat had: De vrucht van een jaar participerende observatie in een stadswijk: Somerset East Extension, Francistown, Botswana, 1988-1989

Tijdens veldwerk in Francistown, dat een kwart eeuw na de Botswanaanse onafhankelijkheid (1966) nog niet bleek te hebben afgerekend met zijn voor Botswana unieke, nauw aan Zuid-Afrika gelieerde verleden van mijnbouw, monopolie-kapitalisme en vijandschap tussen Zwart en Blank, waren ik en mijn gezin bijna een jaar lang, steeds pijnlijker en tot steeds grotere radeloosheid, gebotst tegen muren van afwijzing, achterdocht, onverschilligheid, krampachtig geposeerde moderniteit en ontveinsde traditie – de gebruikelijke strategieën waarmee de stedelijke Zwarte bevolking van Zuidelijk Afrika economische en culturele vernedering door Blanken tracht te verwerken en ondergronds een eigen identiteit zeker te stellen.

Wat zich in de dorpen rond Francistown afspeelde wist ik ongeveer uit de literatuur, uit gesprekken met collega's die zich wijselijk tot de rurale hadden beperkt, en uit tochten met stadsbewoners naar hun dorp van herkomst. In die dorpen is de Afrikaanse traditie, van vooroudercultus tot de verering van de Hoge God Mwali, van verwantschapsstructuren tot gezingsculen, tamelijk vitaal; maar het zicht op wat daarvan functioneerde in de stad en in wisselwerking met loonarbeid en moderne formele organisaties, werd mij maandenlang absoluut onthouden. Zelfs onze groeten werden de helft van de keren niet beantwoord. Als Blanke telden mijn elders in Afrika opgedane kennis en ervaring niet en stond ik – tot mijn stijgende verontwaardiging – louter door mijn uiterlijk aan de verkeerde kant in een grimmige ervijandschap. Net als alle andere Blanken in Francistown was ik in de ogen van de Zwarte bevolking gewoon een Boer (*Lebulu*, een categorie die in the Tswana zelfs het karakteristieke voorvoegsel *Mo-* ter kenschetsing van de naamwoordelijke klasse 'menselijk' werd ontzegd), een Afrikaander.

Gewend aan de open, niet door raciale scheidslijnen beheerste maatschappelijke contexten in Zambia en Guinee-Bissau; als vanzelfsprekend een beroepsrol van veldwerker nastrevend waardoor – althans, dat verwachtte ik – sociale scheidslijnen verder zouden worden afgebroken en intense transculturele ontmoetingen tot stand zouden komen; en met slechts een theoretisch besef van de verschrikkingen van Blanke fysieke en sociale terreur in Zuid-Afrika maar zonder eigen ervaring daarmee, duurde het meer dan een jaar, tot na de eerste veldwerkperiode, vóór ik begon te beseffen dat waar ik in Francistown tegenaan liep collectieve, geïnstitutionaliseerde en mee door de autoritaire Botswanaanse staat versterkte patronen van zelfbescherming waren, die de Zwarte bevolking van Francistown niet zo maar kon opheffen louter om mij ter wille te zijn. het hielp niet of ik mijn eerste onderzoeksassistent ontsloeg: de patronen van collectieve geheimhouding waaraan ook hij was onderworpen, lieten zich door een standaardsalaris alleen niet doorbreken – integendeel, de rol van

werkgever in Francistown versterkte alleen maar een stereotiepe identiteit die mijn grootste handicap was ten aanzien van participerende observatie: de identiteit van Blanke Boer.

Ik was met mijn gezin in Somerset East Extension gaan wonen, een stadswijk in opbouw (vallend onder het SHHA – Self-Help Housing Authority – regime, waar gezinshoofden met een vast inkomen een zgn. *site-and-service* perceel in bruikleen konden krijgen), omdat ik, op grond van mijn eigen overvloedige ervaringen met stedelijk veldwerk in Lusaka, Zambia, en van de geaccumuleerde inzichten van antropologen wereldwijd,⁶⁸ mocht verwachten dat nabuurschap een belangrijk, zo niet het belangrijkste, principe van recruitering van intensieve sociale relaties zou zijn, en dat wij als buren, ingezetenen van die wijk, in dat patroon zouden worden opgenomen. Dat was niet helemaal fout gezien, er waren wel degelijke enige goede buurrelaties; maar zij waren (zoals uit het voorgaande diagram blijkt) uiterst beperkt, omvatten slechts onze allernaaste buren, en voor het onderzoek leverden de relaties die wij buiten onze directe woonomgeving hadden veel meer op. Onze andere wijkgenoten negeerden ook na vele maanden ons groeten (in perfect Tswana of Kalanga) totaal, en als wij bij autopech hulp van buren zochten werd die geweigerd. Na een half jaren slaagden wij er wel in – tegen de gebruikelijke tegenprestatie van gratis lokaal bier – wat buren te mobiliseren voor een werkproject in onze tuin, die vol enorme keien lag. De overwegende en langdurige afwijzing die ons ten deel viel, (hoezeer ook begrijpelijk tegen de achtergrond van anderhalve eeuw Europees geweld aan Afrikanen aangedaan in Zuidelijk Afrika) bezorgde ons zeer veel verdriet, wanhoop, en stress. Onze aanwezigheid werd kennelijk niet gezien als een keuze voor medemenselijkheid, maar als de vlucht van verachtelijke arme Blanken die een fatsoenlijk huis in een overwegend Blanke elitewijk (waarvan Francistown er genoeg had) niet konden betalen. De aftandse *Peugeot* stationwagens die wij voor de eerste maanden van ons onderzoek hadden mogen lenen van Terence Ranger (hij zou hem later in Zimbabwe gaan gebruiken), paste nog wel in dit misplaatste romantische

⁶⁸ Vgl. Parkin 1969, 1975; voor een relevant bespreking van Afrikaanse stadssociologie zie het openingshoofdstuk van van Binsbergen 2015, 86-102. Veel van het antropologisch stadsonderzoek in Afrika vanaf de jaren 1930 was erop gericht, aan te tonen (Clyde Mitchell's *The Kalela Dance* (1956) is hiervan een prachtig voorbeeld) hoe zich in de stad nieuwe culturele en organisatorische vormen van maatschappelijkheid ontwikkelden die opvallend los stonden van de traditionele oriëntatie van de dorpsamenlevingen waarvan niettemin de meeste stadsbewoners vandaan kwamen. Als basisuitspraak ten aanzien van Afrikaanse stedelijke cultuur in het midden van de 20^e eeuw gold steeds Gluckmans apodictive (maar feitelijk onjuiste) dogma:

'The African townsman is a townsman,detrribalised as soon as he leaves his village (Gluckman 1945: 12).

Netwerken, meer dan niet gelocaliseerde sociale verbanden, werden daarom in de literatuur benadrukt als de typische stedelijke organisatievorm. Ik was mij daar bij vestiging in Somerset East Extension uiteraard van bewust, maar had mij niet gerealiseerd dat mijn buren in die lagere middenklassewijk, druk bezig met optrekjes te bouwen op hun felbegeerde SHHA percelen (vgl. van Binsbergen 1989, 1993; van Binsbergen met Krijnen 1989) al zo volkomen verstedelijkt zouden zijn dat buurrelaties, net als in hedendaagse West Europese steden, nog maar een paar huizen ver zouden reiken. Inderdaad gaf een analyse zoals in Fig. mij gedeeltelijk gelijk: ook in de stad werden relaties naar traditionele maat gemeten, maar voorwaarde daarvoor was dat men bij de ander een gemeenschappelijke herkomst in het erigen dorp of regio kon onderkennen – en dat was ten aanzien van ons als Hollanders natuurlijk niet het geval. Ik had misschien het sociale mechanisme van localiteit als mobilisatieprincipe voor feitelijke interactie te zeer overschat (vgl. Appadurai 1995), mede op grond van mijn ervaringen bij mijn eerste veldwerk, op het platteland van Noord-Afrika, waar localiteit een allesoverheersend ordeningsprincipe bleek te zijn.

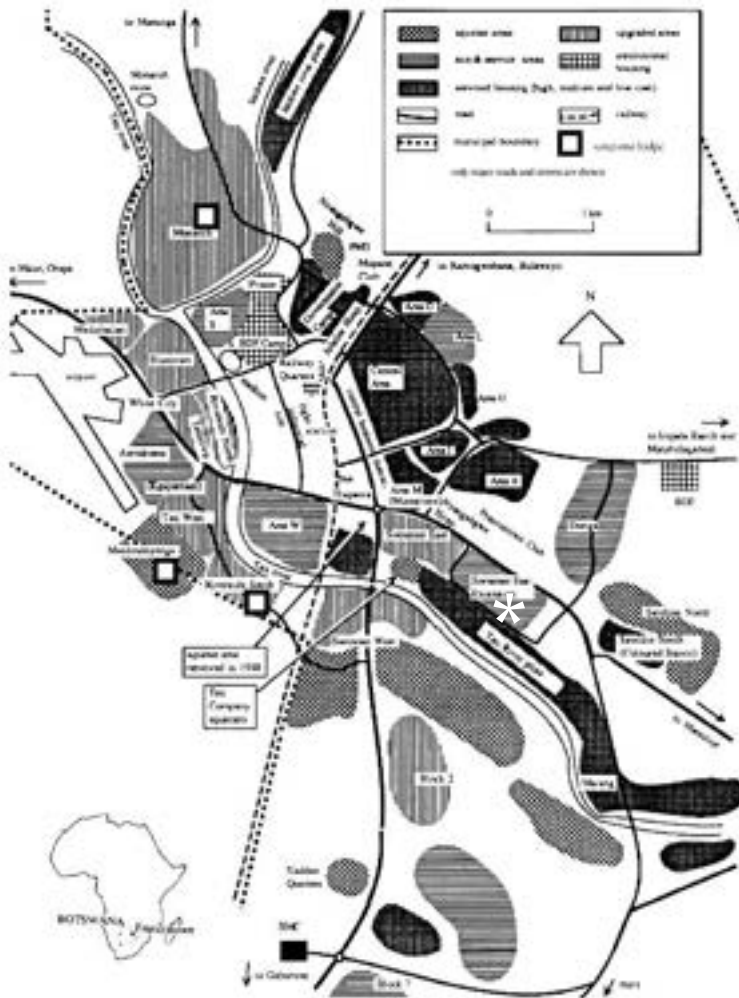
beeld; maar onze peperdure, gloednieuwe *Toyota* dubbele-cabine met laadbak die ons erf na een paar maanden kwam opsieren, maakte ons alleen nog maar raadselachtiger en onbetrouwbaarder.

In de dorpen kregen we de maïspap voorgezet die ik al op zoveel plaatsen in Zuidelijk Afrika had gegeten; het werd ons nooit aangeboden in de stad, waar dit goedkope gerecht (ondanks het aanbod van brood en *fast food*, en de voorliefde voor macaroni met niets dan veel mayonaise) nog steeds het hoofdvoedsel was: 'dat eten Blanken immers niet'. Noch kregen wij ooit enig ander voedsel van onze burens. De mensen wisten niet dat ik naar hen keek met de ogen van een dorpling uit Zambia, en dat ik in mijn hart steeds weer de verbijsterde kreet uitte waarmee kinderen daar het afwijzen van hun elementaire rechten aanklagen: 'Jij weigert mij maïspap?!' Het hielp niet genoeg dat ons zoonnetje Vincent soms wel bij de burens mocht eten, ook al liet dit hun goede wil duidelijk blijken.

We werden van de spanningen van het veldwerk letterlijk ziek, en het was geen ziekte die de Westerse artsen van Francistown tijdens onze vrijwel wekelijkse consulten konden genezen. Van een verrukkelijk bezoek van enkele weken aan het zo vertrouwde platteland van westelijk Zambia keerde ik naar Francistown terug met verhoogde opstandigheid en ongeduld. Ik weigerde nog langer de geminachte en veelvuldig bestolen Blanke in een Zwarte volkswijk te spelen – het moest toch mogelijk zijn om in mijn nieuwe onderzoeksomgeving mijn kennis van een verwante Afrikaanse cultuur in te brengen, verworven in Zambia over een periode van twintig jaar, onder mensen die ik, tot hilariteit van mijn Francistownse burens, hardnekkig 'mijn verwanten' bleef noemen.

De tijd bleek rijp, en doordat wij de rol van onderzoeker tijdelijk lieten opgaan in die van patiënt werd het mijn vrouw Patricia en mij gegund de stap te maken uit onze gevangenis van stereotype Blanke. In vertwijfeling, op het punt ons veldverblijf op te geven, traden wij in hernieuwd contact met de heer Smarts Gumede, een Ndebele die na zesentwintig jaar als kelner op de grote vaart door zijn voorouders geroepen was tot traditioneel genezer en die uiteindelijk – zo ver van de zee verwijderd als maar mogelijk is in Zuidelijk Afrika – in Francistown was beland. Daar hij had nu een praktijkruimte in de gesaneerde squatterwijk wijk Somerset East, recht onder de rook van het grote, nieuwe Nyangabgwe-ziekenhuis. Ik had hem in het begin van mijn veldwerk uitvoerig geïnterviewd maar hem daarna wat uit het oog verloren, en had tot dit crisismoment nooit overwogen hem als geestelijk leidsman in te schakelen. Zijn reactie liet niet op zich wachten en was trefzeker. Tegen de hekserij-aanvallen waarvan wij volgens zijn diagnose slachtoffers waren, leverde hij magische substanties waarmee wij ons erf en ons lichaam moesten bewerken; de dagelijkse rituelen die hiermee gemoeid waren, hielpen ons heen door onze vreselijkste weken in Francistown. Zelf buitenlander, was hij bij uitstek in een positie om ons erop te wijzen dat de behandeling die wij ondervonden misschien eerder aan xenofobie dan aan racisme was te wijten – hij ondervond immers goeddeels dezelfde afwijzing? En van zijn handeltje in groenten, oliebolletjes en brandhout (want van zijn praktijk kon hij niet leven) gaf Gumede mij sindsdien altijd wat te eten mee voor Vincent, die hij zijn kleinzoon begon te noemen – de eerste verwantschappelijke eretitel die ons deel werd in Botswana.-

5. RELIGIEUS-ANTROPOLOGISCH VELDWERK IN FRANCISTOWN, BOTSWANA



Het sterretje geeft de plek van ons huis aan tijdens het veldwerkverblijf van oktober 1988-oktober 1989.

Fig. 5.2. Sangoma-centra in Francistown, ca. 1990

Ook stelde hij mij voor aan zijn streekgenoot Joshua Ndhlovu, die de vijftig al gepasseerd was en nog maar onlangs *sangoma* was geworden, naarstig op zoek naar een gelegenheid om een therapeutische praktijk in Francistown op te bouwen;

tezelfdertijd was hij een voormalige middelbare-schoolleraar, wiens tot het *sangoma*-schap leidende aandoeningen hem arbeidsongeschikt hadden gemaakt, nadat hij de nodige universitaire graden en diploma's verworven had, zowel in Botswana als in de Verenigde Staten (waar zijn ziekte zich voor het eerst had geopenbaard). Met Joshua kon ik *sangoma*-schap bespreken in termen ontleend aan antropologische standaardwerken. Onder de indruk van wat ik hem vertellen kon over Zambiaanse genezingsculten, introduceerde hij ons tot zijn plaatselijke netwerk van genezers en cultusleiders, die ons met raad en daad te hulp snelden.

Spoedig werden wij door leiders van *sangoma*-cultuscentra ingevoerd in een veel complexere en minder mechanische ziektenleer dan Gumedde in eerste instantie had ten beste gegeven, al zou hij toch mijn eerste en voornaamste leraar op het gebied van divinatie blijven. Eén *sangoma*-leider, de heer Sithole uit de wijk Masemenyenga, interpreteerde mijn vele aandoeningen (rugklachten, slapeloosheid, alarmerend hoge bloeddruk, de diefstal van een uniek, persklaar boekmanuscript over Zambia, van mijn trouwring, en van tientallen andere zaken uit ons huis) als voortkomend niet uit de structuur van de Francistownse samenleving, noch uit hekserij, die anderen mij aandeden, maar uit verstoorde relaties tussen ons en onze voorouders; die lieten dat alles toe, mede als signaal om mijn aandacht te trekken. Het aanvaarden van rituele verplichtingen, zoals het slachten van geiten op ons erf en het dragen van kralen, moest die relatie verbeteren en ons de voorouderlijke bescherming en verankering teruggeven – en in de tussentijd moesten kruidenmengsels, stoombaden en tovermiddelen het meest acute leed bestrijden. Wij waren onder de indruk toen in dramatische waarzegsessies de specifieke voorouders werden aangegeven die verantwoordelijk werden gesteld voor ons lijden: mijn grootvader van vaderskant, die was gestorven terwijl mijn vader een zuigeling was, en – een paar weken later in een ander cultuscentrum – Patricia's moedersvadersmoeder.

Dit waren inderdaad erkende sleutelfiguren in onze respectievelijke familiegeschiedenis, rondom wie veel van het verdriet en de ellende van onze afzonderlijke families zich generaties lang had opgehoopt. Al jaren tevoren had ik zelf een kalf, varkens en geiten geofferd, aan heiligen en landgeesten in Tunesië en Guinee-Bissau, en halfjaarlijkse offers (met gekocht, volgens Islamitisch ritueel geslacht, vlees) aan mijn Tunesische patroonheilige hadden zelfs vanaf 1968 een vast onderdeel van mijn gezinsleven in Nederland uitgemaakt, maar ik voelde de grootst mogelijke weerzin om te offeren aan mijn verwanten van vaderskant, voor wie ik – om uitstekende redenen – al mijn hele leven lang op de vlucht was. Ik was echter religieus antropoloog genoeg om te begrijpen waarom mijn therapeut op dit punt van geen wijken wist: als ik op dit punt toegaf zou juist dat de verandering opleveren waarop ik hoopte: 'Precies dezelfde kracht waardoor je nu ziek gemaakt wordt, heeft je er eerder toe gebracht om schrijver te worden', zoals Sithole met grote stelligheid verklaarde na raadplegen van zijn waarzegtabletten. Hij en zijn collega's twijfelden er niet in het minst aan of hun voorouderlijke ziektenleer van toepassing of ons was. Zij begeleidden ons om in het reine te komen, niet met aan ons vreemde geesten afkomstig van het andere eind van de wereld, maar met onze eigen familiegeschiedenis.

Er is een handjevol *sangoma*-cultuscentra in Francistown; zij zijn uiterlijk nauwelijks van de gewone gezinserven te onderscheiden. De leidster van een van deze centra, Rosie Mabutu, ook MmaNdhlovu genaamd, van de wijk Maipaahela, drong erop aan

dat wij haar centrum met grote regelmaat zouden bezoeken. Een maand lang brachten wij vrijwel elke dag en elke avond daar door, en soms bleven wij slapen. Het leven aan het centrum leerde ons de uiterst verscheiden en complexe etnische, nationale en taalkundige identiteiten van de leden kennen. Het bleek een plaats waar verre herkomsten, ontworteling, en (in een idioom van voorouderlijke reïncarnatie) bewegingen heen en weer tussen het heden en het verre verleden, als vanzelfsprekend werden beschouwd en waar alle interactie van dag tot dag erop gericht was om een levenskrachtige therapeutische gemeenschap te creëren van mede-lijders die elkaar konden genezen. Hier hielden de grenzen die ons zo lang hadden buitengesloten, op te bestaan. Wij waren niet langer ervijanden maar familie. Rosie en haar 'zuster', in feite volle nicht, mevrouw Elizabeth Mabututu, bijgenaamd MmaShakayile, hoofd van het cultuscentrum in de wijk Monarch, beroemden zich erop dat een Blanke hun grootvader was geweest; en mijn eerste *sangoma*-therapeut, de heer Sithole, had onder zijn waarzegapparatuur een kristallen bol opgenomen, afkomstig uit de Westerse waarzegtraditie en het een geschenk van een dankbare Blanke cliënt. Van *Libulu* had het *sangoma*-centrum ons weer tot menselijke wezens gemaakt. Hier voelden wij ons voor het eerst en laatst echt thuis in Francistown.

Inmiddels kregen wij spoedig oog voor de aanzienlijke verscheidenheid die er in Francistown schuilging onder de algemene categorie *sangoma*. Rosie en de meeste van haar volgelingen dansten in het zwart-wit-rode uniform van de leden (*hosanna* of *wosanna* genaamd) van de Mwali-cultus; in hun trance (waarin zij bezeten werden niet zozeer door Mwali zelf, maar door voorouders die ook *hosanna* waren geweest) verstijfden zij en slaakten zij ongearticuleerde, kreunende klanken als teken van zelfvernietiging in de nabijheid van de Hoge God. Elizabeth en haar volgelingen daarentegen waren overwegend *sangoma*'s in engere zin, dansend in veelkleurige uniformen waarin vaak huiden van wilde dieren waren verwerkt; in trance bleken zij mediums voor vooroudergeesten die door hun mond gearticuleerde boodschappen gaven. Sithole ten slotte zag zich primair als hoeder van de voorouderlijke krijgerstraditie van de Nguni volkeren, en hij en zijn volgelingen werden in trance bezeten door Zulu krijgers.

Onze ervaring ging verder dan opname in een groep waar wij welkom waren. Beiden konden wij namelijk over niets anders meer spreken, denken of dromen dan over *sangoma*-schap. Dit bleef niet zonder effect op ons bewustzijn van tijd en ruimte, want wij waren immers voortdurend bezig met krachten die de wetten van de empirische werkelijkheid leken te loochenstraffen: met reïncarnatie als een omkering van het onherroepelijk voortschrijden van de tijd, en met waarzeggerij die, zich uitstrekkend van het verleden tot de toekomst, voor even het mechaniek van de tijd helemaal liet stilstaan. Wij wisten wel dat de voorouderlijke wezen niet geacht werden een empirische bestaan in de huidige tijd te hebben; maar dit theoretische gegeven scheen ons in al gauw irrelevant toe, en spoedig zelfs aanvechtbaar. Een vaag geloof in voorouders die zich ook na hun dood – vanuit de hemel – konden laten gelden, had trouwens deel uitgemaakt van mijn opvoeding, en mijn eerdere Afrikaanse ervaringen hadden zich al verbonden met deze achtergrond en met het Christendom waarin ik was groot geworden, en had al een uit tegenstrijdige brokstukken opgebouwd wereldbeeld opgeleverd waarop ik tot nog toe alleen in tijden van crisis had proberen terug te vallen; maar het woord crisis was bepaald van toepassing op onze situatie in Francistown.

Patricia kreeg een groot zoenoffer voorgeschreven dat slechts gebracht kon worden te midden van haar verwanten van moederskant, na onze terugkeer in Europa; wij konden daar slechts op vooruit lopen door plechtig een witte kip uit onze Francistownse kippenren toe te wijden en te offeren, onder de belofte van een groter offer later. Zelf offerde ik onder supervisie van Sithole en Joshua een geit in onze achtertuin in Francistown.

Al deze magische en cultische activiteit, waarin plaatselijke beroemdheden vooringing, ontging onze burens uiteraard niet, en met een zeker leedvermaak stelde ik vast hoe wij de vijandige stedelijke samenleving een koekje van eigen deeg presenteerden. Van paria's die slordig voorgelogen konden worden, veranderden wij allengs in mensen die kennelijk steeds beter waren ingevoerd in de sfeer van genezers en geestesmediums; en dit domein wordt door vele stedelingen gevreesd omdat daarin (veel meer dan in hun monomaan nagejaagde Westerse statussymbolen) de enige erkende toetssteen van geluk en succes ligt, het in de traditie en in de dorpen verankerde geweten van hun verrichtingen in het moderne leven.

Volgens een algemeen Afrikaans denkmiddel dat ik in mijn proefschrift over Zambia had geanalyseerd (van Binsbergen 1981), vormt ernstige ziekte vooral de aanwijzing voor een roeping als genezer: de voorouders manifesteren zich – door ziekte – niet om hun nakomeling te vernietigen maar om deze, via de nodige rituele stappen, door incarnatie in hun kracht te laten delen. In dit kader is het van het grootste belang de boodschappen van de voorouders ongeschonden te kunnen opvangen en interpreteren, door waarzeggen. De genezer is tevens waarzegger, en genezen worden betekent tevens waarzegger worden. Het lag dan ook voor de hand dat de therapieën die Patricia en ik ieder langs onze eigen weg en met onze eigen leidlieden ondergingen, gecombineerd werden met training in diagnostische technieken. Patricia ging hierin aanvankelijk het verst, als lid van een groep vrouwen die onder leiding van Rosie, zowel in de beslotenheid van haar centrum als buiten in de stadswijken, cultusdansen uitvoerden. Aan dergelijke dansen ontleen de volgelingen hun eigen genezing alsmede (als de cruciale drempel van extatische bezetenheid eenmaal was genomen, en de hosanna vooroudergeest bezit had genomen van het lichaam van de volgeling) een eigen, in de gemeenschap erkende status als genezer. In haar nuchterheid kwam Patricia echter nooit tot extase, behalve misschien op het moment dat zij dreigde flauw te vallen op de begrafenis van Rosie, wier plotselinge dood onder verdachte omstandigheden al binnen een maand een einde maakte aan deze therapeutische episode.

Onze hoop uit onze Francistownse sociale gevangenis te ontsnappen en genezing te vinden, was opnieuw de bodem ingeslagen. In feite waren wij van de regen in de drup gekomen, want na de stap van onderzoekers naar patiënten te hebben genomen, kon deze laatste rol niet meer tot voleinding worden gevoerd door het overlijden van onze therapeute. MmaShakayile, hoewel van een enigszins andere richting binnen het *sangoma*-schap, werd geacht Rosie's patiënten over te nemen. Maar in de verwarring onmiddellijk na de begrafenis werd ons te verstaan gegeven dat deze regel niet op ons van toepassing was. Toen beseften wij nog niet dat, terwijl de senioren leden van het centrum hun handen nog vol hadden aan de begrafenis, de boodschap van deze afwijzing een bedenksel was van de zijde van jongere volgelingen en jongere familieleden, die ons als bedreiging zagen voor hun eigen onzekere status binnen de cultus en binnen de familie. En het zou nog jaren duren voor ik eindelijk besepte dat

onze intree (als immens prestigieuze en rijke patiënten) in deze *sangoma*-familie de inzet was geweest voor hooglopende rivaliteit, die waarschijnlijk Rosie de dood had ingedreven maar die daarmee nog verre van beslecht zou zijn.

Joshua (aan wie sommigen openlijk de schuld gaven van Rosie's dood – zij stierf een dag nadat wij allen, als leden en geassocieerden van Rosie's *sangoma*-centrum, zijn erf ritueel hadden bewerkt om cliëntèle aan te trekken) suggereerde dat het enige wat Patricia en mij nog overbleef een pelgrimstocht was naar het Manyangwa Mwali-orakel te Zimbabwe, waaraan Rosie schatplichtig was geweest. Daar zouden wij toch zeker wel kunnen vernemen hoe wij het proces van herstel waaraan wij onder haar leiding zo hoopvol waren begonnen, ten einde moesten voeren. Het bleek dat het *sangoma*-centrum waar Joshua zelf geïnitieerd was, in de Zimbabweaanse stad Bulawayo, 200 km. noordoostelijk van Francistown, ons niet rechtstreeks in contact kon brengen met Manyangwa. In plaats daarvan kregen wij een introductiebrief en een escorte van geüniformeerde hosanna's om ons naar Njelele te brengen, een andere uiterst belangrijk Mwali-orakel in de Matopos-heuvels zuidelijk van Bulawayo. In het dorp van de hogepriester van dit heiligdom bleken wij echter niet welkom, evenmin als eerder in Francistown. Als reden werd opgegeven dat wij Blank waren. Ik bracht daar tegen in dat wij als ontredderde smekelingen kwamen, niet als nieuwsgierige buitenstaanders, en dat andere Blanken die ik goed kende niet de toegang was geweigerd. Maar aan de weigering viel niet te tornen, en terwijl ik de onderhandelingen voerde begonnen volgelingen in trance woest en dreigend op te dringen rond Patricia, die op enige afstand zat te wachten. Wij lieten een gretige en disloyale Joshua (wie wel toegang was verleend) achter in het dorp, en reden gebroken terug door de nacht naar Bulawayo. Pas enige jaren later, toen ik eindelijk toegang had tot gekregen tot Mwali, besefte ik hoe extreem hoog de drempels zijn bij eerste toegang tot deze heiligdommen; Joshua had ons de situatie veel te simpel voorgesteld. Zijn latere verslag, gedaan met hemelse blik, over zijn nachtelijke ervaringen met de Moeder der Geesten (Mwali's bijnaam) te Njelele kon ons niet bepaald over onze eigen teleurstelling heen helpen.

Toen wij kort daarop terug verhuisden naar Nederland omdat het mij toegemeten jaar veldwerk verstreken was, overheerste het verdriet om Rosie's dood en daarmee het vroegtijdig mislukken van onze doorbraak naar het historisch-traditionele-religieuze domein van Francistown. Het voorgeschreven grote offer voor Patricia's voorouder brachten wij – in de door Rosie gesuggereerde vorm van een ritueel aangeklede barbecue – negen maanden later in haar Belgische dorp, verbaasd dat onze wederzijdse familieleden daar zo weinig moeite mee hadden; en daarmee leek voor Patricia de kous af.

Voor mij echter niet. Mijn onderzoek in Tunesië en Zambia had mij erop voorbereid om *sangoma*-schap te waarderen in een bredere context, als mediumschap, en de ervaringen in het cultuscentrum wierpen nieuw licht op mijn gegevens van deze eerdere onderzoeken elders. Ik had Patricia's activiteiten in de groep van Rosie op alle mogelijke manieren ondersteund. De esoterische kennis die ik ontleende aan mijn Zambiaanse onderzoek, souvenirs aan die periode (een kralen halssnoer in de drie heilige kleuren zwart, wit en rood die ook bij de *sangoma*'s centraal staan, en een *mpande* schelpenornament), alsmede mijn vaardigheid in de omgang met de orakeltabletten zoals Gumed me ondertussen had geleerd, werden in het cultuscentrum onderkend als uitingen van een verwante geest. Rosie was zelfs zo ver gegaan dat zij mij een stel tabletten had gegeven waarvan ik dacht dat zij reeds geconsacreerd

waren (haar gewone volgelingen oefenden elke dag op maagdelijke *dummy*-tabletten), en zij aanwijzingen gegeven dat ik verder werd onderricht in hun gebruik. Pas enige jaren later, tijdens mijn definitief afstuderen als *sangoma*, toen mijn inmiddels door overvloedig en onmiskenbaar succesvol gebruik beduimelde en glanzend geworden tabletten werden geconsacreerd in het bloed van mijn laatste verplichte offergeit, begreep ik dat zij tot dat moment, behoudens Rosie's persoonlijke zegen, evenzeer *dummy's* waren geweest! Met haar *sangoma*-uniform, haar dagelijks ontvangen van medicijnen, het betalen van een aanzienlijk bedrag dat haar toegang tot het centrum verschafte, en het ondergaan van een toegangsritueel waarbij zij over de zandige droge bodem van de Maipaahela-beek was gejaagd en er munten had achtergelaten als offer, was er geen twijfel aan dat Patricia een *twaza* was, een *sangoma*-in-opleiding. Aangezien ik recentelijk therapie had ondergaan aan een concurrerend centrum, bij Sithole, bleef mijn eigen status in Maipaahela ambivalent. Was ik een volwaardig, geïnitieerd collega uit Zambia (dat was ik zeker niet, maar ik schepte een heimelijk genoegen in de suggestie dat ik dat wel was), of was ik gewoon een liefdevolle echtgenoot en sponsor van mijn vrouw, nam ik louter als zodanig (zoals de echtgenoot van *Mma-Bigi*, een andere vrouwelijke *twaza* van dit centrum) deel aan de rituelen, de training, het dagelijks leven en de maaltijd op Rosie's erf? Slechts nu en dan werd ik uitgenodigd om met de groep mee te dansen, hoewel ik dikwijls meedeed met het zingen en het trommelen. Tezelfdertijd voelde ik een sterkere uitdaging dan Patricia. Ongetwijfeld zat daarin een element van echtheid en beroepsrivaliteit: ik kon het niet goed uitstaan dat mijn vrouw, met een veel beperkter Afrikanistische achtergrond dan ik, vanzelfsprekend toegang had tot een gebied waar ik als onderzoeker al tientallen jaren omheendraaide. Belangrijker was waarschijnlijk echter toch dat ik, die juist een ervaren onderzoeker pretendeerde te zijn, de grenzen die de samenleving van Francistown voor ons had opgeworpen ervoer als niet alleen emotioneel teleurstellend maar ook als een schandelijk falen in mijn beroepsmatige hoedanigheid van veldwerker; hoe was het mogelijk dat mijn zo beproefde veldwerktechnieken, waarvan ik dacht dat zij mij nog nooit in de steek hadden gelaten, mij nu niet over die grens heen hielpen? Ik bleef erop hopen dat ik ooit, op een later bezoek aan Francistown, de mogelijkheden tot verregaande toenadering zoals die reeds in dit stadium gesuggereerd werden door onze contacten met genezers en mediums, ten volle zou kunnen verwezenlijken. Als deze samenleving mij niet wenste te aanvaarden als een tijdelijk lid in mijn Noordatlantisch-gedefinieerde rol van onderzoeker, dan hoopte ik terug te keren in een plaatselijk-gedefinieerde rol, in die ene stedelijke sector die ons, ten slotte, had verwelkomd, de sector van ziekte en genezing. En de eerste boodschappen die ik, enige dagen voor Rosie's dood, dacht te ontlenen aan mijn pas verworven en nog lang niet als *dummy's* onderkende waarzegtabletten gingen dan ook precies in deze richting: ja, ik zou terugkeren naar Francistown, en ja, ik zou dan *sangoma* worden. In dezelfde sessie dicteerde mijn enige jaren tevoren overleden, innig geliefde, moeder mij in alle details hoe ik van de stoffen hoes voor mijn zakcalculator die zij kort voor haar dood voor mij had genaaid voor gebruik tijdens veldwerk in Guinee-Bissau, een etui voor mijn orakelstenen moest maken, en hoe ik die hoes moest versieren met sierstiksels, boesies (dat wil zeggen, kaurischelpen: in Zuidelijkafrikaanse rituele contexten geliefde objecten), en imitatieparels. Via Afrikaanse symbolen opgepikt in moezaam veldwerk was ik mijn eigen Nederlandse verleden aan het herschikken.

Kennelijk waren overwegingen in termen van een tekortschietende veldwerkstrategie al van minder gewicht geworden dan mijn verlangen naar esoterische kennis,

symbolische macht, heilige voorwerpen waarin ongekende krachten lagen samen-geballd, en de esthetiek van het optreden als geüniformeerd zanger en danser. Na Tunesië en Zambia herinnerde mijn hernieuwd contact met een extatische cultus mij eraan dat deze religieuze vorm mij, vanaf mijn eerste kennismaking, een van de grootste verworvenheden van de mensheid had geleken, een combinatie van tegelijk vertonen van het zelf en verlies van het zelf, van verleden en heden, van bewuste, koelbloedig vertoonde, volleerde voordracht, maar ook van risicovolle overgave. Ik begon te denken dat meer dan twintig jaar onderzoek van Afrikaanse religie mij zonder het te weten maar onmiskenbaar had voorbereid voor de beslissende stappen die ik nu ging zetten. Ik wist wel dat er een immense bevrediging voor mij in zou liggen indien Afrikanen mij zouden accepteren in een rol van Afrikaans religieuze specialist, en ik verlangde naar het respect dat ik, net als andere *sangoma's*, dan misschien zou verwerven in deze status – wat ten slotte ook gebeurde. Maar uiteindelijk, toen ik inderdaad terug kwam en inderdaad *sangoma* werd, vond ik een nog grotere beloning in de kuise nabijheid van lichamen die opgetast lagen in de kleine, van luizen vergeven achterkamer van MmaShakayile's huis, waarheen de *sangoma's* zich broederlijk en zusterlijk voor de nacht terugtrokken na het dansen; in de geduldige en zachtmoedige handelingen waarmee Kwani, met haar zeventien jaar de jongste van MmaShakayile's *sangoma*-kleindochters, mijn afzakkende enkelratels steeds maar weer ombond; de subtiele toneelaanwijzingen, die de le kentoeschouwers ontgingen, en waarmee het paarsgewijs naar voren komen dansen en weer terugvallen van de *sangoma's* binnen de danskring werd gecoördineerd, om te voorkomen dat een bepaalde danser de show zou stelen ten koste van de anderen; en de zekerheid geaccepteerd te worden wanneer je in je ooghoeken ziet hoe de andere *sangoma's* links en rechts toesnellen om je op te vangen en zo de laatste bedenkingen om in trance te gaan wegnemen.

Een seminar dat ik zou houden voor de Francistownse gemeenteraad, over de meer aardse kanten van mijn onderzoek naar de plaatselijke samenleving, bood de mogelijkheid tot hernieuwd contact met MmaShakayile. Toen ik onze vroegere burens in Somerset East Extension ging opzoeken, bleek dat de investeringen die wij gedurende het eerste frustrerende jaar hadden gedaan, onverwacht vrucht hadden gedragen. Ik werd terugverwelkomd in een heel andere wijk dan die ik had achtergelaten: nu werd ik onthaald op medemenselijkheid, gezellige gesprekken, scherts, zelfs voedsel. Een naaste buurvrouw die het vorig jaar zich nooit verwaardigd had om enige aandacht aan ons te besteden, had binnen een dag het door mij zozeer begeerde contact tot stand gebracht met de Mwali-hogepriester van de zuidwestelijke regio,⁶⁹ dat wil zeggen noordoost Botswana, en ik werd een incidentele maar welkome bezoeker van zijn villa te Francistown. Hoe zouden de *sangoma's*, die ik niet meer had gezien sinds de verwarring na Rosie's begrafenis, mij na een jaar ontvangen? Met angst en beven verwoegde ik mij bij MmaShakayile's centrum, maar daar werd ik onmiddellijk geclaimd, en ik kreeg er de plaats die ik mij zelf heimelijk al had toegedacht: ik zou MmaShakayile's *twaza* worden – en zelf nog meer: zij verwelkomde mij alsof ik Johannes⁷⁰ was die was teruggekeerd, haar overleden broer. Ik werd meegenomen naar

⁶⁹ Waarin ik Werbners indeling volg, vergelijk Werbner 1989.

⁷⁰ I heb later nog veel nagedacht over de naam Johannes, en waarom juist die aan mij moest kleven als *sangoma*. Ik ga verder op deze materie in in mijn boek *Sangoma Science* (2021: register van eigennamen). Daarbij belicht ik vooral de aubiografische kanten – de complexe redenen waarom ik bij mijn geboorte de

Johannes' familie-erf in het dorp Matselagabedi, 25 kilometer buiten Francistown, en daar werd ik niet alleen in alle ernst aan het volkshoofd officieel voorgesteld als de teruggekeerde Johannes, maar had ik de griezelige ervaring dat ik mijn eigen, dat wil zeggen Johannes', graf kreeg aangewezen. Binnen tien dagen na mijn terugkeer stelden mijn in Tunesië geleerde extatische technieken mij in staat om, op datzelfde familie-erf (waar ik als *twaza* de meeste tijd doorbracht) een trance te produceren die ook in de kritische en ervaren ogen van de *sangoma's* als feilloos teken van voorouderlijke uitverkiezing kon gelden. Het was een van de weinige keren dat MmaShakayile zelf danste, en in een stralende extase sloot zij haar optreden af door in een mengsel van Kalanga en Ndebele te zingen:

<i>Salá-saláni</i>	<i>Verlaat, verlaat mij</i>
<i>salani madóda nokutúra</i>	<i>verlaat mij, mijn broeders, ik ga stoppen</i>
<i>ndojé-ndojénda</i>	<i>ik kom, ik ko-om</i>
<i>ndojenda madoda zezekhámba</i>	<i>ik kom, mijn broeders, kom eraa-aan</i>

Zoals steeds bij *sangoma's* in trance vielen alle uiterlijkheden (van lelijke, magere, dronken vrouw van rond de zeventig) van haar af en ik zag slechts een hemelse moeder, vol pure schoonheid, klaar om mij te ontvangen. Ik verhief mij van mijn plaats langs de muur, danste haar tegemoet, en viel in trance. Wie in trance gaat wordt geacht zelf volledig het bewustzijn te verliezen, maar als ik eerlijk ben herinner ik mij, tijdens die gelegenheid zo goed als bij alle latere gelegenheden dat ik in trance ging, zowel het bewust en strategisch sturen van mijn optreden en uitspraken, als de verbluffende vanzelfsprekendheid waarmee ik ze kon produceren, alsof ze inderdaad van buiten mij kwamen. Volgens de ooggetuigeverslagen die mij na afloop werden gegeven had een oudoom door mijn mond gesproken in het Afrikaans; één van de *sangoma's* was Zuidafrikaanse en sprak naast haar moedertaal Sotho uitstekend Afrikaans; zelf heb ik deze variant van het Nederlands al in het begin van de jaren 1970 in Zambia geleerd maar ik spreek het gebrekkig). Het was bij nader inzien ironisch: ik mocht dan hopen Boer-af te worden, maar dat streven werd gelegitimeerd door een vooroudergeest die voor alle omstanders onmiskenbaar een Boer was! Mijn voorouder was oud en moe en hij vroeg, zoals al dergelijke in mediumieke trance doorkomende voorouders, om eten en drinken, in zijn geval uiteraard maïspap.

Deze trance en de daarin doorkomende boodschap van een voorouder was het beslissende teken, en een week later – een dag nadat mijn benoeming tot hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam van kracht werd – onderging ik op MmaShakayile's erf in Monarch een intredeceremonie als *twaza*, voor een werkelijk massaal publiek van leden van het *sangoma*-centrum, genodigden en burens, en met alles erop en eraan: mijn eigen *sangoma*-uniform zoals in detail besteld door mijn

naam Johannes kreeg als derde naam. Ik heb nooit – ook niet in de tijden van mijn intense Christelijke devotie, als tiener – een bijzondere verering aan de dag gelegd, noch voor Johannes de Doper, noch voor Johannes de Evangelist, en begrijp eigenlijk niet waarom ik een van beiden als mijn patroon koos bij mijn H. Vormsel op 10-jarige leeftijd. Ik besef dat Johannes behoort tot een reeds cosmogonische goden die gegolden hebben in een aanzienlijk deel van de Oude Wereld: Basajaun (Baskisch); Janus (Italiaans); Oannes (Persische Golf / Hellenisme). Interessant is dat de sexhistoricus Rattray Taylor stelt dat de 'theoleptische' (ongeveer: extatische) dimensie van het Vroege Christendom vaak met de naam Johannes in contact is gebracht. Er zijn wel meer kleine aanwijzingen (ik heb ze samengebracht in een speciaal lemma no. X in *Sangoma Sciencedie* doen vermoeden dat zich in het *sangomacomplex* van Zuidelijk Afrika, continue thema's voortzetten, niet alleen uit Zuid-Azië, maar ook vanuit het Middellandse Zeegebied van enige millennia geleden.

vroedergeest terwijl ik in trance was; heilige doeken om in processie overheen te lopen; kralen halssnoeren en armbanden die ik de rest van mijn leven dag en nacht zou moeten dragen; zeer uitvoerige en hinderlijke verboden en voorschriften op het gebied van voedsel, lichaamsverzorging, seksualiteit en ritueel voor de gehele duur van mijn periode als *twaza*, waarin ik ritueel als baby of foetus werd beschouwd en onder dienovereenkomstige taboes viel; en (bedenklijk voorbarig, maar heel nadrukkelijk) het recht om de traditionele geneeskunst uit te oefenen.

Hoewel dit alles mij een gevoel van grote vervulling gaf, was ik tegelijk aan een enorme spanning ten prooi, en ik bracht, met het klassieke syndroom van de noviet, de nacht voor de initiatie door vol vrees dat het mijn laatste zou worden. Een van mijn weinige Blanke vrienden in Francistown, de huisdokter die wij zo ontzettend vaak bezocht hadden, had mij ernstig gewaarschuwd: ik was immers niet opgegroeid in Zuidelijk Afrika, hoe kon ik dan ook maar het geringste idee hebben van wat het eigenlijk was waarin ik als een tovenaarsleerling rondblunderde; de *sangoma's* waren immers meesters in suggestie en hypnose, en het minste waarom ik vroeg was wel om voor de rest van mijn leven in een zombie veranderd te worden; of moest ik soms hetzelfde lot als Rosie ondergaan? Op de dag van de intredeceremonie troonde ik mijn onderzoeks-assistentie Ennie Maphakwane mee naar het centrum, al was het haar eerste bezoek aldaar; en voor verdere bescherming haalde ik van het andere eind van de stad MmaMpófoe op, een moederlijke dame die wij in 1988 als oudere verwant van onze huishoudelijke hulp hadden ontmoet en sindsdien uit het oog hadden verloren, maar die, naar ik pas in 1990 had vernomen, Rosie's meest seniore volging was geweest. Terwijl wij in de door mij gehuurde auto naar het centrum reden stopten wij bij het huis van één van MmaMpófoe's aanverwanten om nog wat extra brandhout voor de ceremonie op te halen; hij bleek toevallig leider te zijn van een onafhankelijke kerk, en ik vroeg hem in mijn verwarring (en ook om nog een extra getuige te hebben die wist waar ik die dag zou zijn en wat er met mij heette te gebeuren) om met ons te bidden voor bescherming en zegen. De rituele status van zijn schoonzuster was geen geheim voor hem, hij stemde vriendelijk in met mijn verzoek; hij vroeg geen geld voor het brandhout, stond niet toe dat ik mij kleine huurauto er mee vuil maakte maar bracht hij de vracht zelf in zijn eigen *pick-up* naar MmaShakayile's erf.

Al mijn angsten bleken onnodig. De ceremonie was wat arbitrair samengesteld uit onderdelen die ik inmiddels allemaal al kende omdat ik ze andere *sangoma's* had zien ondergaan in de *sangoma*-centra van MmaNdhlovu en MmaShakayile. Een belangrijk onderdeel was het 'omgekeerde-van-koken', waarin het heiligste medicijn, de gestampte *mpetlélwe*-wortel, werd opgeklopt in een op mijn hoofd geplaatste pan water, waarna ik van het schuim moest eten en het op mijn gewrichten moest aanbrengen. Voorts het drinken van bloed van de opengesneden keel van een geit terwijl deze nog leefde; na slachten werd zijn gal mij op de bovenkant van mijn blote voeten gesmeerd, waarna ik de aan een touwtje bevestigde opgeblazen galblaas te dragen kreeg als een hanger. De hele ceremonie was volstrekt openbaar, in de open ruimte van MmaShakayile's erf, dat volgepakt was met mensen. Op geen enkel moment hoefde ik iets te eten of te drinken waarvan niet ook anderen meedeelden. De voornaamste taal op het centrum is Ndebele, en de meeste leden zijn 'papieren' Batswana uit Zimbabwe; maar tot mijn opluchting bleek dat mijn intredeceremonie samenviel met die van een vrouw van mijn eigen leeftijd, MmaMleya, wier vader en echtgenoot uit westelijk Zambia afkomstig waren en met wie ik Nkoya kon spreken – dat beheerste zij zelf niet actief maar zij kon mij antwoorden in het verwante Luvale,

dat zo ver van huis nauwelijks meer dan een dialect van het Nkoya leek. In haar verlangen om mijn Blanke geest te wille te zijn had MmaShakayile een aanzienlijke inventiviteit in symbolische *bricolage* aan de dag gelegd. Zo had zij uit haar omvangrijke voorraad ceremoniële parafernalia Europese hoeden tevoorschijn gehaald die zij en ik moeten dragen tijdens de ceremonie, het vlees van de geit moest niet gekookt maar gebarbecued worden ('want Boeren houden immers van hun *braai*'), en het aldus bereide vlees moest niet op doeken of matten op de grond worden uitgesteld maar, zoals dat onder Blanken hoort, op een heuse tafel. In een lange rij, de een achter de ander, volgden de leden van het centrum MmaShakayile en mij zelf in een optocht die over mijn lange lap witte textiel – een voorgeschreven, en in Zuidelijk Afrika eeuwenoud, offer aan mijn voorouders – van de ene kant van het erf naar de andere liep, van het heiligdom van takken in de zuidwestelijke hoek van het erf vlak naast de ingang, naar de tafel. In het voorbijgaan nam iedereen één enkel stukje vlees. Tientallen, al gauw honderden mensen uit de wijk Monarch stroomden het erf op, onder het roepen van aanmoedigingen en het slaken van de typische Afrikaanse schrille keelgeluiden – vooral toen een triomfantelijke MmaShakayile de afzonderlijke delen van mijn uniform één voor één luidkeels begon te benoemen terwijl zij ze aan het publiek toonde ('dit is de broek van mijn zoon!', 'dit is het overhemd van mijn zoon!'). Allen aten mee van het gratis maal dat op deze processie volgde, en dat ik samen met mijn mede-noviet (hoewel met een ongelijke inbreng naar draagkracht, waar nooit over gesproken was) voor hen had aangericht.

De hele situatie kreeg een element van slapstick toen van de kazerne aan de andere kant van de nabijgelegen Nyangabgwe-heuvel (waaraan Francistown zijn informele Kalanga-naam ontleent: eveneens Nyangabgwe) een legerjeep vol soldaten verhaal kwam halen aan de ingang van het erf: jongens die mij met ontbloot bovenlijf onder het heiligdom hadden zien zitten terwijl het opgeklopte schuim over mijn bovenlichaam liep, waren naar de militairen gerend met de boodschap 'bij MmaShakayile zijn zij een Blanke aan het doodslaan'. De enige gelegenheid namelijk waarbij zij een volwassen man in het openbaar zijn overhemd hadden zien uitdoen was in het kader van de (nauwelijks meer dan symbolische) lijfstraffen waartoe de gewoonterechtelijke gerechtshoven in Botswana vaak hun toevlucht nemen, en die altijd ter plekke voltrokken worden. Het was meer dan een halve eeuw geleden sinds een Blanke een dergelijke straf in dit land had ondergaan (Crowder 1988). De jongens hadden echter in meer dan opzicht wel een beetje gelijk, zoals wij nog zullen zien.

Toen wij ons in de late namiddag terugtrokken in MmaShakayile's huis, was de spanning gebroken en had ik een lange huilbui. MmaMleya kwam bij me staan en troostte me: 'Doet het dan zo'n pijn, mijn broeder?' Voor MmaNdhlozi, de Zuidafrikaanse die het Afrikaans van mijn vooroudergeest had vertaald voor de andere leden van het centrum, kon mijn reactie maar een ding betekenen: toen mijn voorouder nog maar een uur geleden door mijn mond gesproken had tijdens mijn tweede trance, had hij immers gehuild dat hij wilde dat er een (houten) geweer aan uniform zou worden toegevoegd? Daar kon ik mij echt niets van herinneren, en ik moest aannemen dat zij hier eenvoudig een vastliggend interpretatieschema projecteerde op de maar half verstane uitingen van de door mij geïncarneerde geest. 'Die ou doppie' ('dat oudje'), een Boer immers die naar eigen mededelingen in de Boerenoorlog was gesneuveld, kon gewoon niet wachten tot hij zijn geweer kreeg, dat was alles. De afwezigheid van gepsychologiseer is lijkt een van de sterke kanten te zijn van de ziekteleer der *sangoma*'s. In ieder geval, bij mijn volgende trip naar

Francistown nam ik uit Nederland een door mij zelf gemaakt zwartgeverfd houten geweer mee als aanvullend ritueel object; gemaakt van meubelplaat dat weinig zijdelingse druk kan verdragen, brak het terwijl ik er ongewild op knielde tijdens mijn graduatie-ritueel – ten teken dat de kleur toch rood moest zijn, evenals het hemd van mijn uniform; ik maakte in Nederland een nieuw geweer, deze keer van ht veel sterkere multiplex, en rood, en consacreeerde het – door kippenoffers – tegelijk met het heiligdom dat ik in mijn Haarlemse achtertuin oprichtte. MmaNdhlozi was getrouwd met een neef van MmaShakayile: ook een *sangoma* die, als afgedankt voormalig trekwerker naar Zuid-Afrika, inmiddels tegen de zeventig liep en in zijn onderhoud voorzag als nachtwaker bij de nog steeds vrijwel uitsluitend Blanke *Francistown Club*, waar raciale vernedering zijn dagelijks deel is; hij had nog minder woorden nodig dan de beide anderen, omhelste me en, met een ontroering die zijn gezicht en zijn lijf verwringt, slaagde hij erin uit te brengen

‘Johannes, ik – ik hou van je’.

Hoezeer mijn geest ook geacht werd door dromen en influisteringen mijn therapeutisch handelen te leiden, MmaShakayile vond het noodzakelijk dat ik op haar voorpraak maar na een objectief examen lid zou worden van dezelfde vereniging van traditionele genezers waartoe zij zelf en haar seniore volgelingen ook behoorden: de *Kwame (Legwame) Traditionele Vereniging van Botswana*. Kwame (of in het Tswana Legwame – is de naam van één van de vier divinatietabletten:hetttablet dat de oudere vrouw vertegenwoordigt, en welks naam ‘samenzijn’ betekent. Voor het geval dat ik een patiënt zou ‘verliezen’, of dat ik medicijn en paraphernalia waaronder huiden en andere resten van beschermde diersoorten over de landsgrenzen moest vervoeren, zou ik tegenover de Botswaanse overheid de bescherming van dit gilde genieten. De vereniging was lang geleden opgericht door een, alweer, van oorsprong Zambiaanse kruidendokter de heer G.R. Sinombe, die nog steeds de voorzitter was. Gumede was enige jaren penningmeester geweest maar had zich tijdens zijn ambtsperiode teruggetrokken, wat in het dossier van de vereniging (zoals ik dat op het overheidskantoor voor de registratie van verenigingen routinematig had doorgenomen nog voordat ik wist dat hier mijn voorland lag) weerspiegeld werd door een opmerkelijke financiële crisis in die tijd.

Sinombe had zich inmiddels in Nata gevestigd, in het centrum van de Noord-botswaanse regio die door zijn vereniging werd bestreken. Daarheen reisde ik drie dagen na mijn intredecereemonie, in een huurauto, samen met MmaShakayile’s kleindochter Molly die ondanks haar jeugd zelf al een volwaardige *sangoma* was, Molly’s man Paxon – Zambiaan en *sangoma*, maar nog steeds *twaza* –, en de twintigjarige Jane, één van Sinombe’s achttien kinderen, en mede-cursiste van mijn onderzoeksassistente Ennie op een typisten-opleiding waarvoor Ennie zelf, die in verband met haar eigen type-lessen in Francistown was achtergebleven.

De avond tevoren was ik met Ennie bij Jane op bezoek geweest om te vragen waar we haar vader konden vinden. Hij bleek naar de stad Selebi-Phikwe vertrokken om daar het café te verkopen dat zijn ex-vrouw, Jane’s moeder, had opgebouwd. Jane was bitter over de transactie – het bezit was door het gerecht aan de kinderen uit het huwelijk toegewezen. Maar tegelijk gaf ze toe dat zij niets te kort kwam. Haar vader onderhield haar volledig, betaalde haar type-opleiding, voorzag in het onderhoud van de twee kinderen (van zes – ! – en twee jaar oud) die Jane ondanks haar opvallende intelligentie van schooldiploma’s hadden afgehouden, betaalde de huur van haar

ruime kamer in een net huis in een Francistownse buitenwijk, en had voor haar het dure bed met interieurmatras, het gascomfoor, en de kast vol kleren gekocht. 'Mijn echtgenoot? Dat is mijn vader. Hij is degeen die voor me zorgt.' Haar vader was helemaal niet boos geweest toen ze die kinderen moest krijgen, hij had haar gewoon opgedragen na een jaar weer terug naar school te gaan en dat had ze gedaan. In het werk van haar vader als leidend genezer was zij niet geïnteresseerd, ze vond het slaapverwekkend, draaide liever funkbandjes op haar nieuwe cassetterecorder – het enige duurzame gebruiksartikel dat zij niet van haar vader gekregen had maar van een vriendje, en met die hoopte ze nog eens te trouwen. Boven haar bed de in Botswaanse meisjeskamers gebruikelijke kleurenfoto's van mooie Blanke vrouwen in diverse stadia van ontkleding, en de eveneens uit een tijdschrift geknipte spreuk

'IK KAN ALLEEN MAAR MIJZELF ZIJN'

– vertederend in een stad waar het onzeker en gebrekkig imiteren van uit Zuid-Afrika geïmporteerde stijlen in kleding, haarstijl, spraak, ontspanning en consumptie de enige vorm van plaatselijke cultuur was die niet vanaf het begin van mijn veldwerk voor mij was weggestopt; en tegelijk toch een ontluisterende bevestiging van die imitatie. Jane lag al in bed, een vriendin zat samen met Ennie op de rand en ik zat weggezakt in de enige stoel. Ik haalde mijn orakelstenen tevoorschijn en daagde Jane uit ze te werpen zodat we zouden kunnen zien hoe serieus ze was in het afwijzen van het beroep van haar beroemde vader. En hoewel zij op haar erf in Nata vrijwel alle vooraanstaande genezers van de regio ontmoet had en honderden waarzegsessies van dichtbij moet hebben gezien, liet zij als een volkomen oningewijde de stenen dom op het beton kletteren, zodat ze in alle richtingen wegsprongen. Waarzeggers plegen naar eigen ingeving hun stel van vier tabletten uit te breiden, en één van mijn eigen toegevoegde stukken was een boesie; giechelend wees Jane haar vriendinnen erop hoezeer de schelp op hun geslacht leek. De combinaties die zich vormden, ook nadat ze op mijn aanwijzingen de stenen op een meer respectvolle manier ging werpen, bevestigden niettemin haar uitspraken: ze was voorbestemd voor een leidinggevende rol op een kantoor, in een bedrijf.

'Ik hoor van Ennie dat je geïnteresseerd bent in Ngwali. Nou, vraag maar, ik weet daar alles van. Mijn vader heeft een Ngwali heiligdom net buiten ons erf in Nata, en mijn huis ligt daar het dichtst bij van alle huizen op het erf, dus ik hoor en zie alles wat daar gebeurt. Soms komen er mensen om het orakel te raadplegen, dan heeft hij een helper en ik denk dat die, of mijn vader, dan de stem van Ngwali doen.'

Een Maagd (nou ja) van Mwali, zoals er vroeger de potten met dorpsbier en de versierde zwarte stier begeleidden naar het heiligdom op de heuvel, om dansend de eerste regen te vragen; maar nu een typiste in opleiding, die in een kuis nachthemd hof houdt in een hoge betonnen kamer vol funkmuziek! En dat terwijl heel Francistown consequent de lippen stijf op elkaar geperst had, een jaar lang, zodra ik over Mwali begon te vragen.

'Mijn vader zegt dat Ngwali er altijd is geweest, dat zij ouder is dan God. Maar dat kan toch niet?'

'Ik denk dat het wel kan. Kijk maar in de Bijbel, heb je er geen hier?'

Natuurlijk heeft ze, als elk Francistowns meisje dat naar school is geweest, een bijbel binnen handbereik, en ik sla het begin van het Johannes-evangelie op. Johannes, van een laat gehuwde vadersbroer, is mijn derde doopnaam en – hoewel ik geen enkele binding met die oom voelde – de enige naam die ik als negenjarige zo snel wist te bedenken toen de bisschop mij bij het vormsel vroeg naar de naam van de schutspatroun die ik moest kiezen. Het was ook weer de naam die de *sangoma's* mij

bijna veertig jaar later zouden geven. 'Hier, kijk maar. "In den beginne was het Woord. En het Woord was bij God. En het Woord was God." Mwali is dat Woord. Misschien moet je het zo zien: voordat je *als God* kunt bestaan, moet het principe van *bestaan* op zich gevestigd zijn. Dat eerste bestaan, dat al het andere mogelijk maakt, is de betekenis van *Mwa-li*, letterlijk.'

Zo zeker was ik anders niet van deze taalkundige constructies rond de stam 'le', die in Zambiaanse talen voorkomt als 'scheppen', 'maken'. Hoe zat dat met Kalanga, of Tswana, waar de stam '-li' vooral met 'zijn' te maken heeft? En aan welke naamwoordelijke klasse was dan *Mwa-ontleend*? Wat voor reden was er trouwens om aan te nemen dat de naam een plaatselijke syntaxis volgde, en niet van heel ver, uit een heel andere taalcontext, afkomstig was? Sommige aspecten van het ritueel en de geloofsvoorstellingen van de Mwali-cultus doen aan de Kali-cultus uit India denken... Om mijn uitspraak kracht bij te zetten produceer ik het kirrende geluid dat de priesters van een landcultus in Guinee-Bissau, vijfduizend kilometer Afrikaans continent verder, lieten doorgaan voor de stem van hun god. Ik ben die god nog twee varkens schuldig, voor de geboorte van Vincent.

Jane is verrast. 'Ja, dat is de stem. Ben je dan al bij Ngwali geweest, dat je die stem kent?'⁷¹

Nee, ik was nog niet bij Mwali geweest, althans toen ik er was werd ik niet toegelaten. Maar nu, doodmoe na de afgelopen weken van initiatietraining en de initiatie zelf, de eindeloze nachtelijke danssessies bij MmaShakayile waarop ik met mijn blote voeten op de ruwe lemen of betonnen bodem had gestampt en geschraapt; de slapeloosheid en nachtelijke agitatie afgewisseld met levendige dromen die steeds maar weer draaiden rond *sangoma's* en de aanwezigheid van Mwali, die tot mij sprak; mijn strooptochten langs de winkels van Francistown en door de dorpen in de omgeving om de vele voorgeschreven benodigdheden (het uniform samengesteld uit confectiebroek en -hemd in voorgeschreven kleuren, witte lappen, kralen, een geit, brandhout, rundvlees, rijst, maïsmeel en ander voedsel, en een flink geldbedrag) voor de initiatie rond te krijgen op zo korte termijn; en tussendoor nog een bezoek aan de hoofdstad om daar mijn algemene materiaal over Francistown te completeren. En daar lig ik dan, uitgeput, op het bed van Jane of van Jane's zuster in hun huis op het erf van Sinombe in Nata, en luister ik naar haar verhalen terwijl zij maïs pap kookt voor mij en voor Molly en Paxon die we door de open deur buiten onder een boom zien zitten, zich bedrinkend aan de blikjes bier die ik voor hen gekocht heb. Het huis is traditioneel, rond, van leem aangestroken met cement. Door het fabrieksmatige stalen uitzet-raampje is op dertig meter afstand een klein door riet gedekt heiligdom te zien – de Mwali van Nata. Mijn aanbod om bij de benzinepomp, twee kilometer verder, kip met patat te gaan eten had Jane resoluut afgeslagen. We zijn iets dichterbij, in één van de winkels van haar vader, vlees gaan kopen, en nu kookt ze voor ons op net zo'n gascomfoor als ze in Francistown heeft staan. Het is drie uur 's middags, en over twee uur komt de autobus aan met haar vader, het geld van het verkochte café op zak. Jane heeft een overdreven mooie jurk aan van een Zuidafrikaanse postorderbedrijf, maar

⁷¹ Toch vergiste Jane zich hier. De Stem zoals die gewoonlijk wordt gehoord in het Nata-orakel is die van een wijze en geslepen man, soms schamper en kakelend, maar klaarblijkelijk goed te verstaan voor wie het Hoembe dialect van de Shona-talen kent. Het wijd en zijd bekende Westafrikaanse orakel waarnaar ik verwijs, dat van Mama Dzjombo bij Cacheu in Guinee-Bissau (van Binsbergen 1984 [Mandzjak], 1987 [Land as body] ; + Haagse Amerikaanse Ph.D. student van Middleton Crowford?) brengt geen begrijpelijke mensentaal voort en behoeft daarom interpretatie door priesters.

daaroverheen heeft ze een heupdoek geknoopt. Ik zelf ben ook *overdressed* voor deze dorpsse omgeving, met een colbert en een stropdas, want ik kom immers om examen te doen voor mijn tweede doctorsgraad, elf jaar nadat ik mijn eerste verkreeg. Jane heeft me haar foto-albums laten zien, en ook het uniform van haar zuster die evenals ik *sangoma* is, en dezelfde doeken blijkt te hebben – maar ze doet er tegenwoordig niets meer aan. Jane vertelt over de jaarlijkse conferenties van de genezersvereniging, wanneer zij en haar zuster hier in Nata voor tientallen leden moeten koken en het een drukte van belang is met vergaderingen en rituele dansen. Ze vertelt over haar twee kinderen, hoe ze die allebei in haar eentje ter wereld gebracht heeft zonder enige moeite of angst. Ze heeft ze zelf gevoed, en ze had erg veel melk ook al zijn haar borsten gewoonlijk heel klein, zegt ze, en ze klopt onder het roeren in de maïspap met één hand trots op haar boezem. De avond tevoren, bij het zoeken naar de weggesprongen orakelstenen, bukte zij zo diep uit haar bed dat haar nachthemd haar borstjes niet kon verbergen, en ik glimlach als ik eraan terugdenk. Ze is best lief, maar ik lig alleen op haar bed omdat ik uitgeput ben, ik begeer haar niet en zij mij niet. Er is iets heel anders aan de hand:

‘Ik ben erg sterk. Alle dingen van het leven gaan mij goed af. Ik kan in de stad wonen of in het dorp, een dure jurk dragen of een heupdoek, het maakt mij niets uit. Ik ben die ik ben. Ik ben Mwali. Mijn kinderen zijn gezond en ik ga er nog veel meer krijgen. Dat heb ik van mijn grootmoeder. Zij was de moeder van mijn moeder, maar als mijn vader aan haar terugdenkt dan moet hij nog steeds huilen, zo veel hield hij van haar. Ook al is hij dan van mijn moeder gescheiden. MmaBotselo heette mijn grootmoeder, de Moeder van het Leven. Ze stierf een paar jaar geleden, toen ze al heel oud was. En vorig jaar hebben we een plechtigheid in de familie gehad, toen heb ik die naam gekregen. Sindsdien ben ik de Moeder van het Leven, en dat voel ik bij alles wat ik doe.’

Tranen springen in mijn ogen. Na een jaar worstelen in de woestijn van schijncultuur, de enige waartoe Francistown mij als Blanke toeliet, ben ik, nadat ik uitgerekend in dit eerder door ons zo vervloekte land meer met de symbolen van Afrika ben versmolten dan ooit elders, naar de Moeder der Geesten geleid door de Moeder van het Leven; en in afwachting van de komst van de priester, haar vader, bereidt ze eten voor me. Waren dan de verpletterende gebeurtenissen van de laatste weken, waarin zij pas gisteravond een openlijke rol is gaan spelen, slechts een strategie van haar kant, om een nieuwe ontmoeting met mij te arrangeren? Ik heb haar een paar keer eerder ontmoet in mijn leven. Mijn kinderen heten naar haar. Mijn gedichten gaan over haar. Mijn wetenschappelijk werk en mijn schrijven is een verlangen naar haar, een pogen om haar opdracht te vervullen en om genade te vinden in haar ogen.

‘Ik ben eigenlijk niet zo erg geïnteresseerd om typiste te worden. Weet je wat ik wil? Schrijven. Ik wil schrijfster worden. Ik zou om te beginnen een boek willen schrijven over het leven van mijn ouders, en hoe je dat als kind beleeft en er onder lijdt. Dan helpt het wel, denk ik, als je goed kunt tikken. Toen mijn broer trouwde heb ik een lang gedicht geschreven en dat voorgedragen. Mijn vader vond het zo mooi dat hij mij ter plekke honderd Pula gaf.’ *Daar moeten velen in Francistown een maand voor werken.*

Mijn schrijverschap was ook ooit begonnen met het verlangen het verdriet van mijn kindertijd te boekstaven; maar al iets eerder, als dertien-, veertienjarige, had ik mij zelf typen geleerd. Inmiddels was ik bereid, zeker in die weken, om dat schrijverschap te vervuilen voor *sangomas*chap, om zo in lichamelijke ritmen één te worden met de symbolen die ik mijn hele volwassen leven najaag, en een Afrikaanse status te

verwerven die in mijn eigen samenleving alleen als tropenkolder beschouwd kan worden. Terwijl Jane, die wat ik begeerde als geboorterecht had meegekregen, zocht naar de enige transformatie waarmee zij die erfenis kon binnenvoeren in de moderne wereld waartoe zij evenzeer behoorde.

‘Schrijf, Jane. Ik heb zelf een heel stel boeken gepubliceerd. Ik zal je boeken helpen uitgeven.’ *In den beginne was het Woord.*

Als om haar alchemistische versmelting te vieren van het oude en het nieuwe, het dorp en de stad, het aardse en het hemelse, pakt Jane Sinombe een zakje Knorr gedroogde kerriesoep van een plank, scheurt het open en strooit het poeder in de jus van gebraden rundvlees. Nu zal dit traditionele maal nooit meer smaken als in mijn Zambiaanse dorp. Het smaakt beter, en naar meer. En ik ben dankbaar dat ze het eten voor Molly en Paxon buiten serveert, zodat wij zodra zij weer binnen is dit moment samen nog even kunnen rekken.

Maar met de maaltijd is alles gezegd, en wij gaan buiten zitten bij het aangeschoten echtpaar, in de koelte van de late middag. We horen op de asfaltweg honderd meter verder een autobus stoppen, en kort daarop loopt een lange, krachtige man van middelbare leeftijd het erf op, gevolgd door enige ondergeschikten die allerlei koffers dragen. Als elke dominee of landpriester in Botswana is Sinombe geheel in het zwart gekleed, maar de details zijn verrassend: jagersshoed met vogelveer, knickerbocker en korte lederen jas. Hij heeft een rond gezicht met de grootste wangen die ik ooit gezien heb. Na een kort oponthoud in het hoofdhuis steekt hij het ruime erf over in onze richting. Jane negeert ostentatief de komst van haar vader, maar duwt mij een Tswana gezangenboek in de handen, en samen zingen wij *Rots der eeuwen* in die taal. Is het dan God die wij verwelkomen? Of toch Tom Bombadil? (Tolkien 1990). We zijn halverwege een tweede gezang, als Sinombe ons in accentloos Engels olijk aanspreekt.

‘Goedenmiddag. Zingen kunt U in ieder geval. U had zeker niet iemand als ik verwacht op deze plaats, is het wel?’

Op de kraag van zijn jasje vallen mij de gouden letters DOEANE op; hij bewaakt een Zuidafrikaanse grens; die welke ik eindelijk ben overgegaan. Molly gaat met hem naar binnen en doet haar verslag. Met zo’n voorspraak blijkt een nieuw examen niet nodig; *sangoma* worden betekent in ieder geval dat specialisten bereid zijn om hun reputatie op het spel te zetten in getuigenis van de verworvenheden van de nieuweling – net als bij een promotie aan de universiteit. Een kwartier later ben ik bevoegd Afrikaans dokter, met een diploma om ingelijst aan de muur te hangen, en een gestempeld en van foto voorzien brevet om bij me te dragen. De laudatio blijft achterwege, maar het voelt verder even laaiend als mijn eerste, academische promotie. Sinombe’s kwitantieblok blijkt leeg, maar hij leent graag een blaadje uit het mijne en verantwoordt daarop sierlijk de vijfendertig gulden registratiekosten voor lidmaatschap van de beroepsvereniging waarvan hij de oprichter en voorzitter is.

De dag tevoren had ik mij op dit bezoek voorbereid door een lang gesprek met een van mijn beste vrienden in Botswana, de voormalige burgemeester van Francistown; hij was een verwant van Gumedede, en had volgens deze laatste zijn rijkdom aan Gumedede’s medicijnen te danken, die hem bescherming en succes hadden geboden. Het was bij dit gesprek dat mijn vriend aan de hand van de worpen van mijn orakelstenen een clannaam voor mij vaststelde, Sibanda, wat staat voor elk klauwdragend zoogdier maar vooral voor de miereneter. ‘Vraag Sinombe om beschermend medicijn, *inyatóla*, want daar krijg je nu behoefte aan’, had hij mij gezegd. En vergeet niet hetzelfde van

Gumede te vragen.

Dus vroeg ik Sinombe om beschermend medicijn, En dat deed ik, terwijl ik in het voorbijgaan Gumede's naam noemde – ik wilde wel eens wat meer horen over het conflict dat hem de beroepsvereniging had doen verlaten. Sinombe ging er nauwelijks op in, benadrukte wel dat hij 'die jongens had opgevoed, allebei, toen we nog in Bulawayo woonden', en dat hij ondanks verwoede pogingen van zijn vijanden toch nog niet dood was. Toen nam hij mij mee naar een dichtbijzijnde open plek tussen de bomen. Hier, op een tafel in de open lucht, en aan de takken van een grote boom, waren de kruiden waarom hij beroemd was. Uit het overheidsdossier van zijn vereniging herinnerde ik mij het citaat het, alweer door Johannes geschreven, *Boek der Openbaring* dat hij als motto voor de statuten van zijn vereniging had gebruikt:

'Te midden dezer straat, en aan de overkant van de rivier, was daar de boom des levens, die twaalf soorten vruchten droeg, en die elke maand haar vruchten leverde; en de bladeren van die boom waren bestemd voor de genezing der volkeren.' [**geef standaard bijbelvertaling**]

Trots vestigde Sinombe mijn aandacht op een omvangrijke uit kralen gemaakte hoofdtooi voor de Sjoemba-cultus – nog weer een los eind in mijn onderzoek dat op deze dag op zijn plaats viel; het rituele attribuut had toebehoord aan MmaBotselo maar hij bewaarde het hier, op een plek waar zelfs Jane, zoals zij mij later vertelde, niet mocht komen.

'Niets ontbreekt er ooit aan mijn voorraad', zei Sinombe. 'Ik heb geen bewakers in dienst, maar ik heb zo mijn eigen bewakers om deze plek te beschermen.'

Hij zocht als medicijn twee grote stukken bast van verschillende bomen uit, sneed van elk daarvan een stuk dat in de palm van een hand paste, en liet – met een gebaar dat ik al van Gumede kende – de stukken op de grond vallen en ze door mij oprapen. Dit medicijn zou mij beschermen, legde Sinombe uit, niet (zoals ik had verwacht) tegen de jaloezie van mede-*sangoma*'s, maar tegen mijn mede-Europeanen, 'voor als zij zouden zien dat ik mij had overgegeven aan wat zij "kafferzaken" noemen. Dat maakt dan nog eens tien gulden.'

Pas bij een volgende gelegenheid – wanneer, dat moest MmaShakayile uitmaken – zou hij mij kunnen meenemen naar het Mwali-heiligdom op zijn erf. Maar ik werd wel al vast uitgenodigd om deel te nemen aan de jaarlijkse algemene ledenvergadering van de Kwame-vereniging, die het volgend weekeinde zou worden gehouden.

De volgende ochtend, weer terug in Francistown, vervoegde ik mij bij Gumede. Trots liet ik hem mijn licentie zien. Mijn leermeester had zich al jaren geleden bij een concurrerende organisatie aangesloten (de *Dingaka* [Dokters-] *Vereniging van Botswana*), en vond het nodig om mijn verworvenheden te kleineren: de licentie was een waardeloos stuk papier, en Sinombe was er so-wie-so geweest, al zo goed als dood; maar ik kon wel zien dat hij enorm in zijn sas was. Er zaten vijf patiënten te wachten onder het afdak naast de behandelruimte.

'Nou, hoe dan ook, waarom help je mij niet door mijn consulten over te nemen, ik heb het veel te druk, moet mijn olieballen gaan bakken.'

Hij noemde mij ostentatief Dr Sibanda ten overstaan van zijn patiënten. Bij de eerste mocht ik alleen nog maar helpen om de jampotten met medicijnen aan te geven en open te schroeven, de wortels tot poeder te schrapen, en een tweede opinie te geven ten aanzien van de val van de waarzegtabletten; maar de laatste patient mocht ik helemaal alleen behandelen. Wij deelden de opbrengst van die ochtend. Voor ik wegging gaf hij mij op mijn verzoek (zoals zijn verwant mij had aangeraden) zijn

eigen, allergeheimste en krachtigste beschermende medicijn.

Zoals hij mij kort voor zijn dood in 1992 zou toevoegen, toen hij op zijn beurt mijn patiënt was geworden en hij getrouw en sereen de rituele instructies opvolgde die ik hem had opgelegd:

'Laat hun zien wat er bovenin je dokterstas ligt, maar niet wat er onderin ligt.'⁷²

Terwijl ik dit hoofdstuk weer eens herschrijf, en merk dat onder elke laag van oprechtheid steeds weer een nieuwe laag van effectbejag duidelijk wordt, vraag ik me steeds maar af of ik zijn advies nu wel of niet aan het opvolgen ben.

Tien maanden later, in 1991, terwijl ik de laatste hand aan legde aan een eerdere Engelse versie van dit hoofdstuk, had ik juist weer een maand op het centrum te Monarch doorgebracht. Ik werd er terug verwelkomd als *twaza*, en nadat ik verslag had uitgebracht over mijn geestelijke voortgang (dromen, rituele verplichtingen) sinds mijn vertrek het jaar tevoren, kreeg ik aanvullende rituele attributen, waaronder een groot geschenk van Molly, een lange halsketting bestaande uit het volledige stel wervels van een python. Elders in Francistown begon ik, op uitdrukkelijk verzoek van vrienden en kennissen, een bescheiden praktijk als waarzegger en genezer. Met Kwani en de andere leden van het centrum trok ik een week door de bossen rond Matselagabedi, om de belangrijkste *sangoma*-medicijnen te leren onderkennen en uitgraven. Mijn *twaza* baby-haar werd ritueel geknipt, en net als Patricia twee jaar tevoren werd ik door de droge bedding van een rivier gejaagd waarbij ik munten moest laten vallen als offer aan de Grote Waterslang, bondgenoot van de *sangoma* maar ook diens ondergang. Nogmaals werd mijn bedrevenheid in het waarzeggen op de proef gesteld. En na al deze voorbereidingen werd ik gereed bevonden om mijn graduatie te maken als volleerd *sangoma*. In dat kader moest ik nog weer drie geiten leveren, en het bloed van een ervan drinken, niet meer zoals bij mijn graduatie aan de opengesneden hals samen met de andere *sangoma*'s, maar uit één schaal samen met alleen nog maar MmaShakayile. Mijn orakelstenen werden gewassen in de rest van het bloed, het galblaasritueel van het vorige jaar werd nog eens herhaald, en voor het eerst sinds een jaar werd mij weer toegestaan om 'binnenvlees' (hart, lever, ingewanden) en eieren te eten – voedsel dat mij, zelf een foetus in de baarmoeder, verboden was geweest. De drukbezochte ceremonie vond plaats in Matselagabedi, waar de moeder van Molly en Kwani, die zelf een vooraanstaande hosanna was, voor deze gelegenheid het voorouderlijke sorghum-bier had gebrouwen. De uitvoerige plengoffers en gebeden aan de voorouderlijke heiligdommen van het familie-erf, waarbij ik tot mijn verontrusting als een van de voorgangers moest optreden, maakten duidelijk dat wij niet alleen mijn graduatie als *sangoma* vierden maar ook mijn openbare installatie als de herboren Johannes. Bezorgd vroeg ik mij af wat dat allemaal zou gaan betekenen in termen van een levenslange band met, en verantwoordelijkheid voor, MmaShakayile's grote familie die thans verstrooid is over twee dorpen en twee stadseven. Het was de bedoeling dat wij het volgend jaar naar Zimbabwe zouden reizen, niet alleen om daar de voornaamste Mwali-heiligdommen te bezoeken waaronder Njelele, maar ook om de nog in leven zijnde neven en nichten van Johannes te leren kenen.

⁷² I heb mij aan dit advies bij nader inzien toch niet gehouden. Mijn recente boek *Sangoma Science* (2021) gaat zeer gedetailleerd in op de *sangoma*-praktijk en op mijn eigen houding daarin, met beweegredenen en achtergronden, en laat wel degelijk het onderste van mijn dokterstas zien.

Ten overstaan, als getuige, van een bevriende overheidsbeampte (de plaatselijke SHHA co-ordinator, op wier kantoor ik enige weken huisvestingsdossiers had doorgenomen) betaalde aan MmaShakayile het naar plaatselijke normen enorme honorarium; , maar daar stond tegenover dat MmaShakayile een van mijn drie geiten had betaald, en bovendien op het hoogtepunt van mijn graduatiefeest uit eigen beweging een grote zwarte stier had ingebracht als offer – bij uitstek het dier dat met de Hoge God Mwali is verbonden. Nu werd het tijd dat zij mij meenam naar Mwali, voor mijn uiteindelijke bevestiging als genezer. Het liefste was ze naar de centrale heiligdommen in de Matopos-heuvels gegaan, maar omdat zij als illegale immigrant in Botswana geen geldige reisdocumenten had, en er nog maar enige dagen overbleven voordat ik weer naar Nederland terug moest, nam zij voor de tweede keer met Nata genoegen. Deze keer was Molly van onvoldoende senioriteit om de opdracht te vervullen, en ik reisde met MmaShakayile, haar zuster MmaTedi, de vice-voorzitter van de Kwamevereniging de heer A. Mangambule uit Francistown (nog weer een Zambiaan, evenals Sinombe uit Namwala district afkomstig en met een Ila achtergrond), en Masala, de nieuwst aangekomen *twaza* van ons centrum, wiens taak het was MmaShakayile in al haar lichamelijke noden bij te staan en te verzorgen. Het deed vreemd aan om weer een hele dag door te brengen op Sinombe's erf, terwijl wij wachtten op zonsondergang; de Mwali-orakels kunnen bij daglicht niet functioneren. Tot mijn verbazing bleek MmaShakayile hier kind aan huis, en werd zij door Sinombe familiair met 'Shaks' aangesproken. Ik volgde Jane's zuster met mijn blikken (zij kent mij niet), zag haar steeds het zo bekende ronde witte huis binnegaan en er weer uitkomen; ik besefte dat ik in afwezigheid van Jane gewoon weer een buitenstaander was, en dat dat huis, het heiligdom van onze transculturele ontmoeting die het innigste en zuiverste moment van mijn *sangoma*-schap zou blijven, opnieuw voor mij gesloten was, en waarschijnlijk voorgoed.

In de middag bracht Sinombe twee uur met mij alleen door en hij vertelde mij veel van wat ik wilde weten over hem zelf, zijn levensgeschiedenis, en zijn positie binnen de cultus:

'Ik ben niet God; ik ben niet Jezus; ik ben uMbetsi, "de Heiland".' *'UMbetsi'*

– dat was niet alleen de eretitel van Nguni-vorsten, maar ook, naast *'siavúma'* ('wij zijn het eens; amen'), het keervers waarmee de volgelingen de rituele uitspraken en gebeden van de leider zin voor zin onderstreepten.

Maar nog steeds, en ondanks aanzienlijke offers in baar geld, was het mij niet vergund de drempel naar Mwali te overschrijden. Sinombe (met een luipaardvel over zijn schouder), zijn twee vrouwelijke acolieten, en MmaShakayile en MmaTedi (de vier vrouwen gehuld in bedlakens van acryl, over hun gewone kleding) gingen op blote voeten door de vroege avond naar het orakel om voor mij toestemming te vragen binnen te komen. Mangambule mocht niet mee, want het was onder ons collega's bekend dat hij in zijn omvangrijke Francistownse genezingspraktijk menig jongenspielmeltje met dodelijk gevolg had afgesneden om daar succesmedicijn van te maken, en hoewel dat kennelijk geen beletsel was voor een hoge functie in de beroepsvereniging, had hij daarmee het recht verspeeld het orakel te benaderen. Vanuit de verte kon ik juist de Stem horen, maar toen de supplicanten terugkwamen moesten zij mij vertellen dat de Stem hun weliswaar verzekerd had dat ik een groot genezer zou zijn, maar dat ik pas het orakelhuis mocht betreden met een luipaardvel over mijn schouder; dat was immers het traditionele officiële gewaad van mijn cultuur.

Deze eis bevreemde mij: was God niet in de war met hermelijn?⁷³ Het was in ieder geval een teken van hoge rang binnen de *sangoma*-cultus; en dat zou ik weten ook, want het werd zodra ik het verworven had voorwerp van angstaanjagend hevige afgunst binnen het Monarch-centrum. Totdat ik met het vel zou zijn teruggekomen en mij toegang was verleend, moest ik tweemaal daags Psalm 121 lezen: 'Ik zal mijn ogen opheffen naar de heuvels, van waar mijn hulp zal komen.'

⁷³ Sindsdien heb ik drie mogelijke aanvullende verklaringen voor deze eis achterhaald, die alle een bijzonder licht werpen op de bredere historische en regionale vertakkingen van de Mwali-cultus.

(1) Sinombe zelf had in ons gesprek onder vier ogen, die middag, uitvoerig betoogd dat de Mwali-cultus uit *Egypte* was afkomstig, als de oervorm waarvan het Jodendom een latere afspijting was. Contacten tussen het Oude Egypte en de Oostafrikaanse kust gaan in ieder geval terug tot de Punt-expeditie onder koningin Hatshepsut (18e dynastie, ca 1504-1482 v. C.), en er is een overstelpende overvloed aan iconografisch bewijsmateriaal dat Oudegyptische priesters luipaardvellen als statiekleding droegen. Het is niet ondenkbaar dat in de Mwali-cultus lichter gekleurde vreemdelingen een verre herinnering aan Egyptenaren wakker roepen. Maar volgens de meerderheid der specialisten is er veel op deze verklaring af te dingen: zij doet teveel denken aan de oude theorieën [**voeg toe biblio, o.m. Bent [year] ; Caton-Thompson [year]**] die een continentaal Afrikaanse oorsprong van de bouwwerken van Groot Zimbabwe tegen elke prijs zocht te ontkennen, en hun ontwerp onder meer toeschreef aan Phoenicische of Egyptische goudzoekers uit de Oudheid. Niettemin denk ik zelf ook aan een doorslaggevende inspiratie, voor Groot Zimbabwe, van buiten Afrika: de massieve stenen toren roept parallellen op met de nuraghi van Mediterraan Sardinië, maar vooral de reliëktorens van het Theravada Boeddhisme van Sri Lanka en Thailand (waarmee de Afrikaanse oostkust aantoonbaar maritieme contacten onderhield), en ook in Groot Zimbabwe is de Zuidaziatische seksuele iconografie van de *yonī* (vulva) en de *lingam* (penis) onmiskenbaar aanwezig (van Binsbergen 2017, 2019, 2020) – terwijl van de andere kant de *yonī* iconografie nauwelijks is te onderscheiden van de offerbekkens met afvoergeul die een wijdverbreuid onderdeel vormen van Oud-Egyptische sacrale architectuur. Er zijn talloze bewijzen te geven van het doordringen van de Oudegyptische (en Oudisraëlitische) thema's in Afrika bezuiden van de Sahara (van Binsbergen 2011, dus op zich is Sinombe's claim niet onmogelijk. Om te begrijpen waarom hij deze claim legt moeten wij iets meer van zijn biografie weten. Sinombe was onder meer leerling van een katholiek kleinseminarie, en claimt dat in die context zijn herbalistische gaven werden ontdekt en aangemoedigd door de kerkelijke leiding; het is treffend dat hij de (onmiskenbare, en verregaande) Egyptische invloeden in de godsdienst van het Oude Israël onderkent, maar een dergelijk inzicht moet hoogstwaarschijnlijk worden toegeschreven aan hedendaags Christelijk onderwijs, in plaats van dat zij een romantische droom bevestigt van de Mwali-cultus als een goudmijn van millennia-oude historische informatie die zich over een heel continent uitstrekt. Er zelfs al dat het geval zou zijn, dan blijft het raadselachtig hoe Sinombe, als Zambiaanse ex-katholiek die zichzelf als Mwali-hogepriester heeft opgeworpen in rivaliteit met de plaatselijke Ntswana-lineage van Kalanga herkomst, zich een dergelijk vermeende orale kennis binnen de Mwali-cultus zou kunnen hebben eigengemaakt.

(2) Een tweede mogelijke verklaring gaat terug op het feit dat de leden van diverse Islamitische broedersschappen zoals die vanaf het begin van het tweede millennium n. C. zich voordoen, als uitdrukking van veel oudere sjamanistische trekken zich tooien in huiden van wilde dieren (vgl. Lewis 1976: 131, plaat 6, 7] De Islam was – getuige onder meer kledingstijlen, diplomatieke relaties, divinatie technieken – de voornaamste intercontinentale culturele invloed op het hoogland van Zimbabwe gedurende enige eeuwen voorafgaand aan de komst van de Portugezen (midden 16e eeuw n. C.); Beach [**year]** ; van Binsbergen, **ter perse**] Er zijn enige vage en moeilijk op waarde te schatten aanwijzingen (in rituele kleding, gebaren en paraphernalia) dat de Mwali-cultus zelf mede Islamitische wortels heeft; de als onbetrouwbaar beschouwde theoloog Von Sicard [**year ; lungundu**]) denkt in dit verband aan meer diffuse en archaische Semitische invloeden in het algemeen. Het is niet ondenkbaar dat in de Mwali-cultus lichter gekleurde vreemdelingen een zeer verre herinnering aan *Arabieren of Islamiëten* wakker roepen.

(3) De derde mogelijkheid is de minst spectaculaire maar wel de waarschijnlijkste: via de plaatselijke hogepriester Sinombe (die in Zuidafrikaanse overheidsdiensst is geweest) cultiveert het Nata heiligdom contacten met hedendaags Zuid-Afrika, waar een luipaardvel onderdeel is van de doctorstoga van de Universiteit van Witwatersrand (hij kende mij als senior academicus), maar vooral van de statiekleding van talloze traditionele leiders.

ANTROPOLOGISCHE VINGEROEFENINGEN

De volgende ochtend was ik zo gelukkig om een betaalbare luipaardhuid op de kop te tikken bij de grote Francistownse onderneming die al twee van mijn ceremoniële geitenhuiden had gelooid, en juist bezig was met een derde, het resultaat van het hoofdoffer van mijn graduatie. Ik reed de 200 km terug naar Nata, verwierf toegang, en timiede sprak ik met God.






		
<p>Yoni en lingam zoals afgebeeld te Mahabalipuram, een Hindoe devotieplaats South of Chennai in Tamil Nadu, 2012</p>	<p>Een yoni bekken in een van de vele Boeddhistische tempelcomplexen in 五台山 Wu Tai Shan, NE China</p>	<p>Een Oud-Egyptische offertafel in yoni vorm</p>
		
<p>Yoni (b) en lingam(a) iconografie te Great Zimbabwe (Bent 1969; vgl. Binsbergen 2017)</p>	<p>Een Egyptianiserende offertafel in yoni-formaat op de devotieplaats van Paestum nabij Napels, Italië, Keizertijd, Oud-Romeins</p>	

Fig. 5.3. Transcontinentaal-vergelijkende iconografische context van items te Great Zimbabwe, Zimbabwe

5.3. DISCUSSIE

Waarom moet het voorgaande een verhalende vorm hebben, zodat het eerder toespeelde op dan een analytische beschrijving gaf van verschijnselen die toch zeker van belang zijn voor de afstandelijke onderzoeker van Afrikaanse religie: cultusorganisatie, symboliek, de structuur van het ritueel en van openbare *performance* in het kader van de cultus, en de cultische beddingen waarbinnen geld, genade en macht stromen?

Eén reden is dat het geslaagd overschrijden, als veldwerker en als mens, van de

grenzen die een aanvankelijk onbekend religieus specialistisch domein afgrendelen, een type kennis produceert dat systematisch verschilt van het type kennis waaruit etnografie wordt gemaakt. Ik beseft dat dit een omstreden stellingname is. Vele antropologen hebben soortgelijke grenzen overschreden door initiatie, en hebben deze ervaring doodleuk gebruikt als een strategie om gegevens te verkrijgen. Sommige van de dilemma's die in dit verband rijzen zijn besproken door Fidaali (1987) en Jaulin (1971).

Het lijdt geen twijfel of 'sangoma worden' biedt mij als onderzoeker een uitgebreid gamma aan informatie, zowel op het gebied van esoterische kennis, als op het gebied van sociale en lichamelijke patronen die waarschijnlijk veel minder toegankelijk zijn voor de participerende onderzoeker die zelf geen erkend specialist wordt. Maar tegelijkertijd maakt juist het overschrijdingsproces waardoor die kennis is vergaard, haar onmiddellijke verwerking tot een betoog in de hoofdstroom van de antropologische discipline niet zozeer ongeoorloofd (want ik heb geen enkele verplichting aangegaan om geheimhouding te betrachten ten aanzien van mijn *sangoma*-ervaring, die immers van mijn eigen voorouders geacht wordt te komen) maar wel irrelevant.

De praktische kennis die ik claim te hebben verworven (in ieder geval voldoende om de rol van de *twaza*/noviet overtuigend te spelen en mijn graduatie te maken als een volleerde *sangoma*) is tegelijk dieper en completer, persoonlijker en eenzijdiger, en (zoals alle praktische kennis) ook oppervlakkiger en meer fragmentarisch dan de kennis die mijn geleerde collega's over dit onderwerp in de loop der tientallen jaren hebben geproduceerd.

Wat betekent het dat die kennis praktisch is? Dat zij sociaal gedrag kan produceren dat, in de passende situatie waarvoor dat gedrag bedoeld is, door de andere actoren kan worden herkend, van hun kant specifiek ander gedrag oproept, en als zodanig effectief is. Een van de centrale vragen die ik met de Francistownse ervaring verder kan verkennen is er een die mij al twintig jaar fascineert:⁷⁴ in welke mate is mediumschap nu aangeleerd, sociaal gestructureerd gedrag? Het spreekt vanzelf dat iemand die in staat is om bij herhaling te overstaan van erkende specialisten een aanvaardbare trance te produceren in een hem aanvankelijk vreemde cultuursituatie, iets heeft bij te dragen aan het antwoord op deze vraag. De performance, zowel in trance als in waarzeggerij, wordt althans ten dele gevormd door geïnstitutionaliseerde verwachtingen zoals die bestaan bij zijn mede-specialisten en (maar dan veel minder specifiek en systematisch) bij het lekepubliek. Minstens even belangrijk echter is het geleidelijk overstouwen van nieuwe verwachtingen en het uitvinden van nieuwe – gaandeweg overtuigende en aanvaardbare – patronen door de specialist in de loop van de performance zelf.⁷⁵ Hier wordt een centrale rol gespeeld door *verleiding*: een – cultuurspecifieke – communicatietechniek die aan de ene kant het beseft van grenzen oproept (door de toegang te beletten tot symbolisch geladen lichaamszones, maar ook tot specifieke vormen van kennis, van gedrag, etc.) en van de andere kant een voorwaardelijke belofte om die grenzen te overschrijden. In deze verleiding ligt een deel van het succes van elke performer, de waarzegger en het sjamanistische medium inclusief. Zo is de onmiddellijke context van mijn eerste trance, als beschreven, onder meer op te vatten als een symbolische verleidingsscène met incestueuze trekken. Het

⁷⁴ Vergelijk van Binsbergen 1972, herdrukt in van Binsbergen 1981: hoofdstuk 2.

⁷⁵ De praxeologische dimensie; vergelijk van Binsbergen & Schoffeleers 1985 [de introduction]

prestige en de macht die de specialistische religieuze rol aankleven wordt slechts ten dele ontleend aan de permanente geïnstitutionaliseerde sociale toekenning van respect aan bepaalde vastliggende rituele rangen, en voor een waarschijnlijk veel groter deel aan de ononderbroken stroom van interacties, zelfpresentatie, verleiding, tussen specialist, mede-specialisten, en lekepubliek. Op het gebied van communicatie- en interactietechnieken valt hier veel te leren voor de novice; en ook de academische onderzoeker van deze verschijnselen moet zich hiervan rekenschap geven. Hoewel dit performatieve element in mediumschap al benadrukt is sinds Leiris' werk van een halve eeuw geleden (Leiris 1980), is het zeer moeilijk daarin door te dringen met gevestigde etnografische methoden, omdat het zozeer berust op improvisatie en op niet-verbale communicatie.

Als wij het religieuze complex dat in dit hoofdstuk wordt besproken mogen vergelijken met een taal, dan betekent '*sangoma* worden': voldoende vloeiend worden in die taal om een betekenisvol maar nog steeds onvolkomen gesprek met moedertaalsprekers te kunnen voeren; het schrijven van een etnografische verhandeling over het *sangoma*-complex, daarentegen, zou neerkomen op het produceren van een generatieve fonologie of syntaxis van dezelfde taal, in een meta-vertooog dat volledig afstand neemt van concrete spraaksituaties en dat vrijwel betekenisloos zou zijn voor de moedertaalsprekers. Beide vormen van het toeëigenen van een symbolisch complex door buitenstaanders zijn waarschijnlijk wel legitiem en beide vooronderstellen een tamelijk omvangrijke kennis; maar de soorten kennis, en hun relevantie voor zowel externe producenten ervan als moedertaalsprekers, verschillen fundamenteel – en ik heb voor de verhalende vorm gekozen om de lezer aan dit feit te herinneren.

In het kader van praktische kennis moeten wij ook een ander bijzonder kenmerk van het *sangoma*-complex onder ogen zien: het absolute overwicht dat voorouderlijke en goddelijke machtsverlening (charisma) heeft over technische vaardigheden. In dit complex wordt genezing opgevat als het opnieuw met elkaar in overeenstemming brengen van het natuurlijke en het bovennatuurlijke; en daarom is de *sangoma*, als zijn herhaaldelijke en in het openbaar erkende voorouderlijke manifestaties – met zijn belichaming van de voorouders in de wereld van de levenden – de gezener bij uitstek, en dan speelt het in principe geen enkele rol welke specifieke technische vaardigheden op therapiegebied die *sangoma* heeft. Natuurlijk moet hij of zij een aanzienlijke hoeveelheid specialistische kennis verwerven op het gebied van de classificaties die ten grondslag liggen aan het waarzeggsysteem en aan de *sangoma*-farmacopee, op het gebied van de specifieke rituelen, liedteksten, trommelritmen en dansbewegingen – maar er is een enorme ruimte voor vrije variatie en voor improvisatie (waarvan de onverwachte resultaten vaak worden gerechtvaardigd onder verwijzing naar door de voorouders ingegeven dromen). Eigenlijk is het zo dat vrijwel elke afwijking van de gevestigde praktijk gerechtvaardigd kan worden door verwijzingen naar eigenzinnige voorouderlijke openbaringen. In de concurrentie om een aandeel in de rituele markt kunnen dergelijke eigenzinnigheden juist erg aantrekkelijk zijn. De uiteindelijke toets bestaat altijd uit de geestelijke manifestaties. Daarin ligt meer dan in enige andere factor een verklaring voor het (anders toch eigenlijk onbegrijpelijke) gemak en voor de snelheid waarmee ik, een miskleunende buitenstaander die toevallig wat ervaring had in extatische religie, mij door een stoomcursus *sangoma*-schap kon slaan. De grootste vertekening die ten aanzien van *sangoma*-schap mogelijk is, is om er een soort Zuidelijk-Afrikaanse psycho-analyticus van te maken met zeven jaar academische training achter de rug. Deze neiging is bij voorbeeld te bespeuren in verscheidene

bijdragen in de bundel van Oosthuizen (*et al.* 1989), *Afro-Christian religion and healing in Southern Africa*. Integendeel, extase vormt de kortst mogelijke weg naar charisma, en lijkt daarom letterlijk van God gezonden aan al diegenen die om sociaal-structurele redenen (omdat wij vrouwen zijn, of de jongsten van onze broers en zusters, of buitenlanders, of Blanken in een Zwarte sociale omgeving) geen goede aanspraken kunnen maken op de gevestigde, door geboorterecht bepaalde wegen naar religieuze autoriteit.

5.3.1. nederigheid in de studie van Afrikaanse religie

Inmiddels is er een meer fundamentele reden voor mijn aarzeling om, op dit punt, etnografie te maken uit de beelden en ervaringen die ik in het voorgaande verhalende gedeelte heb opgeroepen. Dit is het punt van de nederigheid van de initiandus (en van de veldwerker, die altijd een initiandus is ook al wordt zij of hij nooit een *sangoma*) tegenover de arrogantie die besloten ligt in het binnendringen met een Faustische rationaliteit. En ik moet toegeven dat mijn boek *Religious change in Zambia* (1981) daarvan misschien wel één van de ergste voorbeelden is, zoals Fernandez (1978) al vroeg vermoedde. Een vergelijking met academische benaderingen van religie in Noordatlantische samenlevingen kan misschien helpen duidelijk te maken wat ik hier bedoel. Sinds de Verlichting heeft zich de objectieve studie ontwikkeld van religieuze verschijnselen – voor zoverre deze te maken hebben met door mensen gemaakte organisaties en materiële hulpmiddelen, en voor zover zij menselijk gedrag en spraak-uitingen produceren die kunnen worden bestudeerd door de sociale wetenschappen, psychologie, psychiatrie etc. Deze ontwikkeling verliep hand in hand met die van een theologie die, hoewel een academisch studieveld, altijd meer typisch een onderneming is geweest voor de ‘gelovigen’. Nu en dan is de relatie tussen deze twee domeinen nogal gespannen geweest; slechts enkele jaren geleden benadrukte Wiebe (1984, 1986; vergelijk Dawson 1986) in een controversieel artikel nog weer eens de noodzaak grotere gestrengheid te betrachten ten aanzien van de scheiding van deze twee domeinen, zodat empirisch onderzoek vrij zou blijven van theologische invloeden. In de studie van Afrikaanse religie heeft dit een parallel met de kritiek die Horton sinds de jaren 1970 heeft ingebracht tegen de ‘vrome oppositie’ van Christenen (en Moslims), wier persoonlijke religieuze overtuiging hen volgens Horton zou verhinderen om volledig objectieve te staan in hun benadering van autochthone Afrikaanse religie en van de wereldgodsdiensten in hedendaags Afrika (Horton 1975: 394v, en 1984). Mijn indruk is nu dat, in tamelijk soortgelijke termen, de zich uitbreidende gemeenschap van onderzoekers van Afrikaanse religie en ritueel ook weer kan worden opgevat als een ‘vrome oppositie’ – namelijk van mensen die uitdrukkelijk *niet* geloven in die Afrikaanse religie. Met uitzondering immers van een paar als Afrikaan geboren antropologen en wat grensgevallen zoals ik zelf, lijken de geleerden het erover eens dat het vertrekpunt voor alle wetenschappelijke gedachtenwisseling over Afrikaanse religie moet zijn: het opleggen van wezensvreemde interpreterende projecties. Deze projecties behoeven niet per se Christelijk te zijn – hoewel daar op het gebied van de zogenaamde Afrikaanse Theologie (vergelijk Schoffeleers 1988; Hasenhüttl 1991) heel wat gaande is; dergelijke projecten kunnen evenzeer agnostisch, reductionistisch, Marxistisch etc. uitvallen. Geleerden die zich eraan schuldig maken beginnen met te verklaren dat zij veel respect hebben voor Afrikaanse religie, maar vervolgens gaan zij er gewoonlijk van uit dat het in hun competentiegebied ligt om die religie geheel te doen oplossen in sociologische, antropologische, economische etc. termen. ‘Afrikaanse

goden bestaan niet' – dat a priori bepaalt het onderzoek van Afrikaanse religies vandaag de dag.

Christenen, Joden en Moslims zoeken een toevlucht in theologie en trachten daar de productie van *intellectueel commentaar* op hun endemische religie voort te zetten zoals dat al, voor het grootste deel van de afgelopen twee millennia zo niet langer, de ruggegraat is van het intellectuele leven in het Midden Oosten en in Europa. De intellectuele inspanningen die zij aan dit doel wijden zijn niet noodzakelijk minder relevant en verdienen niet noodzakelijk minder respect van onze kant, als de intellectuele productie van academische onderzoekers van belletristie. Beide dominante vormen van met teksten omgaan leveren een systematisch commentaar dat het levende, creatieve studieobject van deze beide disciplines niet noodzakelijk deconstrueert, ontkent, aanvalt, zich toeëigent, wegdeneert of vernietigt. Wat zou, tegen deze achtergrond, het equivalent voor theologie zijn in de studie van Afrikaanse religie? Dat zou in de Afrikaanse Theologie kunnen liggen, zoals de naam suggereert, maar er is reden om te betwijfelen of er, in laatstgenoemde discipline, adequaat gebruik wordt gemaakt van de overvloedige, theoretische en methodologische kennis die wij antropologen in de loop van tientallen jaren hebben opgebouwd als empirische onderzoekers van Afrikaanse religie; ik vrees dat Afrikaanse Theologie vooral het modelleren van een te oppervlakkige en te selectieve Afrikaanse inspiratie naar de modellen van de Christelijke theologie is – iets waar de Oegandese antropoloog en dichter Okot p'Bitek (1970) al jaren geleden tegen gewaarschuwd heeft. Waar is, vandaag de dag, de intellectuele vluchtheuvel waar men etnografisch *commentaar* kan leveren op Afrikaanse religie zonder poging die religie te vernietigen door verregaande reductionistische interpretatie?

Ik weiger om mijn kennis van *sangoma*-schap te deconstrueren als dat moet betekenen dat ik beroepsmatig verplicht ben om de krachtige beelden van die Afrikaanse religieuze vormen te doden op de operatietafel van een intellectuele vivisectie. Tegelijkertijd zou het een grote verspilling zijn om deze kennis in laatste instantie niet te onderwerpen aan het soort systematisch wetenschappelijk commentaar waartoe ik, en vooral velen van mijn collega's, in staat zijn, naar wij bewezen hebben. Is het mogelijk om Afrikaanse religie te bespreken als antropoloog zonder te vervallen in neerbuigend reductionisme? Is er een levensvatbare theologie van het 'animisme'? Totdat ik op die vragen het antwoord weet, bepaald ik mij ten aanzien van mijn *sangoma*-ervaring maar tot het schrijven van een roman waarvan de werktitel luidt *Dienaar van de Voorouders*.⁷⁶

5.3.2. nederigheid en het doorbreken van plaatselijke raciale tegenstellingen

Laten we even terugkeren tot het punt van de nederigheid; hoewel ik zonder twijfel niet bepaald een nederig mens ben. Ik schreef dat de jongens die mijn intrade als

⁷⁶ We zijn nu meer dan dertig jaar verder sinds ik deze vragen in eerste concept uitschreef. Ik heb ze beantwoord, en wel in *Sangoma Science* (2021). Dat is niet helemaal de beloofde roman *Dienaar van de Voorouders*, maar het scheelt niet veel, want het boek is ogenschijnlijk zo fundamenteel en bewust onwetenschappelijk dat het alleen maar als literair product kan gelden. Zelf zie ik het als een integere poging om de wetenschappelijke vragen die '*sangoma* worden' oproept, te beantwoorden. Dat dat niet in een uitdrukkelijk herkenbaar wetenschappelijk kader kan, ligt niet aan mij maar aan de werkelijkheid, en aan de uiterst gebrekkige, bedrieglijke logica waarmee wij haar tegemoet treden. *Lesen sie mein Buch*, zoals de zelfingenomen, caricaturale professor kraait.

twaza opvatten alsof er een Blanke dood werd geslagen, niet geheel ongelijk hadden. Laat ik uitleggen wat ik hier bedoel. Het destructief ontleden (wat iets heel anders is dan het leveren van toelichtend deskundig commentaar) van Afrikaanse religie de geaccepteerde geesteshouding is in ons veld van onderzoek. De Afrikaanse bevolking van Francistown kan niet geconfronteerd kunnen worden met *sangoma*-schap en met verwante aspecten van hun symbolenwereld zonder zich tegelijk bewust te zijn van het feit dat die symbolenwereld ondergronds heeft moeten gaan als collectief geheim, omdat zij wordt verworpen door de dominante Blanke en Christelijke cultuur van Zuidelijk Afrika in de twintigste eeuw. Om deze twee redenen samen is *sangoma* worden een daad van boetedoening, van welbewuste nederigheid.

De Blanke buitenstaander legt zijn oorspronkelijke 'uniform van de huidskleur' (zoals de grote Zuidafrikaanse antropologe Hilda Kuper het genoemd heeft) af voor een ander uniform, een dat is voorgeschreven binnen het plaatselijk voorouderlijke idioom en dat nader is omschreven door aanwijzingen van de eigen voorouders en van de God van het Land. De kralen armbanden, die tijdens het leven nooit afgedaan mogen worden, stellen het gestolde zaad van de voorouders voor waaruit het menselijk skelet is gevormd – maar zij verwijzen ook naar ijzeren ketens waarmee de nieuwe *sangoma* (zoals de geesteszieken op de erven van verscheidene onafhankelijke kerken in Francistown en in heel Afrika) is geketend aan het *sangoma*-centrum, aan diens leider, en aan *sangoma*-schap in het algemeen. De neergeslagen ogen en de gebogen houding tijdens het dansen drukken onderwerping uit. Iedere uitwisseling van groeten en alle gesprekken tussen de *twaza* en de seniore leden van het centrum, ieder verwelkomen van een vooroudergeest wanneer deze bezit neemt van een mede-danser, en het beëindigen van iedere sequentie van dansen en zingen, is het onderwerp van uitvoerige vormen van lichamelijke onderwerping in de vorm van zich ter aarde werpen, knielen en in de handen klappen. Het *doet echt zeer* om urenlang met blote voeten te dansen op de Afrikaanse grond en op de ruwe betonnen of lemen vloeren van de huizen in volkswijken als Monarch en Maipaahela, en het levert dikke gebarsten eeltplekken op die kenmerkend zijn voor Afrikaanse dorpsvrouwen maar die geschoeide Europeanen nooit en te nimmer hebben. Het doet echt zeer, en het maakt je beter.

De initiandus wordt vernederd, maar ook bejubeld. Eenmaal toegelaten, de stap gedaan van bezoekende vreemdeling tot opgenomen *twaza*, bezet hij of zij de allerlaagste rang in het *sangoma*-centrum. Ik bespeurde deze verandering in mijn eigen status met tevreden zelfironie: ik had mij laten verleiden een positie aan te nemen waarin ik van het kastje naar de muur gestuurd werd door de eerste de beste *sangoma* jong genoeg om mijn dochter te zijn.

Tezelfdertijd is er de onmiskenbare verheerlijking in de ogen van het lekepubliek, wiens respectvolle enthousiasme aan mij bepaald wel besteed was. Wat betekende het voor hen dat ik *sangoma* werd?

Het woord 'Blank' verschijnt met een irritante frequentie in mijn verhaal. Ik gebruik het uiteraard alleen om een dominant actorenbegrip weer te geven zoals dat gevonden wordt onder de leden van de samenlevingen van Zuidelijk Afrika; ras is als zodanig geen analytisch concept meer in de hedendaagse culturele antropologie. Het gaat in dit hoofdstuk onder meer om de confrontatie tussen enerzijds een racistische ideologie (volgens welke cultuur wordt gebonden aan lichaamskenmerken), en anderzijds het sociaal-wetenschappelijke uitgangspunt dat alle cultuur aangeleerd is, dat daarom de

grenzen tussen zeer verschillende culturen overschreden kunnen worden (*'sangoma worden'* is, dunkt mij, een voorbeeld van zo'n overschrijding), en dat elk verband tussen cultuurvormen en lichaamskenmerken fundamenteel toevallig en denkbeeldig is, ook al dienen sociale wetenschappers denkbeelden over een dergelijk verband te bestuderen als sociaal-culturele constructies van de actoren in de samenlevingen waar die denkbeelden voorkomen. De racistische kant van de afwijzing die wij in het veld ervoeren was des te schokkender, niet zozeer omdat zij van Zwartens afkomstig was, maar vooral omdat in veelvuldig veldwerk elders in Afrika het verschil in lichaamskenmerken tussen mijzelf en mijn onderzoeksparticipanten niet in de weg had gestaan van wezenlijk contact.

Zelfs niet in een stedelijke omgeving zoals de Zambiaanse hoofdstad Lusaka – maar ik moet toegeven dat ik mij daar al spoedig toelegde op een stedelijke minderheid, de Nkoya, wier oriëntatie op hun thuisdorpen een zo sterke dichtheid van interactie en zo sterke sociale beheersing binnen hun eigen stedelijke groep creëerde dat de relaties tussen mij als onderzoeker en die migrantengemeenschap nauwelijks representatief genoemd kunnen worden voor de stedelijke relaties die in de jaren 1970 gebruikelijk waren in Lusaka. Mijn onderzoek in Lusaka is oerigens nooit tot de Nkoya beperkt gebleven maar begon met onderzoek van stedelijke kerken en van patronen van sociale beheersing die deze kerken hun leden leverden vooral in een huwelijkscontext. Ook bij dat onderzoek voelde ik mij nooit teruggeworpen op mijn Europese uiterlijk; dat was vóór mijn langdurige en diepe onderdompeling in de cultuur van het Zambiaanse platteland, en het is mogelijk dat ik nog te jong en te naïef was om mijn eigen positie als Europeaan in een stedelijke post-koloniale context voldoende te onderkennen. Overigens blijken uit de verwarrende onderzoekservaringen van de Afrikaanse antropoloog Yamba (1985) dat het ook niet altijd vanzelfsprekend goed gaat als de onderzoeker maar dezelfde lichaamskenmerken heeft als zijn Afrikaanse onderzoeksparticipanten.

Door zijn geschiedenis van honderd jaar mijnbouw, trekarbeid, monopolie-kapitalisme, en landroof, zijn Francistown en het omringende Noordoostelijke District van Botswana veel meer onderworpen geweest aan racistische vernedering dan enig ander deel van dat land.⁷⁷ Het enorme effect van massa-consumptie en van de imitatie van Zuidafrikaanse en wereldwijde patronen van elektronisch gereproduceerde massacultuur (een nieuwe fase in de binnendringing van het kapitalisme) draagt daar ook toe bij. Lidmaatschap van de Mwali-cultus, traditionele genezing, etnische identiteit, zijn allemaal ondergronds gegaan, en het bleek ontzettend moeilijk ze aan de oppervlakte te brengen in mijn onderzoek. 'Blanken eten dat soort dingen niet.' In deze stedelijke omgeving omhelsde iemand die onmiskenbaar toch gewoon een Blanke is, in het openbaar, ten overstaan van honderden toeschouwers, uitgerekend de cultuurvormen die, uit vrees voor vernedering, zich hadden moeten verstoppen voor het openbare domein dat door de Blanke cultuur wordt overheerst. Het was nauwelijks te verbazen dat de volgende paar dagen het nieuws zich als een lopend vuurtje verspreide over de zestigduizend inwoners van Francistown. Het verhaal werd mij zelf een paar keer verteld, zonder dat de zegslieden beseften dat het over mij ging. Deze

⁷⁷ Vergelijk Kerven 1977 [check, haar thesis blijkt onvindbaar] ; Schapera 1971; Selolwane 1978; Tapela 1976, 1982; Werbner 1970, 1971. [breng up to date: het stuk over de creation of homes, ca. 1991]

berichten draaiden kennelijk om een stuk genoegdoening, herwonnen zelfrespect, van de kant van de vertellers; en op mij hadden zij hetzelfde effect.

Sangoma worden is een daad van ondermijning, in academisch opzicht, in zoverre het bestaande en beproefde opvattingen over wat een professionele veldwerkrol is, doorbreekt; maar zeker in sociaal opzicht binnen het kader van Zuidelijk-Afrikaanse steden, in zoverre het daar de culturele en sociale scheidslijn tussen rassen doorbreekt, en wel in een richting waarin nu eens niet de Blanke maar de Zwarte gemeenschap als bron van unieke waarden wordt opgevoerd. Ik kan mij niet veroorloven om dat proces te laten eindigen in een opnieuw toeëigenen van *sangoma*-schap door een reductionistisch wetenschappelijk vertoog, ook al schrijf ik dat betoog zelf. Het zou de hele strijd die ik doormaakte op losse schroeven zetten, en zou verraad plegen ten opzichte van wat mijn publiek ervoer als symbolische bevrijding. Laten wij ons zelf niets wijsmaken: hoe sympathiek en moedig het ook mag lijken om in veldwerk 'tot het einde te gaan' (de technische term is *going native*), het valt niet gemakkelijk om het argument te weerleggen dat dit toch allemaal slechts een andere vorm is van culturele toeëigening en onderwerping. Misschien zelfs in een bijzonder boosaardige variant, want het lijkt of hier de Blanke de Zwarte opzijdringt en specialistisch overwicht opeist juist ten aanzien van de meest intieme, meest eigene vormen van Afrikaanse symbolische macht. Het gevaar van verraad ligt voortdurend om de hoek. Aangezien niemand wordt geboren als volwassen religieus specialist, omvat alle verwerving van een esoterisch specialisme (in veldwerk, maar ook in het 'echte leven') noodzakelijkerwijs toeëigening. Deze toeëigening echter dient aanvaardbaar te worden gemaakt doordat men zich geëngelijkt toont aan de verwachtingen zoals die bestaan binnen het religieuze complex dat men zich toeëigent. Dat element is afwezig in de gebruikelijke antropologische toeëigening en manipulatie van 'data'. Daarom is er geen weg terug: *sangoma* worden betekent de verplichting om actief te blijven als *sangoma*. Het gaat er niet om of ik geloof in het onverminderde vermogen van overleden verwanten om zich te manifesteren in de empirische wereld; het gaat erom dat ik mensen heb doen geloven in mij zelf als de drager van dergelijke manifestaties, en dat ik hen niet mag afvallen. Zelfs niet als dit uiteindelijk zal blijven niet onverenigbaar te zijn met hetzelfde type verlichte, systematische antropologische commentaar dat, bij voorbeeld, rooms Katholieke priesters in staat stelt om proefschriften te schrijven over het seminarie als sociaal systeem, of als een bedding voor religieuze vervulling of verlies van religieus enthousiasme.

5.3.3. *sangoma* worden: eigen keuze of uitverkiezing

Een slotopmerking, daarom, over '*sangoma* worden' als strategie van antropologische gegevensverzameling. De relatie tussen strategische, als wilsdaad geziene, versus onontkoombare, niet te manipuleren elementen in veldwerk omvat een probleem dat niet kan worden opgelost door introspectie alleen. Een van de hoofddoelen van dit hoofdstuk is uiteraard het onder woorden brengen van dit probleem: hoe twee vertoogdomeinen elkaar snijden – enerzijds dat van het externe academische vertoog, anderzijds het idioom van *sangoma*-schap zoals dat in en rond Francistown bestaat. Toen ik in 1990, juist voordat ik terugkeerde naar Francistown, een voordracht gaf aan de Universiteit van Kaapstad (van Binsbergen 1990a), verzette de vooraanstaande Zuidafrikaanse Zwarte antropologe Harriët Ngubane, tegen de achtergrond van haar eigen uitvoerige onderzoek op dit gebied op het platteland van Zuid-Afrika (bij

voorbeeld Ngubane 1977) zich tegen de (door mij onbedoelde) suggestie dat men kon kiezen om *sangoma* te worden: zoals zij terecht stelde, moet je wachten tot je gekozen wordt door de voorouders, en fascinatie noch verlangen zijn voldoende. Op een wijze die ironisch een echo bevatte van mijn eigen beroepsjaloenzie naar mijn *twaza*-echtgenote toe, stelde haar vraag impliciet de kwestie van het geboorterecht: waarom zouden mijn vrouw en ik, als Europese tijdelijke immigranten in Zuidelijk Afrika, op blind geluk op het *sangoma*-schap kunnen stuiten, terwijl zij als Zulu antropologe, zeker niet minder geïnteresseerd dan wij waren, de toets van voorouderlijk uitverkiezing niet had kunnen doorstaan? Was het niet waarschijnlijker dat wij de boel eenvoudig bedotten, of – om het wat neutraler te stellen – dat wij méér van een ‘exotische’ ervaring trachtten te maken dan die ervaring eigenlijk verdiende? Ik neem deze oprechte kritiek erg serieus, en dit hoofdstuk is mede geschreven om haar te weerleggen. Hoe groot ook de verschillen mogen zijn in symbolische nadruk, commercialisering, geboorte als recruitersprincipe, de reikwijdte van persoonlijke bricolage, etc., tussen *sangomas*chap op het platteland en in een cosmopolitische stedelijke omgeving, de basisaanname van voorouderlijke uitverkiezing bestaat in beide varianten. Evenwel, mijn vrouw en ik zelf vertoonden inderdaad alle symptomen (de ‘voorouderlijke last’ of ‘het broeden’, gevoeld als een pijn in de rug en tussen de schouderbladen; de nachtelijke agitatie; de dromen), en dat was een concrete reden waarom wij welkom waren bij het Maipaahela centrum. Het was lijden, niet sensatiebelustheid, – het was het zoeken naar *communitas* en naar persoonlijke transformatie, niet naar ‘data’, dat ons naar het *sangoma*-centrum dreef. Precies zoals mijn vrouw, bereiken vele leden van het centrum nooit mediumieke trance maar dat verhindert hen niet in het minst om mee te dansen in uniform met de andere *sangoma*’s die vollere mediums zijn, en met de hosannas die in trance verstijven en nog slechts stamelen, helemaal overweldigd door Mwali. Het valt niet te ontkennen dat ik vanaf mijn eerste kennismaking met het Maipaahela-centrum een diep verlangen voelde mij daarbij aan te sluiten, en vooral de orakelstenen en orakeltechnieken te verwerven die daar beschikbaar waren. Maar dit verlangen deed zich voor bij iemand die cultureel en door zijn eigen levensloop was gevormd om het als bespottelijk te verwerpen, en in een stadscultuur waar *sangoma* worden als een gesmade, rampzalige, en gevaarlijke carrière gezien wordt, een roeping waartoe de betrokkene en zijn naaste verwanten zich – zoals ik herhaaldelijk in detail heb kunnen constateren – met hand en tand verzetten.

In laatste instantie kan mijn ‘*sangoma* worden’ niet verantwoord worden zonder een minimum aan biografische details, van het soort dat alleen antropologen of psychiaters als relevant beschouwen voor hun beroepspraktijk, waarin hun eigen persoonlijkheid immers hun voornaamste instrument is.. Hier komt ‘*sangoma* worden’ neer op de meest drastische herziening van mijn eigen persoonlijkheid. Mijn moeder was een onecht kind, en heeft haar hele leven gezocht naar haar vader, om ten slotte tegen het eind van haar leven erachter te komen dat deze onbekommerd – maar in het besef van haar bestaan – in een buurland geleefd had en pas was gestorven toen zij zelf de volwassenheid allang bereikt had, en ellende had doorstaan waarbij de aanwezigheid van een vader een beslissend verschil had uitgemaakt. Mijn eigen ouders waren niet getrouwd, ik ben geboren als onecht kind in een tijd dat dat een schande was, en ik heb de eerste twee jaar van mijn leven drie verschillende achternamen gehad. De broers en zusters van mijn moeder heb ik slechts enkele keren in mijn leven gezien (zij hadden met haar gebroken), mijn verwanten van vaderskant kon ik niet anders zien

dan als stilzwijgende medeplichtigen aan de sexuele en andere vormen van mishandeling die mijn vader ons gezin jarenlang heeft aangedaan, zo goed als ik mij in de ogen van mijn halfzusters stilzwijgend dacht aangeklaagd als de zoon van mijn vader, wiens vaderschap mij met ontzetting vervulde maar niettemin bevestigd werd bij elke blik die ik in de spiegel wierp; maar mijn moeder wilde mij, haar liefste kind, zijn vader niet afnemen – of beter gezegd kon zelf van het monster dat voor haar de plaats van haar afwezige vader had ingenomen, geen afstand doen. Mijn leven, waarschijnlijk inclusief mijn keuze voor antropologie, is gebouwd rond de afwezigheid, de ontkenning zelfs, van voorouders; rond een extreme identificatie, als man, met de vrouwen in mijn leven; en rond de ondraaglijkheid van afwijzing. Vandaar dat de Francistownse ervaring, waarin ik werd teruggeworpen op een door erfelijkheid bepaalde stereotiepe Blanke identiteit, mij in de grootst mogelijke paniek bracht, en dat slechts plaatselijke vrouwen in de rol van moeders, zusters en dochters zoals Elizabeth, Rosie en Jane (vergelijk de titel van mijn boek *Zusters, dochters*; van Binsbergen 1984) mij konden verlossen. Om in zo'n situatie het verlangen op te vatten *sangoma* te worden, in dat verlangen geaccepteerd en bevestigd te worden, en aldus van voorouderloos en geschiedenisloos wrakhout tot priester in de vooroudercultus te worden, is niet een ontkenning maar een bewijs van voorouderlijke uitverkiezing.

De rest van mijn werk in uitvoering over Francistown⁷⁸ mag aantonen dat ik niet bepaald geneigd ben om toe te geven aan de postmoderne verleiding: het onderwerp van ons onderzoek te vervangen door de persoonlijkheid van de antropoloog. Van de andere kant, juist nu het onderzoek van Afrikaanse religie een gevestigde industrie is geworden, is het opmerkelijk dat er zo weinig geschreven is over antropologisch veldwerk op het gebied van de religie; en het weinige dat er geschreven is, is vaak autobiografisch in opzet (voor een recent voorbeeld, vergelijk Lobo 1990). Misschien is dit wel het enige gebied in de antropologie waar het werkelijk onmogelijk is om de pretentie vol te houden dat de onderzoeker objectief en gedistancieerd moet zijn, als persoon onzichtbaar is in het afgeronde produkt van een verzorgd academisch vertoog.

Wij weten nog steeds veel te weinig over de antropologische activiteit in de zin van grensoverschrijding, en hoe deze wordt beïnvloed door de eigen strategieën van grensbewaking zoals onze onderzoeksparticipanten die hanteren. Als wij omgaan met de existentiële kwesties van anderen, is het onmogelijk dat onze eigen existentiële vragen buiten spel blijven. Evenmin is het mogelijk om deze helemaal te verbergen onder steeds eleganter en ingewikkelder vertogen, ongeacht hoeveel structuurniveaus, transformaties, binaire en ternaire logica's die ook mogen bevatten. In het onderzoek van religie worden grenzen tegelijk gehandhaafd en overschreden: in het religieuze leven van de participanten, en wel op ontelbaar vele wijzen; in het werk van de antropoloog, waar het hele proces dat voert van de gefragmenteerde waarneming van het werkelijke leven van de participanten tot het voltooid antropologische verslag een lange grensoverschrijding is; en in het leven van de antropoloog zelf, dat helemaal niet door ondoordringbare grenzen is afgegrensd van dat van haar of zijn onderzoeksparticipanten, maar gedeeltelijk samensmelt met dat van onze gastheren en gastvrouwen, en daardoor op unieke wijze wordt verrijkt.

⁷⁸ van Binsbergen 19..., 19..., 19... ; zie ook dit boek hoofdstuk ...[chaos]

**DEEL III. DE VOORKOLONIALE SITUATIE:
GEWELD, SEXE EN RECHT**

Hoofdstuk 6. De dynamiek van staatsvorming en sexe⁷⁹ in voorkoloniaal westelijk Zambia

6.1. INLEIDING

Het is meer dan een eeuw geleden dat Friedrich Engels, in *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (Engels 1884), zijn stellingen formuleerde over de samenhang tussen afnemende vrouwenmacht en de opkomst van de staat. De geschiedeniswetenschap en de sociologie hebben zich sindsdien ontwikkeld in veel meer richtingen dan had kunnen worden voorspeld op grond van het unilineaire evolutionisme van Engels' tijd, en zij hebben ons geleerd eerder te vertrouwen op de minutieuze analyse van empirisch materiaal dan op verregaande generalisaties uit vooropgezette modellen; want in de laatste moet de sociale werkelijkheid maar al te vaak wijken voor de blauwdruk van een gewenste sociale orde – een die dan geprojecteerd wordt in ofwel de toekomst ofwel (zoals in het geval van Engels' boek) het verleden. De moderne wetenschap heeft in de jaren 1970 en 1980 een periode doorgemaakt van herwaardering van de Marxistische erfenis.⁸⁰ Maar vandaag de dag betekent dat dat wij een dergelijke erfenis, naast de vele andere die te zamen de sociale wetenschappen hebben gevormd, eclectisch afspeuren naar inspirerende ideeën, concepten en methoden, en niet naar algemene uitspraken die toepasbaar zouden zijn

⁷⁹ Het modieuze quasi-intellectuele discours in het Nederland van de laatste decennia bedient zich graag van onvolledig vertaalde Engelse bastaardtermen en hoopt daaraan een zeker chic te ontleen. Het woord 'sexe' is daardoor inmiddels veelal door 'gender' verdrongen. Ik besluit aan dezemodieuze verwording niet mee te doen.

⁸⁰ Vergelijk. van Binsbergen & Geschiere 1985a en talrijke verwijzingen aldaar.

op een groot aantal, zo niet alle, verschillende historische tijdvakken en sociale formaties.

Tegen deze achtergrond is het met enige schroom dat ik het onderhavige betoog presenteer: een beeld van wijzigende sexe-relaties in samenhang met voorcoloniale staatsvormingsprocessen in wat nu Zambia heet, – en tegelijk bijna een schoolvoorbeeld van Engels' stellingen.

De boodschap is simpel. In den beginne was er vreedzaam, cosmologisch gelegitimeerd vrouwelijk sociaal en ritueel leiderschap, en geen staat; in het eind – toen de koloniale staat de macht overnam, circa 1900 – waren er gewelddadige, door mannen geleide staten, met een verscheurd ideologisch systeem waarin vrouwen waren teruggebracht tot sociale, politieke en ideologische inferioriteit.

De boodschap heeft alle kenmerken van een mythe, waarvan de feministische inhoud ondersteund wordt door het overbekende thema van de Gouden Tijd. De mythe evenwel is niet ontleend aan de lectuur van Engels of andere dergelijke produkten van onze Noordatlantische traditie (denk aan Bachofen 19..., Robert Graves 19..., Fokke Sierksma 19...), maar aan de analyse van een corpus orale tradities van een volk dat zich tegenwoordig afficheert als de Nkoya, bewoners van westelijk Midden-Zambia.⁸¹

Het pièce de résistance in deze verzameling, en de bron waartoe ik mij in dit hoofdstuk zal bepalen, is een omvangrijke tekst (circa 150.000 tekens) getiteld *Likota Iya Bankoya*: 'De geschiedenis van de Nkoya'. Ds Johasaphat Shimunika (circa 1910-1981), de eerste Nkoya dominee en de voornaamste vertaler van de Bijbel in het Nkoya, compileerde deze verzameling en schreef haar op in de jaren 1950-60. De tekst kwam in mijn bezit in 1977. Bij het lezen, vertalen en redigeren (vergelijk van Binsbergen 1992) van die tekst tegen de achtergrond van mijn antropologisch onderzoek onder de Nkoya sinds 1972, was ik mij er lange tijd niet van bewust dat hij een rijkdom aan informatie had te bieden juist op het punt van de vrouwelijke kant van staatsvorming bij de Nkoya. Weliswaar presenteerde hij bepaalde vroege vorsten als vrouwelijk. Maar aangezien de latere Nkoya volkshoofden (of 'chefs', zoals de koloniale en postkoloniale erfgenamen van uiteenlopende typen voorcoloniale heersers gewoonlijk genoemd worden in Engelstalig Afrika – ik prefereer hier de inheemse term) steeds mannen zijn, vatte ik de beschrijving van voorcoloniale heersers op zoals elke Nkoya lezer dat zou doen: ik nam aan dat die heersers wier geslacht niet specifiek was aangegeven, wel mannen zouden zijn geweest, net als hun hedendaagse erfgenamen, die nog steeds hun dynastieke titels dragen en die nog steeds met dezelfde generieke term worden aangeduid: *Mwene* (pl. *Myene*), dragers van de institutie van *Wene*. Pas toen ik mij voorbereidde op een door mijn collega Hans Claessen georganiseerde conferentie over 'De Vrouw in de vroege Staat', en de tekst van *Likota Iya Bankoya* herlas louter in de hoop er een paar geschikte illustraties aan te ontleen, scheurde plotseling het weefsel van het eigentijdse mannelijke vooroordeel en begon de tekst zijn 'feministische' boodschap zoals boven weergegeven voluit te dicteren. Misschien speelde hierin het feit mee dat ik in veel van mijn werk over de Nkoya heb geprobeerd een mannelijk

⁸¹ Over de Nkoya vergelijk Brelsvold 1965; Clay 1946; Derricourt & Papstein 1977; McCulloch 1951: 93-100; en mijn eigen publikaties zoals vermeld in de literatuuroppgave aan het eind van dit boek. Voor een verwante visie op Zambiaanse sexe-relaties in de twintigste eeuw, vergelijk Butterman 1985.

voordeel te vermijden.⁸² Nadat ik de meer voor de hand liggende problemen van vertaling had opgelost (Nkoya is nauwelijks een geschreven of beschreven taal), moest ik een methode ontwerpen om mijn verkenningproces in de hand te kunnen houden. Tot mijn spijt noodzakten ruimtebeperkingen mij om hier in enkele regels methodologische beschouwingen van tientallen bladzijden samen te vatten (zie van Binsbergen 1992).

Allereerst moest ik de tekst plaatsen tegen de achtergrond van eigentijdse gegevens over politiek leiderschap, etnische identiteit en sexe-relaties, zoals ik die ontleende aan mijn lopend antropologisch onderzoek.⁸³ Het bleek dan dat tegenwoordig de vrouwelijke koninklijke verwanten slechts een beperkte en informele rol spelen aan de door de moderne staat gesubsidieerde vorstenhoven van de Nkoya. De Nkoya situatie verschilt daarmee nogal van die elders in Zambia (vergelijk bij voorbeeld Muntemba 1970) en in Afrika in het algemeen (vergelijk Claessen 1984 en verwijzingen aldaar), waar vrouwelijke koninklijke verwanten juist opvallend prominent zijn.

Ten dele op die eigentijdse basis, kon ik het document vervolgens onderwerpen aan de gebruikelijke historische kritiek, in een poging de doeleinden en de vooroordelen van zijn auteur te achterhalen, en daarmee de functie van het document in de context waarin het was ontstaan. Specifiek: was het bedoeld als een feministisch pamflet, of was de mythe zoals boven weergegeven onbedoeld een tekst binnengeslopen die heel andere manifeste doelen en functies had? Het bleek dat de compiler niet vrij was van vooroordelen: als Nkoya nationalist, als Christen, als lezer van publicaties over de Zambiaanse geschiedenis, als vooraanstaand lid van één bepaalde koninklijke familie onder de Nkoya (namelijk die rond de vorstelijke Mutondo titel; de andere vergelijkbare titel is die van Kahare), en als man. *Likota Iya Bankoya* heeft aan de oppervlakte twee oogmerken: de eenheid van alle Nkoya-sprekende groepen te betogen, en vooral hun politieke identiteit en glorieus verleden te schetsen teneinde af te rekenen met het historisch trauma dat de overheersing door de naburige en cultureel verwante Lozi hun sinds het eind van de vorige eeuw heeft bezorgd. De effecten van deze eenzijdigheden kunnen wel in het boek worden nagewezen, bij voorbeeld waar Shimunika nalaat in te gaan op slavernij, vrouwelijke puberteitsriten, de verbreiding van vuurwapens in de negentiende eeuw. Maar deze aantoonbare vooroordelen maken het juist onmogelijk *Likota Iya Bankoya* te zien als uitdrukking van een bewuste feministische stellingname. De visie op sexe-relaties die er in aanwezig is, moet worden toegeschreven aan onbewuste mechanismen voortkomend uit het feit dat de auteur deelt in de cultuur en in de collectieve historische ervaring van de Nkoya.

Een volgende stap betrof de operationalisatie van de procedures en indicatoren (van taalkundige, contextuele en symbolische aard) aan de hand waarvan ik een bepaald geslacht kon toewijzen binnen het overwegend geslachts-onspecifieke Nkoya taalgebruik. Hiertoe kon ik afgaan op een beperkte mate van geslachts-specificiteit zoals toch te vinden in de Nkoya verwantschapsterminologie en de termen voor vorstelijke ambten. Bij voorbeeld wie wordt voorgesteld als de huwelijkspartner van een

⁸² Vergelijk van Binsbergen 1984 en ter perse (a) [anders] ; ook de ziekteculten die van Binsbergen 1981 domineren, hebben in hoofdzaak vrouwelijke leiders en volgelingen.

⁸³ Voor een beschrijving van de economie van een eigentijds Nkoya vorstenhof in termen van koppeling van produktiewijzen, zie van Binsbergen & Geschiere 1985b: 261-70.

Mukwetunga (= Prins Gemaal; pl. *Bakwetunga*) moest wel vrouwelijk bedoeld zijn; maar wie met een *Lihano* (= vorstelijke gemalin; pl. [*Ba-*] *Mahano*) is getrouwd is als man bedoeld. De resultaten van dergelijke vaak moeizame toewijzingen heb ik in de citaten hieronder aangegeven: één sterretje* voor een man, twee** voor een vrouw, en ° voor onbeslist; het laatste bij voorbeeld in het geval van de sexe-onspecifieke titel *Mwanamwene*: een samentrekking van: *Mwana wa Mwene*, ‘kind van *Mwene*’, dat wil zeggen prins of prinses. Deze speurtocht echter werd ten zeerste bemoeilijkt door het feit dat de sexe van figuren die in het boek worden opgevoerd, pure, onjuiste projecties in het verleden zouden kunnen zijn (op historische of fictieve figuren), van een specifieke sexe-symboliek zoals die heden bestaat. Met andere woorden, in plaats van *Likota* letterlijk te nemen, moeten wij haar decoderen in het licht van de verfijnde benadering die de laatste decaden zijn ontwikkeld voor de analyse van mondelinge overleveringen.⁸⁴ *Likota*'s boodschap ten aanzien van sexe-relaties (van voorstaterlijk vrouwelijk leiderschap naar door mannen geleide staten) zou best eens een tijdloze kosmologische evocatie kunnen zijn, volgens welke aan een Gouden Tijd van vrede en harmonie met de Natuurvrouwelijke connotaties worden toegeacht (en daarom gepresenteerd wordt in termen van een geprojecteerd vrouwelijk leiderschap dat in feite helemaal niet bestaan hoeft te hebben), – terwijl de IJzeren Tijd (in de zin van Ovidius' *Metamorphosen*, niet van de archeologie), met alle narigheid van het menselijk gebrek, mannelijke trekken dicteert... Voorts levert de specifieke context van de Middenafrikaanse politieke structuren en hun geschiedenis ons nog een tweede mogelijkheid tot symbolische duiding van sexe-relaties. Tussen bepaalde erfelijke dynastieke titels worden de politieke relaties (in termen van hiërarchie en senioriteit, politieke versus rituele suprematie, autochtone versus immigrant status) vaak uitgedrukt in een verwantschappelijk idioom ('eeuwige verwantschap'; vergelijk Roberts 1976; Schecter 1980). Dit idioom kan dat van bloedverwantschap zijn (waarbij titel X de 'jongere broer' heet van titel Y), maar ook van affinale relaties, waarbij titel A de 'echtgenote' is van titel B; een sacrale vorm van het laatste is dat de seculaire titel B als complement de priesterlijke titel A heeft: zijn 'geestesvrouw' ('spirit wife'). In dit soort gevallen zou het voor de hand liggen dat – vooral voor een ver, mythisch verleden – bekleders van titel A de neiging vertonen om als vrouwen voorgesteld te worden, bekleders van B als mannen, ongeacht hun werkelijke geslacht. Maar juist zoals één totem in isolatie kan voorkomen maar totems slechts zinvol als groepsymbolen kunnen fungeren in een structuur van verscheidene onderling tegengestelde groepen (vergelijk Lévi-Strauss 1964), is een dergelijke sexe-projectie alleen zinvol als er (en nu niet tussen een voorgaande en een latere, maar binnen één en dezelfde historische periode) mannelijke en vrouwelijke titels naast elkaar bestaan, ieder met specifieke symbolische connotaties en politieke functies. Wanneer een bepaalde historische periode alleen vrouwen laat zien (zoals de vroege geschiedenis van *Wene* bij de *Nkoya*), komt men met een symbolische verklaring in termen van eeuwige verwantschap niet ver.

De presentatie van de oppervlakte-boodschap van *Likota* zal een flink deel van dit hoofdstuk opslokken. Indien wij, even tegen beter weten in, de tekst behandelen als een min of meer letterlijk te nemen documentaire bron, dan blijkt *Likota* een verrassend consistent en gedetailleerd beeld te leveren, stap voor stap, van de

⁸⁴ Vergelijk Vansina 1973, 1983, 1985; Miller 1980; Henige 1982; De Heusch 1972; van Binsbergen 1985.

verandering van sexe-relaties in het proces van staatsvorming. Naar analogie met 'etno-botanie', 'etno-psychiatrie' enz. kan misschien de term 'etno-geschiedenis' (vergelijk White 1962) dienen om het onderscheid duidelijk te maken tussen dit beeld van het verleden, gepresenteerd in *Likota Iya Bankoya* zonder pretenties van moderne wetenschappelijkheid, en het soort geschiedenis zoals een beroepshistoricus die zou schrijven.

Hoe moeten wij het oraal-historische tekst genre lezen: als een geschiedenisbetoog, als een mythisch-cosmologisch betoog, of als beide? Een oppervlakkige beschouwing van de symbolische structuur van het boek suggereert in eerste instantie dat de boodschap is niets dan een tijdloze uitspraak over de Gouden Tijd. Maar als wij, onder die oppervlakte-structuur, sonderen naar een diepte-structuur, dan stuiten wij onmiddellijk op een groot aantal systematische formaties (vergelijk De Mahieu 1985; van Binsbergen & Schoffeleers 1985b). Deze blijken alle te convergeren naar hetzelfde patroon van veranderingen in sexe-relaties in het staatsvormingsproces, maar dan wel op zo'n manier dat zij zich onttrekken aan alle bewuste bedoelingen van de beheerder van deze overleveringen. Ik zal betogen dat deze formaties analoog zijn aan het feitelijke historische proces, en dat zij het belangrijkste argument vormen om *Likota Iya Bankoya* niet af te doen als louter cosmologie. Een close-reading van *Likota Iya Bankoya* kan dus zekere kwalitatieve historische inzichten opleveren ten aanzien van het proces van staatsvorming in dit deel van Afrika, zij het met allerlei theoretische en methodologische slagen om de arm.

6.2. VERANDERENDE SEXE-RELATIES IN HET STAATSVORMINGSPROCES BIJ DE NKOYA, ZOALS GEDOCUMENTEERD IN *LIKOTA IYA BANKOYA*

In analytische taal, met gebruik van inzichten uit de moderne antropologie en historiografie, tegen de algemene achtergrond van de vele andere mondelingen bronnen die ik op het gebied van de Nkoya geschiedenis heb verzameld, zal ik nu de inhoud en implicaties van *Likota* verduidelijken. Dichtbij de tekst blijvend,⁸⁵ zullen wij het boek volgen in zijn mythische bespreking van de voorstelijke situatie, de oorsprong van de *Wene*-institutie traceren in die context, en zien hoe die institutie als verdichtingspunt diende voor feitelijke staten. Sexe-relaties werden herdefinieerd onder de invloed van de mannelijke usurpatie van de vorstelijke macht van vrouwen. Door mannen gedomineerde economische veranderingen verschaften daartoe mede de voorwaarden. Daarnaast maakte de invoering van nieuw vorstelijke paraphernalia het de mannen mogelijk een tastbare uitdrukking te geven aan hun nieuwverworven politieke status. Dit laatste was een van de manifestaties van de opkomst van een mannelijk perspectief, dat de symbolische orde trachte te herdefinieren in termen die pasten bij mannelijke belangen en strevingen. In dit proces ondergingen de verwantschappelijke rollen van vrouwen dramatische veranderingen.

Pas als wij dit beeld hebben ingevuld zal ik trachten het te evalueren als mythe, geschiedenis, of beide.

⁸⁵ De passages uit *Likota* zijn naar bijbels voorbeeld genummerd volgens hoofdstuk en vers, volgens de uitgave van van Binsbergen 1992.

6.2.1. de voorstatelijke situatie

De basiseenheid van sociale organisatie was de matriclan (*mukoka*):

'Toen Mwene Nyambi* alle dingen in de wereld had geschapen schiep deze de mens. Onze voorouders zeiden altijd dat wij, alle mensen van de wereld, werden geboren uit dezelfde overgrootmoeder. Zij was vruchtbaar, en uit haar schoot kwamen alle clans voort, zoals de Lawwe, de Mbunze, de Shungu of Le, de Ntabi, de Nkombu, en de Nyembo.' (3: 1-2)

De wijde geografische verbreiding van een beperkt aantal clannamen (die alle door hun bijnamen geassocieerd zijn met diersoorten en andere natuurlijke verschijnselen, en aldus ook systematisch in paren samenhangen) wijst op een continuïteit in sociale organisatie door het hele hedendaagse Nkoya gebied (min of meer samenvallend met het huidige Kaoma district) en ver daarbuiten – een veel wijder bereik dan gesuggereerd wordt door de tamelijk kleine etnische en taalkundige clusters in het gebied tegenwoordig. Deze verbreiding bevestigt ook de thans algemene veronderstelling dat de voorkoloniale migraties van mensen waarover vele tradities spreken niets massaal of plotselings hadden maar zich in hoofdzaak voltrokken als het langzaam binnendruppelen van kleine clansegmenten. Evenwel, terwijl tegenwoordig clans verstrooid zijn en iedere woongemeenschap (een dorp; of een vallei bestaande uit tien of meer dorpen) leden van diverse clans omvat, waren voorstatelijke clans gelocaliseerd:

'Toen de oorlog in hevigheid toenam vluchte Luhamba* met zijn zuster Katete Masiku** naar de Mbunze om zich te verberegen.' (6: 3)

De clans bezetten een ononderbroken gebied, waarbinnen zij exclusieve rechten hadden over de natuurlijke hulpbronnen.

Deze rechten werden gerealiseerd door economische activiteiten zoals visvangst, jacht en het verzamelen van bosproducten: vruchten, knollen etc.

'Mwene Libupe** (...) en haar volk aten vis, vlees van jachtwild en wilde vruchten verzameld in het bos, want in die tijd was er geen *nshima*.' (2: 3)

Nshima is een stijve brei (uit water, zout, en meel van maïs, maniok of millet), die tegenwoordig het basisvoedsel vormt in het gebied en door heel Zambia. Het is niet duidelijk of zijn afwezigheid slechts een ongewoon strenge hongerperiode aangeeft, of veeleer een economische fase waarin voedselproductie door landbouw nog betrekkelijk onbelangrijk, misschien zelfs afwezig was. Pas aan met name genoemde vorsten uit het begin van de statelijke periode, dat wil zeggen een onbepaalde tijd later, worden innovaties toegeschreven op het gebied van de olifantsjacht, en het invoeren van nieuwe gewassen die heden nog verbouwd worden. Landbouw, daarom, lijkt in de voorstatelijke periode tamelijk beperkt te zijn geweest. De jacht, met pijl en boog, speer en vallen, moet bedoeld zijn geweest om voedsel en huiden te verwerven, en nog niet primair voor ivoor. Tegenwoordig is de visvangst in dit gebied louter een welkome seizoensaanvulling op een dieet dat voornamelijk aan andere economische activiteiten ontleend wordt. Symbolisch heeft vis opvallend sterke vrouwelijke connotaties: vrijwel alle taboes rond menarche en vrouwelijke puberteitstraining betreffen vis. Toch is visvangst werk voor beide sexen: mannen gaan het water in om de vissen met speren en fuiken te verschalken, terwijl de vrouwen aan de oever blijven en van daaraf kleinere vis met manden proberen op te scheppen.

De greep op natuurlijke hulpbronnen was van levensbelang maar onzeker, zodat de clan op het religieuze vlak zich bezighield met ecologisch ritueel (vergelijk Schoffeleers 1979; van Binsbergen 1981) gericht op de Hoge God, Nyambi. De economische en

religieuze taken van de clan schijnen in handen te zijn gelegd van het clanhoofd, die initiatieven nam ten aanzien van regenritueel, oogstritueel, collectieve visvangst etc. Het ecologische ritueel wordt uitvoerig beschreven in *Likota*; het werd beheerst door vrouwen:

“Wanneer er droogte was in het land, dan riep de *Mwene* of een ander vooraanstaand persoon de mensen bijeen om te zeggen dat men een biddag ging houden. Twee mannen gingen in het bos een middengrote boom kappen, die zij ont deden van zijn bast en van alle takken op twee na. Deze twee takken werden ingekort zodat er slechts een vork overbleef, waaromheen basttouw van de *mukwe*-boom werd gebonden. Twee oude vrouwen werden uitgekozen om een terrein rond een termietenheuvel van begroeiing te ontdoen. Daar werden kruislings twee voren getrokken, een lange van oost naar west en een kortere van noord naar zuid. Een oude vrouw werd gevraagd om in een kalebas water te brengen dat al een dag vóór de plechtigheid het dorp binnen moest zijn gebracht. In de ochtend brachten twee of drie oude vrouwen maïsmeel in een halve kalebas en zij goten er koud water in totdat een dun papje ontstond. De alleroudeste vrouw nam dat in haar mond en terwijl zij omhoogkeek blies ze het mengsel met kracht uit haar mond, naar haar rechterzijde, naar haar linkerzijde, voor haar en achter haar. Vervolgens stortte zij de waterige pap in de voren, waarbij zij bad: “Zend ons water, onze Hoogste Leider”, Allervroetrefelijkste Nyambi”. Alle mensen begonnen schrille keelgeluiden te maken en te zingen:

“Breng de trommel voor de biddag,

De biddag, vandaag”,

en vervolgens:

“De kleine regenwolken
verzamelen zich aan de hemel”

en vele andere liederen. Vóór de zon onderging regende het op die dag.’ (1: 6-7).

Er zijn aanwijzingen dat ook vrouwen clanhoofden konden zijn:

‘Shawayá° werd de leider van de Shikumbawuyuyu clan.’ (12: 2)

De clanstructuur regelde het huwelijk door middel van clanexogamie, wat voor een gelokaliseerde clan ook lokale exogamie inhoudt. In een matrilineair systeem moet dit de vrouwen een betrekkelijk sterke positie hebben verschaft: inhuwende mannen waren immers vreemden tegenover de details van de natuurlijke omgeving waarvan zij desondanks voor hun levensonderhoud afhankelijk waren (vergelijk Kloos 1963). Er bestonden ook schertsrelaties tussen specifieke paren van clans. Aldus leverde de clanstructuur een uitgebreid netwerk van bloedverwantschap, aanverwantschap en fictieve verwantschap dat zich over het hele gebied uitstrekte. *Likota* bevat vele voorbeelden (zij het niet noodzakelijk naar de voorstatelijke situatie verwijzend) van de effectiviteit van dit netwerk. Het boek zwijgt ten aanzien van de rechtsprekende macht van clanhoofden, maar wij mogen veilig aannemen dat zij ten minste eenzelfde rol in de rechtspleging vervulden als dorpschouwen vandaag de dag: als voorzitters van dorpspalavers, met nadruk op overreding en consensus, en nauwelijks formele sancties. Het sociale veld waarbinnen bemiddeling nog mogelijk is in geval van doodslag wordt in de antropologie dikwijls als indicatie genomen van de grootte van de effectieve politieke en rechtsgemeenschap. Maar voor de voorstatelijke periode vermeldt *Likota* geen geweld, noch een militair apparaat en zijn verrichtingen. De gevallen van doodslag en bemiddeling in *Likota* verwijzen alle naar een latere, statelijke fase. Dit mag ons niet doen concluderen dat er zich in de voorstatelijke periode geen gewelddadige conflicten voordeden. Nochtans lijkt het erop dat de op clans gebaseerde sociale organisatie een kader leverde voor een sociale en morele orde waaruit zich nog geen politiek en juridisch specialisme, in de zin van seculair leiderschap, had losgemaakt. De clanhoofden lijken vooral landpriesters te zijn geweest (vergelijk van Binsbergen 1981: hoofdstuk 3), naar ritueel en sociale organisatie de hoeders, en de centrale uitdrukking, van een totale kosmische orde. Door hun rol in ecologisch ritueel

(waarin misschien al gepreludeerd werd op latere vorstelijke claims ten aanzien van vispoelen, jachtdieren etc. – zie onder) bezetten zij een centrale plaats als bemiddelaars tussen de bevolking en de Natuur, niet met het doel om de voortbrengselen die de mens aan de Natuur ontworstelde te onteigenen, monopoliseren en aan circulatie te onttrekken, maar om die te herdistribueren over, te delen met de leden van hun clan. Over de laatste hadden zij niet zozeer politieke en judiciële, als wel symbolische en rituele autoriteit. Met andere woorden, zij lijken een treffend voorbeeld te hebben gevormd van Sahlins' (1965) herverdelend volkshoofd, waarin deze vooraanstaande Amerikaanse antropoloog, met vele anderen, het allereerste stadium ziet van politieke centralisatie.

6.2.2. de opkomst van de *Wene*-institutie

De clans waren samengesteld uit matrilineaire afstammingslijnen. De belangrijkste daarvan zou stammen van de eerste vrouwelijke *Mwene*, genaamd Libupe. Zij wordt geacht 'haar volk', vanuit het noorden, westelijk Zambia te hebben binnengevoerd:

'Onze grootouders vertelden ons altijd dat Libupe uit *ncelele* kwam, uit het noorden zoals wij vandaag de dag zeggen in de taal van de Engelsen. Zij was de eerste Vrouw *Mwene*. Zij voerde de *Nkoya* over de *Zambezi* dicht bij diens bron. Zij stonden bekend onder hun oude naam, *Mbwela*.' (2: 1)

Wij moeten ons door de term 'haar volk' niet in verwarring laten brengen; waarschijnlijk gaat het hier om: een handjevol voorouders van de toekomstige dynastie die zich aan een al ter plaatse wonende, cultureel en historisch verwante groep zou opdringen; deze laatste worden in andere dan *Nkoya* bronnen gewoonlijk aangeduid als 'Mbwela'. De *Luba* die hier genoemd worden zijn een belangrijke culturele en politieke cluster in Zuidelijk Zaïre, waartoe naast de *Nkoya* vele andere Zambiaanse volkeren (onder meer de bekende *Bemba*) hun oorsprong traceren (vergelijk Verhulpen 1936; Roberts 1976).

Likota vermijdt consequent het woord *Mwene* als het over clanleiderschap gaat, maar beweert dat de *Nkoya* institutie van *Wene*, politiek-ritueel leiderschap op een bovenclan niveau, zich ontwikkelde uitgaande van een dergelijke structuur van clanschap: namelijk als de uitslag van een wedstrijd tussen clans, waarbij het erom ging een grote pot waarin vlees van jachtwild stond te koken, van het vuur te tillen. Toen *Shilayi Mashiku*, dochter van *Mwene Libupe*** en van *Mukwetunga Shikalamo sha Mundemba*, deze taak als enige wist te vervullen, verwierf zij het koningschap voor haarzelf en haar clan:

'Het koningschap van de *Nkoya* begon, naar men zegt, met de Grote Kookpot vol Jachtvlees. In het verleden zeiden vele *Nkoya* dat *Mwene Nyambi*^o een vogel was; dat *Regen*^o, Gods kind^o, ook een vogel was; en dat twee clans in deze wereld de verwanten zijn van *Regen*: aan de kant van de vogels de *Nkwehe* [*Havikken*], en aan die van de mensen de *Mbunze* [*Adelaars*].

Shikalamo sha [zoon van] *Mundemba** was derhalve degen die de grote pot had klaargemaakt met vlees van jachtwild dat hij had gedood; hij zette de pot op het vuur en begon het vlees te koken. Het vlees stond te koken van de vroege ochtend tot de namiddag, en terwijl de vleespot nog op het vuur stond riep *Mpungumushi* [= *Shikalamo*] *sha Mundemba* alle mensen. Hij deelde mede: "Wie de grote pot met jachtvlees van het vuur kan nemen zal *Mwene* van alle mensen in dit land worden." Alle clans (...) probeerden tevergeefs de vleespot van het vuur te tillen. Toen ging de dochter** van *Shikalamo sha Mundemba*, water halen in een waterdichte mand. Met behulp van deze mand slaagde ze erin rond het vuur te gaan, water uit te storten en het vuur te doven. Met grote inspanning kwam zij steeds dichterbij de vleespot. Met haar lange stok slaagde zij erom de pot van het vuur te tillen. Toen riep zij al haar verwanten en alle mensen, met de woorden "Laten wij eten!" Nadat zij gegeten hadden riep een van haar

6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL ZAMBIA

verwanten [naar de leden van de andere clans] : "Kom de houten nappen aflikken van de Sheta [de Rondgaanders, Draaiers] die rond de vleespot zijn gegaan die op het vuur stond." Shikalamo sha Mundemba sprak tot alle mensen: "Julie zijn er allemaal niet in geslaagd om de vleespot van het vuur te lichten, maar mijn dochter Shilayi Mashika kon het wel. Zij heeft het vlees gegeten met haar verwanten. Zij is de *Vogel die goed zorgt voor zijn jongen*. Zij is bestemd om jullie *Mwene* zijn. Jullie die de nappen hebben afgelikt worden de lagere *Myene*, voortaan bekend onder de naam Nkonze [Likkers]. Sheta en Nkonze zijn dezelfde clan, allemaal *Myene*." (...) Aan het eind van de ceremonie regende het zo hevig dat het vuur volledig werd gedoofd. De mensen zeiden: "*Wene wetu wa Limata Iya Mvula*": "Onze *Wene* [koningschap] komt van de Regendruppel." (4: 1-7)

Terwijl dit verhaal al de contouren presenteert van een symbolische diepte-structuur waarvan ik de sexe-aspecten verderop in dit hoofdstuk zal verkennen, suggereert het aan de oppervlakte dat de vroege vrouwelijke *Myene* bij de Nkoya grotendeels het patroon bleven volgen van het vroegere clanhoofd. De sociaal-economische taak van herdistribueren van de plaatselijke opbrengsten van jagen en verzamelen (geassocieerd met de vader, Shikalamo) wordt nog steeds gecombineerd met symbolisch-rituele bemiddeling tussen het volk en de natuur, in de context van een kosmologie die de vrouwelijke *Mwene* de basis verschaft van haar legitimiteit en macht. Evenwel, het verhaal van de grote pot met wildvlees suggereert dat door de *Wene*-institutie de verschillende clans werden geïncorporeerd in een wijder, supra-clan sociaal-politiek kader, en dat dit proces samenhangt met een toenemende monopolisering van de greep op de natuur in de handen van een minderheid: in de mythe beheerde immers Shikalamo sha Mundemba* zowel de opbrengsten uit de natuur (het vlees) als de middelen om ze te bewerken tot eetbaar voedsel (de kookpot, het vuur), en wel zodanig dat de leden van de andere clans zich naar hem moesten schikken. Het is waarschijnlijk dat deze subtiele ongelijkheid verband houdt met de rechten over bepaalde vispoelen en jachtdieren of delen daarvan die aan de *Myene ex officio* toevielen en nog steeds toevallen.⁸⁶

Deze rechten vormden de basis voor de koninklijke schatting (Nkoya: *ntupu*), waarom de economie van de vorstenhoven draaide – later aangevuld met huishoudelijke slavernij en lange-afstandshandel. *Wene* is echter veel meer dan economische macht: het is een vorm van sacraal koningschap (vergelijk De Heusch 1984). Immers, slechts Shikalamo's dochter Shilayi Mashiku had een bijzondere band met Regen – de oorsprong en de symbolische voltrekking van haar leiderschap ('aan het eind van de ceremonie regende het'. Zij werd zelfs met regen geïdentificeerd ('zij is de Vogel...'). Het aandeel van haar moeder Libupe wordt niet expliciet vermeld, maar er is een sterke suggestie dat de mythische en rituele band met Regen nu juist haar bijdrage is tot Shilayi's status. Uitwerking van leiderschap in ecologisch-rituele zin markeerde misschien wel de beslissende stap van clanhoofd naar *Mwene*. Ik kom hierop terug wanneer wij de verschillende betekenissen van regen voor de diverse produktietakken in beschouwing nemen.

Aldus verwierpen de Nkoya de door vrouwen gedomineerde institutie van *Wene*, maar wij bevinden ons nog steeds in het voorstatelijke stadium. Ik sluit mij daarom aan bij De Heusch (1972, 1984) in zijn opvatting dat in Zuidelijk Midden-Afrika, 'koningen' in de trant van *Mwene* ouder zijn dan staatsstructuren, en niet zozeer verband houden met een politieke organisatie maar met een specifieke kosmologische en symbolische

⁸⁶ In de eerste helft van de twintigste eeuw waren dergelijke rechten nog vrijwel intact, en zij zijn bijvoorbeeld voor de Lozi heerser beschreven door Gluckman (1968a).

orde.

Bij deze orde hoort het beeld van een voortdurende Gouden Tijd van vrede:

'Mwene Libupe** voerde geen oorlog tegen enige andere *Mwene* en zij bereikte een hoge leeftijd.' (2: 3)

Maar daarin zou spoedig verandering komen.

6.2.3. de opkomst van staten

De eerste gewelddadige toets die de vroege, op *Wene* gebaseerde organisatie moest doorstaan, zou de Humbu oorlog zijn geweest:

'De Humbu⁸⁷ oorlog was de eerste oorlog die de *Myene* van de *Nkoya* vochten, ten gevolge van het verzoek van een *Lihano*** [echtgenote van een mannelijke *Mwene**] dat de *Mwene* besneden zou worden, tezamen met het hele land [sic] dat onder het koningschap viel. De *Nkoya* weigerden dit gebruik over te nemen, en de oorlog begon. (...) De Humbu (...) kwamen van *Mwaat Yaamv*, die hen had opgedragen alle *Nkoya Myene* te gaan doden. De Humbu trokken door het hele land en doodden de leden van de *Sheta* clan, onder wie *Mwene Shilayi Mashiku***, en alle andere *Myene*, met uitzondering slechts van *Luhamba** en zijn zuster *Katete* [= 'Rietmens'] *Mashiku***. Toen de oorlog in hevigheid toenam vluchtte *Luhamba** en zijn zuster *Katete Mashiku* naar de *Mbunze* om zich te verbergen. De *Mbunze* verborgen *Luhamba* in een grote container van bast, en *Katete* in een rietmat. De oorlog werd voortgezet en de *Nkoya* versloegen de Humbu. De Humbu zeiden dat zij niet vornemens waren geweest vechten tegen de hele stam maar alleen tegen de *Sheta* van *Luhamba** zoon van *Shilayi***. (6: 1-4)

De Humbu of Amahumbu vormen een etnische groep in Noordwest Zambia en Oost Angola, en merkwaardig genoeg een die in die omgeving (waar toch historische banden met het rijk van de Lunda keizer *Mwaat Yaamv* in het huidige Zuid-Zaire breed worden uitgemeten als bron van politieke en cultureel prestige) het sterkst geassocieerd is met de *Mbwela*: de voorgangers van de *Ndembu Lunda* ter plaatse, en de voorouders van de huidige *Nkoya*; vergelijk Verhulpen 1936; McCulloch 1951: 6 en appendix kaart; Schecter 1980: 293v; Papstein 1978: 78; en verwijzingen aldaar.

Het is overigens erg onwaarschijnlijk dat de door de Humbu aangevallen groep zich al *Nkoya* noemde, zoals tegenwoordig. Wij kunnen de geschiedenis van dit etnonym traceren tot de eerste helft van de achttiende eeuw; volgens de overlevering stonden de voorouders van wie zich thans *Nkoya* noemen, bekend onder de naam *Mbwela*, die ook op hun taal werd toegepast. In ieder geval suggereert *Likota* dat, naast territoriale en culturele expansie van de kant van de Humbu, de aanleiding tot de Humbu oorlog de opkomst van onafhankelijke heersers onder de *Nkoya* was. Dat zou tenminste een goede reden zijn waarom de *Sheta*, de clan die *Wene* bezat, voor het treffen met de Humbu werden uitgekozen.

Hoewel de *Nkoya* volgens de overlevering gewonnen hebben, liet de oorlog de grote kwetsbaarheid van hun onderontwikkelde sociaal-politieke systeem zien wanneer het werd geconfronteerd met militair geweld. Vele *Myene* werden gedood.

De Humbu oorlog is een waterscheiding in de *Nkoya* geschiedenis: hij markeert de opkomst van echte staten. Want hoewel *Wene* al voor een eerdere periode was beschreven, is het toch pas na de oorlog dat alle kenmerken van *Nkoya* staten in de

⁸⁷ Vergelijk. Verhulpen 1936; McCulloch 1951: 6 en appendix kaart; Schecter 1980: 293 e.v.; Papstein 1978: 78; en verwijzingen aldaar.

tekst verschijnen. *Likota* begint melding te maken van wat nog steeds het centrum is van een Nkoya vorstenhof: het koninklijke dorp, van andere dorpen onderscheiden door een generieke naam (Nkoya: *lukena*, meervoud *zinkena*), kenmerkend uiterlijk en ruimtelijke structuur (een rieten omheining gesteund door aangepunte palen) en regalia die aan de *Mwene* zijn voorbehouden: vooral muziekinstrumenten zoals xylofhoons, ijzeren klokken, en diverse typen trommels. Zozeer is het vorstenhof de ruimtelijke uitdrukking geworden deze nieuwe stijl van leiderschap, dat bij de dood van een heerser het vorstenhof het koninklijke graf wordt, overlaten aan het snel regenererende bos, terwijl de opvolger (die zich niet kan permitteren bezoedeld te raken met de dood van zijn voorganger, en diens bovennatuurlijke voorouderlijke macht ook vrees) vertrekt om een nieuwe *lukena* met een nieuwe naam elders te bouwen, meestal op een afstand van tientallen kilometers. Binnen enige elders vinden wij vorstenhoven van de later met de naam Nkoya aan te duiden politiek-dynastieke cluster verspreid over heel westelijk Zambia, zoals de diagrammen hieronder aangeven.

Het vorstenhof vormt een symbool van de individuele identiteit van een heerser, en deze wordt in verbaal opzicht aangevuld door een wapenspreuk (*lizina lya litanga*), waarvan er vele zijn bewaard in de overlevering; hun archaisch en hermetisch taalgebruik bevat in een notedop een schat aan historische en symbolische informatie.

De verplaatsbare regalia (de *mpande* – een schelp-ornament – en voorts voornamelijk muziekinstrumenten) werden symbolen niet zozeer van een individuele heerser maar van een koninklijke titel, een dynastie, de staat als geheel. Als zodanig boezemden deze paraphernalia onderdanen en vijanden ontzag en vrees in. Er werden mensenoffers aan gebracht. Verovering van deze regalia door vijanden betekende het eind voor de betrokken dynastie en is tot de dag van vandaag een bron van schande voor een heel volk.

Het vorstenhof was primair de verblijfplaats van de koninklijke familie. Zoals wij hieronder zullen zien was er een significant gebrek aan duidelijkheid in de afbakening van politieke bevoegdheden tussen broers en zusters. Eenzelfde vaagheid kenmerkte de overdracht van het politieke ambt van generatie tot generatie. In principe werd een adelfisch systeem toegepast.

Likota geeft de indruk dat langzaam de vorstenhoven volstroonden met andere functionarissen dan de directe koninklijke verwanten: muzikanten, raadslieden, de opperraadsman (*Mwanashihemi*), hofpriesters, beulen (*tupondwa*), slaven. Deze ambten doen denken aan de inrichting van Lunda hoven (vergelijk Vansina 1966; Hoover 1980; Papstein 1978), hoewel de belangrijkste structuurkenmerken die Schecter (1980: vi-vii) voor deze hoven samenvat, bij de Nkoya nauwelijks tot wasdom zijn gekomen: *eeuwige verwantschap*, en *positionele opvolging*⁸⁸ – ongetwijfeld omissies die hun politieke overleving ongunstig beïnvloedden. De bovengenoemde regalia mogen al evenmin zonder meer als Lunda-elementen worden aangemerkt: zij hebben een veel

⁸⁸ *Eeuwige verwantschap* is reeds boven uitgelegd. *Positionele opvolging* doet zich voor wanneer een aantal traditionele ambten A, B, C, ..., is georganiseerd in een vastliggend schema van opvolging, zodanig dat wanneer A' d.w.z. de bekleder van de hoogste rang A, moet worden opgevolgd, dat gebeurt door B' die tot dan toe de bekleder van ambt B was; de plaats van B' als bekleder van B wordt dan ingenomen door C' die tot dan toe de bekleder van ambt C was, enz. In de vorstelijke hiërarchische organisatie van Barotseland, Bembaland en Luapula is dit een gebruikelijk opvolgenspatroon in Zambia. Het lijkt sterk op de 'hiërarchieke weg' in Westerse bureaucratistische formele organisaties.

wijdere geografische verbreiding, terwijl van de erkende Lunda regalia (vergelijk Papstein 1978: 91, 104, 137) zoals de *lukano* (een armband van menselijke penis), de *chimbuya* (miniatuur strijdbijl), de *mukwale* (dubbel breedzwaard) en de *muchamo* (kroon) alleen de laatste in *Likota* genoemd wordt; de beide voornaamste hedendaagse Nkoya vorsten beschikken overigens wel over *chimbuya* en *mukwale*. Lunda connotaties heeft ook het ontlukende patroon van de rituele scheiding tussen heerser en onderdanen, dat overigens ook nauwelijks expliciet besproken wordt in *Likota*, maar dat tot heden toe weerspiegeld wordt in een groot aantal taboes en gebruiken rond *Wene*. De hofpriesters beheerden het koninklijke medicijn zonder hetwelk geen *Mwene* kon hopen de aanvallen te overleven die rivalen en vijanden constant ondernamen (met zowel tastbare als magische middelen) op zijn leven en voortplantingsvermogen. De priesters beheerden ook het heiligdom in het centrum van het vorstendorp (op die plek werd de opvolger na uitverkiezing geïnstalleerd), en brachten regelmatige offers aan de op grote afstand gelegen grafheiligdommen van de dynastieke voorouders.



Fig. 6.1. Westelijk Zambia in de negentiende eeuw: (a) Schematisch overzicht

6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL ZAMBIA

Van dit laatste type heiligdommen werd geclaimd dat zij de natuurkrachten (regen, oogstziekten) konden beïnvloeden, zodanig dat de vroegere landcultus, op het clanniveau, werd vervangen door een koninklijke cultus rond overleden leden van de ene koninklijke clan (vergelijk van Binsbergen 1981: hoofdstuk 3 voor parallellen over heel Zambia). *Wene*-nieuwe-stijl (mannelijk, gewelddadig, dynastiek, bureaucratisch) trachtte zich te legitimeren (of althans ideologische ondersteuning te vinden) door dergelijke ecologische claims, maar meer nog door terreur en geweld, zowel openlijk (door de daden van de *tupondwa*) als symbolisch: mensenoffers gebracht aan de vorstelijke omheining, aan de vorstelijke Keteltrommels, en ter gelegenheid van de begrafenis van een *Mwene*, koningsmedicijn gemaakt van verschrikkelijke substanties, waaronder mensenhersenen; koppensnellen, zodat de *Mwene* en zijn hofhouding konden drinken uit mensenschedels; voorstellingen over de *Mwene*'s onvergelijkelijke vaardigheden op het gebied van illusie en magie (malele), waaronder onzichtbaarheid en vliegen...



de nummers corresponderen met de tabellen van Nkoya vorsten in van Binsbergen 1992a: [add pages]

Fig. 6.3. Westelijk Zambia in de negentiende eeuw: (a) Vorstenhoven

Hoewel de nieuwe stijl van leiderschap nog steeds de incarnatie vormde van de kosmologische orde van een eerdere periode, en als zodanig de belichaming van alles wat er positief en ideaal was in de mensheid, werd hieraan nu een Janusgezicht toegevoegd: de *Mwene*, bewaker van moraal en maatschappij, wordt tegelijk de grootste heks, de grootste misdadiger, van allen. Van een idioom van ecologische zorg wordt *Wene* een idioom van sociale macht. Juist door deze herdefinitie kon *Wene* het verdichtingspunt van staten gaan vormen. In dit proces zouden sexe-relaties diepgaande veranderingen ondergaan die tot de politieke neergang van vrouwen zou leiden.

6.2.4. usurpatie van *Wene* door mannen

Twee uit vele dergelijke passages in *Likota* kunnen enig idee geven van de aanvankelijke continuïteit in vrouwelijk leiderschap, en van de relaties tussen vrouwelijke *Myene* en hun mannelijke kinderen die hun zouden opvolgen:

‘Mbuyu [Mueyeke’s]** dochters waren Mulawa** en Shiwitulu**. Mwene Shiwitulu woonde aan de Nkulashi, een zijrivier van de Dongwe. Haar hof en haar graf waren dicht bij de samenvloeiing van de Dongwe en de Nkulashi. Haar kinderen en kleinkinderen bleven in het Shifuwe-gebied wonen, tussen de Kabompo en de Dongwe: Mwene Kinga, Mwene Pumpola en Mwene Tumbana.’ (1: 1-3)

‘Nawato** was de dochter van Katete**, Luhamba**’s zuster; Katete en Luhamba waren allebei kinderen van Shilemandumba**. Als de zustersdochter van Luhamba**, besteed Nawato de troon als Vrouwe *Mwene*. Mwene Nawato had twee dochters, genaamd Mulawa** en Muhoba**. Mulawa woonde in het westen en zij had de volgende kinderen: Likambi** dochter van Malovu; Shihoka* zoon van Linanga; Mwanambinyi* ook genaamd genaamd Shilumeshi*; en hun zuster, Mbuyumuyeke**. Likambi woonde in [het huidige] Mongu [district] met haar moeder Mulawa. Mwanambinyi stak de Zambezi over, recht [het huidige] Kalabo [district] in, en voerde Nkoya naar dat gebied. Shihoka en zijn zuster gingen naar het noorden en staken twee rivieren over: de Lwena en de Kabompoom zich aan de Maninga te vestigen.’ (1o: 2-4)

Mwanambinyi is een figuur uit de vroegste dynastieke geschiedenis van de Lozi, waar hij geldt als de broer van Mboo, de stichter van de dynastie; vergelijk Mutumba Mainga 1973: 26 en passim. Mongu is een district in, en de moderne hoofdstad van, Zambia’s Western Province, tot 1969 Barotseland genaamd. Kaoma (voorheen

Het is zeer goed mogelijk dat wat de Nkoya traditie voorstelt als de opkomst van mannelijke vorsten, in feite een verre echo is van ditzelfde symbolische en religieuze masculinisatieproces aan de andere kant van Afrika, en in Azië, verscheidene millennia geleden. Dierk Lange (2004a, 2004b, 2009, 2012 / 2019) ontdekte Oud-Assyrische vorstengestalten in Westafrikaanse koningslijsten, en concludeerde vandaar terecht tot een historische migratie van vorstelijke personen vanuit Mesopotamië naar West-Afrika bij de val van het Nieuw Assyrische rijk in de 6^e eeuw voor Christus. Op analoge wijze stel ik mij voor dat de details van sexe-verhoudingen in de opkomst van de vroege staat in Egypte, 5000 jaar geleden, als mondelinge overleveringen zijn doorgegeven tot zij na omzwervingen (waarschijnlijk via Meroë, West Afrika of Ethiopië) Zuidelijk Centraal Afrika hadden bereikt – evenals talloze andere trekken die bij de Nkoya herinneren aan het Oudegyptische koningschap (van Binsbergen 2010, 2011). Vanaf 1998 werkte ik aan een boek over de Nkoya en Oud-Egypte, werktitel *Global Bee Flight*, waarin dit soort problematiek aan de orde kwam en een reconstructie van de opkomst van de Vroege Dynastieke staat werd beproefd, alweer als een ontwikkeling van sexe-verhoudingen – de vroegste koninginnen lijken een beslissende rol te hebben gehad in de Vroeg-Dynastieke Egyptische staat. Maar hoewel ik van dat project veel heb geleerd over de Egyptische taal en de Egyptologische literatuur dat mij tien jaar later, bij het onderzoek van de Zeevolkeren in de Late Bronstijd (vgl. Binsbergen & Woudhuizen 2011) zeer goed van pas kwam, en hoewel ik het conceptboek in de loop der jaren uitvoerig heb geplunderd met name voor mijn boek *Before the Presocratics* (2012) en voor de vermeerderde herdruk van mijn bundel over *Black Athena* (van Binsbergen 2011), ik raakte steeds overtuigd dat er van mijn kant teveel Egyptologisch amteurisme aankleefde, en ik heb tenslotte afgezien van publicatie.

Mankoya) district, dat het grootste deel van het huidige Nkoya gebied omvat, maakte deel uit van dit bestuurlijke territorium. Vandaar dat ik hieronder van Loziland (in plaats van Barotseland) zal spreken wanneer daarmee een gebied buiten 'Nkoyaland' is bedoeld. Lukulu is een district ten noorden van Mongu.

Na of tijdens de Humbu oorlog, waarin zijn moeder gedood was, nam de mannelijke *Mwanamwene* Luhamba de *Wene* over. Waarom zijn zuster Katete, die toch ook met hem ontquam, de troon niet besteeg wordt niet expliciet uitgelegd, maar de context suggereert dat de oorlogservaring deed verlangen naar een mannelijk leider. Luhamba kon zijn taak als *Mwene* vervullen omdat hij daarvoor was getraind, nadrukkelijk naar het voorbeeld van zijn moeder en grootmoeder die vrouwelijke *Myene* waren geweest:

'Toen Shilemantumba** stierf liet zij twee zonen na in de koninklijke familie. Zij behoorden tot de Mbunze-clan, want Mukwetunga [Prins Gemaal] Lyovu zoon van Mbuwa, de vader van deze vorstelijke kinderen, behoorde tot die clan. Hij had ten slotte Luhamba en zijn andere kinderen onder zijn beheer, en hij voedde ze goed op, zeggende: "Onze kinderen moeten in het koningschap het voorbeeld volgen van hun grootmoeder Shilayi Mwene Mashiku en van hun moeder Shilemantumba'. (5: 2)

'Toen de Humbu waren vertrokken, bouwde Mwene Luhamba* zijn hof aan de Nkulo, een zijrivier van de Lwena. Toen Mwene Luhamba oud genoeg was, bracht hij de Nkoya naar Mabuwa. Mwene Luhamba bouwde zijn hof vervolgens in de vallei van de Lukahu (een zijrivier van de Lwena). Hier stierf hij. Zijn graf is op de oever van de Nkulo: het is gebruikelijk dat de *Myene* in hun hof worden begraven.' (7: 5)

Er zijn aanwijzingen dat aanvankelijk opvolging door mannen niet als vanzelfsprekend werd beschouwd, en enige aanvullende (en niet geheel overtuigende) rechtvaardiging behoefde, alsof er in feite ernstige opvolgingsconflicten waren waarvan de conflicterende claims nu nog echoën over de eeuwen heen:

'Toen Mwene Kazikwa* stierf besteeg Mwene Shihoka* de troon. Alle Nkoya kozen hem na de dood van Mwene Kazikwa, zeggende: "Neem de Keteltrommel over want de oudere broer is gestorven." Shihoka II was in hun familie geboren dadelijk na Mwene Kazikwa.' (13: 1)⁹⁰

In vele gevallen bleven de mannelijke *Myene* hun positie rechtvaardigen onder verwijzing naar hun vrouwelijke voorgangers:

'Mashiku** werd ook genoemd 'Manenga de moeder van Mukamba*', want Mukamba nam de volgende eretitel [**check** [s+r]] aan: 'Ik ben Mvubu zoon van Manenga. Ik ben Mwene Mvubu ya Manenga', wat verklaard kan worden uit het feit dat Mvubu inderdaad een zoon van Manenga was.' [sic] (12: 4)

'Kabongo* II nam het koningschap over van zijn moeder** (...) toen deze stierf.' (17: 4)

Bovendien, zo dikwijls worden de vroegere mannelijke *Myene* vergezeld door hun moeder en/ of zuster, en zo dikwijls worden deze vrouwen genoemd zonder enige expliciete reden in de context, dat men de indruk krijgt van een mystieke band, of alsof de mannelijk *Mwene* zijn vrouwelijke bloedverwanten nodig heeft als basis voor zijn eigen legitimiteit. Slechts een enkel voorbeeld uit vele:

'De strijd begon en de Kololo⁹¹ versloegen de Nkoya. Mwene Liyoka* werd krijgsgevangen gemaakt, samen met zijn zuster [Nankuwa**] . De meeste regalia werden door de Kololo meegenomen, en de *Mwene's Mwanashihemi*, Bunganancako genaamd, werd gedood.'

Aanvankelijk behielden de vrouwelijke *Myene* nog een zekere autonomie ten opzichte

⁹⁰ Deze merkwaardige formulering weerspiegelt het classificatorische verwantschapssysteem van de Nkoya: Shihoka II was een parallelle (achter-)neef van zijn voorganger.

⁹¹ Een Sotho-sprekende groep uit wat nu Zuid-Afrika heet, die in de negentiende eeuw voor enige decaden de Lozi staat langs de Zambezi bezet hield.

van hun steeds machtiger wordende broers:

'Mwene Kashina* Lishenga**'s zuster Mwene Shimpanya** woonde te Makubikufuka met haar Prins Gemaal Mabizi*, Mwene Kabandala** woonde in de valei van de Miluzi dichtbij het hof van hun zuster Mwene Shinkisha** te Kalimbata. Vrouwe Mwene Kabandala had haar kinderen daarheen gevoerd; hun namen waren: Kashina* Shiyenge*; Mukamba* Kancukwe*; en hun zuster Shihoka**. Toen Shihoka de troon besteeg nam zij de volgende wapenspreuk aan: 'Ik ben Mwene Komoka, Die de Nkoya heeft Verrast!'. (27: 3-4)

Het is niet duidelijk waarmee Komoka haar volk verbaasde: met haar opvolging als vrouw, alsof dat destijds al een grote uitzondering was? Overigens treffen wij in deze wapenspreuk die van omstreeks 1850 moet dateren, de eerste authentieke vermelding van de naam Nkoya aan.

De onafscheidelijkheid van broer en (classificatorische) zuster houdt verband met het thema van de koninklijke incest (vergelijk De Heusch 1958), dat prominent is in Lozi mythen betreffende de oorsprong van hun dynastie (bekend als die der Luyana),⁹² maar dat verder in Nkoya mythen over de oorsprong van *Wene* ontbreekt. Het symbolische paar echtgenote/ echtgenoot is (vergelijk sectie 3) de meest over de hand liggende en drastische transformatie van de zuster/ broer tegenstelling die kenmerkend is voor deze fase van mannelijke usurpatie van *Wene*. Het feit echter dat onder de Nkoya deze transformatie niet is uitgewerkt toont al aan dat in laatste instantie de mannelijke usurpatie bij hen minder succesvol was dan bij hun burens van Lozi.

Ondertussen kan een prachtig geval van rivaliteit ten aanzien van *Wene* tussen broer en zuster gevonden worden in het verhaal van Shihoka en zijn oudere zuster Likambi:

'Mwene Shihoka* woonde aan de Maniinga. Zijn hof daar was een vesting. De *Mwene* had een zeer groot volk en zij leerden kano's maken voor gebruik op de Kabompo; er groeiden daar vele grote bomen die geschikt waren om kano's van te maken. (...) Toen Shihoka's oudere zuster Likambi** hoorde over de kano's en de houten nappen die Shihoka's volk maakte, zond zij haar afgezanten naar Shihoka: zij moesten produkten van het Lukolwe gebied als schatting claimen. Mwene Shihoka joeg hen weg uit zijn land. Likambi Mange stuurde een vrouw die als pandslaaf aan haar hof verbleef, weg om [uit haar gebied van herkomst] een priester-waarzegger te halen. Deze sneed medicijn uit de giftige *mubulwebulwe*-boom. Toen maakte hij een toverpop in de vorm van een vrouw, compleet met borsten. Toen deze pop met medicijn was bewerkt, veranderde hij in een levende vrouw, en deze werd naar Maniinga gestuurd. (...) [De *Mwene* en zijn volk waren diep onder de indruk van haar schoonheid en brachten haar het versterkte hof binnen.] De *Mwene* nam haar tot *Lihano* [koninklijke echtgenote] Dit was de oorzaak van de ziekte waaraan Mwene Shihoka stierf in Lukwakwa aan de Maniinga. (10: 5-9)

Overigens moeten wij constateren dat de transformatie van zuster/ broeder in echtgenote/ echtgenoot hier wel degelijk aan de orde is hier, maar zij krijgt slechts vorm door de verhullende tussenschakel van de toverpop: deze vertegenwoordigt de oudere zuster, wordt zelf de echtgenote, en – heel significant – de mannelijke *Mwene* overleeft de transformatie niet.

Likambi claimde haar recht op de troon, die haar jongere broeder geusurpeerd had. Hoewel wij in de diepte-structuur soortgelijke transformaties zullen tegenkomen, is dit oppervlakte-gegeven enig in zijn soort in *Likota*. In dat boek worden vele tientallen

⁹² Vergelijk Jalla 1921; Mutumba Mainga 1973. Het woord *luyana* zelf betekent incestueus, zowel in het Nkoya, als in het Nkoya dialect dat, eveneens onder de naam Si-luyana (vergelijk Givon 1971), bleef dienen als de Lozi hoftaal, ook nadat de Kololo overheersing de Sotho taal alom ingang had doen vinden in Loziland; het huidige Lozi is nog steeds in grote trekken het Kololo Sotho. De grote Belgische Afrikanist Luc de Heusch heeft (1958) een uitvoerige analyse ondernomen van de koninklijke incest in het gebied van de Bantoe-sprekende volkeren – dat zich (afgezien van de Khoisan sprekende volkeren, en latere Europese immigranten) uitstrekt van iets ten noorden van de evenaar, tot de Kaap de Goede Hoop.

Myene behandeld, zowel mannelijke als vrouwelijke; de tegenwoordige, mannelijke *Myene* worden in de Nkoya samenleving steeds beschouwd als beoefenaars van zowel malele (wonderen) als hekserij (Nkoya: wulozi; er is geen verband met de etnische naam Lozi); en hekserij geldt als een in-slechte, volstrekt anti-sociale machtscultuur (vergelijk van Binsbergen 1981: hoofdstuk 4). Toch is Likambi de enige *Mwene* die in *Likota* daadwerkelijk wordt beschreven als iemand die hekserij bedrijft tegen een rivaal. Een mannelijk vooroordeel is hier waarschijnlijk niet vreemd aan. In de historische sequentie die *Likota* aanreikt, is dit voor het eerst dat een vrouw niet langer als exponent van de politiek rituele kosmische orde verschijnt, maar als moreel en politiek tegengesteld aan die orde – terwijl de laatste even lijkt samen te vallen met mannelijke politieke macht. Louder door zich tegen een man te keren, loopt een vrouw de connotaties van het grootste Kwaad op; de confrontatie tussen mannelijke en vrouwelijke macht moet destijds wel heel erg bitter zijn geweest.

Spoedig blijken de *Myene* bijna uitsluitend nog mannen te zijn. Hun troonsbestijding wordt wat minder gerechtvaardigd door verwijzing naar een vrouwelijke verwant; en in ieder geval wordt nooit gerechtvaardigd waarom geen vrouw voor de troon werd verkozen. De mannelijke *Myene* laten zich vergezellen niet alleen door hun zuster of moeder maar ook door hun zusterszoon (de kroonprins):

'Mwene Shihoka*, zijn zusterszoon Mwene Kahare* en hun volk trokken naar de vallei van de Lunga (een zijrivier van de Kafue), om daar op olifanten te jagen, en zij stootten op de vallei van Wushanga.' (39: 3)

Terwijl de eerste *Mukwetunga*, Shikalamo sha Mundemba, zijn invloed aanwendde om zijn dochter tot *Mwene* te laten installeren, lijken de latere prins-gemaal vooral de hand gehad te hebben in de opkomst van mannelijke *Myene*:

'De grote *Bakwetunga*

- De oudste *Mukwetunga* was genaamd Shikalamo* zoon van Mundemba, en hij had een dochter bij Mwene Libupe**, genaamd Shilayi Mashiku**. Toen hij stierf volgde zijn zusterszoon Lyovu* zoon van Mbuwa hem op in het *Mukwetunga*-schap, door met Shilayi Mashiku** te trouwen.⁹³
- *Mukwetunga Mulyata**, op zijn beurt, had zes kinderen bij Mwene Manenga** de Moeder van de Nkoya. Zijn jongere broers waren: *Mulambo**, *Mwitila Kamambo**, en *Liyowa**.
- *Mukwetunga Mukena Kakwasha** woonde te Mankumbwa met zijn zusterszoon, *Mukwetunga Lwengu**.^(4: 7)

Het is opvallend dat de status van *Mukwetunga* aan bepaalde families gebonden lijkt te zijn, wat de enige, zeer vage suggestie is van eeuwige verwantschap in heel *Likota*. Hoe dit ook zij, indien verscheidene generaties van *Bakwetunga* in dezelfde *lukena* woonden, zoals *Mukena Kakwasha* en *Lwengu*, dan was het waarschijnlijk resultaat de opkomst van een krachtige factie die de positie kon van *Mwene* licht zou kunnen bedreigen – zo niet usurperen. Binnen de koninklijke hiërarchie lijkt de status van *Mukwetunga* zich te hebben ontwikkeld tot een tamelijk zelfstandige formele positie die niet volledig kan worden teruggebracht tot de rol van echtgenoot van een vrouwelijke *Mwene*. Gezien het onstabiele karakter van de echtelijke en amoureuze relaties van vrouwelijke *Myene* is een dergelijke loskoppeling van politieke en huishou-

⁹³ Het kan ons niet ontgaan dat dezelfde genealogische relaties en dynastieke geschiedenis hier al anders (namelijk meer man-gericht) worden voorgesteld dan in de oorsprongsmythe van Wene, en het verhaal van de Humbu oorlog.

delijke rol wel begrijpelijk. Ook het feit dat *Bakwetunga* hun eigen vorstenhoven hadden (in plaats van in het vorstenhof van hun echtgenote te wonen) suggereert dat hun politieke ambt belangrijker was dan hun echtelijke rol. Soms vond de positie van Prins Gemaal als tegenspeler en misschien structurele rivaal van zijn koninklijke echtgenote een symbolische uitdrukking. Zo heette de vader van Shihoka, een van de eerste mannelijke *Myene*, Linanga: terwijl de *Wene* geacht wordt van Regen te komen, betekent deze naam Droogte.

Er zijn bovendien aanwijzingen dat de Prinsen-Gemaal hun op verwantschap gebaseerde macht versterkten door toenemende greep op en vernieuwing van de ideologie. Of hoe zou men de volgende passage anders interpreteren:

'Mukwetunga Shikalamo*, die ook lang geleden leefde, kende de oorsprong van de schepping. Hij noemde Mwene Nyambi* "De Schepper" die de Bomen Schiep en de Mens'. (2: 4)

Dit markeert het begin van een mannelijk ideologisch perspectief, waarvan ik de geleidelijke uitwerking hieronder zal bespreken. Maar laat ons eerst de materiële voorwaarden voor de opkomst van mannen bezien.

6.2.5. veranderingen in plaatselijke produktietakken onder mannelijk initiatief

Boven werd, aan de hand van *Likota*, een korte impressie geven van de voorstatelijke economie van het gebied.⁹⁴ Onder de mannelijke *Myene* ontstond geleidelijk een ander patroon. Een vroege *Mwene* zoals Lipepo* trad nog op als herverdelers, maar zijn koninklijke rechten op schatting waren zo omvangrijk dat hij kon afzien van produktieve activiteiten:

'Lipepo* Mwenda na Nkuli, een zoon van Shilemandumba**, besteedde de troon toen Kashina ka Luhamba stierf. Mwene Lipepo was bekend om zijn goedertierenheid. DeNkoya hielden veel van hem, en zegenden hem met de volgende loftuitingen: "Gij, Mwene Lipepo Mwenda na Nkuli/ Die de Wezen Voedt zoals ook Uw Oudere Broeder Deed/ Luhamba de zoon van Shilayi". (...) Omdat de *Mwene* bij de mensen zeer geliefd was brachten zij hem schatting in overvloed, en noemden zij hem: "Eter van Giften/ Die slechts van Schatting Leeft" (9: 1-3)

Wij bevinden ons hier inmiddels in een tribulaire produktiewijze, waarin de koninklijke centra voor hun reproductie afhingen van de materiële exploitatie van omringende dorpsgemeenschappen. Evenwel, de stroom van schatting werd nog steeds beschouwd als in overeenstemming te zijn met het gevestigde wereldbeeld, en vormt nog geen zondige ontkenning of doorbreking van die natuurlijke orde. Dit zijn nog *Myene* die in harmonie leven met de natuurlijke omgeving, tot welzijn van hun volk:

'Mwene Kazikwa* woonde in zijn hof aan de Mukunkike dicht bij de samenvloeiing met de Namasheshe; in die oude tijd was er een overvloed aan water in de Namasheshe en de mensen vingen er een overvloed aan vis in hun fuiken.' (12: 5-6)

De politieke orde die een goede *Mwene* oplegt is weldadig in ecologische termen: beide aspecten behoren tot dezelfde cosmologie.⁹⁵

De *Myene* gingen echter allengs bosprodukten voor andere doelen aanwenden dan voedsel en onderdak:

⁹⁴ Voor meer complete analytische beschrijvingen, zie Papstein 1978: 77v; Schecter 1980: 264v; van Binsbergen 1992a; en verwijzingen aldaar.

⁹⁵ Of is dit een symbolische verwijzing naar vrouwemacht (water, vis), een ondersteuning van Kazikwa's bewind als een mannelijke *Mwene*? Zie sectie 3. [anders]

'Mwene Kazikwa* bouwde zijn *lukena* in de vallei van de beide rivieren. Hij was omgeven door een overvloed aan waterantilopen, of [zoals zij in de Lozi taal worden genoemd] *bitutungu*. Hij regeerde voortreffelijk over het land van Nkoya, en hij bezat Keteltrommels, Xylofoons, Kleine Trommels, Koninklijke Klokken, en Snaartrommels. De mensen brachten hem een overvloed aan schatting: [slagtanden van de] olifant, [aan koningen als vliegenklap voorbehouden staarten van de] eland, [hoorn van de] neushoorn, [huiden van de] luipaard, [klauwen van het] aardvarken [**check antbear**], honing uit het bos, en allerlei nieuwe voedselgewassen.' (12: 6-7)

Voor de periode die samenvalt met de opkomst van door mannen geleide staten, suggereert *Likota* een opvallende ontwikkeling van de jacht (ten behoeve van vlees, huiden en ivoor – zowel voor externe circulatie als handelswaar en schatting, als voor lokaal gebruik als voedsel en accumulatie in de handen van *Myene*), en een dienovereenkomstige terugval van de visvangst als produktievorm. Dit komt neer op een verschuiving van economische activiteiten waaraan zowel mannen als vrouwen zich overgeven en die symbolisch vrouwelijke connotaties hebben, naar economische activiteiten die zowel naar arbeidsverdeling als naar symboliek exclusief mannelijk zijn.

Papstein (1978: 84) suggereert, vooral op archeologische gronden (de met jacht samenhangende variatie in pijlpunten), precies de omgekeerde verschuiving, van jacht naar visvangst, voor de Luvale in het gebied – in het noordwesten van Zambia – waar de huidige Nkoya destijds gevestigd waren; nader onderzoek lijkt hier geboden.

In een context van staatsvorming dienen wij te beseffen dat de jacht veel meer is dan een bron van voedsel en marktwaar. Zoals elders in Zuidelijk Midden-Afrika, is de jager hier het toppunt van mannelijkheid, en als zodanig een centrale uitdrukking van een man-gericht ideologisch systeem gebouwd rond geweld, wapens, macht, bloed. Bovendien is het een activiteit die afgeschermd mannelijke groepsactiviteiten in het bos behelst: de in principe exclusief mannelijke jachtkampen waarin de jacht georganiseerd is, zijn ook de plaatsen voor onderricht aan jongens – hoewel niet noodzakelijk in het kader van jongensbesnijdenis. Bovendien hebben jagers hun eigen uitvoerige rituelen en magie (vergelijk White 1956). De jacht verschaft mannen dus een basis voor sexe-mobilisatie, solidariteit, deskundigheid in fysiek geweld, en regionale netwerken: het is een bron van macht! Als zodanig zijn de sociale en politieke implicatie van de jacht vergelijkbaar met die van het mannelijke besnijdeniscomplex, en kan het gesteld worden tegenover het vrouwelijke puberteitscomplex (met zijn connotaties van visvangst!) dat opvallend genoeg niet in *Likota* wordt behandeld. In dit opzicht is het verre van verbazingwekkend dat de vroege Mwene Shilayi Mashiku haar positie gedeeltelijk te danken had aan het feit dat haar vader jager was.

Zonder enige twijfel was de jacht mannenwerk:

'Het hof van Mwene Shihoka I* was in [het Nalinanga] (...) gebied, voor hij naar Kayanga vertrok om op olifanten te jagen. De volgende mensen gingen met hem mee: Kahare*, Shihoka III*, Limbo*, Shikuku*, Loto*, Munga Wabanyama*, Kavwala Maboko*, Shikomo*, Shamawoma* en Mbuma*. Er bevonden zich ook vrouwen in zijn gevolg: Namuyobo**, Namwinci**, Nzabulula**, Muzowe**, Kamona**, en zijn zuster Mbuyumuyeke**.' (39: 4-5)

Nogal tot mijn verbazing presenteert *Likota* de jacht op olifanten en ander groot wild (tegenwoordig een grote specialiteit van Nkoya jagers) niet als een tijdloze constante van de Nkoya cultuur, maar als iets dat door mannelijke *Myene* werd verbeterd en verbreed nadat de mannen *Wene* hadden overgenomen van de vrouwen.

De mannelijke *Myene* hadden goede redenen voor deze activiteiten:

'A*ls iemand *Mwene* werd bezon die zich gewoonlijk op manieren om zijn koninkrijk uit te breiden, door meer regalia en meer land. Hij leerde zijn volk bij voorbeeld om op olifanten en

6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL ZAMBIA

ander wild te jagen, of om mierenheuvels te ontginnen om daarop oliezaad en tabak te verbouwen, of brandvelden voor kafferkoren, en *mankazi* yams, handvormig yams, gewone yams, klim-yams, bataten, sorghum, grote aardnoten, pinda's, en oliezaad voor lichaamszalf.' (15: 1-2)

De fundamentele verschuiving in de produktie wordt hier dus niet voorgesteld als van jacht naar landbouw (hoewel in de hedendaagse Nkoya samenleving de vaardigheid in de jacht die in de landbouw nog steeds lijkt te overtreffen), maar van visvangst en verzamelen naar zowel jacht als landbouw. Beide laatste economische activiteiten worden geassocieerd met mannelijke heersers die de kenmerken van economische vernieuwers aannemen. Men zou bijna de term cultuurhelden voor hen gebruiken, als de periode waarin *Likota* ze plaatst een meer mythische klank zou hebben: nu worden hun namen, genealogische verhoudingen en daden gepreciseerd alsof we al dichtbij historische tijden zijn – maar dat kan natuurlijk louter een verteltechniek zijn. Ik kom hierop terug tegen het eind van dit hoofdstuk.

Overigens is de sexe-symboliek verre van eenduidig op het punt van innovaties in de landbouw – overeenkomstig het feit dat landbouw toch in een Afrikaanse context primair met vrouwen lijkt te moeten worden geassocieerd. *Regen*, met vrouwelijke connotaties, is niet alleen nauw verbonden met *Wene*, maar is bovendien de onmiskenbare bondgenoot van de landbouwer, veel meer dan van de visser (wiens inkrimpende poelen in het droge seizoen meer vis opleveren dan in enige andere tijd van het jaar), de verzamelaar en de jager. In dit opzicht zou de opkomst van *Wene* kunnen samenhangen met de toenemende economische betekenis van de landbouw, maar dan is het opmerkelijk dat *Likota* innovaties in de landbouw primair associeert met mannelijke *Myene*. Of verwijzen die innovaties eenvoudig naar een latere fase van vermannelijking, en was de vroege landbouw in wezen inderdaad zowel een vrouwelijk gebeuren als de oorsprong van *Wene*? Er lijkt hier een dialectisch samenspel te bestaan tussen twee onderscheiden processen: aan de ene kant, op het economisch vlak, de evolutie van produktiefactoren die de diverse produktietakken bepalen, en aan de andere kant, op het politieke vlak, staatsvorming uit een vrouw-gerichte, politiek-ideologische institutie van *Wene*. Slechts gegevens van een niet-traditionele aard (uit documentaire bronnen, archaeologie of linguïstiek) kunnen ons ooit helpen deze dialectiek te ontwarren.

Onmiddellijk na het bovenstaande citaat, vervolgt *Likota*:

'De zaken die mensen vroeger verkochten en waardoor zij rijk werden waren: slaven, Portugeze kralen, schelp-ornamenten (*zimpane*), ivoren armbanden, koperen armbanden, speren, bijlen, hakken, pijlen en bogen. In de oude tijd waren er aan de vorstenhoven van de Nkoya mensen die staal konden maken, waarvan zij dan allerlei soorten gereedschappen maakten, onder andere bijlen en hakken. Tegenwoordig hebben de Nkoya volledig de kennis verloren om deze zaken zelf te maken. Als grondstof vor hun staal gebruikten de Nkoya vroeger ijzererts uit de rivierbeddingen.' (15: 2)

Zo verschijnt nóg een produktiewijze: de man-gerichte economische activiteiten werden verbonden met de lange-afstandshandel, dat wil zeggen de uiterste periferie van een wereldwijd systeem van mercantilisme. Deze incorporatie lijkt ook een verschuiving teweeg gebracht te hebben in de institutie van slavernij: terwijl het hier oorspronkelijk ging om verwantschappelijke verpanding van personen, en huishoudslavernij, zien wij spoedig de ontwikkeling van slaven tot de status van handelswaar.

In huishoudelijke slavernij, en in de kille circulatie van slaven als handelswaar, kwam de exploitatieve aard van de vorstenhoven het duidelijkst tot uitdrukking. Dergelijke

slavernij stelde de vorstenhoven en hun *Myene* in staat om er goed van te leven ten koste van de omliggende gemeenschappen. Het vrouw-gerichte wereldbeeld, dat op zijn minst stamde uit de tijd dat de *Myene* nog louter coordinatoren en herverdelers van de produktie waren, kon niet langer de toenemende exploitatie legitimeren of verhullen, en een nieuw ideologisch systeem was nodig: één dat exploitatie door mannelijke *Myene* rechtvaardigde door verwijzing naar hun onvergelijklijk hoge status.

Van deze status waren de regalia de meest duidelijke, tastbare uitdrukking.

6.2.6. *regalia*: een mannelijk voorrecht?

Boven hebben wij, in verband met Mwene Kazikwa*, de eerste vermelding in *Likota* gezien van ceremoniële hof-paraphernalia: als bezittingen van een mannelijk *Mwene*, en vele generaties na de eerste opkomst van (vrouwelijke) *Myene*. Als deze attributen dan zo benadrukt worden in de tekst, betekent dat dan dat zij eerst in deze tijd werden ingevoerd? Men krijgt inderdaad de indruk dat de *Nkoya Myene* ze aanvankelijk ontbeerden, en dat zij ze slechts verwierven in de loop van een veranderingsproces waarvan de verschuiving naar mannelijke *Myene* ook een onderdeel was. Bovendien is de formulering van deze en soortgelijke passages steeds zo dat men de indruk krijgt dat het bezit van deze instrumenten op zich de positie van de heerser moest rechtvaardigen.

Bezit van deze regalia legde eisen van zuiverheid op waaraan schijnbaar een van de laatste vrouwelijk *Myene*, Kahare II, niet kon voldoen:

‘Mwene Kapeshi* had een dochter, Kahare** II. Toen zij volwassen was kreeg zij een zoon* die eveneens Kahare werd genoemd; hij was een kleinzoon van Kapeshi. Toen Vrouwe Mwene Kahare** II *Mwene* van de Keteltrommel was, zeiden de mensen: ‘*Mwene*, waarom het toch was dat de Trommels zwijgen wanneer U zich [tijdens de menstruatie] in het vrouwenhuis terugtrekt. Laat ons daarom haar zoon Kahare Met Een Haar kiezen, want hij is een man.’ (4: 2-3)

De paradox is werkelijk verbazingwekkend: na een lange period van vrouwelijk leiderschap, zijn vrouwen nu opeens niet meer geschikt om met de regalia geassocieerd te worden?

De meest waarschijnlijk verklaring is dat de regalia (misschien vanwege oorspronkelijke mannelijke associaties die zij al droegen voordat zij bij de *Nkoya* ingevoerd werden? of misschien als gevolg van symbolische vernieuwingen sindsdien?) konden dienen als een handzaam verdichtingspunt van de opkomende mannelijke aanspraken op macht en gezag – als het brandpunt van een man-gericht wereldbeeld. Het verhaal lijkt overigens sterk op een passage in het *Inkalanyi* epos, een basistraditie voor de *Lunda* diaspora: de vorstin Ruwej wordt tijdens haar menstruatie-afzondering door haar man, de jager (!) Chibinda Ilunga, beroofd van haar regalia.⁹⁶

Toch werd met het vrouwelijke element in politiek leiderschap en zijn symbolische expressie, nog niet zo gemakkelijk afgerekend, en aanvankelijk lijkt een compromis gevonden te zijn dat heel wat milder was dan de drastische oplossing, in de vorm van het afzetten van de vrouwelijk *Mwene*, in het geval van Kahare II. Een beschrijving van de *Nkoya* Keteltrommels, de belangrijkste regalia, die omstreeks 1860 door de *Kololo* vernield werden, laat nog een evenwichtige sexe-symboliek zien:

⁹⁶ Vergelijk Papstein 1978: 104; Hoover 1980; Turner 1955.

6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL ZAMBIA

De instrumenten hadden de volgende namen:

- Eén was de mannelijke Keteltrommel, en hij heet *Python Omsluit het Land*, omdat er een afbeelding van een python in het hout gesneden was
- De andere was de vrouwelijke Keteltrommel, en zij werd *Hagedis* genoemd omdat zij de afbeelding van een grote hagedis droeg – de *Koningshagedis*' (27: 10)

Overigens is het aan de hand van dergelijke herinneringen, en onder expliciete verwijzing naar *Likota*, dat in 1994 voor het eerst na meer dan een eeuw weer grote Keteltrommels werden vervaardigd en bespeeld in Nkoyaland.

Voordat de mannen het monopolie op *Wene* verwierven, lijkt er een overgangperiode te hebben bestaan, waarin het vrouwelijke *Myene* werd toegestaan dezelfde regalia te voeren als hun mannelijke collega's. Dat was bij voorbeeld het geval bij Shakalongo:

'Mwene Liwumbo** besteed de troon, bij welke gelegenheid zij de volgende wapenspreuk aannam: "Ik ben Shakalongo/ die Rondgaat met de Xylofoon." (...) Shakalongo** woonde aan de Kataba. Toen de Mashasha [het volk van Mwene Kahare] op de vlucht sloegen voor de Kaonde oorlog zochten zij hun toevlucht bij Shakalongo in de vallei van de Kataba. [Dit waren] Shamamano* ook wel Shambanjo* genaamd, die alvorens de naam van Mwene Kahare te erven in het huwelijk was getreden met Neunguni**, de zustersdochter van Mwene Liyoka* [Shakalongo haar zoon].' (37: 1-2)

Shambanjo was de leider van de Mashasha subgroep die zich als cliënten tot Shakalongo richtten, zo ver in de negentiende eeuw dat wij ons al in bevinden in de regeringsperiode van Lubosi Lewanika (1878-84, 1886-1916), de grote bouwer van het Lozi rijk voor en na de vestiging van de koloniale staat. Het is veelbetekenend dat de Shakalongo-titel, waarvan de eerste en grootste bekleder een vrouw was, ten gevolge van toenemende Lozi inmenging in de Nkoya politiek gedwongen werd Shambango's aspiraties, als man, ten aanzien van de Kahare-titel te verwezenlijken. In 1878, 1882 en 1888 voerde Lewanika namelijk oorlog tegen de Ila – de oosterburen van de Nkoya. Shamamano nam deel aan een van deze campagnes. Vele Ila werden gedood,

'Toen Lewanika* de vele lijken zag zei hij tegen Shamamano*: "Als jij dapper bent, snijd dan die lijken open, om te tonen dat je de dapperste bent, dat je echt een man bent." Shamamano sneed de lijken open, en hakte ook de hoofden af. Toen Lewanika dat zag vroeg hij: "Waar kom je vandaan, dat je zo dapper bent?" Shamamano antwoordde hem: "Ik ben van de familie van Mwene Kahare". Toen vroeg Lewanika hem: "Hoe ben je dan aan Mwene Kahare verwant?" En Shamamano antwoordde hem weer: "Grootvader!" Lewanika vroeg hem toen mee te gaan naar Loziland; evenwel, Shamamano ging [pas later] naar Lewanika te Lealui. Lewanika bedekte hem met een grote deken en zei hem: "Ga en volg op in het koningschap van Mwene Kahare." (...) Bij zijn terugkeer uit Loziland, voordat hij de troon besteed aan de Yange onder de naam van Mwene Kahare IV, bracht Shamamanoverslag uit aan Mwene Shakalongo° van Lewanika's opdracht. Aldus op de hoogte gebracht, riep Shakalongo alle Mashasha bijeen, zodat zij Shamamano als Mwene Kahare IV kon laten installeren.' (43: 8-12)

Onder Lozi bescherming konden zowel de Kahare als de Mutondo titel, met mannelijke bekleders, de overstap maken naar de koloniale periode, die zij zonder al te grote moeite overleefden (hoewel Kahare Timuna in 1923 ook bijna zijn titel verloor, aan de Lozi gezant Simuliankumba; vgl. Gluckman 1943a). De Shakalongo titel echter, met zijn vrouwelijke connotaties, werd nimmer erkend door de koloniale staat. Ten slachtoffer gevallen aan de usurpatie door Lozi gezanten, was Shakalongo in de hele twintigste eeuw slechts de naam van een dorpsheer, totdat de titel in 1994 weer door plaatselijk en regionaal initiatief, in het kader van de uitbouw van de Nkoya etnische identiteit, weer zijn vorstelijke status bevestigde – hoewel nog steeds zonder subsidiëring en zonder erkenning door de postkoloniale staat.

De regalia vormden echter maar één van de middelen waarmee de man-gerichte

Nkoya staten zich trachten te versterken.

6.2.7. naar een mannelijk ideologisch perspectief

Het verhaal van de vrouwelijke Mwene Kahare II laat duidelijk zien hoe mannen een ideologisch perspectief ontwikkelden dat de symbolische en conceptuele basis van de eens vrouw-gerichte *Wene* verder zou uithollen. De opvattingen betreffende *Wene* moeten natuurlijk al verschoven zijn geweest in de richting van een mannelijk perspectief, anders hadden voorstellingen over menstruele bezoedeling nooit de legitimerende kracht kunnen hebben die in het verhaal wordt aangewend ten gunste van de mannelijke Kahare III. Mannen lieten aanspraken op de regalia gelden op grond van ideologische voorwendsels – maar evenzeer geldt dat (gegeven de opkomst van jacht, handel, militair geweld, patrilineaire afstamming) vrouwen niet meer de macht hadden om die voorwendsels te ontzenuwen. Het verhaal over de afzetting van Kahare II gaat natuurlijk niet echt over de ontdekking van een fysiologisch gegeven (menstruatie) dat men immers altijd had gekend, maar om het uitbannen van dat gegeven uit een nieuwe verzameling symbolen, de regalia, zodat deze voor een rivale groep, de mannen, konden worden gereserveerd.

Er is een interessant verband tussen het verhaal van Kahare II, en dat van Kapeshi (volgens *Likota* haar vader) die niet meer kan leven zonder de maan:⁹⁷

‘[Mwene Kahare*] trouwde met een *Lihano*, die tot de Shungu clan behoorde. Zij kregen een zoon Kapeshi*, bijgenaamd *Kapeshi ka Mununga Mpanda*: ‘Kapeshi die de Gevorkte Takken Verbindt’. Op zekere dag, toen Kapeshi nog klein was, zag hij de maan aan de hemel. Hij was nog maar een kind en dacht dat de maan een schelp-ornament wasen hij zei tot zijn vader: “Vader, geef mij die *mpande* die daar straalt aan de hemel’. Mwene Kahare riep zijn volk bijeen en droeg hun op: “Ga gevorkte stammen in het bos kappen en voeg die samen tot een Ladder, om die *mpande* te bemachtigen zodat de *Mwanamwane* [prins] hem kan dragen. hun wat zijn zoon wilde. Zij begonnen gevorkte stammen te kappen en maakten een ladder; deze werd zo hoog dat hij brak toen zij er langs omhoog wilden gaan. Vele mensen vielen omlaag en kwamen om. Ze trachtten een nieuwe ladder te maken, maar die stortte ook in en nog meer mensen kwamen om. De overlevenden zeiden onder elkaar “Komaan, mensen, laten er ermee ophouden en het karwij platgooien. Laten wij tegen de Mwane zeggen: ‘Het is bijna afgelopen met ons, kunt U niet zien dat er nog maar weinigen van ons over zijn.’” Toen zei het hele volk tegen de *Mwene*: “*Mwene*, die zal het einde van het volk betekenen, want die *mpande* die vele mensen daar in de hemel kunnen zien, dat is geen *mpande*, dat is de maan.” Toen droeg de *Mwene* hun op van de bouw van de Ladder af te zien. Vele mensen stierven op de Ladder.’ (40: 2-5)

De verbinding met het verhaal van bezoedeling van regalia door een menstruerende *Mwene*, is dat de maan een standaard-symbool van menstruatie is (Nkoya: ‘*Uli na ngonda*’: ‘Zij heeft de maan, zij menstrueert’). Het verhaal van mensen die een toren de hemel in bouwen is wijdverbreid in Zuidelijk Midden-Afrika,⁹⁸ maar hier vinden wij het aangepast aan de Nkoya geschiedenis – en en wel: gesitueerd – met een narratieve dubbele bodem waarover wij ons al boven verwonderd hebben –, niet in de allereerste, onmiskenbaar mythische lagen van die geschiedenis, maar in een middenperiode die slechts bedrieglijk weinig generaties verwijderd is van levende herinnering, zodat Kapeshi genealogisch een tijdgenoot wordt van andere Nkoya *Myene* die een duidelijke plaats hebben in de onmiskenbaar negentiende-eeuwde geschiedenis van bij voorbeeld

⁹⁷ Voor een geromantiseerde versie van dit gegeven, zie mijn verhaal ‘De maan als halssieraad’, in van Binsbergen 1984.

⁹⁸ Bij voorbeeld de Heusch 1971; Roberts 1973; Schechter 1980; en verwijzingen aldaar.

de Lozi.

Dat deze specifieke aanpassing van dit wijdverbreide verhaal aan een Nkoya context wel eens meer kon zijn dan een literaire vrijheid suggereert de versie bij Schecter (1980: 41): daar is de locatie van de toren Musumba, de hoofdstad van Mwaat Yaamvs; het is de eerste Mwaat Yaamv zelf die om de maan vraagt; de toren zelf heet Kaphosh (vergelijk Kaphesh!), en het verhaal eindigt met de uittocht van de Mbwela uit Musumba! Zouden de aanspraken van de Nkoya dat zij een uiterst centrale positie verdienen in de geschiedenis van Zuidelijk Midden-Afrika, – als vermeend eerste volk om Musumba te verlaten en naar het huidige Zambia te trekken; als pioniers van de politieke cultuur van de Lunda dus ten zuiden van de Kongo / Zambezi waterscheiding, – dan toch een zekere kern van waarheid hebben, en niet louter zijn ingegeven door het verlangen om, tegen de vernedering door de Lozi in, zich zelf als volk zo belangrijk mogelijk te maken?

Op de meer manifeste niveaus moraliseert het verhaal over tyrannie ('een heerser mag geen onmogelijke eisen stellen aan zijn volk') en ouderlijke verantwoordelijkheid ('Kapheshi's verlangen had nooit ernstig genomen mogen worden'), en sluit het aan bij De Heusch' visie volgens welke niet alleen een symbolisch wereldbeeld, maar ook meer in het bijzonder eigentijdse normen en waarden verankerd worden in quasi-historische mythen. Evenwel, op een dieper niveau is de boodschap van het verhaal die van een betrekkelijk tevergeefse mannelijke worsteling om symbolische legitimering. Het laat namelijk een mannelijke *Mwene* zien die, teneinde in de persoon van zijn zoon de continuïteit van zijn eigen machtspositie te verzekeren, zijn macht over het volk tot het uiterst beproeft in een tevergeefse poging om een wezenlijk kosmisch gegeven (de scheiding tussen mensenland en de Hemel – de ladder had die moeten overbruggen) teniet te doen, en aldus een symbool (de maan) te grijpen dat hij om twee redenen ongemoeid had moeten laten: het is van de Hemel, en van vrouwen. De ontknoping van het verhaal is een bevestiging van grenzen: het volk legt een democratische beperking aan op de macht van de *Mwene*, en de maan blijft buiten bereik. Politiek behoudt de mannelijke *Mwene* weliswaar het initiatief maar hij moet zich neerleggen bij een situatie waarin zijn machtsuitoefening niet langer gezien kan worden als een uitdrukking van de centrale kosmologie, maar ontmaskerd is als aantasting juist van die kosmologie.

Op zoek naar een mannelijke ideologie, trachtte men ook de institutie van mannelijke besnijdenis te exploiteren. Besnijdenis, en in het algemeen mannelijke puberteitsceremonies (*Mukanda*), vormen vanouds een algemeen gebruik onder Mwaat Yaamvs Lunda en groepen daaraan die verwant waren en die, wellicht vanaf de vijftiende eeuw, vanuit Zaïre en/ of Angola Zambia zijn binnen getrokken: de voorouders van de hedendaagse (leidende groepen van) Ndembu Lunda, Luvale, Kaonde, Mbunda etc. Zoals wij gezien hebben, claimt *Likota* dat de Nkoya besnijdenis verwierpen in een vroeg stadium van hun geschiedenis (de Humbu oorlog). Evenmin succesvol was een latere poging van Mwene Mutondo Munangisha (een tijdgenoot van de Lozi heerser Sipopa (1864-76)) om *Mukanda* alsnog te introduceren:

'Gedurende de regering van Mwene Mutondo Munangisha* te Lizuna blies hij het *Mukanda*-gebruik nieuw leven in. De *Mukanda* die Manangisha organiseerde aan het hof te Lizuna was de laatste keer dat dat gebruik ons land hier in Nkoya aandeed, [ook al] wilde Munangisha [later] nog een keer *Mukanda* organiseren aan zijn hof te Mabala dichtbij Mangango.' (48: 6)

De feitelijke ontwikkeling van mannelijke besnijdenis onder de Nkoya blijkt minder rechtlijnig te zijn geweest dat *Likota* wil doen geloven (vergelijk van Binsbergen

1993d). Tegenwoordig verafschuwen de Nkoya het gebruik en maken ze het belachelijk, maar in feit was hun verwerping van *Mukanda* verre van absoluut voordat, gedurende de twintigste eeuw, besnijdende groepen massaal Kaoma district immigrerden: het gebruik is voor verscheidene Nkoya subgroepen door zowel documentaire als orale bronnen bevestigd. Terwijl *Likota* claimt de Nkoya de Humbu oorlog gewonnen hebben, toont wetenschappelijk historisch onderzoek aan de Luvale en Lunda kant van de voorkoloniale geschiedenis van Westelijk Zambia (Derricourt & Papstein 1977; Papstein 1978; Schecter 1980) onomstotelijk aan dat voorouders van de Nkoya, in deze context Mbwela genaamd, door de voorouders van de Lunda (onder wie de Humbu) en Luvale werden onderworpen. Het is waarschijnlijk dat deze Mbwela aanvankelijk besniedenis afwezen – ook andere bronnen dan *Likota* suggereren dat *Mukanda* een belangrijk concreet strijdpunt was in de vroege verwerping van het Lunda politiek systeem door de Mbwela en de uittocht uit het Lunda gebied. De Mbwela konden echter re-Lundaïsering door latere groepen uit het Lunda kerngebied niet ontlopen. In het proces van wederzijdse culturele accommodatie tussen de Mbwela en die latere groepen hebben de aan de bovenloop van de Zambezi rivier achtergebleven Mbwela groepen *Mukanda* weer aangenomen. Maar ook onder de weggetrokken Mbwela groepen wier nakomelingen thans in Kaoma district als Nkoya te vinden zijn, hebben de heersers, opererend binnen dezelfde algehele context van selectieve re-Lundaïsering, telkenmale hun toevlucht gezocht bij *Mukanda*. Er is geen reden om De Heusch' (1978) op structuralistische analyse gebaseerde suggestie te volgen dat mannelijk puberteitsritueel westelijk Zambia bereikt zou hebben langs een omweg via Zuid-Afrika. Het is waarschijnlijk dat in Kaoma district *Mukanda* beperkt bleef tot de aristocratische clans, en zich nooit massaal verbreidde onder de bevolking als geheel. Intussen werden, in de tweede helft van de negentiende eeuw, de Nkoya staten geïncorporeerd in de Lozi staat en vervolgens in de koloniale staat. Sinds het begin van die eeuw hadden de Lozi de institutie van *Mukanda* getolereerd (met name onder de Mbunda), maar zij bleven haar beschouwen als vreemd aan de eigen cultuur. De latere Nkoya pogingen om, op voet van gelijkheid, hun nauwe culturele en historische banden met de Lozi te benadrukken konden bepaald niet gecombineerd worden met nadruk op *Mukanda* van Nkoya zijde. Vervolgens kwamen in de twintigste eeuw besnijdende Angolese immigranten, van Luvale origine of nauw aan deze laatste verwant, de Nkoya in Kaoma district een felle competitie aandoen over schaarse economische en politieke hulpbronnen; bovendien had deze besnijdende etnische cluster op nationaal niveau zeer lage status-connotaties opgedaan door een beroepsspecialisatie op het gebied van stedelijke rioleringswerkzaamheden. In deze context is het niet meer verrassend dat de toenemende etnische profilering van de Nkoya in recente jaren (vergelijk van Binsbergen 1985a; 1993 [**mukanda**]) zich onder meer begon te bedienen van de verwijzing naar *Mukanda* om hun anderszijn tegenover Luvale etc. te benadrukken. Van een gedeeltelijk gemeenschappelijke cultuurtrek, was besniedenis een indicator van etnische afstand geworden.

En ook mannelijk puberteitsritueel is meer dan men op het eerste gezicht zou zeggen. Het is vergelijkbaar met de jacht in zo verre als het mannen een identiteit en solidariteit op sexe-basis verleent, hun in staat stelt zich af te zonderen en extensieve regionale organisatiestructuren en leiderschap te bouwen. *Mukanda* vormt dan ook een belangrijke bron van macht in de samenlevingen van de savanna, en een van de sleutels tot het politieke succes van de Lunda. Dat mannen niettemin bij herhaling faalden om *Mukanda* op grote schaal ingang te doen vinden bij de Nkoya, kan wellicht

gedeeltelijk worden toegeschreven aan het feit dat zij reeds in de zich ontwikkelende instituties rond de jacht een tamelijk parallel functioneel alternatief bij de hand hadden. Niettemin leverde de betrekkelijke afwezigheid van mannelijke puberteitsriten deze sexe zowel ideologisch en organisatorisch een nadeel op, vergeleken bij de rijke ontwikkeling van vrouwelijk puberteitsritueel bij de Nkoya.

De gegevens die ik tot dusverre heb gepresenteerd suggereren dat de mannen, ondanks de verwerping van de vrouwelijke fysiologie en de nadruk op onbezoedelde mannelijkheid, de grootste moeite hadden om de vrouwelijke wortels van kosmologie en symboliek uit te rukken zelfs in de politieke levenssfeer die toch in toenemende mate door mannen gemonopoliseerd werd. Maar als de oude kosmische orde zich niet zo gemakkelijk liet herdefiniëren, aanpassen of vervangen teneinde ruimte te bieden aan een mannelijk perspectief, dan kon men nog altijd trachten om met geweld die orde te doorbreken – haar te verbrijzelen ook al was een passende, geïntegreerd alternatief nog niet voorhanden.

In het voor- en vroegstatelijke wereldbeeld van Zuidelijk Midden-Afrika (het best gedocumenteerd in Schoffeleers 1979), vormen incest, bloedvergieten en hekserij de drie voornaamste inbreuken op de kosmische orde; zij roepen als straf natuurrampen op: droogte, sprinkhanen, veeziekten. Laten wij deze vergripen in het kort puntsgewijs nagaan. Een inbreuk op het incestverbod vormt niet een belangrijk thema in de historische tradities van de Nkoya. Maar onder zullen wij zien hoe een mannelijke *Mwene* trachtte een soortgelijke inbreuk te plegen door de huwelijkswetgeving op zijn kop te zetten: de huwelijkswetgeving immers vormt een belangrijke regelende factor in sexe-relaties in het algemeen (waarvan incesttaboes slechts een specifiek onderdeel vormen). Shimunika's vooroordelen als man en als Nkoya nationalist lijken ertoe geleid te hebben dat, terwijl hedendaagse mannelijke *Myene* duidelijk hekserijconnotaties hebben in de sociale werkelijkheid, zij van een dergelijke smet zijn gevrijwaard in *Likota*. Droogte, vervolgens, is in dit wereldbeeld meer een effect dan een onafhankelijke variabele, maar het is zeker betekenisvol dat de voorstatelijke *Myene* geassocieerd worden met Regen, en één van hun echtgenoten, op de drempel van staatsvorming, met Droogte. Geweld, ten slotte, lijkt de meest effectieve, meest destructieve, waarachtig mannelijke inbreuk op de oude kosmische orde. Ik ben daarom geneigd om het geweld, in *Likota*, tussen de vredige voorstatelijke periode en de gewelddadige statelijke periode niet af te doen als louter een verwijzing naar de Gouden Tijd, maar er een relatief (niet een absoluut, natuurlijk) verschil in de historische werkelijkheid onder te vermoeden, een weerspiegeling dus van een feitelijke toename van geweld.

Verwijzingen naar geweld zijn legio in *Likota's* beschrijving van mannelijke *Myene*. Wanneer bij voorbeeld de Kayambila* de troon bestijgt, kiest hij als wapenspreuk:

'Ik ben Kayambila* [de Dakbedekker] zoon van Matunga* [of: van de Landen] / De Dakbedekker Die zich Ontfermt over de Schedeldaken van Mensen/ zoals de Dakbedekker zich Ontfermt over de Daken van Huizen / De Zoon van Manenga**/ Shihopa Mikende.'" (23: 2)

Koppensnellen en het drinken uit menselijke schedels waren gebruikelijk aan Nkoya hoven in de negentiende eeuw en zijn als zodanig ook in documentaire bronnen vermeld, hoewel wij niet zeker weten of deze gewoonten dateren van de opkomst van mannelijke *Myene*, of misschien toch ouder zijn. hun ruime verbreiding over de Oude Wereld suggereert dat het hier niet om een recente vinding maar om een archaische cultuurtrek gaat.

Soms verschijnen vrouwen als censoren en spelbrekers ten aanzien van het geweld gepleegd door de mannelijke heersers met wie zij optrekken:

'Mwene Liyoka en zijn moeder Shapita trokken langs de vallei van de Lwampa rivier. Toen zij Lwamanzambo bereikten doodde Mwene Liyoka een mens en smeerde diens bloed op zijn Keteltrommels. De volgende ochtend zag zijn moeder Shapita het rode bloed op de Keteltrommels.'

De moeder (de grote vrouwelijke Mwene Shakalongo) wordt opgevoerd niet als iemand die instemt met haar zoons wreedheid of er deel aan heeft, maar als iemand die pas na de daad wordt geconfronteerd met de afschuwelijke effecten – alsof Mwene Liyoka de moord niet durfde plegen ten overstaan van zijn moeder, en er 's ochtends door haar voor werd berispt...? Haar reactie wordt niet vermeld, en haar belangrijkste functie in deze passage van *Likota* lijkt te zijn: te suggereren dat essentiële informatie is weggecensureerd – ongetwijfeld door een mannelijk vooroordeel. In ieder geval is het aantrekkelijk deze passage te interpreteren alsof de moeder een kritische vertegenwoordigster vormt van de kosmische orde die haar zoon door bloedvergieten tracht te vernielen.

Likota Iya Bankoya bevat een overdaad aan conflict en tragedie rond het Nkoya politieke leiderschap in *wat wordt voorgesteld als* de loop van de negentiende eeuw van onze jaartelling: volkeren die hun (mannelijke) *Mwene* in de steek laten, koningsmoord, gewelddadige competitie over koninklijke titels, *Myene* die troonsafstand doen uit angst voor hekserij, etc. Van een evenwichtig cosmologisch systeem is *Wene* een idioom geworden van geweld, terreur, en uitbuiting – de centrale institutie van een door mannen geleide staat, zou men haast zeggen als dat niet te stereotiep en pathetisch was.

Deze terreur was intern in zoverre dat zij werd uitgeoefend door de *Mwene* over zijn onderdanen. Zulke terreur (door hekserij, en door de *Mwene's* geheime beulen) is tot aan het eind van de twintigste eeuw (toen de bouw in 1994 van koninklijke Keteltrommels met kinderoffers gepaard ging) onderdeel geweest van Nkoya *Wene*, op een wijze die *Likota* uiteraard slechts impliciet kan aangeven, bij voorbeeld als volgt:

'Toen Mwene Mutondo Wahila stierf in het jaar 1914 kwamen de Blanken Meneer Helm en Meneer Brough de begrafenis van hun grote vriend bijwonen, samen met het hele volk. (...) Alle Nkoya schoren hun hoofd toen hij gestorven was; iemand die zijn of haar hoofd niet kaal zou scheren zou onverhouds sterven in het bos [onder beulshanden].' (52: 10)

Likota Iya Bankoya geeft bepaald de indruk dat, naarmate de Nkoya staten zich ontwikkelden onder mannelijke *Myene*, de hoeveelheid intern geweld toenam juist door de koppeling met extern geweld: over de grenzen van de eigen staat heen. Een nieuw patroon van machtsrelaties lijkt op te komen: macht is niet langer gebaseerd op legitimatie in het licht van een plaatselijke cosmologie (iets dat gelijkelijk openstaat voor beide sexen maar waarin vrouwen nu eenmaal symbolisch bevoordeeld worden), maar op de manipulatie van mensen en relaties door middel van handel, schatting, diplomatie, rooftochten en oorlog – meer iets voor mannen. De latere, mannelijke *Myene* namen steeds meer hun toevlucht tot geweld omdat zij zich niet konden beroepen op de legitimerende en consensus-creërende kracht van een plaatselijke cosmologie. Bovendien ontleenden zij hun macht in toenemende mate aan succesvolle (en, hoewel *Likota* dat niet zo duidelijk laat zien, monopolistische) relaties met de buitenwereld; en het is die buitenwereld die hun zowel de drijfveren als de middelen levert om zich op geweld te verlaten: wapens en ammunitie (hoewel dit een tamelijk blinde vlek in *Likota* blijft, waarschijnlijk mede omdat pas vlak voor de koloniale tijd

de toevloed van vuurwapens sterk toenam), en vooral andere hevig begeerde artikelen, zoals ijzeren kookpotten, kralen, textiel – en de gedachte dat menselijke wezens handelswaar konden vormen en als slaven konden worden verkocht.

Naast deze markt-incentieven was geweld vooral een reactie op de toenemende externe druk op de Nkoya staten. Vorstenhoven werden tot ware vestingen, en werden dicht bijeen gebouwd voor meerdere veiligheid. De Kololo drongen op vanuit het zuiden en westen; de Ndebele en Chikunda vanuit het zuiden en oosten; de Lunda, Luvala en later de Kaonde en Yeke drongen op vanuit het noorden, waarbij de laatsten Mwene Kahare Kabimba verjoegen (vergelijk ook Clay 1946):

‘Mwene Kabimba ging er vandoor en vluchtte naar het zuiden. Toen zij de Dongwe overstaken niet ver van de samenvloeiing met de Lalafuta hoorden zij het geluid van Keteltrommels [bij het vallen van] de nacht. De oudsten zeiden dat zij hoorden wel eens afkomstig zou kunnen zijn van de Keteltrommels van Mwene Mutondo I Shinkisha te Kalimbata. Zij keerden terug naar het oosten en staken de Lupuba over. Mwene Kabimba en zijn volk zagen een stam die Yeke genoemd werd; zij vochten moordlustig onder elkaar. Toen Mwene Kabimba en zijn volk vreesden hen en vluchtten zij in de nacht. Zij gingen naar de Lunga rivier, en zijrivier van de Kafue. De Yeke volgden hen. Zij haalden hen tussen de Lunga en de Kafue. Zij doodden zij Mwene Kabimba en vilden hem! De Yeke namen de huid van Mwene Kabimba mee naar hun land.’ (42: 1-4)

De heimelijke omtrekkende beweging in de nacht langs het vorstenhof van een verwante Nkoya heerser, de wanhopige tocht door heel Nkoyaland om ten slotte door vreemde invallers gevild te worden – het is allemaal van een hopeloosheid die het toenemende staatsgeweld bij de Nkoya even begrijpelijk als tragisch maakt.

Een vrouwenwereld (symbolisch-vrouwelijke ecologische en rituele macht: visvangst, verzamelen, vruchtbaarheid en regen ritueel, binnen de nauwe grenzen van het clanterritorium) was een mannenwereld geworden. Maar zelfs dat verhinderde de vrouwelijke Mwene Shikanda niet om weerstand te bieden tegen de Kaonde, ongeacht haar sexe, en zij stierf niet door Kaonde wapens maar in haar bed:

‘Na de dood van Mwene Kahare* nam Shikanda** het koningschap over. In die tijd hadden de Mashasha zich gevestigd in het Kayimbu-gebied, dat wij tegenwoordig ‘Kasempa District’ noemen, en dat wij vroeger ‘Kayimbu’, ‘in Kayimbu’ noemden. Op deze plaats had Mwene Kahare* de Oudere gewoond, een paar jaar nadat hij en Mwene Shihoka* de vallei van de Maniinga hadden verlaten. Mwene Shikanda stierf in haar gebied, dat ook het gebied van haar vader was geweest; hij was daar begraven en zij werd daar ook begraven. In haar tijd, terwijl zij het land regeerde, kwamen de Kaonde van Mwene Katotola; Mwene Shikanda bevocht hen tot aan haar dood. (...) In de tijd dat het land werd geregeerd door Mwene Kabimba* (volgend op het koningschap van zijn moedersbroer Mwene Kahare*, en nadat Kabimba’s moedersbroedersdochter Shikanda** gestorven was) vreesde het gehele volk om in het land van Mashasha (Kasempa) te wonen; want [terwijl] Shikanda zeer dapper was geweest en geen vrees had gekend voor de Kaonde oorlog, ging Kabimba er vandoor, en vluchtte hij naar het zuiden.’ (41: 6 - 42: 1)

Shikanda laat zien dat sommige vrouwen erin slaagden om een mannelijke stijl van leiderschap aan te nemen en daadwerkelijk uit te oefenen. Maar zij bleven uitzonderingen: gedeeltelijk omdat het toenemende mannelijke vooroordeel in de sociale en politieke organisatie van de Nkoya hen steeds meer tot een anachronisme maakte, en gedeeltelijk ook door de incorporatie van dat systeem in de man-gerichte Lozi staat en koloniale staat. Het geval van Shakalongo zoals hierboven aangeduid was waarschijnlijk vergelijkbaar met dat van Shikanda. En dat lijkt ook het geval, veel verder naar het oosten, met de heersersessen Naumba en Longo (Brelsford 1935) aan de Mwembeshi rivier. Hun regering in het midden van de negentiende eeuw markeerde de opkomst van de Sala etnische identiteit, maar zowel beschrijvingen van de plaatselijke cultuur,

als de extensieve huwelijksrelaties tussen dat gebied en Kaoma in de negentiende en twintigste eeuw, suggereren dat ook zij van Nkoya afkomst zijn – evenals, nog verder naar het oosten, Mwene Lilanda in het Lusaka gebied. Overigens zijn deze vrouwelijke heersers uit de statelijke periode niet beperkt tot de Nkoya: zij werden ook gevonden onder de Luvala (met als beroemdste voorbeeld de negentiende-eeuwse heerseres Nyakatolo in het huidige Zambezi district), en onder de Lozi: met name de Koningin van het Zuiden wier hof een tegenhanger vormde van dat van de mannelijke heerser, de Litunga. Wij zouden deze vrouwelijke heersers misschien kunnen opvatten als overblijfsels van een voorstatelijk, vrouw-gericht systeem van sacraal koningschap. In feite verleent hun bestaan in de negentiende en twintigste eeuw verdere geloofwaardigheid aan de gedachte van vrouwelijk leiderschap in een vroegere periode. Of zou die gedachte (ik kom hierop terug in de conclusie) op niets anders gebaseerd zijn dan een systematische, maar onterechte projectie van deze recente uitzonderingen naar een verder verleden?

Ook als wij deze laatste gedachte verwerpen, toont het bestaan van deze vrouwelijke staatshoofden toch aan dat staatsvorming, op het politieke vlak, en de toenemende man-gerichtheid van het ideologische systeem, twee weliswaar nauwverbonden maar niettemin gescheiden verschijnselen waren, waartussen een zekere spanning bleef bestaan en die zich dan ook niet volledig in fase ontwikkelden. Deze vrouwelijke heersers konden functioneren in een statelijke periode ook al waren zij anomalieën in het licht van het door mannen herzien ideologische systeem.

6.2.8. de veranderende verwantschappelijke rollen van vrouwen

De toenemende man-gerichtheid van het politieke systeem zal niet zonder effect zijn gebleven voor de verwantschappelijke rollen van vrouwen.

Likota beschrijft, zoals wij gezien hebben, hoe tot diep in de negentiende eeuw mannelijke *Myene* hun posities rechtvaardigen onder verwijzing naar hun moeders en zusters. In dit opzicht is de volgende huiselijke scene bijzonder overtuigend:

‘Toen [de dochter van Mwene Kayambila] *Mwanamwene* [Prinses] *Mashiku*** de volwassenheid had bereikte kreeg zij een zoon*. had een dochter genaamd *Mashiku***. Volgens het Nkoya gebruik van die tijd bracht ze de baby naar haar vader Mwene Kayambila* zodat deze het kind een naam kon geven. In de ochtend, in de eerste stralen van de zon, nam de *Mwene* zijn kleinzoon in de handen en gaf hem een naam met de volgende woorden: “Jij bent *Mukamba Kuwonga**, een [klein-] kind van *Manenga***”. *Mukamba (...)* werd geboren in het jaar 1817 en groeide op in Nkoya.’ (25: 2-3)

Shimunika benadrukt die datum zozeer omdat dat volgens hem de eerste keer was dat er Nkoya koninklijke Keteltrommels naar de Lozi hoofdstad gehaald werden – deze keer echter nog als vrijwillige geschenken van de onafhankelijke en lichtelijk superieure Nkoya Mwene Kayambila aan de Lozi heerser *Mulambwa*; de datum is waarschijnlijk nogal ten onrechte ontleend aan de populaire samenvatting van de Lozi geschiedenis, zoals *Jalla* (1921).

Een ander voorbeeld uit *Likota* dat de warme relatie tussen een mannelijke heerser en zijn dochter laat zien betreft Mwene *Munangisha*, bekleder van de *Mutondo* titel een paar decaden na Mwene Kayambila. De *Kololo* hadden *Loziland* bezet, en van daaruit hadden zij de *Mutondo* koninklijke familie krijgsgevangen gemaakt. De Lozi heerser *Sipopa* stond deze laatste toe naar huis terug te keren, nadat de *Kololo* verjaagd waren:

‘*Munangisha* ging terug naar Nkoya met zijn jongere broer *Mushunga**. Evenwel, hij kreeg geen toestemming om zijn dochter *Makomani** mee te nemen, want zij was erg mooi. *Sipopa* zei tot

6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL ZAMBIA

Munangisha: "Als je je dochter wilt meenemen, breng dan maar een [andere!] slavine die op haar lijkt, om haar plaats in te nemen." Munangisha slaagde er ter plaatse niet in een mooie slavine te vinden, en daarom toog hij naar Kabuzu, naar Mwene Kasheba Momba.⁹⁹ Daar vond hij een slavine die mooi was. Hij bracht haar naar Mwene Sipopa en kreeg toen toestemming om zijn dochter Watunga Makomani mee te nemen. nahun terugkeer huwde Makomani uitgehuwd met Nkulashi*.' (46: 3-5)

Momba was een minder vooraanstaande Nkoya titel, waarvan het vorstenhof circa 200 km. ten zuiden van Kaoma district gelegen was en is.

Ondertussen betekende de toenemende macht van de *Bakwetunga* een duidelijke verandering in koninklijke echtelijke verhoudingen. Van de vrouwelijke Mwene Manenga was het nog vermeldenswaard dat al haar kinderen van één vader waren; met andere woorden, zij had ook anders kunnen verkiezen. Maar bij een van haar opvolgers, haar zoon Mwene Kayambila, waren de rollen al omgekeerd:

'Mwene Kayambila had vele kinderen omdat hij vele *Mahano* [vorstelijke echtgenotes] huwde.' (25: 1)

Vrouwen lijken meer gewaardeerd te zijn als dochters dan als echtgenotes. *Likota* vermeldt hoe Mwene Kashina, Munangisha's voorganger, een wijziging in het huwelijksrecht doorvoerde die neerkwam op een verregaande institutionalisering van het toenemende mannelijke overwicht over vrouwen:

"Toen de Kololo oorlog hier in Nkoya kwam, stierf de *Mwene* en de Nkoya kozen Mutondo Kashina* voor het koningschap. Hij regeerde zijn volk niet goed. Hij kondigde een slechte wet: "Er zullen geen rechtzaken over vrouwen meer zijn, en de *Mwene* zal niet langer de vrouwen van zijn hovelingen respecteren". Het hele volk verwierp deze wet, omdat hij de mensen grotelijks bedierf in hun hart. Ten tijde van zijn regering zond Mwene Mbololo, de *Mwene* van de Kololo, een leger naar het Kalimbata hof, naar Mwene Mutondo Kashina Shiyenge.' (28: 2-4)

'Mwene Mutondo Kashina was naar Lukwakwa gegaan, maar de Banaba *Myene* (Prins-kinderen) en de zusterszonen van de *Mwene* waren gevangen genomen door de Kololo.' (34: 1)

"Toen keerden de Nkoya terug naar hier, naar Nkoya, samen met Mwene Mutondo Kashina en diens jongere broer Kancukwe*. Toen zij hier in Nkoya aankwamen wilden zij Mwene Mutondo Kashina niet langer als hun voornaamste vorst, zeggende: "Hij heeft onrust over het land gebracht en is er niet in geslaagd de mensen tot eenheid te brengen. Daarom willen wij hem niet meer." Zij gaven hem geen schatting meer, zelfs geen voedsel, zo stierf hij aan de Shimano rivier, een zijrivier van de Nyango. De mieren hebben hem begraven. Zijn kinderen waren: Kapoba Kalokoto, Muyaya, Lingunga en Lushengo. Zij hadden hem verlaten om bij hun moeder Lihano Limemo** in te trekken.' (34: 5-6)

Likota Iya Bankoya impliceert dat de morele verwarring in het land, met andere woorden de inbreuk op de kosmische orde waartoe ook sexe-relaties behoren, uiterlijke rampen teweegbracht, zoals oorlog. Het valt niet aan te nemen dat de Kololo heerser Mbololo zijn troepen uitdrukkelijk stuurde om het hem vreemde Nkoya huwelijksrecht in ere te herstellen. In ieder geval werd Kashina er ook door de negatieve reactie van zijn eigen volk op gewezen dat er grenzen zijn aan de mate waarin hij sexe-relaties kon manipuleren.

Hoewel Kashina's wetgeving werd herroepen, bleef sexueel initiatief tot heden toe een belangrijke uitdrukking van de verheven positie van de Nkoya *Myene*. Ook bij voorbeeld Mwene Munangisha zou overspel gepleegd hebben met de echtgenote van zijn 'oudere broer':

⁹⁹ Een minder vooraanstaande vorstelijke titel van de Nkoya, waarvan de *lukena* ca. 200 km. ten zuiden van Kaoma district gelegen was en is.

'De dochter van Kancende; zij werd de *Lihano* van [Munangisha's] oudere broeder Shikongi. Mwene Shikongi had een conflict met zijn jongere broeder Munangisha omdat deze laatste huisvredebreuk pleegde in het huis van zijn oudere broeder. Toen zei Mwene Shikongi tot zijn oudere broeder: "Jij hebt incest gepleegd! Betaal mij maar een slaag en trouw met haar [de dochter van Kancende] zodat zij jouw vrouw zal zijn". (44: 3-5)

Het zou te veel op een projectie van inmiddels al weer enigszins gedateerde Noordatlantische feministische uitgangspunten lijken, als wij deze situatie louter zouden bezien als die van sexistische *Myene* die seksueel misbruik maken van hulpeloze vrouwen die tot overmaat van ramp ook al hun politieke en rituele status hadden verloren. Ten eerste kon een mannelijke *Mwene* wiens seksuele krachten te wensen overlieten niet op de troon gehandhaafd worden; hij kon zonder meer verwachten het slachtoffer te worden van koningsmoord – volgens het model van het Afrikaanse sacrale koningschap dat ouder lijkt te zijn dan de man-gerichte staatsvorming onder de Nkoya; met andere woorden, de modellen van mannenmacht waren dan misschien innovatief maar moesten zich toch ook zien te handhaven binnen een oudere erfenis – een geven dat de 'feministische' boodschap van *Likota Iya Bankoya* enigszins compliceert. Bovendien, terwijl een ideologie van seksueel initiatief enerzijds mannelijk overwicht over vrouwen suggereert, betekent zij ook dat mannen zijn overgeleverd aan de genade van vrouwen die de seksuele rechtvaardiging voor koninklijke status moeten toetsen – nog weer een categorie vrouwen die de mannelijke *Mwene* op een verre van vrijblijvende manier begeleiden, naast zijn vrouwelijke bloedverwanten. En ten slotte toont het slot van het verhaal van Munangisha's overspel aan dat mannen dan misschien wel hun kortstondige ongeoorloofde pleziertjes mogen uitleven, maar dat vrouwen en hun vrouwelijke voortplantingsvermogen toch nog steeds de ruggegraat van dynastieke opvolging bleven vormen – totdat patrilineaire opvolging van *Myene* geïnstitutionaliseerd werd (zie onder):

'De dochter van Kancende had twee zonen: eerst Mampilu* die ook Wahila* heette, verwekt door Mwene Shikongi. En daarna had Munangisha Kazikwa Shayama* hij haar, ook Mushonto genaamd. Deze werden geboren voordat Mwene Mutondo Munangisha naar Loziland trok tijdens de Kololo oorlog in het jaar 1860.' (44: 3-5)

In het eind was het Kancende's dochter, meer dan haar minnaar en later echtgenoot Munangisha, die aan het langste eind trok: haar beide zonen, Wahila en Mushonto, zouden beiden de Mutondo troon bestijgen, de een na de ander, rond het einde van de negentiende eeuw.

Maar dit succes werd bereikt vanuit een positie van formele machteloosheid. Vrouwen waren inderdaad wel ver afgeraakt van hun positie als de ware incarnatie van de kosmische, culturele en politieke orde. Zij waren stenen des aanstoots geworden in het machtsspel tussen mannen onderling. Veelzeggend is in dit geval *Likota's* gedetailleerde verslag over Munyama, een Kololo en één van Mbololo's hoofdlieden. Op een diplomatieke missie aan het hof van Mwene Kahare Shikanda** schaakte Munyama een Nkoya vrouw. Hij voerde haar naar het hof van Mwene Kashina* (onder wiens rekkelijke huwelijksvetten hij immers kon schuilen – blijkbaar vormden de diverse Nkoya hoven de centra van vrijwel onafhankelijke staten al deelden zij in dezelfde cultuur). Shikanda's volgelingen achterhaalden Munyama, en Kashina kon niet verhinderen dat zijn Kololo gast een flink pak slaag kreeg. Muyama vluchtte naar Mbololo en wist deze uit rancune over te halen een strafexpeditie naar Kashina te sturen, in het kader waarvan de koninklijke familie krijgsgevangen werd gemaakt; de koninklijke Keteltrommels werden meegenomen, en gedeeltelijk vernietigd. De episode is van unieke betekenis: het was deze traumatische nederlaag die de Nkoya relaties met de

Kololo, en veel belangrijker met hun politieke erfgenamen de Lozi, zou bepalen voor de rest van de negentiende en de gehele twintigste eeuw – het kernpunt van de negatieve historische ervaring van de Nkoya. *Likota Iya Bankoya* geeft overspel de schuld – dezelfde aanleiding die Homerus opgaf voor de Trojaanse oorlog...

Als echtgenotes verstoorden vrouwen aan de ene kant de diplomatieke relaties tussen mannen; maar aan de andere kant versterkten zij juist die relaties. Zo wordt gesuggereerd dat Munangisha zijn huwelijk aanwendt om zijn diplomatieke belangen als toekomstig mannelijk heerser te dienen – de vrouw als pion:

‘[zijn] vader was Mukwetunga Lwengu* zoon van Matunga [of: van de Landen], zijn moeder was Mwene Komoka** Shihoka. Toen Munangisha* volwassen was, zond hij volgelingen naar Kaonde, naar het dorp van Kalembelembe, om de vrouw te halen die was voorbestemd om zijn *Lihano* te worden. Zij haalden vonden de vrouw op haun schouders, en brachten haar hem in de vallei van de Miluzi (een zijrivier van de Lalafuta), waar hij woonde aan het hof van zijn moeder Mwene Komoka**; toen zijn vrouw daar aankwam noemde hij haar ‘Liziho**’, wat de volgende betekenis heeft: “Omdat de Nkoya haar droegen op een *liziko* [draagstoel]”. Liziho werd de hoofdvrouw temidden van alle vrouwen van Mwene Mutondo Munangisha.’ (44: 2-3)

Ook in dit geval is Munangisha’s eigen status als (toekomstig) mannelijk heerser nog erg afhankelijk van die van zijn vorstelijke moeder.

Kalembelembe was een belangrijke, aan de Nkoya *Myene* gelieerde titel in het huidige Kasempa district; de Nkoya van Kaoma district onderhouden nog steeds vaste huwelijksbanden met het Kalembelembe gebied. Het is overigens veelbetekenend dat het in het kader van dergelijke strategische huwelijken de vrouwen zijn die zich verplaatsen, terwijl hun echtgenoten verschanst blijven in de vorstenhoven: zij vormen aldus het spiegelbeeld van het eveneens gangbare patroon van het slavenhuwelijk van vrouwelijke *Banamwene* (prinsessen): deze laatsten huwen uxori-locaal met slaven of gaan met hen minder formele banden aan, waardoor binnen het vorstenhof een solidair volgelingenschap van vorstelijke bastaarden werd gecreëerd. Maar waar het prestigieuze en strategische aanverwantschapsbanden betrof, begonnen mannen en niet vrouwen de plaatselijke knooppunten te vormen in het verwantschappelijk netwerk van het vorstenhof.

Een laatste aspect van de opkomst van een mannelijk ideologisch perspectief was de verschuiving naar patrilineaire opvolging van *Myene*. Dit hield specifiek verband met de Lozi overheersing (vergelijk Sipopa’s en Lewanika’s initiatieven ten aanzien van de (her-)installatie van Munangisha en Shamamano). Nkoya *Myene* werden in feite onderhorig aan de Lozi staat. Deze laatste was georganiseerd langs patrilineaire lijnen, en had een evident belang bij het bestaan van min of meer illegitieme (want patrilineair opvolgende) Nkoya *Myene* wier macht grotendeels zou berusten op Lozi protectie (vergelijk het geval van Shamamano – maar dat was lang niet het enige). Patrilineaire opvolging infiltreerde Nkoya *Wene*, en domineert deze institutie nog steeds, ter verdere ondermijning van de macht van vrouwen.

6.3. LIKOTA LYA BANKOYA ALS KOSMOLOGIE EN ALS GESCHIEDENIS

Het verhaal van de veranderende sexe-relaties in het staatsvormingsproces bij de Nkoya, zoals impliciet verteld in *Likota* en dor mij expliciet gemaakt, is complex, gedetailleerd, en overtuigend. Omwille van de presentatie kon ik het niet laten *Likota*

op te voeren als een verslag van feitelijke gebeurtenissen, in plaats van als een overdrachtelijk, literair document – als een voorbeeld van ‘etno-geschiedenis’ met zeer specifieke doeleinden en vooroordelen die niet samenvallen met die van de hedendaagse wetenschappelijke geschiedschrijving. Maar kunnen wij werkelijk geschiedenis maken uit dergelijk materiaal zoals boven gepresenteerd? Of blijft het een mythe, hoe interessant ook?

Er is best veel te zeggen voor een primair mythische interpretatie van *Likota Iya Bankoya*. Al bij de bespreking van vernieuwingen in de landbouw zagen wij hoe mythisch en recent-historisch perspectief in dat geschrift voortdurend dooreenlopen. Dit is een belangrijk punt, dat ons in staat stelt de specifieke aard van *Likota Iya Bankoya* als narratieve produktie duidelijker te bevragen en haar daarmee als historische bron beslist te relativeren. In de weergave van de relatief recente voor koloniale geschiedenis, waar genealogieën en beschrijvende details betreffende plaatsnamen, andere volkeren etc. de heel sterke suggestie leveren dat wij te maken hebben met het eind van de achttiende of met de negentiende eeuw, spelen niettemin mythische thema's mee die verwijzingen naar een veel verder verleden of die, als mythisch, feitelijk tijdloos en a-historisch geacht kunnen worden. Droogte (Linanga) als vader van een vorst de geacht wordt door Regen (Mvula) geëgelitimeerd te zijn, doet aan als zo'n mythische intrusie. Het oeroude verhaal van de ladder of toren naar de hemel wordt genealogisch geplaatst in een negentiende-eeuwse context; in 1989 interviewde ik zelfs in het dorp Shipungu aan de Kawanga-rivier een ongeveer negentigjarige Mwene Kapesh die door velen beschouwd werd als ooggetuige van het instorten van de toren. Als mythische tijden aldus, in het Nkoya wereldbeeld, regelrecht in de eigen tijdshorizon kunnen binnendringen, wat dan te denken van Mwene Kayambila, die zijn huis met schedels bedekte – genealogisch in de vroege negentiende eeuw geplaatst, maar naar verschijningsvorm sterk herinnerend aan een type mythische boosdoener dat wij uit de mythologie van de Griekse Oudheid kennen (die daarin tot op zekere hoogte schatplichtig is aan het Oude Egypte): Python, Typhon, en vooral Kyknos en Antaeus, doodsdemonen die hun identiteit benadrukken door schedels te vergaren en er zelfs tempels van te bouwen (Fontenrose 1980). En wat te denken van de mogelijk mythische status van Mwaat Yaamv, de Heer van de Dood, die enerzijds een historische, wel geattesteerde vorstelijke titel uit Zuid-Zaire in de negentiende en twintigste eeuw vertegenwoordigt, maar die misschien evenzeer een Afrikaanse variant van Hades zelf is, Heer van de Onderwereld – aan wie de stichters van de Nkoya dynastieën, na een periode van vernedering ontkwamen, zoals Herakles, Apollo en andere Griekse goden en helden na een eufemistisch als vernedering omschreven, tijdelijke dood ten slotte uit het schimmenrijk weerkeerden...?

Luc de Heusch heeft ons overtuigend laten zien hoe oraal-historische verslagen uit Zuidelijk Midden-Afrika gelezen kunnen worden als uitspraken over symboliek, kosmologie en hedendaagse normen en waarden. Een voor de hand liggende reactie op zijn werk was om dergelijke etno-historische bronnen dan ook te lezen als symbolisch, met nadruk op hun tijdloze inhoud (die primair zou verwijzen naar, en van relevantie zou zijn voor, de eigentijdse of vrijwel-eigentijdse sociaal-politieke situaties waarin die uitspraken werd opgetekend en vermenigvuldigd). Alsof we de hoop er geschiedenis van te maken maar beter konden opgeven...

Ook in *Likota Iya Bankoya* kunnen wij een gedetailleerde symbolische structuur - aangeven, die neerkomt op een totaal wereldbeeld waarbinnen de kosmos in

6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL ZAMBIA

hoofdzaak besproken wordt in termen van sexe-relaties. De oppervlakte-manifestaties van die structuur worden samengevat in de kolommen van de onderstaande Tabel 6.2 [**check nummer**] ; zij kunnen getraceerd worden in de letterlijke vertalingen uit het boek zoals hierboven opgenomen, en behoeven geen verdere toelichting meer.

VROUWELIJK ♀	MANNELIJK (4)
water	vuur
regen	vuur
regen	droogte
hemel	aarde
vis, visvangst	jacht, wild, vlees
vis, wilde vruchten	nshima (meelbrei)
vogel	viervoeter
Mwene (Vorst)	Mukwetunga (Prins Gemaal)
moeder	zoon
zuster	broer
♀ Keteltrommel	4 Keteltrommel
menstruatie	bloed uit wonden
maan	mpande (vorstelijk ornament)
vat (kalebas, mand, pot)	wapen
♀ puberteitsriten	4 puberteitsriten
wulozi (hekserij)	malele (magie)
hagedis	python

Tabel 6.2. De manifeste symbolische structuur van sexe-relaties in *Likota Iya Bankoya*

De volgende tabel combineert deze oppervlakte manifestaties tot een beperkt aantal paren van symbolische tegenstellingen:

VROUWELIJK ♀	MANNELIJK (4)
niet-menselijke Natuur	menselijke cultuur
bovennatuur	menselijk leven
vertikaal	horizontaal
boven (hemel) of onder (water) het aardoppervlak	aardoppervlak
koud	heet
nat	droog
kosmologische legitimatie	manipulatieve macht
herverdeling	monopolie
ascriptieve status	verworven status
orde	verstoring
vrede	geweld
leven	dood
contact	scheiding
actie bestaande uit contact met geringe wrijving over een uitge- breid oppervlak (gieten, stampen, vullen, houden – vergelijk de vulva tijdens de coïtus	plotselinge doelgerichte actie (afbreken, snijden, steken, spie- zen, vergelijk penis tijdens de coïtus

Tabel 6.3. Analytische abstractie van de statische oppervlaktestructuur in *Likota Iya Bankoya*

In deze bepaalde combinatie en nadruk is het patroon van deze tabellen specifiek voor de Nkoya samenleving (zoals weerspiegeld in *Likota*), maar toch zouden de meeste

elementen bekend voorkomen aan iedere onderzoeker die zich bezighoudt met de analyse van symboliek en kosmologie in welke menselijke samenleving en welke historische periode dan ook. Het patroon lijkt consequent door de hele tekst volgehouden, en komt in grote trekken overeen met de symbolische patronen die ten grondslag liggen aan de hedendaagse spreektaal, orale literatuur, liederen, riten en ceremonies, dromen, kookkunst, gezinsleven, ruimtelijke inrichting van dorpen, etc. bij de Nkoya.

Dus wij hebben nu al deze moeite gedaan om ten slotte niets anders in handen te hebben dan een gegeneraliseerde en tijdloze uitspraak over de menselijke conditie? Een uitspraak die gepresenteerd is in een statisch en onveranderlijk idioom van sexe-relaties, louter omdat Nkoya symboliek nu eenmaal langs sexe-lijnen opgebouwd is? Is het verband tussen deze symboliek en de feitelijke historische evolutie van sexe-relaties in de Nkoya maatschappij dan inderdaad even vaag als dat tussen willekeurig welk literair werk dan ook en de maatschappij waarin het werd gecreëerd?

Ik heb de lezer niet zo ver gebracht om hem nu zo zwaar teleur te stellen. Aan de oppervlakte blijft de symbolische structuur van *Likota Iya Bankoya* steeds maar weer terugkeren tot dezelfde beperkte aantal, bijna universele, themas (samengesteld uit tegenstellingen zoals vertikaal/ horizontaal, niet-menselijk/ menselijk, leven/ dood etc.). Toch doen deze thema's zich in dat etno-historische document bepaald niet voor volgens een statisch, tijdloos patroon dat zich door de hele tekst van het boek maar herhaalt ongeacht de historische periode waarnaar die tekst verwijst. In dit opzicht is tabel 2 misleidend: hij is namelijk niet de weergave van een symbolische diepte-structuur, maar bevat slechts statische paren van tegenstellingen die de eenvoudigste begin-elementen vormen waaruit misschien ooit zo'n diepte-structuur gereconstrueerd zou kunnen worden. Slechts door de dynamiek van transformaties worden dergelijke paren aan elkaar verbonden, krijgen zij spanning en richting, en kunnen aldus betekenis, emotie, waarheid en geschiedenis genereren – in een kunstwerk evenzeer als in een hele cultuur, en naar ik aanneem ook in een bijdrage tot de etno-geschiedenis, zoals *Likota Iya Bankoya*.

Ik zie er tegen op om mijn betoog nog verder uit te breiden met een uitvoerige bespreking van de opkomende methodologie van diepte-structuur-analyse. Maar de belangrijkste gegevens worden gepresenteerd in de meeste rechtse kolom van tabel 6.4.

VROUWELIJK ♀	MANNELIJK ♂	TRANSFORMATIES (=)
water	vuur	de eerste <i>Mwene</i> dooft het vuur
regen	vuur	regen dooft het vuur
regen	droogte	Droogte is de vader van ♂ <i>Mwene</i> Shihoka
hemel	aarde	ladder/ val
vis, visvangst	jacht, wild, vlees	koninklijke rechten over vis en jacht
vis, wilde vruchten	nshima (meelbrei)	?
vogel (tweevoeter)	viervoeter	?
<i>Mwene</i> (heerseres)	<i>Mukwetunga</i> (Prins Gemaal)	♀ koninklijke echtgenote/♂ heerser
moeder	zoon	(a) moeder als censor/ zoon offert aan Keteltrommel (b) moeder bezoedeld / zoon usurpeert <i>Wene</i>
zuster	broer	? – bij de Nkoya komt 'zuster/ broer echtgenote/ echtgenoot' niet direct voor, maar vergelijk het verhaal van Shihoka I en Likambi
♀ Keteltrommel	♂ Keteltrommel	menstruatie/Keteltrommel

6. DE DYNAMIEK VAN STAATSVORMING EN SEXE IN VOORKOLONIAAL ZAMBIA

menstruatie	bloed uit wonden	(a) moeder als censor/zoon offert aan Keteltrommel (b) moeder bezoedeld /zoon usurpeert <i>Wene</i>
maan	<i>mpande</i> (schelpornament)	(a) scheiding van hemel/aarde (b) grenzen aan ♂ koninklijke macht
vat	wapen	?
♀ puberteitsriten	♂ puberteitsriten	door auteur genegeerd /door volk verworpen
<i>wulozi</i> (hekselij)	<i>malele</i> (magie)	beide gecombineerd in de ♂ <i>Mwene</i> ; maar in <i>Likota</i> zodanig getransformeerd dat <i>wulozi</i> uitsluitend met ♂ wordt geassocieerd
hagedis (reptiel met poten)	python (reptiel zonder poten)	?

Tabel 6.4. Naar een symbolische diepte-structuur: historische transformaties in *Likota lya Bankoya*.

Wat voor verdere technische bewerkingen een semantische specialist ook zou moeten uitvoeren op het *Likota* materiaal alvorens te komen tot een verantwoorde formulering van een diepte-structuur die aan de hedendaagse standaarden in dit veld van onderzoek zou beantwoorden, ook nu al zijn er diepgaande en historisch relevante transformaties te onderkennen in de voorliggende gegevens. Vrijwel alle symbolische paren in de 2/ 4 kolommen, die bij eerste aanschouwing leken te moeten worden gelezen als een tijdloze kosmologische uitspraak, blijken deel uit te maken van betekenisvolle transformaties, waarvan de verteller zich niet bewust kon zijn. Deze transformaties betreffen veranderingen die instituties, organisatievormen en ideologieën ondergaan. Zij convergeren systematisch naar dezelfde twee thema's van staatsvorming en toenemende (hoewel ten slotte niet maximale) mannelijke overheersing. Uiteraard was de verteller vrij om de inhoud van de verhalen die hij in *Likota* opnam te selecteren en naar zijn hand te zetten. Maar ten aanzien van hun onderliggende symbolische structuur had hij geen keus (want dat deel van zijn taak onttrok zich aan zijn bewuste overwegingen) dan de spanningen en transformaties over te dragen waartoe hij was geprogrammeerd als lid van zijn samenleving en als iemand die deel heeft aan de collectieve historische ervaring van de Nkoya. Juist het vóórkomen van deze transformaties in het corpus van *Likota lya Bankoya* overtuigt mij ervan dat het algemene patroon van veranderende sexe-relaties dat daaruit valt te distilleren, ons enig inzicht geeft in wat zich in feite in de geschiedenis heeft voltrokken. Het is in deze transformaties dat de werkelijke historische boodschap van *Likota* verpakt zit – veilig voor bewuste manipulatie en persoonlijke vooroordelen, en wachtend tot zij ontcijferd zou worden. Op dit niveau is *Likota*, ook al is het gecompileerd en opgeschreven op een manier die sterk afwijkt van academische geschiedschrijving, toch een uitspraak op het gebied van de geschiedenis, die ernstig genomen kan worden en in zeker opzicht zelfs letterlijk – niet, uiteraard, in zijn details en personages, maar wel in de brede patronen van verandering die het te zien geeft. Wij hadden slechts de verloskunde van een historische en antropologische methode nodig om deze patronen aan de oppervlakte te brengen.

Terwijl dit de lezer tot op zekere hoogte moge overtuigen van de aanwezigheid van een gecodeerd maar toch gedeeltelijk te betrappen verleden in het heden, blijven toch de mogelijkheden om geschiedenis te maken uit dit patroon, beperkt. Wij constateren bepaalde lagen (de voorstatelijke laag, de opkomst van *Wene*, de opkomst van door

mannen geleide staten, de wasdom daarvan), en transformaties tussen die lagen, in termen van sexe-relaties. Maar wij kunnen niet eenvoudigweg een jaartal toekennen aan ieder van die lagen! Alle tijdsvertekeningen die ten aanzien van andere mondelinge overleveringen zijn geconstateerd, doen zich ook voor in *Likota Iya Bankoya*. Het is onmogelijk een scherpe scheidslijn te trekken tussen mythische en historische tijd. Ten aanzien van genealogische posities treedt het bekende telescoop-effect op, wat in het geval van de Nkoya nog wordt bevorderd door de institutie van naam-vererving van de ene generatie op de andere. Als wij de generaties tellen tussen de eerste vrouwelijke Mwene, Libupe, en haar twintigste-eeuwse opvolgers, dan zou het beperkte aantal tussenliggende generaties voor haar een regeringsperiode suggereren in de achttiende eeuw. Dit lijkt echter veel en veel te laat, in het licht van archeologische gegevens en tentatieve periodisering van staatsvorming in naburige gedeelten van Zuidelijk Midden-Afrika.¹⁰⁰ Het feit dat bepaalde Lozi heersers in Nkoya overleveringen voorkomen vanaf de mythische tijd van Mwanambinyi, en dat 'Mbwela' elementen (bepaalde titels en plaatsnamen) uit de Lunda, Luvale, Kaonde en Ila overleveringen aan die van de Nkoya gekoppeld kunnen worden, levert beperkte dwarsverbindingen die de aanzet tot een relatieve periodisering zouden kunnen geven; maar ook de chronologie van deze naburige gebieden ligt nog niet vast. Documentaire bronnen komen pas beschikbaar vanaf het eind van de achttiende eeuw, en zij worden eerst overvloedig vanaf de tijd van Livingstone; archeologische informatie is nog zeer beperkt; en de professionele linguïstische analyse die het mogelijk maakt de plaats van de Nkoya te bepalen temidden van de volkeren van Westelijk Zambia, moet nog beginnen. En deze drie mogelijkheden tot uitwendige toetsing van mondelinge overleveringen blijven toch te algemeen om te leiden tot de verificatie en periodisering van de specifieke veranderingen in het politieke, verwantschappelijke en ideologische domein zoals ik die men te kunnen traceren in *Likota Iya Bankoya*.

Het blijft intussen uiterst moeilijk de juiste mengverhouding tussen mythe en geschiedenis vast te stellen. Het oppervlakte-patroon dat ik in dit hoofdstuk aan de hand van passages uit *Likota* heb uiteengezet, beweegt zich tussen twee uitersten: enerzijds de suggestie van een historische periode (de negentien eeuw), met levendig beschreven echte mensen, wier historische sexe-relaties en de graduele verschuivingen daarin stellig niet al te zeer verschilden van wat *Likota* ons daarover vertelt; en anderzijds een mythische periode, waarin sexe-relaties gedefinieerd worden tegen een soort absoluut nulpunt ('alle leiders waren vrouwen'), en waarvoor wij noch een jaartal hebben, noch een duidelijk inzicht in de historische implicaties van wat het boek ons hier vertelt. Want als Mwene Libupe en haar inmiddellijke opvolgers inderdaad historische vrouwen waren, waarom was dat dan het geval? Hoe is waar te maken dat in die vroege tijd (voorafgaand aan de economische, politieke, ideologische en verwantschappelijke veranderingen in sexe-relaties die wij voor de perioden daarna gereconstrueerd hebben) de sexe-relaties al zodanig uitgekristalliseerd waren dat zij tot een zo rigide sexe-scheiding van ritueel-ecologisch leiderschap konden voeren? Het probleem is volstrekt niet tot de Nkoya beperkt: het basisverhaal van Ruweej en Chibinda Ilunga, en daarmee het thema van de mannelijke usurpatie van vrouwelijk leiderschap, is immers verbreid door heel Zuidelijk Midden-Afrika (Hoover 1980; Turner 1955). Of moeten wij op dit punt toch teruggrijpen naar de institutie van eeuwige verwantschap,

¹⁰⁰ Vergelijk Derricourt & Papstein 1977; Miller 1972, 1976; Papstein 1978.

en de vroege vrouwelijke *Myene* eenvoudig interpreteren als de ene, vrouwelijke helft van een in de overlevering verminkt paar: het *structureel en symbolisch* vrouwelijke, autochtone Mbwela element dat wegtrok naar Kaoma district, terwijl het *structureel en symbolisch* mannelijke, immigrante, overheersende element aan de bovenloop van de Zambezi overbleef in de vorm van de dynastieke titels van de huidige Lunda en Luvale? Het formuleren van dit probleem is stellig de eerste stap naar een toekomstige materiaalverzameling die er beter licht op zal doen schijnen. In afwachting daarvan doen wij er verstandig aan de dieptestructurele transformaties die wij geconstateerd hebben, primair te laten gelden als ondersteuning voor de reconstructie van meer recente, relatieve veranderingen in sexe-relaties (in de laatste eeuwen voor de vestiging van de koloniale staat). Ten aanzien van het absolute nulpunt van vrouwelijk leiderschap in een daaraan voorafgaande tijd blijft de stand dan onbeslist: cosmologische mythe, of historisch gegeven?

Maar niet alleen naar tijd is het moeilijk de hier gereconstrueerde processen te situeren: dat geldt ook naar plaats, en naar sociaal-culturele groep. Het is duidelijk dat de eerste, mythische fasen niet primair verwijzen naar het huidige Nkoya woongebied in Kaoma district, maar naar een eerdere fase, naar economische en politieke structuren eeuwen geleden aan de bovenloop van de Zambezi of misschien nog verder, ten noorden van de Zambezi/ Kongo waterscheiding. Evenzeer is duidelijk – hoewel het aanbrengen van een dergelijke precisering door heel het betoog van dit hoofdstuk heen verwarrend en omslachtig zou zijn geweest – dat deze reconstructies ook niet echt gaan over ‘de Nkoya’: een politieke identiteit die zich pas aftekende in het midden van de negentiende eeuw, als naam voor de leiders en volgelingen van de staatsstructuur rond het vorstenhof van Mwene Mutondo, en die pas in de tweede helft van de twintigste eeuw een etnisch etiket werd van een veel grotere reikwijdte. Het verwerken van alomverbreide mythen zoals die van de toren, en van de menstruerende heerseres beroofd van haar paraphernalia, suggereert dat hier lagen worden aangeboord die veel dieper liggen dan de latere etnische profilering van de sociale groepen zoals wij die nu in Zuidelijk Midden-Afrika aantreffen. Misschien stuiten wij hier enerzijds wel op een gemeenschappelijk, eigentijds cultureel substraat in de trant van De Heusch, maar daarin speelt dan toch zeker ook een gemeenschappelijke historische erfenis mee die verwijst naar het Zuid-Zaire van misschien een half millennium of meer geleden. Misschien gaat het zelfs, zoals ik heb gesuggereerd ten aanzien van de vogelconnotaties van de goden Nyambi en Mvula, en ten aanzien van de ‘Kookpot van het Koningschap’, om mythisch materiaal dat nog veel ouder is en dat een nog wijdere geografische verbreiding heeft.

Desondanks ben ik van mening dat ‘etno-geschiedenis’, in het onderhavige geval, de confrontatie met wetenschappelijke canons van historiografie tamelijk ongeschonden heeft doorstaan. Het is niet de bedoeling van dit hoofdstuk om de intuïtieve speculaties in de trant van Engels of Bachofen in ere te herstellen; zij vertegenwoordigden een andere stijl en fase van wetenschap en waren bedoeld voor een ander publiek. Maar wat ik wel betoog is dat het proces van staatsvorming, ten minste in westelijk Zambia in de tweede helft van dit millennium, specifieke veranderingen in sexe-relaties inhield, en dat wij althans op de meer recente fasen van die veranderingen de vinger kunnen leggen – niet, natuurlijk, door mondelinge overleveringen zoals in *Likota Iya Bankoya* letterlijk te nemen, maar door het methodologisch te bewerken tot aan het punt waarop het zijn rijke oppervlakte-inhoud en dieptestructuur prijsgeeft.

Hoofdstuk 7. ‘Geef hem dan maar aan de krokodillen’

staatsvorming, geweld en culturele discontinuïteit in voorkoloniaal Zuidelijk Midden-Afrika

7.1. ENIGE THEMA'S IN DE STUDIE VAN STAATSVORMING IN VOORKOLONIAAL AFRIKA

De studie van staatsvorming in voorkoloniaal Afrika bevat onder meer een aantal ideeën die nuttig bleken in mijn eigen reconstructie van staatsvorming in westelijk Midden-Zambia in de achttiende en negentiende eeuw A.D.

Al tientallen jaren hebben onderzoekers de nadruk gelegd op externe materiële en economische factoren, dikwijls verbonden aan de introductie, vanaf het midden van het huidige millennium, van nieuwe en rijkere voedselgewassen vanuit Amerika; en het openvallen van plaatselijke gebieden voor transcontinentale en intercontinentale handel, een verschijnsel dat¹⁰¹ een tijdsdiepte van meer dan drie millennia moet hebben maar dat een nieuwe fase inging met de Europese expansie vanaf de vijftiende eeuw A.D. De sociale ongelijkheden geassocieerd met de organisatie van plaatselijke, Afrikaanse productie van handelsgoederen voor de intercontinentale markten (waaronder goud, wierook, huiden van wilde dieren, en slaven), en het verlangen om een plaatselijk monopolie te vestigen over handelsstromen en over de vreemde

¹⁰¹ Gezien de gegevens over Egyptische, Phoenicische, Griekse, Romeinse, Arabische, Perzische, Indiase, Chinese en wellicht zelfs Indonesische handelsactiviteiten op de Afrikaanse kust en landinwaarts; bij voorbeeld Dart 1954, 1957; Hornell 1934; Davidson 1967; Duyvendak 1938; van Binsbergen 2017, 2019, 2020.

handelsgoederen (textiel, aardewerk, schelpen, wapentuig) door deze aangevoerd, zouden de drijfveren hebben geleverd voor de opkomst van heersende klassen van 'conspicuous consumers' in vele delen van het Afrikaanse continent in de voorkoloniale tijd.

Hoewel dit type betoog werd de laatste decennia werd verrijkt met archeologische vondsten, kan het beeld van Afrikaanse staatsvorming als een weerspiegeling van intercontinentale betrekkingen tot op aanzienlijke hoogte worden getraceerd aan de hand van documentaire bronnen en materiële voorwerpen die werden geproduceerd of bewaard buiten Afrika bij niet-Afrikaanse deelgenoten in deze betrekkingen, en die al lange tijd tot de beschikking van de onderzoekers staan. Zij konden worden bestudeerd zonder al te veel aandacht voor, laat staan inzicht in, de interne structurering van de Afrikaanse wereldbeelden. Aldus konden de onderzoekers de a-historische stereotypen ten aanzien van Afrika handhaven die wij in het inleidende hoofdstuk aan de hand van Hegel hebben betrappt en die een groot deel van het niet-specialistische Europese denken over Afrika sindsdien hebben bepaald.

De dekolonisatie van Afrika bracht daarom een nieuw perspectief, met veel minder nadruk op de intercontinentale verbanden (tenzij in pejoratieve termen, als een expanderend en uitbuitend wereldsysteem; Wallerstein 1976; Rodney 1972). Het feit dat sommige Afrikaanse staten (met name die van het oude Egypte) tot de oudste in de menselijke geschiedenis behoren wijst op het onmiskenbare Afrikaanse potentieel voor initiatief eerder dan passieve respons in de context van staatsvorming – een thema waarvan Basil Davidson de pionier was en dat recent weer werd opgevoerd door Martin Bernal niet zozeer met betrekking tot staatsvorming maar tot verwante onderwerpen zoals ritueel, mythe, filosofie, en civilisatie in het algemeen.¹⁰²

Intussen bracht de twintigste eeuw de exponentiële groei van kennis over Afrikaanse culturen bestudeerd – door antropologen – als waardevol in zichzelf en op hun eigen condities. In dit kader begon de studie van Afrikaanse staatsvorming de nadruk te leggen op de interne dynamiek van Afrikaanse samenlevingen en culturen. Vandaag de dag vervagen, in de Afrikaanse voorkoloniale geschiedschrijving, de onderscheidingen tussen vakdisciplines; de onbetwiste leider van dit veld van onderzoek, Jan Vansina, is van huis uit antropoloog. Naast archeologie, taalkunde, en diverse hulpwetenschappen uit de exacte vakken, laten de historici van de Afrikaanse staatsvorming zich sterk leiden door antropologische inspiratie. Deze staat hun toe om mondelinge gegevens, waaronder mythen, met aanzienlijk raffinement te benaderen, en deze uit te kammen (bij wijze van bronnenkritiek) in het licht van een sociaal-politieke lezing van de hedendaagse samenleving waarin deze bronnen worden geproduceerd en waarin zij thans functioneren als charters, als rivaliserende versies van het verleden ten behoeve van competitie tussen facties, enz. Een proeve van zulk onderzoek zullen wij in het volgende hoofdstuk zien, waarin het staatsvormingsproces in westelijk Zambia in een context van veranderende sexeverhoudingen wordt geplaatst. Zelfs onder historici van Afrika is er een verschuiving op te merken, van geschiedenis als de reconstructie van een of ander objectief verleden, naar de productie (door plaatselijke participanten, maar op niet essentieel verschillende wijze door professionele onderzoekers) van

¹⁰² Bernal II, 1991; Davidson 1968, 1969, 1978; onder Afrikaanse en Afrikaans-Amerikaanse intellectuelen heeft het diffusionistische werk van Cheikh Anta Diop, dat zich concentreert op het oude Egypte, een aanzienlijke indruk gemaakt; bij voorbeeld Diop 1987; Hommage enz. 1989; Coquery-Vidrovitch 1991.

mythen over het verleden, met het oog op het heden en de toekomst (Vansina 1983). Niettemin blijft het een feit dat historici, die de nadruk eerder leggen op het geschiedverhaal, op periodisering en op de kwaliteit van bronnen dan op het systematische, theoretisch relevante patroon, met een enigszins ander oogmerk dan antropologen de studie van Afrikaanse staatsvorming ter hand nemen.¹⁰³

Aan de antropologische kant is het neo-Marxistische paradigma nuttig gebleken van de *articulatie (koppeling) van produktiewijzen*,¹⁰⁴ in zoverre als dit een model leverde voor de politieke economie van de staat en van staatsvorming; wij zullen het ook gebruiken in hoofdstuk 6 [**anders**] . Dit paradigma stelt tegenover elkaar enerzijds een plaatselijke, 'lineage' of 'domestieke' produktiewijze, bestaande uit in wezen autarkische en egalitaire dorpsgemeenschappen van niet-adellijken (met intern hoofdzakelijk een rangorde naar sexe en leeftijd), gebaseerd op jacht, visvangst en landbouw, en anderzijds uitbuitende koninklijke hoofdsteden of hoven. Deze laatste houden zich in principe niet met produktie bezig maar zijn afhankelijk, voor hun reproductie, van de extractie van surplusprodukt en surplusarbeid uit de domestieke gemeenschappen. Deze extractie (in de vorm van netwerken van schatting (tribuu), afgedwongen door zowel militaire als ideologische/ symbolische/ rituele middelen) stelde de vorstenhoven in staat om te functioneren als knooppunten in regionale, transcontinentale en intercontinentale handel, terwijl de overheersing van de domestieke gemeenschappen verder werd versterkt door de materiële en ideologische opbrengsten van deze wijdere contacten. Vanuit dit perspectief komt de studie van staatsvorming neer op het identificeren van de factoren en voorwaarden verantwoordelijk voor de opkomst en bestanding van de uitbuitende articulatie tussen plaatselijke gemeenschappen en vorstenhoven. Het plaatselijke articulatieproces ging vaak samen met de voortschrijdende perifere articulatie aan een derde produktiewijze: het handelskapitalisme, vertegenwoordigd door ondernemers (die in de laatste paar eeuw meestal Europeanen waren, en daarvoor Arabieren, Perzen, Carthagers, Chinezen, enz.), en vanaf het eind van de negentiende eeuw A.D. werden dezen weer grotendeels afgelost, op de Afrikaanse bodem (in een verdere fase van articulatie en kapitalistische hegemonie), door plaatselijke vestigingen van industrieel en agrarisch kapitalisme in samenspraak met de koloniale en de postkoloniale staat.

Voorbij politieke economie, hebben diverse scholen van vergelijkende antropologie – alle op hun eigen wijze de nadruk leggend op tijdloze, paradigmatische structuren boven het eigenlijke geschiedverhaal – zich beziggehouden met de *culturele* aspecten van staatsvorming in Afrika. Van essentieel structureel-functionalistische inspiratie (zij zouden ondenkbaar zijn geweest zonder Fortes en Evans-Pritchards klassieke bundel *African political systems* van 1940;) is de cluster van *Vroege-Staat* studies, die veel te denken heeft aan de systematiserende en organiserende inspanningen van Hans Claessen.¹⁰⁵ Deze studies benadrukken de enorme variatiebreedte van de culturele en structurele trekken van de politieke systemen die worden samengevat onder de evolutionistisch aandoende term 'vroege staten' – misschien omwille van hun afwijking van het model van de (thans enigszins verouderende) bureaucratistische,

¹⁰³ Voor Zuidelijk Midden-Afrika is de baanbrekende publikatie Vansina 1966. Verder, bij voorbeeld Roberts 1973; Mutumba Mainga 1973; Hoover 1980; Schecter 1980; Reefe 1981.

¹⁰⁴ Vergelijk van Binsbergen & Geschiere 1985a en verwijzingen aldaar.

¹⁰⁵ Claessen 1984, 1986; Claessen & Skalnik 1978, 1981; Claessen & van de Velde 1987.

staatsrechtelijk verankerde natiestaat van de negentiende en twintigste eeuw, die het referentiepunt lijkt te vormen van het in de term 'vroegge staat' geïmpliceerde evolutionisme. Van de andere kant echter formuleerden deze studies welkome empirische generalisaties met betrekking tot bij voorbeeld ideologische patronen, verwantschapsorganisatie, sexerelaties, en de interne formele organisatie van ambten in het centrum van staten van dit type.

Meer controversieel, maar misschien ook diepzinniger, is de Belgische structuralist Luc de Heusch, al tientallen jaren verwickeld in een project dat de 'prehistorie van het Bantoe-denken' probeert vast te stellen, wat leidde tot het onderkennen van steeds weer (vooral in mythisch en ritueel materiaal) terugkerende patronen zoals koninklijke incest en puberteitsriten. Dit gaf hem de prikkelende gedachte in dat het culturele materiaal waaruit de politieke cultuur van voorkoloniale staten in Oost, Centraal en Zuidelijk Midden-Afrika werd gesmeed, al beschikbaar was eeuwen zo niet millennia voordat dergelijke staten zich inderdaad voordeden; met belangrijke uitzonderingen in Noord-Oost Afrika, hebben wij voor zulk voorkomen immers in hoofdzaak gegevens uit het huidige millennium.

Ter bevordering van de eigen gemoedsrust over het hoofd gezien in de hoofdstroom van antropologisch onderzoek buiten de Duits-sprekende landen (Angelsaksische equivalenten als Perry (1927) en Elliot Smith (1929) werden immers volledig overschaduwd door de opkomst van de Britse *sociale* antropologie vanaf de jaren 1930), toonde het Duitse diffusionisme minder belangstelling voor de interne relaties tussen specifieke Afrikaanse voor-koloniale staten en hun plaatselijke gemeenschappen, maar het richtte zich in plaats daarvan op de verbreiding en de oorsprong van de culturele vormen die met de staat samenhangen. Zo formuleerde Leo Frobenius (onder meer 1912-1913, 1931, 1933), na een overvloed aan uiterst invloedrijk eerder werk over andere delen van Afrika, op moedige wijze ideeën (niet geheel verschillend van die van De Heusch veel later) over wat hij noemde het Zuiderythrese cultuurcomplex, dat zich zou uitstrekken over het grootste deel van het gebied tussen het Kongobekken en de Limpoporivier, met trekken als rituele koningsmoord,¹⁰⁶ koninklijke incest, sterke sociale controle (bij voorbeeld door puberteitsritueel) over vrouwelijke seksualiteit maar waaraan prinsessen zich mochten onttrekken, en een sterk astronomisch/ kalendarisch element met nadruk op het samenklinken van menselijke en hemelse (waaronder meteorologische) verschijnselen, waarbij de koning de onmisbare band tussen beide vormde. De naam 'Zuiderythrees' verwijst naar de naam van de Rode Zee in de Oudheid, naar Eritrea als een stuk Afrika dat al millennia lang in intercontinentale handelscontacten was gewikkeld, en de vlucht van Frobenius' intuïtieve vergelijkingen bracht hem zelfs tot het beschouwen van transcontinentale continuïteiten tussen Zuidelijk Midden-Afrika, het oude Mesopotamië en vóór-Indo-Europees Zuid-India - geclaimde continuïteiten die in Frobenius' tijd bizar en ongeloofwaardig klonken, maar die in recent transcontinentaal onderzoek een veel grotere mate van plausibiliteit hebben gevonden.

Frappant in de roos is nog steeds Beckers (1913: 303) kenschetsing van de zwakke en

¹⁰⁶ Rituele koningsmoord is al een thema in de vergelijkende antropologie sinds Frazers (1957) *Golden Bough*, voor het eerst gepubliceerd in 1890. Frobenius grijpt hier ook op terug (1931: 325). Voor later werk, vergelijk Feeley-Harnik 1985. Een briljante recente studie van Oostafrikaanse regenmakers wier precare relatie met hun gemeenschappen (door wie zij vaak gedood worden) neer lijkt te komen op een rudimentaire vorm van rituele koningsmoord, is Simonse 1992.

sterke punten van het werk van Frobenius, geformuleerd onder verwijzing naar diens delen over Nigeria, die toen juist gepubliceerd waren:

'I. Op de puinhopen van het klassieke Atlantis; II. Op de drempel van het eerbiedwaardige Byzantium [titels van de delen van Frobenius 1912-1913] (...) Men kan de auteur deze titels kwalijk nemen, men kan aan het artistiek-persoonlijke karakter van zijn werk aanstoot nemen, men kan zich storen aan het ontbreken van wetenschappelijke documentatie ten aanzien van de herkomst van de gegevens, men kan zelfs de handen vertwijfeld ineenslaan over de vlucht die zijn fantasie neemt, – maar een serieuze wetenschappelijke kritiek mag daar niet ophouden, maar moet op de kern van de zaak ingaan en de problemen van deze bedachtzame, onvermoeibare en succesvolle onderzoeker kritisch onder de loupe nemen. Doet men dit dan zal menig fraai gebouw ineenstorten, maar blijft er toch nog genoeg over dat onze dank ten volle verdient.'

Laten wij voor wij verder gaan echter even stilstaan bij de kosmologische orde zoals die zich voordeed in westelijk Zambia aan de vooravond van staatsvorming. Er is weinig reden om haar op te vatten als een louter plaatselijke uitvinding, als een cultuurtrek specifiek aan dit gebied en aan de zeventiende of achttiende eeuw A.D. De Nkoya staten die zich hier zouden vormen waren secundaire staten (vergelijk Harris 197...), ondenkbaar zonder oudere en meer ontwikkelde staatsvormen meer noordelijk – waar de machtige staat van Musumba met zijn erfelijke titel Mwaat Yaamv ('Heer des Doods') in Nkoya tradities verschijnt als de herkomst van de huidige dynastieën; hun vorstelijke voorouders zouden zich van dat hof hebben losgemaakt omdat zij er vernederd werden. Zelfs speelt hier veel mythisch materiaal mee dat een veel ouder en geografisch veel verder verwijderde herkomst doet vermoeden. Het Kapeshi-verhaal dat wij reeds hebben behandeld draait om het motief van een ladder of toren naar de hemel, dat in Bantoe-sprekende delen van Afrika wijd verbreid is (Roberts 1973; Binsbergen XXXX) en dat (via het bijbelse verhaal van de toren van Babel, en de archeologische evidentie van de *ziggurats* in het oude Mesopotamië) doet denken aan het Oude Nabije Oosten, met de oudste gedocumenteerde staten uit de wereldgeschiedenis. Het riet (Nkoya: *shitete*) dat in *Likota Iya Bankoya* in persoon (onder de naam van Katete; *ka-* is een persoonlijk voorvoegsel) wordt aangesproken:

'Toen Luhamba ('Hoogmans') en Katete ('Rietmens') door de Mbuze werden verborgen – Luhamba in een van bast gemaakte kunstmatige bijenkorf, Katete in een rietmat – toen kwamen de Humbu naar het dorp van Lyovu zoon van Mbuwa en vroegen of zich daar nog een lid van de Sheta-clan ophield. De Mbuze antwoordden: "Er is geen Sheta meer in leven. Dat verklaren wij, en als de Bijenkorf een mens zou zijn geweest zou die het hebben gehoord. 'Hoor je wel, Bijenkorf?' Evenzo, als de Rietmat een mens zou zijn geweest zou zij het hebben gehoord. 'Hoor je wel, Rietmens?' (7: 1-3)

heeft niet alleen een zwakke echo in Zulu mythen over de voortijd (Knappert 1977: 37), maar een onthutsende parallel in het meer dan vierduizend jaar oude Gilgamesj-epos uit Mesopotamië, waarin Utanapisjtjm, de Sumerische Noach, op de volgende manier gewaarschud wordt voor de dreigende zondvloed:

'God Ea, de wijze, die hen placht te beluisteren,
verried hun plan aan een riethut:
"Riethut, riethut! wand, wand!
riethut, luister! want, begrijp toch!"

"Gij man van Sjurripak, gij zoon van Ubara-tutu,
breek af het huis, bouw een schip!" ' Böhl 1941: 82)

Overigens speelt de ladder naar de hemel ook een grote rol in de oude Egyptische mythologie en begrafenispraktijken (Budge 1971: 51v). En terwijl de Nkoya hun hoofd-

schap zien als 'de Tranen van Regen [de demiurg Mvula], zagen de Oude Egyptenaren de mens in het algemeen (*remtj*) als voortgekomen uit de tranen (*remtj*) van de zonnegod (Pinch 1994: 68); alsof in een vorstelijke context een mythe die aanvankelijk op de gehele mensheid sloeg, nu selectief is bewaard alleen voor de vertegenwoordigers van een instituut, het koningschap, waarin nauwelijks nog hoorbare Oudegyptische echo's meeklinken?

Tegenwoordig is mythische kennis bij de Nkoya schaars en circuleert zij nog maar weinig. In verhalen die 's avonds in de dorpen verteld worden bij het vuur, en in fragmentarische beelden over het verleden zoals wij die op tal van plaatsen in *Likota Iya Bankoya* tegenkomen, kan men wel oude, thans nauwelijks meer als zodanig onderkende en daardoor in een veel te recent verleden gesitueerde, mythen vermoeden – en daarin komen thema's voor met een zodanig wijde verbreiding en vroege attestatie in andere delen van de Oude Wereld (Afrika, Azië en Europa), dat de gedachte aan diffusie (misschien zelfs diffusie in het kader van de verbreiding van de institutie van het koningschap, dat door die mythische fragmenten gelegitimeerd wordt) niet zonder meer als ketters of verouderd mag worden onderdrukt. laten wij bij voorbeeld eens naar de volgende Nkoya mythe kijken, ontleend aan het doorde dienstdoende koloniale ambtenaren in deloop de jaren volgeschreven *Mankoya District Notebook* (p. 400) en door de musicoloog Brown (1984: 193) aan het archiefgraf ontrukkt:¹⁰⁷

'In de beginne was er een god, Lubumbaushi ["Kneder uit Rook"] die met zijn vrouw Nakena ["Moeder-Mierenheuvel"] in een kraal op de aarde woonde. Het schijnt dat hij zijn volk, de Nkoya, nauwelijks bijstond, want om hun honger te stillen moesten zij stof en modder eten. Er was geen regen en bijgevolg geen oogst. Na enige tijd schonk Nakena het leven aan een zoon, Nyambe (...); en toen hij opgroeide, ging Nakena naar haar echtgenoot en liet aanspraak gelden op een deel van de aarde voor haar zoon. Dit verzoek werd door Lubumbaushi afgewezen en Nakena verliet hem en nam haar zoon mee; zij zei tegem Lubumbaushi dat zij in de hemel gingen wonen – waarop Lubumbaushi antwoordde dat ook al woonden zij gescheiden van hem, zij wel zouden merken dat hij sterker was dan zij. Nyambe bouwde dus, met zijn moeder, een kraal in de hemel, en toen hij daar Regen vond, goot hij die naar beneden op aarde, zo dat de mensen in staat waren gewassen te verbouwen en dik en sterk te worden. Toen zeiden zij: 'Nyambe moet ons volkshoofd zijn – niet Lubumbaushi, want eerstgenoemde is machtiger dan laatstgenoemde.' Op deze wijze uit zijn ambt gezet, verliet Lubumbaushi de aarde om in een kraal daaronder te gaan wonen.'

De band met het koningschap blijkt niet alleen uit Regen, die door Nyambi's bemiddeling naar de aarde kwam en van wie volgens andere Nkoya mythe het koningschap afkomstig is, maar ook uit het feit dat 'mierenheuvel' (Nkoya: *kena*) en vorstenhof (Nkoya: *lukena*) van dezelfde woordstam afkomstig zijn. Deze mythe bevat allerlei oude en wijdverbreide thema's van de Chaos/ Python mythe zoals geanalyseerd door Fontenrose [*year*], zoals de verwijzing naar rook als een verschijningsvorm van de vroegste toestand van het heelal, de tweespalt tussen de verraderlijke vadergod (die de doodsgod blijkt te zijn) en de goede zoongod, de rol van de vrouwelijke partner van de vijand die niettemin heult met de jonge god, de kosmologische ordening tussen vluchtige hemel en vaste aarde, etc. Over grote afstanden in ruimte en tijd beginnen zich hier *mogelijke* continuïteiten af te tekenen.

De traditie die de Hoge God Nyambi en Mvula (Regen) als vogels ziet zou eveneens

¹⁰⁷ Een verwante mythe werd mij in oktober 1973 verteld door de plaatselijke ziener / ex-heksenjager / hoofdman Lubumba, wiens naam waarschijnlijk aangeeft dat hij zich als vertegenwoordiger van Lubumbaushi zag; vergelijk van Binsbergen 1981.

kunnen teruggaan op zeer oude, over een aanzienlijk deel van de Oud Wereld verbreide mythische thema's (Fontenrose 1980), waar de Mesopotamische mythische stormvogel Zu of Anzû (vergelijk van Binsbergen & Wiggermann, ter perse; en verwijzingen aldaar) nauw verbonden blijkt met de Indische Garuda-figuur. Deze verschijnt vanaf mythische tijden in de literatuur, eerst geheel adelaar, later steeds meer met gedeeltelijk menselijke gedaante.¹⁰⁸ Van Garuda wordt verteld dat hij het water aftapte van 'negentig maal negentig rivieren' om het vuur te doven dat de soma (de godenspijs) bewaakte – een frappante parallel met de actie van Shilayi Mashiku, waarin herhaaldelijk aan de thema's 'vogel' en 'Regen' (= vogel = Garuda) wordt gerefereerd. Mede (dat wil zeggen, honingbier) speelt een rol niet alleen in de traditionele cultuur van de Nkoya maar ook in de rituele culturen van Madagascar (Beaujard 1983, 1991, 1994). Vandaar is het maar een stap naar de culturen van Indonesië, waarvandaan, zoals Jones (1964) heeft aangetoond, uiterst belangrijke regalia van de Nkoya en vele andere Afrikaanse volkeren afkomstig zijn: de xylofoons. De Garuda is een Vedische figuur die, na de hindoeïsering van Indonesië vanaf het begin van onze jaartelling met name in de culturen van de archipel een grote rol is gaan spelen. Hoe dan ook, de Oostafrikaanse kust, Madagascar en de Comoren waren, zoals uit talloze bronnen duidelijk is, waren vanaf het eerste millennium van onze jaartelling opgenomen in een intensief handelsnetwerk waarlangs Indonesische, Indiase, Srilankaanse, Arabische, Perzische en zelfs Chinese invloeden het Afrikaanse continent hebben kunnen binnendringen.

Het aarzelend poneren van deze *mogelijke* parallellen is één ding, het aangeven van de historische en geografische verbanden waarlangs zij zich zouden hebben kunnen verbreiden is een veel controversiële stap. Buiten archeologische kringen waar men zich onder meer bezighoudt met zulke evident met verbreiding samenhangende onderwerpen als voedselgewassen, huisdieren en metaalbewerking, wordt de vraag alleen al naar historische en geografische samenhangen over grote afstanden in ruimte en tijd in de hedendaagse antropologie met de grootste argwaan bezien. Die vraag domineerde immers een eerdere fase in de antropologie, die van het diffusionisme, waarin de verbreiding, kriskras over de aardbol, van losse cultuurelementen als hoofdthema van onderzoek werd beschouwd, zonder het zicht op de plaatselijke samenhang en integratie van zeer verscheiden cultuurelementen onderling – zoals men die juist door participerende observatie en de structureel-functionalistische methode had leren onderkennen. Het verkennen van de unieke, geografisch uiterst begrensde, systematiek van de plaatselijke cultuur (vaak beschouwd als strak begrensd en effectief gevangen binnen een etnische naam: 'de stam', 'het volk') is gedurende een groot deel van de twintigste eeuw als voornaamste taak van de antropologie gezien, en historische vragen over bredere samenhangen roepen dadelijk het schrikbeeld op van een verouderd diffusionisme. Toch zijn historische vragen bij uitstek relevant juist voor een werkelijk begrijpen van plaatselijke cultuurcomplexen zoals die zich op enig tijdstip voordoen. Hoe in te schatten welk gewicht wij moeten geven, bij het reconstrueren van processen als bij voorbeeld staatsvorming, aan specifiek plaatselijke factoren en ontwikkelingen, zolang wij er geen idee van hebben welke invloeden van elders op de plaatselijke processen inwerkten?

¹⁰⁸ [bij Garuda denk ook aan Winternicht, index Sacred Booksof the East, voor concrete verwijzingen]

Wij kunnen het koningschap en de staat zien als een specifieke, complexe politieke organisatievorm, respectievelijk voorstellingen over het hoogste leiderschap, die zich op vele plaatsen en op vele momenten in de geschiedenis heeft voorgedaan, als specifiek plaatselijk antwoord op ecologische en demografische druk, schaalvergroting, arbeidsverdeling, militaire en organisatorische vernieuwingen, etc. Er is geen reden om aan te nemen dat alle vormen van koningschap en alle vormen van de staat één gemeenschappelijke historische oorsprong hebben. Niettemin zijn er historische processen te onderscheiden die suggereren dat het bestaan van koningschap en de staat op een bepaalde plaats en tijd een kettingreactie kan veroorzaken die mede het voorkomen van deze beide verschijnselen elders op een later tijdstip kan verklaren. Sommige lijnen van samenhang zijn inmiddels zichtbaar geworden vooral in de economie en de materiële cultuur waarop deze berust. Wij hebben inmiddels een tamelijk duidelijk beeld van de verbreiding van rundvee, voedselgewassen en metaalbewerking over het Afrikaanse continent; daarin lagen belangrijke voorwaarden voor het creëren en toeëigenen van een surplus als basis voor het uitkristalliseren van staten.

Andere antropologische studies die sterker en meer methodisch gefundeerd zijn in de etnografie en historiografie van Zuidelijk Midden-Afrika onderzochten de voorwaarden voor de legitimatie van staatssystemen die wij in die regio zien ontstaan vanaf circa 1500 A.D.; zij benadrukken de mate waarin militaire en handelselites, in het proces van staatsvorming, zich een waarschijnlijk veel ouder symbolisch idioom hebben toegeëigend dat draaide rond de landcultus. De elites zouden dan de 'ecologische' prerogatieven van een ouder, voor-staatelijk priesterschap in de plaatselijke gemeenschappen hebben gecoöpteerd of geësurpeerd; het ging hierbij om zulke functies als het brengen van regen, het tegengaan van droogte, schade aan het gewas en andere natuurrampen, en de juridische beslechting van hekserij, incest en moord die werden geacht de kosmologie te verstoren en de vruchtbaarheid in gevaar te brengen.¹⁰⁹

7.2. STATEN IN WESTELIJK MIDDEN-ZAMBIA: KOLONIAAL EN POST-KOLONIAAL

Al deze lijnen komen samen, impliciet of expliciet, in mijn analyses van staatsvorming in westelijk Midden-Zambia, waarvan het vorig hoofdstuk een indruk heeft gegeven, en die geculmineerd zijn in mijn *Tears of Rain*, gepubliceerd in 1992.¹¹⁰

Voor de antropoloog – meer nog dan voor de oraal-historicus – is de hedendaagse situatie het voor de hand liggende uitgangspunt. Vandaag de dag zijn er (afgezien van de Republiek Zambia zelf, althans) geen onafhankelijke staten in het vruchtbare, goed bewaterde, zich slechts lichtelijk boven de omringende regio verheffende, land dat de Kafue/ Zambezi waterscheiding vormt; en de staten die er bestonden in de eerdere helft van de negentiende eeuw overleven thans in hoofdzaak in de vorm van vier vorstendommen ('chiefdoms') van *Mwene* ('Koning', 'Heer'; mv. *Myene*) Mutondo,

¹⁰⁹ Schoffeleers 1979, 1992; van Binsbergen 1981: hoofdstuk 3 en 4.

¹¹⁰ van Binsbergen 1981, 1985, 1986a, 1986b, 1992a. Over de Nkoya hofcultuur, vooral de muziek, vergelijk ook Brown 1984.

Mwene Kahare, Mwene Kabulwebulwe en Mwene Momba: koninklijke figuren die worden erkend en (althans in het geval van Mutondo en Kahare) gesubsidieerd door de centrale Zambiaanse staat zoals die werd gevestigd met de dekolonisatie in 1964. Verder zijn er tientallen andere titels die een dergelijke erkenning en subsidie moeten ontberen en die thans zijn teruggebracht tot de status van erfelijk raadsheer van de vier koninklijke volkshoofden, of zelfs tot de status van louter dorpshef – hun vroegere koninklijke voorrechten werden geïsurpeerd en overschaduwd in de loop van regionale incorporatieprocessen. Rond 1850 werden de diverse kleinschalige staten van westelijk Midden-Zambia politiek en economisch geïncorporeerd in het expanderende staatssysteem van de Kololo (militair georganiseerde Zuidafrikaanse immigranten die zich hadden meester gemaakt van de Luyana staat van de Lozi of Barotse, waarvan het centrum was gelegen in de Zambezi overstromingsvlakte tussen de huidige steden Kalabo en Mongu). Nadat de Luyana staat weer op de Kololo was veroverd in 1864 bleef deze zijn greep houden op de staten langs de Kafue/ Zambezi waterscheiding en vergrootte deze zelfs toen, met de komst van de koloniale staat in 1900, deze laatste de Luyana staat Protectoraatsstatus verleende. Daarbij nam de koloniale staat ter ondersteuning van zijn eigen territoriale claims zonder enige grond aan dat het voorkoloniale territorium van de Luyana staat zich had uitgestrekt over het enorme gebied tussen oostelijk Angola, de Victoria Watervallen en Katanga, na koloniale inlijving Noordwestelijk Rhodesië genoemd; in grote delen van dit gebied had men voordien van de Luyana koning nog nooit gehoord en had hij volstrekt geen politieke macht.

Maar hoewel de koningen grotendeels van hun vroegere formele macht werden beroofd, heeft hun ceremoniële hofcultuur grotendeels overleefd. De voornaamste uitzondering ligt in mensenoffers, die die formeel werden afgeschaft en nog maar sporadisch voorkomen. Het *Kazanga*-oogstfeest, dat in de koloniale tijd in onbruik raakte mede omdat mensenoffers er een centrale rol in speelden, werd pas opnieuw ingesteld in 1988; in de laatste hoofdstukken van dit boek zullen wij er uitvoerig aandacht aan besteden. De twintigste-eeuwse vitaliteit van de meeste andere aspecten van de plaatselijke hofcultuur is vooral duidelijk in de hoofdplaatsen van Mwene Mutondo en Mwene Kahare, die werden opgenomen als seniore leden van de Lozi aristocratie en aldus in het door de koloniale staat gesubsidieerde inheemse bestuur, ook al was hun eigen etnische en taalkundige identiteit niet Lozi/ Barotse maar Nkoya. De complexe historische organisatie van hun hoven kent nog steeds ambten zoals de *Mwene*, zijn zusters (*Bampanda wa Mwene*), zijn echtgenotes (*Bamahano*), prinses en prinsessen (*Bana wa Mwene*) alle nakomelingen geboren uit een regerend *Mwene* of uit een voorganger tijdens diens ambtsperiode), zijn Eerste Minister (*Mwanashihemi*),¹¹¹ seniore raadsheren met van titels voorziene rangen als juridisch, protocollair en militair ambtsdrager, priesters, beulen, muzikanten en jagers; bovendien huisvest het hof cliënten, van velen van wie tersluiks de slavenafstamming wordt toegegeven.

¹¹¹ De titel betekent: 'Hoofd van het Protocol / van de Culturele Regels'. Aan het Njonjolo Royal Establishment, het vorstenhof van de oostelijke Nkoyavorst Mwene Kahare, staat deze functie bekend onder de Lozi term *Ngambela* ('Spreeker / *Speaker*'), die ook aan het Lozi hof zelf in gebruik is. Achtergrond is dat, als aspect van zijn sacraal koningschap, de *Mwene* – ook al is hij de voornaamste rechter – zich nooit direct tot het volk kan wenden, maar daarbij steeds de Eerste Minister als tussenpersoon het woord laat voeren. De Kahare dynastie werd op het eind van de 19^e eeuw in de Lozi koninklijke hiërarchie opgenomen toen de toenmalige Lozi koning Lubosi Lewanika de *war lord* Shamamano het recht gaf de Kahare-titel te erven, die voordien aan de Kambotwe familie was voorbehouden. De Mwene Kahare die ik tijdens mijn Nkoya veldwerk overwegend meemaakte, en die op diens initiatief mijn aangenomen vader werd, Mwene Kabambi Kahare, was een kleinzoon van Shamamano. Vgl. Binsbergen 1992.

Hofambten zijn nog steeds fel begeerd en omstreden, niet alleen omdat zij praktisch de enige mogelijkheden tot een zeerr bescheiden gesalarieerd dienstverband vormen op dit platteland, maar ook omdat de politieke en symbolische orde die deze ambten vertegenwoordigen nog steeds vol betekenis is voor de onderdanen van de *Mwene*. Deze hoven, met hun kenmerkende materiële structuur (de koninklijke omheining – *Lilapa* – ondersteund door aangepunte palen, waarbinnen zich bevinden het paleis van de *Mwene*, een audiëntie- en raadszaal, een afdak voor de regalia en een koninklijk heiligdom), met op slechts korte afstand de heilige bossage waar de graven van vroegere *Myene* worden bijgehouden door de hofpriesters, hebben zich door de hele twintigste eeuw heen gehandhaafd als de ruimtelijke centra van Nkoya politieke ideeën. Overigens is deze nabijheid tussen vorstenhof en vorstengraven slechts een ontwikkeling van de twintigste eeuw, veroorzaakt door het feit dat onder de koloniale staat een vorstelijke hoofdstad niet meer, als in voorkoloniale tijden, kon worden verplaatst over een afstand van tientallen kilometers na de dood van de koning. Evenwel, voorkoloniale koninklijke begraafplaatsen omgeven door een verlaten *lukena* die weer door het bos is overwoekerd, worden nog steeds vereerd zelfs indien zij op grote afstand zijn gelegen van de vorstenhoven van latere *Myene* (vergelijk van Binsbergen 1992a: 44v, 341v, 451v).

Het etnische revival van de Nkoya door middel van de moderne formele organisatie, de 'Culturele Vereniging *Kazanga*' vanaf het begin van de jaren 1980 (zie de laatste twee hoofdstukken van dit boek) was weliswaar een initiatief van betrekkelijk succesvolle Nkoya migranten wonend aan de verre 'Line-of-Rail' en met toegang tot ideologische, politieke, symbolische en carrière-modellen die sterk afwijken van die op het platteland, maar de vereniging heeft zich niettemin geconcentreerd op de vorstenhoven, en staaf stijf van plaatselijke en regionale 'traditionele' politiek; een voorbeeld daarvan is het tot nieuw leven inblazen van het negentiende-eeuwse festival waaraan de vereniging haar naam ontleent.

Op het platteland van westelijk Midden-Zambia kunnen wij als onderzoekers nog steeds uit de voeten met de gedachte van twee onderscheiden produktiewijzen, de een 'domestiek' en de ander 'tributair', ieder met zijn eigen geheel van produktierelaties en machtsrelaties, ieder met zijn eigen onderliggende logica die *sui generis* bestaat in die zin dat die logica niet kan worden herleid tot die van de andere produktiewijze. Formeel verloren slavernij en herendienst (de twee voornaamste bronnen van arbeid aan de vorstenhoven in de negentiende eeuw) hun wettelijke basis in de jaren 1910 en in de praktijk zijn zij verdwenen in de jaren 1930; niettemin kan de *Mwene* nog steeds putten uit een reservoir van gratis arbeidstijd wanneer het gaat om taken als het onderhoud van de koninklijke omheining, het bouwen van onderkomens op de *lukena*, en dergelijke produktieve arbeid ondernomen in de context van ontwikkelingsactiviteiten (het bouwen van scholen, klinieken, het onderhouden van wegen) rond het vorstenhof. Het is belangwekkend dat de traditionalistische en op de *Mwene* gerichte houding van de *Kazanga*-vereniging de leiders daarvan in staat stelt om uit het zelfde reservoir van herendienst-achtige arbeid te putten voor aanleg en onderhoud van haar feestterrein waarop ieder jaar het *Kazanga*-festival werd gehouden, en niet alleen toen deze nog waren gesitueerd op het vorstenhof van *Mwene Mutondo* (tot 1991) maar ook toen zij vervolgens verplaatst werden naar een nieuw terrein op gelijke afstand van de hoofdplaatsen van *Mutondo* en *Kahare*. Formele schatting (*ntupu*) wordt niet meer opgelegd door de *Myene*, maar in de praktijk gaat de gebruikelijke ceremoniële begroeting van de *Mwene* door de dorpingen en door

terugkerende stedelijke migranten gepaard met giften (nog steeds *ntupu* genaamd) in de vorm van baar geld of fabrieksmatig geproduceerde sterke drank, terwijl in de plaatselijke productie door dorpelingen woonachtig rond het vorstenhof (bij voorbeeld bierbrouwen, alcoholstoken, jacht, visvangst en landbouw) de voorrechten van de *Mwene* vaak worden erkend door een gift in natura.¹¹²

Niettemin, zelfs in dit van geld zo verstoken platteland kunnen deze materiële bijdragen nauwelijks meer dan minimaal genoemd worden; zij benaderen in de verste verte niet de orde van grootte van hof-dorp uitbuiting in de eerste helft van de negentiende eeuw. Van de militaire, politieke, economische en ideologische structuur van het koningschap in die tijd is het in hoofdzaak het ideologische element dat is blijven bestaan, terwijl het niet langer daadwerkelijk wordt ondersteund door materiële uitbuiting, noch deze laatste op zijn beurt ondersteunt. En zoals wij zullen zien is zelfs dit ideologische element wezenlijk vertekend.

Uiteraard is het thans, op het eind van de twintigste eeuw, niet zo gemakkelijk voor de plaatselijke dorpelingen om de illusie vol te houden – die tamelijk wel met de realiteiten van de vroege negentiende eeuw overeengekomen moet zijn – dat het vorstenhof, volgens een goeddeels impliciete maar daarom niet minder ontwikkelde rituele, politieke en economische ruimtelijke kosmologie, de spil van het heelal is. De *Myene* zelf zijn tamelijk actief in de buitenwereld: zij hadden meestal gesalarieerde carrières voordat zij tot hun vorstelijk ambt worden geroepen; en na hun troonsbestijging maakt hun interactie in de sfeer van de Lozi inheemse bestuur van ‘Western Province’ (het vroegere Barotseland) en vooral binnen de centrale staat en zijn instellingen op nationaal, provinciaal en districtsniveau (bij voorbeeld het ‘House of Chiefs’, het ‘Provincial Development Committee’, de ‘District Rural Council’) het zonneklaar dat het vorstenhof tegenwoordig bepaald een periferie van de wereld is zoals ook de plaatselijke dorpelingen die inmiddels hebben leren kennen. Toegegeven, de meeste van deze koninklijke activiteiten spelen zich af buiten het gezichtsveld van de onderdanen. De onderschikking die zij onvermijdelijk inhouden voor de *Mwene*’s positie wordt zelden expliciet gemaakt maar gewoonlijk bedekt onder traditionalistisch decorum met heel wat respectvol hurken en handgeklap van de kant van de moderne staatsbedienaren en van andere buitenstaanders op bezoek. Nog in de jaren 1970 konden velen van Mwene Kahare’s onderdanen daarom de illusie koesteren dat wanneer hij naar de nationale hoofdstad Lusaka werd ontboden voor een vergadering van het ‘House of Chiefs’ (een adviescollege voor de regering, vrijwel zonder formele bevoegdheden), dat hij daar dan heenging om ‘Zambia te regeren’.

Volkshoofden, in Zambia maar in toenemende mate ook elders in Afrika (bij voorbeeld van Rouveroy van Nieuwaal 1987, 1995; en verwijzingen aldaar) zijn erin geslaagd om voor zichzelf posities van respect, invloed en manoeuvreerruimte in de bredere nationale samenleving te handhaven die veel verder gaan dan hun formele bevoegdheden zoals gedefinieerd in de grondwetten zoals die sinds de onafhankelijkheid hebben gegolden (van Binsbergen 1987). Dit heeft beslist te maken met het tekort aan legitimatie waarmee een moderne, bureaucratisch georganiseerde staat gebaseerd op louter legale autoriteit, te kampen heeft in een sociale context waarin voor de meeste burgers de ideologische, symbolische en kosmologische basis voor een dergelijke

¹¹² Voor een analyse van de *lukena*-economie in termen van de koppeling van produktiewijzen, vergelijk van Binsbergen & Geschiere 1985b: 261-270.

legale autoriteit beperkt en gedeeltelijk is. De hedendaagse erfgenamen van voor-koloniale koningen worden gecoopteerd om aan de centrale staat iets van hun eigen legitimiteit en symbolische macht te verlenen. De feitelijke verdeling van macht in de hedendaagse Afrikaanse natiestaten wijkt daarom in aanzienlijke mate af van de blauwdruk van die verdeling zoals door de formele grondwet aangegeven. Doordat zij een sleutelpositie innemen in de historische kosmologie die door grote aantallen dorpelingen en traditioneel-georiënteerde stedelijke migranten wordt gedeeld, vertegenwoordigen de volkshoofden een kracht die de moderniserende staatselites tot nog toe niet hebben kunnen omzeilen of vernietigen.

Dit geeft de indruk alsof de culturele dimensie van de voor-koloniale staat is blijven *voortbestaan* ondanks de neergang van de formele krachten van koningen of volkshoofden in de koloniale en postkoloniale tijd. Het is echter meer waarschijnlijk dat deze culturele dimensie van het hofleven, inzonderheid de bereidheid van de dorpelingen om dit hofleven te zien als samenvallend met (zelfs, centraal in), in plaats van als tegengesteld aan, de structuur en de ideologie van het dorpsleven, pas opkwam in de twintigste eeuw juist als resultaat van deze neergang.

Het is van belang om de grote invloed in te zien die etnicisatieprocessen hebben uitgeoefend op de perceptie van volkshoofdschap in Westelijk Zambia.¹¹³ 'Nkoya' was de naam van een bosgebied en van een heersende groep (de clan namelijk die de koninklijke titel van Mutondo bezat) voordat deze term, in de loop van Luyana en koloniale incorporatie, de naam van een (veel meer mensen omvattende) etnische groep werd. En aangezien het belangrijkste onderscheidende kenmerk van deze pasontstane groep zijn 'chief' was (de koloniale erfgenaam en gewoonlijk lijnrechte afstammeling van de negentiende-eeuwse vorst), hebben wij gedurende het grootste deel van de twintigste eeuw te maken met een situatie waarin Nkoya-zijn in hoofdzaak bepaald wordt door iemands volgelingen van een van de vier koninklijke volkshoofden die als Nkoya werden geclassificeerd. In de eerste helft van de negentiende eeuw echter bevond Mutondo's hoofdplaats zich in diverse achtereenvolgende lokaties op honderd kilometer of meer afstand van de plek waar deze hoofdstad gefixeerd werd onder koloniaal staatsgezag. Terwijl 'de Nkoya' als clan of dynastieke groep de vorstelijke titel bezaten, heerste de Mutondo vorst in die tijd over een gebied van duizenden vierkante kilometers, bevolkt met mensen die in etnisch en taalkundig homogene dorpen woonden (het koninkrijk als geheel was echter verre van homogeen in deze opzichten). Zij betaalden schatting betaalden, en beschouwden zichzelf hoogstwaarschijnlijk niet als Nkoya. Overwegend waren deze onderdanen ook niet de voorouders van degenen die zichzelf tegenwoordig wel als Nkoya beschouwen, dikwijls deelden zij niet of nauwelijks in de vormen van wat wij honderdvijftig jaar later de Nkoya cultuur zouden noemen, en dikwijls spraken zij andere taken dan Nkoya (bij voorbeeld Ila, Kaonde, Tonga, Totela, Luba, Lunda, en Lenje). Met andere woorden, de cultuur van het koningschap in westelijk Midden-Zambia was niet specifiek voor enige van de plaatselijke 'etnische' culturen die men tegenwoordig gewoonlijk onderscheidt in die regio, maar werd gedeeld onverschillig de specifieke kenmerken (wat betreft patronen van productie en reproductie, taal, verwantschapssysteem enz.) van de diverse plaatselijke dorpsculturen. En tot op zekere hoogte gebeurde dit delen slechts

¹¹³ Dit is in feite een rode draad door heel Tears of Rain. Vergelijk ook van Binsbergen 1985, 1992b, en ter perse.

‘op afstand’. Want in vele opzichten werd deze hofcultuur gedragen door mensen die, als ingezetenen van het hof, in taalkundig, etnische en symbolisch opzicht betrekkelijke vreemden en nieuwkomers waren in de regio: zij hadden in recente decennia of hoogstens eeuwen een aan de Lunda ontleend aristocratisch patroon van tribulaire uitbuiting overgeplant, met een selectie van zijn bestuurlijke, ceremoniële en rituele kenmerken, naar de plaatselijke dorpsamenlevingen van westelijk Midden-Zambia. De onmiskenbare continuïteit ter plaatse van deze laatste (bij voorbeeld naar taalkundige kenmerken en vooral naar materiële cultuur waaronder aardewerk) over bijna twee millennia is niet in overeenstemming te brengen met de traditie van een recente migratie vanuit het noorden zoals volgehouden in *lukena*-kringen in de twintigste eeuw.

Het is zeer waarschijnlijk dat de achtereenvolgende incorporatie, min of meer als minderheid, in de wijdere staatssystemen van de Kololo, Luyana en Britten als resultaat heeft gehad dat het culturele en structurele onderscheid tussen de ‘Nkoya’ hofcultuur en de plaatselijke dorpen vervaagde, omdat sindsdien het hof niet langer de uitbuitende ‘ander’ vertegenwoordigde maar, in tegendeel, de instantie werd waarvan de plaatselijke bevolking in toenemende mate zijn etnische naam en identiteit ontleende te midden van een vijandige en uitbuitende wijde wereld.

7.3. DE LOGICA VAN HET DORP EN DE LOGICA VAN HET VORSTENHOF IN DE NEGENTIENDE EEUW

De gedachte van twee produktiewijzen (slechts een van beide bepaald door koningschap, dat wil zeggen door de interactionele en symbolische organisatie van tribulaire uitbuitingsrelaties) noopt ons om te verkennen hoe hof en dorp zich in het begin tegen opzichte van elkaar hebben gedefinieerd in de plaatselijke sociale formatie. In mijn *Tears of Rain* heb ik uitvoerig betoogd dat de bronnen ons in staat stellen om in aanzienlijk detail de opkomst van staten in westelijk Midden-Zambia te traceren als het opleggen, op een oudere plaatselijke op dorpen gebaseerde produktiewijze, van een tribulaire wijze rond vorstenhoven, waarbij schatting en de opbrengst van overvallen gedeeltelijk werden opgeslagen aan het hof, gedeeltelijk werden herverdeeld naar de dorpen toe, en gedeeltelijk werden gebruikt in netwerken van lange-afstandshandel die dit binnenland verbonden met de Indische en de Atlantische Oceaan.

In de culturele uitwerking van het koningschap zien wij aanzienlijke comparatieve continuïteiten met andere Afrikaanse koninkrijken zoals behandeld in de antropologische literatuur: hoforganisatie en ambten, een rituele scheiding tussen koning en onderdanen, het veelvuldig voorkomen van koningsmoord en onttroning, de rol van regalia waaronder vooral muziekinstrumenten, de in het oog springende politieke en sexuele rol van koninklijke vrouwen (zelfs de suggestie dat de voorrechten van het koningschap oorspronkelijk tot hen behoorden in plaats van tot hun mannelijke bloedverwanten), de associatie met Mvula, ‘Regen’ (de demiurg van wie de koningen beweren af te stammen – een onmiskenbaar hemels element van het type benadrukt door Frobenius) en met de mythische Toren naar de hemel (die verbluffend op die van het Mesopotamische Babel – Genesis 11 – geleek: ook hij was naar men beweerde geïnspireerd door menselijke hybrisis, terwijl zijn ineenstorting juist als in de Bijbel

werd geacht de oorzaak te zijn van de opkomst van een veelheid aan talen en etnische groepen), de exclusieve rechten die koning uitoefende over bepaalde aspecten van de natuurlijke omgeving (olifant, eland, luipaard; visvijvers), en de wisselvalligheden¹⁴ van de koninklijke associatie met mannelijk puberteitsritueel.

Wat wij ook van deze transcontinentale samenhangen mogen denken, het culturele materiaal waaruit het Nkoya koningschap in de negentiende eeuw uitkristalliseerde lijkt, in meer directe zin, een samenvloeiing te zijn uit in wezen twee oorsprongen:

- een rituele vorm van, door vrouwen gedomineerd of sexe-neutraal, clanleiderschap in de voor-staatelijke plaatselijke samenleving, met nadruk op pacifistische verzoening binnen de groep, en omzichtige zorg voor de natuurlijke hulpbronnen; en
- een traditie van door mannen gedomineerd koningschap en van een ontwikkelde staatsvorm zoals ter plaatse geïntroduceerd door aristocratische afsplitsingen van het goed georganiseerde, machtige en (door de invoering van nieuwe voedselgewassen) overbevolkte rijk van de Mwaat Yaamv in Zuid Zaïre vanaf de zestiende eeuw A.D.

Terwijl het tweede element zocht zich te legitimeren door de symbolische aankleding van het eerste element aan te nemen, is er een sterke suggestie van discontinuïteit hier. De rol van vrouwen wordt geherdefinieerd zodat zij worden weggedrukt uit leiderschap, naar een periferie van symbolische bezoedeling en politiek onvermogen, en de weldadige kosmologische verankering van het clanleiderschap in de bemiddeling tussen de menselijke samenleving en de natuur (onvolkomen vervangen door een nieuwe cultus van de koninklijke voorouders) maakt plaats voor een toenemende nadruk op zowel fysiek als mystiek geweld (hekserij). De jacht, mannelijk puberteitsritueel, oorlogvoering en gedachten over vrouwelijke menstruatiebezoedeling leveren de ingrediënten voor de opkomst van een gewelddadige mannelijke ideologie – de symbolische kern van de opkomende staat. In nabootsing van het verre hof vanwaar zij zich hebben afgescheiden (Mwaat Yaamv betekent: ‘Heer van de Dood’), worden de hoven in westelijk Midden-Zambia centra van terreur, niet alleen in de vorm van de dreiging met of het feitelijk gebruik van geweld ter ondersteuning van tribulaire netwerken, maar ook in de vorm van een geweldscultus rond het koningschap zelf: de menselijke schedels die als drinkbekers dienen aan het hof; de mensenoffers die vereist zijn, als funderingsoffers, voor de vestiging van de *lukena*, *lilapa* en koningsgraven, en voor de koninklijke Keteltrommels (*Mawoma*); mensenoffers als centraal gegeven in het *Kazanga*-festival in zijn oorspronkelijke vorm; de claim dat het welzijn van de koning afhangt van medicijn dat bereid werd uit mensen die voor dat doel gedood werden; de beulsbijl (*Shibanga*) die, meer dan de sacrale muziekinstrumenten, wordt gekoesterd door Mwene Kahare, als het enige regalium dat binnen in het paleis wordt bewaard (in plaats van onder het regalia-afdak op de binnenplaats van het paleis), en die de vorst hanteert tijdens zijn solodans op het *Kazanga*-festival; het hofambt van de *tupondwa*, ’s konings beulen en de leveranciers van menselijke overblijfselen... Als achtergrond van dit alles kan ik misschien wijzen op het openbreken van de regio naar de transcontinentale en intercontinentale handel; toch is het duidelijk dat produktiewijzenanalyse alleen niet in staat lijkt om deze enorme nadruk op geweld in staatsvorming te verklaren.

¹⁴ Over dit onderwerp meer in het bijzonder van Binsbergen 1991b.

Hoe dan ook, voortaan zal het koningschap een Janusgezicht voorhouden aan de omringende dorpsamenleving: in sommige opzichten en in sommige situaties is het in continuïteit met het voor-statelijke idioom van clanleiderschap dat dichtbij de culturele oriëntatie van de plaatselijke dorpen bleef, maar in andere opzichten en andere situaties vertegenwoordigt het een abrupte en absolute breuk met die samenleving.

Zoals ik elders heb betoegd¹¹⁵ zijn dergelijke opvallende tegenstrijdigheden in de structuur van wat zich voordoet als een afgebakend en geïntegreerd cultuursysteem vaak nuttige aanwijzingen voor structurele en historische heterogeniteit, die vaak op het vlak van de politieke economie geïnterpreteerd kunnen worden in termen van de contradictie tussen afzonderlijke produktiewijzen, ieder met haar eigen geschiedenis en met haar eigen logica vóór en tijdens het articulatieproces.

De breekpunten zijn geweld, terreur, uitbuiting, niet-reciprociteit, en het monopolie over materiële voortbrengselen, regalia, conflictbeslechting, ideologische produktie, en uiteraard over geweld. Als de politieke systemen in westelijk Midden-Zambia gedurende de tweede helft van het huidige millennium misschien moeilijk als echte staten zijn te beschouwen (Vansina 1993), dat geldt toch zeker dat zij tegen het eind van hun bestaan, in het midden van de negentiende eeuw, staten zijn tenminste in deze zin dat zij, conform Webers definitie, trachten om een monopolie uit te oefenen over fysiek geweld tussen personen binnen hun territorium. Weber immers schrijft:

‘De voornaamste kenmerken van de moderne staat zijn als volgt: hij biedt een bestuurlijke en wettelijke orde die onderhevig is aan verandering door wetgeving; hierop richt zich de georganiseerde, en eveneens door wetgeving geregelde, corporatieve activiteit van het bestuurlijk personeel. Dit systeem van orde doet aanspraak op een bindend gezag, niet alleen over de leden van de staat, dat wil zeggen de burgers (de meesten van wie het lidmaatschap bij geboorte hebben meegekregen), maar ook, tot op zeer grote hoogte, over alle activiteiten die plaatshebben binnen het gebied van de jurisdictie van de staat. Hij is aldus noodzakelijkerwijs geassocieerd met een territoriale basis. Voorts wordt, vandaag de dag, het gebruik van geweld slechts beschouwd als legitiem in de mate waarin het door de staat wordt toegestaan dan wel voorgeschreven.’ (Weber 1969: 156).

In een staat waarvan de ruggegraat wordt gevormd door tribulaire netwerken zijn de territoriale grenzen dynamisch en vluchtig, maar binnenin die periferie is het kerngebied toch goed gedefinieerd. We beschikken over onvoldoende detail met betrekking tot de specifieke wetgeving die zich voortdeed in de staten van westelijk Midden-Zambia in de 18e en 19e eeuw; maar er zijn wel enige gegevens op dit punt (van Binsbergen 1992a: 202v). Voor het overige is Webers definitie tamelijk goed toepasbaar op de fase van het midden van de 19e eeuw, toen de Kololo/ Luyana incorporatie voor de deur stond. Bij voorbeeld, toen Shangambo, de latere Mwene Shamamano Kahare en grootvader van de Mwene Kahare Kabambi (1920-1993), circa 1880 de Lubanda etnische groep de bloedvete aandeed omdat zij zijn moedersbroeder Kalumpiteka hadden gedood nadat zij diens claims op koninklijke status in hun gebied hadden verworpen, werd Shangambo gearresteerd door de handelsvorst Mwene Kayingu en moest hij een slaaf en een geweer betalen voor dit strafrechtelijk vergrijp (van Binsbergen 1992a: 397 en *passim*).

Om dit betoeg te ondersteunen wil ik de culturele logica van het dorp en die van het vorstenhof in idealtypische vorm tegenover elkaar zetten. Om ruimte te sparen breng

¹¹⁵ van Binsbergen 1981, 1992a, 1992c; van Binsbergen & Geschiere 1985b.

ik de relevante gegevens bijeen in een matrix in plaats van in een discursieve bespreking in de tekst (Tabel 1). Maar het is van belang ons te realiseren dat dit schema niet zozeer geaggregeerde etnografische gegevens bevat op het niveau van concrete waarneembare interactie, maar een samenvattende reconstructie, door de onderzoeker, van de abstracte logica's van hof en dorp zoals deze impliciet, en vaak ook expliciet, de handelingen, gedachten en uitingen van de participanten structureren.

De boodschap van Tabel 7.1 is duidelijk: wat dan ook de politieke economie van staatsvorming in westelijk Midden-Zambia in de 18e en 19e eeuw geweest moge zijn, en wat dan ook de cultuurgeschiedenis – de patronen van transcontinentale of intercontinentale diffusie, transformatie, bricolage maar ook oorspronkelijke creatie en inventie – geweest moge zijn van het materiaal waaruit de articulatie tussen plaatselijke dorpsamenleving en koningshoven werd vormgegeven, de opkomende staten in deze regio blijken te zijn gekenmerkt door een *nagenoeg volledige ontkenning van de structuurprincipes die aan de dorpsgemeenschappen in de regio ten grondslag liggen*.

De staat is een staat in de mate waarin zijn structuurprincipes sociaal en cultureel zodanig geconstrueerd zijn dat zij een orde *sui generis* uitmaken, die niet kan worden herleid tot de eerder bestaande orde van de civiele samenleving. En wanneer deze laatste een Zuidelijk Midden-Afrikaanse dorpsamenleving is gebaseerd op de reductie of uitdrijving van geweld als zijnde onverenigbaar met produktieve en reproductieve relaties van aangezicht tot aangezicht, dan zal de daarbij horende staat zichzelf allicht primair definiëren door een positieve relatie tot geweld. In de mate waarin de staat neerkomt op een uitbuitende uitdaging aan de civiele samenleving die hij heeft onderworpen en op nieuwe leest heeft georganiseerd, in die mate is er weinig voordeel te behalen met het volstrekt verbergen van staatsgeweld onder dikke lagen van ritueel en mythe; de 'communitas' van collectief koningsritueel waarin alle onderdanen meedoen en dat wordt gescandeerd door rituele moord lijkt effectiever aan de functionele vereisten tegemoet te komen. Tegen de negentiende eeuw trachtten de voorkoloniale staten van westelijk Midden-Zambia een eigen vorm te vinden, niet door af te stemmen op de dorpswaarden van reciprociteit, pacifisme, verzoening, zorg voor de relatief zwakken (vrouwen, ouderen, kinderen) en voor de natuur, maar door deze waarden zoveel mogelijk te verwerpen. Pas toen deze staten in hun machtsuitoefening te plaatse waren afgelost door andere (Kololo, Luyana, koloniale staat, postkoloniale staat) kon de locus van het geweld verschuiven van hen vandaan, zodat de organisatorische en ideologische overblijfselen van de Nkoya staten zich voor de taak gesteld zagen om zich op een niet-gewelddadige en meer continue wijze te herdefiniëren naar de plaatselijke civiele samenleving toe. *Pas toen, in het proces van incorporatieve transformatie, werd de voorkoloniale koning getransformeerd van een gewelddadige en uitbuitende buitenstaander, tot de spil van etnische identiteit en van een nostalgisch her-uitgevonden traditionalistische kosmologie.*

7.4. 'GEEF HEM DAN MAAR AAN DE KROKODILLEN'

Op deze wijze omvatte staatsvorming in westelijk Midden-Zambia (en ik vermoed dat

dat ook op vele andere plaatsen in Afrika het geval was, hoewel de plaats hier ontbreekt voor om het comparatieve materiaal na te gaan) het opleggen, op plaatselijke dorpsgemeenschappen, van een min of meer gecentraliseerde sociaal-politieke structuur die bestond in een *totale afstandname* van de sociale organisatie en de ideologie van een eerdere, voor-statelijke fase.

In de specifieke context van de expansie van de Lunda politieke cultuur over een flink deel van Zuidelijk Midden-Afrika, kende de specifieke staatsvorm die uit die transformatie voortkwam twee opvallende trekken die Schechter (1980) voor ons geïdentificeerd heeft: *eeuwige verwantschap* en *positionele opvolging*. Geen van beide kwam nauw overeen met structuurthema's in de plaatselijke dorpsamenleving. Samen leverden deze twee principes de krachtige organisatie- en mobilisatiestructuur op van de ge-Lunda-ïseerde staten, te midden waarvan de Nkoya staten slechts de uiterste, en sterk aangegengde, zuidelijke periferie vormden.

Eeuwige verwantschap drukt de politieke relaties uit tussen heersers en tussen aristocraten in termen van fictieve verwantschap, op zo'n manier dat de bekleder van positie A altijd wordt aangeduid als bij voorbeeld de jongere broeder van de bekleder van positie B; dit idioom expliciteert politieke alliantie zowel als hiërarchische onderschikking, en zijn gebruik van verwantschap is slechts metaforisch.

Positionele opvolging, als tegenhanger, legt een vaste orde van ambtsbekleding en van bevordering vast voor alle hogere politieke posities in een staats-'bureaucratie'; op grond hiervan schuiven alle ambtsbekleders een plaatsje op naar boven wanneer een plaatsbekleder in een meer seniore positie sterft of op andere wijze vervangen moet worden.

De literatuur over het Lunda gebied laat zien hoe deze organisatorische formules de staten enorm hebben versterkt; en terwijl deze staten zelden zijn besproken vanuit het gezichtspunt van een totale transformatie van de voor-statelijke orde, benadrukken in ieder geval hun dynastieke oorsprongsmythen het element van een historische breuk zoals vertegenwoordigd door de komst van de staat.

Voor al onder de westelijke burenen van de Nkoya, de Lozi, zijn al deze elementen zeer uitgesproken, zoals de werken van anderen duidelijk maken (Gluckman 1943, 1951, 1967, 1968a, 1968b; Mutumba Mainga 1973; Muuka 1966; Prins 1980). Maar zij spreken wellicht het duidelijkst uit de onderstaande anekdote die de beroemde jager op groot wild F.C. Selous vertelt over Sipopa, de Lozi koning (1864-1876) die de Luyana dynastie herstelde na een kwart eeuw van Kololo bezetting:

'In de tijd van Sepopa [Sipopa] werden er vele mensen terechtgeteld wegens hekserij en andere vergrijpen, en hun lijken werden voor de krokodillen geworpen. (...) Op een dag, toen hij [de heer T., een handelaar, en een vriend van Selous] bier zat te drinken met Sepopa, kroop een zeer oude man op de koning toe en bedelde om eten. De koning wendde zich tot enige van zijn mannen, en vroeg hem wie de oude man was; en hij vernam dat deze behoorde tot een van de slavenstammen. Toen zei de koning: 'Het is een erg oude man; kan hij werken?' De koning vernam dat de oude man de arbeidszame leeftijd allang achter zich had, en afhankelijk was van liefdadigheid - een uiterst schaars artikel in de binnenlanden van Afrika. Toen zei de koning: "Breng hem naar de rivier en houd zijn hoofd onder water," en de oude man werd overeenkomstig koninklijk bevel naar de rivier geleid. De beul keerde al spoedig terug. "Is de oude man dood?" zei Sepopa. "Dat is hij," antwoordden zij. "Geef hem dan aan de krokodillen," zei de koning, en ging door met bier drinken en met mijn vriend T. te keuvelen.' (Selous 1893: 249v).

DE VOORKOLONIALE SITUATIE: GEWELD, SEXE EN RECHT

	dorp	koningshof
culturele samenstelling	er is een tendens tot taalkundige en culturele homogeniteit; minderheden van vreemden (vooral inhuwende echtgenoten) worden cultureel en taalkundig geïntegreerd	regeert over een omvangrijke regio die etnische, culturele en taalkundige heterogeniteit vertoont; de inrellingen, cultuur en zelfs taal van het hof kunnen in vele opzichten afwijken van het culturele lidoom van sommige of zelfs van de meeste dorpen in de regio
hiërarchie	er is praktisch geen hiërarchie tussen individuen behalve in termen van leeftijd en geslacht; er is geen uitgewerkte hiërarchie tussen groepen maar in plaats daarvan schenkelrelaties die de complementariteit en claima op ondersteuning uitdragen tussen paren van groepen (clans)	er is een uitvoerige en benadrukte hiërarchie tussen individuen en groepen aan het hof; van de koning (die ritueel apart gezet is) via de koninklijke familie, ambtsdragers/hovelingen danaren tot slaven; evenzo bestaat er een hiërarchisch onderscheid tussen het hof als geheel, en de dorpen
productie	de feitelijke en als zodanig erkende basis van het sociale en rituele leven is het productieve contact tussen mens en natuur door jacht, visvangst en landbouw	is afwezig, onvriend, erof beperkt tot de laagste leden in de hofhiërarchie (slaven); de materiële reproductie vindt grotendeels of geheel plaats door extractie van surplus van de dorpen
uitwisselingsrelaties	reciprociteit; de zaken (E_i, E_j, \dots) die individuen en (G_i, G_j, \dots) of groepen (G_i, G_j, \dots) uitwisselen worden geclassificeerd als zijnde van dezelfde aard, zodat de uitwisseling een tweerichtingsverkeer is; $G_i \rightarrow E_i \rightarrow G_{j+1}$ wordt afgewisseld met $G_{j+1} \rightarrow E_i \rightarrow G_i$	onderlinge afhankelijkheid maar geen reciprociteit; zowel intam (binnen het hof, C) als tussen hof en dorp (V) zijn uitwisselingen niet wederkerig en betreffen zij zaken (E_i, E_j, \dots) die worden geclassificeerd als zijnde van een verschillende aard, bijv. koninklijke giften, ambten en eer voor loyaliteit; schatting voor bescherming, rechtspiegeling en rituele diensten; uitwisseling is eenrichtingsverkeer: $V \rightarrow E_i \rightarrow C$ wisselt nooit af met $C \rightarrow E_i \rightarrow V$; in plaats daarvan is zijn tegenhanger $C \rightarrow E_i \rightarrow V$
verwachting	een inclusief lidoom van gelijkheid, sociale pleatsing, en mobilisatie van arbeidskracht; hoewel flexibel en manipuleerbaar, werkt het verwachtingsstelsel eerder remmend dan versterkend op competitie binnen de groep; bilaterale afstemming en endogene doen voortuitend de grenzen tussen groepen vervagen zodat sociaal toebehoren, en daaraan ontleende rechten, onderhevig zijn aan een voortdurend wisselend perspectief	een exclusief lidoom van voornacht en hiërarchie dat (bijv. in de vorm van eeuwige verwachting en positionale opvoeding) veeleer politieke dan co-residentie, productieve en reproductieve relaties uitdrukt; dit politiek, instrumenteel gebruik van verwachting, met harde grenzen en duidelijke definitie van rollen en statussen, verhoogt de competitie over hiërarchie en macht tussen mensen aan het hof
geweld (zowel fysiek als mytiek, in de vorm van toverij)	niet toegestaan in relatie tussen personen binnen de groep; open rivaliteit wordt geïnterpreteerd en veroordeeld als implicerend fysiek en mytiek geweld	verzelfprekend zowel in relaties tussen personen aan het hof (de competitie over macht en ambten) als in de relaties tussen hof en dorpen
conflictsbeslechting	informeel, nadruk op verzoening, er zijn geen echte sancties	formeel; er is een koninklijk voornacht op gewelddadig straffen (waaronder de doodstraf) van belangrijke misdrijven, waaronder het uitleggen van het koninklijk privilege op zich; het hof is een bereikpolarisatie voor conflictsbeslechting op dorpeniveau
situatie	draait om de zelfdefinitie van de gemeenschap; verbijgt en verzoent conflict en geweld op dorpeniveau, door de nadruk te leggen op de onderlinge afhankelijkheid en eenheid van het dorp; het ritueel is in handen van de leiders van de gemeenschap	draait om de definitie van het hof in relatie tot de dorpen; verbijgt zonder veel overtuiging de gewelddadige basis van de uitbouw van het dorp door het hof, door de koning en het hof voor te stellen als onmisbaar voor het dorp, maar geeft zich tegelijk over aan rituele moord; ritueel is in de handen van symbolische specialisten onder wie de koning zelf

Tabel 7.1. Structuurverschillen tussen dorp en koningshof in westelijk Midden-Zambia in de 19e eeuw

Dit is meer dan een simpel verhaal over wreedheid, hoewel – in overeenstemming met ons betoog – Sipopa's reputatie als tiran onbetwistbaar is (Holub 1879). Wij zien de Lozi koning onderhandelen tussen drie verschillende sociale sferen:

- de staat, die de relatie bepaalt tussen de koning, zijn hofbeambten, een diersoort (de krokodil) als koninklijk embleem, en zijn onderdanen onder wie 'slavenstammen';
- perifeer handelskapitalisme waarvan de doordringing ter plaatse de koning in contact brengt met Europese handelaren; beide partijen streven naar wederzijdse voordelen; en ten slotte
- de op verwantschap gebaseerde sociale orde op dorpsniveau, waar commensaliteit (het delen van eten en drinken) heerst en waar de ouderen (aan wie alle jongeren verbonden zijn door banden van werkelijke, veronderstelde of fictieve verwantschap inclusief schertsrelaties – waarvan de standaarduitdrukking in termen van grootouder/ kleinkind-relaties is) moeten worden onderhouden en geëerd, maar tegelijkertijd gevreesd worden voor hun onmiskenbare vermogens op het gebied van hekserij (wat ook beschouwd wordt als een vorm van 'werk') zonder welke zij immers nooit zo'n hoge leeftijd hadden kunnen bereiken.

Terwijl hij een vertegenwoordiger van het handelskapitalisme te gast heeft en indruk op hem tracht te maken, drukt Sipopa's gedrag de absolute suprematie uit van zijn staat over de dorpsorde, en het absolute verwerpen van de principes van senioriteit en commensaliteit van deze laatste. De details van deze episode zijn onthullend en ironisch. Het was in de schoot van een Nkoya-sprekende 'slavenstam' dat Sipopa als prins toevlucht had gevonden tijdens de Kololo overheersing, en het was hier dat hij, door middel van banden van fictieve verwantschap met, met name bekende, grote jagers die bereid waren als zijn mentoren op te treden, zijn opleiding en inwijding als jager en aldus lidmaatschap van het in ritueel op zicht zo machtige jagersgilde had verworven. Het is zeer wel mogelijk dat juist op basis van dit gedeelde verleden de oude man zich vol vertrouwen aan het hof presenteerde. Ik projecteer op hem een van de oude Nkoya mannen wier gezichten mij zo bekend en zo dierbaar werden in de loop van mijn veldwerk. Het gedrag van de koning komt neer op een totale verwerping van dit alles. Sipopa confronteert de verwantschappelijke etiquette, de toverijconnotaties en zijn persoonlijke verplichtingen van reciprociteit jegens een onderworpen etnische groep, met de fysieke en symbolische macht geïnvesteerd in de Lozi staat: een macht niet alleen klaarblijkelijk superieur aan die van de oude man maar afgeleid, als het ware, van een heel ander logisch heelal – de staat – en verwijzend naar weer een derde logisch heelal: perifeer kapitalisme en Europese binnendringing in het algemeen. Op deze wijze bezien herinnert de anekdote aan standaardverhalen over Lozi arrogantie zoals die bij de hedendaagse Nkoya de ronde doen. Als bovenstaand verhaal verteld zou worden voor een Nkoya gehoor uit de twintigste eeuw zou het onmiddellijk alle wrok oproepen die de Nkoya hebben opgebouwd in de loop van meer dan een eeuw van overheersing door de Lozi staat met (vanaf 1900) Europese steun van buitenaf. De recente patronen van etnicisatie bij de Nkoya kunnen slechts begrepen worden in het licht van deze wrok.

Het onderliggende model is nu voldoende duidelijk gemaakt, en in het geval van de Lozi blijkt het perfect te zijn toegepast. Hoewel Sipopa zeker een Lozi koning was, zou men er over kunnen redetwisten of hij niet evenzeer een Nkoya koning was: als Nkoya prins speelt hij, onder de namen Lutangu en Fumika, een grote rol in *Likota Iya*

Bankoya. Soortgelijke verhalen van wreedheid worden inmiddels verteld over andere koningen wier Nkoya-zijn duidelijker ligt: Mwene Kayambila (circa 1820), wiens zelfgekozen wapenspreuk (Kayambila betekent ‘Dakbedekker’) verwijst¹⁶ naar koppensnellen; Mwene Liyoka (circa 1850), de schrik van de Nduwe etnische groep in het Kataba-gebied; Mwene Shambanjo Shamamano Kahare (circa 1880-1913), die het koningschap verwierf onder directe protectie van Sipopa’s opvolger de beroemde Luyana koning Lubosi Lewanika I (1878-1884, 1885-1916), maar wie zijn koninklijk orkest (het voornaamste publieke kenmerk van koningschap) werd ontnomen door dezelfde koning toen Shamamano in dronkenschap zijn muzikanten vermoordde. Maar wij moeten ons niet laten meeslepen door al deze voorbeeldige incarnaties van het gewelddadige mannelijke model zoals dat opgeld deed aan de negentiende-eeuwse Nkoya hoven. Ondanks de ideaaltypische voorstelling van zaken in Tabel 1 is het van doorslaggevend belang voor een begrip van de politieke geschiedenis van de Nkoya om te beseffen dat een dergelijke totale afstandname van de sociale en symbolische orde van de dorpssamenleving *nimmer in alle volledigheid werd bereikt* door de staten die, in de achttiende en negentiende eeuw, trachten in bloei te komen langs de Kafue/Zambezi waterscheiding.

Deze Nkoya staten slaagden er namelijk niet in om volledig gebruik te maken van de Lunda erfenis van eeuwige verwantschap en positionele opvolging, en evenmin wisten zij, uit het beschikbare sociale en symbolische materiaal, een resultaat te smeden dat drastisch daarvan afweek en dat het transformeerde tot de basis van een levensvatbaar nieuw domein van uitbuiting – bepaald, niet *zozeer* door verwantschap of economie, maar door de politieke structuur op zich zelf. De Nkoya mythe van de oorsprong van het koningschap, zoals wij die in het vorige hoofdstuk gezien hebben (de mythe van de ‘Kookpot van het Koningschap’), zinspeelt weliswaar op een transformatie van de voor-statelijke samenleving maar legt tegelijk de nadruk op een aanzienlijke continuïteit met het verleden. De Nkoya staten erodeerden misschien wel het sexe-neutrale, pacifistische en op reciprociteit gebaseerde kosmologisch kader van de dorpen en hun verwantschapsstructuur, maar roeiden deze niet uit en boden niet fundamenteel iets volstrekt anders. Vandaar dat zij – ook al is Webers staatsdefinitie strikt genomen van toepassing – bleven steken in de *aanzet tot* staten, altijd onderworpen aan de interne dynamiek van de dynastieke groep, en aan de wisselvalligheden van schatting en van druk van buitenaf. Dit is waarschijnlijk ook de reden dat, in de tweede helft van de negentiende eeuw, de Nkoya staten geen weerwerk konden leveren, niet aan de Kololo staat, niet aan de Lozi en de Yeke, en al evenmin aan de koloniale staat. Waarschijnlijk speelt in dit uiteindelijk mislukken van de staatsvorming ook de geografische positie van Nkoyaland mee: in het verste binnenland, waar de handelsroutes uit oost en west steeds verder uitpluizen tot haarvaten waarlangs slechts een betrekkelijk klein handelsvolume verplaatst wordt.

XXX. BESLUIT

Laat ons ten slotte de bredere implicaties nagaan van de opvattingen gepresenteerd in

¹⁶ Ofwel door het etaleren van schedels van vijanden op het met riet gedekte dak van zijn paleis, ofwel door metonymisch het schedeldak op te vatten als het dak van het hoofd, juist als in het Nederlands. [**link met mythische schedelverzamelaars zie Fontenrose**]

dit hoofdstuk op basis van mijn onderzoek in slechts een afgelegen hoekje van het platteland van Zuidelijk Midden-Afrika.

In plaats van discontinuïteit, is de aanname van een fundamentele continuïteit, in termen van kosmologie, organisatie en personeel, tussen de staat en de civiele samenleving (dat wil zeggen, tussen de inheemse Afrikaanse staten en de dorpsgemeenschappen waarover zij heersen) *een van de impliciete uitgangspunten van de politieke antropologie in dit deel van de wereld*. Was niet de Lozi koning zoals voorgesteld in Max Gluckmans klassieke studies, de verpersoonlijking zelf van het land, zozeer zelfs dat zijn titel, *Litunga*, was afgeleid van deze gelijkschakeling? Evenals in het Nkoya, betekent het woord letterlijk 'land' in de Luyana hoftaal die zich naast de door de Kololo gebrachte, van het Sotho afgeleide Lozi heeft weten te handhaven. Bepaalden de principes van rechtvaardigheid (dat wil zeggen, van 'de redelijke mens' – sinds Gluckman een vast onderdeel in rechtsantropologische handboeken), verwantschap, reciprociteit, niet de verhoudingen tussen hof en dorp op dezelfde wijze als zij de relaties binnen en tussen dorpen bepaalden? Op deze wijze beschouwd zou de voorkoloniale Afrikaanse staat in Zuid Centraal en Zuidelijk Afrika in hoofdzaak *een dorp op sterk vergrote schaal* zijn – en dit is een cliché niet slechts van de etnografie maar het wordt ook in die vorm uitgedrukt door talloos vele koloniale en postkoloniale politieke actoren op het Afrikaanse toneel.

Een recente herformulering van dezelfde continuïteitsgedachte is te vinden in Jef Guys ietwat mechanische toepassing van produktiewijzenanalyse op de voorkoloniale samenlevingen van Zuidelijk Afrika, in de zin dat

‘verschillen tussen het opperhoofd en de hoofden van nederzettingen, graduele in plaats van essentiële verschillen waren’,

zodat de enige werkelijke

‘ondergeschikte klasse bestond uit vrouwen en kinderen, in die zin dat het produkt van hun arbeid werd toegeëigend door hun echtgenoten en vaders’

Als het mogelijk is om in dit soort termen te generaliseren over de goed gedocumenteerde (en uiteraard niet in alle opzichten met hun Zambiaanse tegenhangers te vergelijken) koninkrijken van de Zulu, Swazi, Sotho, Tswana enz., dan vraagt men zich of wat er met dit beeld zou gebeuren wanneer geweld, discontinuïteit tussen staat en dorp, en uitbuiting van dorp door staat er opnieuw in zouden worden ingebracht.

De ideeëngeschiedenis suggereert diverse mogelijke redenen waarom, met betrekking tot voorkoloniale Afrikaanse staten, onderzoekers de vermeende continuïteit tussen dorp en staat zouden willen benadrukken ten koste van geweld, uitbuiting en discontinuïteit. Laten ik mij beperken tot het geval Gluckman, wiens briljante en invloedrijke geschriften ons door dit hele boek heen tot voorbeeld en uitgangspunt dienen. In het koloniale protectoraat Barotseland (dat het zich onder koloniale overheersing bevond was een vanzelfsprekend feit dat in die tijd nauwelijks uitdrukkelijk besproken werd in het kader van antropologische vertogen over interne, 'tribale' machtsrelaties) identificeerde Gluckman zich sterk met het Lozi inheemse bestuur, dat hem bijkans vorstelijke status verleende en dat overigens zeer bevoordeeld werd door de koloniale autoriteiten. Als rechtsantropoloog, was zijn venster op de samenleving van Westelijk Zambia rond 1940 dat van de formele

gerechtshoven in het Lozi kerngebied van Mongu-Lealui district;¹⁷ als economisch en politiek antropoloog was zijn venster eenvoudig het hof van de Lozi koning te Lealui. Het opbouwen van respectabiliteit als afzonderlijke discipline stond nog hoog genoteerd op de agenda van de jonge antropologie in de tijd dat Gluckmans carrière op zijn hoogtepunt was, maar van een vergelijkbare prioriteit – terecht, gezien de flagrante vormen van racisme en koloniale arrogantie in die tijd – was het verlangen om de koloniale Afrikaanse onderdanen in een gunstig daglicht te plaatsen en voor te stellen als in staat om verantwoorde, goed geordende samenlevingen te scheppen en te onderhouden, op grond van filosofische en kosmologische principes die voor de Europese niet onderdoen. Afrikaanse sociale systemen moesten worden beschreven als geïntegreerde structuren, en zelfs al was Gluckman (vergelijk Gluckman 1955, 1963) een pionier van het invoeren van conflict in dat geheel, conflict was voor hem toch nog steeds niet een teken van een fundamentele en blijvende structurele breuk of discontinuïteit, maar van een voorbijgaande fase op weg naar een nieuw evenwicht. Bovendien, er is geen twijfel dat de politieke ideologie van de Lozi aristocratie zichzelf beschouwde als wel degelijk liggend in het verlengde van het wereldbeeld van althans het Lozi dorp; maar een dergelijke zienswijze moet worden gedeconstrueerd als onderdeel van de politieke strategie. Ten slotte, Barotseland als Protectoraat, waar herendiensten en slavernij geleidelijk waren verdwenen sinds hun formele afschaffing in de jaren 1910, had een goed functionerend inheems bestuur. In deze context was geweld grotendeels beperkt tot incidenteel toedienen van stokslagen en het incidenteel verbannen van wetsovertreders, en gevallen van rituele moord die slechts sporadisch doordrongen tot het koloniale bestuur en tot de huidige Nationale Archieven van Zambia. Met andere woorden, het voorhanden geweld was vooral structureel, bij voorbeeld in termen van vernedering van perifere etnische groepen waaronder de Nkoya. Het was bovendien nauwelijks te onderscheiden van het geweld van de koloniale staat zelf. Al deze overwegingen zouden convergeren naar een visie die de culturele en structurele continuïteit benadrukt, zowel tussen het koloniale heden van de jaren 1940 en het voorkoloniale verleden, en tussen inheemse 'staat' en dorp, in Barotseland. Op allerlei manieren deelde Gluckman bovendien, als Zuidafrikaan wiens doctoraatsonderzoek in Zululand had plaatsgevonden (Gluckman 1940; het is niet onwaarschijnlijk dat hij Zulumodellen – wellicht inderdaad meer culturele continuïteit te zien geven – op Barotseland heeft geprojecteerd), de ideologische stellingname van andere radicale Blanke Zuidafrikaanse intellectuelen ten opzichte van Zwarte Afrikanen en hun samenlevingen; en zijn positieve, op begrip en toenadering gerichte houding heeft waarschijnlijk een tamelijk direct verband met die van bij voorbeeld Guy bijna een halve eeuw later. Indien voorkoloniale Afrikaanse koningen louter een nadere uitwerking zijn van de ideologie en de sociale organisatie van het volk, dan kan de hedendaagse betekenis van die koningen voor de onderdrukte afstammelingen van dat volk heel wat positiever beoordeeld worden dan indien zij culturele discontinuïteit, uitbuiting en geweld vertegenwoordigden op een wijze die niet geheel onvergelijkbaar was met de apartheidstaat. De worsteling om tot een evenwichtige afweging te komen van geweld in voorkoloniaal Afrika vergeleken bij de koloniale situatie, is begrijpelijkerwijs een hoofdthema in de moderne Afrikaanse letterkunde sinds Stanlake Samkange's *On trial for my country* (1966) en Yambo Oulouguem's *Le devoir de violence* (1968).

¹⁷ Over de beperkingen van dit gezichtspunt, vergelijk van Binsbergen 1977.

En dit zijn niets slechts details van academisch of letterkundig belang. Geweld, en het sociaal geconstrueerde en gekoesterde beeld van de voorkoloniale Afrikaanse samenleving zijn nauw verwante issues die vandaag de dag van doorslaggevend belang zijn in de transformatie van Zuid Afrika. Inkatha's dromen van Shaka's Zulustaat leidt vanzelf tot dromen van een bepaald type interetnisch en interraciaal geweld; hoe goed zou het deze op actoren niet uitkomen als, bij een bepaalde interpretatie van het verleden, zulk geweld niet langer mensonwaardig zou schijnen maar dat juist door traditie en identiteit een bijzondere wijding zou krijgen.¹¹⁸ In een dergelijk heden kan een frisse kijk op het verleden ons helpen om met de toekomst in het reine te komen.

Sinds de vestiging van het geweldsmonopolie van de moderne staat is het gebruik en rechtvaardigen van geweld in etnisch en politiek conflict dikwijls (maar natuurlijk lang niet altijd) een selectief en bedrieglijk spel met de tijd. Daarin zien wij het retorisch en performatief, voor even en slechts selectief, oproepen van een atavistisch beeld van een sociaal-politieke constellatie: bij voorbeeld de voorkoloniale Zulustaat (Inkathageweld), of de Afrikaanderstaat voor de onderwerping door de Britten (Boerengeweld onderApartheid), Germaanse staten vóór de onderwerping door het Romeinse Rijk en het Christendom (Nazi-geweld), de Tutsi-staten voor de vestiging van het Belgisch koloniale gezag (etnisch geweld in hedendaags Rwanda). Het gaat hier uitdrukkelijk om een spel der verbeelding, dat hedendaagse actoren die feitelijk verwickeld zijn in een strijd om geheel andere *issues* (zoals moderne consumptiemogelijkheden, klassenconflict, monopolisering van de hedendaagse postkoloniale staat en zijn legermacht), de subjectieve rechtvaardiging verschaft om zich van gewelddadige strijdmiddelen te bedienen. De hysterische (en vaak door leiders cynisch gemanipuleerde) constructie van de illusie van een weer werkelijkheid geworden voortijd maakt dat de hedendaagse actoren zich, aan de hand van historische symbolen (kledij, wapens, strijddrengen etc.), kunnen verplaatsen in historische rollen van vertegenwoordigers, in plaats van uitdagers, van de destijds heersende staatsmacht – zodat hun geweld niet als vernietigend en ontkennend, maar als een positieve bijdrage tot de maatschappelijke orde verschijnt. Om deze tragische destructieve constructies te kunnen doorzien is het nodig dat wij als onderzoekers, voorbij de romantiek van het voorkoloniale vorstenhof met zijn luister, het daaraan onderliggende geweld bloot leggen en analyseren.

¹¹⁸ Vergelijk Maré & Hamilton 1987; Golan 1991; en voor een meer optimistische visie (let op de publikatiedatum) Schlemmer 1980. Voor een recente revaluatie van het mfecane beeld (de kettingreactie van conflict en verstrooiing in Zuidelijk Afrika die zou zijn gestart door Shaka in het eerste kwart van de 19e eeuw), vergelijk Eldredge 1992; Hamilton 1992.

Hoofdstuk 8. Mensenrechten in het traditionele rechtssysteem van de Zambiaanse Nkoya

een rechtsantropologische verkenning

8.1. INLEIDING

In het midden van de jaren 1970 werd de toenmalige Belgische Premier de heer Leo Tindemans aangesproken op het feit dat zijn regering in de contacten met het repressieve regime van president Mobutu van Zaïre met twee maten mat: nadruk op mensenrechten in eigen land, maar grote tolerantie voor de flagrante en systematische inbreuk op deze zelfde rechten in een land waarmee België vriendschapsbanden en in feite verregaande neokoloniale bindingen onderhield. Het verweer van de regeringsleider vormde de inspiratie tot dit hoofdstuk. Hij antwoordde de journalist in ongeveer de volgende trant:

‘Ach meneer, U moet dat niet met onze Westerse bril bekijken. Die mensen in Afrika hebben hun eigen cultuur, ook op het gebied van de mensenrechten, en dat moeten wij respecteren.’

Een van de grote bijdragen van de antropologie aan het intellectuele discours van de twintigste eeuw is het begrip cultuur geweest. In eerste instantie betekende het lanceren van dit begrip, door Tylor (19...), een bevrijding uit evolutionistische, racistische en imperialistische visies op mensen en samenlevingen buiten het Noordatlantische gebied. Een belangrijk aspect van het project van de antropologie is altijd geweest op te komen voor de menselijke waardigheid en gelijkwaardigheid van de wereldwijde ander, onder meer door te laten zien hoe zijn leven en samenleven is gebaseerd op dezelfde principes van logica en mythe, van eigenbelang en sociabiliteit,

als gelden in onze eigen samenleving. Cultuurrelativisme is een patent hulpmiddel in de ontmanteling van de ideologische rechtvaardiging van imperialisme en kolonialisme. Evenwel, op een wijze die wij ook in een volgend hoofdstuk 9 (over culturele dilemma's in Noord-Zuid contact zullen bekijken, kan deze positieve bijdrage van het begrip cultuur in haar tegendeel verkeren. Het relativeren van de eigen cultuur kan, zoals in het geval van boven geciteerde ministeriële uitspraak, een moeilijk weg te rukken dekmantel zijn voor onderliggende belangen en voor een cynisme dat allerminst van respect getuigt, niet voor de andere cultuur in wiens naam zogenaamd gesproken wordt, noch voor de eigen cultuur van de spreker (want hij relateert te gemakkelijk wat, juist vanwege het grote belang dat de eigen cultuur eraan hecht, verre van cultuurspecifiek mag heten).

De mensenrechten, ook wel grondrechten genoemd, en meer in het bijzonder die welke aan de aard en het functioneren van de Westerse democratie zijn gebonden, vormen al enige decennia een voornaam exportproduct van het Noordatlantische gebied. Ter bevordering van die afzet zijn, naast overreding en voorbeeldwerking, velerlei sociale, economische en militaire sancties in het geweer gebracht, vooral ook in een context van ontwikkelingshulp, die voor menig Afrikaans land een van de belangrijkste bronnen van inkomsten is. Men kan, met Minister Tindemans, voorwenden dat die mensenrechten niets anders zijn dan de toevallige, historische producten van één cultuur, de onze, ten aanzien van de verbreiding waarvan ons een flinke dosis cultuurrelativisme past. Men kan zich ook op het standpunt stellen dat er een wereldwijde cultuur groeiende is, waarvan niet alleen de elektronische media, de spijkerbroek, de walkman, paus Johannes Paulus II, en het Kalashnikov-geweer (de AK-47) deel uitmaken, maar gelukkig ook, bij voorbeeld, het schrift, het condoom dat AIDS-besmetting voorkomt, en het besef van mensenrechten zoals sinds het eind van de achttiende eeuw geformuleerd.¹⁹ Dan verdienen de mensenrecht dus een universele naam dan 'Noordatlantisch'; ik geef de voorkeur aan het woord 'cosmopolitisch, zoals wij in de medische antropologie ook spreken van 'cosmopolitische geneeskunde' om het complex van ziekenhuis, arts, farmacologie en paramedische praktijken aan te duiden dat al lang niet meer is beperkt tot het Noordatlantisch gebied en dat trouwens ook veel van zijn historische wortels daarbuiten heeft. Maar voordat deze aantrekkelijke gedachte (van mensenrechten als wereldcultuur) wereldwijd aanvaardbaar kan worden, moeten de bestaande formuleringen van mensenrechten getoetst worden op onbedoelde elementen van Eurocentrisme en imperialisme die zij – gezien hun herkomst en geschiedenis – mogelijk bevatten.

Hoe ontwikkelen wij een transcultureel perspectief op deze materie? Het grootste deel van dit probleem moeten wij in de handen laten van juridische specialisten op het gebied van staatsrecht en volkenrecht. De rechtsantropoloog kan echter een kleine bijdrage leveren: nagaan of in andere samenlevingen dan de Noordatlantische de gedachten verwoord in de moderne mensenrechten-catalogi al dan niet aanwezig zijn, en hoe daar met de garantie en de inperking van de menselijke vrijheid wordt omgegaan. Misschien blijken mensenrechten minder exclusief Noordatlantisch, en misschien is er een gemeenschappelijk geheel van uitgangspunten te onderkennen die het ons voorgoed onmogelijk maakt onder het mom van respectvol cultuurrelativisme de schending van mensenrechten in met name een Afrikaanse context goed te praten.

¹⁹ Voor een soortgelijke visie ten aanzien van democratie, zie van Binsbergen 1995. [democrat]

Misschien waren mensenrechten, *avant la lettre*, toch ook al een Afrikaans cultuurgoed.

Er is intussen maar weinig geschreven over de aard en werking van mensenrechten in traditionele Afrikaanse samenlevingen. De discussie over grondrechten in Afrika verloopt over het algemeen binnen een context van de receptie van cosmopolitisch recht in het kader van kolonisering en dekolonisering, en de gebrekkige daadwerkelijke uitvoering van het vigerende recht. Daarom in dit hoofdstuk een schets van hoe deze rechten zich voordoen binnen het traditionele rechtssysteem van een samenleving die de lezer van dit boek inmiddels niet meer geheel vreemd is, de Nkoya van westelijk Midden-Zambia.¹²⁰ Omdat deze rechten ingebed zijn in het sociale leven als geheel, zal onze beschrijving niet alleen rechtsantropologische relevantie hebben maar ook andere historische aspecten van onze samenleving in het daglicht stellen.

8.2. METHODE EN AARD VAN ONZE RECONSTRUCTIE

Ons referentiepunt is in principe de tweede helft van de negentiende eeuw, vóór de vestiging van de koloniale staat in 1900. Ten dele kunnen wij onze beweringen over het vigerende recht in die tijd baseren op concreet oraal-historisch en documentair materiaal. De rest moeten wij reconstrueren uit de rechtspraktijk zoals ik die pas honderd jaar later, vanaf 1972, in het gebied heb kunnen vaststellen. De theoretische basis voor een dergelijke kunstgreep ligt ten dele in het begrip 'semi-autonoom veld', dat de rechtsantropologe Sally Falk Moore (1978) heeft geïntroduceerd. Het begrip attendeert ons op een typische situatie zoals die zich voordoet bij rechtspluralisme; en rechtspluralisme is naar hedendaagse inzichten eerder regel dan uitzondering in de wereld. Verscheidene rechtssystemen, ieder met een eigen en van de andere afwijkende interne systematiek, uitgangspunten en geschiedenis, bestaan naast elkaar en actoren bewegen zich situationeel voortdurend van de een naar de ander en terug, zonder dat daarmee het ene rechtssysteem geheel onderworpen wordt aan, in alle opzichten beïnvloed wordt door, het andere; zelfs het niet-dominante rechtssysteem blijft een semi-autonoom veld vormen.

Ik neem nu aan dat een plaatselijke, in cultuur en instellingen verankerde rechtstraditie, als semi-autonoom veld, weliswaar aan voortdurende veranderingen en aanpassingen onderworpen is, maar dat deze processen in hoofdzaak de concrete uitwerking betreffen, en in grote trekken de interne systematiek en de fundamentele uitgangspunten van die rechtstraditie in eerste instantie tamelijk ongemoeid laten. Ondergaat de plaatselijke samenleving grote veranderingen op rechtsgebied, dan zal deze in eerste instantie niet zozeer de inhoud van beide systemen betreffen, als wel de onderlinge verhouding waarin de diverse rechtssystemen daarin naast elkaar opereren: een aan de plaatselijke rechtstraditie in eerste instantie vreemd systeem A zal allengs meer worden toegepast door personen, en in situaties, waarvoor in het verleden hoofdzakelijk een beroep werd gedaan op het plaatselijke rechtssysteem B. Vormen

¹²⁰ Zie de andere hoofdstukken van dit boek, en mijn andere publikaties zoals opgenomen in de bibliografie, voor achtergrond en details betreffende de Nkoya; voor de juridische aspecten met name: van Binsbergen 1975, 1977, 1979, 1987, 1992 (vooral hoofdstuk 5).

van onderlinge doordringing, beïnvloeding en contaminatie worden vooral mogelijk wanneer A door vele actoren redelijk goed gekend wordt en er in een veelheid van situaties een keuze mogelijk is tussen A en B. Is dit proces ver voortgeschreden, dan kan gelijkenis tussen A en B vaak worden verklaard uit al dan niet bewuste overdracht. Wij spreken hier over de beide systemen zoals zij zich voordoen op tijdstip T, namelijk t jaren na het eerste contact tussen A en B. Uit verschillen tussen A en B op tijdstip T laat zich wellicht het oorspronkelijke plaatselijke systeem (B' op tijdstip T'; T' = T - t) reconstrueren. En meestal moet dit inderdaad een reconstructie blijven, aangezien het plaatselijke systeem in vele gevallen voor de periode voorafgaand aan de binnendringing van het vreemde systeem helaas slecht of niet gedocumenteerd is – om de eenvoudige reden dat de penetratie van een vreemd rechtssysteem vaak een aspect is van dezelfde culturele en politieke incorporatie waardoor ook de koloniale staat, wereldgodsdiensten en het schrift gebracht worden naar samenlevingen die voordien van dit globaliserende cultuurofgoed verstoken zijn geweest (Goody 1968, 1986). Oraal-historisch onderzoek (zoals bij voorbeeld aan mijn reconstructies van negentiende-eeuws recht in westelijk Zambia ten grondslag liggen; van Binsbergen 1992) bieden hier een gedeeltelijke uitkomst, maar omdat de mondeling overlevering werd verzameld ná binnendringing van een ander rechtssysteem met het opleggen van het koloniaal gezag, mag men aannemen dat ook zij, alsmede de individuele herinnering, tot op zekere hoogte door dit vreemde rechtssysteem gecontamineerd is.

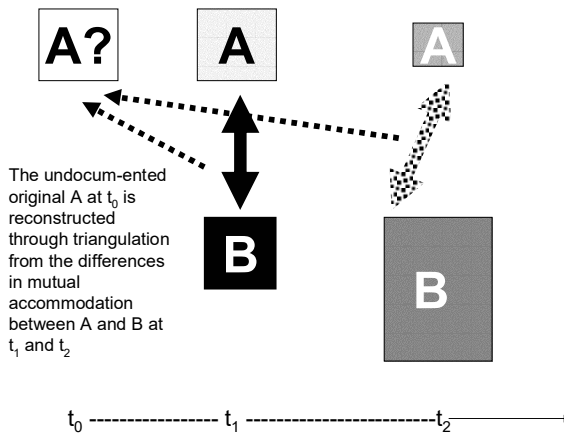


Fig. 8.1. Schematische voorstelling van rechtsantropologische historische reconstructie.

Het hachelijke in de reconstructie van B' is natuurlijk dat, bij ontbreken van adequate documentatie, de fundamentele identiteit tussen B en B', in tijd gescheiden door de periode t, slechts een hypothese is. Wanneer echter de vormen van B die wij op tijdstip

t aantreffen en terdege in hun culturele en sociale context bestuderen, goed in die context blijken te passen en wij over een beperkte tijdsperiode geen reden hebben om dramatische veranderingen in die context te postuleren, wordt de hypothese misschien iets minder gewaagd.

In feite denken wij hier na over de aard van 'tijd' en van 'het verleden' in het kader van de bestudering van sociaal-culturele systemen. Ik neig tot de opvatting dat tijd eigenlijk niet thuishoort, misschien zelfs niet eens bestaat, op het niveau van de abstracte beschrijving van een geheel van relaties, zoals de elementen en samenhangen van een verwantschapssysteem, een rechtssysteem, een ritueel, een mythe. Wel kunnen wij de factor 'tijd' uitdrukkelijk als variable opvoeren in onze analyse, maar dan blijkt hij voornamelijk neer te komen op een specificatie van de snelheid, actieradius en impact waarmee diverse systemen (die elk een geschiedenis hebben, maar die geen van allen 'tijd' als afzonderlijk element bevatten) met elkaar interageren. Dat wil eigenlijk zeggen dat het de verkeerde vraag is of wij nu wel of niet het plaatselijke rechtssysteem betrappen zoals het zich in de tweede helft van de negentiende eeuw voordeed (B'), of dat wij gezien de aard van onze bronnen toch alleen maar geldige uitspraken kunnen doen over de tweede helft van de twintigste eeuw (B). In feite beschrijf ik niet een reëel systeem maar reconstrueer ik, aan de hand van door plaatselijke culturele en taalkundige kennis gevoede introspectie op grond van fragmentarische concrete gegevens uit over een periode van enkele honderden jaren (maar vooral op grond van gegevens gebaseerd op participerende observatie sinds 1972) een abstract of zelfs virtueel systeem, dat zich op geen enkel tijdstip in zijn zuiverheid heeft voorgedaan. Niettemin meen ik dat gedurende enige eeuwen het feitelijk rechtsgedrag systematisch gestuurd is als bestond een dergelijk systeem wél.

Laat ik als concreet voorbeeld nemen de plaatselijke rechtsregels ten aanzien van respect voor lichaam en persoonlijkheid van het jonge kind, zoals die, naar wij in het vervolg zullen zien, zich voordeden in hedendaags westelijk Midden-Zambia in de jaren 1970. Deze rechtsregels pasten volkomen in de bestaande verwantschappelijke en demografische context, waarin kinderen relatief schaars zijn, als reïncarnaties van machtige voorouders gelden, en, binnen een bilateraal afstammingsstelsel, door een veelheid van los gevormde en verschuivende verwantschappelijke clusters worden geclaimd en betwist. Er is genoeg historische evidentie, onder meer in dit boek gepresenteerd (en voorts van Binsbergen 1981, 1992) om deze hele context minstens een tot twee eeuwen het verleden in te projecteren, ook al zijn er niet veel concrete gegevens over rechtsregels betreffende kinderen in de negentiende eeuw in dit gebied. Er zijn wel enige aanwijzingen. Uit de manier waarop Mwene Kayambila zijn kleinzoon plechtig verwelkomt bij de geboorte spreekt een soortgelijk respect. En als Munangisha door magische kunsten is ontkomen aan het Kololo leger dat wel zijn jongere verwanten heeft gegijzeld, gaat hij niettemin terug en geeft zich ondanks zijn superieure wapens (giftige pijlen) die de Kololo grote angst inboezemen, over met het argument:

'Ik althans zal geen gebruik maken van mijn wapens, maar aangezien jullie mijn kinderen hebt krijgsgevangen gemaakt, laten wij ons allen op weg begeven met mijn kinderen, want ik kan hier niet zonder hen achterblijven.' (van Binsbergen 1992: 401).

Langs deze weg hoop ik enigszins aannemelijk te maken dat ook de door mij geconstateerde rechtsregels betreffende jonge kinderen geprojecteerd mogen worden naar de tweede helft van de negentiende eeuw.

Om de gegevens te ordenen is het verstandig uit te gaan van een bestaande grondrechten-catalogus, waarvan vele voorbeelden voorhanden zijn in de diverse Afrikaanse grondwetten en in de vele academische reflecties daarop door staatsrechtsgeleerden en politicologen. Ik heb me daar elders mee beziggehouden, samen met mijn collega's Martin Doornbos en Gerti Hesseling, maar geboeid door de symbolische rijkdom en de opmerkelijke wereldvreemdheid van alleen al de preambules waarmee deze grondwetten zich zelf presenteren, zijn wij eigenlijk niet verder gekomen dan die preambules (Doornbos *et al.* 1984; Doornbos & van Binsbergen, 2017). Voorts vormt de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens (1948) een voor de hand liggend systematisch uitgangspunt voor de onderhavige discussie. Aangezien van mij als antropoloog geen originele bijdrage op het gebied van de systematiek van het staatsrecht kan worden verwacht, volg ik eenvoudig de indeling van grondrechten die Hesseling¹²¹ (1982: 165v; zie ook haar hoofdstuk 7) presenteert aan de hand van de onafhankelijkgrondwet van Senegal:

Ten eerste onderscheiden wij dan de zogenaamde klassieke grondrechten:

- gelijkheidsbeginsel: gelijkheid van de burger voor de wet
- vrijheid van meningsuiting
- recht van vereniging en vergadering
- briefgeheim
- bewegingsvrijheid
- onschendbaarheid van de woning
- onaantastbaarheid van de menselijke waardigheid en van de menselijke persoon, waaronder de integriteit van het eigen lichaam
- godsdienstvrijheid
- recht op individueel en eventueel ook collectief eigendom
- recht om zich binnen een vakbond te organiseren en te staken.

Hieraan kunnen de volgende mensenrechten worden toegevoegd:¹²²

- recht op behoorlijke berechting
- onschuld tenzij tegendeel bewezen is
- geen vervolging onder wetgeving van terugwerkende kracht
- vrijdom van slavernij en gedwongen arbeid

¹²¹ Gerti Hesseling (*1946) was opgeleid tot tolk-vertaler Frans, en staatsrechtjuriste. Na het schrijven van een nuttig juridisch woordenboek van het Frans, ontwikkelde zij grote belangstelling voor Afrika. Terwijl haar proefschrift nog in voorbereiding was, kreeg zij een onderzoeksbaan bij het ASCL. Haar proefschrift kwam tot stand onder begeleiding van de staatsrechtjurist Prakken en mijzelf. Pas na de promotie nam zij het door het ASCL beoogde onderzoek naar veranderingen in het grondenrecht (*land legislation*, wat iets anders is dan grondrecht, *human right*) in Senegal effectief ter hand, maar al spoedig ging zij een leidende rol spelen in de Club du Sahel, een Frans / Afrikaanse onderzoeks- en beleidsgroep voor West-Afrika. In het midden van de jaren 1990, toen het directeurschap van Stephen Ellis gefaald had, werd Gerti benoemd tot directeur van het ASCL – een functie die zij ambitieus en met oog voor nieuw beleid vervulde tot zij werd afgelost door Leo de Haan. Spoedig daarna openbaarde zich de slepende ziekte waaraan zij reeds in 2009 zou sterven.

¹²² Zie bij voorbeeld Constitutie van Botswana, Republic of Botswana 1982.

8. MENSENRECHTEN IN HET TRADITIONELE RECHTSSYSTEEM VAN DE NKOYA

- vrijheid van onmenselijke behandeling

Ten slotte bestaat er een categorie die wij sociale grondrechten kunnen noemen, positieve regels die stipuleren niet zozeer waar de staat vanaf moet blijven, als wel wat de staat moet bevorderen:

- grondrechten betreffende huwelijk en gezin
- recht op onderwijs
- recht van en plicht tot werken

Hesseling gaat uitvoerig in op de mogelijkheden om juridisch in te grijpen in grondrechten, onder meer door beperkingen op de grondrechten in wetgeving en in regelgeving door lagere overheden. Aangezien de Nkoya grondrechten niet uitsluitend door de voorkoloniale staat (het koningshof met zijn functionarissen en instellingen) worden uitgedragen maar ook, vaak in uitdaging van of oppositie tot die staat en zijn bedienaren, in de algemene cultuur en het alledaagse leven, en niet in een formele en expliciete constitutionele vorm zijn gevat, is het moeilijk equivalenten op dit punt te vinden in ons materiaal.

Onder verwijzing naar de Westduitse grondwet (na de Tweede Wereldoorlog) en de Senegalese grondwet wijdt Hesseling bespiegelingen aan mensenrechten als basis voor samenleving en vrede. Dit lijkt ook weer typisch gedacht binnen het kader van de formele constitutionele rechtstraditie van het twintigste-eeuwse Noordatlantische deel van de wereld. Veel minder dan grondrechten in die specifieke traditie, splitsen zich Nkoya grondrechten uitdrukkelijk als aparte categorie af uit het geheel van normen, waarden, regels, voorstellingen en symbolen waaruit het totale wereldbeeld ter plaatse bestaat. Men mag Nkoya grondrechten niet opvatten als min of meer onafgeleide en autonome rechtsbeginselen, maar moet ze steeds weer in dynamische afhankelijkheid binnen de totale cultuur en wereldbeeld beschouwen. Zo kan men aan die mensenrechten op zich ook waarschijnlijk niet dezelfde fundamentele betekenis voor samenleving en vrede toedichten als (al dan niet terecht) aan cosmopolitische grondrechten.

Is er niet een groot gevaar van vertekening, van zowel methodologische als analytische fouten, als wij uit de Nkoya rechtsbronnen min of meer equivalenten gaan reconstrueren van de grondrechten in de cosmopolitische traditie?

8.3. HET RECHTSANTROPOLOGISCHE WERK VAN GLUCKMAN

Om deze fundamentele vraag te beantwoorden is het goed om te kijken naar wat de grote rechtsantropoloog Max Gluckman te melden heeft over de constitutionele aspecten van het Lozi (Barotse) koninkrijk; sinds het midden van de negentiende eeuw heeft de Nkoya samenleving en haar rechtssysteem zich immers in de periferie van en (naarmate wij dichter bij de twintigste eeuw komen) onder hegemonie van, Lozi politieke en juridische structuren ontwikkeld. Een nadere plaatsbepaling van mijn benadering hier ten opzichte van het ongeëvenaarde werk van de stichter van de Manchesterschool (zie voorgaande hoofdstukken van dit boek) kan zowel de

beperkingen als de (beperkte) mogelijkheden van mijn benadering in dit hoofdstuk toelichten.¹²³

Het concept van uitdrukkelijke mensenrechten is op zich vreemd aan de rechtstradities van westelijk Zambia, die in zoveel detail en met groot vergelijkend en theoretisch inzicht door Gluckman zijn bestudeerd. Het is een loot van de Westeuropese of Noordatlantische rechtstraditie, en wel een die pas rond het eind van de achttiende eeuw zich scherp aftekent, in het kader van het Noordamerikaanse onafhankelijkheidsstreven en de Franse revolutie. Dergelijke formele uitgangspunten waarop men te allen tijde een juridisch beroep zou kunnen doen, hebben, aan de oppervlakte van aantoonbare, voor de actoren bewuste rechtsregels en rechtsgebruiken geen directe parallellen in westelijk Zambia. Daar bestaan weliswaar, zoals Gluckman (1967: 165 e.v) laat zien 'rechten van de mensheid' (*milao ya butu*, in het Lozi), maar dit zijn meer algemene morele, ethische of zelfs esthetische uitgangspunten van het sociale leven, zoals de schaamte ten aanzien van naaktheid, of de mijdingsregels zoals die bestaan tussen aanverwanten van verschillende generatie. Het zijn regels van een heel andere orde dan de Noordatlantische of cosmopolitische mensenrechten, die immers veel herkenbaarder behoren tot het technische juridische terrein in engere zin. Het zijn achtergrondprincipes waarnaar een Lozi rechter in zijn analyse van een geval kan verwijzen, maar die op zich niet de inzet van een rechtsgeding kunnen vormen; als zodanig zijn zij geen mensenrechten in de strikte Noordatlantisch-academische zin van het woord. Terecht maakt Gluckman dan ook geen gebruik van de mogelijkheid om de Lozi benaming met mensenrechten, *human rights*, te vertalen.



Note the signature bottom right: in those days, prominent anthropologists seem to have behaved like stars of the theatrical world, circulating signed photographs of themselves

Fig. 8.2. Max Gluckman ca. 1965

¹²³ Gluckman 1943, 1951, 1967, 1968a, 1968b, 1972. Het rechtsantropologische en constitutioneel-rechtelijke werk van Gluckman is onderwerp geweest van velerlei evaluaties. Zie bij voorbeeld Black 1978; Yngvesson 1978; Nader 1978; Moore 1978; van Binsbergen 1977.

Een benadering die, zoals in dit hoofdstuk, de historische plaatselijke rechtssituatie in termen van mensenrechten wil vatten, neemt kennelijk afstand van een wezenlijk uitgangspunt van Gluckmans baanbrekende studies: het plaatselijke systeem in eerste instantie in zijn eigen terminologie en systematiek te beschrijven. Gluckmans boeken over het Lozi recht geven de lezer de mogelijkheid om dat recht van binnen uit te leren kennen en begrijpen, vanuit het perspectief van de actoren die in hun eigen taal hun eigen begrippen en bewuste verbanden aanleggen, en gaan pas nadat die basis gelegd is over tot een, van de Lozi visie abstraherende, analyse in termen van rechtsantropologische en positief-rechtelijke principes en interculturele rechtsantropologische vergelijking. In mijn betoog in dit hoofdstuk wordt het omgekeerde gedaan: gegeven een aan de bestudeerde samenleving vreemd rechtsperspectief, wordt gekeken of vanuit dit perspectief misschien toch een verhelderend licht schijnt op die samenleving, zodat niet de eigenheid maar juist de overeenkomst, niet de eigen categorieën maar de gedeeltelijke toepasbaarheid van cosmopolitische, vreemde categorieën, de centrale vraag wordt.

Dat er onderliggende, in inheemse termen geformuleerde algemene principes zijn die het rechtsleven in westelijk Zambia op systematische wijze bepalen, is in het werk van Gluckman voorgoed duidelijk gemaakt: hij heeft Lozi principes onderkend zoals dat van de 'redelijke mens', of 'eigendomsrecht vloeit direct voort uit sociale status en hiërarchische betrekkingen'. Maar even duidelijk is dat die principes niet zijn te vergelijken met de cosmopolitische mensenrechten. Mijn doel in dit hoofdstuk is niet: laten zien hoe en waarom het plaatselijke recht tot stand komt en werkt (zoals bij Gluckman), maar: laten zien dat het Afrikaanse plaatselijke recht (althans in zijn Nkoya vorm, maar er is geen reden om a priori aan te nemen dat dit zich ten opzichte van andere Afrikaanse rechtsvormen in een uitzonderingspositie bevindt) tot op veel grotere hoogte bij de cosmopolitische traditie aansluit dan wij vermoedden vanuit een mensenrechtelijke zendingssijver waaraan imperialistische trekken niet vreemd zijn. Als bijdrage tot de rechtsantropologie is Gluckmans benadering verre te verkiezen; als inlossing van de opdracht van de antropologie om perifere samenlevingen te vertolken naar de dominante wereldsamenleving, is mijn benadering hier misschien te billijken, als complementair aan die van Gluckman, maar daardoor strevend naar zodanig andere doelen dat niet dezelfde beoordelingsmaatstaven kunnen worden aangelegd. Van de andere kant, Gluckman vertrekt dan weliswaar vanaf de voorstellingen, begrippen en onderscheidingen van de (specialistische) actoren zelf, maar ook hij rust niet voordat hij greep heeft op het Lozi rechtssysteem in abstracte, theoretische en intercultureel te generaliseren technisch-juridische, vaak Latijnse, termen. Dit suggereert dat ook hij langs een omweg bij hetzelfde uitkomt als waar ik, met een ander doel, eenvoudig begin: het vertalen van een plaatselijk Afrikaans systeem in de algemene termen van een Noordatlantisch-geïnspireerde, juridische professionele subcultuur.

Er zijn andere verschillen, die berusten op een verschil in veldwerkstrategie. Gluckmans briljante analyses zijn tot stand gekomen in een situatie die in ieder geval twee opvallende kenmerken had: *centralisme*, en een *judicieel perspectief*. Hij situeerde zich als onderzoeker in het centrum van het (door de koloniale staat effectief onderbouwde) inheemse Lozi bestuur en van de Lozi rechtpraak; ik daarentegen werkte in afgelegen dorpen aan de verre periferie van dat inheemse rechtssysteem, bovendien op een tijdstip dat de macht van volkshoofden effectief was uitgehold door de postkoloniale staat. Gluckman nam voorts, in tegenstelling tot mij zelf, de formele

rechtsgang van conflicten, en niet zozeer het sociale proces van dag tot dag in de dorpen, tot uitgangspunt van zijn studie van het recht. Toch maken slechts een zeer klein deel van de zich in het dorpsleven van alledag voordoende conflicten een formele rechtsgang door; de meeste worden door informele sociale controle of door tussenkomst van dorpsoudsten en dorpschouwen gesust, terwijl enkele na dat stadium de wereld niet uit zijn en zich smeulend voortzetten als vermoedens, beschuldigingen, en van de andere kant actieve beoefening, van hekserij. Op deze niet-geadjudeerde conflicten heeft Gluckman betrekkelijk weinig zicht. Zoals ik al eerder heb uiteengezet in een studie van het Nkoya familierecht (van Binsbergen 1977) geeft dit andere perspectief, vanuit het onoverzichtelijke gedrang van het dorpsleven en buiten het tamelijk beschutte, geformaliseerde en gesystematiseerde kader van de rechtbank, enerzijds minder zicht op de structuur van de rechtspleging, anderzijds hopelijk een wat breder inzicht in de hoofdstroom van het sociale leven ter plaatse. Gluckmans visie is het specialistenperspectief van de rechtsgeleerde, Lozi of cosmopolitisch, of beide; mijn fragmentarische, perifere, alledaagse visie is die van de niet-specialistische dorpeling en van de antropologische generalist; in het beste geval vullen deze visies elkaar aan.

8.4. ACHTERGRONDEN VAN GRONDRECHTEN BIJ DE NKOYA

Inmiddels zijn onze bronnen van recht met betrekking tot de Nkoya grondrechten minder schaars dan men zou denken. Zij omvatten oraal-historisch en documentair materiaal vanaf de achttiende eeuw, de resultaten van participierend-observerend veldwerk in het dagelijks leven (af en aan over een periode 1972-1995), mijn daadwerkelijke aanwezigheid als onderzoeker bij allerlei gevallen van conflictbeslechting op allerlei niveaus, en ten slotte gerechtelijke dossiers van de Plaatselijke Gerechtshoven en van het *Magistrate's Court* in het districtcentrum.

Bspreking van grondrechten bij de Nkoya kan niet plaatsvinden zonder eerst inzicht in de organen van formele en meer informele rechtspleging: van hoofd van huishouden via dorpschouwen en valleihoofd tot vorst/ volkshouder, met als postkoloniale variant het Plaatselijke Gerechtshof dat formeel (maar niet in feite) onafhankelijk van het volkshouder en direct onder de centrale overheid functioneert. Vanaf het eind van de jaren 1980 kent men in het Nkoya gebied en met name in het ambtsgebied van Mwene Kahare, als meest recente ontwikkeling, naast het Plaatselijk Gerechtshof weer het aan de koloniale tijd herinnerende *Mawombola*-hof;¹²⁴ dit herstelt op een informeel niveau de traditie dat een vorstshof een eigen gerechtshof moet hebben; het *Mawombola*-hof mist echter vooralsnog de bevoegdheden tot sanctiëring van het Plaatselijke Gerechtshof, waarnaar de meer complexe gevallen nog steeds worden verwezen. Wanneer wij ons eenmaal op het (in positief-rechtelijk perspectief bedenkelijke) standpunt stellen dat grondrechten niet uitsluitend gedefinieerd worden als zijnde onderwerp van formele rechtspleging, maar ook onderwerp van louter informele judiciële interactie mogen zijn, dan hebben wij daarmee wel een nuttige invalsweg

¹²⁴ De juiste Nkoya spelling is *Mabombola*. Dit is toevallig ook de naam die ik heb gegeven aan een dorp in de Njonjolo vallei, Kaomadistrict, Zambia, waaraan ik in 2014 een aparte studie heb gewijd.

hoek op Nkoya grondrechten. Want deze vinden hun uitdrukking minstens zo sterk in de extra-judiciële of informeel-judiciële dynamiek van het alledaagse dorpsleven, als binnen de formele conflictbeslechting. De Nkoya grondrechten ten aanzien van kinderen, zoals in dit hoofdstuk te behandelen, mogen dit illustreren.

De *rechtskracht* van de Nkoya grondrechten vormt een probleem dat niet zinvol te behandelen is zonder een uitvoerige, tot theoretische bespiegelingen leidende, vergelijking van de constitutionele structuur in traditionele Nkoya rijken met moderne nationale staatsystemen met formeel en expliciet geformuleerd constitutioneel recht. Een van de centrale vragen hierbij is: Wat is de locus waar de Nkoya grondrechten verankerd zijn, indien dit (uiteraard) niet is in de vorm van een formele schriftelijke grondwet? In feite gaat het hier om onderling niet per se systematisch gecoördineerde rechtsregels, die voor een deel in gestandaardiseerde collectief beheerde taalbouwsels zijn opgeslagen (met name spreekwoorden en rechtsprincipes zoals bij conflictbeslechting aangehaald), en die voorts vooral zijn af te leiden uit de rechtspleging in het kader van feitelijke gebeurtenissen waarin schending van grondrechten in het geding is, bij voorbeeld moord, verkrachting, beschuldiging van politieke willekeur, bestraffing van slaven, etc.

Interessant is dat zich in westelijke Zambia midden in de negentiende eeuw, aan de *vooravond* van Lozi hegemonie, enige situaties voordoen die suggereren in welke mate grondrechten in één van de verscheidene Nkoya koninkrijken al dan niet vallen onder de competentie en bescherming van naburige koninkrijken, met andere woorden in hoeverre hier sprake is van een internationale rechtsorde die (net als tussen moderne twintigste-eeuwse staten, door middel van internationale overeenkomsten zoals de Europese Conventie, of aansluiting bij de Universele Verklaring van 1948) de uitoefening van grondrechten in naburige staten erkent. Een aantal van deze voorbeelden hebben al in het vorige hoofdstuk de revue gepasseerd. Bij voorbeeld, wrede tirannie door de Nkoya vorst Liyoka wordt gezien als een reden tot ingrijpen door een Kololo vorst die tot een heel ander volk en rechtstraditie behoort: komend uit het verre Zuid-Afrika bezetten de Kololo Barotseland van 1840 tot 1864; zij usurpeerden, transformeerden maar al met al consolideerden daarmee de Luyana staat. Moord gepleegd door Shangambo, de latere Mwene Kahare Shamamano, buiten de directie jurisdictie van de Lumbu vorst Kayingu is toch een reden voor deze vorst om de moordenaar tot boete-betaling te dwingen. Fundamentele ontkenning van het huwelijksrecht door Mwene Shiyenge wordt eveneens afgespiegeld als reden tot ingrijpen van een Kololo vorst. Maar van de andere kant is ontvoering van een vrouw in het rijk van de Nkoya vorst Shikanda door een Kololo hoofdman geen reden om die hoofdman aan het hof van de Nkoya vorst Shiyenge te bestraffen.

Deze voorbeelden laten zien dat de grondrechten die ik hier bespreek onder het etnonym Nkoya in feite een groter verbreiding hebben dan de Nkoya taal en de Nkoya etnische identiteit (die zich overigens pas na de negentiende eeuw uitkristalliseerde); zij zijn tot op zekere hoogte verankerd binnen een regionale cultuur die een grotere verbreiding heeft dan de afzonderlijke staten of koninkrijken waarin zij aantoonbaar worden toegepast.

Dezelfde voorbeelden geven overigens ook aan dat de nauwkeurige afbakening van grondrechten ten opzichte van andere soorten van rechtsregels zoals binnen de cosmopolitische rechtstraditie mogelijk is, in de 'Nkoya' traditionele context veel minder duidelijk is: grondrechten, constitutioneel recht, familierecht en strafrecht

lopen door elkaar heen en kunnen slechts gescheiden worden door analytische ingrepen die kunstmatig aandoen.

8.5. AFZONDERLIJKE GRONDRECHTEN IN DE NKOYA CONTEXT

Ik zal niet alle boven opgesomde grondrechten nagaan voor het traditionele Nkoya rechtssysteem. Sommige zijn duidelijk geconcipieerd binnen de maatschappelijke vormen van de Noordatlantische industriële samenleving van de twintigste eeuw: de grondrechten betreffende vakbonden, onderwijs, en betreffende recht van en plicht tot werken. Dit laatste recht kan nauwelijks iets anders kan betekenen dan recht op loonarbeid binnen een gemonetariseerde arbeidsmarkt, zoals die zich pas sinds enige jaren in Nkoyaland aftekent; terwijl onderwijs en vakbond omiskenbaar verwijzen naar formele organisaties die eveneens geen equivalenten hebben in voorkoloniaal westelijk Midden-Zambia. Ook het briefgeheim heeft weinig relevantie in een ongeletterde samenleving, zoals die van onze regio tot 1900;¹²⁵ gegevens over diplomatieke contacten tussen vortenhoven in de negentiende eeuw (van Binsbergen 1992) suggereren niets ten aanzien van geheimhouding als een groot goed. De grondrechten betreffende huwelijk en gezin zal ik niet apart behandelen, ten dele omdat zij bij de bespreking van andere grondrechten terloops ter sprake komen, maar vooral omdat juist op dit gebied door trekarbeid en verstedeling teveel is veranderd, ook in de formele adjudicatie van het familierecht, om onze reconstructiemethode nog met vertrouwen te kunnen toepassen. Dit geldt ook voor het eigendomsrecht, waarbij nog een andere complicerende factor geldt om niet afzonderlijk op het grondrecht op eigendom in te gaan: Gluckman heeft al uitvoerig gewezen op de specifieke problematiek van het eigendomsrecht in westelijk Zambia, waar eigendom niet apart geregeld is maar een aspect is van iemands specifieke maatschappelijke status.

¹²⁵ Daarna worden brieven, in een context van trekarbeid, uiterst belangrijk voor stad-plattelandscontacten, maar mij is nooit iets opgevallen van de zin voor privacy van briefwisselingen die in het dagelijks leven in onze samenleving de praktische invulling is van het briefgeheim. De brief die een stedelijke migrant aan zijn verwanten thuis schrijft, gaat vaak via een grillige weg, via het districtscentrum, de postbus van het Plaatselijk Gerechtshof, het volkshoofd, of de lagere school, naar het dorpshef, en ten slotte naar de betrokkene. Het proces kan weken, zelfs maanden in beslag nemen. Adressering is vaak verwarrend omdat mensen veelvuldig verhuizen, vaak zowel een dorpsadres als een stadsadres aanhouden, vele mensen onder meer dan één naam bekend zijn, afhankelijk of de context bepaald wordt door hun dorp van vaderskant, van moederskant, hun classificatorische grootouders of aanverwanten, dan wel hun school- of kerkomgeving. Bovendien wisselen velen in de loop van hun leven enige malen van naam door het erven van de naam van een overleden verwant. Op de lange tocht van de brief doen zich aldus onzekerheden voor die het beste ondervangen kunnen worden door de brief even open te maken en te lezen. De meeste brieven zijn trouwens uiterst formeel en clichématig, en zo zij al niet door een derde geschreven zijn (gedicteerd door de afzender, met een overvloed aan standaardformuleringen) zijn zij meestal zeer geschikt om door derden te worden gelezen of voorgelezen – een voor de hand liggende oplossing in een omgeving waar vele volwassenen ongeletterd zijn. Zaken van uiterst vertrouwelijke, bij voorbeeld seksuele aard horen al helemaal niet in een Nkoya brief thuis. Het ligt in de aard van het verwantschapssysteem dat brieven vaak mededelingen bevatten bestemd niet slechts voor de geadresseerde maar voor verscheidene andere dorpsgenoten. En ten slotte is er de realiteit, zowel in de koloniale tijd als daarna, van een intimiderende staat die vele verklidders in dienst heeft en het met het briefgeheim niet zo nauw neemt. Tegen deze achtergrond hoeft het niet te verbazen dat het briefgeheim een nauwelijks ontwikkeld concept is gebleven ook in de twintigste-eeuwse Nkoya samenleving.

8.5.1. gelijkheidsbeginsel: gelijkheid van de burger voor de wet

De voorkoloniale Nkoya samenleving kende een hiërarchische ordening in vorsten, vrijen en slaven. Slaven¹²⁶ vormden in feite een complexe categorie, omvattende enerzijds verpande vrijgeboren individuen, anderzijds door krijgsgevangenschap of aankoop in eigendom verworven individuen. Kinderen van slaven hadden een sociaal stigma en konden slaaf genoemd worden, maar hun status was niet geheel gelijk aan die van hun ouders. In feite waren vele kinderen van slaven marginale figuren omdat hun ene ouder weliswaar slaaf, maar de andere ouder van koninklijke bloede was. Aan vorstenhoven was het namelijk, zoals wij gezien hebben, een bewuste strategie dat prinsessen hun minnaars uit slaven kozen, zodat de kinderen uit deze kortstondige verbintenissen volledig ten dienste stonden van het machtsstreven van hun moedersbroers, ongehinderd door inmenging van vaderskant; de slaaf was immers niet handelingsbevoegd, en werd geacht geen bloedverwanten meer te hebben die voor zijn rechten konden opkomen.

De categorie van vorsten was al evenmin duidelijk afgebakend van die der vrijen: de status van vorst (*Mwene*) werd verworven door individuele uitverkiezing uit de gehele clan die een vorstelijke titel in eigendom had. Als zodanig bleef iedere regerende vorst, buiten zijn officiële rol, de naaste verwant en aanverwant van niet-vorstelijke vrijen, en ten dele onderworpen aan de normale rechtsregels. In het vorige hoofdstuk ging ik uitvoerig in op het dynamisch proces gedurende hetwelk in de loop van de achttiende en de negentiende eeuw vorsten door rituele en ceremoniële middelen trachtten hun positie fundamenteel te onderscheiden van die van hun vrije onderdanen, en aldus rechtsongelijkheid voor henzelf te introduceren, maar vele gevallen van verlating en afzetting van koningen, zelfs koningsmoord, maken duidelijk dat de vorsten daarin nauwelijks slaagden. Over het algemeen bleven vorsten als personen onderworpen aan de algemene rechtsorde.

Daarbinnen was wel een aparte plaats voor de vorst ingeruimd: de vorst (tot in de negentiende eeuw vaak een vrouw) beschikte over unieke, onschendbare rechten, bij voorbeeld over allerlei met het koningschap geassocieerde regalia, diersoorten, jachtbuit (vergelijk Gluckman 196...[*Essays*]), vis-poelen, genotsartikelen (met name *cannabis*), echtgenoten van de koning, etc.; de straf voor inbreuk op die rechten was de dood, of anders gruwelijke verminking. Hoezeer de koning als koning wel verschilde van niet-koningen blijkt uit het feit dat de troonpretendent aan de vooravond van zijn troonsbestijging rituele (maar daadwerkelijke) incest moest bedrijven met een van zijn (classificatorische) zusters – een gebruik dat nog bij de installatie van Mwene Kahare Kabambi in 1954 werd gevolgd en pas bij de installatie van zijn opvolger Mwene Kahare Kubama in 1994 werd achterwege gelaten.¹²⁷

Maar hoewel de vorst aldus door een eenmalig ritueel uitdrukkelijk buiten de algemene kosmische en juridische ordening van de samenleving werd geplaatst, blijkt

¹²⁶ De negentiende-eeuwse situatie bij de Ila kan niet worden gelijkgesteld met die in de regio onmiddellijk westelijk van Ilaland, dat wil zeggen het land van Nkoya, waarvan het ethnonym Nkoya is afgeleid; niettemin waren de culturele en politieke grenzen tussen deze identiteiten vaag, zodat de studie van Tuden (1958) over slavernij bij de Ila ook ons doel relevant is; vergelijk ook van Binsbergen 1992: passim.

¹²⁷ Dit toont overigens de convergentie tussen Lozi en Nkoya koningschap: de Lozi dynastie heet letterlijk naar deze koninklijke incest, Luyana; vergelijk de Heusch [incest royale]

uit het volgende voorbeeld hoezeer de vorst in de praktijk onderworpen bleef aan een de rechtsorde. Mwene Shiyenge trachtte zich circa 1850 buiten de algemene rechtsorde te plaatsen door het Nkoya familierecht zodanig te herorganiseren dat rechtzaken over overspel niet meer ontvankelijk zouden zijn en hij zelf ongebreidelde seksuele vrijheden ten aanzien van de vrouwen aan het hof zou hebben. Als uiting van de volstrekte afwijzing van deze wetgeving door zijn volk werd hem het tribuut onthouden waarop hij voor zijn levensonderhoud was aangewezen; vorsten kunnen geen productieve arbeid verrichten. Aldus de hongerdood gestorven bleef hij zelfs, zoals wij gezien hebben, zelfs zonder begrafenis, 'hij werd begraven door de mieren', zodat hij anders dan alle andere vorsten geen onderwerp van een op zijn graf gerichte vorstelijke vooroudercultus kon worden.

Ook binnen de groep van vrijen deden zich statusverschillen voor. Zeer lage status, maar niettemin van slaven onderscheiden, hadden de hofmuzikanten, wier dagelijks optreden elke ochtend en avond het duidelijkst symbool was van de aanwezigheid en de (voor de vruchtbaarheid van het land essentiële) goede gezondheid van de koning in zijn hof. Hofmuzikanten werden ondanks hun lage status door de algemene rechtsorde beschermd. In de laatste jaren van de negentiende eeuw doodde Mwene Kahare Shamamano, die een tiental jaren eerder op voorspraak van de Lozi koning Lewanika Lubosi de Kahare-titel had geërfd, in dronkenschap zijn muzikanten op beschuldiging van overspel met zijn koninginnen; toen de zaak Lewanika ter ore kwam ontnam deze aan de Kahare-titel het recht op een koninklijk orkest, en het heeft tot de jaren 1930 geduurd voor deze straf ongedaan gemaakt werd.

Slaven kenden een dergelijke bescherming vanuit de rechtsorde niet. Hun status was gekenmerkt door het gemis van een aantal grondrechten, waaronder dat op de integriteit van hun persoon en het leven. De eigenaar kon een slaaf slaan en zelfs doden zonder dat dit als misdrijf gold of bestraft werd. Het belangrijkste was echter dat de slaaf niet het grondrecht genoot van de bewegingsvrijheid: het wezen van een slaaf of verpand persoon was dat hij of zij geen residentieel alternatief had dan het dorp van de meester. Dit was een zeer fundamentele vorm van rechtsongelijkheid in een samenleving waar het hele sociale patroon van vrije burgers gebaseerd was op het uitspelen, in de loop van iemands leven en carrière, van de diverse residentieel alternatieven: door verhuizen kreeg men toegang tot een nieuwe verwantschappelijke beschermheer of patroon, en tot nieuwe solidaire clusters van verwanten; en kon men, naarmate men ouder werd, zichzelf als beschermheer opwerpen voor verhuizende juniore verwanten.

Slavernij werd in de jaren 1910 formeel afgeschaft en verdween geleidelijk in de eerste helft van de twintigste eeuw, maar nog steeds kent men in de dorpen, vooral in de buurt van vorstenhoven, categorieën mensen die geacht worden van slaven af te stammen en wier rechten op totale participatie binnen het plaatselijke sociale en juridische systeem daarom informeel (in roddel, twistgesprekken, bedenkingen bij de huwelijksluiting etc.) betwist worden. Formele uitsluiting van de rechtsorde is echter niet meer mogelijk.

8.5.2. *vrijheid van meningsuiting*

Het open overleg tussen gelijken, de vrije uitwisseling van gedachten en woorden, zoals belichaamd in het centrale concept van *kwambóra* ('een dialoog voeren', 'gezellig praten') is de grondgedachte van Nkoya noties van sociabiliteit en ook van (informele

en formele) rechtspleging. In deze context geldt vrijheid van meningsuiting als een fundamenteel recht van elke vrije man. Ook rijpere vrouwen konden delen in dit recht en als zodanig het woord voeren in volksvergaderingen en rechtzaken, zij het niet op dezelfde voet als mannen. Ik heb geen enkele aanwijzing voor een eventuele vrijheid van meningsuiting bij slaven.

In dit verband nemen de reeds genoemde hofmuzikanten een bijzondere plaats in. Hun liederen¹²⁸ bevatten stereotype loftuitingen aan de vorst, waarin de zangers namens het hele koninkrijk spreken. Maar liedteksten van dit type worden meestal gecombineerd – op een wijze die herinnert aan Westafrikaanse barden (*griots*) – met heel andere, waarin bij uitstek de beroepsgroep van de muzikanten zelf de vorst persoonlijk toespreekt over hun behoeftige omstandigheden en hem prijst voor de genereuze wijze waarop hij hun honger stilt en dorst lest. De Nkoya zien dit duidelijk als een vorm van vrijheid van meningsuiting. Het is voor de lagergeplaatste onmogelijk om zijn grieven en verlangens direct in een onderhoud met de vorst te uiten, maar het lied (gezongen op de open binnenplaats van het vorstenhof, terwijl de vorst binnenkamers verkeert) is bij uitstek de vorm waarin petitie mogen geuit worden zonder dat de hogergeplaatste daar aanstoot aan mag nemen. In feite raken wij hier aan de wortels van de inzet van de Nkoya muziekcultuur voor politieke doeleinden in de postkoloniale staat, in de vorm van het *Kazanga*-festival dat ik in de laatste hoofdstukken zal bespreken. Daar is de hogergeplaatste niet meer de vorst, maar de minister of staatssecretaris van de nationale staat; en neemt het hele Nkoya volk de rol van muzikant-underdog op zich. Ook in deze heel andere context hanteert men liever muziek dan petitie en demonstraties, in het vertrouwen dat muziek nog steeds het beproefde middel van de mindere is om zijn mening te uiten.

Het openlijk en onbeschoemd formuleren van kritiek op de vorst was een algemeen erkend en gebruikt recht van vrije dorpingen, vooral van leden van de koninklijke raad die bestond uit geselecteerde volkshoofden op valle- en dorpsniveau, dragers van zeer prestigieuze erfelijke titels.

Ging het tot dusver om vrijheid van meningsuiting in een staatsrechtelijke context, betreffende de staat en zijn hoogste bedienaar, ook in privaatrechtelijke betrekkingen tussen ambteloze leden van de Nkoya samenleving bestond dit recht uitdrukkelijk, zij het in een beperkte vorm, die weer aan muziek en dans was gebonden. Bij openbare feesten (meisjesinitiatie, naamsverervingsfeesten, begrafenisfeesten) was en is het gebruikelijk dat willekeurige individuen spotliederen improviseren waarin de tekortkomingen van andere aanwezigen aan de kaak gesteld worden: overspel, luiheid, gebrekkige lichaamsverzorging (met name vrijhouden van eigen lichaam en dat van de mannelijke partner van schaam- en okselhaar), tekortschieten in echtelijke en verwantschappelijke plichten, opschepperij. Het slachtoffer mag hier geen aanstoot aan nemen, hoewel in de meeste contexten buiten deze feesten kritiek tussen gelijken al gauw tot rechtzaken wegens belediging leidt. Aanstoot of niet, de gezongen spot voert dikwijls tot wrok, handgemeen en zelfs tot zelfmoord van het slachtoffer.

Ongebreidelde vrijheid van meningsuiting ten slotte doet zich voor in de specifieke context van schertsrelaties, zoals die bestaan tussen de leden van gepaarde clans. Schertspartners kunnen elkaar letterlijk het hemd van het lijf vragen, en zich elkaars eigendom toeëigenen zonder dat dit kan worden aangemerkt als ontvankelijk vergrijp,

¹²⁸ Een verzameling geeft Brown 1984; vergelijk ook Kawanga z.j.

als diefstal. Zij kunnen elkaar ook elke denkbare uitspraak toevoegen, inclusief beledigingen en verregaande seksuele toespelingen, en zich verregaande lichamelijke aanrakingen permitteren, zonder enig aanstoot. Ook classificatorische grootouders, bewust van het feit dat een generatie tevoren hun groep een vrouw heeft gegeven aan de groep van wat nu hun kleinkinderen zijn, gelden als schertspartners.

Wij hebben hier dus te doen met een basisrecht dat als zodanig niet hoeft te worden afgedwongen voor het gerecht, maar dat juist gekenmerkt wordt door de judiciële *niet-ontvankelijkheid* van de (in andere contexten als vergrijp geldende) gedragingen waartoe het aanleiding geeft.

8.5.3. recht van vereniging en vergadering

In de meeste situaties (feesten, rechtsgedingen, rituelen) waarop het grondrecht van vereniging en vergadering van toepassing zou kunnen zijn, kwamen mensen bijeen op initiatief en in bijzijn van dorpsvoofd, valleivoofd en/ of vorst. Het is dan moeilijk vast te stellen of hun bijeenkomen ook mogelijk zou zijn zonder de goedkeuring van deze leidende figuren, die in ieder geval vanuit het vorstenhof kunnen worden gezien als functionarissen van de Nkoya staat.

Evenwel, er waren ook situaties waarin een sectie van de bevolking bijeenkwam zonder aanwezigheid van formele autoriteiten, bij voorbeeld: de rituele bijeenkomsten van jagersgilde, van heksen, van groepen bezig met mannelijk en vrouwelijk puberteitsceremoniën, van genezingsculten die geesten vereerden die niet samenvielen met de plaatselijke voorouders en zich dus onttrokken aan de controle van dorpsvoofd en vorst; en vanaf de jaren 1920 ook Christelijke kerken en syncretistische culten. Al deze groepen vertegenwoordigden een niet-communaal organisatie-model, in die zin dat zij mensen bijeenbrachten die in het dagelijks leven niet elkaars burens, naaste verwanten, of dorpsgenoten waren – zij vormden ‘congregaties’ die de alledaagse maatschappelijke organisatie niet weerspiegelden maar juist doorkruisten en eventueel uitdaagden. Vorsten en hoofdlieden participeerden soms in deze groepen en probeerden ze onder hun invloed en macht te brengen. In bepaalde gevallen en in bepaalde nauw-omschreven perioden waren het jagersgilde en de jongensbesnijdenis duidelijk machtsinstrumenten van de vorst, zoals wij in hoofdstuk 6 zagen; en nog in de jaren 1930 trachtte Mwene Kahare Timuna genezingsculten en anti-hekserijbewegingen voor hetzelfde doel te gebruiken. Maar behoudens het vragen van toestemming voor het stichten van de eerste Christelijke kerken is mij niets bekend over het vereist zijn van vorstelijke toestemming voor deze organisaties en hun bijeenkomsten. Het is daarom waarschijnlijk dat een zekere notie van dit grondrecht deel uitmaakte van de traditionele Nkoya rechtsorde.

8.5.4. bewegingsvrijheid

Hierboven heb ik al gesproken over de fundamentele betekenis van bewegingsvrijheid binnen de Nkoya sociale organisatie, en het verschil tussen slaven en vrijen in dit opzicht. Maar ook voor vrijen was de bewegingsvrijheid aan significante beperkingen gebonden. Een vrije persoon had een aantal residentiële alternatieven uit hoofde van zijn of haar behoren tot moeders familie, vaders familie, grootouders familie, de familie van schertspartners etc. Gebruik maken van deze alternatieven, en dus zich metterwoon elders vestigen binnen het territorium van dezelfde vallei-hoofdman en dezelfde vorst, stuitte niet op problemen maar behoefde meestal wel speciale

toestemming, in verband met het in gebruik nemen van landbouwgrond in de nieuwe woonplaats. Permanente vestiging buiten zulk een territorium echter werd gezien als een inbreuk op de macht van de vorst. Die macht werd immers vooral in termen van aantallen volgelingen gezien werd, zoals elders in Afrika. Hier was specifieke toestemming voor vertrek nodig, en als dit vertrek met conflict beladen was (wat meestal het geval was) werd men, zo al geen thuisloze slaaf, dan toch zeker tot een smekeling aan het hof van een vreemde vorst. Ook voor vrijen was kennelijk de bewegingsvrijheid van staatswege beperkt. Deze beperkingen bestaan in principe nog steeds, ook onder de postkoloniale staat: wie naar het gebied van een ander volkshoofd (vorst, *chief*) verhuist heeft nog steeds een introductiebrief van hem nodig voor diens collega in de nieuwe plaats van vestiging. Ook bij het stichten van een nieuw dorp op een vacante plaats is toestemming van het volkshoofd vereist, ook al is de nieuwe vestiging eindpunt van verhuizing binnen het eigen territorium van de vorst.

Het enorme volume aan individuele verhuizingen zoals dat blijkt uit mijn gedetailleerde gegevens over vele honderden volwassenen sinds het eind van de vorige eeuw, en meer in grote trekken uit oraal-historisch materiaal over de twee voorafgaande eeuwen, maakt duidelijk dat deze beperkingen toch maar van relatieve aard waren. Een deel van de verhuizingen in het voorkoloniale verleden laat zich echter verklaren niet uit persoonlijke initiatieven maar uit het verplichte verplaatsen van een vorstenhof na de dood van de vorige titelhouder.

Naast residentiele bewegingsvrijheid was ook belangrijk de vrijheid om zich te verplaatsen voor handel. Vorsten hadden geen werkelijk handelsmonopolie op lokale producten (behalve op koninklijke zaken als luipaardhuiden), maar streefden wel naar controle over de lange-afstandshandel met Portugezen, Ovimbundu en Swahili. Het is een zaak van nader onderzoek of rondtrekkende individuele handelaren die lokale producten (onder meer bijenwas, ijzerwaren) binnen de regio aan de man trachtten te brengen (vergelijk Miracle 1959), speciale toestemming van hun vorst nodig hadden en hem een deel van hun inkomen moesten afstaan.

8.5.5. *onschendbaarheid van de woning*

Er bestaat bij de Nkoya een duidelijk besef van de onschendbaarheid van de woning. Er zit hieraan (zoals in de meeste culturen) een heel complex vast van de symbolische structurering van de menselijke ruimte, die cosmologische, verwantschappelijke en sexe-aspecten heeft en niet in eerste instantie juridisch aandoet. De afscherming van de eigen ruimte (vooral slaap-, toilet- en badruimten) door rieten schuttingen en rieten matten, het leiden van paden buiten het erf langs, en opvattingen over etiquette die het bij voorbeeld onfatsoenlijk maken om een erf te betreden zonder vooraf geroepen verzoek om toestemming en wachten op antwoord, laten zien dat noties over privacy van woonruimte bij de Nkoya sterk ontwikkeld zijn.

Het grondrecht van de onschendbaarheid van de woning regelt enerzijds betrekkingen tussen burger en staat: vrijdom van huiszoeking, van militaire aanwezigheid etc. in de eigen woning; anderzijds de betrekkingen tussen burgers: de staat en haar rechtsorganen moeten dan de woning van de ene burger beschermen tegen binnendringen van de andere burger. Ik zou geen voorbeelden weten waaruit opvattingen over de toegang van traditionele Nkoya staatsfunctionarissen tot de eigen woning van Nkoya burgers kunnen worden afgeleid. Wel zijn, bij de Nkoya, talloze rechtszaken van diefstal, overspel, voorechtelijk geslachtsverkeer juridicieel ontvankelijk mede omdat zij

een inbreuk van de eigen woning betekenen. In dat licht lijkt een dergelijk grondrecht ook bij de Nkoya te bestaan. Een voorbeeld uit circa 1860 hebben wij in hoofdstuk 6 gezien:

‘De dochter van Kancende; zij werd de *Lihano* van [Munangisha’s] oudere broeder Shikongi. Mwene Shikongi had een conflict met zijn jongere broeder Munangisha omdat deze laatste *huisvredebreuk* pleegde in het huis van zijn oudere broeder. Toen zei Mwene Shikongi tot zijn oudere broeder:

“Jij hebt incest gepleegd! Betaal mij maar een slaaf en trouw met haar [de dochter van Kancende] zodat zij jouw vrouw zal zijn”.’ (*Likota Iya Bankoya*, 44: 3-5; cursivering toegevoegd)¹²⁹

8.5.6. *onaantastbaarheid van de menselijke waardigheid en van de menselijke persoon, waaronder de integriteit van het eigen lichaam*

Weer moeten wij het onderscheid maken, ten aanzien van dit grondrecht, tussen het aspect dat de betrekkingen regelt tussen staat en burger, en dat aspect dat de betrekkingen tussen burgers regelt, met de staat als scheidsrechter.

Zoals wij in de voorgaande hoofdstukken gezien hebben, konden Nkoya staten zich ontwikkelen, in de loop van de laatste eeuwen, door de opkomst van een gewelddadige, door mannen gedragen ideologie. Dit ontkende en ontkrachtte de uitgangspunten van het voor-statelijke wereldbeeld: een harmonisch samengaan – met grote vrouwelijke inbreng – van menselijke samenleving, natuur en bovennatuur, op voorwaarde van het uitblijven van moord, incest en droogte. Met de nieuwe ideologie verschijnt de staat bij uitstek als gewelddadig en vol minachting voor de menselijke persoon en het menselijk leven. Een beulzwaard en een beulsbijl behoren tot de regalia van Nkoya vorsten, en in dit opzicht doen zij nauwelijks onder voor hun Lunda en Luvale burens bij wie de afschrikwekkende *lukano* (een van menselijke penissen gevulde armband) het belangrijkste koningsattribuut is. Beulen (*tupondwa*) behoren tot de formele organisatie van het vorstenhof, en hun taak is niet slechts het ombrengen van misdadigers na een voltooide procesgang, maar vooral het inprenten van een vorstelijke terreur. Zo garanderen de beulen de toevoer van voor het koningschap noodzakelijk medicijn (te bereiden uit onderdelen van het menselijk lichaam, vooral de hersenen) en in het algemeen de bereidheid om tribuut te betalen en herendiensten te leveren. Belangrijke gebeurtenissen in de levenscyclus van het vorstenhof, zoals het voltooien van de omheining rond het hof, of de begrafenis van een vorst, eisten mensenoffers. Mensenoffers werden ook aan de vorstelijke Keteltrommels gebracht – een situatie die ook bij de westelijke burens de Lozi bestond.

¹²⁹ Voor hedendaagse Nkoya heeft deze brave passage een dubbele bodem. Zoals in veel verwantschapssystemen wereldwijd kennen de Nkoya ‘*sibling equivalence*’, d.w.z. dat voor veel sociale en rituele rollen broers onderling verwisselbaar zijn, en datzelfde geldt voor zusters onderling. Een Nkoya echtgenote die langdurig naar haar verre thuisdorp terug moet omdat daar haar ouders ziek liggen, of omdat daar een belangrijke begrafenis te behartigen is, laat haar echtgenoot graag achter in de liefhebbende huishoudelijke zorgen van haar eigen zuster – en het is eigenlijk vanzelfsprekend dat echtgenoot en schoonzuster tijdens haar afwezigheid ook seksueel contact zullen hebben.

‘*Zij is je schoonzuster vóór het huis, maar achter het huis is ze je vrouw*’

is een bekend Nkoya gezegde, en er is geen enkele reden om aan te nemen dat dit in de tijd van Mwene Shikongi heel anders lag, nog maar anderhalve eeuw geleden. Waarschijnlijk is de Christelijke optiek die de compiler van Nkoya mondelinge overleveringen, de Eerwaarde Jehosephat Shimunika, aan zijn teksten heeft meegegeven, voor de brave passage mede verantwoordelijk.

8. MENSENRECHTEN IN HET TRADITIONELE RECHTSSYSTEEM VAN DE NKOYA

Met name met betrekking tot negentiende-eeuwse, mannelijke Nkoya vorsten zijn er legio berichten over willekeurig, bloeddorstig inbreuk plegen op het grondrecht van de onaanstbaarheid van de menselijke persoon. Die berichten suggereren echter tegelijk (niet alleen door hun bestaan maar ook door hun specifieke bewoordingen) dat dit staatsoptreden wel degelijk als inbreuk op een grondrecht gezien werd.

Tegenover de ostentatieve minachting voor de integriteit van de persoon en van het menselijk leven door de Nkoya staat, kunnen wij plaatsen de sterke nadruk op deze waarde in het dagelijks leven binnen de Nkoya dorpen.

Geweld en seksualiteit vormen twee voor de hand liggende omstandigheden om dit grondrecht in de praktijk werkzaam te zien. Tegen het eind van dit hoofdstuk zal ik betogen hoe het grondrecht van de waardigheid en de persoonlijke en lichamelijke integriteit vanuit een Nkoya perspectief niet zozeer op zichzelf staat maar eerder op te vatten is als een verbijzondering van een meer algemeen grondrecht, dat op 'het goede leven'.

Een ander cosmopolitisch onderscheiden grondrecht, dat op de vrijheid van onmenselijke behandeling, kan ook goed op deze plaats ondergebracht worden. Dorp en vorstenhof dan tegenover elkaar stellend constateer ik dat het dorp voor de invulling van deze cluster van grondrecht een veel idealer situatie biedt dan het vorstenhof. Dit sluit uiteraard aan bij de in een eerder hoofdstuk geconstateerde culturele discontinuïteit tussen vorstenhof en dorp: een belangrijk aspect van de staatsvorming in dit gebied in voorgaande eeuwen.

Ten aanzien van geweld in hedendaagse dorpsituaties, dus buiten de context van het koningschap, geldt dat het zeer weinig voorkomt. Alleen al dreiging met geweld levert een rechtzaak op, wat dus zeker geldt voor daadwerkelijke geweldpleging. Allerlei sociale mechanismen (lichamelijke afscherming van een vechtersbaas, en het feit dat het sociaal aanvaardbaar is om een provocatie tot geweld uit de weg te gaan of te ontvluchten) beperken het vóórkomen van geweld tot situaties van extreme provocatie, dronkenschap, of crisispsychose (bij heksery-beschuldigingen en sterfgevallen, wat vaak samengaat).

Ten aanzien van sexualiteit, vervolgens, geldt ten eerste dat het domein van persoonlijke integriteit niet samenvalt met wat daar bij voorbeeld in de Nederlandse samenleving onder wordt verstaan. Louter bekijken of aanraken van welke lichaamsdelen dan ook, al dan niet door kleding bedekt, behalve de geslachtsorganen in engere zin, geldt niet per se als aantasting van dit grondrecht, en is niet ontvankelijk voor adjudicatie. Aanraking is een normaal onderdeel van elk sociaal verkeer tussen gelijken en tussen ongelijken, ongeacht geslacht en leeftijd, en vormt een neutrale bliksemaffleider voor sociale en erotische spanning. In feite is (juist daardoor) een veel groter deel van het domein van interpersoonlijke contacten binnen de Nkoya samenleving *niet*-ontvankelijk voor sexualisering en erotisering, dan dat in de hedendaagse Noordatlantische cultuur het geval is. Vrouwenborsten vormen bij voorbeeld tot diep in de twintigste eeuw openbaar te vertonen lichaamsdelen; pas de laatste tientallen jaren is dit besef gewijzigd. Zelfs ten aanzien van het zien en aanraken van de geslachtsorganen hoeven erkende schertspartners niet al te nauw te kijken. Sexualiteit (bij de Nkoya bijna uitsluitend opgevat als heterosexuele genitale coïtus) vormt echter een heel andere zaak. Coïtus valt duidelijk buiten de toegestane scherts. De sexualiteit van de gehuwde vrouw is het exclusieve voorrecht van haar echtgenoot – zodat overspel als inbreuk op dit door de huwelijksluiting verworven recht een

privaatrechtelijk vergrijp is, ontvankelijk voor adjudicatie. De enige traditionele uitzondering op deze regel betreft de erkende verwisbaarheid van broers onderling en zusters onderling – mits met discretie toegepast.¹³⁰ Anderzijds moet een man (zelfs de echtgenoot) aan elke vrouw steeds weer uitdrukkelijk toestemming vragen voor elke nieuwe coïtus, ongeacht echtelijke status, het bestaan van een duurzame seksuele relaties tussen de betrokkenen, of wat dan ook. Coïtus met zelfs de eigen echtgenote tijdens haar slaap is een justitieel ontvankelijk vergrijp, en vaste grond voor echtscheiding; enerzijds door de inbreuk op haar lichamelijk integriteit, anderzijds vanwege het feit dat dergelijk gedrag de man onthult als feitelijke of potentiële heks ‘die het ook wel met een lijk zou willen doen’.

Het principe van de integriteit van de menselijke persoon en waardigheid is ook duidelijk weerspiegeld in Nkoya opvattingen over kinderen. Kinderen zijn uiterst geliefd en krijgen veel aandacht, zij worden (terecht, gezien het opvallend lage voortplantingscijfer van de Nkoya)¹³¹ gezien als schaars, en er is grote competitie tussen verwantengroepen over de feitelijke controle over kinderen. Dit tegen de achtergrond van een bilateraal verwantschapssysteem waar elk kind zowel tot vaders als tot moeders verwantengroep behoort. De verwanten van de diverse kanten volgen elkaars verrichtingen als ouders en opvoeders met argusogen om elkaar op fouten te betrappen; behalve de meer egoïstische hoop om het beheer (en daarmee *de facto* de voogdij) over het kind over te nemen van concurrerende familieleden, is een meer principieel uitgangspunt hierbij dat het kind kwetsbaar is en gemakkelijk kan worden gedwongen dingen te doen die zijn leeftijd en vermogens te boven gaan. Laat een moeder haar kind risico lopen zijn vingers te branden of zich anderszins licht te verwonden, dan bestormen haar schoonzusters haar met de eis tot een boetebetaling van enige stuivers, die in goede verstandhouding wordt voldaan; een vorm van judiciële eigenhulp waaraan zelfs geen dorpshef te pas hoeft te komen. Ernstiger is het wanneer inbreuk gemaakt wordt op de eigen, aan leeftijd gebonden vermogens van een kind. Wie een peuter opdracht geeft om een emmer water te halen (wat voor zo'n klein kind veel te zwaar is), maakt zich niet alleen belachelijk maar loopt gevaar dat alle vrouwen van het dorp over hem of haar heenvallen met beschuldigingen, dreigementen van een rechtzaak, en vreselijke beledigingen. Een dergelijke straf kan men al ondergaan bij een zo gering vergrijp als een baby laten dansen op de knie: het is niet denkbeeldig dat de vrouwen van het dorp, tot ontzetting van de overtreder, zich in razernij ontkleden en zich naakt op de schuldige storten, schreeuwend:

‘Zo, je wilt ons toch laten dansen? Nou, we zullen dansen!’

¹³⁰ De twist tussen de uitdrukkelijk Mwene genoemde Shikongi en zijn jongere broer Munangisha moet dan ook waarschijnlijk eerder geïnterpreteerd worden als een vergrijp tegen koninklijke zaken (de koningin) dan als zwager/ zuster overspel tout court; want laatstgenoemde vorm van overspel is in deze samenleving verre van uitzonderlijk en onder bepaalde omstandigheden (langdurige afwezigheid van de wettige echtgenote) zelfs openlijk toegestaan.

¹³¹ In een rapport uit het midden van de jaren 1970 constateert het Central Statistical Office, Republic of Zambia, dat er aanzienlijke variaties in vruchtbaarheid zijn tussen de regio's van Zambia. Men onderscheidt met name een 'matrilineaal belt' waar de vruchtbaarheid bijzonder laag zou zijn, wat vooral wordt toegeschreven aan de culturele praktijk van het inbrengen van scherpe kruiden in de vagina (met name van jonge meisjes) ten einde aldaar het voor de coïtus ideaal geachte droge milieu teweeg te brengen. In de loop van de laatste anderhalve eeuw zijn de Nkoya onder Lozi invloed (die zelf patrilineaar zijn) bilateraal geworden, maar de onderstroom van hun verwantschapssysteem is nog steeds matrilineaar, en ook zij hebben de fertiliteitsbedreigende kruidenpraktijk.

Alweer een extra-judiciële maar uiterst geduchte sanctie, waarvan de dramatische lichamelijke vorm niet eenvoudig te duiden is. Misschien dat de inbreuk tegen de natuurlijke beperkingen van het kind hier symbolisch wordt teruggebracht tot een verwijzing naar (na moord) de meest grove inbreuk tegen de lichamelijke integriteit die in dat kader denkbaar is: de sexuele; gebrek aan respect voor het kind wordt dan tot verkrachting, de groep dorpsvrouwen, in hun vervaarlijke uitbeelding van mondige sexe-identiteit, tot een anti-verkrachtingsbrigade. Een dergelijke interpretatie onttaardt echter al gauw in een onverantwoorde projectie van de uitgangspunten van Noordatlantische laat-twintigste-eeuwse opvattingen. Tot diep in de twintigste eeuw legden de Nkoya een strenge scheiding aan tussen volwassenen en kinderen, waarbij gebrek aan sexuele kennis en aan sexuele activiteiten een van de voornaamste kenmerken was die (al dan niet terecht) aan kinderen werden toegeschreven; het ligt dan niet voor de hand een verbod op overbelasting van kinderen te herinterpreteren als een verbod op de recente Noordatlantische rechtscategorie ‘ongewenste intimiteiten’.

Dit respect juist voor de menselijkheid en waardigheid van de allerkleinsten heeft een diepe achtergrond: de kring van de generaties sluit zich steeds weer, en de jongsten zijn de reïncarnaties van de oudsten die lang geleden gestorven zijn; zij dragen hun namen, worden daarom dikwijls door hun ouders aangesproken met verwantschapstermen die normaal gereserveerd zijn voor ouders en grootouders, en vertegenwoordigen niet alleen de demografisch kwetsbare hoop van de verwantengroep maar ook zijn verleden en daarmee zijn normatieve ordening.

Na het lynchen van een heks, waarop ik nog terugkom, vormt een dergelijke publieke vernedering de meest heftige informele, extra-judiciële sanctie waarover de Nkoya samenleving in haar privaatrechtelijke betrekkingen beschikte. Ook zij is zeldzaam, en daarmee al staat zij in scherp contrast met de meest karakteristieke vorm van sociale beheersing onder dit volk: het zingen van speciaal voor de gelegenheid geïmproviseerde, en zo maximaal op maat toegesneden, spotliedjes bij de xylofoon, zoals boven behandeld.

8.5.7. godsdienstvrijheid

Dit lijkt een waarde die in een voorkoloniale Afrikaanse samenleving nauwelijks werklank kan vinden. Niettemin zou, volgens de overlevering, in het ontstaan van de Nkoya een opvatting verwant aan godsdienstvrijheid een grote rol gespeeld hebben: de dynastieke takken die na enige eeuwen de huidige vorstenhuizen hebben opgeleverd, trokken weg van de Zairese Lunda koning Mwaat Yaamv (waar zij onder vernederende huisvesting zouden hebben genoten) omwille van hun weigering om het door dit koningschap beheerste *Mukanda* mannelijk puberteitsritueel nog langer te ondergaan (van Binsbergen). De Humbu oorlog, in de tweede helft van de achttiende eeuw, wordt door de Nkoya gezien als een poging van de Lunda vorst om dit ritueel alsnog op te leggen. In feite is de Nkoya geschiedenis ten aanzien van mannelijke puberteitsritten verre van rechtlijnig, en nog nauwelijks een eeuw geleden probeerde Mwene Munangisha, die zelf een Lunda achtergrond had, om *Mukanda* alsnog opnieuw in te voeren – maar het is betekenisvol dat hij daar niet in slaagde.

In de negentiende eeuw zagen wij de opkomst van van elders overgenomen bezetheidsculten waardoor de religieuze expressie in Westelijk Zambia (tot dan toe geconcentreerd op voorouderlijk en koningsritueel) gediversifieerd werd, een proces dat in de twintigste eeuw verder werd doorgevoerd met de komst van een verschei-

denheid aan Christelijke missies en syncretistische culten. Volkshoofden gaven selectieve steun aan deze ontwikkelingen, maar verhinderden niet de groei van andere expressies dan die zij zelf voorstonden. Vrijheid van godsdienst lijkt een grondrecht dat niet zonder betekenis is binnen de traditionele Nkoya rechtsorde.

8.5.8. *recht op behoorlijke berechting*

Dit grondrecht is zeker relevant in de Nkoya context, zoals duidelijk wordt uit de enorme nadruk op litigatie, uit de grote hoeveelheid tijd die hiervoor wordt vrijgemaakt, de omzichtigheid ten aanzien van procedures, de mogelijkheid van alle volwassenen (ook vrouwen) om in rechtspleging te participeren, etc. Wat natuurlijk niet wil zeggen dat de regels van bewijsvoering en van schuldigverklaring parallel lopen met die in Noordatlantische gerechtshoven. Evenmin is de rechtspleging, zo verweven met belangen en machtsverhoudingen in het dagelijks leven, volstrekt objectief; maar deze bedenking lijkt overal ter wereld van toepassing.

Lang niet altijd werd het grondrecht op een behoorlijke berechting daadwerkelijk toegepast. Vorsten hadden aanzienlijke vrijheid in het opleggen van straffen, inclusief de doodstraf; het geval van de muzikanten van Mwene Shamamano laat echter zien dat deze vrijheid niet ongebreideld was. Een andere vorm van gebrekkige of afwezige procesgang is het geval van de ook in hedendaags Zuidelijk Midden-Afrika nog volop aanwezige zogenaamde *instant justice*, waarbij een menigte, door massapsychologische processen al gauw overtuigd van de schuld van een individu en belust op genoegdoening, tot handgemeen en vaak doden (lynchen) overgaat zonder een spoor van objectieve berechting. Tegenwoordig gaat het hierbij meestal om diefstal in openbare stedelijke situaties zoals de straat of de markt. In negentiende-eeuws Nkoyaland kwam lynchen van van hekserij verdachte dorpsgenoten sporadisch voor.

Dit laat al zien dat het grondrecht betreffende iemands *onschuld tenzij het tegendeel bewezen is* niet diep verankerd ligt in het Nkoya rechtsbesef, of waarschijnlijk moeten wij zeggen, dat men andere procedures toelaat om schuld te bewijzen dan alleen de geregelde procesgang. Divinatie, gerucht en persoonlijke intuïtie kwamen en komen daarvoor vaak in de plaats, zoals al blijkt uit de voortdurende stroom van (grotendeels zonder adjudicatie blijvende) hekserijbeschuldigingen die nog steeds een belangrijk aspect vormt van het sociale leven bij de Nkoya.

Buiten de context van het familierecht heb ik geen aanwijzingen betreffende uitdrukkelijke innovatie in het lokale recht, en dus geen mogelijkheid om het bestaan te toetsen van een eventueel grondrecht dat verhindert wetgeving van terugwerkende kracht toe te passen.

8.5.9. *vrijdom van slavernij en gedwongen arbeid*

Zoals wij al zagen heeft dit grondrecht beslist geen equivalent in de traditionele Nkoya situatie: slavernij en herendiensten (ook door vrijen) aan vorsten waren realiteiten in het Nkoya leven tot de jaren 1930, en sporen van deze instellingen zijn nog steeds aan te treffen. Wel heeft de polarisatie van Nkoya etnisch bewustzijn tegenover de Lozi hegemonie ertoe geleid dat voor Nkoya uit de tweede helft van de twintigste eeuw slavernij en gedwongen arbeid bij uitstek, en in sterk pejoratieve zin, in verband gebracht wordt met de arrogante praktijken waarmee de Lozi heersers zich vooral vanaf het eind van de negentiende eeuw in Nkoyaland hebben doen gelden. Maar

gezien de eigen Nkoya praktijk in de loop van de gehele negentiende eeuw is dit beslist een eenzijdige voorstelling van zaken, die niet het bestaan van een plaatselijk grondrecht tegen slavernij suggereert, maar het selectief toepassen van een cosmopolitisch idioom.

Merkwaardig genoeg werden noties van slavernij en gedwongen arbeid bij mijn weten vrijwel nooit toegepast, ook niet door de vele ex-trekarbeiders naar het zuiden, op de ervaringen waarbij zij toch bij objectieve analyse het meest zouden passen: die van mijnarbeiders en boerenarbeiders in Zimbabwe en vooral Zuid-Afrika. Bewustzijn van het verwerpelijke van koloniale en kapitalistische uitbuitingsverhoudingen was onder mijn Nkoya informanten steeds ver te zoeken, misschien wel als gevolg van hun eigen historische tegenstrijdigheid op dit punt. De raciale vernedering, segregatie, verre-gaande inperking van de bewegingsvrijheid en gedwongen leven als vrijgezel (omstandigheden die overigens tot jaren na de Tweede Wereldoorlog niet alleen in Zuid-Afrika maar in heel Zuidelijk Afrika vanzelfsprekend waren) werden op de koop toe genomen bij de felbegeerde mogelijkheid, als trekarbeider geld te verdienen voor kleding, een geweer en een bruidsprijs, en zich gedurende die tijd ook aan de vaak als conflictueus en (door hekserij) levensgevaarlijk ervaren dorpsamenleving te kunnen onttrekken.

De verkenning van cosmopolitische grondrechten in een traditionele Nkoya context is hiermee wel ten einde. Maar ons materiaal heeft nog een verrassing voor ons in petto.

8.6. NKOYA GRONDRECHTEN WAARVOOR IN DE GEBRUIKELIJKE COSMOPOLITISCHE CATALOGI GEEN EQUIVALENT LIJKT TE BESTAAN

Ik heb al gewezen op het dilemma dat het afsplitsen en puntsgewijs behandelen van een aparte categorie grondrechten binnen het geheel van de Nkoya cultuur en samenleving iets kunstmatigs heeft. Hoewel inspirerend en verhelderend, is dit niet een benadering die het eigene van de Nkoya cultuur en rechtssysteem bij uitstek recht doet wedervaren. Niet alleen maakt men onderscheidingen die de actoren zelf niet maken; het afgaan op bestaande cosmopolitische catalogi van grondrechten houdt het risico in dat men de meest centrale grondrechten die Nkoya participanten zouden onderkennen, over het hoofd ziet.

Dit grondrecht ligt vervat in het ideaal van 'het goede leven', '*ku-kala shiwahe*': 'wonen, leven, verblijven, in welbehagen, in welzijn', en dat betekent: vrijdom van ziekte en honger, van nodeloos conflict en angst, en vooral: vrijdom van hekserij.

Elk Nkoya individu, al eeuwenlang, speelt mee in een eigenaardige stoelendans: geboren in een bepaald dorp, wijzigt hij of zij bij herhaling door verhuizen zijn voornaamste verwantschappelijke beschermheer (oudere verwant; moedersbroer; en vooral het dorpsheer, dat deze hoedanigheden vaak in zich verenigt), en de samenstelling van de cluster van co-residerende verwanten (dorpsgenoten) zodanig dat daarin dit centrale Nkoya levensideaal maximale ontplooiing vindt. De goede verwantschappelijke beschermheer is degene die zijn volgeling/ dorpsgenoot in staat stelt tot 'het goede leven', en de slechte beschermheer is degene die daarin faalt: die door eigen conflictueus, ambitieus en van hekserij-connotaties vergeven gedrag, de stabiliteit en integratie van zijn dorp in de waagschaal stelt, zijn jongere volgelingen niet tevreden

stelt, maar hen in tegendeel misbruikt voor eigen materieel en magisch machtsstreven. Elke verhuizing van een individu of een gezin wordt gedragen door de hoop eindelijk in de juiste, weldadige verwantschappelijke omgeving terecht te komen; en elke ziekte, overlijden, misoogst of ongeluk slaat die hoop weer de bodem in, en bevestigt het sluimerende vermoeden dat men juist door de seniore leden van het dorp alsnog misbruikt wordt en gefrustreerd ten aanzien van het levensideaal. Gezien de tendentie tot virilokale vestiging houden de meeste huwelijken voor de vrouw een verhuizing naar een ander dorp in; bij het aangaan van een huwelijk speelt haar hoop eindelijk 'het goede leven' deelachtig te worden, dan ook een hoofdrol – de echtgenoot vertegenwoordigt een totaalpakket van nieuwe en misschien positievere verwantschappelijke betrekkingen.

Nkoya afhankelijk *'vote with their feet'*, maken hun mening kenbaar door weg te gaan: verhuizen, niet litigatie, is het voor de hand liggende antwoord wanneer een verwantschappelijke beschermheer tegenvalt. Toch zijn mij uit veldwerk en uit historische bronnen gevallen bekend waarin het onvermogen om juist dit ideaal te verwezenlijken de verantwoordelijken (dorpshoofd, valleihouder, vorst) in een formele juridische context voor de voeten werd geworpen, waarmee de status van dit ideaal als grondrecht bevestigd lijkt te worden.

De tegenhanger van 'het goede leven' is *hekserij*, een berekenende manipulatie van personen en van sociale relaties met minachting voor hun persoonlijke waardigheid en integriteit, waarbij bezit, gezondheid en zelfs leven van deze anderen worden opgeofferd aan het eigen machtsstreven van de heks. Hekserij, aangeduid door een term (*wuródi*) die vele Bantoe-talen gemeen hebben en die daarom verscheidene duizenden jaren oud moet zijn, kan bepaald niet worden afgedaan als een recent verschijnsel – een uitdrukking slechts van de veranderingsprocessen die zich met de vestiging van de koloniale staat en de kapitalistische produktiewijze (trekarbeid, verstedelijking) hebben voorgedaan. Wel hebben deze processen, alsmede de penetratie van lange-afstandshandel in de ruim honderd jaar daarvoor, feitelijk en mystiek geweld, en de voorstellingen daaromtrent, waarschijnlijk beslissend veranderd.¹³²

Vrijdom van hekserij is een expliciet grondrecht binnen de Nkoya samenleving, maar een dat (door de eigen aard van de koloniale en postkoloniale wetgeving, die niet de heks maar de aanklager in gebreke stelt) althans in de twintigste eeuw, meestal niet ontvankelijk is geweest voor formele rechtspleging binnen of aan de periferie van het centrale staatsgezag. In tegenstelling tot andere delen van Zuidelijk Midden-Afrika, zijn ook voor de voorkoloniale periode bij de Nkoya nauwelijks gegevens bekend over een formele rechtspleging waarin de Nkoya staatsbedienaren zich keren tegen hekserij-activiteiten; mij valt slechts te binnen dat de wapenspreuk van de grote koningin Mwene Manenga uit de eerste helft van de negentiende eeuw de zinsnede bevatte: 'Verpletteraarster van de Heksen'. Het feit dat die bedienaren, de vorsten, en vooral de mannen onder hen, allengs, door het doen exploderen van de traditionele wereldorde in geweld en machtsstreven, zelf structureel althans heksen waren (daartoe mede genoodzaakt door onderlinge rivaliteit), maakt misschien begrijpelijk dat uitvoerige berichten over hun eigen jacht op heksen. Veelbetekenend was het enige hekserij-proces dat ik zelf in al die jaren meemaakte bij de Nkoya, in 1973, er één

¹³² Zie: van Binsbergen 1981: hoofdstuk 4 en *passim*..

waarin jongeren van de *United National Independence Party* (UNIP, tussen 1971 en 1989 de regerende, enige partij in Zambia), de zelfbenoemde aanklagers waren, en het volkshoofd en zijn hofdignitarissen de voornaamste beschuldigen, zodat het proces wel de vorm en de retoriek, maar niet de formele bevoegdheden had van een Nkoya gerechtshof (van Binsbergen 1975). In de loop van de twintigste eeuw was de strijd tegen hekserij in handen niet zozeer van volkshoofden en rechtbanken, maar van religieuze leiders (van Binsbergen 1981, 1992), wat ogmaals de vraag oproept of een grondrecht dat niet door judiciële middelen is af te dwingen daarmee ophoudt een grondrecht te zijn. Het standpunt van de antropologische generalist die zich incidenteel met een rechtsantropologische verkenning bezighoudt, zal in dezen ruimer en minder principieel uitvallen dan de meer door positief-rechtelijke overwegingen geïnspireerde rechtsantropoloog in engere zin.

De heksenjagers in de jaren 1930-1950 legitimeerden zich vooral door verwijzing naar een Zuidelijk-Afrikaanse variant van de secte der Jehova's Getuigen (Watchtower, Chitawala), al dan niet gemengd met een oudere Zuidelijk-Afrikaanse traditie ten aanzien van het identificeren van heksen door specialistisch 'ruiken' van heksen of door het *mwave*-godsoordeel: de verdachte kreeg een uit boombast bereid alcaloïde gif te drinken dat in voor hem gunstige gevallen tot braken leidde, in het andere geval tot de gifdood.¹³³ Rond 1990 opereerde in het Nkoya gebied de uit Kalabo afkomstige en zich als Luvalé identificerende heksenjager de heer Tetangimbu¹³⁴ die, zonder bijmenging van Christelijke elementen, het *mwave*-model heeft gemoderniseerd door uitsluitend landbouwgif toe te passen, wat in 100% van de gevallen tot de gifdood leidt; de andere vermeende heksen werden door zijn uit naburige dorpen geworven assistenten doodgeslagen. Dit alles speelde zich af slechts enkele kilometers van de agglomeratie Mangango, die met zijn katholieke missie, ziekenhuis en middelbare school, en gevestigde status als landbouw- en vermarkttingscentrum, bepaald niet van de buitenwereld en van het staattoezicht was afgesloten (maar met al deze kenmerken natuurlijk bij uitstek een context van modernisering vormt waarin ook elders in Afrika hekserij-excessen plegen op te treden). Dat de districtsoverheid niettemin pas na tientallen moorden ingreep was stellig te danken aan de positieve beoordeling van deze activiteiten door de plaatselijke bevolking, die het spectaculaire optreden van Tetangimbu zagen als uiterst doeltreffende bevordering van hun meest geoësterde grondrecht, de vrijdom van hekserij.

8.7. BESLUIT

Het laatste voorbeeld laat zien dat de situatie ten aanzien van grondrechten in een traditionele Afrikaanse omgeving zeker niet samenvalt met wat er aan grondrechten circuleert binnen de cosmopolitische rechtspraktijk en meningsvorming daarover. Maar de inventarisatie waaruit dit hoofdstuk grotendeels bestaat toont van de andere kant aan dat Afrika ook op het gebied van de mensenrechten bepaald geen *tabula rasa*

¹³³ Vergelijk over hekserij-uitroeiingsbewegingen in Zuidelijk Midden-Afrika: van Binsbergen 1981, van Dijk 1992, Geschiere 1994, en referenties aldaar.

¹³⁴ Vgl. de sectie 'G. The post-colonial witchfinder Tetangimbu in Western Zambia', in: Binsbergen 2015: 148 e.v.

is, die nodig op neerbuigende wijze met onze, schijnbaar onvergelykelyk betere, inzichten moet worden volgeschreven. Laten wij het erover eens zijn dat de mensenrechtensituatie in de hedendaagse Afrikaanse staten vaak slecht is – erkende uitzonderingen als Botswana niet te na gesproken. Het is verrassend te moeten concluderen dat het oordeel over willekeur en terreur van staatswege niet veel minder vernietigend zou zijn als het uitsluitend gebaseerd zou worden op grondrechten zoals die zich al een eeuw geleden aftekenden in het kleine stukje Afrika dat ik in dit bestek heb kunnen verkennen. Een dergelyk besef strekt tot bescheidenheid, en tot nadenken. Veel verdergaand onderzoek van wat er aan mensenrechten binnen de Afrikaanse traditie te vinden is, is nodig, niet alleen vanuit het inmiddels wat achterhaalde verlangen om Afrika te rehabiliteren, maar ook omdat hier mogelijk inspiratiebronnen liggen die ons helpen ernst te maken met de formulering van een cosmopolitische catalogus mensenrechten die, bevrijd van Westers ethocentrisme, werkelĳk wereldwĳd kan aanspreken.

DEEL IV. FOTOKATERN

IV.1. BEELDEN UIT HET NKOYA LEVEN



De vorst (mijn adoptief vader – bij zijn dood in 1993 erfde ik zijn koninklijke boog en een groot stuk land) zetelt op zijn (bescheiden) troon. In zijn rechterhand houdt hij een van devoornaamste tekenen van zijn waardigheid, een vliegenmepper van de staart van een Zuidelijk-Afrikaanse eland (*Taurotragus oryx*), die strikt aan vorsten is voorbehouden; de staart is gevat in een ivoren handvat, waarschijnlijk een product niet van Nkoya maar van Lozi vakmanschap. Let op de uitmonstering in cosmopolitische kleding met stropdas. Twee portretten van staatspresident Dr. K. Kaunda (buiten de foto), alsmede officiële documenten aan de muur en op stapels op het bureautje, herinneren ons aan de effectieve incorporatie van dit vorstenhof in de nationale staat. Aan de muur tegenover de vorst (onzichtbaar op de foto) een ere-oorkonde die aan hem is uitgereikt door de Zambiaanse Spoorwegen, aan welk bedrijf hij ooit als lid van het Zambiaanse *House of Chiefs* een officieel bezoek heeft gebracht.

Fig. IV.1.1. Mwene Kahare Kabambi, poserend in stijl in zijn troonzaal te Njonjolo, Kaoma district, Zambia, 1977.

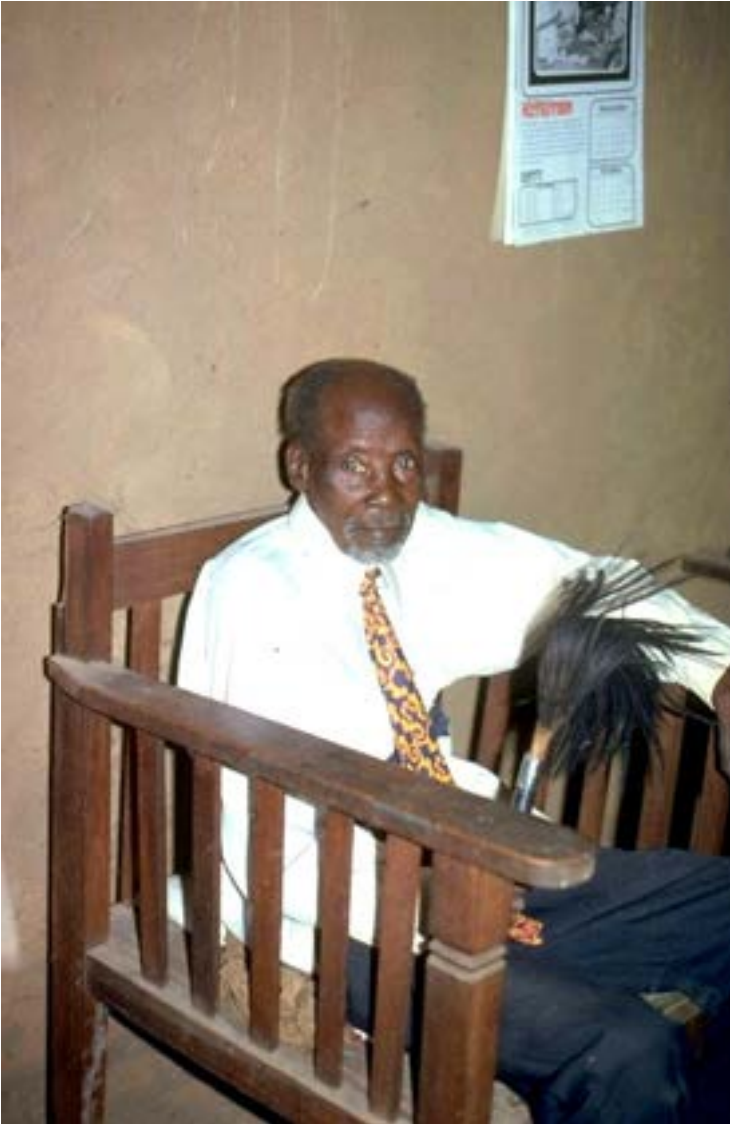


Fig. IV.1.2. De hoogbejaarde Mwene Mutondo Kalapukila gezeten in zijn troonzaal te Shikombwe, Kaoma district, Zambia, 1977.



Tegenover de vorst gekniel zijn Mwanashihemi (traditionele Eerste Minister); centrum van de foto: de bezoeker, mijn incidentele onderzoeksassistent de Heer D. Kawanga, gediplomeerd verpleger te Lusaka, en Nkoya notabele van het vorstendom Kahare. Ik heb zelf de foto genomen en heb daartoe mij stoel langs de wand verlaten – de leren tas van mijn UHER bandrecorder is nog zichtbaar. Vreemden vallen niet onder het protocol dat zij in het bijzijn van de vorst slechts op de grond mogen zitten, hun benen on zich gevouwen. In de loop van mijn tientallen jaren intensief contact emt de Nkoya, heb ik mij op de duur kunnen ontworstelen aan deze uitzonderingspositie, en het recht verworven om net als een volwaardig mens op de grond te mogen zitten. Waaraan de persoon op de stoel naast de mijne zijn recht ontleend is mij onbekend.

Fig. IV.1.3. Mwene Kalapukila Mutondo geeft audientie



Fig. IV.1.4. Het landschap bij de Kazo-rivier, Kaoma district, Zambia, 1977.



Drie momentopnamen vlak na elkaar genomen van de dansende hoogbejaarde Mwene Jánieka, een aan Mwene Kahare nauwverwant dorpsheofd te Njonjolo, Kaoma district, Zambia, 1977.

Fig. IV.1.5. Expressieve cultuur op dorpsniveau: een dansend dorpsheofd



Terwijl een bezoeker toekijkt knoopt een vrouw haar hoofddoek. Om haar heen enige voorname traditionele gewassen: aardnoten, zoete aardappels, jams. De vrouw legt zich toe op de produktie van traditioneel bier, waarvoor zij gebruik maakt van zowel de zelfverbouwde kalebassen links voor het huis, als van de kostbare olievaten, emmers en schalen gemaakt van zink, email of plastic.

Fig. IV.1.6. Een welvarend Nkoya woonerf op het Nkeyema landbouwproject in het oostelijk deel van Kaoma district, 1977.



Omstuwd door verwanten en buren, bijgestaan door haar eveneens in ritueel uniform gestoken helpstertje (midden voor) en onder de bemoedigende, ingetogen blik van haar mentrix onder wier leiding zij als *kankánga* haar leerperiode heeft doorgemaakt, danst het thans huwbare jonge meisje in voorgeschreven kledij op de ochtend van haar feestelijke graduatie

Fig. IV.1.7. Expressieve cultuur op dorpsniveau: de graduatiedans van de *kankanga*.

FOTOKATERN



Het gerechtshofgebouw is naar moderne principes opgetrokken uit betonblokken, met metalen kozijnen voor deuren en vensters. Onder het portret van de toenmalige staatspresident Dr K. Kaunda de beide rechters, in zwarte toga's gehuld. Voor de linker rechter, met wit overhemd en stropdas, de gerechtsklerk, die niet alleen het protocol schrijft maar ook verder de gang van zaken verregaand bepaalt. De deur naast hem voert naar de raadskamer. Tijdens deze echtscheidingszaak wordt de staande vrouw, eiseres, aan een kruisverhoor onderworpen, terwijl echtgenoot, getuigen en verwanten van de banken toekijken en luisteren

Fig. IV.1.8. Een scene in het Shikombwe Plaatselijk Gerechtshof, Kaoma district, Zambia, 1977.



Omdat de vorst in een naburige vallei op zijn natte riviertuinen (*matapa*) werkt, is zijn orkest tijdelijk mee verhuisd, zodat ook hier de voorgeschreven muzikale huide kan klinken bij zonsopgang en zonsondergang. Aangezien men hier in de droge maanden juni tot augustus slechts tijdelijke behuizingen zonder daken heeft, hangen de instrumenten niet in het voorgeschreven afdak, maar gewoon aan een boom. Het volledige hedendaagse ensemble is te zien, dat wil zeggen met uitzondering van de door de Lozi verboden Ketteltrommels de dubbelbespannen zandlopertrommel (*moekoepère*), links voor; twee hoge enkelvoudige trommels, en de xylofoon (*dzejedzjimba*) die (in tegenstelling tot de grotere feestxylofoons) geen onderstel heeft maar door de muzikant lopend bespeeld wordt, waarbij het instrument met de halfronde boog onder controle wordt gehouden. Voor uitvoerige beschrijving van Nkoya instrumenten en hun transcontinental herkomst, zie van Binsbergen 2021: Proloog

Fig. IV.1.9. De vorstelijke instrumenten van Mwene Kahare, augustus 1977.



Fig. IV.1.10. De toenmalige Mwene Kahare op Kazanga 2011



Getoond worden v.r.n.l. Dr Stanford Mayowe (bioloog, lid van de koninklijke familie, en woonachtig te Nkeyeme 25 km noordelijk); de auteur; en mijn adoptieve oomzegger Jephathi Shiyowe; deze laatste heeft ons slechts tot de ingang begeleid en gaat zelf niet mee het vorstenhof in.

Fig. IV.1.11. Bezoekers aan het vorstenhof knielen bij de ingang neer om de vorst klappend te groeten, Njonjolo, september 1992.



De muzikanten van het koninklijk orkest zijn in principe cliënten, oorspronkelijk vooral slaven, van de vorst; vele liederen van hun traditionele repertoire handelen over hun totale afhankelijkheid van de goedgeefsheid van de vorst, en oefenen zo sociale controle van onderaf uit

Fig. IV.1.12. Koninklijk orkest van Mwene Kahare, 1977



Fig. IV.1.13. Koninklijk orkest van Kahare, 1977



Fig. IV.1.13a. De auteur overhandigt plechtig een van de eerste exemplaren van zijn boek *Tears of Rain* (over de voor koloniale geschiedenis van de Nkoya) aan de *Mwanashihemi* (traditionele Eerste Minister) van Mwene Mutondo, Shikombwe Royal Establishment, 1992

IV.2. STADSLEVEN IN ZUIDELIJK MIDDEN AFRIKA



Fig. IV.2.14. Lusaka 1977: Gezicht op de hoogbouw van het centrum vanuit het Second Class Trading Area



Fig. IV.2.15. Stedelijk Lusaka 1977: De lagere-middenklasse wijk Chelston



Fig. IV.2.16. Stedelijk Lusaka: de squatterwijk Kalingalinga, 1977



Fig. IV.2.17. Stedelijk Lusaka: Een arme plattelander is verwaasd door de complexiteit die hij ontmoet in het centrum van de hoofdstad Lusaka

IV.3. SANGOMA WORDEN



Gezicht vanaf het erf van MmaShakayile naar de uitgang. De bovenste foto toont het toilet, met aangrenzend het graf van Johannes, MmaShakayile's broer of neef, van wie ik als de incarnatie word beschouwd. De onderste foto heeft de blik verder naar rechts gedraaid, en toont MmaShakayile's heiligdom, een circa 1 meter hoge luchtige structuur van takken, vlak voor de hoge cactusstruiken.

Fig. IV.3.18 a, b. Het erf van MmaShakayile in de gesaneerde voormalige squatterwijk Monarch, Francistown, Botswana, 1990 .



als onderdeel van de initiatie van haar pupil Johannes Sibanda (ikzelf) tot *twaza* / leerling-sangoma.

Fig. IV.3.19. MmaShakayile werpt haar orakelstenen in het heiligdom op haar erf te Monarch, Francistown, Botswana, 1990



Op een geïmporteerde rieten mat midden op haar erf werpt MmaShakayile (hurkend links) haar orakelstenen ten overstaan van haar kleindochter Molly (rechts). Deze laatste zit in karakteristieke cliëntenhouding: één been gestrekt en één gebogen, als uitdrukking van de ambivalentie eigen aan de rol van cliënt bij waarzeggerij. Haar jongere zuster Kwani kijkt toe. Allen zijn speciaal voor de gelegenheid van deze foto in ceremonieel *sangoma*-uniform gestoken. Toen deze foto werd genomen was ik nog slechts een incidentele bezoeker, pas een jaar later zou ik mij als *twaza* bij deze loge voegen: MmaShakayile's erf te Monarch, Francistown, Botswana, 1989. Let op de rieten tas (links voor) waarin de stenen worden opgeborgen. Op de achtergrond de gekantelde laadbak van het wrak van een Ford pickup-truck.

Fig. IV.3.20. MmaShakayile en haar kleindochters Molly en Kwani poseren in imitatie van een divinatiesessie.



Fig. IV.3.21. De behandelkamer ('surgery') van de heer Smarts Gumede, traditioneel genezer, Francistown, Botswana, 1989.

FOTOKATERN



Het certificaat van lidmaatschap dat aantoont dat de heer S. Gumede behoort tot de Diñaka (Dokters-) Vereniging van Botswana, destijds een van de twee nog actieve beroepsverenigingen van traditionele genezers in dat land. Een dergelijk certificaat wordt alom opgevat, ook door de overheid, als een licentie om het vak uit te oefenen, weat vrijwaart tegen vervolging als de behandeling negatieve gevolgen heeft. Later in zijn carrière was de heer Gumede lid en zelfs penningmeester van een andere toonaangevende beroepsvereniging van traditionele genezers, de *Kwame / Legwame Traditional Association of Botswana* (waarvan ik zelf ook lid ben), tot hij op beschuldiging van fraude werd afgezet. Zoals uit mijn uitvoerig onderzoek (van Binsbergen 1990) in de archieven van de Botswaanse Registrar of Societies isgebleven, zijn conflicten over geld een belangrijke factor in vormen van religieuze en professionele zelforganisatie in dat land.

Fig. IV.3.22. Het beroepscertificaat van de heer S. Gumede, Francistown, Botswana, 1989.



Fig. IV.3.23. Mijn eigen beroepscertificaat als sangoma, 1990



Fig. IV.3.24. De heer S. Gumede werpt zijn orakelstenen in zijn behandelruimte, in de gesaneerde voormalige squatterwijk Somerset East, Francistown, Botswana, 1989.



Rechts de behandelruimte waarin hij consulten geeft als traditioneel genezer.

Fig. IV.3.25. De heer S. Gumede voor zijn handel in groenten, brandhout en olieballen in de gesaneerde voormalige squatterwijk Somerset East, Francistown, Botswana, 1989.



Het hier getoonde, uit takken hoog opgebouwde paternale heiligdom van Johannes' nederzetting in het dorp Matsilagabedi, ligt juist binnen de omheining aan de westkant; het maternale heiligdom ligt juist buiten de omheining aan het andere eind van de oost-west as van de nederzetting. Terwijl seniore vrouwelijke leden van de sangoma-familie toekijken, alsmede de graderende noviet (de auteur, hurkend links) wordt in dit heiligdom de laatste geit geofferd (midden) waarmee, na een koe en twee geiten, en namens de logeleiderster nog een zwarte stier, de offerverplichtingen voor de graduatie zijn ingelost. Let op de trommels die ter voorbereiding op de extatische dansen die spoedig na het offer zullen plaatsvinden, in de zon zijn gelegd om het vel op spanning te brengen; bij de Nkoya gebeurt dat met in het vuur gebrande aardnotenpasta.

Fig. IV.3.26. Onderdeel van het *sangoma*-graduatieritueel aan het paternale heiligdom in Johannes' nederzetting, Matsilagabedi, Noordoost District, Botswana, 1991.



Fig. IV.3.26a. De *squatter*-wijk PWD, geleden aan de voet van de Nyamgabgwe Heuvel te Francistown, Noordoost District, Botswana, 1989.



Op de voorgond een verzameling in huislijt gemaakte bakstenen
Fig. IV.3.26b. SHHA (Self-Help Housing Agency) percelen in volle ontwikkeling, het site-and-service scheme van Somerset East Extension, Francistown, Noordoost District, Botswana, 1989.

IV.4. KAZANGA





De *kara* (waarschijnlijk van Oudegyptisch  or , *q33*, 'Oerheuvell' [het eerste Land dat uit de Oerzee oprees].(Hannig 2000: 1374) is het met het wijdverbreide complex van jongensinitiatie geassocieerde heiligdom van de Mutondo-dynastie. Alleen de hoge voorouderpaal rechts heeft menselijke gelaatstreken. Onder het afdak bevindt zich een klomp ruwe ijzererts, ter herinnering aan heet verband tussen vorsten en ijzerbewerking

Fig. IV.4.27. *Kara* (vorstelijk besnijdenisheiligdom) te Shikombwe Royal Establishment, 1992.



Direct achter de met vorst (centraal, met verentooi) de muzikanten, gevolgd door de breed uitwaaiende stoet van het volk. Let op de stramme paradepas van de beide *kapasoes*, van wie er slechts een in uniform is. (Foto J. Kapangila)

Fig. IV.4.28. De intrede van Mwene Kahare Kabambi met zijn hofhouding tijdens *Kazanga*, 1992 .



Let op de uitdrukkelijk lagere plaatsing van de Mwanashihemi / traditionele Eerste Minister, onmiddellijk naar Mwene Kahare)

Fig. IV.4.29. De koninklijke Nkoya vorsten Kabulwebulwe (voorgond) en Kahare (onmiddellijk achter haar) op Kazanga in 1992



Als hoogste aanwezige regeringsvertegenwoordiger groet de Minister van Onderwijs het volkshoofd bij zijn betreden van de ereloge. In zijn hand houdt de vorst de aan vorsten voorbehouden elandstaart als vliegenmepper, die wij al boven hebben gezien. Op zijn voorhoofd prijkt de koninklijke *mpande* (schelpornament). Onder zijn luipaardvel draagt hij een *Kazanga*-T-shirt, waarvan het opschrift juist zichtbaar is. Merk op dat de begroetingsstijl van de minister weliswaar respectvol is (hij maakt een diepe buiging terwijl de vorst recht blijft staan), maar een cosmopolitische / Aziatische vorm volgt die volstrekt afwijkt van het plaatselijke gebruik van neerzitten met onder het lichaam gevouwen benen, en klappen. Interessant detail is dat Min. Wina de zoon is van een voormalige Lozi traditionele Eerste Minister, en als zodanig Mwene Kahare kan opvatten, niet alleen als een Nkoya vorst en als zodanig lid van het House of Chiefs binnen de moderne Zambiaanse staat, maar ook als een senior lid van de Lozi inheemse bestuur onder leiding van de *Litunga*, de Lozi Paramount Chief (Foto J. Kapangila)

Fig. IV.4.30. Minister Arthur Wina groet Mwene Kahare, *Kazanga*, 1992.



Fig. IV.4.31. Op Kazanga 1994 offeren een geüniformeerde *kapasoe* (hofpolitieagent van staatswege) en een traditionele Lunda hofkledij gestoken functionaris lokaal bier aan het eenmalig ter gelegenheid van Kazanga opgerichte heiligdom



Ook hier weer de tegenstrijdigheden tussen diverse protocollaire stijlen van respectbewijs voorhanden in hedendaags Zambia

Fig. IV.4.32. De vier koninklijke Nkoya chiefs luisteren staand naar het Zambiaanse volkslied op Kazanga 2011



Let op het luipaardveld, het beulszwaard, en de met veren getoide kroon, als voornameregalia.

Fig. IV.4.33. Mwene Kahare Kabambi danst solo op Kazanga 1992, anderhalf jaar voor zijn dood eind 1993



Ondanks de vele en radicale afwijkingen van het oorspronkelijke formaat van de dans die de graduatie markeert vsn het meisje na menarche (*kankanga*) tot volwassen en huwbare vrouw, is het opvallend dat de koorleider (wiens rol androgynse trekken vertoont; maar hij is gehuwd en zijn vrouw helpt hem bij het tekstschrijven) in het handhaven van een intieme, beschermende nabijheid bij het jonge meisje toch doet denken aan de oorspronkelijke rol van de mentrix in de graduatiedans (zie Fig. 7.

Fig. IV.4.34. Koorleider en *kankanga*, Kazanga, 1994.



Let op de man midden achter (pijl), die muziek en zang vastlegt op zijn bandrecorder.

Fig. IV.4.36. Onder leiding van een als vogel uitgedoste hofnar (*Kayoni ka Mwene* – waarschijnlijk een evocatie van de scheppingsgod(in) Nyambi als Oervogel) danst een dansgroep uit Kaoma (Zambia) volgens geometrische patronen, Kazanga 1994.



Fig. IV.4.37. Mwene Kahare Kubama, opvolger van Kabambi, te midden van zijn hovelingen in zijn geïmproviseerde openlucht raadszaal op Kazanga 1994



Fig. IV.4.38. In keurig cosmopolitisch kostuum gestoken beheerders / Nkoya notabelen dansen mee met de traditionele muziek die het orkest ten gehore brengt, *Kazanga* 1994.

IV.5. ICT



Fig. IV.5.39. Een typisch internetcafé in Buea, Kameroen, 2005



Fig. IV.5.40. Twee Afrikaanse promovendi testen hun computer



Fig. IV.5.41. Bodemkundigen in de Sahel (West-Afrika) verwerken hun analyses ter plaatse met computer, camera en draagbaar zonnepaneel, en waarschijnlijk satelliet verbinding

**DEEL V. KIJKJES IN DE
ONTWIKKELINGSKEUKEN**

Hoofdstuk 9. Culturele dilemma's van de ontwikkelingswerker

9.1. INLEIDING

De intercontinentale, interculturele ontmoeting vormt één van de kernthema's van onze tijd. Na imperialisme en de-koloniserend nationalisme lijkt men thans, in wetenschap en literatuur, op zoek naar denkkaders die de overwegend politieke, economische en technische dimensies van deze ontmoeting kunnen begeleiden en zo nodig corrigeren. Dit domein wordt gewoonlijk aangeduid met de term 'ontwikkeling', die in de periode na de Tweede Wereldoorlog, en vooral vanaf de jaren 1960, het denken over Noord-Zuidverhoudingen, en over gerichte interventies daarin, heeft beheerst. Eén van de bijdragen die de sociale wetenschappen aan de discussie over ontwikkeling kunnen leveren is de *cultuurtheorie*. Wordt de problematische ontmoeting van Noord en Zuid overzichtelijker wanneer wij haar bezien vanuit een culturele optiek? Dat is de vraag die in dit hoofdstuk centraal staat. In het daarop volgende hoofdstuk zullen wij een andere invalshoek op ontwikkeling kiezen, namelijk de organisatiekaders waarin ontwikkeling geacht wordt tot stand te komen.

Wij grijpen in het volgende betoog ten dele terug op de discussie over cultuurrelativisme en wereldcultuur zoals wij die in het hoofdstuk over mensenrechten hebben gevoerd. Tevens verkennen wij de cultuurspecifieke elementen van de interculturele ontmoeting in een context van ontwikkeling, waardoor praktische oplossingen nodig worden en mogelijk worden, die in het eerdere hoofdstuk over participerende observatie in veldwerk ontbraken – de antropologische veldwerker komt immers slechts kijken, niet de handen uit de mouwen steken.

GEDURENDE een aantal jaren was ik werkzaam in Zambia. Aanvankelijk was dat als ontwikkelingswerker: docent aan de afdeling *Social Development Studies* van de Universiteit van Zambia, waar de toekomstige onderzoekers, planners en uitvoerders

van het nationale ontwikkelingsbeleid een deel van hun opleiding kregen. Na enige jaren werd ik *full-time* sociaal-wetenschappelijk onderzoeker. Aanvankelijk in de stad (de krottenwijken van Zambia's hoofdstad Lusaka), later vooral in de dorpen van het afgelegen Kaoma district in het westen van het land, werd ik een passief waarnemer van de plaatselijke cultuur in ontwikkeling – en van de ontwikkelingsinspanning van anderen.

In dit hoofdstuk zal ik, onder verwijzing naar de Zambiaanse situatie, een aantal dilemma's bespreken die zich voordoen in de ontmoeting tussen ontwikkelingswerker en 'doelgroep'. In die dilemma's kunnen sommige grenzen van de ontwikkelings-situatie, en van de beide culturen die daarin in het geding zijn, worden aangegeven en zo mogelijk worden overschreden.

Ik kan slechts enkele aspecten van de ontwikkelingsproblematiek aan de orde stellen. Mijn nadruk ligt op de persoonlijke omgang met de ontmoetingssituatie; de bagage die de ontwikkelingswerker daarin aandraagt in de vorm van strevingen, percepties, uitgangspunten; en de (beperkte) mate waarin de begrippen 'cultuur' en 'cultuurrelativisme' die ontmoetingssituatie kunnen verduidelijken.

9.2. CULTUUR EN CULTUURRELATIVISME

De negentiende-eeuwse evolutionistische illusie – een belangrijke rechtvaardiging van imperialisme en kolonialisme – plaatste de Noordatlantische samenleving op de hoogste trap van ontwikkeling, en zag alle andere cultuurvormen, met name die in andere continenten, als lagere stadia van mens-zijn. Het sociaal-wetenschappelijke begrip 'cultuur' werd ruim een eeuw geleden door de Engelse pionier-antropoloog Tylor [**year**; **1871**] geïntroduceerd onder een destijds nieuwe betekenis :

'Het complexe geheel – bestaande uit kennis, geloof, kunst, moraal, weten, gebruiken, en andere vaardigheden en gewoonten– dat een mens verwerft als lid van de samenleving' (Tylor [**year**]) .

Het begrip speelde al spoedig een sleutelrol in de Amerikaanse antropologie, en won langzaam ook in de Britse en continentaal-Europese antropologie terrein, tot het zich in het midden van de twintigste eeuw in het centrum van het vakgebied bevond, dat dan ook (ter onderscheiding van de wijsgerige en van de biologische reflectie op de mens) 'culturele antropologie' genoemd werd. Het begrip cultuur benadrukt het historisch-geaccumuleerde, niet-biologisch-verankerde van de meeste collectieve menselijke voorstellingen en activiteiten. Het maakt het ons mogelijk de eigen waarde, interne samenhang en betekenis van andere culturen te onderkennen, en deze, evenals onze eigen cultuur, als min of meer willekeurige, aangeleerde complexen te zien, het ene complex niet waardevoller of belachelijker dan het andere ('cultuurrelativisme').¹³⁵

9.2.1. *seriële cultuur tegenover principiële cultuur*

Eigenlijk bestaan er binnen de hedendaagse (culturele) antropologie twee cultuur-begrippen naast elkaar waarvan het nuttig is ze te onderscheiden. Praten wij over

¹³⁵ [**voeg toe referenties over cultuurrelativisme, zie lijst van toegevoegde boeken in literatuur; o.m. Herskovits, Tennekes ; zie ook het recente boek over cultuurrelativisme gekocht 6-2014**]

cultuurcontact, cultuurrelativisme, de rol van een bepaalde cultuur in het uitdrukken van identiteit, en de multiculturele samenleving, dan gaan we uit van *een veelheid van conceptueel op hetzelfde niveau staande exemplaren van dezelfde entiteit, die door het begrip cultuur wordt aangeduid*. De verzameling die zo'n cultuur draagt omvat altijd slechts een deel van de mensheid, er zijn altijd verscheidene dergelijke verzamelingen V_1, V_2, \dots, V_n naast elkaar ($n > 1$). In de beste traditie van culturele analyse in het kader van etniciteit (Barth 1969, Amselle 1990 etc.) ligt aan een dergelijk perspectief het beeld ten grondslag van een (door ouder etnografisch onderzoek van één specifieke – bij voorbeeld Afrikaanse – cultuur vaak onder tafel geschoven) *wijdere maatschappelijke bedding* waarbinnen de afzonderlijke cultuur zich situeert als keuze die nadrukkelijke het bestaan – binnen dezelfde bedding – van andere culturen als noodzakelijk complementaire keuzen veronderstelt; zo'n bedding is dan bij voorbeeld een geografische regio van overwegend rurale signatuur; een 'multiculturele' wijk, stad, regio, staat in een stedelijke context; of de veelheid van locale signaturen binnen een proces van globalisering. Ik wil voor deze benadering de term 'serieel cultuurbegrip' voorstellen.

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

Het begrip cultuur was lang een manier om in abstracte zin het moment of althans de indicaties van menswording te benoemen. Ik meen dat een dergelijk *principeel cultuurbegrip* essentieel, en niet slechts gradueel afwijkt van het seriële cultuurbegrip.

9.2.2. *het bovenpersoonlijke*

Dat de beide perspectieven op cultuur (serieel en principeel) onderling toch vooral complementair zijn mag blijken uit het feit dat op alletwee het bovenpersoonlijke karakter van cultuur van toepassing is. Het methodologisch individualisme [**geef wat bibliografie**] waarvan het (nauw aan de Manchesterschool gelieerde) antropologisch transactionalisme slechts een late en alweer tamelijk verwelkte loot vormt, doet recht aan slechts één van de twee gezichten die de samenleving ons toekeert: dat van de individuele percepties, strevingen en strategieën van de individuele actor. Het andere gezicht (de context van door medemensen gevormde, aan de actor niet of slechts gedeeltelijke bewuste symbolische en organisatorische ordeningen en randvoorwaarden waarbinnen het individuele gedrag tot stand komt) te benoemen als *sociaal*, en daarvoor de dwingende kracht van het bovenpersoonlijke op te eisen, is de gedeelde verdienste van twee van de grondleggers van de sociale wetenschappen in de vorige eeuw, Durkheim en Marx (*bien étonnés de se trouver ensemble*).¹³⁶ Daarmee bevrijdden zij de studie van maatschappelijke verschijnselen van het enge individualisme dat het negentiende eeuwse mensbeeld kenmerkte, en dat ook tegen het eind van de twintigste eeuw nog steeds enigszins een toevlucht heeft in de bellettrie en de literatuurwetenschap. Het is een dooddoener om kwesties van identiteit, culturele conformiteit en continuïteit af te doen met louter een verwijzing naar hoe cultuur toch altijd uit individuele handelingen en innovaties moet worden geconstrueerd. Op een gegeven moment ligt het meeste van die cultuur namelijk klaar om door individuele dragers in min of meer de bestaande vorm toegeëigend te worden. Het *bestaan*, als sociaal gegeven (*'fait social'*) van cultuur, of van een cultuur te midden van andere cultuur, meenden te mogen noemen, laat zich niet wegtoveren achter het methodologisch individualisme dat nadruk legt op individuele creatie, verwerping, selectie, innovatie, hoe belang dat laatste aspect ook is.

9.2.3. *cultuur niet langer primair een specialistisch analytisch begrip*

Het is een gangbaar uitgangspunt in de hedendaagse praktijk van de sociale wetenschappen (die daarmee hun positivistische achtergrond en hun gebrekkige filosofische en historische onderbouwing verraden) om begrippen arbitrair te definiëren en te herdefiniëren, met voorbijzien aan de conventies van het niet-specialistisch taalgebruik in de bredere (wereldwijde, Noordatlantische of nationale) samenleving waarvan antropologen deel uitmaken. Het is een typisch antropologengebaar eens in de vijf jaar te overwegen om, gezien de overweldigende complexiteit van het begrip cultuur, het maar af te schaffen en te vervangen door een aantal deelbegrippen. Maar een eventuele keuze om het cultuurbegrip maar te laten vallen is in de praktijk niet zo gemakkelijk, juist vanwege de bredere sociale context waarbinnen de antropologische kennisproductie plaatsvindt. Niet langer besloten binnen de nominalistische kaders van onze wetenschap, is het begrip een eigen leven gaan leiden. Er is iets soortgelijks mee gebeurd, en over een vergelijkbare tijdsperiode, als met psychoanalytische begrip-

¹³⁶ Durkheim [year] [year] [year] ; Marx [year] [year] .

pen (zoals 'verdringing', *'Fehlleistung'*, 'onderbewuste', 'Oedipuscomplex'), of met een uit verwante kringen (de sociale psychiatrie van Erikson) afkomstige term *identiteit* (Erikson 1950, 1968): uit de besloten, kritische context van een vakgebied gelicht, hebben deze begrippen zich genesteld in het intellectuele en vervolgens alledaagse, door media onderbouwde discours van de samenleving als geheel, en daarbij zijn zij verhard, versimpeld, gecanoniseerd, terwijl zij niettemin de gebruiker met een onverdiende autoriteit bekleden ten aanzien van de resultaten van zijn amateuristische toepassing.

Evenals 'de eigen identiteit' is 'de eigen cultuur' (of de plaatsvervangend beroep op respect voor de cultuur c.q. identiteit van anderen) een cliché geworden in een machtsverlenend politiek discours, en als zodanig nauwelijks meer toegankelijk voor de voortschrijdende vakwetenschappelijke reflectie op deze begrippen. Een deel van de dynamiek van dit actorenconcept komt juist voort uit het spelen met tegelijkertijd universalistische en seriële aspecten ervan, waarbij dan bovendien nog verwijzingen meespelen naar een voor-antropologisch gebruik van het eeuwenoude begrip cultuur, dat in ieder geval in het geschreven Engels al eeuwenlang gedocumenteerd is in zijn diverse betekenissen van 'eredienst' (voor het eerst zo gedocumenteerd in 1483), 'landbouw' (algemeen middeleeuws), 'kweek' (1626), 'opvoeding' (1510), 'verfijnde smaak' (1805, verrassend laat dus), en (zeldzaam) 'speciale aandacht voor iets met het oog op de verdere ontwikkeling daarvan' (1876) (Little *et al.* 1978, s.v. *culture*).

Het cultuurbegrip is misschien de grootste bijdrage geweest die de antropologie is in ruim een eeuw aan de menselijke samenleving heeft geschonken, vooral ook omdat het als verdichtingspunt heeft kunnen functioneren voor de leer van het cultuurrelativisme, dat de gelijkwaardigheid poneert van alle culturen (volgens een serieel cultuurbegrip dus) en daarmee, ten opzichte van de bewoners van het Noordatlantisch gebied, van mensen daarbuiten als dragers van hun eigen culturen. Over dit relativisme is veel te zeggen dat in een discussie over het antropologisch cultuurbegrip van groot belang is. Het belangrijkste is dit: van bevrijdend concept dat de antropologische visie van relativisme en gelijkwaardigheid uitdroeg, is het in de laatste decennia vaak tot een politiek strijdmiddel tegen universalisme (bij voorbeeld op het gebied van mensenrechten en andere vormen van universeel en nationaal recht) en voor particularisme geworden; zijn tijd is kennelijk voorbij, omdat de structuur van de wereldwijde bedding waarbinnen het een zinvol begrip was, de laatste honderd jaar ongelooftijd sterk gewijzigd is. Onze voornaamste hedendaagse opgave is misschien wel een cultuurbegrip te ontwerpen (onder die naam of een heel andere) dat op maat gesneden is voor deze gewijzigde situatie. Het werk van Hannerz (1988, 1992), en verwant werk op het gebied van globalisering,³⁷ zoals wij dat in de laatste hoofdstukken van dit boek zullen behandelen, lijkt in die behoefte tot op aanzienlijke hoogte te voorzien; maar het verwijderd zich dan wel erg ver zowel van cultuur als hedendaags actorenconcept, als van een universalistisch cultuurbegrip dat zijn eigen wetenschappelijke strategische diensten kan verrichten. Zo'n verwijdering is een

³⁷ Samen met het door Arjun Appadurai geleide Humanities Institute te Chicago, vormt de door Ulf Hannerz geleide sociologie-afdeling van de Universiteit van Stockholm de voornaamste institutionele samenwerkingspartner van het WOTRO-programma over globalisering en identiteit, dat ik enige jaren samen met Peter Geschiere heb opgezet en waarin inmiddels een vijftiental onderzoekers samenwerken onder een leiding waartoe inmiddels ook Bonno Thoden van Velzen en Peter van de Veer zijn toegetreten.

bezwaar juist in de mate waarin antropologische concepten circuleren binnen de wijdere samenleving en de intentie hebben ontwikkelingen daarbinnen te beschrijven en te beïnvloeden.

9.3. CULTURELE DILEMMA'S

Cultuurrelativisme, en een visie op een serieel cultuurbegrip, behoren gelukkig tot de bagage van de moderne ontwikkelingswerker.

Er is de laatste jaren met name in Nederland grote belangstelling voor de culturele dimensie van ontwikkeling.¹³⁸ De ontwikkelingswerker deelt aldus in enkele van de meest bevrijdende inzichten van de sociale wetenschappen, en heeft de mogelijkheid het ethocentrisme te doorbreken dat bij de meeste spontane confrontaties tussen culturen een voor de hand liggende reactie blijkt, maar dat monsterachtige vormen kan aannemen juist wanneer het zich kan paven aan economisch, politiek en militair overwicht. Begrippen als 'cultuur' en 'cultuurrelativisme' schetsen een kader waarin, over de grenzen tussen culturen heen, het soort communicatie tot stand gebracht kan worden dat voor ontwikkeling essentieel is. Dat deze sleutelbegrippen slechts een deel van de voor transcultureel contact noodzakelijke bagage vormen, moge blijken uit het feit dat het nog maar enige jaren geleden geheel ontmantelde Zuidafrikaanse systeem van Apartheid, bantoestans en gescheiden ontwikkeling, ideologisch gerechtvaardigd wordt door uitspraken die als in hun extremitet perverse toepassingen van juist deze begrippen zijn op te vatten.

Desondanks spreek ik van 'culturele dilemma's'. Er zijn namelijk grenzen aan de mate waarin de ontwikkelingswerker een relativiserende houding kan en mag hebben ten aanzien van zowel zijn eigen cultuur als de andere cultuur te midden waarvan hij zijn werk komt doen. Deze grenzen maken keuzen nodig, die in de praktijk lang niet gemakkelijk zijn, en in de theorie misschien nog onvoldoende onderkend.

9.4. CULTUUR ÓF ONTWIKKELING

Ontwikkelingswerk kan omschreven worden als het systematisch, vanuit een formele bureaucratische organisatie, implementeren van rationeel geplande sociale (vooral sociaal-economische) verandering. Aangezien alle menselijke culturen grote inwendige tegenstrijdigheden maar desondanks een zekere mate van inwendige integratie vertonen, zal elke opzettelijke verandering ook veranderingen impliceren in andere aspecten van de betrokken cultuur – ja zonder dergelijke veranderingen eenvoudig niet kunnen plaatsvinden. Ontwikkelingswerk is cultuurverandering. De sociaal-wetenschappelijke literatuur over ontwikkeling biedt hiervan ontelbare voorbeelden.

Om zijn werk te kunnen doen mag de ontwikkelingswerker de andere cultuur niet als absoluut maatgevend beschouwen, en mag hij de uitgangspunten die aan zijn werk ten

¹³⁸ Voor een nuttig overzicht van zienswijzen en activiteiten op dit punt, zie bijvoorbeeld het themanummer 'Cultuur en ontwikkeling' van het IMWOO Bulletin, 13, 3, september 1985, pp. 4-17; alsmede: Uhlenbeck 1986. [vul aan, er is sindsdien zoveel aan toe te voegen, o.m. verhelst] [zie ook Procees]

grondslag liggen niet eindeloos relativieren. In zijn persoonlijke overwegingen zal hij die uitgangspunten ondersteunen met de normen en waarden die hij regelrecht ontleent aan zijn eigen Noordatlantische cultuur.

Deze problematiek komt duidelijk naar voren in de medische sector, waarop zich een deel van mijn onderzoek in Zambia richtte (van Binsbergen 1979, 1981, 1982). Met alle mensen ter wereld delen wij in principe dezelfde lichamelijkeheid, en dat is waarschijnlijk de reden dat – althans in mijn ervaring – in de sfeer van ziekte en dood de transculturele ontmoeting betrekkelijk gemakkelijk tot stand kan komen. Maar het is juist ook in deze sfeer dat de ontwikkelingswerker spoedig zal weigeren afstand te doen van interpretaties (ziekteleer) en technische procedures (therapieën) waarmee hij van kindsbeen af vertrouwd is en die hij, geconfronteerd met medische alternatieven in de gastcultuur, als superieur blijft beschouwen.

Onder de boerenbevolking van Kaoma district, en onder migranten vanuit dat gebied in de Zambiaanse steden, bestaat een veelheid van oude en nieuwe ziekte-interpretaties en therapieën. Gebruik van de moderne gezondheidszorg is beperkt, en is altijd ingebed in een veelheid van autochtone behandelingen – die dus vaak als enige worden toegepast. Het in kaart brengen van deze alternatieven, en van de enorme beperkingen van de moderne gezondheidszorg ter plaatse, was een boeiende bezigheid. Zij bood zicht op een belangrijke culturele dimensie van het fatalisme dat de boeren ten aanzien van bij voorbeeld kindersterfte aan de dag legden: indien ieder menselijk individu wordt gezien als de incarnatie van een blijvende naam en een groepsidee, en als zodanig ook weer zal terugkomen, en indien individueel overlijden meestal wordt toegeschreven aan hekserij in het kader van groepsconflicten, dan is kindersterfte tegelijk heel wat aanvaardbaarder en onvermijdelijker dan volgens de Noordatlantische culturele opvattingen ten aanzien van kinderen. In het licht echter van de schokkende medische nood weigerde ik steeds meer, ook openlijk, om de plaatselijke culturele noties te respecteren en hun loop te laten hebben. Ik ijverde voor persoonlijke en structurele voorzieningen ter verbetering van de toegankelijkheid van de moderne gezondheidszorg – een streven dat bij de bevolking tot mijn aanvankelijke verbazing veel weerklank vond.

Vaak worden de ter plaatse aangetroffen culturele vormen voorzien van een aura van onveranderlijkheid en eeuwenoude geschiedenis. De bereidheid hier veranderend in te grijpen kan dan groter worden wanneer de ontwikkelingswerker de geringe tijdsdiepte op het spoor komt die ook in de hedendaagse Derde Wereld een kenmerk is van vele cultuurverschijnselen:

In sommige dorpen van Kaoma district behoren (zoals we al eerder in dit boek hebben gezien, en zoals in heel Zambia geldt) de bewoners integraal tot de Chitawala (= Watchtower, Jehovah's Getuigen) secte. Deze dorpsgemeenschappen zijn de overblijfselen van een massa-beweging die in de jaren 1920-40 het platteland van Zuidelijk Midden-Afrika overspoelde en destijds grote religieuze en politieke repercussies had. De Chitawala-leden hebben een heel beperkte selectie gemaakt uit de eigen plaatselijke cultuur: de fundamentele instellingen daarvan, zoals hoofdschap en meisjesinitiatie, veronderstellen immers een geloof in onzichtbare wezens; ook laten zij de mensen deelnemen in rituelen met trommelspel, dans en bierconsumptie, zoals afgewezen door het Chitawala geloof. In dit district heeft de secte zijn militant karakter verloren, maar blijft een theocratie nastreven, en schuwt alle instellingen die door de moderne staat in het leven zijn geroepen. Chitawala dorpingen mijden nationale verkiezingen, scholen (waarop het ochtend-appel de vlag moet worden gegroet en het volkslied gezongen – in afwijking van de Chitawala visie die daarin afgoderij ziet) en staatsziekenhuizen.

Bij mijn werk werd ik herhaaldelijk geconfronteerd met Chitawala ouders die hun zieke kinderen om religieuze redenen aan de moderne gezondheidszorg onttrokken. Aanvankelijk kon ik hiervoor begrip opbrengen. Maar dat sloeg spoedig om in doelgerichte manipulatie mijnerzijds, met het doel de betrokken kinderen alsnog in handen van de bevoegde arts te spelen, na een geval waarin de afkeer van de ouders een jong meisje ongeneeslijke blindheid had bezorgd, die naar bevoegd medisch oordeel bij vroegtijdige behandeling volstrekt onnodig was geweest. De normen en waarden van mijn eigen samenleving (en, daarbinnen, van mij als vader van een

kind) wonnen het van het cultuurrelativisme dat ik beroepsmatig had aangeleerd, en het besef dat het Chitawala geloof ter plaatse een recente innovatie was, sterkten mij in mijn streven.

Toen een paar weken later haar zusje soortgelijke symptomen van bacillaire conjunctivitis begon te vertonen, riskeerden mijn eerste vrouw en ik op goed geluk onze relaties met onze onderzoeksgroep. Na harde woorden namen wij, tegen de wil van de vader, de nieuwe patiënte in onze auto mee naar het districtsziekenhuis dat op 70 km. afstand lag. De behandeling was eenvoudig maar doeltreffend. Behalve dat wij verder door de vader gemedend werden, was er van enig negatief effect op ons functioneren ter plaatse niets te merken, integendeel.

Pas veel later begreep ik dat wij zonder het te weten een plaatselijke gedragscode hadden gevolgd: zoals wij al in het hoofdstuk over mensenrechten bij de Nkoya hebben gezien, is respect voor het welzijn van een kind een zeer groot goed in deze samenleving. Om dit recht te garanderen geldt (eigenlijk juist andersom als in Nederland) dat een kind bepaald niet alleen van de ouders is,¹³⁹ maar van zijn hele familie; en aangezien die familie verspreid is over vele dorpen, kan iedere inwoner van een vallei in de praktijk overwegen de rechten en plichten van classificatorisch ouderschap op te eisen – en daarmee de strijd aan te binden met de effectieve ouder/verzorger op dat moment.

Ik verloor dit Chitawala gezin uit het oog, tot ik meer dan twintig jaar later op het in Kaomadistrict gehouden *Kazanga*-festival van 1994 (zie hoofdstukken 12 en 13 van dit boek) de genezen patiënte en haar vader ontmoette, en tot mijn verrassing beiden mij spontaan bedankten voor onze tussenkomst destijds.

9.5. NOORDATLANTISCHE CULTUUR OF UNIVERSEEL ERFGOED: DE MEDISCHE SITUATIE ALS VOORBEELD

De medische situatie maakt nog een ander dilemma duidelijk. Is de geneeskunde, op toepassing waarvan de ontwikkelingswerker aandringt tegen de plaatselijke cultuur in, louter een specifiek onderdeel van de Noordatlantische cultuur? Maakt het aandringen de ontwikkelingswerker tot een cultuur-imperialistische agent, vergeeflijk maar toch te laken in het licht van de cultuur-relativistische uitgangspunten?¹⁴⁰

Op het eerste gezicht zijn wij misschien geneigd deze vraag bevestigend te beantwoorden. Maar dat zou betekenen dat wij de moderne medische wetenschap als louter cultuurspecifiek zien: unieke verworvenheid, bezit, monopolie, van de Noordatlantische cultuur. Historisch is daar veel tegen in te brengen. De moderne medische wetenschap heeft vele wortels, mede in de wetenschap van het Oude Egypte, het Oude Nabije Oosten, India, China, de middeleeuwse Islam, en de boerenculturen van Europa – vrijwel allemaal culturen die even ver afstaan van de huidige Noordatlantische samenleving als de dorpsgemeenschappen in de hedendaagse Derde Wereld.¹⁴¹ De populaire medische voorstellingen en medische praktijk van vele leden van de Noordatlantische samenleving verschillen trouwens ook tegenwoordig in belangrijke opzichten van het specialistische complex van de moderne geneeskunde. In de hedendaagse beroepsuitoefening zien wij voorts een aanzienlijk en creatief aandeel van artsen die zich weliswaar op de universiteit deze specifieke, hedendaagse vorm van geneeskunst hebben eigen gemaakt, maar verder buiten het Noord-

¹³⁹ Sterker nog: diverse clusters verwanten zijn voortdurend met elkaar in competitie verward en aanzien van de daadwerkelijke controle over de zeer schaarse kinderen waarop zij een verwantschapelijke claim kunnen laten gelden.

¹⁴⁰

¹⁴¹

atlantische gebied hun sociale en culturele wortels hebben en geen deel uitmaken van de Noordatlantische samenleving. De grenzen tussen culturen vervagen aldus zowel historisch als naar feitelijke interactie- en participatiepatronen, juist doordat cultuur arbitrair en aangeleerd is, en daardoor schier eindeloos overdraagbaar en veranderlijk.

Het blijkt zeer bedenkelijk, in feite een vorm van ethnocentrisme, om een geheel van inzichten en praktijken dat (naast andere dergelijke gehelen) relevant is gebleken voor de universele menselijke lichamelijkeheid, louter op het conto van een bepaalde cultuur te schrijven. Persoonlijk neig ik ertoe, de moderne geneeskunde te zien als een langzaam geaccumuleerd onderdeel van de universele menselijke erfenis, waarop ieder mens, lid van welke cultuur dan ook, krachtens zijn geboorterecht aanspraak kan doen. Het is van iedereen. De rol van de ontwikkelingswerker plaatst zich dan in principe (zij het niet in feite) buiten de neo-imperialistische context. Tussen ontwikkelingswerker en doelgroep bestaat er een gemeenschappelijke basis, die ontmoeting mogelijk maakt, en ons de motivatie van de doelgroep doet begrijpen: deze verwerft niet zozeer de Noordatlantische cultuur maar treedt in zijn erfrecht – waarbij nader onderzocht moet worden welke (waarschijnlijk beperkte) onderdelen van de plaatselijke cultuur zo nauw met autochtone medische alternatieven zijn verbonden dat zij zullen moeten veranderen om de overdracht mogelijk te maken.

Die erfenis wordt uiteraard vertolkt in vormen die specifiek zijn voor de cultuur die met de overdracht belast is, de cultuur van de ontwikkelingswerker; bij voorbeeld de nadruk op bureaucratische rationaliteit, op mechanische causaliteitsketens en op tastbare, materiële modellen van interpretatie in de moderne geneeskunde verraadt onmiskenbaar een recente Noordatlantische dominantie. Maar daarmee wordt het beschikbaar stellen van die geneeskunst nog geen simpele daad van cultuur-imperialisme. De ontwikkelingswerker mag de culturele specificiteit van die niet-wezenlijke verpakking relativeren, en mag zoeken naar plaatselijke culturele vormen waarmee een vergelijkbaar medisch pakket zou kunnen worden overgedragen. Als vertolker van de geaccumuleerde medische kennis grijpt hij niettemin aan op een niveau dat dieper ligt dan de specificiteit van culturen. Voorts zie ik niet waarom deze redenering niet kan worden toegepast op andere technische verworvenheden van de mensheid, die in de moderne wereld door ontwikkelingswerkers worden uitgezaaid: landbouwmethoden, wiskunde, industriële technologie, etc.

Indien de plaatselijke cultuur haar leden om wat voor symbolische, ideologische of politieke redenen dan ook dit universele erfgoed doet afwijzen, dan wordt van de ontwikkelingswerker geen puristisch en verlamdend besef van cultuurrelativisme verwacht, maar analytische creativiteit om ook die afwijzing als cultuurspecifiek te kunnen relativeren, en zo mogelijk door passende communicatie en persoonlijke inzet te doorbreken – waarbij geëxperimenteerd moet worden met nieuwe symbolen, nieuwe organisatievormen, nieuwe interpretatiemodellen.

Cultuur is niet een duidelijk begrensde ding, maar een beweeglijke samenklontering van deel-oplossingen die mensen voor hun problemen hebben gevonden; cultuur is niet noodzakelijk de laatste grens die aan het ontwikkelingsstreven wordt opgeworpen. Het feit dat mensen onderkend worden als 'dragers van een eigen cultuur' mag nooit een drogreden vormen om ons neer te leggen bij een situatie waarin zij van een deel van hun menselijk erfgoed zijn verstoken gebleven.

9.6. HET DILEMMA VAN AFSTAND EN ORGANISATIE

Voordat de ontwikkelingswerker echter op deze wijze in staat is om, met een juiste mengeling van respect en relativisme ten aanzien van zowel de eigen als de andere cultuur, zijn opdracht te verwezenlijken, moet hij zich hebben heengeworsteld door andere dilemma's.

Gewoonlijk werkt hij binnen een organisatiestructuur die, ondanks ideologische en praktische tegenstrijdigheden, geschoeid is op dezelfde bureaucratische rationaliteit als de interne instituties van de Noordatlantische samenleving. De gastsamenleving is gedefinieerd als een 'doelgroep', ten opzichte waarvan de ontwikkelingswerker zich moet waarmaken op een wijze die niet zozeer binnen die doelgroep, maar binnen de ontwikkelingsorganisatie is gedefinieerd.

Hoe gemakkelijk zou het niet zijn als de doelgroep zich zou schikken naar die bureaucratische rationaliteit, en daarbinnen tot een door het ontwikkelingsplan gestipuleerde, gecoördineerde taakvervulling op initiatief van de ontwikkelingswerker zou komen. De transculturele ontmoeting zou dan maximaal gestroomlijnd, beheersbaar en voorspelbaar zijn geworden. De formalisering en structuring van de tijd die het wezen vormt van ieder beleidsplan, zou van illusie werkelijkheid kunnen worden. De ontwikkelingswerker zou zich dan kunnen terugtrekken in een formele rol; en hij zou binnen de ontwikkelingssituatie vergelijkbare formele rollen en misschien zelfs sancties kunnen opleggen aan zijn plaatselijke medespelers. In de persoonlijke afstand die aldus gehandhaafd wordt zou hij zo weinig kwetsbaar zijn als maar mogelijk is; het plan en de organisatie zouden hem beschermen. De ontwikkelingswerker zou zich voortdurend kunnen terugtrekken in de eigen groep van cultuur- en landgenoten ter plaatse. In de wederzijdse bescherming, herkenning, machtsvorming, in collectief stemmingmaken tegen het verwarrende andere, kunnen de culturele dilemma's gerieflijk ontvlucht worden.

Een dergelijk terugtrekken kan nu en dan heilzaam zijn; en het periodiek samenklonteren van zich optimaal met ontwikkelingswerkers op voor hen veilig, eigen terrein – eigen in cultureel, taalkundig, recreatief en culinair opzicht – is een opvallend verschijnsel op vrijwel alle plaatsen in Afrika waar Nederlandse ontwikkelingswerkers te vinden zijn. Niettemin kan de ontwikkelingswerker zijn opdracht pas vervullen als hij de afstand tot de doelgroep overbrugt en te midden van hen zich in situaties begeeft waarin hij aanvankelijk 'geen poot heeft om op te staan'; waarin alles heel anders verloopt niet alleen dan volgens het beleidsplan, maar zelfs anders dan persoonlijk afgesproken – ook al tracht de vormgeving van het ontwikkelingsproject ter plaatse het Noordatlantische model van de formele bureaucratische organisatie op te houden. Leden van de doelgroep houden zich niet altijd aan afspraken. Enerzijds niet omdat zij de cultuur van de formele organisatie niet zo sterk geïnternaliseerd hebben als ontwikkelingswerkers die al vanaf de peuterspeelzaal en de kleuterschool het grootste deel van hun wakende leven in dergelijke organisatievormen doorgebracht hebben. Anderzijds worden er op de plaatselijke medespelers pressies uitgeoefend die voor ontwikkelingswerkers niet of minder gelden: verwantschappelijke verplichtingen ten aanzien van het bijwonen van begrafenissen en ander ceremonieën en ten aanzien van financiële steun; vervoersproblemen voor hen die geen eigen vervoersmiddel hebben en (anders dan ontwikkelingswerker) geen overheidsvoorkeur genieten bij de distributie van benzine, etc. Ontwikkelingswerkers zitten aanvankelijk

ook gevangen in de percepties (als Europeanen, als overheidsdienaren) die vanuit hun plaatselijke medespelers op hen geprojecteerd worden en die gewoonlijk contra-productief werken. En ten slotte is de gemiddelde ontwikkelingswerker vaak erg jong, met te weinig arbeids- en levenservaring voor de verantwoordelijkheid en autoriteit die hem in de ontwikkelingssituatie worden toegeschoven. Als hij dit zelf nog niet doorziet, en beseft dat formele organisatiepatronen daarvoor geen uitweg bieden, dan doen zijn transculturele medespelers dat wel.

Door persoonlijke inzet en kwetsbaarheid, door vriendschappen aan te gaan en schijnbaar tijd te vermorsen, slaagt de ontwikkelingswerker er in het ideale geval in mensen te mobiliseren en te manipuleren volgens idiomen die mede aan de plaatselijke cultuur zijn ontleend. Aldus kan hij iets verwezenlijken dat enigszins lijkt op wat in het formele plan was aangegeven. Een afstand die aanvankelijk bescherming leek op te leveren moet daartoe overbrugd worden, door een formele taakstelling te laten overgaan in een transculturele ontmoeting waarin elementen van beide culturen in onderlinge onderhandeling worden ingebracht, afgewezen, aangevuld, vermengd.

Het koningschap is een centrale institutie in Westelijk Zambia, en mijn werk speelde zich de eerste jaren voornamelijk af in en rond één bepaald vorstenhof, dat van Mwene Kahare. De hofetiquette schrijft voor dat de vorst als enige in zijn troonzaal zetelt. Gasten, hovelingen en raadslieden hurken langs de kant op matten, met hun benen onder hen gevouwen en met gebogen romp, in een pijnlijke houding die uiterst respect uitdrukt. Dit respect wordt voortdurend gescandeerd door handgeklap volgens een vast ritme. Aangezien de vorstenhoven werden erkend door de koloniale staat, vormden vanaf het begin van de twintigste eeuw koloniale ambtenaren de voornaamste vreemde gasten van deze vorstenhoven, en hun rol viel buiten deze etiquette. Tien jaar nadat Zambia in 1964 onafhankelijk was geworden, werd het koloniale model nog steeds op mij toegepast, wat mij comfortabele maar afstandelijke gesprekken opleverde in een leunstoel naast de vorst, terwijl raadslieden oud genoeg om mijn grootvader te zijn gekreukeld langs de kant hurkten. Pas na vele maanden van aandringen, en aanleren van de plaatselijke taal, symboliek en etiquette, werd mij het voorrecht verleend de leunstoel van de vreemdeling te verlaten en mij bij de anderen op de matten te voegen, aan de voeten van de vorst. Toen pas werd de oppervlakkige, formele hofconversatie doorbroken en begon, binnen en buiten de raadszaal, de informatie te stromen waar ik op uit was.

De ontwikkelingswerker lijkt te balanceren tussen twee culturen, die hij beiden zowel relateert als respecteert. Kunnen er grenzen gesteld worden aan de onzekerheid die uit deze omschrijving spreekt? Misschien alleen waar het uitersten en absolute uitgangspunten betreft: de ontwikkelingswerker lijkt niet te ontkomen aan wat zijn eigen cultuur dwingend voorschrijft. Maar de transculturele ethiek staat beslist nog in de kinderschoenen.

9.7. HET CULTURELE DILEMMA VAN SITUATIONALITEIT

Wanneer men eenmaal het nodige heeft geïnvesteerd in het leren kennen en hanteren van een plaatselijke culturele idioom, dreigt er een ander gevaar: de neiging zijn medespelers in de transculturele ontmoeting te gaan 'ophangen aan' hun eigen cultuur – 'roomser te worden dan de paus'. – en daarbij het bij uitstek situationele karakter van cultuur gedrag en culturele betekenis uit het oog te verliezen. In de eerste toepassingen van het antropologische cultuurbegrip, in de eerste helft van de 20^e eeuw van onze jaartelling, verscheen cultuur vaak als een vaststaand scenario, een strak geheel van regels waaraan ieder lid van de samenleving zich altijd moest houden; de grote verdienste van de Manchesterschool, met name waar toegepast op Zuidelijk

Centraal Afrika, is het inzicht dat de ordeningsprincipes die aan een cultuur ten grondslag liggen, niet zozeer expliciet zijn en vastliggen, maar veeleer geleidelijk en met wisselend effect uit de praktijk voortkomen, en dat die praktijk dus veelvormig is, verschilt van persoon tot persoon en van situatie tot situatie. Competente plaatselijke participanten passen de principes van hun cultuur meestal flexibel en met het oog op de specifieke situatie die zich voordoet. Een cultuur is een constructie, misshien van oudsten, priesters, ouders, onderwijzers, politici, kunstenaars – in ieder geval ook van betrekkelijke buitenstaanders, die er als migranten, als van elders inhuwende vrouwen, als refuges, als in die culturen geboren jonge kinderen, nog maar gedeeltelijk de weg in weten – alsmede van volledige buitenstaanders die haar bestuderen en beschrijven, of dienstbaar maken aan hun bestuurlijke of ontwikkelingstaken zoals op een heel ander un van de aardoppervlak bureaucratisch gedefinieerd. De leden van een cultuur doen, in hun leven en meestal ook binnen het beperkte bestek van een dag of een gesprek, een selectief en situationeel wisselend beroep op een veelheid van culturele opties. En niemand beheerst het totaal van de cultuur waartoe zij of hij zegt te behoren – al is het alleen maar omdat cultuur onderling geleed is in vrouwencultuur en mannencultuur, kinder-, jongeren- en ouderencultuur, de cultuur van de *happy few* (of dat nu vorsten, priester, industriëlen of media-ideolen zijn) en de cultuur van de gewone man en vrouw.

Westelijk Midden-Zambia is een gebied met een grote etnische en taalkundige verscheidenheid. Vele mensen verhuizen in de loop van hun leven herhaaldelijk over tientallen, soms honderden kilometers van het ene dorp naar het andere: vrouwen om te trouwen en te hertrouwen, jonge mannen om hun diensten aan te bieden aan andere oudere verwanten nadat zij in hun eerdere verwantschappelijke beschermheren zijn teleurgesteld. Bij deze intra-rurale migratie worden dikwijls etnische en taalkundige grenzen overschreden, en tientallen procenten van de volwassen bevolking is competent in meer dan één cultuur en taal. Sinds het begin van deze eeuw is er bovendien intensieve trekbaarheid geweest tussen de dorpen van Westelijk Midden-Zambia, en de gebieden in Zuid-Afrika, Zimbabwe en Zambia waar mijnbouw, industrie en grootschalige landbouw werden en worden bedreven of waar opkomende steden zich als bestuurscentra ontpopten. In deze steden hebben zich *linguae francae* ontwikkeld, alsmede een zich voortdurend uitbreidend en aan nieuwe modes onderworpen, zelfbewust patroon van stedelijk leven, dat de grote verscheidenheid van etnische herkomst steeds meer onder één cosmopolitisch geïnspireerde noemer brengt – de cultuur van de globalisering. Hier is ook de nationale politieke cultuur, gevoed door de partij en de media, en voor een belangrijk deel in het Engels, het sterkst ontwikkeld. In de steden vormen de migranten uit Westelijk Midden-Zambia een uiterst kwetsbare kleine minderheid, die slechts kan overleven door zeer frequente en intensieve contacten met verwanten op het platteland. Voortdurend ziet men daarom mensen succesvol en schijnbaar zonder moeite of spanning schakelen tussen drie of meer culturele en taalkundige idiomem.

Een praktische vorm van cultuurrelativisme is met ander woorden bepaald geen monopolie van het Noordatlantisch cultuurgebied! Als zij zelf al niet de gevangenen zijn van één Cultuur, moeten wij hen dat ook niet maken.

9.8. TECHNICUS, MORALIST OF SYMPATHISANT: HET DILEMMA VAN DE RELEVANTIE

Bij meer dan oppervlakkige participatie in de gastcultuur is het onvermijdelijk dat de ontwikkelingswerker de diepe tegenstrijdigheden en conflicten op het spoor komt die binnen die cultuur bestaan zo goed als binnen elk sociaal verband. De schijnbare eenheid van de cultuur die hij heeft leren verwachten, en die hij in eerste instantie

dacht te leren kennen, blijkt verscheurd door tegenstellingen: tussen stad en platteland; tussen mannen en vrouwen; jongeren en ouderen; rijken en armen; tussen een elite die de staatsmacht aan zich getrokken heeft en burgers die van hun formele constitutionele rechten weinig gebruik (kunnen) maken; tussen mensen die hun leven nog voornamelijk inrichten volgens de plaatselijke cultuur, en anderen die zich spiegelen aan wereldwijd verbrede cultuurmodellen zoals verbreed door onderwijs, wereldreligies, de elektronische media.

Toenemende bewustwording van de ongelijkheden en confrontaties die binnen de 'doelgroep' aan de orde zijn, zal de ontwikkelingswerker ertoe brengen zijn eigen rol te toetsen aan deze ongelijkheden. Draagt hij als agent van een ontwikkelingsstreven, in vele gevallen uitgenodigd door en gesanctioneerd door de nationale staat, zelf niet bij aan de processen van onderwerping, klassenvorming, erosie die zich binnen de plaatselijke cultuur afspeelt? Moet hij geen partij kiezen? Staat zijn ontwikkelingsorganisatie dat toe? Of moet ook deze laatste ontmaskerd worden als medespeler in datzelfde onderwerpsproces?

De humanitaire, positivistische uitgangspunten die de expliciete motivering van het ontwikkelingsstreven vormen, zijn moeilijk te rijmen met een zo conflictueuze en verdeelde sociaal-politieke situatie als toch de werkelijkheid vormt in de meeste ontwikkelingslanden, en zeker in Afrika. In dit krachtenveld komt men met begrippen als 'cultuur' en 'cultuurrelativisme' niet veel verder. Dat vele politici andere, persoonlijke doelen nastreven dan hun formele beleidsplannen zouden stipuleren; dat van de andere kant diepgaande sociaal-economische processen hun blinde loop voltrekken op een wijze die van geplande sociale verandering een aanfluiting kan maken; dat indrukwekkende symbolensystemen, talen, hele volkeren in de verdrukking komen, hun cultuuruitingen versmaad of verboden, hun leden overgeleverd aan machteloosheid, minderwaardigheidsgevoelens en wrok – dat alles is niet specifiek voor Afrika, vindt meestal zijn diepste oorzaken niet in plaatselijke of nationale, maar in wereldwijde condities van ongelijkheid en hegemonie, en kan daarom alleen al niet met een moralisme ontleend aan de Noordatlantische cultuur worden afgedaan.

Nochtans wordt er door ontwikkelingswerkers graag naar de moralistische optie gegrepen, als sein tot de grote ontluistering. Met name Nederlanders staan bekend, in Zambia althans, als buitenstaanders die zich ongevraagd, in een eigengereid ethnocentrisme verhuld als objectieve wereldcultuur, opwerpen als geweten van de gastsamenleving. Buiten onze landsgrenzen kunnen wij vaak de neiging niet onderdrukken de gastsamenleving een spiegel voor te houden. Wil men desondanks de ethnocentrische valkuil vermijden, en een goed cultuur-relativist zijn, dan is het nog altijd mogelijk de gastsamenleving met haar eigen principe-uitspraken om de oren te slaan, aldus een al te openlijk, koloniaal-aandoend beroep op Noordatlantische normen en waarden vermijgend.

Een en ander is zeker verleidelijk, en men kan zich soms zelfs verbeelden speciaal daarvoor uitgenodigd te zijn – zoals toen ik in 1971-72 samen met mijn collega M. Hall in opdracht van de universiteit in verscheidene Zambiaanse provincie-hoofdsteden cursussen gaf over de sociologie van de officiële staatsideologie, President Kaunda's humanisme – en wij koste wat kost (mogelijk onze uitwijzing uit het land, wat pas door tussenkomst van een minister en de President zelf werd voorkomen!) wilden aantonen dat de keizer geen kleren aan had, met andere woorden, dat die filosofie een strategisch ideaalbeeld van de Zambiaanse dorpsdameleving ten beste gaf dat – in het

benadrukken van consensus, harmonie, en de ontkenning van egoïsme, uitbuiting en conflict – met de werkelijkheid in heden en verleden in strijd was. Onze redeneertrant was als volgt: het Zambiaans humanisme beroept zich op bepaalde geïdealiseerde trekken van de Zambiaanse dorpssamenleving: saamhorigheid, gelijkheid, zorg voor de zwakkeren, respect voor ouderen, medeverantwoordelijkheid, afwezigheid van conflict. Uit de beschikbare antropologische literatuur (zelf hadden wij nog geen onderzoek ter plaatse gedaan) weten [check: wisten] wij wel beter. Dus: het Zambiaans humanisme is een loze ideologie. Dat vonden onze fel tegen Kaunda's UNIP gekante, op afscheiding beluste Lozi cursisten in Mongu toch al, maar ons besef van de nationale politieke situatie was te gering om te beseffen dat wij met vuur speelden.¹⁴²]

Meer dan een schijnbare uitweg is dergelijk moralisme niet. De werkelijke uitweg ligt in een transculturele medemenselijkheid die dieper aangrijpt en verder reikt dan het niveau van duidelijk afgebakende culturen. In de verscheurdheid van tegenstrijdigheden binnen de doelgroep zal menig ontwikkelingswerker zijn eigen keuzen en voorkeuren beginnen te formuleren, – niet op grond van toetsing aan normen en waarden die door de eigen of de andere cultuur als geheel worden aangereikt, maar op grond van politieke uitgangspunten van solidariteit en inzet die persoonlijk gekozen zijn en niettemin transcultureel herkenbaar worden (waarbij dus slechts een subgroep of beweging binnen de eigen of andere cultuur als referentiegroep fungeert).

In mijn rol als onderzoeker (die ik koos mede omdat ik ontevreden was over de politieke implicaties en beperkingen van mijn eerdere rol als docent) had ik, ten aanzien van dit dilemma van de relevantie, een grotere vrijheid dan de meeste ontwikkelingswerkers gelaten wordt binnen hun organisatie. Ik kon mij in toenemende mate bezighouden met wat ik beschouwde als de onderliggende partijen in de conflicten en spanningen die aan de orde waren binnen het sociaal-politieke veld van westelijk Zambia, en concentreerde mij aldus op een versmade kleine etnische minderheid in plaats van op de dominante Lozi groep; op vrouwen en hun sociaal-culturele ervaringen; en op vormen van traditionele religie die ondanks de toenemende invloed van het Christendom nog steeds het sociale proces binnen verwanten-

¹⁴² Rond 1970 zien wij diverse pogingen, zowel van President Kaunda als van *expatriate* intellectuelen aan de Universiteit van Zambia (UNZA), om de ideologie van het Zambiaans Humanism te codificeren en haar toepassing te bevorderen; vgl. Gaay Fortman 1969; Debroey 1975; Dillon-Malone 1989; Graham 1968; Kaunda 1971, 1974; Meebelo 1973; Molteno 1973; Quick 1978; Zulu 1970. Op verzoek van het *Department of Extramural Studies* (een soort Volksuniversiteit) van UNZA, waaraan wij toen als docenten sociologie verbonden waren, hebben mijn Britse collega Margie Hall en ikzelf op bescheiden schaal aan deze trend meegedaan. In 1972 hielden wij ver buiten de hoofdstad, in Mongu (*Western Province* – mijn eerste kennismaking met Barotseland waarvan ook de Nkoya deel uitmaken) en in Mansa, nabij het Bangweeloe-meer, Luapula-provincie, lezingen te houden over een sociologische benadering van het onderwerp. In Mongu – vanouds een broeinest van anti-UNIP (United National Independence party)-gezindheid en van nationale afscheidingsbewegingen) had onze goedbedoelde poging bijna fatale gevolgen. Ons bezoek viel samen met een verkiezingscampagne van de machtige UNIP-leider Fines Bulawayo; deze miste – als algemeen gevolg van de koloniale situatie, die nog maar acht jaar achter ons lag – de algemene ontwikkeling om onze academische distantie tegenover ons onderwerp te kunnen waardenen, en bepleitte dat wij onverwijd het land zouden worden uitgegooid als *Prohibited Immigrants* (PI). Maar naar waarlijk humanistisch recept kwam het zover niet: een paar weken nadat wij uit Mongu waren teruggekeerd in Lusaka, ontving ik tot mijn grote opluchting een persoonlijke brief van Kaunda, met de hand ondertekend, waarin hij zijn bewondering uitsprak voor onze inzet, en daarmee was de zaak uit de wereld.

groep en dorpsgemeenschap sterk beïnvloeden. Op deze wijze kan ik mij (mede op grond van niet aflatende plaatselijke reacties) verbeelden een impliciete politieke relevantie in mijn werk ingebouwd te hebben, zonder nog een negatief oordeel uit te spreken over de groepen en categorieën die binnen het aangegeven krachtenveld wat meer bevoordeeld zijn maar daar ook grotere verantwoordelijkheden dragen en voor onoplosbare beleidsproblemen staan.

9.9. CONCLUSIE

De grondgedachte van mijn betoog in dit hoofdstuk was dat cultuurtheorie, ooit een machtig wapen in de strijd tegen etnocentrisme en racisme, en meer recent een doodoener waarachter sommige critici van het ontwikkelingsstreven zich konden verschuilen, slechts een tamelijk gebrekkig analytisch instrument is om de hedendaagse realiteit van de transculturele ontmoeting en van ontwikkeling te begrijpen. Er is een reëel gevaar dat ontwikkelingswerkers juist door cultuur-theoretische overwegingen gedesorïenteerd raken in hun dosering van respect en relativisme ten aanzien van niet alleen hun eigen Noordatlantische cultuur, maar ook de Afrikaanse gastcultuur.

In het denken over de transculturele ontmoeting heeft de culturele antropologie de laatste decennia het initiatief verloren aan meer herkenbaar op het ontwikkelingsstreven geënte wetenschappelijke specialisaties. Maar diezelfde antropologie kan nog steeds (meer dan enige andere tak van wetenschap) inzicht leveren in de meer subtiële, situationele, transactionele dimensies van de transculturele ontmoeting, en in de empirische analyse van interacties, organisatievormen en ideologieën die aan de ontwikkelingsinspanning ten grondslag liggen. Aldus kan de antropologie blijven bijdragen – niet aan de voortschrijdende hegemonie van de Noordatlantische cultuur, maar aan de verdere verbreiding van het wereldwijde menselijke erfgoed waarvan zij zelf (evenals veel van de kennis en vaardigheden die in het ontwikkelingsproces worden overgedragen) een late loot vormt.

Hoofdstuk 10. Sociaal-wetenschappelijke aspecten van niet-overheidsorganisaties ('NGO's') in Afrika

Taal van onderzoek en taal van strategie

10.1. INLEIDING

Met name vanaf het Eerste Ontwikkelingsdecennium (1961-1970) is ontwikkelings-samenwerking onderkend en ter hand genomen als een belangrijke verantwoordelijkheid van nationale overheden in het Noordatlantische gebied. Al vanaf 1955 (het jaar van oprichting van NOVIB, de Nederlandse Organisatie van Internationale Bijstand) tekende zich daarnaast in Nederland initiatieven af van niet aan de overheid gebonden organisaties op ontwikkelingsterrein; gezien de sterk verzuilde samenlevingsstructuur in die tijd lahet voor de hand dat deze in eerste instantie de levensbeschouwelijke scheidslijnen volgden in de definitie van hun identiteit en (onder meer via missie en zending) hun organisatorische toegang tot de ontwikkelingslanden. Deze niet-overheidsinstellingen zijn in de loop van enige tientallen jaren uitgegroeid tot machtige, goed bewerkteugde *medefinancieringsorganisaties*, die bij het initiëren en uitvoeren van ontwikkelingsprojecten in, bij voorbeeld, Afrika een zeer grote rol spelen. Vaak fungeren zij, door hun uitvoerige en langdurige contacten met allerlei organisaties van burgers op het Afrikaanse continent, als een beslissende *interface* tussen Noord en Zuid. Hun aanvankelijke sterk levensbeschouwelijke oriëntatie heeft, de ontwikkelingen in de Nederlandse samenleving volgend,

overwegend plaats gemaakt voor deconfessionalisering en professionalisering, maar nog steeds dragen zij de ethische en morele toetsing van hun activiteiten, en hun relatieve autonomie ten opzichte van de overheid, hoog in het vaandel. Na het aanvankelijk optimisme bleek in de loop van de jaren 1970, toen veel Afrikaanse economieën ineenstortten, dat ontwikkeling toch een uiterst problematisch concept was, waarin naast economische en technologische overwegingen menselijke factoren (management, motivatie, ideologie, zelfbeschikking, zelfverwezenlijking, eigen beheer van projecten en resultaten) steeds meer aandacht kregen als mogelijke verklaringen van het op grote schaal mislukken van eerdere ontwikkelingsinitiatieven. Terwijl de overheden zich geleidelijk terugtrokken uit de actieve, projectsgewijze ontwikkelingsinspanning om de aandacht te leggen op betalingsbalanshulp, andere met Structurele Aanpassings-Programma's samenhangende monetaire interventies, en noodhulp na oorlogen, burgeroorlogen en hongersnoden, rees ook in de kringen van medefinancieringsorganisaties de behoefte aan een grondige bezinning en heroriëntatie. Met dit doel werd op het eind van de jaren 1980 een grootscheepse discussie op gang gebracht, aangeduid onder de algemene term *Impactstudie*: de impact van de medefinancieringsorganisaties op de Afrikaanse etc. samenlevingen vormde het centrale punt waarop zich de meningsvorming richtte. Kenmerkend echter voor de omzichtigheid waarmee in de hedendaagse opvattingen van ontwikkeling wordt omgegaan met autonomie en lokale initiatieven, staan in de kritische evaluaties van de Impactstudie niet de Nederlandse niet-overheidsorganisaties centraal, maar hun Afrikaanse tegenhangers, hun voornaamste samenwerkingspartners; en hetzelfde accent zal daarom in dit hoofdstuk gelegd worden.

Als zuiver-wetenschappelijk onderzoeker van groepsverschijnselen in Afrika werd mij in het kader van deze bezinning gevraagd om een bijdrage te leveren over de sociaal-wetenschappelijke aspecten van medefinancieringsorganisaties, en over het magische woord 'NGO' – niet-gouvernementele ofwel niet-overheidsorganisatie – waarmee zij plegen te worden aangeduid. Het mij daarbij toegewezen referentiekader wordt in eerste instantie gevormd door een tweetal rapporten die in het kader van deze bezinning geproduceerd zijn over 'NGO's' in de Afrikaanse landen Burkina-faso- en Zimbabwe (Zaal 1991; De Graaf e.a. 1991). In eerste instantie is het kader van dit hoofdstuk nauw bemeten: detailkritiek op deze beide rapporten. Wij zullen echter zien dat dit aanleiding is tot veel principiële en diepgaander analyses, waarmee dit hoofdstuk op zijn plaats is binnen een inleidend boek over de antropologie van hedendaags Afrika.

Ik geef mijn bijdrage aan de discussie over niet-overheidsorganisaties in Afrika niet zonder een zekere terughoudendheid. Want ik heb over de concrete verschijningsvormen van organisaties in deze landen, en hun concrete verhoudingen tot de staat en tot het ontwikkelingsproces, beslist minder te melden dan de rapporteurs zelf. Van de beide genoemde Afrikaanse landen ken ik er slechts één uit eigen onderzoek, en zelfs dat heeft zich nauwelijks uitgestrekt tot het ontwikkelingsveld. Als theoreticus meende ik dan ook dat mijn bijdrage het beste kan liggen in een analyse van de vorm van kennisproductie die in de beide rapporten aan de orde is – een plaatsbepaling tussen wetenschap en beleid. In de mate waarin taal het voornaamste product is van wetenschappelijke en beleidsgerichte kennisproductie, zal mijn analyse vooral een taalanalyse zijn. Ik hoop mijn lezers te attenderen op een aantal minder gewenste aspecten van het taalgebruik zoals dat rond de term 'NGO' ontstaan is. Het blijkt eerder verhullend dan onthullend; eerder strategisch dan analytisch. Onder de

misplaatste suggestie van verheldering lijkt het wel alsof dit taalgebruik het complexe (maar in principe goed kenbare) pakket van relaties en organisaties waarin zich de intercontinentale ontwikkelingssamenwerking in Afrika afspeelt, terugbrengt tot een zwarte doos van bezweringsformules waarin de eigen organisatorische, culturele en soms zelfs religieuze identiteit van de Noordatlantische ontwikkelingsdeskundige zonder al te veel zelfkritiek is terug te vinden.

Mijn uitgangspunt is tweeledig. Ten eerste ben ik, zelfs als sociaal-wetenschappelijk theoreticus, ervan overtuigd dat in de hedendaagse wereld 'ontwikkeling' het dominante idioom is geworden waarbinnen Noord-Zuid verhoudingen vorm krijgen; als zodanig is ontwikkeling een onderdeel van onze sociale en wetenschappelijke werkelijkheid waar zuiver-wetenschappelijke bestudeerders van Afrika niet omheen kunnen en waaraan zij in toenemende mate een integrale bijdrage dienen te leveren (van Binsbergen 1991, 1993a). Ten tweede, als taal het voornaamste produkt is van onze sociaal-wetenschappelijke kennisproductie, dan dient onze wetenschappelijke bijdrage aan het ontwikkelingsproces er mede op gericht te zijn dat wij de kritische methoden en technieken waarmee wij binnen de wetenschap onze taalproductie trachten zuiver te houden, ook aan de grens van wetenschap en beleid, van wetenschap en samenleving, worden gedeeld en beproefd. Al te vaak is de reactie van sociale wetenschappers er een geweest van zich kregel en hautain afwenden van de strategische discussie rond ontwikkeling; dan wel een zich mercenair maar evenzeer neerbuigend laven aan de financiële bronnen van het ontwikkelingsveld, zonder onze eigen bijdrage te leveren aan de intellectuele kwaliteit van de ontwikkelingssamenwerking. Als wij de maatschappelijke waarde, en pretenties, van onze wetenschap willen volhouden, ligt juist op de grens van wetenschap en samenleving een grote uitdaging en verantwoordelijkheid – groter in feite dan de zuivere sociale wetenschap op het ogenblik waarmaakt.

10.2. DE BEIDE LANDSRAPPORTEN

Voor mijn betoeg in dit hoofdstuk moet ik eerst tamelijk gedetailleerd ingaan op de beide landsrapporten zoals die in het kader van de Impactstudie zijn geproduceerd – onder wisselende maar vaak aanzienlijke druk van tijd en van gebrek aan financiële en personele middelen.

Ten aanzien van het karakter van de aangeboden informatie is er een zeer groot verschil tussen de beide stukken.

Het stuk over Burkina-faso- moest geheel gebaseerd blijven op een literatuurstudie aangevuld met persoonlijke consultaties van enige deskundigen die de ontwikkelingswereld in dat land kennen:

'er kon helaas geen werk in het veld worden verricht' (Zaal 1991: 3).

Bijgevolg vertoont de geboden informatie niet alleen aanzienlijke hiaten (die door de schrijver van het rapport overigens niet verbloed worden), maar de analyse beweegt zich ook op een zeer hoog niveau van aggregatie en abstractie.

Ook in het Zimbabwe-landsrapport valt op de afwezigheid van een methodologische verantwoording van de gegevens: slechts bij implicatie krijgen wij te horen (De Graaf c.s. 1991: 39) dat zij niet door een intensieve survey zijn verkregen. De Zimbabwe-studie is niettemin van een heel andere aard. Niet alleen kon men voor de samen-

stelling putten uit een viertal reeds uitgekristalliseerde rapporten van de drie auteurs die ten slotte tekenden voor het gepubliceerde stuk, maar ook blijkt dat deze drie auteurs tezamen zelf over een grote empirische kennis van de ontwikkelingssituatie in Zimbabwe beschikken. Daardoor kunnen de abstracte formuleringen vaak door concrete, gedetailleerde voorbeelden worden onderbouwd en komt men tot verrassende inzichten ten aanzien van de economie en de sociologie van het functioneren van de betreffende organisaties in dat land.

Het is niet mijn bedoeling om door het signaleren van dit onmiskenbare contrast tussen de beide stukken, de schrijver van het Burkina-Faso-landsdocument te bekritisieren. In tegendeel, met bewonderenswaardige inventiviteit heeft hij zijn schaarse bronnen bij elkaar gezocht en daar zoveel uit gepeurd als maar mogelijk was. Maar ik wil wel al dadelijk mijn ernstige twijfel uitspreken over een circuit van beleidsgerichte kennisproductie in het ontwikkelingsdomein (concreet, de Impactstudie) waarin enerzijds problemen als belangrijk en het onderzoeken waard worden geformuleerd, terwijl aan de andere kant kennelijk de meest voor de hand liggende voorwaarden (in termen van tijd en financiële middelen) ontbreken om tot een werkelijk diepgaand en overtuigend resultaat te komen. Zou bij dergelijke, naar ik wil aannemen onvermijdelijke, beperkingen keuze voor een ander, beter en uit de eerste hand gekend Westafrikaans land niet veel meer voor de hand gelegen hebben?

Ook de inschatting van de betekenis van het onderwerp ligt in de beide rapporten nogal verschillend.

In het Burkina-Faso-rapport overheerst optimisme ten aanzien van het potentieel van de betreffende organisaties voor duurzame ontwikkeling, mits zij een meer uitdrukkelijk op milieu en vrouwen gericht beleid ontwikkelen (waarmee dus, heel strategisch, twee centrale thema's in het Nederlandse ontwikkelingsbeleid zijn aangegeven)¹⁴³ en de hun door de overheid gelaten speelruimte niet misbruiken.

Het Zimbabwe-rapport stelt zich veel terughoudender op ten aanzien van de ontwikkelingsrelevantie van de niet-overheidsorganisaties ter plaatse. De auteurs van het Zimbabwe landsrapport constateren dat de Zimbabweaanse 'NGO's' kiezen voor een filantropische rol of in ieder geval voor een rol in de verzorgende sector; dit brengt onze auteurs tot een origineel en waardevol sociaal-wetenschappelijk inzicht: tot het onderkennen van de primair symbolische, in plaats van economische, rol van de niet-overheidsorganisaties:

'...het wezen van de NGO-rol zoals die thans wordt gespeeld, en de daarin geïmpliceerde complementariteit [ten aanzien van de staat], wordt bewust gericht op de "niet-economische" (minder winstgevende) activiteiten, om een maatschappelijke rol te vervullen, en (...) de toenemende belangstelling voor de efficiency van NGO (in economisch opzicht) is ofwel mislaatst ofwel naïef. (...) Er is relatief veel meer openbaar discours over en aandacht voor NGO's dan [lijkt te worden gerechtvaardigd] door de werkelijke investeringen en de werkelijke impact van NGO's in een land als Zimbabwe.'

En, verrassend en verhelderend, zien deze rapporteurs de betekenis van de 'NGO's' niet zozeer in hun (voor anderen vermeend onmisbare) rol in directe economische ontwikkeling, maar in termen van een vergroting (zij het slechts met 1000 personen) van de sociaal en politiek meetellende Zwarte middenklasse in Zimbabwe, waardoor naast voor de hand liggende consumeristische effecten toch ook de kritische,

¹⁴³ [citeer *Wereld van Verschil*]

constitutionele bewerktuiging van de plaatselijke samenleving op een hoger plan komt te staan (De Graaf e.a. 1991: 63v).

10.3. HET BEGRIP 'NGO': EEN REIFICATIE?

Onthullend ten aanzien van de wijze van kennisproductie in beide rapporten is dat nergens een poging wordt gedaan om het begrip 'NGO' te definiëren.

Een mogelijke verdediging zou kunnen zijn dat beide stukken een bibliografie bevatten waarin, naast specifieke grijze literatuur over het betreffende land, ook wetenschappelijke publikaties over de 'NGO'-problematiek zijn te vinden.¹⁴⁴ In ieder geval constateer ik dat het begrip een ongelooflijk verscheiden lading blijkt te dekken. Bezien wij het hierbij overgenomen *Schema 1* uit het Burkina-Faso-landsrapport.

Dit is bepaald voer voor sociologen. Kennelijk is de *eenheid van analyse* in deze tabel: 'de groep'. Er wordt een interessant (want verre van vanzelfsprekend) onderscheid gemaakt tussen 'individuele groepen' en 'georganiseerde groepen'. Naar analogie van het menselijk individu kan 'de groep', ongeacht zijn interne organisatie of geleiding, blijkbaar ofwel op zichzelf voorkomen ('individueel'), ofwel met andere dergelijke eenheden in een verband van hogere orde zijn verenigd ('georganiseerd'). Wat is dan zo'n 'groep'? Het gepresenteerde materiaal suggereert als eerste, nauwelijks bevredigende antwoord:

'een naamdragende verzameling mensen die beantwoordt aan de selectiecriteria zoals gehanteerd in bepaalde grijze literatuur: BUSONG 1989, Snrech 1988a, 1988b.'

	Burkinaabé	Buitenlands	Aantal NGO's/groepen
Dorpsniveau	Individuele groepen	—	4500
Hoerengroepen			
Dorpsniveau			
Hoerengroepen	Georganiseerde groepen: ADRK, ADRT, etc.	groepen organiserend Plan Parainage International	>100
Ondersteunend	CESAO, INADES/Fermission	CARITAS	
Sectoraal		AFRICARE, CRS/BF	>10
Intermediair Financierend	ODE, BEI	—	2
Federatief Coördinerend		SPONG	1
Totaal aantal groepen/NGO's	onbekend	onbekend	>4613

bron: Zaal 1991: 15, gebaseerd op BUSONG 1989 en Snrech 1988a, 1988b

Tabel 10.1. Indeling en beschrijving van zogenaamde 'NGO's' volgens Zaal.

De tabel leert ons wat zoal een 'groep' mag heten. Aan het ene eind van de reeks zien wij de overkoepelende organisatie SPONG (*Secretariat Permanent des Organisations*

¹⁴⁴ Zoals: Bratton 1987, 1989, 1990; Cernea 1990; Fowler 1985.

Non-Gouvernementales), gesprekspartner van de overheid op het hoogste niveau, en voorzien van een kantoor, goed opgeleide betaalde medewerkers, en financiële en organisatorische steun van vele zo niet alle in het ontwikkelingsveld van Burkina Faso optredende instellingen. Aan het andere eind zien wij duizenden 'individuele groepen', waarin boeren zich met eigen middelen en goeddeels op eigen initiatief hebben verenigd. De onderzoeker laat door zijn herhaalde woordkeuze ('aantal groepen/ 'NGO's') uitdrukkelijk in het midden of er een wezenlijk verschil is tussen dit soort boerengroepen en niet-overheidsorganisaties ('NGO's'). Hoe dan ook, als wij ze bij elkaar kunnen en mogen optellen tot een aantal van 'meer dan 4613', dan móeten het wel allemaal sociale verschijnselen zijn van dezelfde aard. Van de andere kant, het is misschien alleen de optelling, meer dan enige andere analytische kunstgreep, die suggereert dat er één groot continuüm is waarbinnen alle voorhanden organisaties, ongeacht hun omvang, thuishoren, zodat zij alle familie van elkaar lijken te zijn; en zodat de gedachte postvat *dat langs dat continuüm ook informatie, initiatieven, fondsen, mobilisatie en verantwoording onbeperkt heen en weer kunnen reizen.*

Ook in het Zimbabwe-rapport worden overigens boerinnengroepjes en de Kamer van Koophandel van grote steden als Harare en Bulawayo in één adem genoemd.

Betekent het begrip 'NGO' dan nog wel iets; en zo ja, betekent het nog wel voldoende? Is het meer dan een nietszeggende term voor alle vormen van organisaties in de hedendaagse wereld die een zekere formalisering hebben en die niet direct tot de staatsbureaucratie behoren? Maar dan worden toch alle voor de hand liggende verschillen in omvang, recrutering, interne organisatie, middelen, ideologie, doel, leiderschap en relaties tot andere organisaties in de samenleving, genegeerd en ten onrechte over één kam geschoren? Ik zal verderop betogen dat zelfs het negatieve, en op het eerste gezicht zo vanzelfsprekende, criterium van 'niet-statelijk' verre van verhelderend is.

De aangegeven benadering van niet-overheidsorganisaties komt mij voor als een schoolvoorbeeld van *reïficatie*. De afkorting 'NGO' werkt reïficatie al in de hand, is op zich reïficatie. Want wat lijkt er hier te gebeuren? Voor een bepaald beleidsdoel wordt in een gesloten idioom een gedachtenschim geschapen. Die schim wordt geloofwaardig gemaakt door een ritueel (tabelleren, tellen, literatuurverwijzingen) dat ook bij wetenschappelijke kennisproductie in eigenlijke zin wordt aangetroffen, en op deze wijze wordt gesuggereerd dat die schim een aanvaardbare afbeelding is van de sociale werkelijkheid. Eerder lijkt echter zijn hardnekkig voortbestaan en zijn schijn van geldigheid ontleend aan zijn bruikbaar circuleren binnen een bepaald beleidsmatig beslissingscomplex. Aan de wetenschap wordt dus slechts het legitimerende, kennisverwerving suggererende ritueel ontleend, maar niet de verbeeldingskracht, de onzekerheid, de hartstocht om meer te ontdekken en tegelijk de door een collegiaal forum (De Groot 1964) afgedwongen eis om dat ontdekken aan controleerbare en reproduceerbare procedures te binden.

Toegegeven, dit is grof geschut op een schijnbaar onschuldig tabelletje. Naderhand bezint onze rapporteur zich immers en brengt, zonder vooralsnog met een concretere definitie van het begrip te komen, in ieder geval het aantal door hem onderscheiden 'NGO's' (en nu niet meer 'groepen/ 'NGO's') terug van een orde van grootte van vijfduizend tot een bedrag 'tussen de 150 en 250' (Zaal 1991: 15); erkent hij daarmee niet dat de boerengroepen toch eigenlijk van een andere orde zijn?

Reïficatie van het begrip 'NGO', een enorme scala van daaronder vallende onderling

sterk verschillende organisatievormen, vinden wij ook in het Zimbabwe landsrapport. Ook hier leidt de afkorting 'NGO' een eigen leven, ongehinderd door een uitdrukkelijke definitie, hoewel men wel refereert aan niet nader geïdentificeerde 'stricter definitions' volgens welke kerken bij voorbeeld geen 'NGO's' zouden zijn (De Graaf e.a. 1991: 41). Maar het reïficerend en toeëigenend taalgebruik in dit rapport reikt verder dan alleen de term 'NGO'. Zelfs de Zimbabweaanse overheid moet eraan geloven: in een beleidsrapport kun je die toch veel beter 'GoZ' noemen? Zo'n afkorting voegt informatie noch inzicht toe, en de ruimtewinst die zij oplevert in een rapport van honderdduizenden tekens is te verwaarlozen. Het effect ligt vooral in een soort bezwering: door de afkorting wordt de eigen, complexe en uiteraard – als elke menselijke organisatievorm – inwendig tegenstrijdige zijnswijze van het Zimbabweaanse overheidsapparaat ontgaan van zijn ruimte-tijdelijke specificiteit en betrekkelijke autonomie, en onderworpen aan de modellerende, manipulerende rationaliteit van de rapporteurs; deze laatsten stellen zich daarmee op in een strategische ruimte waarvan de beschreven entiteit geen deel uitmaakt en waarin deze slechts talig, intellectueel en strategisch voorwerp van extern handelen wordt. Zelfs als het hier slechts om hebbelijkheden gaat waardoor de schrijvers van het rapport zich identificeren als herkenbare beoefenaars van het genre 'beleidsrelevante rapporten' (en we hebben al lang gezien dat werkelijk en waardevol inzicht hun niet ontzegd kan worden), dan nog is deze eenzijdige talige toeëigening ongewenst en wat mij betreft onethisch. En nog is de taalmagie niet ten einde. Het beleidsmatig handige onderscheid tussen 'kleine 'NGO's' en 'grote 'NGO's' leidt zelfs tot de monsterlijke termen 'SMANGO' (= SMALL NGO) en 'BINGO' (= BIG 'NGO'), die men vervolgens serieus gebruikt alsof zij een verantwoorde beschrijving zijn van de Zimbabweaanse sociale werkelijkheid, in plaats van een regelrechte projectie van de specifieke preoccupaties van een groep actoren in het medefinancieringscircuit in Nederland (voor wie de grootte van een organisatie, gemeten door een ruwe tweedeling 'groot'/'klein', een handelingscriterium kan opleveren).

Dit type taalgebruik herinnert sterk aan de halfleuke taalgrappen waarmee computerprogrammeurs hun *ontmenslijkte communicatie met de machine* wat fleur trachten te geven. Maar het geeft te denken als voor de interactie mens/ machine dezelfde dingmatige idiomen worden gebruikt als voor de interactie Noordatlantische ontwikkelaar/ Afrikaanse staat. BINGO is misschien een ironische verwijzing naar mogelijke lucratieve kanten van de grote 'NGO's' voor hun professionele werknemers en commerciële en politieke contacten, – een aspect dat in de Zimbabwe studie niet over het hoofd gezien wordt; het is zeker ook een herkenningsteken dat de Noordatlantische ontwikkelaar zou kunnen hanteren als een maat voor verwacht succes: '*Bingo!* We hebben er weer een gevonden waarmee we wel in zee kunnen gaan...' Kenmerkend is natuurlijk dat de uitroep '*Bingo!*' als uitdrukking voor 'schot in de roos' een neologisme is in de Nederlandse taal, verwijzend naar een Amerikaans of Brits volksvermaak waarvan niet kan worden aangenomen dat de auteurs het dikwijls beoefenen, maar toespeling waarop hen doet kennen als cosmopolitisch eerder dan (kleinsteeds, kleinlands) Nederlands of Zimbabweaans.

Een en ander herinnert ons helaas vooral aan de krachtige vermaning van de grote Franse antropoloog Pierre Bourdieu over dit soort taalgebruik van, en op de grens van, het beleid:

'Weerstand bieden tegen de woorden, alleen maar dat zeggen wat men wil zeggen: spreken in plaats van *gesproken te worden* door geleende woorden met hun vaste lading aan sociale

betekenis (...). Zelf spreken in plaats van gesproken te worden door woordvoerders die zelf ook weer gesproken worden. Weerstand tegen geneutraliseerde, geëufemiseerde, gebanaliseerde woorden, kortom tegen al die gewichtige platitudes van de nieuwe technocratische retoriek, maar ook tegen de uitsleten, afgevlilde woorden die moties, resoluties en programma's het karakter van de grote stilte geven. Alle taalgebruik dat voortkomt uit een compromis met de onwilde of uitwendige censuur oefent een loodzware druk uit, de druk van de gedachtenloosheid die het denken ontmoedigt.' (Bourdieu 1989: 30)

Reïflicatie, en daarmee decontextualisering in ruimte en tijd, anachronisme en ethnocentrisme – deze effecten doen zich ook voor wanneer de Zimbabwe-rapporteurs de, niet nader gedefinieerde, 'NGO' in de tijd gaan terugprojecteren naar een voorkoloniale verleden (De Graaf e.a. 1991: 34). De rijke en goed gekende geschiedenis van Zimbabwe (bij voorbeeld Beach 1980, 1986, en verwijzingen aldaar) wordt met verbijsterende Noordatlantische bijziendheid teruggebracht tot drie perioden bepaald door de machtsgreep en de machtsoverdracht van de Blanken: 'de voor-koloniale periode' (in de menselijke geschiedenis van circa 3.000.000 v.C. tot 1889 n.C.); de koloniale periode (1889-1980 n.C.); en de postkoloniale periode daarna. Ook in het voor-koloniale verleden gaat men dan op zoek naar 'NGO's', en als die zich niet zo duidelijk aandienen moet dat, naar de mening van de rapporteurs, wel komen doordat de negentiende-eeuwse samenleving met name door de vestiging van de Ndebele staat vanuit Zuid-Afrika, zich 'maatschappelijk en qua milieu' in crisis bevond... Enige (ruimschoots beschikbare) informatie, en reflectie, over de aard van koningschap en hoofdschap, en over de taken en functies die deze instellingen in de negentiende-eeuwse samenlevingen van Zuidelijk Afrika vervulden, had toch onmiddellijk duidelijk moeten maken dat de projectie naar een voorkoloniale negentiende-eeuwse situatie van een model van de formele, bureaucratische organisatievorm van de moderne staat en van niet-statelijke groepen (de kern van de 'NGO'-gedachte), geen hout snijdt. Om, sprekend over de negentiende eeuw of daarvoor, gilden van waarzeggens en de daarmee nauw samenhangende priesterlijke organisatie binnen de Mwali cultus (de enige aspecten van Zimbabwe trouwens die ik uit eigen veldonderzoek ter plaatse ken, en waarvan de band met de staat, dat wil zeggen het koningschap, niet ontkend mag worden) als 'NGO's' voor te stellen, doet denken aan het soort decontextualisering dat de fantase Von Däniken (1970, 1978) in staat stelt om in elk millenia-oud reliëf de hoofdtooi te identificeren als ruimteliem en de troon als schietstoel – de anachronistische projectie, in beide gevallen, van laat-twintigste-eeuwse technologie en organisatievormen.

De schrijvers van het Zimbabwe-rapport doen met dit terminologisch autisme zichzelf tekort: het strategisch reïficerend taalgebruik maskeert dat zij veel over het land en zijn ontwikkelingsveld te melden hebben. Onder de onverteerbare beleidstaal waarin zij nu hun beweringen gieten, gaat in feite een interessant betoog schuil over de economische, politieke en klasse voorwaarden voor bepaalde patronen in de Noord-Zuid interactie zoals die in de hedendaagse wereld bij uitstek vorm krijgt in de context van ontwikkeling.

10.4. HET BEGRIP 'NGO': EEN ACTORENCATEGORIE?

Mijn houding in het bovenstaande berust op een opzettelijke spraakverwarring mijnerzijds. Het over één kam scheren van zo fundamenteel verschillende verschijnselen in de landsdocumenten komt voort niet uit analytisch onvermogen van

de rapporteurs maar uit hun poging om tot een zo getrouw (en daarbij zo verstaanbaar) mogelijke weergave te komen van *de categorieën zoals gehanteerd door één bepaalde groep actoren*: niet de leden van de Afrikaanse doelgroepen van ontwikkelingsamenwerking, noch de groep actoren die in opdracht beleidsrapporten schrijft in het kader van de Impactstudie, noch de (overwegend Noordatlantische) groep actoren die zich 'organisatiesocioloog' mag noemen, maar: *de groep Nederlandse politieke actoren die het onderzoek hebben aangekaart!*

Het vertoog over 'NGO's' doet zich ten dele, ook binnen de Impactstudie, voor als een analytisch wetenschappelijk vertoog, en daar voel ik mij als sociaal-wetenschapper/Afrikanist in principe op mijn plaats. Er is immers geen sociaal verschijnsel, zeker geen aspect van groepsvorming, in de Afrikaanse samenlevingen, dat om wat voor reden dan ook niet de aandacht van de sociaal-wetenschappelijke onderzoeker zou verdienen. Al vanaf de eerste stappen die onder meer Nederlandse onderzoekers in Afrika hebben gezet, hebben zij zich beziggehouden met de 'nieuwe' patronen van groepsvorming die zich in dat continent voordeden, voorbij en gedeeltelijk als alternatief voor, de huishoudgroep, het dorp, de lineage, de clan, etc. (vergelijk Hofstra 1955). Wij kunnen ons zelf slechts verwijten dat wij in latere decennia deze aandacht wat hebben laten verslappen, *zodat nu de ontwikkelingswereld, ten aanzien van de voor ontwikkeling relevante* (en gezien de Noordatlantische formele organisatie van de ontwikkelingswereld, betekent dit ook voor Afrika vooral: formeel georganiseerde) *vormen van plaatselijke groepsverschijnselen, de vragen gaat stellen die wij allang zelf beantwoord hadden moeten hebben* (van Binsbergen 1993a).

Het punt is dat het begrip 'NGO' in eerste instantie niet een analytisch wetenschappelijk begrip is, maar een *beleidsbegrip*, in de handen van actoren binnen een bepaalde, nationale of internationale, arena van organisatie en machtsvorming – het is een actorenbegrip uit een bepaalde politieke cultuur, zoals de begrippen 'politieke bloedgroep', 'home-boy', 'stam' dat zijn in andere politieke culturen. De onderzoeker wordt voortdurend heen en weer getrokken tussen enerzijds zijn verlangen om het begrip analytisch inhoud te geven (systematisch, definitioneel), en anderzijds zijn fascinatie om te zien hoe de actoren in de ontwikkelingswereld het begrip zelf hanteren, en er natuurlijk slechts mee uit de voeten kunnen in de mate waarin het veelvormig, flexibel, innerlijk tegenstrijdig, vaag en manipuleerbaar is.

Dit is de standaard situatie bij elk sociaal-wetenschappelijk onderzoek. Het gevaar is steeds dat ofwel de actorencategorieën niet in al hun subtiliteit worden weergegeven, ofwel dat de in wetenschappelijke taal geformuleerde begrippen waardoor zij worden *afgebeeld*, door reïficatie een eigen leven gaan leiden – zoals bij voorbeeld gebeurd is met het begrip 'stam' (ooit vooral de actorencategorie van bestuursambtenaren, zendelingen, en Afrikaanse actoren)¹⁴⁵ en 'lineage'.

10.5. EEN MOGELIJKE SOCIOLOGISCHE OMSCHRIJVING VAN HET BEGRIP 'NIET-OVERHEIDSORGANISATIE'

Actorencategorie of wetenschappelijk concept, wij ontkomen er niet aan een nadere

¹⁴⁵ Dat claimt ten minste Vail 1989.

formulering voor het begrip 'NGO' te geven. Wij zouden bij voorbeeld, als eerste stap, de volgende omschrijving kunnen voorstellen (geïnspireerd door: van Binsbergen 1993b):

Een niet-overheidsorganisatie ('NGO') is

- *een gestructureerd geheel van betrekkingen tussen mensen, dat*
- *door zijn juridisch-bureaucratische verankering*
(in de vorm van een naam; een formele inwendige organisatievorm, personeel dat op nauw omschreven wijze de daarbinnen gedefinieerde posities bezet en de daarbinnen gedefinieerde taken verricht; en specifieke materiële en financiële hulpbronnen; waarvan het beheer gestipuleerd is door de organisatievorm)
- *een aanzienlijke mate van zichtbaarheid en permanentie binnen de plaatselijke civiele samenleving ten toon spreidt, en hierdoor*
- *zodanige organisatorische macht in die samenleving genereert dat*
- *de staat dit geheel erkent en tegelijk tracht in te kapselen door er de relevante wetgeving op van toepassing te verklaren*
(zodat inwendige organisatievorm mede onder verwijzing naar die nationale wetgeving – bij voorbeeld een Burgerlijk Wetboek, een Wet op Verenigingen etc. – wordt vormgegeven, gecontroleerd, en zo nodig in conflictbeslechting bevestigd),
met dien verstande
- *dat dit geheel niet door de staat direct in het leven is geroepen, noch de facto functioneert als deel van het staatsapparaat, maar ten opzichte van de staat opereert in een semi-autonoom veld, zodat*
- *de organisatie*
(binnen de mogelijkheden die de staat, zijn wetgeving en zijn feitelijke machtsprocessen toestaan, maar met behoud van een zekere mate van autonomie ten opzichte van de staat)
coördinerend, stimulerend, faciliterend, informerend, mobiliserend, kan optreden ten opzichte van andere groepen en individuen in de samenleving, met name op wijzen waarin de staat niet voorziet, of die zich tegen de staat afzetten'.

Deze tentatieve omschrijving is veel te specifiek en complex om een definitie genoemd te worden. Gemakkelijk hanteerbaar is zij al evenmin, want zij benadrukt het multi-dimensionele karakter van het verschijnsel, en wil slechts van een niet-gouvernementele organisatie spreken wanneer alle genoemde criteria zijn vervuld. Zij herleidt de veelvormigheid van formele organisaties in hedendaags Afrika niet tot één schijnbaar eenvoudige formule ('overheid' versus 'niet-overheid'). In plaats daarvan maakt zij een aantal assen zichtbaar waarlangs formele organisaties kunnen worden geplaatst (niet *per definitie*, maar *op grond van zorgvuldig* – en nog te ondernemen! – *empirisch onderzoek van geval tot geval*). Al naar gelang de waarden die de diverse genoemde parameters blijken aan te nemen (met andere woorden, al naar gelang de concrete kenmerken die afzonderlijke formele organisatie bij empirische inspectie blijken te vertonen), beantwoorden individuele niet-overheidsorganisaties in meerdere of mindere mate aan de beleidsdoelen en beleidsdilemma's van Nederlandse

medefinancieringsorganisaties op zoek naar plaatselijke counterpart-organisaties.

En zelfs deze omschrijving, met haar – ik geef het eerlijk toe – als wetenschappelijk bedoelde omslaching, stelt ons nog niet direct in staat om 'de echte 'NGO's' (dat wil zeggen die welke het meest overeenkomen met de actorenbeelden van de beleidsmakers) te onderscheiden binnen het hele, zo interessante en belangrijk domein van formele organisaties in hedendaags Afrika: vakbonden, politieke verenigingen, religieuze organisaties, etnische verenigingen, opvanggroepen van migranten, boerengroepen, commerciële bedrijven, beroepsverenigingen, ontspanningsverenigingen, productiecoöperatieven, etc. *Op al deze vormen van organisatie is namelijk mijn bovenstaande omschrijving van toepassing.* Kunnen zij niet alle van tijd tot tijd fungeren als verkiesbare 'NGO' (in de – door de Noordatlantische ontwikkelaars geïmpliceerde – zin van 'plaatselijke counterpart-organisatie'), mits bepaalde aanvullende voorwaarden zijn vervuld? Die voorwaarden lijken uit de Impactstudie wel af te leiden. Zij zijn onder meer:

- *beargumenteerde ideologische en juridisch-bureaucratische aanvaardbaarheid voor de medefinancieringsorganisatie;*
- *het bestaan van een concreet contact;*
- *gebleken toegang tot de meer diffuse groepen, en tot individuen, aan de basis.*

Het werkelijk bepalende element in het begrip 'NGO' is dan, vanuit het actorenperspectief van de Noordatlantische ontwikkelaar, of de betreffende organisatie meefunctioneert en bereikbaar is in het ontwikkelingsveld, en dat hangt niet zozeer van haar structuurkenmerken af maar van haar relaties met de medefinancieringsorganisaties. Vanuit de Nederlandse actoren is bepalend het vermogen van de betreffende organisatie om als *interface of counterpart* op te treden in het ontwikkelingsveld. Kerken, vakbonden etc. in Afrika worden niet als 'NGO's' gezien, *niet* omdat zij wetenschappelijk-analytisch niet in het rijtje zouden thuishoren, maar omdat zij, als klassieke vormen van niet-staatelijke organisatie binnen het nationale domein (en ongetwijfeld tegen de historische achtergrond van hun eigen vaak controversiële relaties met de plaatselijke Afrikaanse staat), in het hedendaagse streven van de ontwikkelingssector naar relatieve autonomie en eigenheid daarin de minder verkieslijk, dat wil zeggen politiek minder aantrekkelijk zijn. Heel in het algemeen geldt:

'Een belangrijk aandachtspunt voor de MFO's, met name CEBEMO en ICCO,¹⁴⁶ is de opbouw van de partnerstructuur op zich.' (Zaal 1991: 24).

Welke, te midden van de veelheid van formele organisaties in de zin van mijn tentatieve omschrijving, verkiesbaar zijn om daadwerkelijk 'NGO' genoemd te worden, hoeft niet met universele wetenschappelijke criteria gedefinieerd te worden, maar hangt af van de feitelijke concrete invulling die de actoren geven aan hun beleidsmatig contact binnen de verschillende arena's waarbinnen zij opereren. Het begrip verliest daarmee evenzeer zijn analytische wetenschappelijke waarde als de begrippen 'stam', 'home-boy' etc. Het is een actorencategorie *optima forma*, en alle wetenschappelijke definitiepogingen kunnen er alleen maar toe bijdragen om dit feit aan de aandacht te onttrekken.

Bij nader inzien is het verlies van de term 'NGO' als wetenschappelijke begrip volstrekt

¹⁴⁶ [verklaar afkortingen: CEBEMO = ; ICCO = ; beide zijn belangrijke Nederlandse medefinancieringsorganisaties.]

niet te betreuren. Enerzijds is onze sociale wetenschap, met de begrippen die zij de afgelopen honderd jaar heeft ontwikkeld, zeer goed bij machte de bedoelde verschijnselen in kaart te brengen en te analyseren zonder een beroep te doen op een monsterachtig nieuw begrip 'niet-overheidsorganisatie'. Van de andere kant heeft diezelfde sociale wetenschap een grote passie voor en grote ervaring in het analyseren van actoren-categorieën in al hun flexibiliteit en manipuleerbaarheid – en heeft zij geleerd dat een dergelijke analyse vaak groot inzicht in politieke en sociale processen van die actoren oplevert.

Het vermoeden ligt voor de hand dat de reïficatie van het begrip 'NGO' op zichzelf een onderdeel is van het steven van actoren in de ontwikkelingssector om hun sector te profileren als een specifiek domein van machtsvorming en organisatie, niet alleen tegenover de staat, maar ook tegenover andere, eerdere vormen van niet-overheidsorganisatie binnen zowel Nederland als de Afrikaanse samenlevingen. Zo zien wij thans in vele delen van Afrika voormalig kerkelijke ontwikkelingsorganisaties hun formeel kerkelijk karakter ontveinzen en zelfs afwerpen, al blijven zij vaak sterk gericht op persoonlijke netwerken en doelgroepen met een hoge graad van Christelijke of ex-Christelijke herkomst. De Afrikaanse ontwikkelingsorganisaties te plaatse kunnen zich deze stap (naar verzelfstandiging en professionalisering) permitteren omdat zij voor hun overleven nauwelijks meer afhankelijk zijn van materiële steun vanuit plaatselijke kerkelijke organisaties, zolang zij internationale donoren in het ontwikkelingsveld weten aan te trekken; en zij zijn immers onmisbaar gebleken in het verwezenlijken van de eigen doelstellingen en legitimatie van deze internationale donoren.

Het lijkt hier om een onomkeerbaar proces te gaan: ten gevolge van ideologische, bureaucratische en economische processen zowel in het Noorden als in het Zuiden, is gedurende de laatste decennia aan de gebruikelijke sectoren van de economie en de maatschappij een *ontwikkelingssector* toegevoegd, die niet meer geheel dienstbaar is aan de andere, eerdere sectoren. Zoals de wetenschap der economie die traditioneel onderscheidt, noch tot die klassieke sectoren geheel herleid kan worden, maar een eigen leven is gaan leiden. Zij heeft eigen inwendige structuren en wetmatigheden, en een eigen plaats in het geheel die ook in wetenschappelijke analyses van de maatschappij niet meer over het hoofd gezien mag worden.

Inmiddels begint dit streven, naar professionalisering en naar profilering als een eigen afzonderlijke sector, in sommige opzichten wel contraproductief te werken. Zoals De Graaf e.a. constateren:

'Een van de redenen waarom de meeste plaatselijke NGO's niet een meer diepgaande en indringende analyse van de samenleving hebben geproduceerd, zou te maken kunnen hebben met het betrekkelijke isolement van de NGO-sector in dit land. [Deze rapporteurs gaan dus al stilsijgende voorbij, als vanzelfsprekend, aan het feit dat de NGO's zich hebben opgewerkt tot een aparte sector van de economie.] Hoewel wij de sterke bindingen hebben opgemerkt tussen vele NGO's en kerken, en de minder veel voorkomende bindingen met politieke partijen, kunnen wij ook de vrijwel volstrekte afwezigheid constateren van organische bindingen met instellingen zoals: de universiteit, 'think tanks', massamedia, vakbonden, boerenorganisaties, culturele verenigingen; ook met de commerciële private sector bestaan er slechts zwakke banden.'

Een echo van dezelfde wordt op treffende wijze verwoord in het oriënterende geschrift voor de de conferentie waarmee in 1992 de kritische wetenschappelijke toetsing van de Impactstudie plaats vond en waarop dit hoofdstuk in eerste versie werd gepresenteerd:

'Deze mythe, dat het beleid vooral steelt op groeiende kennis, leidt tot de ontkenning van het feit dat het werk van de vier MFO's in de Nederlandse omgeving een eigen en zeer

gedifferentieerde geschiedenis en worteling heeft. Beleidsontwikkeling van de MFO's speelt zich voor een groot deel af binnen de Nederlandse politieke arena. Niet zelden zijn daar gewortelde visies en institutionele belangen bepalender voor de dynamiek van het officiële beleid dan 'toenemende kennis', ook als die door een impactstudie wordt aangereikt.' (Perspectieven 1992: 5)

10.6. 'NIET-OVERHEID' ALS ZEER BETREKKELIJK EN SOMS MISLEIDEND BEGRIJF

Wat mijn gedetailleerde omschrijving van het begrip 'niet-overheidsorganisatie' in ieder geval duidelijk maakt is dat het 'niet-overheids-' element bij dit soort groepen niet kan worden gedecreteerd als een uniform structuurkenmerk dat geen nadere analyse behoeft. Integendeel, de aard van de relaties tussen deze formele organisaties en de nationale staat kan en zal van geval tot geval, en met dan nog grote variatie in ruimte en tijd, worden ingevuld. Die concrete invulling mag, zoals gezegd, niet per definitie worden aangenomen (zoals in de reïficatie van het begrip 'NGO' gebeurt), maar moet van geval tot geval worden vastgesteld door empirisch onderzoek, en vervolgens in het beleidsproces worden verdisconteerd.

Aangezien de staat in zijn wetgeving en rechtspraak de voornaamste hoeder is van elke juridische constructie binnen zijn territorium, vormt de staat *altijd* een *grensvoorwaarde* voor formele organisaties in hedendaags Afrika. In de mate waarin het formeel-juridische juist in dat continent vaak in zijn functioneren voor een belangrijk deel afhankelijk is van (om niet te zeggen: wordt overgenomen door) persoonlijke relaties, patronageverhoudingen, accumulatie van functies en overlappende invloedssferen tussen de formele niet-overheidsorganisatie en overheidsbedienaren, kan de feitelijke karakteristiek van de mate van niet-statelijkheid van een formele organisatie pas worden geschetst, na inspectie van haar statuten, huishoudelijk reglement, kantoorruimte, bankrekening en na kennismaking met haar personeel, maar, nog belangrijker: na een verkenning van de formele en vooral informele, rond persoonlijke verhoudingen vormgegeven, processen waarin de staatsmacht binnendringt in en verweven is met de betreffende formele organisatie. *Wie meent dat enige formele organisatie in hedendaags Afrika effectief en uitputtend omschreven kan worden door de nadruk te leggen op haar formeel, juridisch-bureaucratisch niet-overheids-karakter, kent dat werelddeel slecht.*

Het is de verdienste van de beide landsrapporten dat zij uitgerekend dit aspect goed tot zijn recht laten komen. De mate van speelruimte die de staat laat aan de formele organisaties verschilt per periode, en tegenover de *laisser-faire* houding van de hedendaagse staat van Burkina Faso, al dan niet terecht karakteristiek geacht voor de hele Sahelregio (Zaal 1991: 26), staat een veel strenger toezicht van de kant van de Zimbabweaanse staat. Overigens is zelfs in Burkina Faso de overheidsaandacht niet te onderschatten:

'De overige NGO's zullen uit voorzichtigheid vooralsnog de registratie hebben willen uitstellen. Deze voorzichtigheid werd ingegeven door de vrees te veel in de greep te komen van BUSONG [*Bureau de Suivi des Organisations Non-Gouvernementales*]. Dat bureau had tenslotte behalve inventarisatie, ook coördinatie van de NGO's ten doel, om zo de activiteiten van de NGO's zo efficiënt mogelijk aan de doelstellingen van het vijfjarenplan van de overheid te laten bijdragen.' (Zaal 1991: 15)

Ook in het Zimbabwe-rapport blijkt de formele staatsinkadering van de 'NGO' relatief:

men constateert dat de meer formele en zichtbare 'NGO's' de door de staat opgelegde procedures van registratie en verslaggeving wel volgen, maar dat voor andere deze last te zwaar is.

Deze situatie heeft niets uitzonderlijks: in Afrikaanse landen waar de overheid een strikte wetgeving heeft op registratie van verenigingen, opereren niettemin vele kerken, werkgroepen, ontspanningsverenigingen etc. in de eerste jaren na hun oprichting, of zelfs – bij blijvend geringe omvang – permanent, in een schemerzone van niet-registratie (van Binsbergen 1993b). Vanuit een perspectief van ontwikkelings-samenwerking vertegenwoordigen deze luizen in de pels een dilemma: in termen van bewustwording, mobilisatie en werken aan de basis zijn zij in vele opzichten de ideale partner, maar hun informaliteit maakt het niet mogelijk formele contracten met hen te sluiten die door de nationale en internationale rechtsorde worden beschermd.

Belangrijke variabelen in de relatie tussen de staat en de niet-overheidsorganisaties zijn voorts onder meer:

- *of de staat zelf kan 'leveren' (dat wil zeggen de verwachtingen van zijn burgers kan inlossen), en*
- *hoe groot staatsbedienaren het aandeel van ontwikkelingssamenwerking in nationaal produkt inschatten.*

Daarin ligt een verschil tussen een land als Burkina Faso (waar de door de 'NGO's' binnengehaalde gelden een aanzienlijk aandeel van het nationaal inkomen uitmaken), en Zimbabwe waar dit aanzienlijk minder het geval is. Voor Burkina Faso schrijft Zaal:

'De totale som die de NGO's bijdragen aan de ontwikkelingsinspanning die het land ontvangt werd medio jaren '80 geschat op 30%, ongeveer US\$ 60 mln (toen ruwweg Dfl 150 mln).' (Zaal 1991: 16).

Voor Zimbabwe daarentegen geldt:

'Hoewel NGO's belangrijk zijn in Zimbabwe als factoren die een bredere ontwikkeling helpen teweeg brengen, zijn zij macro-economisch niet van invloed. NGO's bieden werk aan, welgeteld, minder dan 1% van alle formele werknemers. Zij dragen minder dan 5% bij aan het BNP en misschien maximaal 5% aan de jaarlijkse toevloed van buitenlandse valuta. Naar onze schatting gaat, in relatieve termen, tussen de 12 en 20% van alle buitenlandse hulp naar NGO's, maar buitenlandse hulp als zodanig is niet zo overheersend in de Zimbabweaanse economie, vergeleken bij andere Afrikaanse landen.' (De Graaf e.a. 1991: 62, vergelijk 37).

Dit valt samen met een wat opener houding van de staat (en terughoudendheid van de 'NGO's' tegenover de staat) in Burkina Faso, tegenover een wat argwanender en restrictief optredende staat, en misschien opener houding van de 'NGO's' tegenover de staat, in Zimbabwe. Maar dit verband mag niet alleen aan economische factoren worden toegeschreven. De weinig traumatische overgang naar onafhankelijkheid binnen een overkoepelende continuïteit van neo-koloniale 'franstaligheid' in Burkina Faso, tegenover de traumatische en naar verhouding recente bevrijdingsstrijd in Zimbabwe, levert belangrijke politieke en ideologische achtergrondfactoren voor de verklaring van het verschil tussen de beide landen ten aanzien van de verhouding tussen staat en niet-overheidsorganisaties.

In beide gevallen echter zijn er interessante verwevenheden die aantonen dat het feitelijk functioneren van de 'NGO's' niet zozeer toe te schrijven is aan hun vermeende volstrekte autonomie tegenover de staat, *maar juist aan de geringe mate van hun relatieve autonomie tegenover de staat*, ook wel verwoord als complementariteit (De Graaf e.a. 1991: 62). In dit verband wijst de schrijver van het Burkina-Faso-rapport er

terecht op dat er zich een recente verschuiving in grote delen van het continent voordoet: de democratiseringsgolf in vele Afrikaanse landen sinds 1990 lijkt erop gericht, verwevenheden van deze aard aan de kaak te stellen en meer vrije ruimte voor formele organisaties te bevechten op de staat (vergelijk Zaal 1991: 13).

De grenzen tussen staat en niet-overheidsorganisatie in de Afrikaanse context zijn dus vaag, vaag, betrekkelijk, en vaak irrelevant. Veelbetekenend is in dit verband dat in het Zimbabwe-rapport, met grote opmerkingsgave, de overheid zelf wordt opgevoerd als actief initiator van 'NGO's', via een veelheid van strategieën die zowel bureaucratische als personele banden tussen staat en zogenaamd niet-overheidsorganisatie opleveren (De Graaf e.a. 1991: 50v). Daarmee komt de term 'niet-overheidsorganisatie' in tegenspraak met zichzelf. De relatie tussen staat en 'NGO', en de centrale vraag naar het verschuivend evenwicht van macht en initiatief tussen staat en niet-overheidscentra van machtsvorming, komt ook op interessante wijze naar voren uit de sectie in het Zimbabwe-rapport (De Graaf e.a. 1991: 55v) over 'advocacy' – dat wil zeggen: de wijze waarop vokale groepen en individuen in de samenleving (groepen met toegang tot de nationale en internationale publieke opinie, die door hun hulpbronnen in de zin van internationale contacten, organisatiegraad, wetkennis en relatieve welstand moeilijk tot zwijgen zijn te brengen door de overheid) zich opwerpen als spreekbuis voor de rechten van minder vokale minderheden.

Sociaal-wetenschappelijk betekent dit alles dat zelfs een analytisch onding als de term 'NGO' scherpzinnige rapporteurs kennelijk het zicht op de feitelijke machtsverhoudingen binnen Afrikaanse landen niet behoeft te ontnemen. Voor zover nodig bevestigt het patroon van de verwevenheden tussen 'NGO's' en staat juist de definitionele onbruikbaarheid van de term 'NGO'. Het versterkt bovendien mijn analyse, dat vanuit het actorenperspectief van de Noordatlantische ontwikkelaar, niet het vrijstaan van de plaatselijke staat, maar de verkiesbaarheid voor Noordatlantische ontwikkelingssamenwerking in een medefinancieringskader, het doorslaggevend kenmerk is van de organisaties die onder de term 'NGO' worden bijeengemeten.

10.7. THEMA'S VOOR VERDER ONDERZOEK

Hoewel de beide landsrapporten naar vorm zich meer presenteren als beleidsrapporten dan als wetenschappelijke studies, leveren zij toch, soms al expliciet, aanzetten tot het formuleren van interessante nieuwe onderzoeksvragen. Nader onderzoek op deze punten kan gedeeltelijk dienen om de wetenschappelijke discussie over het begrip 'NGO' verder te verdiepen; het kan vooral ook dienen om ons te attenderen op ontwikkelingsrelevante aspecten van de hedendaagse Afrikaanse werkelijkheid, juist in zoverre deze niet onder het rookgordijn van de term 'NGO' aan het oog wordt onttrokken.

Wat opvalt in het landsdocument betreffende Burkina Faso is de vrijwel volledige onzichtbaarheid van de Islam, die toch de belangrijkste wereldgodsdienst in dit Westafrikaanse land vormt. Van de totale bevolking (7.964.705) is immers ruim 50% betrokken bij autochtone Afrikaanse religie, terwijl bijna 31.6% Moslim is (2.514.261), 9,4% Rooms-Katholiek (780.918) en 1,3% Protestant (106.467).¹⁴⁷ Er zijn dus bijna drie

¹⁴⁷ Gegevens ontleend aan de volkstelling van december 1985, vergelijk Africa 1992.

maal meer Moslims dan Christenen in het land. Slechts op één plaats in het Burkina-Faso-rapport echter wordt terloops een 'NGO' vermeld die 'ook een belangrijk aantal moslim-leden telt', de *Union Fraternelle des Croyants de Dori et Gorom Gorom* (Zaal 1991: 18v). Het is mogelijk dat de organisatiegraad van de Moslims in dit land bij die van de Christenen verre ten achter loopt. Waarschijnlijker echter lijkt het mij dat de auteur, door de historische band tussen kerken en bepaalde Nederlandse medefinancieringsorganisaties, de gegevens en het interpretatiekader moest ontberen om het organisatie- en mobilisatiepotentieel van de Moslims als zeer belangrijke religieuze groepering in de analyse te betrekken. Zeker bij het, weliswaar voorzichtige, toepassen van het Nederlandse verzuilingsmodel op de situatie in Burkina Faso (Zaal 1991: 18v) verbaast men zich over het ontbreken, zelfs als theoretische optie, van een Islamitische zuil in het schema van de auteur. Een nadere verkenning van de diverse in het land actieve Islamitische broederschappen, en van hun rol op dorps- en wijkniveau, zou het rapport grotere relevantie hebben gegeven en nauwer zou hebben doen aansluiten bij de sociale werkelijkheid van Burkina Faso. Wat is de vorm van Islamitische organisaties in dit land, op welke wijze zijn zij reeds in het internationale ontwikkelingsveld betrokken (bij voorbeeld door relaties met geloofsgenoten in het Midden Oosten), en hoe zouden zij ook in het Nederlands-Burkinabé veld kunnen worden ingeschakeld?¹⁴⁸

De betekenis van onderzoek staat meer expliciet centraal in het Zimbabwe-rapport, met opmerkelijk kritische uitspraken als:

'De tendentie bestaat aldus om een hele generatie NGO-werk te waarderen, verkeerd voor te stellen, en aan te weinig onderzoek te onderwerpen; en dat allemaal door het lage niveau waarop geïnvesteerd wordt in onderzoek en informatie, open debat en "professionele" *advocacy*'. (De Graaf e.a. 1991: 57).

Voor Zimbabwe worden al in het rapport zelf pertinente onderzoeksvragen gesteld, zoals:

- Hoe is het mogelijk dat de meest misdeelde en kwetsbare groepen buiten 'NGO' aandacht is gebleven: de arbeiders op de commerciële boerderijen, en in iets mindere mate de stedelingen (De Graaf e.a. 1991: 44v).
- Wat is het eventuele negatieve effect op de ontwikkelingsinspanning (in termen van gecensureerde verslaggeving, onterecht continueren van minder geslaagde projecten etc.) van het feit dat, zowel voor nationale als voor internationale niet-overheids-ontwikkelingsorganisaties, de goede naam van de organisatie afhangt van de openbare schijn van succes (De Graaf e.a. 1991: 58)? Het doet goed om de rapporteurs die zelf – zoals ik boven heb aangegeven – hier en daar voor de taalmagie van de ontwikkelingswereld zijn gezwich, toch zo duidelijk de vinger te zien leggen op de discrepantie tussen de standaard-taalspinsels van die industrie, en de sociale werkelijkheid op de grond.
- Waarom zijn 'NGO's' louter werkzaam op het gebied van sector implementatie, in een zogenaamd filantropische of verzorgende rol, in plaats van in macro-economische aspecten? (De Graaf e.a. 1991: 62v).

Geïnspireerd door het rapport zou men hier beslist nog enige vragen aan moeten toevoegen. Geconstateerd wordt dat ook Noord-Matabeleland en Zuid-Matabeleland in verhouding zijn achtergebleven in ontwikkelingsaandacht zowel van de overheid als

¹⁴⁸ Hoewel het in Zimbabwe om zeer veel kleinere aantallen Moslims gaat, kan men toch vergelijkbare vragen stellen voor dat land; vergelijk Mandivenga 1983.

van de 'NGO's' (De Graaf e.a. 1991: 46). Voor zover dit berust op ontbreken van basisgegevens, zou intensief onderzoek deze op korte termijn moeten opleveren. Belangrijker lijkt mij echter de traumatisering van relaties tussen de bewoners van deze gebieden en de Zimbabweaanse overheid in de jaren onmiddellijk volgend op de Onafhankelijkheid (1980). In het rapport wordt deze (in Nederland onnodig slecht gekende of wellicht ontweinsde) zwarte bladzijde in de recente geschiedenis van Zimbabwe (vergelijk Werbner 1991) met een bevooroordeelde woordkeuze afgedaan als

'het leger onderdrukte terroristische [sic] daden en oppositie tegen Zanu-PF' (De Graaf e.a. 1991: 48);

'er werden restricties opgelegd op de bewegingsvrijheid en op het houden van open vergaderingen, maar daarbij bleef het.' (De Graaf e.a. 1991: 50, vergelijk ook p. 67).

Hoe kan men in een kader van ontwikkelingssamenwerking zo lichtvaardig oordelen over het opschorten van grondrechten door een onafhankelijke Afrikaanse staat? Iedereen weet hoe deze juist in Zuidelijk-Afrika de term 'terrorist' zo lang zo vaak misbruikt is ter rechtvaardiging van staatsgeweld ('iedereen die zich daartegen gewapenderhand keert is per definitie een terrorist'); hoe – tenzij door al te vanzelfsprekende identificatie met het officiële Zimbabwe, dat wil zeggen voor wat dezelfde auteurs elders terugbrengen tot 'GoZ' – kan men die term dan zo gemakkelijk in de mond nemen ter kenschetsing van niet nader geanalyseerde binnenlandse oppositie? Diepgaand onderzoek zou de aard van deze traumatisering in kaart moeten brengen en de voorwaarden voor terugkeer naar normale betrekkingen en een evenredig aandeel voor de diep getroffen regio in de nationale ontwikkelingsinspanning verkennen. Een ruimere aandacht voor etnische, politieke en historische factoren zou daarbij verhelderend werken.

10.8. CONCLUSIE: DE FORMELE ORGANISATIE IN AFRIKA ALS ONDERWERP VOOR DRINGEND ONDERZOEK, ZOWEL BELEIDSGERICHT ALS ZUIVER-WETENSCHAPPELIJK

Deze aanzetten tot verder onderzoek, alsmede de waardevolle werkelijke inzichten die hier en daar als resultaten uit de beide rapporten te voorschijn komen, laten zien dat de soep niet zo heet gegeten wordt als hij wordt opgediend: ook binnen een taalkader zoals dat van de ontwikkelingswereld, dat een begrijpelijke maar te kritiseren neiging tot strategische reïficatie vertoont waarvan het begrip 'NGO' een afschrikwekkend voorbeeld vormt, blijft het bevragen van de Afrikaanse werkelijkheid de mogelijkheden leveren tot een kennisproductie die tegelijk betekenisvolle en ontwikkelingsrelevant is. Ik hoop te hebben aangetoond dat bij het verwezenlijken van die mogelijkheden de kritische bijdrage van een meer theoretisch georiënteerde sociale wetenschap nuttig kan zijn.

Tegelijk past het ons om over de 'eigen bijdrage' van dat type sociale wetenschap bescheiden te zijn. Vanuit de reïficatie van het 'NGO'-begrip ligt het voor de hand dat in de beide besproken rapporten betrekkelijk weinig aandacht werd gegeven aan de interne geleidingen, politieke processen, leiderschapsstructuren e.d., van de Afrikaanse organisatievormen waarop zij zich richtten. Dit komt echter niet uitsluitend door het onbruikbare karakter van het begrip 'NGO', maar verraadt een veel fundamenteeler

probleem. Want wie zich voor het opvullen van dit empirisch hiaat wendt tot de huidige stand van zaken in de zuivere wetenschap, komt een beetje bedrogen uit. In het algemeen kunnen wij zeggen de sociale wetenschappen zich in Afrika vooral hebben toegelegd op de studie van ofwel 'traditionele groepen' (gezin, dorp, lineage, clan, vorstenhof etc.), ofwel de hedendaagse staatsbureaucratie, maar dat van de andere hedendaagse groepsvorming in de samenleving slechts kerken en vakbonden veel aandacht hebben gekregen, terwijl onze kennis over beroepsverenigingen, ontspanningsverenigingen, wijkverenigingen, vrouwengroepen, etnische verenigingen etc. nog maar de laatste jaren aan een inhaalmanoeuvre is begonnen. Op dit punt is veel meer onderzoek nodig. Met name ten aanzien van leiderschapspatronen, de verwevenheid tussen formele organisatie en verwantschappelijke bindingen van de personeelsleden, en de dilemma's die dit oplevert bij recrutering, conflictbeslechting, toewijzen van schaarse middelen, 'corruptie', kan verder onderzoek van groot nut zijn voor het functioneren van niet-overheidsorganisaties binnen het medefinancieringsbeleid, en voor begrip van hedendaags Afrika in het algemeen.

Maar zoals ik in een ander verband formuleerde, ook daar de noodzaak van intensief onderzoek van formele organisaties in Afrika benadrukkend,

'De ervaring van mijn eigen lopend onderzoek naar stedelijke cultuur in Botswana sinds 1988 is dat zulk onderzoek (...) voor de Noordatlantische Afrikanist uitermate onthutsend is, omdat het de schoonheid van het andere (de beroepsmatige troost van Afrikanisten) in eerste instantie verruilt voor de lelijkheid van het schijnbaar eigene; en dat laatste, het duidelijkst belichaamd in de universele formele bureaucratische organisatievorm en de voorwerpen der massa-consumptie, moet wel een blinde vlek vormen, onzichtbaar – als de lucht die wij ons hele leven inademen.' (van Binsbergen 1993a: 97).

DEEL VI. WERELDWIJDE EXTERNE DRUK EN PLAATSELIJKE VEERKRACHT

Hoofdstuk 11. De chaos getemd'

Aspecten van samenwonen en zingeving in modern Afrika

11.1. INLEIDING

'De chaos getemd': dat is het thema dat de organisatoren hadden meegegeven aan het lezingenprogramma waarmee in 1990 de opening van het nieuwe Pieter-de-la-Courtgebouw van de faculteit der sociale wetenschappen der Rijksuniversiteit Leiden van een inhoudelijke wetenschappelijke dimensie voorzien werd. In dat gebouw is ook het Afrika-Studiecentrum gevestigd waaraan ik sinds 1977 verbonden ben.

Wij kunnen gissen naar de overwegingen achter de keuze van het thema 'de chaos getemd?'. Zij refereert niet evident naar de persoon van de Leidse lakenfabrikant en politiek auteur de la Court (ca. 1618-1685) aan wie het gebouw zijn naam ontleent; niettemin dringen zijn werken aan op een vorm van chaos, ware vrijheid namelijk in de gedaante van stadhouderloosheid, terwijl zijn *Consideratien van staat ofte politike weegschaal*¹⁴⁹ het nieuwe evenwicht voorbij deze chaos oproept. Is het thema dan een verwijzing naar de menselijke conditie in het algemeen – zodat binnen de verscheidenheid van vakgebieden in dit gebouw bijeengebracht, geen potentiële spreker zich buitengesloten zou hoeven voelen? Doordenkend langs dezelfde lijn, is het de chaos van ruwe gegevens waarmee iedere onderzoeker in de beginfase van zijn of haar onderzoek wordt geconfronteerd, en het temmen van die chaos binnen het wetenschappelijk proces? Of is ons thema meer een herinnering aan de eerdere

¹⁴⁹ Francès [**check ; misschien is Francès of de la court wel enige auteur**] & de la Court 1937; vergelijk Geyl 1947; van Thijn 1956.

chaotische versnippering van vakgroepen en instituten over heel Leiden, nu getemd binnen de vier hoeken, de centrale luchtkoker en trappenhuis van dit strenge gebouw? Het meest waarschijnlijk nog verwijst ons thema naar de traumatische fase van opruimen, weggooien, afbreken, inpakken, slepen, tijdelijk zoekraken, dwalen, uitpakken, heropbouwen, – de chaos eerst creëren dan weer temmen, waarmee de verhuizing naar dit gebouw zoals elke verhuizing gepaard is gegaan. Ik heb die verhuizing zelf niet meegemaakt omdat zij precies (en misschien niet geheel toevallig) viel in het jaar dat ik in een stad in Botswana, in Zuidelijk Afrika, antropologisch veldwerk aan het doen was; maar in dat kader heb ik uiteraard ook mijn eigen portie verhuis-chaos moeten temmen. Een half jaar na ieders verhuizing in dit gebouw aangekomen, werd ik verrast door de snelheid en vanzelfsprekendheid waarmee dat temmen in het werk was gegaan – en van dit betrekkelijke succes begon ik meer te begrijpen toen ik ook mij zelf allengs moest onderwerpen aan een domesticatieproces, waardoor voor Afrikanisten typische vormen van chaos-bevorderend en individueel genot nastrevend gedrag – zoals het zetten van koffie in de eigen werkruimte (in plaats van zich tegen betaling te behelpen met de automaten in de centrale hal), roken in de gang (dadelijk verboden, en nu door niemand meer gemist), en parkeren zonder magneetkaart – voorgoed uit mijn werkgedrag werden uitgesneden.

Ruimtelijke verplaatsing, de tijdelijke ontreddering die dit oplevert voor individuen en groepen, het vinden van nieuwe vormen van gedrag binnen nieuwe ruimtelijk-verankerde groepsverbanden in de plaats van aankomst – dat zijn thema's die ons intens aanspreken vanuit het sociale en historische onderzoek van Afrika, zoals dat binnen het Afrika-Studiecentrum wordt beoefend. En daarbij denk ik niet in eerste instantie aan het feit dat, omdat de meeste beoefenaren van dit vak helaas nog steeds voortkomen uit een permanente verblijfplaats houden in het Noord-Atlantisch deel van de wereld in plaats van Afrika zelf, verhuizen een onvermijdelijk deel is van onze individuele beroepservaring. De thema's treffen ons vooral ook omdat zij *inhoudelijk* in ons vak centraal staan. Jarenlang, bij voorbeeld, was de studie van arbeidsmigratie en de daarmee samenhangende stad-plattelandsrelaties een van de centrale thema's in ons onderzoek – en terecht, want daarmee richtten wij ons op een van de meest opvallende verschijnselen in de hedendaagse wereld, waarvan het belang nog steeds toeneemt; arbeidsmigratie heeft zich de laatste tientallen jaren ontwikkeld van de meer lokale dimensie binnen een bepaald land (verstedelijking) of tussen naburige landen (zoals de trek van arbeiders uit heel Zuidelijk-Centraal- en Zuidelijk-Afrika naar Zuidafrikaanse mijnen en steden) tot een intercontinentaal, wereldwijd gebeuren. In het onderzoek zoals dat thans aan het Afrika-Studiecentrum wordt bedreven heeft migratie inmiddels grotendeels plaatsgemaakt voor andere centrale thema's, zoals voeding en voedselvoorziening, en de Afrikaanse staat; maar ook vanuit die gezichtspunten komt de ruimtelijke dimensie van chaos en ordening voortdurend om de hoek kijken, in de wijze waarop economieën en bestuurlijke systemen zijn georganiseerd, centrum en periferie zich definiëren en aan elkaar verbinden, en plaatselijke systemen van landbouw en distributie, inheemse politieke stelsels, etnische, culturele en religieuze pluriformiteit hetzij tot nationale en internationale verbanden worden aaneengesmeed dan wel dergelijke verbanden bedreigen.

De relevantie van de ruimtelijke invalshoek is niet tot de studie van migratie beperkt. Elke samenleving bestaat mede uit ruimtelijke kaders waarbinnen menselijke individuen worden ingevangen, min of meer functioneren, en waaruit zij weer verdwijnen: naar andere soortgelijke kaders, of naar de uiteindelijke ruimte van het graf, de urn, de

bijzetplaats voor schedels of de krop van gieren; en zelfs dan leven hun namen dikwijls nog voort binnen de *imaginaire ruimte* van een door nabestaanden gedacht hiernamaals, stambomen, voorouderlijke heiligdommen, gedenkboeken en bidprentjes, of de strenge portrettengalerij van waaruit in de senaatskamer (ik denk hierbij aan oude universiteiten als die van Leiden en Utrecht) de professorale voorouders van onze academische gemeenschap de promovendus bij de verdediging van zijn of haar proefschrift de stuipen op het lijf jagen.

Afrika is al jaren dagelijks wereldnieuws, maar van de resultaten van het sociaal-wetenschappelijk en historisch onderzoek dat door Afrikanisten wordt verricht kan datzelfde niet gezegd worden. Het beeld dat binnen de Nederlandse samenleving bestaat ten aanzien van Afrika is een droevig stereotype van hongersnood, burgeroorlog, militaire coups, en tegenstellingen tussen zogenaamde rassen en zogenaamde stammen – waarin zelfs de verbijsterende stroomversnelling die zich in enkele jaren tijds in Zuid-Afrika heeft voltrokken van totalitaire Blanke dictatuur naar democratische ‘regenboogstaat’, de Nederlandse krantelzer en televisiekijker vaak bereikt gefilterd door wetenschappelijk achterhaalde vooroordelen van bij voorbeeld ‘aloude stammenvetes’ (als poging om een verschijnsel als de Zulu organisatie Inkatha en haar gewelddadige confrontaties met de democratische beweging te begrijpen).

De Nederlandse Afrikanistiek is voornamelijk niet in staat geweest het populair aanvaarde beeld van Afrika binnen onze samenleving ingrijpend te corrigeren laat staan te bepalen. Erger nog: bestaan en ontwikkeling van die wetenschap kunnen in de brede maatschappelijke context ontveinsd worden zonder dat iemand het schijnt te merken. Op de geruchtmakende en uitdrukkelijk meningsvormende tentoonstelling ‘Wit over Zwart’, in 1990 rond de opening van het Pieter de la Courtgebouw al vele maanden in het Amsterdamse Tropenmuseum te zien, werd de bezoeker onder meer geconfronteerd met bizarre beelden en uitspraken die geen twijfel laten bestaan over de culturele vooringenomenheid en gebrek aan een analytisch interpretatiekader bij de eerste Noordatlantische Afrika-onderzoekers, in de vorige eeuw, toen de sociale wetenschappen nauwelijks verwekt waren laat staan in de kinderschoenen stonden, en eenvoudig de denkkaders en de begrippen (zoals de sociaal-wetenschappelijke begrippen ‘cultuur’, en ‘cultuurrelativisme’) nog niet bestonden om aan de imperialistische en koloniale zelfrechtvaardigende stereotypen te ontsnappen. Het verhaal dat de hedendaagse Afrika-wetenschap te vertellen heeft, is op die tentoonstelling niet uitdrukkelijk aangereikt – en men mag vrezen dat de bezoeker dan maar denkt dat de wél getoonde, gebrekkige proto-wetenschap van de negentiende eeuw zich zonder fundamentele koerswijzigingen in de twintigste eeuw heeft voortgezet. Ironisch is in dit verband de opmerking van de ideoloog achter de tentoonstelling, J. Nederveen Pieterse, in *De Volkskrant* van 5 mei 1990:

‘De presentatie van de tentoonstelling is documentair en historisch (op manieren die bepaald voor verbetering vatbaar zijn, en een deel van de strekking is dat dit de onderhandelingspositie van etnische minderheden versterkt’ (Nederveen Pieterse 1990; alsmede *Wit over Zwart* 1990).

Het (als zelfopgelegde opdracht, ten behoeve van anderen) versterken van een onderhandelingspositie door naïeve of moedwillige eenzijdigheid houdt het gevaar in dat in onverwachte hoeken van de samenleving weer geheel nieuwe bedreigde groepen worden gevormd, Afrikanisten bij voorbeeld. De prijzenswaardige gedachtegang achter de tentoonstelling is te danken aan de geaccumuleerde kritische reflectie over de ontmoeting tussen samenlevingen. En die reflectie kon met name ontstaan door de worsteling van vier generaties twintigste-eeuwse antropologische veldwerkers in

duizenden pogingen om een Afrikaanse samenleving te verstaan in haar eigen complexiteit en op haar eigen voorwaarden (van taal, symbolensysteem, huisvesting, voedingsgewoonten, levensritme etc.). Maar dat beseft slechts de ingewijde. Het komt wel vaker voor dat een goed doel wordt gediend volgens het recept van *'biting the hand that fed you'*, 'bijten in de hand die je voedsel geeft', en met verontachtzaming van de historische context van de gelaakte uitingen van anderen.

In het algemeen is de bedoeling van een inleiding boek als het onderhavige: een bevredigender aansluiting te bewerken tussen de Afrikakunde en de populaire meningsvorming binnen de Nederlandse samenleving. Ik wil daarom de problematiek van chaos en domesticatie, in het kader van ruimtelijke verplaatsing, verkennen bij twee Afrikaanse samenlevingen die ik uit eigen onderzoek ken en die de lezer inmiddels al in diverse hoofdstukken is tegengekomen: de Nkoya op het afgelegen platteland van Zambia; en, ongeveer zevenhonderd kilometer naar het zuidoosten, de inwoners van de middengrote stad Francistown, in Botswana.

11.2. CHAOS EN ZIJN DOMESTICATIE IN HET KADER VAN RUIMTELIJKE VERPLAATSING BIJ DE NKOYA

11.2.1. de Nkoya

De Nkoya zijn een klein volk van landbouwers, die nog maar een generatie geleden zich sterk toelegden op de jacht en (vooral in het schaarsteseizoen als de onrijpe oogst op het veld stond) op het verzamelen van bosproducten. In de achttiende en negentiende eeuw hadden zij staten met een indrukwekkende hofcultuur waarin vrouwen de toon aangaven; in de tweede helft van de negentiende eeuw werden deze staten, met hun volkshoofden voorzover niet afgezet, opgenomen in de Barotse of Lozi staat – het Barotseland van de koloniale periode, thans Zambia's Western province.

Ruimtelijk is de meest in het oog springende basiseenheid in de Nkoya samenleving het dorp (*munzi*). Dorpen zijn niet-omheinde concentraties van enkele tot circa 25 huizen, waarvan sommige uit moderne duurzame materialen opgetrokken maar de meeste nog altijd met muren uit leem gesmeerd tussen een netwerk van takken en bastvezels, en gedekt met riet. Tot op een afstand van enige kilometers liggen rond ieder dorp de droge tuinen voor millet, hybride maïs voor de markt, en cassava, terwijl op natte plekken bij de rivier traditionele maïs voor eigen consumptie wordt verbouwd. Het savanne-bos, dat stroopwild, hout, vruchten en medicijnen oplevert, is nergens ver. Veebezit is marginaal ten gevolge van het voorkomen van de tsetsevlieg. De laatste twintig jaar is door immigratie van etnische vreemden vanuit andere delen van Western Province en Angola, en doordat een minderheid van de boeren is overgegaan op extensiever landbouwmethoden met kunstmest, de druk op het land sterk toegenomen; in dezelfde periode is de wildstand dramatisch achteruitgegaan. Het dagelijks leven van dorpingen speelt zich vooral af binnen de vallei (*mushindi*), waarbinnen enkele tientallen dorpen geconcentreerd liggen aan weerszijden van de centrale stroom. Het op één na laagste niveau van rechtspraak (die van het valleihoofd; het laagste niveau vormen de informele beraadslagingen op dorpsniveau), de vertegenwoordiging in het college van raadgevers aan de vorst, regenritueel, en de deelname aan feesten en begrafenissen, zijn alle per vallei georganiseerd, evenals de

afdelingen van de regeringspartij, en de toewijzing van landbouwkrediet. Een groot aantal valleien tesamen vormt een vorstendom, waarvan de vorst, erfgenaam van illustere negentiende-eeuwse voorgangers, en zijn staf een salaris ontvangen van de centrale overheid en in de bestuurlijke organisaties van die overheid een symbolische rol spelen.

Bij de reiziger door Nkoyaland, nu, twintig jaar geleden, en in de koloniale tijd, wekken de dorpen in eerste aanblik een suggestie van vredige stabiliteit, wat nog wordt versterkt door hun archaische aanblik en de voor hedendaags Afrika betrekkelijk geringe zichtbaarheid van gefabriceerde gebruiksartikelen: slecht onderhouden Westerse kleding waaronder enige door de Zambiaanse staat voorgeschreven schooluniformen, geen auto's maar wel fietsen, plastic emmers en teilen, voor de jacht wat voorladers die overwegend nog uit de negentiende eeuw stammen. Maar in feite zijn de dorpen verre van inert, niet de verstilte, onveranderlijke verankeringspunten in het Nkoya dorpsleven die zij lijken te zijn. Bij nader inzien blijken zij slechts de min of meer toevallige en tijdelijke verdichtingen van een intens proces van individuele verplaatsing en verwantschaps-politieke strijd.

Zoals wij in hoofdstuk 2 hebben gezien speelt verwantschap in de Zambiaanse samenlevingen, zoals die van de Nkoya, een grote rol. Het verwantschapssysteem van de Nkoya is *bilateraal*, en zoals wij in het eerste deel van dit boek hebben gezien, wil dit zeggen dat (ongeveer zoals bij ons, maar anders dan in de meeste Afrikaanse samenlevingen) de verwantengroep van vaderskant en die van moederskant heeft even veel gewicht, en dat geldt ook voor iemands ouders, grootouders etc. Iedereen behoort dus in aanleg tot een flink aantal verwantengroepen.

11.2.2. *het Nkoya dorp*

Een dorp is niets anders dan een zich door samenwonen toevallig aftekenende kern binnen een overigens wijdverspreide en met andere dergelijke groepen overlappende verwantengroep. Mede omwille van hun geringe ledenaantal, lage vruchtbaarheid, hoge kindersterfte, en het langdurig verblijf van sommige leden in stedelijk gebieden, zijn deze gelokaliseerde verwantschapskernen gewikkeld in een voortdurende, vaak grimmige competitie over leden. Iemands positie binnen de Nkoya samenleving wordt bepaald door het dorp waar hij of zij op een bepaald moment woont – maar dit is slechts een tijdelijke keuze voor één van de verscheidene verwantschapskernen waartoe iemand zich kan rekenen. Het dorp is uiteraard een ruimtelijk maar vooral een verwantschapspolitiek gegeven, men is 'lid' veel meer dan 'inwoner', en men zegt dit lidmaatschap maar al te vaak tijdelijk of definitief op, door verhuizen. Gedreven door persoonlijke conflicten, ziekte en sterfte, angst voor hekserij, en de ambitie om zelf een hoofdschapstitel te verwerven, maakt vrijwel iedereen vooral in de eerste helft van zijn leven een stoelendans door, naar steeds andere dorpen, andere verwantschapskernen, en andere oudere verwanten die als beschermers en sponsors optreden. (Het patroon verschilt niet veel voor mannen en vrouwen, zij het dat vrouwen door huwelijken ook niet-verwanten als beschermers kunnen kiezen, terwijl zij de laatste honderd jaar niet meer meedingen naar hoofdschapstitels.) In dit proces zijn ook de dorpen zelf, als concrete plaatsgebonden verzamelingen huizen, verre van stabiel: vele dorpen hebben slechts een levensduur van tien tot twintig jaar, waarna zij weer vrijwel spoorloos worden opgenomen in het savannebos waaruit hun bouw materiaal ook grotendeels was voortgekomen.

In de praktijk zijn Nkoya dorpen dus tijdelijke conglomeraties van betrekkelijke vreemden, die meestal niet samen zijn opgegroeid en evenmin in elkaars nabijheid zullen sterven. Deze vreemden zijn zich in hun onderlinge betrekkingen voortdurend bewust zijn van het optionele aspect van hun samenleven, en strategisch uitzien naar mogelijkheden om, vooral door intra-rurale verhuizing, hun persoonlijke zekerheid te verbeteren (in termen van bovennatuurlijke, door de oudsten bemiddelde, bescherming tegen ziekte en dood, en vrijdom van hekselij-veroorzakende slepende conflicten). Vluchtig dringt zich een parallel op met wetenschappelijke instituten in de Nederlandse samenleving!

Wat verleent dan aan deze tamelijk vluchtige en willekeurige verzamelingen mensen een besef van eenheid, als basis voor dagelijks samenleven en produceren? Hoe wordt de chaos van individuele strevingen getemd tot een enigszins werkbare sociale orde?

Het antwoord op deze centrale vraag ten aanzien van de Nkoya samenleving ligt gedeeltelijk in het besef dat men gebruik maakt van dezelfde natuurlijke hulpbronnen in de omgeving, aangevuld met dezelfde beperkte geldmiddelen die in de stad verblijvende dorps-leden' toesturen, hetgeen coördinatie en overleg noodzakelijk maakt.

Het antwoord ligt gedeeltelijk ook in de activiteiten van het dorps hoofd, wiens historische taak ten aanzien van de organisatie van de produktie en de distributie van hulpbronnen binnen het dorp tegenwoordig vooral is toegespitst op conflictbeslechting door vroegtijdige verzoening, alsmede in het tactvol anticiperen op en vermijden van mogelijke conflicten. Het dorps hoofd is hierbij echter in een hachelijke positie omdat hij enerzijds de vrede moet bewaren en escalatie tot hekselij moet vermijden, maar anderzijds vanwege de magische connotaties van zijn ambt zelf, vooral in de ogen van de jongere leden van het dorp, de meest voor de hand liggende heks is, van wie het lang niet ondenkbaar is dat hij in geheime verbintenissen met persoonlijke kwade geesten zijn meest kwetsbare volgelingen opoffert in ruil voor persoonlijke macht, gezondheid en een lang leven.

Dezelfde tweekoppigheid, tussen integratie en disruptie, zien wij ten aanzien van het huwelijk. De Nkoya sluiten huwelijken buiten het dorp maar vaak binnen de vallei, en gepaard aan het bilaterale verwantschapssysteem legt dit een dicht web van aanverwantschap over de wijde omgeving van het dorp. Maar terwijl het bestaan van een dergelijk web juist de dorps-identiteit zou ondermijnen, zijn huwelijkssluiting, nu juist een situatie waarin zich uit dat web concrete keuzen verdichten naar een der beide zijden toe – zodat zich de gelocaliseerde verwantschapskernen weer profileren. Huwelijkssluiting immers betekent onderhandelingen, betalingen (die aan bruidneters-zijde door meerdere mensen moeten worden opgebracht, en aan bruidgevers-zijde over meerdere mensen moeten worden verdeeld), en overdracht van verantwoordelijkheden. Gebaseerd op verwantschappelijke mobilisatie (waaraan een ad hoc karakter en opportunisme nooit vreemd zijn) in plaats van op vaste regels, blijft het Nkoya huwelijkssysteem echter voor de participanten onoplosbare tegenstrijdigheden bevatten, conflictstof die vaak over jaren en zelfs tientallen jaren voortwoekert en die geen juridische oplossing kan vinden: noch op dorpsniveau, noch binnen het inheemse vallei-gerechtshof, noch binnen het door de staat voor een aantal valleien ingestelde 'Plaatselijke Gerechtshof'. Onderzoekers van de samenlevingen in Zuidelijk Midden-

Afrika, met name Marwick en Gluckman,¹⁵⁰ hebben al tientallen jaren geleden betoogd dat hekserij-activiteiten, en hekserij-beschuldigen, bij uitstek gedijen in een dergelijke context van structurele rechteloosheid. Zij vormt zoals wij in hoofdstuk ... gezien hebben ook een welkom werkterrein voor heksenjagers.

Dat is dan ook de schrille realiteit van het Nkoya dorp: de voortdurende dreiging dat de dagelijkse kleine irritaties en fricties die samen wonen, produceren en consumeren onder mensen overal ter wereld opleveren, niet in de hand gehouden kunnen worden, waardoor in een plotselinge crisis de ideologie van saamhorigheid volstrekt wordt opgezegd, men elkaar en het dorps hoofd alleen nog maar kan zien als kwaadaardige vreemden met wie men zich toevallig ziet samengebracht in één dorp, en met wie men in een gevecht op leven en dood is gewikkeld. De tot dan toe beleden orde valt opeens uiteen, en maakt plaats voor de meest disruptieve chaos. Vooral in perioden van politieke spanning, economische neergang, ziekte, sterfgevallen en opvolgingsstrijd doen zich dergelijke vernietigende (en ook voor de onderzoeker hartverscheurende) uitbarstingen voor. Hoewel zij maar zelden tot tastbaar handgemeen leiden, is het onder woorden brengen van hekserij-beschuldigingen en hekserij-intenties, en het oproepen van de hele sfeer van onzichtbare terreur, zo vernietigend dat de zwakste partij (een individu of een factie) meestal geen keuze openstaat dan het dorp te verlaten – naar een andere verwantschappelijke beschermheer, of ook wel om een nieuw te stichten dorp onder leiding van het hoofd van de vertrekkende factie. Chaos leidt tot verplaatsing, waarna in de opluchting van ontkomen te zijn een nieuwe saamhorigheid met een andere verzameling verwanten wordt opgebouwd, tot de volgende crisis, chaos en verplaatsing.

Zoals gezegd is dit alles niet louter een kwestie van groepsdynamiek en falende conflictbeslechting. In bepaalde fasen in de levenscyclus van een Nkoya dorp ligt de chaos veel meer op de loer dan in andere, onder meer afhankelijk van de beschikbaarheid van natuurlijke hulpbronnen uit de omgeving en van inkomen uit de stad, het toenemende antagonisme tussen de generatie van het dorps hoofd en die daaronder, toenemende leiderschapsaspiraties onder de jongeren, toenemende grootte en heterogeneiteit van de tot consensus te brengen groep dorpsleden, demografische toevalsfluctuaties in ledental, sexe, en leeftijd van de groep. Ieder Nkoya dorp doorloopt zijn unieke geschiedenis, en toch lijkt het algemene scenario tamelijk vast te liggen.

Terwijl het Nkoya patroon van ruimtelijke verankering, chaos en verplaatsing tot dusver in hoofdzaak als een plattelands-aangelegenheid werd besproken, heeft dit verhaal ook veel te maken met stad-plattelandsrelaties. Door hun geringe omvang als volk, hun perifere positie binnen de Lozi staat, hun grote afstand van de centrale, door steden omzoomde spoorlijn die Zambia doorsnijdt sinds het begin van deze eeuw, door hun geringe toegang tot scholing ook, hebben de Nkoya ondanks een eeuw van migratie-arbieid nauwelijks vaste voet gevonden in de steden van Zuidelijk-Centraal- en Zuidelijk-Afrika. Het klassieke patroon van geboren worden in het dorp, een volwassen leven als trekarbeider in de stad en bij het begin van de middelbare leeftijd terugkeren naar het dorp, is voor vele andere groepen binnen dit subcontinent achterhaald door permanente urbanisatie, maar voor de Nkoya nog steeds tamelijk geldig. Vanuit het standpunt van de stedelijke migrant bezien kan men zeggen dat het

¹⁵⁰ Vergelijk. Gluckman 1955; Marwick 1965a [sorcery setting] , 1965b [sorcery sociology]

dorp de problemen van de stad opvangt. Die problemen omvatten dan de onzekerheden voortkomend uit het feit dat – zeker bij de gestadige neergang van de Zambiaanse economie sinds de jaren '70 – de slecht opgeleide Nkoya zich langs etnische lijnen, als aparte groep, geen deel van die arbeidsmarkt, noch van de informele sector, noch van de huizenmarkt, hebben kunnen toegeëigenen. Maar ook vormt de stad, als één van de voor jongeren voor de hand liggende bestemmingen na dorpsconflicten, een logische schakel in de rurale verwantschappelijke dynamiek zoals boven beschreven – een oplossing dus voor dorpsproblemen. Talrijk zijn de gevallen waarin jonge Nkoya mannen tussen de twintig en de vijfenvertig zich in de stad hebben moeten staande houden, niet zozeer omdat zij door de stedelijke economie waren aangetrokken, maar omdat hun verwantschappelijke hulpbronnen in het platteland voorlopig waren uitgeput en de tijd voor een gooi naar eigen dorps hoofdschap nog niet was gekomen.

Verplaatsing, verwantschappelijke strategie, tijdelijke ballingschap naar de stad: dat klinkt als een aanvaardbare uitweg uit de chaos, maar niet als *temmen*, als drastisch aan banden leggen van een problematiek die, zoals in het geval van de Nkoya, een hele samenleving doordringt en ieders levensloop en ervaringswereld tot op grote hoogte bepaalt. Om de chaos die de nauwe betrekkingen tussen leden van de Nkoya samenleving constant bedreigt, te bezweren, te domesticeren tot consensus en saamhorigheid, zijn kunstgrepen nodig die het manipulatieve en opportunistische karakter van deze dorpen als tijdelijke ontmoetingsplaatsen van vreemden *ontkennen*, en *doen verkeren in iets van een veel permanentere en onontkoombaarere aard*. Het werkelijke antwoord op onze centrale vraag ligt dan ook in gemeenschappelijke rituelen, waarin de gelokaliseerde verwantenkern, aangevuld met leden die tijdelijk in de stad verblijven, hun eenheid beleven en die, in muziek, dans en offer, ook werkelijk totstandbrengen, zij het slechts tijdelijk. Het Nkoya repertoire van rituelen, en de bijbehorende vormen van muziek en dans, is zeer rijk. Het varieert van het eenzame gebed aan het dorpsheiligdom van de jager die op pad gaat na een nacht van seksuele onthouding, via verzoeningsrituelen in beperkte kring aan het dorpsheiligdom na een conflict, tot massale levenscisis-rituelen ter markering van het volwassen worden van een meisje, bij overlijden en bij het overerven van een naam. Laatstgenoemd naamverervingsritueel (*ushwana*) is in dit geheel het belangrijkste.

11.2.3. *ushwana*: het naamverervingsritueel¹⁵¹

Een korte beschouwing van *ushwana* kan al duidelijk maken hoe dit ritueel in staat is de vluchtige en heterogene verzameling leden van het dorp te binden door een besef van permanentie en van een verantwoordelijkheid die hun eigen individuele streven te boven gaat. Het ritueel herinnert de deelnemers eraan dat Nkoya de verwantengroep, ondanks de realiteit van voortdurende positiewisselingen en opportunisme, idealiter zien als de nagenoeg gesloten en permanente verzameling van '*mazina*' ('namen'): de hoofdschapstitel van dat dorp, en andere namen die, vrijwel als titels, circuleren binnen de groep en als eigendom worden beheerd. De namen staan voor nagenoeg onveranderlijke sociale persoonlijkheden die in het verleden in de voorouders waren

¹⁵¹ Een uitvoerig Nederlandstalig foto-essay over *ushwana* is te vinden op: http://www.quest-journal.net/shikanda/african_religion/ushwana/ushwana.htm (Binsbergen 1990d); een Engelse vertaling daarvan is ter perse in mijn definitieve monografie van de Nkoya, *Our Drums Are Always On My Mind*.

geïncarneerd, die bij hun overlijden aan de huidige leden werden doorgegeven, en die door deze laatsten moeten worden doorgegeven aan toekomstige generaties – terwijl men tevens gelooft dat concurrerende verwantengroepen, geconcentreerd in omliggende dorpen binnen dezelfde vallei, voortdurend trachten zich die namen toe te eigenen, hun dragers te doden, en toekomstige dragers weg te lokken langs lijnen van verwantschappelijke patronage. In de beleving van de Nkoya is dit alles nog veel meer dan de sluimerende conflicten tussen dorpsgenoten een strijd op leven en dood, waarbij beschuldigingen van hekserij en van gifmoord aan de orde van de dag zijn; veel ziekte en onheil wordt geïnterpreteerd binnen dit kader.

Ushwana, waardoor de overdracht van de naam wordt bewerkt, is een uiterst emotioneel, zij het naar buiten toe vooral feestelijk, ritueel, dat gewoonlijk plaatsvindt zes tot achttien maanden na het overlijden van de drager van de te erven naam. Samen met de naam en de meest intieme bezittingen van de overledene (kleding, gebruiksvoorwerpen) erft de erfgenaam de sociale persoonlijkheid van de overledene, en neemt aldus in rituele zin (en soms in letterlijke zin) de kinderen en zelfs de echtgeno(o)t(e) van de gestorvene over. Zoals blijkt uit de woorden waarmee de erfgenaam wordt toegesproken op het hoogtepunt van het ritueel, maakt *ushwana* de erfgenaam tot de overledene zelf die is teruggekeerd uit de dood en door de verwanten weer wordt verwelkomd.

Aldus viert het ritueel de overwinning van de verwantengroep op de dood, en bij implicatie op de hekserij-aanvallen van concurrerende groepen. Een belangrijke functie van het feest is echter niet zozeer om aan deze conflicten binnen de vallei te herinneren, maar juist om daar tijdelijk aan te ontstijgen. Naast de leden van het dorp die het ritueel organiseren en er de aanzienlijke kosten van dragen (grote hoeveelheden bier en brandhout, en witte kleding voor de erfgenaam), naast stedelijke migranten die speciaal voor de gelegenheid zijn overgekomen, en naast onmiddellijke verwanten van de hoofdrolspelers, nemen met name de leden van de omringende dorpen in de vallei uitdrukkelijk en met grote vanzelfsprekendheid deel aan *ushwana*. Een grote rol is hierbij toebedeeld aan de jongste generatie. De belangrijkste dansers en muzikanten zijn tieners uit de hele vallei, die over het algemeen slechts de feestnacht meemaken en naar huis terugkeren (meestal na amoureuze omwegen) nadat de muziek in de nacht verstomd is. De nadruk op de jongeren heeft een diepe betekenis: zonder hen zou er geen sprake zijn van hoopgevende continuïteit van de samenleving, tegen het vaak disruptieve machtsstreven van de oudsten in.

De erfgenaam wordt al rond middernacht aangewezen door de oudsten, maar moet binnen een rieten omheining nog een fase doormaken van rituele afzondering alvorens – bij een daartoe speciaal opgericht heiligdom in de vorm van een gevorkte tak – in de eerste stralen van de ochtendzon te worden voorgesteld aan de gemeenschap als de nieuwe drager van de naam. De (door slaaptkort en overvloedig drankgebruik geïntensifieerde) verrukking, de hete vreugdetranen, waarmee men bij die gelegenheid in de persoon van de erfgenaam de verloren verwant begroet, – de wellust waarmee men voor enige ogenblikken de tijd kan stilzetten, terugzetten zelfs, en een nichtje of kleinzoon publiekelijk kan toespreken met de verwantschapsterm en de intieme naam van een verloren zuster of vader – maken definitief (dat wil zeggen tot aan de volgende dorpscrisis, het volgende sterfgeval) een einde aan de ontzetting, bitterheid en de in hekserij-termen vertaalde agressie waarmee men een jaar eerder op het bericht van de dood had gereageerd. Het is het mooiste ritueel dat de Nkoya

hebben: het ziet de chaos en moorddadigheid die voor elke Nkoya centraal staan in de verwantschappelijke ervaring, – de dood zelf – in de ogen, en wint, voor een ogenblik.

Deze vorm van zingeving door ritueel en geloofsvoorstellingen kunnen wij niet op waarde schatten als wij haar zien als een statisch gegeven van de Nkoya cultuur: dan zou immers onbegrijpelijk blijven waarom zij niet van stal gehaald kan worden op het moment van de grootste verwantschappelijke crisis, als alle vertrouwen en intimiteit binnen of tussen dorpen wordt opgeschort. Ook de zingeving is niet meer dan een fase in het verwantschapspolitieke proces, een terugslag naar symbolische ordening nadat deze in de chaos van ongebreideld conflict zodanig is ontkend dat de groep het nauwelijks overleefd heeft. De evocatie van de voorouders is enerzijds een mechanisme om de groep te doen overleven – maar evenzeer een teken dat die overleving om andere dan ideologische of symbolische redenen al een feit is.

De combinatie van vestigingspatroon, verwantschap en zingeving binnen een kleinschalig kader waarin de stad perifeer en de staat nagenoeg onzienbaar is, maakt de rurale samenleving van de Nkoya tot een die dadelijk als traditioneel Afrikaans te herkennen is. Overgang naar ons tweede voorbeeld zal duidelijk maken dat het analysemodel dat aan onze bespreking van de Nkoya ten grondslag lag, op vele andere punten van hedendaags Afrika misschien nog wel interessante vragen oproept, maar dat de antwoorden inmiddels uit een heel andere hoek moeten komen, en voor een deel op zich laten wachten.

11.3. CHAOS EN ZIJN DOMESTICATIE IN EEN STEDELIJKE CONTEXT: FRANCISTOWN, BOTSWANA¹⁵²

Met een goede auto en een verstandig benzinebeleid is het mogelijk om in twee dagen van Nkoyaland in Zambia door te reizen naar onze tweede pleisterplaats, Francistown in Botswana, ons al bekend als plaats van handeling van het existentiële problemen oproepende veldwerk van hoofdstuk 4. Vanaf Kaoma, de districtshoofdplaats midden in Nkoyaland, voert een verrukkelijk mooie, maar moeilijk te berijden zandweg pal naar het zuiden, eerst langs de Luampa zendingspost, dan langs plaatsen als Kataba en Mulobezi die in de geschiedenis van de Nkoya herinnerd worden als de zetels van roemruchte vorsten maar waar men nu niet eens meer sporen van bewoning ziet, langs de katholieke missie van Sichili, allens naar het oosten afbuigend het dal van de Zambezi in en het slechte asfalt op, ten slotte bij Kazangula de rivier en de grens over, de rekkelijke praatgrage douaniers en soldaten aan Zambiaanse kant verwisselend voor hun intimiderende, ongenaakbare collega's aan Botswanaanse kant, en dan over een perfect geasfalteerde tweebaansweg – tegen de stroom in van Blanke Zuidafrikaanse toeristen op weg naar het wild en comfort van Chobe – driehonderd kilometer door naar Nata (waar men nog gestrande Zambianen tegenkomt, wachtend op betaalbaar vervoer) en ten slotte de laatste tweehonderd kilometer naar Francistown. Deze stad ligt in principe aan dezelfde spoorweg als, ver weg aan de andere kant van Zimbabwe, de Zambiaanse steden waar thans de meeste Nkoya migranten te vinden zijn. In de

¹⁵² Vergelijk: Republic of Botswana n.d., en 1981 [= ?], 1983, 1981 [baseline FT] ; [voeg toe mijn eigen publikaties over Francistown, en wat er verder bestaat, onder meer van der Waerden , zie mijn biblio FT , ook Krijnen] ; zie vooral de nieuwe ietems in de conceptbibliografie voor dit boek]

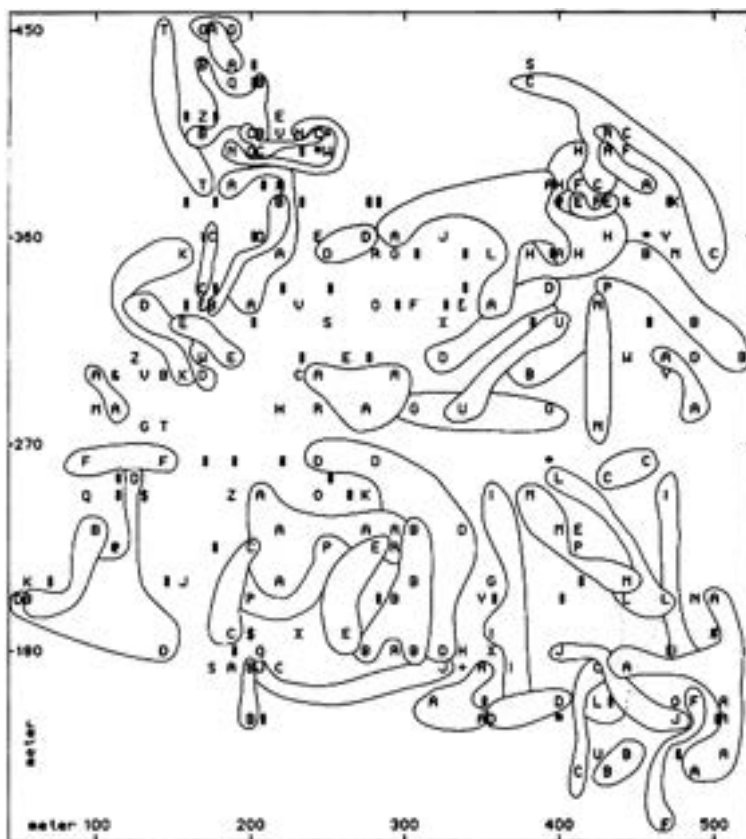
koloniale tijd, toen heel Zuidelijk Midden-Afrika fungeerde als arbeidsreserve voor de goudmijnen van de Zuidafrikaanse Witwatersrand, was er een directe vliegverbinding tussen Francistown en Barotseland uitsluitend ten behoeve van het transport van trekarbeiders, en vele Nkoya migranten moeten in die tijd tijdens het landen van hun vliegtuig of vanuit hun arbeidersdepôt even een blik hebben kunnen slaan op de indrukwekkende huizen en winkels van Europeanen aan de overkant van de Tati-rivier. In de oudere wijken van Francistown, en vooral de dorpen rond de stad zoals Chadibe en Borolong is nog steeds een aanzienlijk contingent afstammelingen van gestrande trekarbeiders uit Barotseland te vinden; hun etnische benaming is hier Barozwe, zij spreken het lokale Tswana en Kalanga, kennen geen Lozi meer, zijn veelal nooit in Barotseland geweest, en de vermoedelijke Nkoya herkomst van sommigen van hen is niet meer te achterhalen.

Ook nu de migrantenstroom uit Zuidelijk Midden-Afrika al jaren is gestopt, is Francistown, met een bevolking van ongeveer 60.000 inwoners, nog steeds een centrum van verplaatsing, langs de weg en vooral langs de spoorlijn, die ruimtelijk het stratenplan beheerst en die overal in de stad dag en nacht te horen is. Francistown is de tussenhalte in de nog steeds bestaande arbeidsmigratie tussen de dorpen in het dichtbevolkte noordoosten van Botswana, en een Zuid-Afrika dat zelfs op het hoogtepunt van de apartheidsstaat een grote aantrekkingskracht op Botswanen uitoefende om zijn relatief hoge lonen en ruime arbeidsmarkt. Naast halte is Francistown ook in toenemende mate eindstation, in een proces van stad-plattelandmigratie en verstedelijking dat vooral sinds de droogte in het begin van de jaren 1980 een hoge vlucht genomen heeft in Botswana. Bijgevolg heeft ook dit in eigen officiële perceptie overwegend ruraal en pastoraal land inmiddels een stedelijke bevolking van minstens 30%.

De spoorlijn, en de betrekkelijke (op export van diamanten en rundvlees, en een democratisch, verantwoordelijk overheidsbeleid gebaseerde) welstand die de bevolking sinds Botswana's onafhankelijkheid (1966) heeft genoten, betekenen ook dat Francistown een belangrijk centrum is in de distributie van consumptiegoederen. De stad is barstensvol groothandels en detailhandels, vrijwel elk produkt uit de moderne wereld van massa-consumptie is er te koop voor prijzen die niet ver boven op wereldmarktniveau liggen, en de kopers van deze produkten zijn niet slechts Blanken, Indiërs en Afrikaanse leden van de plaatselijke elite, maar ook (zij het in veel geringer volume, ten aanzien van een veel beperkter selectie) de plaatselijke bevolking in haar geheel.

De ligging van Francistown zo dicht bij de grens met Zimbabwe heeft de stad ook een belangrijke rol toebedeeld voor de bewoners van dat land: enerzijds als centrum van een omvangrijke migratiestroom die tijdens en na de Zimbabweaanse vrijheidsoorlog met name mensen met ZAPU, en in het algemeen niet-Shona, affiliatie naar Botswana heeft doen vluchten, anderzijds als inkoopcentrum voor duizenden Zimbabweanen die zich hier wekelijks tegen aantrekkelijke prijzen bevoorraden voor de informele sector in Zimbabwe.

Het lijkt wel alsof we hier in een andere wereld zijn terechtgekomen, die weliswaar, op continentale schaal beschouwd, in de buurt van Nkoyaland ligt en daarmee wel zekere raakvlakken bezit, maar niettemin op totaal andere, en veel complexer, principes is georganiseerd. Laat ik de thema's van onze bespreking van de Nkoya in dit hoofdstuk, toepassen op de Francistown situatie en zien waartoe dat ons leidt.



Bron: van Binsbergen cs. 1989. Aangegeven zijn slechts perceel-'eigenaars', dat wil zeggen 'hoofdbewoners'; in een spontane wijk is per definitie geen enkele bewoner eigenaar). Het aantal bouwsels (woningen) per hoofdbewoner kan hoger zijn dan één, en huurders (van wie er betrekkelijk weinig zijn in PWD) hebben een ander huishouden en mogelijk een ander thuisdorp, dan de hoofdbewoner. Daarom is het van belang om te beseffen dat bovenstaand diagram niet alle bouwsels aangeeft, en evenmin rekening houdt met die - weinige - hoofdbewoners die hun huis niet zelf hebben gebouwd maar het van iemand anders huren. In verband met de methode gebruikt om deze kaart te plotten, is de verticale schaal niet identiek aan de horizontale. De letters verwijzen naar het thuisdorp van de hoofdbewoner (alle in Botswana):

- | | | | | |
|-----------------|------------------|-----------------|----------------|-------------------------|
| A = Tonota | J = Borolong | S = Tūtume | # = Rakops | 1 = het thuisdorp |
| B = Serowe | K = Shoshong | T = Tsamaya | s = Gweta | komt slechts eenmaal |
| C = Mathangwane | L = Ramokgwebane | U = Sefhare | & = Malakeng | voor, daarom is |
| D = Mahalapye | M = Moroka | V = Pilikwe | % = Siviya | clusters onmogelijk |
| E = Mochudi | N = Gulubane | W = Mmadinare | * = Marapong | z ontbrekende |
| F = Bobonong | O = Francistown | X = Maunathlala | + = Mabelepodu | gevallen (= 2 percelen) |
| G = Tloksweng | P = Tšhesebe | Y = Matsiloje | @ = Sehope | zijn van het diagram |
| H = Kalamare | Q = Sebina | Z = Mandunyane | | uitgesloten |
| I = Senyawe | R = Palapye | £ = Maun | | |

Fig.11.1. Clusters van dorpsgenoten in de squatterwijk PWD, Francistown, Botswana, 1989

Ons uitgangspunt was verplaatsing, en daaraan is in Francistown geen gebrek. De toestroom van stedelijke migranten leidde tot een jaarlijkse groei van circa 8% in de jaren 1980, en niets wijst erop dat dit tempo sindsdien is afgenomen. Niettemin heeft de stad een opvallend groot contingent van mensen die er al vele jaren wonen. In PWD,¹⁵³ een bepaalde spontane (dat wil zeggen niet door de overheid opgezette, 'squatter'-) wijk die ik samen met mijn studente Ellen Krijnen systematisch onderzocht, niet eens de alleroudste van de stad, bleek meer dan de helft van de hoofdbewoners al meer dan tien jaar in Francistown te wonen.¹⁵⁴ Aan de hand van een representatieve steekproef van bijna tweehonderd volwassenen uit heel Francistown stelde ik vast dat in medio-1989 de mediaan van het jaar van vestiging in Francistown op 1980 lag, wat overeenkomt met een mediaan verblijf ter plaatse van negen jaar. De meeste bewoners van de stad, intussen, zijn geboren in een Botswaans dorp en velen, maar lang niet allen, onderhouden nog relaties met dit dorp van herkomst – in wisselende gradaties variërend van het voeren van een eigen dorphuishouding, wekelijkse bezoeken en eigen landbouwactiviteiten daar; via (de meest voorkomende variant) bezoeken om e paar weken of maanden, en overwegend gedelegeerde landbouwactiviteiten; naar een situatie waar alle economische banden met het dorp zijn afgesneden en de rurale bemoeienis van de stedeling zich beperkt tot sporadische bezoeken bij levenscrises van rurale verwanten.

Participatie in de formele en informele stedelijke sector is voor de meeste bewoners de reden, en de voorwaarde, voor wonen in de stad. De meeste Afrikaanse steden delen in een problematiek die ons in Nederland maar al te bekend is: woningnood. De minimale behuizing die voor de meeste Francistowners zelf nog als aanvaardbaar geldt (de overheid hanteert veel hoger normen) bestaat uit een kamer met muren van leem of betonblokken, met een zinken of rieten dak en een afsluitbare deur, op niet meer dan enige kilometers afstand van het stadscentrum; ten aanzien van watervoorziening, toiletten, privacy, en ruimte om een tuin te maken, koestert men geen enkele illusie – en dat is in een 'squatter'-wijk als PWD maar wel zo verstandig ook.

De meeste inwoners van deze stad echter wonen in aanzienlijk groter comfort. Sinds de ruimtelijke segregatie van Francistown volgens raciale categorie met Botswana's onafhankelijkheid werd opgeheven, heeft de woonsituatie zeer grote veranderingen ondergaan door overheidsingrijpen. Francistown was jarenlang de enige Botswaanse stad met een groot aantal *squatters*, dat wil zeggen bewoners van spontane, niet door de overheid opgezette wijken. Vanuit het standpunt van een bestuurlijke bureaucratie ziet zo'n wijk er precies omgekeerd uit als vanuit het standpunt van een rurale samenleving zoals de Nkoya. Een spontane wijk biedt namelijk de mogelijkheid de erfgrootte, het aantal en de kosten van de daarop te bouwen woningen te kiezen en geleidelijk aan te passen overeenkomstig de behoeften en de financiële middelen van de bewoners; om verwanten, dorpsgenoten en taalgenoten als erfgenoten en burens aan te werven; en om ondanks de bevolkingsdruk en de stedelijke economische activiteiten toch in inrichting van het erf, bouwstijl etc. traditionele rurale woonmodellen na te blijven streven. Laten wij niet vergeten dat de wijze waarop de woon- en leefomgeving gestructureerd is, sterk cultureel bepaald is en met diepe emoties is omgeven; op de

¹⁵³ Spreekt uit 'Pie-Dobbelloe-Die' – genoemd naar het plaatselijke Public Works Department dat hier zijn arbeiders liet 'kamperen'.

¹⁵⁴ van Binsbergen c.s.1989 [PWD] ; Krijnen 1990

onmiddellijke leefomgeving wordt een besef van ordening, zinvolheid dan wel chaos en vervreemding geprojecteerd. De clusters van verwanten, dorpsgenoten en taalgenoten creëren eilandjes van eigenheid, van culturele en symbolische verankering – van zinvolheid – te midden van de zee van vreemdheid en heterogeniteit die de stad is. In PWD waren die eilandjes, van twee tot acht huishoudens, goed te traceren in de gedetailleerde kaarten van de wijk die wij aan de computer wisten te ontlocken. Vanuit het standpunt echter van de bureaucratische rationaliteit, waarmee ook in Botswana stadsplanning wordt beoefend, zijn de spontane wijken (ook al wordt erkend dat ook zij overwegend bevolkt worden met hardwerkende en godvrezende burgers) uiteraard centra van anarchie, met nauwelijks straten, grote problemen in de afvoer van oppervlaktewater, gevaaren van aardverschuivingen en overstromingen, wildgroei van de distributiesector – chaos kortom.

Vanaf het eind van de jaren 1970 werden daarom de meeste zeer dicht bevolkte Afrikaanse wijken van Francistown, waaronder een uit de hand gelopen oude mijncompound zoals Monarch en spontane wijken zoals Bluetown en Somerset East (maar bij voorbeeld niet PWD) drastisch gesaneerd. Over de bestaande percelen werden overwegend veel ruimere rechthoekige erfscindingen getrokken, de langstgevestigde hoofdbewoner van zo'n nieuw-afgebakend perceel mocht met zijn of (even vaak) haar kerngezin blijven, de anderen werden met overreding en zachte dwang ertoe gebracht een 'self-help' huis te gaan bouwen in een van de nieuwe *site-&-service* wijken die in snel tempo werden gereedgemaakt rond de oude kern van Francistown, tot een afstand van circa zeven kilometer van het stadscentrum. Het plan heet SHHA, naar de *Self-Help Housing Agency* van de gemeentelijke overheid, die het behartigt. Aantrekkelijk in het SHHA-plan is dat de grond gratis in nagenoeg permanente bruikleen wordt verkregen (zelfs kadastrale inschrijving als eigendom is mogelijk), terwijl de kosten voor nieuwbouw grotendeels uit een aantrekkelijke overheidslening kunnen worden bestreden – mits de bewoner binnen een half jaar tot bouwen overgaat en de bouwvoorschriften nauwgezet volgt. Het bezit van de Botswanaanse nationaliteit, en minstens twee jaar van vestiging in Francistown (wat feitelijk wonen elders volstrekt niet uitsluit) zijn de voornaamste criteria voor toewijzing van een SHHA-perceel. Daarnaast mogen de gegadigden niet reeds een perceel elders al bezitten, en mag hun stedelijk geldinkomen (een dubieus begrip gezien de omvang van economische stad-platelandsrelaties) niet hoger zijn dan circa f300 per maand – ver boven het gemiddelde –, tenzij zij door sanering uit andere wijken werden verdreven.

Behoudens een minderheid in de nog bestaande spontane wijken, en een kleinere minderheid in de elitaire behuizingen niet ver van het stadscentrum en langs de Tativier, woont nu de bevolking van Francistown hetzij in een gesaneerde wijk, hetzij in een nieuwe *site-&-service* wijk. Beide typen wijken worden dagelijks nauwlettend in het oog gehouden door inspecteurs die als opdracht hebben elke afwijking van de bouwvoorschriften in de kiem te smoren. De dynamiek van eigenheid in de stedelijke bewoning is daarmee om zeep geholpen. De bewoners betalen een soort gemeentebelasting (*service levy*), een maandelijks bedrag van circa EUR4,00,¹⁵⁵ voor het ontsluiten van de wijk, de straatverlichting en de communale watervoorziening. Hoewel de aanblik van een kale wijk van SHHA-huizen, met daarachter steeds de karakteristieke toiletten, in verschillende stadia van voltooiing, verre van esthetisch is, en ook

¹⁵⁵ Tegen de koers van 1990.

nadat we er een jaar gewoond hadden het lang niet haalde bij de rebelse, bruisende sfeer van de spontane wijken, moet toegegeven worden: de chaos was getemd! En meer, uiteraard: de basis was gelegd voor een stedelijke infrastructuur die ook over tientallen jaren nog menswaardig, veilig en gezond leven mogelijk zal maken.

De bewoners van de nieuwe wijken, aldus beleidsmatig getemd, worden ondertussen met een *sociale* chaos geconfronteerd die zich vooralsnog moeilijk temmen laat; en de door sanering gewijzigde situatie van de oude wijken is niet veel anders. De toewijzing van SHHA-percelen geschiedt in de meeste gevallen met een blinde ambtelijke logica, zodat elke identificatiemogelijkheid tussen mensen die plotseling elkaars naaste burens worden louter toevallig is, en meestal afwezig. De etnische situatie in Francistown wordt gekenmerkt door een scherpe tegenstelling tussen Kalanga-sprekers (die in het omringende plattelandsgedebied de meerderheid vormen) en Tswanasprekers, die in bepaalde wijken van Francistown en in bepaalde naburige dorpen overheersen, en die zich deelgenoot weten aan de hegemonie die vanuit het politieke centrum aan de Tswana taal is toebedeeld. Daarnaast zijn de nieuwe wijken veel heterogener in klasse-opbouw dan de SHHA-criteria suggereren: voor weggesaneerden uit oude wijken gold het inkomenskriterium niet, en bovendien hebben vele relatief welgestelden de weg gevonden om (via toewijzing van percelen aan stromannen, volwassen kinderen, echtgenotes of door regelrechte corruptie), meer dan één SHHA-perceel te verwerven: een prachtige investering voor verhuur of verkoop. Bij gevolg treft men riant herenhuizen aan met verscheidene badkamers en toiletten binnendeurs (het verplichte buitentoilet nog slechts in gebruik als bergplaats voor tuingereedschap) naast de alleroverste tweekamer-optrekjes.

In een dergelijke situatie van etnische en klassentegenstellingen gedijen buurrelaties niet goed. De wijken bevatten daarnaast weinig anders dat samenbindt. Er zijn zeer vele kleine kerken maar zij verenigen elk slechts enkele bewoners van een bepaalde wijk. Het betreft hier vooral gezingskerken, waarin de leden door bezetenheid, profetie en handoplegging communiceren met het bovennatuurlijke. Dergelijke kerken vormen de voornaamste religieuze expressie in Francistown, en hier wordt inderdaad op individueel niveau, en zeker niet op wijkniveau, een deel van de vervreemding en daaruit voortvloeiende existentiële nood wordt gekanaliseerd die de stedelijke situatie oproept.¹⁵⁶ Hetzelfde kan gezegd worden voor de veel schaarser centra van de niet-Christelijke bezetenheids-culten, waarover hoofdstuk 4 van dit boek handelde. Voorts kent iedere wijk sportvelden maar deze worden in hoofdzaak gebruikt door voetbalclubs van buiten de wijk. De winkels ontwikkelen zich nauwelijks tot ontmoetingsplaatsen tenzij in het zeldzame geval dat er bier verkocht wordt. Naast de wijkkliniek zijn de vele *shebeens* (privébehuizingen waar bier en andere dranken verkocht worden – overigens volstrekt legaal) de enige ontmoetingscentra in de wijken, maar hun clientèle lijkt naar leeftijd en sexe niet representatief voor de volwassen wijkbewoners: de klanten zijn ouder dan de gemiddelde inwoner van Francistown, en vrouwen vormen er een aantrekkelijke minderheid terwijl zij in de demografische opbouw van Francistown overheersen.

Wat treft is een bijna moedwillig afstandnemen van het model van dorpse sociabiliteit. Wijkcentra en bewoners-comités zijn onbekend. De sociale controle die bewoners op

¹⁵⁶ Vergelijk. van Binsbergen 1990; 1993; *ter perse*. ¹⁵⁷ [*voeg verwijzingen toe; waaronder Wirth, Urbanism as a way of life*]

elkaar uitoefenen is minimaal, zodat bij voorbeeld diefstal van wasgoed en gereedschap aan de orde van de dag is, niemand verantwoordelijkheid aanvaardt voor de gevaarlijke vegetatie die steeds weer tussen de onvoltooide huizen opspringt (met alle gevaar van slangen, muggen die malaria verspreiden, teken die de bijna even gevaarlijke tekenkoorts overbrengen), en vuilnis zich ophoopt. De meeste mensen kennen nauwelijks medebewoners binnen de wijk die geen allernaaste burens zijn. Dat is ook niet verwonderlijk, want de meeste percelen worden gebruikt door verscheidene verwanten naast de hoofdbewoner/ eigenaar, en deze gebruikers plegen elkaar af te wisselen in een duizelingwekkende vaart, in het najagen van stedelijke carrières zowel als het behartigen van stad-plattelandsrelaties en de belangen van de rurale productie. Zelfs begrafenissen zijn sterk privé-aangelegenheden, waar andere wijkgenoten dan allernaaste burens niets te zoeken hebben, tenzij zij uit andere hoofde dan geografische nabijheid banden met de overledene of zijn familie onderhouden. Groeten worden op straat niet uitgewisseld, en wie zich niet aan deze etiquette houdt wordt gestraft met het gezichtsverlies van een onbeantwoorde groet. Hoewel de diverse politieke partijen zijn vertegenwoordigd op wijkniveau en daar ook openbare verkiezingsbijeenkomsten beleggen, fungeert hun plaatselijke kader slechts bij hoge uitzondering als conflict-beslechtende instantie. Bij gevolg is de enige instantie waar men zich bij conflicten op wijkniveau kan vervoegen, de Stedelijke Gewoonterechtbank (*Urban Customary Court*), in feite een laagdrempelig politiegerecht met geuniformeerd personeel, een handig wetboek van strafrecht van minder dan honderd pagina's, snelrecht, en lijfstraffen – niet bepaald een instantie om buurrelaties te verbeteren. Er zijn slechts twee van dergelijke gerechtshoven in Francistown, dus voor de meeste geschillen moeten aanzienlijke afstanden worden afgelegd; in vele rechtszaken speelt de spanning tussen Kalanga-sprekers en Tswana-sprekers op de achtergrond mee.

Een echte stedelijke samenleving, is men misschien geneigd te zeggen – maar dan een die nog veel minder samenhang, sociabiliteit en symbolische volheid vertoont dan de onze. Een Nederlandse zeventiende-eeuwse chemicus-chemist, van Helmond, introduceerde het begrip gas in afleiding van het Griekse *chaos*, en zette daarmee een belangrijke stap naar begrip van het atoom en van de warreling van gasmoleculen die wij inmiddels als Brownse beweging kennen, ongebonden langs elkaar heen schietend in grillige banen. Het beeld is onthutsend toepasselijk. In de wijken van Francistown, die voor hedendaags Zuidelijk Afrika evenzeer kenmerkend zijn als de Nkoya dorpen, lijken mensen te zijn teruggeworpen op een verschijningsvorm van menselijke moleculen of atomen, losgeweekt uit hun eerdere rurale en stedelijke verbanden door ruimtelijke verplaatsing en overheidsingrijpen. Vanuit de categorieën en voorstellingen waartoe zij als kind opgroeiden in een dorp zijn gesocialiseerd doet hun stedelijke leefomgeving zich aan hen voor als leeg, kaal, zinledig.

De mensen tasten nog naar een nieuwe bezwering van die chaos. De richtingen waarin zij zoeken voeren nooit naar sociale oplossing op wijkniveau. Velen doen een beroep op individuele consumptie van, in het kader van het globaliseringsproces aangeboden cosmopolitische voorwerpen en symbolen. Door de relatief hoge levensstandaard in Botswana zijn dat bepaald niet alleen de leden van de elite. Juist zoals in Nederland in de jaren 1950 heeft een aanzienlijk deel van plaatselijke loonarbeiders een huurkoopcontract lopen ter verwerving van duurzame gebruiksartikelen zoals een hangkast, dressoir, slaapkamerameublement, zitkamerameublement, radio, stereo-installatie of televisietoestel. Het besef mee te doen aan de wijde wereld met zijn cosmopolitische, ter plaatse overgenomen normen van burgerlijke esthetiek en getoonde welstand lost

het probleem van zingeving al evenmin op als dat het dat in onze Nederlandse samenleving doet – maar de vorm die de voorlopige schijnoplossingen nemen, de consumptieve vlucht-naar-voren, zijn voor ons verrassend herkenbaar. Naast deze materiële bezwering zoekt men een oplossing in individuele netwerken en vrijwillige verenigingen: niet alleen de tamelijk opvallend aanwezige genezingskerken, maar ook de veel minder in het oog vallende niet-Christelijke cultus van het land en van voorouderlijke bezetenheid (beide nagenoeg onttrokken aan de openbaarheid), en daarnaast, in een meer seculair kader, etnische en politieke profilering binnen politieke partijen, en ten slotte sport en uitgaan. Evenals bij de Nkoya is het wellicht ook voor Francistown bedrieglijk ons teveel te concentreren op de zichtbare ruimtelijke verankering van mensen in hun woonhuizen: zoals daar bij de Nkoya een complex verwantschaps-politiek proces achter schuil gaat dat veel groter verklarende waarde heeft, mag men in Francistown niet voorbijgaan aan de persoonlijke netwerken van contacten met niet-buren waarmee de stedelijke samenleving toch gevuld wordt met gezichten en medemenselijkheid. Vriendschaps- en amoureuze relaties zijn een belangrijk aspect van Afrikaans stadsleven, en ook daarmee heeft mijn onderzoek zich beziggehouden. Voor velen in Francistown lijkt de voornaamste zingeving voorlopig gelegen niet zozeer in de stad zelf maar in een balanceren tussen afkalvende rurale relaties en inhoudsloze, door de betrokkene zelf nauwelijks als waardevol bevonden stedelijke participatie. Een toenemend aantal anderen echter verheft stedelijke loonarbeid, en de mogelijkheden tot deelname aan wereldwijde patronen van massa-consumptie die dit oplevert, tot een nieuwe roes; daarin worden modellen gekoesterd ontleend aan het nabije, door migratiearbeid goedgekende, in Botswana economisch en cultureel sterk overheersende Zuid-Afrika. De wezenlijke, positieve veranderingen die zich thans in dat land voltrekken zullen niet zonder repercussies blijven in de wijken van Francistown.

11.4. SLOTOPMERKING

De twee Afrikaanse voorbeelden kunnen ons leren dat het temmen van de aan het sociale leven inherente chaos door ruimtelijke inkadering en herinkadering nuttig en verdienstelijk kan zijn, maar onbedoelde negatieve effecten kan hebben; zij suggereren ook dat het temmen pas lukt als dit mede gebeurt door een samenbindende cultuur, ideologie en ritueel. In Francistown gebeurt dit vooralsnog niet, en daarom blijven de bewoners misplaatste vreemden in de nieuwe wijken.

Het meest verbijsterende is dat zij zo weinig gebruik lijken te maken van de mogelijkheden, elders in Afrika uitvoerig gedocumenteerd, om door creatief om te gaan zowel met zowel het culturele aanbod uit de dorpen van herkomst, als met de inspiratie en de problemen van de nieuwe stedelijke omgeving, patronen van identiteit en levensstijl te ontwikkelen die een nieuwe zingeving in de stad niet mogelijk maken, en aldus een eigen stijl van stedelijk leven realiseren.¹⁵⁷ Welke vormen van zelfcensuur, schaamte, of angst voor overheidsrepressie, maken dat traditionele en aan de rurale herkomst herinnerende expressies in de stedelijke omgeving van Francistown alleen in de privésfeer kunnen worden waargenomen, in de beslotenheid van *sangoma*-erven, en in *shebeens*, waar tegen sluitingstijd clanschertsen en clanliederen nog incidenteel gehoord worden? Is het, als effect van het door de nabijheid van Zuid-Afrika geïntensiveerde, globaliseringsproces, eigen gène om betrappt te worden op dorpe

ouderwetsheden, in een stad waar cosmopolitische consumptie de norm is geworden? In ieder geval oefenen leeftijdgenoten, vrienden en collega's een zeer sterke sociale controle uit op het vertonen van uiterlijke tekenen van 'moderniteit', en het achterwege laten van uiterlijke tekenen van aan het dorp herinnerende 'achterlijkheid'. Zijn het de etnische verwijzingen naar Kalanga-identiteit in deze niet-stedelijke elementen, die onder Tswana hegemonie, ondanks het democratisch karakter van de Botswaanse staat, publiekelijk uitdragen van een zingevende rurale traditie onmogelijk maken? Hier raken wij aan problemen van identiteit en expressieve competentie die het ruimtelijk kader van menselijke betrekkingen te buiten gaan, en die het onderwerp zullen zijn van de verkenning van overleven op symboolkracht langs etnische en culturele lijnen, in de volgende hoofdstukken.

Hoofdstuk 12. Hekserij in hedendaags Afrika als virtuele grensvoorwaarde van de verwantschappelijke orde

12.1. INLEIDING

Voor vele decennia, hebben antropologen de academische studie van Afrikaanse gemeenschappen en culturen gedomineerd, en voor een gelijke periode hebben de meeste antropologen zich weinig gelegen laten liggen aan het onderzoeken van de epistemologische premissen van hun discipline. De gemeenschappelijke aanname was dat aanhoudend veldwerk de vervelende vragen die epistemologen zouden kunnen stellen zou oplossen. In de eerste helft van de twintigste eeuw waren antropologen rusteloos betrokken in een professionaliseringsproces waardoor ze hun jonge discipline omgaven met hoge muren van institutioneel en paradigmatisch isolationisme – waardoor algemene ontwikkelingen op het intellectuele toneel slechts selectief en met tegenzin doorsijpelde. Bovendien is de hoofdstroom van de Westerse filosofie door het grootste deel van haar lange geschiedenis opmerkelijk Eurocentrisch, hadden filosofen hun handen vol met één taal en één cultuur, en waren zij niet bijzonder toegerust om in de interlinguïstische en interculturele speurtocht naar kennis, waar antropologie en Afrikaanse Studies een deel van uitmaken, licht te schijnen. Vanaf de vroege jaren zeventig werd de epistemologische zelfvoldaanheid van de antropologie in toenemende mate aangevallen door een serie van debatten over de imperialistische achtergrond van antropologie, over dekolonisatie, over orientalisme, over veranderlijkheid of de ander of het andere, over de heerschappij van de man, over etnografische autoriteit, over Afrocentrisme, enzovoort. De titel van het panel van de jaarlijkse bijeenkomst van de internationale Vereniging van Afrikaanse Studies waar het huidige hoofdstuk voor

de eerste keer werd gepresenteerd: 'Epistemological and ideological approaches to witchcraft analysis within African Studies: A critical assessment' wijst op een nieuwe fase van reflectie over de problemen en mogelijkheden voor academische kennisproductie in de moderne wereld. Sinds Marx, Mannheim, en Michel Foucault zijn we ons er diep bewust van dat machtsrelaties grotendeels – hoewel vaak onopvallend – elke productie van kennis bepalen. In de context van Afrikaanse studies is deze observatie van cruciaal belang. Want hier wordt massieve en omvangrijke kennis geproduceerd door buitenstaanders die zich volgens geen enkel criterium kunnen beschouwen als Afrikanen. Bovendien richt deze kennis zich op een deel van de wereld dat voor lange perioden was onderworpen aan overheersing van buitenaf, en wiens afhankelijkheid en marginalisatie in de hedendaagse periode van globalisatie alleen maar toeneemt. Als Afrikanisten moeten we constant de funderingen van onze kennis productie overwegen, en we moeten bereid zijn de tegenspraken in deze productie grondig te bespreken in werkelijke debatten met diegenen van onze collega's die (als Afrikanen, als Afrikaanse Amerikanen, als leden van Aziatische, Zuid Amerikaanse, en Oceanische gemeenschappen) strategisch andere posities innemen in een wereld die op hetzelfde moment globaliseert en onder Noord Atlantische hegemonie staat.

De studie van hekserij neemt een belangrijke plaats in dit onderzoek in, omdat sinds een lange tijd Afrika uitgekozen werd als de spreekwoordelijke woonplaats van hekserij. Dit begon in de Late Oudheid, toen Egypte door de Grieks-Romeinse perceptie reeds in gelijke termen werd uitgekozen.¹⁵⁸ Meer recentelijk, gedurende de koloniale periode, was hekserij een kenmerk van de raciale en imperialistische constructie van de projectie van anderszijn en minder-zijn op de leden van Afrikaanse gemeenschappen. Een aantal fasen kunnen onderscheiden worden in de academische studie van hekserij als een hoofdonderwerp in Afrikaanse studies:

- het benadrukken van hekserij als een manifestatie van beweerde fundamentele andere vormen van denken in Afrika in vergelijking met inwoners van de Noord Atlantische wereld (Levy-Bruhl, Evans-Pritchard, 1920-1940)
- de handhaving van de rationaliteit van het Afrikaanse subject door het benadrukken van de logica van sociale relaties achter hekserij, tegen de achtergrond – verondersteld min of meer stabiel en tijdloos te zijn – van de stabiele instituties van het Afrikaanse dorpsleven (Gluckman, Marwick, de Manchester School in het algemeen, 1950-1970)
- hekserij als een van de symbolische uitdrukkingen van de actieve confrontatie van het Afrikaanse subject met problemen van kwaad, betekenis en competitie in een snel veranderende sociale en politieke context (bijvoorbeeld de studie van Afrikaanse religieuze verandering draaiend om Ranger, 1960-1980; mijn eigen werk situeert zich ook hier)

en, gedurende een slappe periode gedurende de jaren 70 en 80,¹⁵⁹

- de massieve benadrukking van hekserij in modern Afrika geïnterpreteerd als een Afrikaans pad naar moderniteit in de context van globalisatie (Geschiere, de Comaroffs c.s.).

¹⁵⁸ Barb 1971.

¹⁵⁹ Die ons echter de kiem bracht: hallen & Sodipo 1986.

Hekserij is onderwijl op de voorgrond getreden in specifiek filosofische argumenten. Deze herhaalden in eerste instantie Levy-Bruhl's positie of Frazer's bewering dat hekserij (en toverkunst in het algemeen) was misleidende proto-wetenschap – een alternatieve theorie van de natuurlijke wereld en zijn innerlijke werking. Een grote doorbraak in dit veld vond plaats toen de filosoof Winch, ¹⁶⁰ een volgeling van de latere Wittgenstein, overtuigend de drogreden van de Frazeriaanse aanpak beredeneerde. Zich verre latend van een theorie die de natuurlijke wereld zou verklaren die aantoonbaar onjuist zou zijn – en daarmee de Afrikaanse bekwaamheid van empirische observatie en logisch redeneren in twijfel zou trekken, en daarom in conflict zou zijn met de antropologische leerstelling van de eenheid van de mensheid en met het epistemologische principe van welwillendheid (the principle of charity); ¹⁶¹ en academisch-politiek dynamiet onder hedendaagse condities zou zijn – redeneerde Winch dat Afrikaanse hekserij, net als welke andere religieuze overtuigingen over de hele wereld dan ook, op het toneel verschijnt waar kennis (de kennis van leden van een Afrikaanse gemeenschap, maar ook de kennis van de kosmopolitische natuurlijke wetenschappen) op zijn eind raakt. Afrikaanse hekserij is niet meer een theorie van de natuurlijke wereld dan dat de Christelijke en Islamitische dogma van de Goddelijke Voorzienigheid is – wat deze drie geloofssystemen gemeenschappelijk hebben is dat zij naar manieren zoeken om te articuleren wat voorbij empirische kennis is; maar kunnen allemaal maar een punt gedrukt worden waar ze de mogelijkheid van wonderen impliceren, dat wil zeggen incidentele afwijkingen van fysieke wetten. Afrikaanse hekserij is een manier om te spreken over het onspreekbare, en in zoverre misschien begrijpbaar voor gelovigen, dichters, filosofen en antropologen, maar buiten de heerschappij van de natuurwetenschap een beproeving. Als we deze positie accepteren, neemt de epistemologie onze politieke beschaamdheid weg, omdat onze studie naar Afrikaanse hekserij duidelijk niet langer meer impliceert dat de Afrikaanse intellectuele capaciteiten in wat voor manier dan ook verschillen of minder zijn in vergelijking met die van de rest van de mensheid. Maar voor de grote meerderheid van Afrikanisten zoals ikzelf, die Winch niet nodig hadden om in de eerste plaats te arriveren bij dit inzicht, put dit niet het potentieel uit dat Afrikaanse hekserij heeft als een onderwerp voor onderzoek. ¹⁶²

In de tussentijd roept de studie naar hekserij de zelfde epistemologische problemen op als elke andere poging om religieuze overtuigingen en praktijken te bestuderen met de concepten en theorieën die de sociale wetenschappen hebben ontwikkeld in de loop van de twintigste eeuw. Persoonlijk heb ik recentelijk de overstap gemaakt van een professoraat in antropologie naar een in filosofie omdat ik ervan overtuigd ben dat zonder een dergelijke epistemologische reflectie antropologie zijn belofte niet gaat vervullen, in een tijd waarin – met globalisatie en de opkomst van multiculturele gemeenschappen in de Noord Atlantische – de interculturele kennisproductie die antropologie beloofde te bezorgen meer dan ooit nodig is. Echter, op dit punt voel ik

¹⁶⁰ Winch 1970. Voor een complexe historische theorie van tovenarij dat natuurlijke, psychologische, sociale en politieke factors combineert, vgl. van Binsbergen & Wiggermann 1999.

¹⁶¹ Lepore 1993; Davidson 1984; Malpas 1988. vgl. voor de verwante principe van medemenselijkheid (principle of humanity): Grandy 1973.

¹⁶² Echter, zie Horton's kritiek op Winch in: Horton 1993.

dat ik meer moet bieden als een langdurige antropologische en historische onderzoeker van hekserij, dan als een nieuweling in de filosofie.

De stappen in mijn betoog zijn geïnspireerd door twee uitstekende teksten geschreven door mijn langdurige collega's en vrienden ¹⁶³ Peter Geschiere en Matthijs Schoffeleers, ¹⁶⁴ beiden in de voorste gelederen van de Nederlandse contributie aan Afrikaanse religieuze studies. Geschiere's betoog is gevat in een mooi en bedachtzaam boek, ¹⁶⁵ dat in een brede kring is toegejuicht in de Franse versie en wiens Engelse versie nu een hoofdrol speelt in de actuele opleving van de studie naar hekserij in de context van globalisering – een sein, in Geschiere's woorden, de 'herbetovering van Afrika' (the re-entchantment of Africa). Matthew Schoffeleers' paper zal dienen als het perspectief waarvan uit ik mij kan richten op Geschiere's.

Door het hele betoog heen zal ik het concept van virtualiteit ontplooiën, dat ik in mijn recente werk bruikbaar heb gevonden met betrekking tot de definitie van relaties van gebroken verwijzing en betekenis die op een dwaalspoor raakt, dat de sociale en culturele fenomenen van het hedendaagse Afrika karakteriseert. Laat me daarom beginnen om het concept van virtualiteit te definiëren en voorlopig het gebruik ervan voor de studie van hedendaags Afrika aan te wijzen.

12.2. VIRTUALITEIT EN HET VIRTUELE DORP

12.2.1. *Virtualiteit gedefinieerd* ¹⁶⁶

De termen virtueel en virtualiteit hebben een wel-gedefinieerd en instructief traject in de geschiedenis van ideeën. In zijn volle omvang van ruimte en tijd, zijn multi-linguale aspect en zijn herhaaldelijke veranderingen van betekenis en context, herinnert dit traject ons aan de context die wij proberen op te helderen door het gebruik van deze termen: dat van globalisering. Niet-bestaand in klassiek Latijn (hoewel vanzelfsprekend geïnspireerd door het daar gebruikte woord 'virtus'), zijn virtueel en virtualiteit laatmiddeleeuwse neologismen. Hun uitvinding werd noodzakelijk toen, gedeeltelijk via Arabische versies van Aristoteles' werk, zijn concept van *dúnamis* ('potentialiteit, macht, *quadraat*') vertaald moest worden in het Latijn. Terwijl de Scholastische/Aristotelische filosofie, met zijn nadruk op algemene potentialiteit die gerealiseerd kon worden in het concrete en het specifieke, zich geleidelijk terugtrok van de meeste domeinen van het Noord Atlantische intellectuele leven, vonden de termen onderdak in het uitbreidende domein van fysica, met name mechanica, waar virtuele snelheid, virtueel moment, virtueel werk gevestigde concepten werden rond 1800. Dit was een eeuw nadat optica – een andere tak van de fysica – de theorie van het virtuele beeld had geformuleerd: de objecten die optreden in een spiegelbeeld bestaan niet werkelijk op de plaats waar we ze zien, maar ze zijn slechts illusoire representaties, die we

¹⁶³ van Binsbergen & Geschiere 1985; van Binsbergen & Schoffeleers 1985.

¹⁶⁴ Geschiere 1995; Schoffeleers 1996.

¹⁶⁵ Geschiere 1995; ook vgl. Geschiere 1996.

¹⁶⁶ Over virtualiteit, vgl. Jules-Rosette 1990; Jules-Rosette 1996; Korff 1995; Rheingold 1993; van Binsbergen 1997, 1998; Rheingold 1991; Woolley 1992.

geloven te observeren aan het eind van de gebroken lichtstralen die het object, het oppervlak van de spiegel en ons oog verbinden.

In ons tijdperk van informatie technologie heeft de term virtueel een nieuw leven begonnen. Terwijl in de context van hedendaagse automatisering het virtueel grotendeels zijn afkomst ontleend aan de betekenis die gegeven wordt aan de term in optica ('illusie'), heeft het ook de mechanische betekenis van 'potentialiteit die in staat is tot actuele realisatie' geïncorporeerd. In het perspectief van globalisatie refereren we frequent aan producten uit de elektronische industrie; de heimelijke, niet tastbare projectie van teksten en beelden op elektronische beeldschermen is een vanzelfsprekend voorbeeld van virtualiteit. Virtuele realiteit is nu een cliché van de post-moderne ervaring geworden : computer spellen en simulaties die – met extreme suggesties van realiteit – voor de consument ervaringen bezweren die even werkelijk zijn als dat ze plaatsvervangend zijn.

Guattari heeft een gerelateerd maar welbetekend ander gebruik van de term virtualiteit geïntroduceerd: voor hem refereert de term naar nieuwe, niet voorafgaande werelden, die bezweerd worden door creativiteit – wetenschap als kennis van de werkelijkheid contrasterend met filosofie als kennis van het virtuele. De evocatie van deze vormen van virtualiteit in de context van kunst en filosofie is het meest inspirerende en hoopvolle aspect van Guattari's werk, die echter ertoe neigt de structuren van dominantie die de overhand hebben in de productie van kunst en filosofie te negeren.¹⁶⁷

We hebben behoefte aan een verdere abstractie om het concept van virtualiteit vatbaar te maken voor de analyse van modern Afrika. Laat virtualiteit staan voor een specifieke relatie van referentie als bestaande tussen elementen van cultuur (A_1, A_2, \dots, A_n). Deze relatie kan als volgt gedefinieerd worden:

Eens, in een bepaalde originele context C_1 , refereerde een $A_{\text{origineel}}$ (dat is, leidde zijn betekenis af van) aan $A_{\text{werkelijk}}$; deze relatie van referentie wordt nog steeds verondersteld te bestaan, maar in feit is A_{virtueel} in functie gekomen van een context C_2 die totaal onvergelykbaar is met C_1 , dat A_{virtueel} op zich zelf komt te staan; en hoewel nog steeds op formele gronden onderscheidbaar als afkomstig zijnde van $A_{\text{werkelijk}}$, is A_{virtueel} effectief betekenisloos geworden in de nieuwe context C_2 , tenzij voor een nieuwe betekenis die A_{virtueel} kan verkrijgen in C_2 op manieren die totaal ongerelateerd zijn aan C_1 .

Virtualiteit gaat dan over uitschakeling, gebroken referentie, de-contextualisatie, waardoor toch nog formele continuïteit doorschijnt.

Een dergelijke benadering van virtualiteit staat ons toe het proces van de toe-eigening van globaal beschikbare objecten, beelden en ideeën te bestuderen in een lokale context, dat zichzelf constitueert in het zelfde proces van toe-eigening. Onder condities van globalisering, treedt dit proces overall op in de wereld van vandaag de dag. Het neemt echter een bijzonder gemarkeerde vorm aan in Afrika, waar nieuwe technologieën, zoals de computer, televisie en video, bijzonder onsamenhangend ten opzichte van voorafgaande sociale en technologische praktijken lijken te zijn, en waar de economische situatie bovendien exceptionele beperkingen oplegt aan de introductie en verspreiding van deze technologieën. Veel betere dan in de klassieke

¹⁶⁷ Vgl. Deleuze & Guattari 1991; Guattari 1992. Vgl. van Binsbergen 1999 en 2000.

onderzoekstraditie waarin voorgestelde begrensde en geïntegreerde lokale 'culturen' in contact met de wijdere wereld werden getrokken, biedt het concept van virtualiteit een context voor de analyse van hedendaagse Afrikaanse acteurs' productie en instandhouding van betekenis in een context van globalisatie. Virtualiteit rust ons toe voor de situatie, die door de globale verspreiding van consumptisme en elektronische technologie in toenemende mate ook in Afrika gewoon is geworden, dat betekenis wordt ontmoet en gemanipuleerd in een context die verafgelegen is, in tijd en plaats, van de concrete sociale context van productie en reproductie waar die betekenis oorspronkelijk uitgewerkt werd; waar betekenis niet langer lokaal en systematisch is, maar gefragmenteerd, gerafeld, absurd, misschien zelfs afwezig.

Maar laat ons niet vergeten dat de virtualiserende toe-eigening niet beperkt hoeft te worden tot nieuwe vormen die wereldwijd vanuit zeer afgelegen plaatsen binnenkomt. Wanneer er vandaag in Zuid Centraal Afrikaanse steden een herleving is van rituelen bij de puberteit van meisjes wiens verbeelding een rurale kosmologie viert die zelfs niet langer van kracht is in de rurale gebieden, is dit een voorbeeld van stedelingen die een gevirtualiseerd ruraal model toe-eigenen. Het is mijn bewering in het huidige hoofdstuk dat een vergelijkbaar proces gaande is in moderne Afrikaanse hekserij overtuigingen en praktijken zoals ze gevonden kunnen worden onder Afrikaanse elites en middenklassen.

12.2.2. *Het virtuele dorp*

We zijn allemaal bekend met het in onbruik geraakte klassiek antropologische beeld van een veelheid van Afrikaanse 'culturen', waar 'iedere' cultuur gezien werd als holistisch, in zichzelf-gevat, begrensd, geïntegreerd, lokaal verankerend, en effectief kon worden gesubsumeerd onder een etnische naam. Dit beeld was opzettelijk geconstrueerd door etnografen vanaf de jaren dertig van de twintigste eeuw om op die manier, voor de mensen die verondersteld werden zich te onderwerpen aan een dergelijke cultuur, een lokaal universum van betekenis te constitueren – het tegengestelde van virtualiteit. Een dergelijke cultuur werd gedacht als een geïntegreerde eenheid, en dus werden alle onderdelen verondersteld te refereren naar diezelfde coherentie, die in zijn geheel de bevredigende illusie van lokale betekenisvolheid gaf. Marxistische antropologie van de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw representeerde slechts een gedeeltelijke, niet een radicale afwijking van deze holistische klassieke positie.¹⁶⁸ Zowel de Marxistische en klassieke positie zouden ertoe neigen overeen te komen dat Afrikaanse historische gemeenschappen hun leden (en grotendeels om zich aan te passen aan deze contradicties) een grotendeels coherent universum aanboden, waarin het menselijke lichaam-zelf, interpersoonlijke relaties, het landschap, en het bovennatuurlijke allemaal kenmerken waren in een samengesteld, veelomvattend wereldbeeld, wiens symbolisme en rituele uitwerking dergelijke interne contradicties moesten verzoenen en verbergen, in plaats van articuleren, die het geheel constitueren en het dynamisch maken. De overeenstemming tussen de klassieke en de Marxistische antropologische positie moet niet als een teken van geldigheid begrepen worden, of als een teken van overeenstemming van mijn kant, gegeven de theoretische positie die ik vandaag de dag heb. Afrikaanse historische gemeenschappen in het huidige millennium hebben onveranderlijk scheuringen vertoond in termen van gender, leeftijd,

¹⁶⁸ van Binsbergen 1998

klasse, en politieke macht, alomvattende historische en structurele factoren openbarend die niet betekenisvol benaderd kunnen worden binnen een beperkte ruimtelijke en tijdelijke horizon. Zowel klassieke antropologische theorie als de analyse van Marxistische vormen-van-productie zijn niet onbekwaam om licht te laten schijnen in deze factoren, maar wanneer zij dit doen slagen zij er niet zin de klassieke obsessie voor de lokale en presente horizon te rechtvaardigen, terwijl zelfs Marxistische antropologie in de Afrikaanse context geneigd is geweest zich te concentreren op specifieke 'sociale formaties' wiens begrenzing tot beperkte ruimtelijke en tijdelijke horizonnen als vanzelfsprekend werd genomen. Echter, wat hier bij betrokken is zijn socio-culturele vormen van productie en reproductie die wijdverspreid zijn in ruimte (over een groot deel van het Afrikaanse continent, als het niet verder is) en tijd (een aantal millennia), niet alleen vanwege hun typologische gelijkenis, maar ook en vooral vanwege het feit dat zij een onderdeel vormen van een alomvattend historisch transformatie proces vanaf de Beolithische tijd af. Bovendien hebben Afrikaanse historische gemeenschappen en hun culturen altijd elementen bevat wiens lokale integratie slechts gedeeltelijk was: voorbij de lokale gemeenschap, waren zij afgeleid van, en refereerde nog steeds gedeeltelijk aan, andere culturele complexen die vaak afgelegen waren in ruimte en tijd. Zowel de klassieke en de Marxistische benaderingen zijn niet in staat geweest om om te gaan met deze continuïteiten door ruimte en tijd.¹⁶⁹

In deze context, kan er van de betekenis van een element van de lokale gemeenschap en cultuur gezegd worden dat het bestaat uit het netwerk van referentiele relaties in het centrum waarvan dat element wordt gezien en geconceptualiseerd door de participanten¹⁷⁰; door dit relationele netwerk wordt dit element, door de actoren, expliciet of impliciet, genomen als behorende bij die algemene socio-culturele orde, cognitief en emotioneel verbonden met vele andere aspecten van die orde – een conditie die een gevoel van eigenlijke plaatsing, connectiviteit en coherentie, erkenning, identiteit als een persoon en als een groep, esthetica, lichaams comfort en zelfs genezing produceert.

In Afrika vormt de dorpsgemeenschap nog steeds de context waarin veel hedendaagse stedelingen geboren werden, en waar sommigen zich zullen terugtrekken en zullen sterven. Tot voor kort domineerde de dichotomie tussen stad en dorp de Afrikanistische antropologie. Vandaag geven we toe dat, door de constante verplaatsing van ideeën, goederen en mensen tussen stad en dorp, en de toenemende economische, institutionele, politieke en ideologische continuïteit tussen de twee, de dichotomie veel van zijn verklarende waarde heeft verloren. Stad en dorp zijn complementair geworden, zelfs convergerende opties binnen de sociale ervaring van Afrikanen vandaag de dag; hun verschil is gradueel geworden, en is niet langer absoluut. Echter, hoewel het van afnemende waarde is in de handen van ons onderzoekers, blijft de dichotomie tussen stad en dorp relevant in zoverre dat het de Afrikaanse actor's conceptualisaties van hun leefwereld en sociale ervaring mededeelt. Hier staat het

¹⁶⁹ Vgl. van Binsbergen 1997, 1998

¹⁷⁰ Dit komt in de buurt bij de actuele holistische definitie van betekenis, die Peacocke aanhaalt als de basis houding van globaal holisme:

'De betekenis van een uitdrukking hangt constitutief af van zijn relatie tot alle andere uitdrukkingen in de taal, waar deze relaties wellicht verantwoording moeten nemen van dergelijke feiten over het gebruik van deze andere uitdrukkingen als (openbaring? – WvB) hun relaties met de niet-linguïstische wereld, met actie en met perceptie.' (Peacocke 1999:227)

geïdealiseerde beeld van het dorp voor een denkbeeldige context (niet langer meer te vinden in de werkelijke dorpen van vandaag) waar productie en reproductie levensvatbaar en betekenisvol zijn, nagejaagd door mensen die – georganiseerd langs de lijnen van leeftijd en gender onderscheidingen, en historisch ('traditioneel') leiderschap – tot een effectieve gemeenschap worden gevormd door een on-geërodeerd verwantschapstelsel, symbolisme, ritueel en kosmologie. Noodzakelijk in deze structuur is dat – grotendeels door non-verbale middelen – rituelen er in slagen de lichamen van de leden van de omgelegen groep te construeren als geladen of ingeschreven met een gedeelde betekenis, een gedeelde identiteit, en terwijl het lichaam zich door tijd en ruimte beweegt deze onuitwisbare tekening niettemin blijft bestaan, en meegedragen wordt in nieuwe contexten.

Zelfs in de context van het dorp kan de effectieve constructie van gemeenschap niet voor vanzelfsprekend aangenomen worden. Centraal Afrikaanse dorpen, bijvoorbeeld, zijn omschreven ¹⁷¹ als het toneel van een ongemakkelijke wapenstilstand tussen vreemden, alleen tijdelijk geconstrueerd in een gemeenschap – voornamelijk door verwantschaps rituelen die een enorm deel van de aanwezige bronnen opneemt en desondanks amper onderliggende contradicties onder de dorpsbevolking kunnen verbergen of onderhandelen. Dergelijke rituelen van verwantschap (sommigen articuleren verzoening na conflict, en weer anderen articuleren over zulke crisissen in het leven als verwachting, geboorte, adolescentie, huwelijk, en dood) transformeren biologische menselijke individuen in competente sociale personen met een gemarkeerde identiteit die gegrondvest is in de lokale gemeenschap (of in het geval van de dood zulke sociale personen transformeren in voorouderlijk geesten of hun overdragen in levende erfgenamen in het gezicht van lichamelijke rotting). Verwantschappelijke rituelen construeren, binnen de overkoepelende gemeenschap, specifieke samenstellende identiteiten, bijvoorbeeld die van gender en leeftijd. Ze verwijzen naar, en reproduceren en bestendigen voor een aanzienlijk mate, de productieve en sociale organisatie van de dorpsgemeenschap. Misschien was de centrale karaktertrek van de negentiende eeuwse dorps orde dat de constructie van gemeenschap nog steeds zo effectief was dat in het bewustzijn van de dorpingen hun actuele nabije groep, in weerwil van periodiek conflict, vanzelfsprekend te voorschijn kwam als de realisering van het gemeenschapsideaal.

Het is cruciaal om te realiseren dat we in de twintigste eeuw, zelfs met betrekking tot rurale omgevingen, niet zo zeer omgaan met 'werkelijke' gemeenschappen, maar met het voor plattelandsmensen in toenemende mate problematische model van de dorpsgemeenschap. Misschien kunnen we zeggen dat gedurende de twintigste eeuw, het dorp in Zuid Centraal en Zuidelijk Afrikaanse discoursen in het proces van het worden van een virtueel dorp zijn geraakt. Gedurende de hoogtijdagen van de studies naar Afrikaanse religieuze geschiedenis, werd de rurale ideologische verandering in Afrika gedurende de twintigste eeuw ¹⁷² werd gezien als een proces van mensen die actief de erosie van dat model confronteren, het irrelevant en impotent worden in het gezicht van politieke en economische realiteiten. Gebruik makend van talrijke vormen van organisationele, ideologische en productieve innovatie die lokale praktijken

¹⁷¹ Turner 1968; Van Velsen 1971; van Binsbergen 1992

¹⁷² Ranger & Kimambo 1972; Ranger 1972; Ranger 1975; Fields 1985; Bond 1976, 1979; Schoffeleers 1979; van Binsbergen 1981.

combineert met externe ontleningen, worstelde rurale bevolkingen in Afrika om een nieuw gevoel van gemeenschap te reconstrueren in een poging om de ten ondergaande dorpsgemeenschap te revitaliseren, completeren of te vervangen in wat herinnerd werd als zijn leefbare negentiende-eeuwse vorm. De ideologische geschiedenis van twintigste-eeuws Afrika zou grotendeels kunnen worden geschreven vanuit dit perspectief. Boeren zijn constant betrokken geweest in de constructie van nieuwe, alternatieve vormen van gemeenschap op basis van tamelijk nieuwe principes als diegenen die ontleend zijn van politieke, cultische, productieve en consumentistische ideeën geïntroduceerd vanuit de wijdere wereld. Veel van deze bewegingen hebben getracht om de notie van de levensvatbare, intacte dorpsgemeenschap te herformuleren in nieuwe termen en met nieuwe inspiratie van buitenaf en druk van buitenaf. Genezings culten, profetische culten, anti-tovenarij bewegingen, verscheidenheden van geïmporteerde wereld religies en lokale transformaties daarvan bijvoorbeeld in de vorm van Onafhankelijkheidskerken, worstelingen voor politieke onafhankelijkheid, betrokkenheid in moderne nationale politiek inclusief de recente golf van democratisering, etniciteit, betrokkenheid in een oppervlakkige-kapitalistische geldeconomie met nieuwe status- of onderscheidingssymbolen, – dit zijn sommige van de strategieën die door dorpingen hebben getracht (vaak tegen vele verwachting in) het beeld van een nieuwe wereld te creëren en tot leven te brengen, en een doorgaand gevoel van betekenis en gemeenschap, wanneer gevoeld, of gezegd, werd dat de oude dorpsorde uiteen viel. En die oude dorpsorde, en de etnische culturen waaronder het gewoonlijk werd gesubsumeerd, kan in zichzelf grotendeels illusoir zijn, strategisch ondersteund door de ideologische aanspraken van ouderen, hoofdmannen, eerste generatie lokale intellectuelen, koloniale bestuurders en missionarissen, open voor de culturele bricolage van uitgevonden traditie van de kant van deze betrekkelijke acteurs.¹⁷³

Als de constructie van gemeenschap in de rurale context problematisch is geweest, representeert het dorp toch een van de zeer weinige modellen van leefbare gemeenschap onder Afrikanen vandaag, stedelingen inbegrepen. Het is het enige model dat onderdeel is van een collectief idioom die alle secties van de hedendaagse samenleving doordringt. Als zodanig fungeert het indrukwekkend als een nostalgische referentie in de etnische identiteits constructie. Welke alternatieve modellen van gemeenschap beschikbaar zijn, zijn oppervlakkig geworteld en gereserveerd voor specifieke secties van de samenleving: Christenen of Moslims (de lokale religieuze congregaties als een gemeenschap, en per extensie de abstracte wereldwijde collectieven van mede-religieuzen), leden van een culte (de cultische groep als een gemeenschap) leden van een specifieke etnische groep (waar de – meestal nieuw uitgevonden – etnische groep wordt geconstrueerd in een gemeenschap, vaak met nadrukkelijke referentie aan het dorpsmodel als een brandpunt van origine en betekenis), de elite (voor wie patronen van consumentisme de notie van gemeenschap-door-interactie vervangt, voor de notie van virtuele of plaatsvervangende globale gemeenschap door media verzending en het vertonen van geschikte gefabriceerde symbolen – statussymbolen in kleding, transport, behuizing etc.).

Hiermee het dorp geïdentificeerd dat een kenmerk is van hedendaagse Afrikaanse expressies van zelf-identiteit en betekenis, als een virtueel dorp, laat ons verdergaan

¹⁷³ Hobsbawm & Ranger 1983; Vail 1989

om twee recente Nederlandse bijdragen aan Afrikaanse hekserij en genezing te onderzoeken, een door Peter Geschiere, de andere door Matthieu Schoffeleers.

12.3. TWEE NEDERLANDSE VERTOGEN OVER HEKSERIJ EN GENEZING IN AFRIKA

12.3.1. Een Malawiaanse genezingsbeweging

Schoffeleers behandelt een recente en kortdurende genezingsculte in Malawi, rond de genezer Billy Goodson Chisupe.¹⁷⁴ Gedurende een aantal maanden in 1995 – een mogelijkheid grijpend die wegviel met de dood van de oude protagonist – stroomde tienduizenden mensen samen in Chisupe's dorps huis om een geneesmiddel voor AIDS te verkrijgen die hem – een normale dorpling tot dan toe – slechts een aantal maanden eerder in een droom was getoond.

In termen van het verhaal van de roeping van de profeet, en de overweldigende pelgrimages naar zijn rurale woning, herhaalt de cultus een scenario dat bekend is voor de studenten van populaire religie in Zuidelijk Centraal Afrika in de twintigste eeuw, van de Ila profeet Mupumani die verscheen te midden van droogte en effectieve koloniale doordringing in de jaren tien van de twintigste eeuw, tot de Bemba profetes Lenshina in de jaren vijftig en zestig van de twintigste eeuw; beiden trokken duizenden volgelingen van mensen in Noordelijk Rhodesie (nu Zambia) aan en zelfs aangrenzende gebieden.¹⁷⁵ Op de meest bewonderenswaardige en overtuigende wijze situeert Schoffeleers de korte hedendaagse geschiedenis van de Chisupe's zowel binnen de eerbiedwaardige kosmologie van het Malawiaanse platteland waarvan hij de voornaamste levende etnograaf is geworden¹⁷⁶; en binnen de nationale politieke en sociale ontwikkelingen in Malawi gedurende de jaren tachtig en vroege jaren negentig van de twintigste eeuw. Voorspelbaar, gegeven de geaccumuleerde literatuur over religieuze bewegingen in Zuid Centraal Afrika interpreteert Schoffeleers Chisupe's cultus, naast zijn geclaimde therapeutische werkzaamheid tegen AIDS, als een poging om het platteland te revitaliseren: dat wil zeggen de natiestaat.

Chisupe's diende een roodachtige kruidenoplossing toe. Het Malawiaanse publiek en de media – in tegenstelling tot de eigen keuze van de woorden door de genezer – insisterde erop dit medicijn mchape te noemen. Natuurlijk zou Schoffeleers de eerste zijn om te realiseren dat mchape het centrale concept is dat, hoewel de fundamentele betekenis van 'reiniging' behoudend, in de koloniale geschiedenis van Malawi en naburige delen van Zuid Centraal Afrika een meer specifieke betekenis heeft verkregen: dat van 'hekserij – reinigingsmachine'; het strekt zich uit om jonge mannen aan te wijzen, vaak terugkerende migranten, die naar de dorpen zouden komen en mensen te forceren om hun materiaal voor hekserij over te geven en om gereinigd te

¹⁷⁴ Probst 1996.

¹⁷⁵ van Binsbergen 1981

¹⁷⁶ Schoffeleers 1992.

worden.¹⁷⁷ Echter, in de context van Chisupe's cultus zijn verwijzingen naar hekserij zo minimaal dat Schoffeleers geen reden ziet om naar ze te refereren.

Laten we ons nu keren tot Geschiere's analyse van hekserij in Kameroen vandaag de dag.

12.3.2. Hekserij in Kameroen vandaag de dag

We zijn ons allemaal bewust van de onbevredigende aard van 'hekserij' als een analytisch ('etic') term; toch is de term acceptabel omdat het, ver van een vreemde oplegging, de (onvermijdelijk gebrekkige) vertaling van een 'emic' concept is dat wordt gevonden in vele Afrikaanse talen en die de praktijken van de actor bewuist informeren. Geschiere betoogt met recht dat we geen tijd moeten verdoen over terminologische geschilpunten voordat we de actuele taalgebruiken van de mensen waarover we schrijven hebben overwogen. In zowel zijn recente werk als in zijn eerdere boek over de Maka van Kameroen, stelt hij voor een term te gebruiken waarvan hij suggereert dat het neutraler is, 'occulte krachten'.¹⁷⁸ Echter, de intradisciplinaire dynamica van de antropologische labelling hebben hem ervan overtuigd om de term hekserij grotendeels te behouden, en dat is wat ik zal doen.

We kunnen op zijn minst vier verschillende contexten onderscheiden waar verschillende soorten van actoren uitspraken doen met betrekking tot hekserij:

- het dorp en de lokale taal die daar overheerst
- de populaire cultuur van de stad met zijn oscillatie tussen lokale Afrikaanse talen, een of meer stedelijke lingua franca van Afrikaanse origine, en een intercontinentale taal zoals Frans en Engels;
- de nationale elite en haar geprefereerde intercontinentale taal; en
- het domein van intercontinentale wetenschap, zichzelf opnieuw uitdrukkend in intercontinentale talen.

Geschiere beweert nu – en dit verleent zijn betoog zijn unieke kwaliteit – dat deze vier contexten intiem met elkaar verbonden zijn en zelfs overlappen inn het geval van hedendaagse Kameroeneese overtuigingen en praktijken die gerelateerd zijn aan hekserij.

Hekserij is het centrale onderwerp in Geschiere's betoog, en op het eerste oog schijnt hij het beeld te bevestigen dat overbekend is van de literatuur door missionarissen en koloniale bestuurders vanaf de late negentiende eeuw tot het midden van de twintigste eeuw¹⁷⁹; een Afrika dat de woonplaats is van hekserij. Maar, in tegenstelling tot de verwachting van deze vroegere Europese waarnemers en actoren op het Afrikaanse toneel, gaat Geschiere verder om uitgebreid te demonstrenen dat hekserij niet verdwenen is onder het aangrijpen van de moderniteit, maar zichzelf heeft geïnstalleerd in datzelfde hart van de moderniteit. Geschiere betoogt dat de Afrikaanse actors' discourses ten aanzien van macht in de post-koloniale staat, en betrekking hebbend op de verwerving en gebruik van moderne consumptie goederen, draait om hun conceptie van hekserij. Waar hekserij zaken in de koloniale tijd, met name in

¹⁷⁷ Redmayne 1970; van Dijk 1992.

¹⁷⁸ Geschiere 1982.

¹⁷⁹ Een aantal voorbeelden uit velen: Melland 1967; Mackenzie 1925.

voormalig Brits Centraal Afrika, waren gebaseerd op het officiële dogma dat hekserij een illusie was (zodat mensen die hekserij inriepen gestraft zouden worden als bedriegers of lasteraars), verschijnt in hedendaagse wettelijke praktijken in Afrika hekserij als een realiteit en als een strafbare overtreding op zichzelf. In Geschiere's ogen heeft de inbreuk van moderniteit en postmoderniteit in Afrika hekserij niet doen verdwijnen. Voor Geschiere, echter, is hekserij niet langer een concept dat verbonden is met een rurale kosmologische orde – omdat die orde niet langer bestaat. In plaats daarvan zijn nieuwe regionale en nationale omstandigheden opgekomen waarin hekserij erin geslaagd is om zichzelf in te voegen als een centraal aspect van het discours en de ervaring van moderniteit – en daarbij alle connecties met het dorp en zijn eens levensvatbare verwantschapsorde verbroken.

12.3.3. Problemen die ontstaan zijn door een opvatting die de verhevenheid van hekserij in hedendaags Afrika benadrukt

Een aantal problemen presenteren zich op dit moment.

Niet zozeer op het descriptieve empirische niveau. Diegenen van ons die, als Afrikanen en/of als Afrikanisten, grondig en extensief hebben deelgenomen in het hedendaagse Afrikaanse leven, zullen geneigd zijn om het eens te zijn met Geschiere's observatie ten aanzien van de opvallende verhevenheid van hekserij in het discours van de middenklassen en de elites, wanneer deze zoeken naar manieren om machtsrelaties die gaan over de toegang tot en controle over moderne consumenten goederen en de staat te omschrijven; maar ook wanneer zij trachten hun positie ten opzichte van hun van origine rurale omgeving te definiëren, die dan vaak opkomt als een te vermijden woonplaats van heksen – als een Afrika binnenin Afrika.

Niet alle onderzoekers die in dit veld werken zullen het echter eens zijn met Geschiere dat een dergelijke discours ten aanzien van hekserij in hedendaags Afrika een manifestatie is van het bestaan van verscheidenheid van paden richting de moderniteit. Als we moderniteit losjes definiëren als het vanzelfsprekend worden van de erfenis van de Verlichting, constitueert het hedendaagse Afrikaanse discours ten aanzien van hekserij dan een pad naar de moderniteit? Of maakt het slechts het feit duidelijk dat, naar de mate waarin er hekserij praktijken en hekserij overtuigingen zijn, geen pad naar de moderniteit is genomen of kan worden genomen?

Als een karakteristieke late echo van ontwikkelingen in dergelijke gebieden van het intellectuele leven als filosofie, literaire kritiek, kunst kritiek in het algemeen, is culturele antropologie in de jaren negentig van de twintigste eeuw geobsedeerd geweest met het definiëren van de moderniteit, zijn pluraliteiten en tegenstellingen, zijn beperkingen, en zijn nederlaag door de postmoderniteit. Hier neemt de antropologie een intrinsiek problematische positie in omdat het zelf balanceert tussen moderniteit en postmoderniteit: modernistisch in zijn methode en bereik, postmodernistisch in zijn nadruk op identiteit, lokaliteit, pluraliteit, relativisme en nadruk op situationaliteit. Het is daarom onwaarschijnlijk dat de dilemma's van het onderzoek naar Afrikaanse hekserij zoals hier geïdentificeerd opgelost kunnen worden vanuit antropologie alleen.

De zaak wordt verder gecompliceerd door het feit dat de Noord Atlantische moderniteit en postmoderniteit zelf hun eigen deel van occulte beelden hebben gehad – zich uitstrekkend van zombies en vampieren tot astrologie en andere vormen van waarzeggerij, sjamanisme, UFO-isme, de giasofie, de leringen van Zuid Aziatische

goeroes behandeld voor Noord Atlantische consumptie, en wat de constant innoverende spirituele mode industrie van New Age zal brengen. Zijn deze overtuigingen in de juiste betekenis van het woord vergelijkbaar met negentiende-eeuwse Hollandse dorpelingen overtuigingen in de onzichtbare wereld die opgeëist wordt door hun versie van het Christendom, of negentiende-eeuwse Afrikaanse dorpelingen overtuigingen in de machten van hun voorouders om effectief in te grijpen in de zichtbare wereld? Of zijn deze Noord Atlantische postmoderne overtuigingen eerder 'make-beliefs', met een karakteristiek hoog niveau van virtualiteit en voorstelling, waar en dwingend op het video scherm maar niet noodzakelijk zo in het dagelijkse leven? Gaat niet hetzelfde op voor hedendaags Afrikaanse hekserij overtuigingen zoals die circuleren op het regionale en nationale niveau? Wat als deze getoond kunnen worden evenzeer 'virtueel' te zijn? En wat ten aanzien van de relatie tussen een dergelijk 'virtueel' nationaal en regionaal discours ten aanzien van hekserij, en hekserij als een aspect van de aloude verwantschapsorde in het dorp?

Een ander probleem heeft geen betrekking op de antropologische interpretatie, maar de politieke en ethische implicatie van een dergelijke interpretatie. Zoals mijn vriend en collega Peter van der Veer, de Zuid Azianist, nooit moe wordt om op te merken, een of twee decennia na de debatten over de imperialistische aard van antropologie en over orientalisme¹⁸⁰, is het tamelijk verbazingwekkend dat de hoofdstroom van het Afrikanistische schrijven doorgaat met het versterken van het beeld van Afrika als de woonplaats van hekserij – als het continent waar zelfs onder condities van moderne technologie (inclusief geavanceerde uitrusting in de domeinen van wapenning, informatie en communicatie), moderne wetenschap, moderne organisatie (de moderne staat; de formele organisatie als de dominante uitdrukking van de civil society), en de effectieve inbreuk van Islam en Christendom als belangrijke wereldreligies, hekserij een dominant discours blijft (of is geworden?) onder, val alle mensen, die Afrikanisten die meer dan anderen deelnemen in moderniteit en postmoderniteit. Is dit een ware weergave van de descriptieve realiteit van hedendaags Afrika? Of is het in de eerste plaats, als van der Veer suggereert, een 'lokaliserende strategie' (Richard Fardon)¹⁸¹ door de Afrikanisten: een intra-disciplinaire consensus volgens wie het modieus en geschikt is om te schrijven over Afrika in termen van hekserij; op dezelfde manier als Zuid Azianisten de gewoonte hebben om te schrijven over Zuid Azië in termen van scherp conflicterende gemeenschappelijke identiteiten (tussen Moslims en Hindoes – gereïficeerde categorieën die het orientalisme debat ons gedwongen heeft te deconstrueren)¹⁸², en aan het Midden Oosten in termen van een constante pendule beweging tussen formele en populaire Islam?¹⁸³

Op dit punt in mijn betoog kunnen we alleen deze vragen opwerpen. Laat ons verder gaan met ons naast elkaar plaatsen van Schoffeleers'en Geschiere's betoog, in de hoop

¹⁸⁰ En, zoals ik persoonlijk zou toevoegen, in een tijd waarin Afrocentrisme meer en meer een intellectuele houding begint te worden; vgl. Howe 1999; Berlinerblau 1999; Fauvelle-Aymar c.s. 1999. Ik droeg bij aan de laatste collectie, en schreef recensies van de vorige twee boeken in *Politique Africaine* (93, October 2000), en het *Journal of African History* (in pers).

¹⁸¹ Fardon 1990.

¹⁸² Gellner 1989, 1963, 1969

¹⁸³ Breckenridge & Van der Veer 1993; van der Veer 1995, 1996.

dat dit ons zal helpen om de theoretische problemen die opgeworpen zijn in deze sectie te verhelderen.

12.3.4. De afwezigheid van hekserij in Chisupe's beweging

In Schoffeleers' betoog, in tegenstelling tot die van Geschiere, is het element van hekserij afwezig. Ik ben geneigd te denken dat dit een geldige weergave is van de actuele situatie. Schoffeleers is de specialist van Malawi, er is ondersteunend bewijs van Probst, van Dijk en ander recente etnografen, en het meest belangrijk: het extensieve onderzoek over religieuze transformaties in Zuid Centraal Afrika – de massieve onderzoek productie gedurende de laatste drie decennia – heeft duidelijk het bestaan van een gelimiteerd aantal van interpretatieve opties naast hekserij open staande voor Afrikaanse actoren geopenbaard.

Toch, tijdens zijn mondelinge presentatie van de tekst waarop ik mijn betoog hier baseer ¹⁸⁴, gaf Schoffeleers natuurlijk toe dat in Malawi de termen *mchape* algemene connotaties van hekserij met zich meebrengt; en ongeacht de kwestie of hekserij misschien een meer prominent aspect van de Chisupe beweging zou kunnen zijn dan zijn betoog suggereert (ogenschijnlijk was dit niet zo), wees hij er ook op dat gegeven het primaire publiek dat hij in gedachten had voor zijn paper (opvallend, producenten en consumenten van Afrikaanse Theologie) hij zich niet kon veroorloven om in een discussie te gaan over hekserij als hij dit publiek niet zou willen verliezen. ¹⁸⁵

Laat mij dit met zorg uitwerken. Hekserij was het hoofd onderwerp in sommige religieuze uitdrukkingen die, doordat ze modieus zijn geworden, even wijdverspreid zij in de regio als culten – maar niet in alle. Ironischer wijs, bewegingen die hekserij willen uitroeien constitueren niet de cruciale grensgevallen die hun naam zou suggereren, want de actieve confrontatie van hekserij in anderen verondersteld niet een interpretatief alternatief, maar een ferme overtuiging in hekserij als de centrale verklarende factor in het kwaad. Het profetische idioom dat gerepresenteerd wordt door de profeet Mupumani richtte zich op een ecologisch, dat wil zeggen productieve bezorgdheid over regen en vegetatie; geen van onze bronnen suggereert dat zijn cultus zich überhaupt op hekserij richtte. Genezingsculten (*'cults of affliction'*), die de grootste religieuze expressie in westelijk centraal Zambia hebben gevormd gedurende een groot deel van de twintigste eeuw, representeerden de Afrikaanse actoren radicale vertrek van de theorie van hekserij als een verklaring van het kwaad: niet menselijke kwaadwilligheid, maar de grilligheid van niet-menselijke vreemde geesten, werden geciteerd als de oorzaak van ziekte en angst; deze geesten stonden bekend (**reputed**) de ruimtelijke verplaatsing na te volgen, dezelfde wegen te bereizen, van regionale bevolkings bewegingen, lange afstandshandel, arbeidsmigratie, koloniale doordringing en massa consumptie van in het buitenland geproduceerde gefabriceerde goederen. Christelijke kerken, om een ander belangrijk alternatief voor hekserij als een interpretatief religieus idioom te noemen, hebben een theorie over het kwaad

¹⁸⁴ Departement van Culturele Antropologie en Sociologie van Ontwikkeling, Vrije Universiteit, Amsterdam, 12 april 1996.

¹⁸⁵ Voor een karakterisering van Afrikaanse theologie als een domein van contra-hegemonistische kennis productie (en dus per implicatie als een vorm van lokalisering in het academische globaliserings proces – zeer vergelijkbaar met en overlappend met, Afrikaanse Filosofie in een brede omschrijving), zie: Schoffeleers 1988.

uitgewerkt die hekserij niet zozeer accepteert als een vorm van verklaring, maar bieden een alternatieve verklaring in termen van zonde en redding, en door dit te doen voorzien ze in een beschutting voor velen van diegenen die de hekserij van anderen evenzeer vrezen als de hekserij in henzelf. Dit alles betekent niet dat de mensen die culten van kwelling of het Christendom praktiseren gestopt zijn met het geloven in hekserij of zich binden in hekserij praktijken – maar zij hadden tenminste toegang tot een religieuze variant waar hekserij niet de alomtegenwoordige vorm van verklaring was van het kwaad.¹⁸⁶ Maar waar in mijn eerdere werk – Horton¹⁸⁷ volgend in plaats van Winch – dit aspect van hekserij overtuigingen als een theorie van kwaad heb benadrukt, vind ik nu dat deze benadering te intellectualistisch was, teveel smakend naar de Europese theologische en filosofische discussie over het probleem van het kwaad in termen van de theodicee, Job's netelige positie, etc. Afrikaanse hekserij overtuigingen, hoewel potentieel leidend tot een theorie van oorzaak en gevolg, zou nu primair een labelling uitvinding zijn geweest: het benoemen, niet verklaren, van het kwaad vanuit het perspectief van de verwantschapsorde en zijn beperktere, nabije horizon.

12.3.5. De constructie van een discursieve context voor een analyse: (a) het dorp als de dominante plaats van kosmologische referentie

Een cruciaal verschil tussen de betogen van Geschiere en Schoffeleers ligt in de wijze waarop ieder een discursieve context voor zijn analyse construeert.

Voor Schoffeleers is dit een regionaal vastliggende context: het betoog beweegt heen en weet tussen, aan de ene kant, post-koloniaal Malawi, wiens socio-culturele en politieke schets wij moeten kennen om in staat te zijn het verhaal te begrijpen – en aan de andere kant een enkele gegeneraliseerde Malawiaanse dorpsomgeving, die de achtergrond constitueert voor kosmologische noties rond bomen en hun genezingskracht, en voor de typische biografie (inclusief voortijdige dood, een bezoek aan de onderwereld of de hemel, en de hergeboorte op aarde) van de profeet en de genezer.¹⁸⁸ Het dorp is juist de plaats waar voorouders misschien verschijnen in dromen en gekleed in geschaafde kleding (de standaard pretextuele kleding in oost Afrika en Zuid Azië). Emic betekenis wordt verondersteld op het niveau van de actoren, en etic interpretatie wordt mogelijk gemaakt op het niveau van de academische schrijver en lezer, door Schoffeleers' handige heen en weer gaan tussen deze twee regionale genestelde omliggende referenties – de natiestaat en het dorp. Veel van Schoffeleers' betoog is door beschuldiging: de twee sferen worden gesuggereerd onderscheiden te zijn en zijn toch continu en met elkaar verbonden, zodat betekenissen en voorwaarden die gelden voor een sfeer overgedragen kunnen worden op de andere. Is niet de crux van de aan een droom ontleende boodschap van Chisupe dat er een medicijn voor iedere ziekte is, inclusief AIDS, inclusief misschien de ziekte van de post-koloniale staat?¹⁸⁹

¹⁸⁶ Deze interpretaties zijn in lengte betoogd in: van Binsbergen 1981.

¹⁸⁷ Horton 1967; Horton 1993

¹⁸⁸ van Binsbergen 1981: 195, 239

¹⁸⁹ Geen enkel stuk van Schoffeleers heeft mij sterker doen herinneren, in methode en theoretisch kader, aan het beste werk van Terence Ranger – bijvoorbeeld de laatste meesterlijke korte studie van de heksevinder Tomo Nyirenda, ook bekend als Mwana Lesa, een stuk dat, toen ik het las in een kladversie uit

12.3.6. De constructie van een discursieve context voor een analyse: (b) het dorp en zijn kosmologie achterlatend, en opterend voor een globaliserend perspectief.

Geschiere worstelt als wetenschappelijke auteur kennelijk met het zelfde probleem als Schoffeleers: waar kunnen we een plek van betekenis en referentie vinden, zowel voor de Afrikaanse actoren, als voor het academische discours ten aanzien van hun overtuigingen en praktijken over hekserij?

Beide auteurs ontlenen hun inspiratie en hun analytische zelfverzekerdheid terecht aan hun jaren van deelnemende observatie op het dorpsniveau. Maar voor Geschiere zijn het dorp en haar kosmologie niet langer een dominante referentie.

En, welk dorp, en in welke regio? Geografisch gesproken kan een gedeelte van de gegevens die Geschiere presenteert, en die zijn analytische curiositeit hebben getrokken, ontleend zijn aan een dorp in Kameroen, maar bij nauwkeuriger inspectie geeft zijn corpus licht in het discours en de praktijken onder Afrikaanse elites en middenklassen, en tussen antropologen en geselecteerde Afrikanen die, in dienst genomen als antropologische assistenten, als middenklasse beschouwd mogen worden. Ik gebruikte met opzet het woord corpus, wiens tekstuele en eindige natuur, met zijn gevoel van procedurele toe-eigening en verwerking in plaats van contingente en afhankelijke onderdompeling, aanzienlijk verschilt van het standaard antropologische materiaal dat gebaseerd is op langdurige deelnemende observatie. Tenslotte pocht Geschiere veelvuldig dat zijn eerste professionele identiteit die van een historicus en niet die van een antropoloog was. Deze methodologische procedures constitueren opzettelijke en strategische keuzes aan Geschiere's kant. Na voorheen, in zijn monografie over de Maka en in een aantal kortere artikelen, geschreven te hebben over occulte krachten op het dorpsniveau, zoekt hij in zijn recente boek nadrukkelijk naar een manier om los te komen van het dorpsniveau. Hij wenst te onderzoeken hoe hekserij werkt in een context van 'moderniteit': de staat, de district hoofdstad, de stad, moderne consumptie, het gedrag van de elites. Het is hier dat hij een kans heeft om een originele bijdrage te leveren aan de reeds veelomvattende literatuur over Afrikaanse hekserij, waar de dorpscontext domineert. Deze keuzes hebben onvermijdelijk een effect op de aard en de kwaliteit van de gegevens ten dienste aan de antropoloog: zij geven richting aan het onderzoek naar contexten die geografisch verspreid zijn en structureel veel complexer zijn dan de meeste Afrikaanse dorpen; contexten bovendien die gekenmerkt worden door sociale actoren die begiftigd zijn met zulke sociale en politieke macht dat zij effectief deelnemende observatie kunnen hinderen; en tenslotte contexten die vaak absoluut intimiderend zijn en bedreigingen van het toebrengen van occult letsel met zich meebrengen.

Het is niet alleen de keuze van een nationaal of zelfs internationaal niveau van verscheidenheid en vergelijking, dat onmogelijk te dekken valt door welke deelnemende observatie van een onderzoeker ook, dat de specifieke smaak van verplaatsing, van het werken in onontgonnen gebied, aan Geschiere's discours over hekserij in modern Afrika geeft. Na het dorp bestudeerd te hebben, en met zijn eerste monografie jaren achter zich, werkt hij nu op een niveau waar de betekenis die actoren toeschrijven aan hun hekserij praktijken niet langer wordt bezielt door de kosmologie van een originele dorps omgeving.

1972, een diepgaandere impressie op mij had dan bijna welke hedendaagse geleerde tekst dan ook, en voorzag mij van een uitstekend model om na te volgen, en committeerde mij overnacht tot de studie van Centraal Afrikaanse religieuze geschiedenis. Vgl. Ranger 1975.

Of wordt het dat uiteindelijk toch? Wanneer we Geschiere's benadering vergelijken met die van Schoffeleers, drukt het verschil zich voorlopig als volgt uit:

- Schoffeleers heeft toegang tot de dorpskosmologie en doet er een beroep op om gedeeltelijk de betekenis van hedendaagse gebeurtenis op het nationale niveau te verklaren, zelfs als hij niet in detail de interrelaties tussen stad en platteland en de interpenetratie van rivaliserende kosmologieën beargumenteert.
- Geschiere aan de ander kant relateert de dorpskosmologie en is daardoor, ongeacht de nauwkeurige aandacht – door zijn gepubliceerde werk – voor de interpenetratie tussen het dorp en het bredere nationale politieke en economische toneel in het bijzonder in hedendaags Kameroen, niet langer geïnteresseerd in het identificeren (of mogen we zeggen: is het spoor bijster om te identificeren) de originele plaats (het dorp) waar hekserij overtuigingen en praktijken eens hun vorm en betekenis kregen.

Het is deze speciale oriëntatie van Geschiere's werk over hekserij dat hem toestaat een cruciaal aspect van het hedendaagse Afrikaanse leven te vatten: de mate waarin het dorpsleven niet langer de norm is, - niet langer een coherent, consistent en uitdrukkelijk punt van referentie en betekenis in het discours van de Afrikaanse actor. In contexten van moderniteit, (in steden, in de formele organisaties van de staat, kerken en economisch leven), drukken de Afrikaanse actoren zich uit in een idioom van hekserij dat gevirtualiseerd is geworden – hoewel Geschiere die term niet gebruikt. Terwijl het opereert in een sociale context die erg verschilt van die van het dorp, en dat bezielt wordt door heel andere structurele principes dan die van het dorp, hebben deze actoren in een situatie van moderniteit zich het concept van hekserij van het dorp toegeëigend, het getransformeerd, het een nieuwe betekenis gegeven, en zichzelf geconstitueerd in het proces van toe-eigening.

Echter, het is mijn bewering dat een dergelijke nieuwe betekenis als het moderne Afrikaanse discours ten aanzien van hekserij tot gevolg heeft, hoe getransformeerd ook, vermoedelijk beter toegelicht kan worden door een juist begrip van hekserij in zijn meer oorspronkelijke rurale context.

12.3.7. Mogelijke lessen van een ruraal-georiënteerd kosmologisch perspectief over hekserij

Veel van de overbekende antropologische en historische Afrikanistische literatuur over hekserij wordt geciteerd door Geschiere¹⁹⁰; maar zijn nadruk op de onderdanen van Afrikaanse middenklassen en de elite en hun gefragmenteerde modernistische sociale discours buiten het dorp, maakt het mogelijk dat hij minder waarnemend is van de extreme oudheid, en het fundamentele belang, van het discours over hekserij in de dorpscontext.

Dit is in het bijzonder duidelijk in Geschiere's bewering dat het oudere etnografische discours over hekserij zo moralistisch is in de zin dat het hekserij alleen kan presenteren als iets kwaads. Geschiere berispt de oudere auteurs over Afrikaanse hekserij die er niet in geslaagd zijn zich te realiseren dat in de Afrikaanse ervaring hekserij ambivalent is, ook in staat is om tot opwinding, bewondering, een positief gevoel van

¹⁹⁰ Geschiere 1995.

macht te inspireren; geheersenspoeld als het is door deze oudere etnografie, zoals hij voelt dat hij is, betreurt Geschiere het dat hij persoonlijk moest uitvinden, als een **serendipity**, dat zijn Afrikaanse metgezellen beslist gefascineerd konden zijn over hekserij. Zonder twijfel is er een element van waarheid in Geschiere's kritiek: er is in de oudere etnografie van Afrikaanse hekserij een neiging om het Afrikaanse subject te construeren – langs bekende missionaire en koloniale lijnen – als bedorven, geneigd tot immoraliteit, met beperkt vermogen tot abstract denken, met een systeem van denken dat bovendien niet bijdraagt aan het idee van transcendentie; op deze manier gerepresenteerd zodat 'de Afrikaan' zou verschijnen als iemand die niet in staat is om boven de beperkingen van de menselijke conditie te stijgen, en derhalve geneigd zouden zijn om misfortuin toe te schrijven aan menselijke kwaadwilligheid en niet aan een bovennatuurlijk principe als een Hoge God die actief intervenueert in de zichtbare wereld. En toch suggereert Geschiere's poging om de morele dimensie van Afrikaanse hekserij op het dorpsniveau te verplaatsen naar een Noord Atlantische etnografische oplegging en niets meer, dat hij slechts een gedeeltelijk begrip heeft van de plaats van hekserij in de verwantschapsorde van het dorp. Morele ambiguïteit impliceert niet amoraliteit maar het volstrekt tegenovergestelde.

Wat ook het verschil tussen *acephale* gemeenschappen (zonder centraal leiderschap) en diegene met gecentraliseerd politiek leiderschap mag zijn, en wat de verscheidenheid ook dwars langs tijd en plaats mag inhouden, Zuid Centraal en Zuidelijk Afrikaanse historische kosmologieën neigen ernaar te convergeren op dit punt, dat ze belangrijke morele implicaties hebben, en hekserij primair definiëren als de overschrijding van de code van sociale verplichtingen zoals gedefinieerd door de verwantschappelijke orde. De gehele kosmologie is een evocatie van een op verwantschap gebaseerd sociaal universum, wiens normale en heilzame golven van levens kracht en vruchtbaarheid afhangt van een onzekere balans tussen tegengestelden: hemel en aarde, leven en dood, de levenden en de doden, mannen en vrouwen, natuur/bos en cultuur/het dorp, etc. Het zijn de drie dodelijke zonden tegen de verwantschapsorde die in staat zijn om deze balans te vernietigen en de golven van levenskrachten te blokkeren: incest, moord en hekserij binnen de lokale (of bij uitbreiding regionale) gemeenschap.¹⁹¹ Door het in acht nemen van de taboes op incest, moord en hekserij, wordt de gemeenschap effectief geconstrueerd als gebaseerd op: een erkenning van uitgebreide verwantschap (en derhalve het incest taboe); op intra-gemeenschappelijke vrede (en derhalve het taboe op intra-gemeenschappelijk geweld, bijvoorbeeld moord); en op sociabiliteit en reciprociteit (en derhalve het taboe op hekserij als een viering van individuele verlangens en machten ten koste van een verwant lid). Hekserij is de grensconditie van de constructie van de Afrikaanse dorpsgemeenschap geweest in de vele eeuwen dat deze gemeenschap de basis context was van productie en reproductie. Ik stel voor dat het de individuele uitdaging van de niet-gewelddadige, vriendelijke, wederkerige verwantschapsorde is die werkelijk in het hart van de oorspronkelijke notie van hekserij in de dorpsgemeenschappen van Zuid Centraal en Zuidelijk Afrika ligt.

De ambivalentie van hekserij in het dorp die Geschiere terecht opmerkt is niet een modernistische uitvinding maar is inherent in hekserij als een grensconditie van de verwantschapsorde. Voor de moderniteit was de verwantschapsorde niet virtueel in de

¹⁹¹ Op dit punt, vgl. Schoffeleers 1978; van Binsbergen 1992

betekenis zoals boven gedefinieerd: het was niet een transformatieve toe-eigening in een totaal andere setting; maar zelfs dan was de verwantschapsorde zeker problematisch. Het moest continu geconstrueerd en gereconstrueerd worden. Nieuwgeboren individuen, door trouwen aanverwante echtgenoten, gevangenen en migranten moesten er binnenin getrokken en gehouden worden door socialisatie en sociale controle. Maar toch, in Zuid Centraal en Zuidelijk Afrika, neigen dorpen als gelokaliseerde en ruimtelijke contexten van productie en reproductie ernaar een levensduur van slechts een aantal decennia te hebben. Ze namen demografisch en in termen van interne sociale tegenstellingen gesproken af, en nieuwe dorpen werden voortdurend gevormd. Dit alles vereiste een leiderschap dat oscilleerde tussen vriendelijke arbitrage en zacht vleien, en af en toe plaatsvindende uitbarstingen van assertiviteit en initiatief. Individuen waren constant in beweging van het ene dorp naar het andere en van den ene beschermheer (een oudere verwant) naar de andere, de uiteengerukte sociale relaties in een voormalige woonplaats ontvluchtend en aangetrokken wordend door de beloften van sociabiliteit, zorg en bescherming in de volgende woonplaats. Zowel in het leven van een individu als in het leven van een dorpsgemeenschap, was er een voortdurende beweging heen en weer tussen het morele ideaal van gemeenschap (door sociabiliteit, geweldloosheid, en de afwezigheid van hekserij) en de in verlegenheid brengende realiteit van individuele beweringen (door anti-sociaal egoïstisch gedrag, leiderschapsinitiatieven, uitdagingen, fysiek geweld – dat allemaal neer kwam op, en gewoonlijk werd opgeworpen in de geheime ritualistische en symbolische vertoningen van, hekserij). Deze tegenspraak, en de contingente dynamiek die het door de tijd heen krijgt, is de hartslag van het dorpsleven in Zuid Centraal en Zuidelijk Afrika. De morele beloning van geweldloosheid en sociabiliteit, en tegen individuele aanmatiging, is slechts een kant van de medaille; het bijbehorende deel (geconceptualiseerd als hekserij in het dorpsdiscourse, lokaal uitgedrukt door zulke inheemse concepten als wulozi, buloi, etc.; zie onder) is even noodzakelijk en gewoon als het normatief gesanctioneerd is. Het feit dat hekserij vaak een geweld impliceert dat verborgen is, reflecteert nog steeds het sterke taboe op geweld binnen de verwantschapsorde, zoals karakteristiek is voor vele Afrikaanse gemeenschappen.

Niet alleen is de verwantschapsorde intern verdeeld en naast elkaar geplaatst tegen individuele beweringen (wiens symbolische conceptualisering en ritualistische procedures die van hekserij zijn). In toevoeging hieraan worden de verwantschapsorde en de dorpen die het tot stand brengt als contexten van productie en reproductie gecontrasteerd tegen andere structurele modaliteiten in Zuid Centraal en Zuidelijk Afrika, dat hoewel het parasiteert op de verwantschapsorde van het dorp, niet afgeleid zijn uit die orde, niet gereduceerd kunnen worden tot die orde, en in feite in hun socio-economische structuur en hun symbolische uitgebreidheid de verwantschapsorde uitdagen door een toevlucht naar een geheel andere socio-culturele 'logica' (in de zin van coherent wereldbeeld).

Wat de kosmologische en mythische uitgebreidheid van het koningschap ook mag zijn, de orde van het koningschap valt nooit geheel samen met de verwantschappelijke orde, en derhalve het vaak extreme vertrouwen dat koningen stellen in geweld, sociale scheiding, nadrukkelijke ontkenning van de verwantschappelijke banden waaraan zij hun leven en sociale positie danken, koninklijk incest, en op de diepe verbinding met hekserij. Het afzonderlijk belangrijkste definiërende kenmerk van de prekoloniale Afrikaanse staat is niet haar monopolie op geweld (zoals Weber het toeschreef aan de

Europese staat), maar haar radicale afwijzing van de verwantschapsorde die de lokale gemeenschappen waarover de staat macht houdt, bezielt. In mindere mate en met een ander symbolisch repertoire karakteriseert het zelfde vertrekpunt van de verwantschapsorde andere specialistische posities in Zuid Centraal en Zuidelijk Afrikaanse gemeenschappen voorde koloniale verovering: de handelaar, de smid, de waarzegger-priester, de regenmaker, de bard, de musicus. Ze bestaan per definitie buiten de verwantschapsorde, en delen daarom onvermijdelijk met koninklijken in connotaties van hekserij, anti-sociabiliteit, en geweld. Hun reproductie als professionele subgroepen of etniciteiten, intussen, impliceert vormen van gewelddoosheid en sociabiliteit binnen de groep, dat hun buitenstaanderschap in tegenspraak brengt ten opzichte van de totale verwantschapsorde, en zorgt voor allerlei vormen van symbolische en rituele uitgebreidheid.¹⁹² Het is van deze symbolische uitgebreidheden, deze fantasmen, dat een gedeelte van de latere beelden van moderne hekserij verwacht kan worden afgeleid te zijn.

Hekserij, kan men zeggen, is alles dat

- buiten de verwantschapsorde valt,
- niet gereguleerd is door die orde,
- die orde uitdaagt, verwerpt, en vernietigt.

Als zodanig staat hekserij tegenover verwantschap, groep solidariteit, regels van verwantschap, incest verboden, regels van vermindering aangaande nauwe verwanten, verwantschapsverplichtingen die betrekking hebben op de redistributie van hulpbronnen, de onderdrukking van intra-verwantschappelijk geweld, en de bevestiging van voorouderlijke sancties. Buiten de verwantschapsorde is het rijk van hekserij; en het is hier dat we koningschap, handel en de specialiteiten van de bard, de waarzegger, de goochelaar en de regenmaker moeten situeren.

Waarschijnlijk is het onjuist om te veronderstellen dat overtuigingen en praktijken ten aanzien van hekserij direct en exclusief, als transformaties, omkeringen en ontkenningen, ontsprongen aan de verwantschapsorde. De specifieke vormen van hekserij hebben een geschiedenis, zo ook de verwantschapsorde (hoewel zijn geschiedenis moeilijk is te bestuderen in contexten waar geschreven teksten relatief zeldzaam zijn, zoals in prekoloniaal Afrika), en zo ook de relatie tussen hekserij en de verwantschapsorde. Ironischerwijs (de opvatting van de reputatie van hekserij als zijnde verborgen, donker, obscuur in aanmerking genomen) is het iets makkelijker om de geschiedenis van hekserij te reconstrueren. Want als hekserij alles is dat de verwantschapsorde uitdaagt (zoals verwantschap, handel, specialiteiten), dan heeft hekserij veel te doen met sociale complexen die meer durende sporen achterlaten dan het gewoonlijke van gezicht tot gezicht verwantschappelijke domein – sociale complexen die veel te maken hebben met de wijze waarop de wijdere wereld is verbonden met de lokale gemeenschappen van sub-Sahara Afrika. Vandaag de dag hebben we een vrij algemene kennis van de geschiedenis van de magische traditie van het Oude Nabije Oosten (met name Egypte en Mesopotamie) vanaf circa 3000 voor Christus. Hetzelfde geldt voor de geschiedenis van het koningschap. Met name in de velden van koningschap en de magische traditie zijn er zulke specifieke, talrijke en uitgestrekt gedistribueerde parallellen tussen sub-Sahara Afrika en het Oude Nabije Oosten, dat het nu mogelijk

¹⁹² Vgl. van Binsbergen 1992; van Binsbergen 1993; Voor een meer algemene formulering van deze theorie van de staat, met specifieke Afrikaanse toepassingen, vgl. van Binsbergen, aanstaaend.

wordt om de geschiedenis van de Afrikaanse magie (en die van het Afrikaanse koningschap, maar dat is een ander verhaal) te lezen als gedeeltelijk de diffusie, en daarna volgende lokalisatie en transformatie, van deze sociale complexen van het Oude Nabije Oosten. Dit idee werd als eerste gelanceerd door Frobenius ¹⁹³, en werd in de loop van de twintigste eeuw in toenemende mate in twijfel getrokken door professionele Afrikaanistische groepen, inclusief Frobenius zelf. Intussen moeten we toevoegen dat er ook toenemend bewijs is dat de beschavingen van het Oude Nabije Oosten, in hun omkering, in hun opkomt en vroege geschiedenis, zeer veel verschuldigd zijn aan Sahara en sub-Sahara Afrika.

Ik zou niet meer eens kunnen zijn met Geschiere dan wanneer hij beweert dat het de fundamentele ambiguïteit is van Afrikaanse hekserij dat het toestaat zichzelf in te voegen in het hart van de moderniteit. Een dergelijke ambiguïteit echter, in tegenstelling tot wat hij beweert, explodeert niet maar impliceert, als het complementaire concept, de moraliteit van de verwantschapsorde. Noch kan een dergelijke ambiguïteit in het geheel verplaatst worden naar een universele, aangeboren kwaliteit van het heilige, zijnde zowel welwillend als destructief, zoals benadrukt door Durkheim en Otto. ¹⁹⁴ De ambiguïteit worst zelfs niet adequaat omvat door een bewering, oppervlakkig gezien juist, die het effect heeft dat 'hekserij een idioom van macht is'. Hekserij in de aloude dorpscontext omschrijft niet macht in het algemeen, maar macht in een meer specifieke context: de individualiserende zelf-bewering die, hoewel het de verwantschapsorde uitdaagt, die orde op het zelfde moment constitueert.

In toevoeging op de vereisten van leiderschap en van de enculturatie van nieuwe individuen, lijkt de ambiguïteit van hekserij ook de materiele tegenstrijdigheden tussen de verschillende vormen van productie die betrokken zijn in de Afrikaanse rurale sociale formatie te reflecteren, en de ideologische en symbolische uitdrukkingen van deze tegenstrijdigheden. De opvallendheid van de referenties in het domein van hekserij naar koningschap, handel en specialiteiten die elk erkend mogen worden als specifieke, onderscheiden vormen van productie, suggereert dat ongeacht het feit dat het uit de smaak is, de theorie van de articulatie van vormen van productie misschien toch aanzienlijk kan bijdragen aan het verhelderen van Afrikaanse tovenarij overtuigingen en praktijken ¹⁹⁵ - zoals is beweerd om licht te laten schijnen in Afrikaanse etniciteit. ¹⁹⁶ Noch is het nodig deze suggestie ten aanzien van de toepasbaarheid van de analyse van vormen-van-productie te beperken tot overtuigingen van hekserij in Afrika, zoals een analyse langs vergelijkbare theoretische lijnen van hekserij en andere vormen van magie in het Oude Nabije Oosten kan tonen. ¹⁹⁷ Omdat vormen van productie uiteindelijk draaien om de toe-eigening van de natuur, kunnen we begrijpen waarom de fundamentele onderscheiding, in zoveel Afrikaanse kosmologieën, tussen de geordende menselijke ruimte ('dorp') en de krachten van het wild ('bos', 'bush'), in het bijzonder rollen in staat stelt die gesitueerd zijn op de grens tussen deze domeinen: de jager, de musicus, de genezer. Dit brengt ons dicht bij een begrip welke

¹⁹³ Frobenius 1931.

¹⁹⁴ Durkheim 1912; Otto 1917.

¹⁹⁵ Vgl. van Binsbergen 1981.

¹⁹⁶ Vgl. van Binsbergen 1985.

¹⁹⁷ Vgl. van Binsbergen & Wiggermann 1999.

specifieke beelden, en met welke specifieke oorsprong in het werkelijke leven, een grote kans maken om gebruikt te worden in het domein van overtuigingen ten aanzien van hekserij.

Intussen is het verbazingwekkende punt niet zo zeer de variatie langs het Afrikaanse continent, maar de convergentie.

Extreem wijdverspreid in Afrika ¹⁹⁸ is de overtuiging dat voor elk type van excessief, transgressief succes – zoals het verkrijgen en behouden van de status van de heerser, genezer-priester of monopolistische handelaar – een nabije verwant opgeofferd moet worden of genomineerd worden als het slachtoffer van occulte, anti-sociale krachten. Ik heb uitgebreide redenen om zulke overtuigingen als indicatie te zien voor actuele praktijken (wiens empirische beoordeling echter immense problemen met zich meebrengt, zowel van methode, van strafrecht, en van de politiek van kennis) ¹⁹⁹ In het licht van de bovenstaande discussie van de verwantschapsorde en hekserij als haar grensconditie, zijn deze overtuigingen te begrijpen als rituele evocaties van hoe de status van specialisten de verwantschapsorde uitdaagt door hun individuele bewerkingskracht, geweld, en ontkenning van reciprociteit en gemeenschap.

De Zuid-Oost Kameroense *jambe* als een gepersonaliseerde occulte kracht die de opoffering van nabije verwanten verlangt (in wat Geschiere het 'oude' idioom van hekserij noemt) zou als bijna equivalent verschijnen – in overtuiging, praktijk en misschien zelfs etymologie – met het Zambiaanse concept van de chilombe of mulombe, een slang met een menselijk hoofd die in het geheim wordt gefokt nabij de rivier, eerst op een dieet van eieren en kippen, en later eisend dat zijn menselijke begeleider nabije verwanten selecteert voor opoffering in ruil voor ongeëvenaarde krachten en succes. ²⁰⁰

Wat echter afwezig lijkt te zijn van het Kameroense toneel is het concept zoals bevat in de anders wijdverspreide Bantu wortel –rozi, -lothi, -loi, met connotaties van morele transgressie, menselijk kwaad, moord, incest, niet exclusief door het gebruik van bekende geesten maar ook afhankelijk van **materia magica**: kruiden, wortels, delen van menselijke of dierlijke lichamen. Het feit dat deze lexicale wortel zo wijdverspreid is staat ons toe een historisch perspectief aan te nemen: we worden er toe geleid om te concluderen dat 2000 jaar geleden de vroege boeren en herders die proto-bantu spraken, reeds een concept hadden van

[voorvoegsel voor abstracte zelfstandige naamwoorden] + [wortel] l/ro[th]i

wiens semantische veld grotendeels moet zijn samengevallen met dat van zijn twintigste-eeuwse afstammende linguïstische vormen.

Het is mogelijk dat de Bantu lexicale wortel [root]l/ro[th]i dit domein aanduidt dat extern is aan de verwantschapsorde en deze uitdaagt – dat de oorspronkelijke betekenis vreemdheid is in plaats van moreel kwaad. Deze hypothese zou dan licht schijnen op het raadsel van d schijnbare lexicale wortel in de namen van de Zimbabweanse Barozvi en de Zambiaanse Barotse/Baloz: 'buitenstaanders', 'vreemdelingen', 'vreemden' met koninklijke connotaties zeker, maar niet een geheel volk van 'heksen'. De Bantu wortel vl/ro[th]i zou dan misschien vergelijkbaar zijn met de

¹⁹⁸ Het is mogelijk dat het het discourse en de praktijk van onafhankelijke kerken doordringt, bijvoorbeeld het geval van de Guta ra Mwarì keŕrk in Botswana: van Binsbergen 1993.

¹⁹⁹ Vgl. Toulabor's artikel over menselijke opoffering en hedendaagse Afrikaanse politieke leiders (Toulabor 2000).

²⁰⁰ Vgl. Melland 1967.

12. HEKSERIJ: VIRTUELE GRENSVOORWAARDE V/D VERWANTSCHAPPELIJKE ORDE

wortel *v / wal die ten grondslag ligt aan zulke namen als Wales, Wallonië, Walen, Wallis, Wallachia, in Centraal en Westelijk Europa – dat hoewel vaak geïnterpreteerd als ‘Keltisch’ (zelfs Keltisch van een specifieke etnische groep) uiteindelijk ‘vreemdeling’ betekent. Met een schot in het duister zou men zelfs gissen dat de twee wortels *l/ro[th]* en **vwal* etymologische cognaten zijn.

Evenwel, een dergelijke hypothese wordt niet bevestigd door recent vergelijkend-historisch, *long-range* taalkundig onderzoek, zoals bij uitstek, met met algemeen erkend gezag, vertolkt in het Tower of Babel project van diverse universiteiten wereldwijd (waaronder de Universiteit Leiden, het Santa Fe instituut, en Moskouse universiteiten; Starostin & Starostin 1998-2008). De Indo-Europese etymologie van Proto-IE: **barbar-*, ‘speaking another language, stranger’, die waarschijnlijk samenhangt met het Westeuropese **vwal*, ‘vreemden, anderstaligen’, is duidelijk en betrekkelijk onomstreden, (Pokorny 1959-1969: II, 106; Starostin & Starostin 1998-2008: ‘Indo-European etymology’), maar geen reflexen van deze stam worden aangegeven in de andere phyla van het Euraziatisch naast Indo-Europees. Dus ook al erkennen de gezaghebbende Kaiser & Shevoroshkin (1988) Niger-Congo (het Afrikaanse taalkundige macrophylum waartoe ook de Bantoe-talen behoren) als behorend tot een uitgebreide categorie ‘super-Nostratisch’ (= super-Euraziatisch), dan nog kunnen wij niet volhouden dat *l/ro[th]* en **vwal* etymologisch verwanten zijn.

Maar wij vinden wel iets anders dat even verrassend als relevant is. De Euraziatische stam **tVIV* ‘foolish, deceive’, wordt niet uitdrukkelijk als reflex van een van de 1151 gereconstrueerde *Boreaanse wortels geïdentificeerd maar is hoogstwaarschijnlijk toch een reflex van *Boreaanse **TVLV* ‘to deceive’. De Euraziatische stam heeft in de diverse phyla van het Euraziatisch de volgende reflexen:

‘Indo-European: **dol-*

Altaic: **telo*

Uralic: **tultV* “witchcraft”

Kartvelian: Georg[isch], Megr[el] *tval-* “to count”

References: Dolgopolski n.d.: no. 2262 **te/al*̄o “be/make foolish, deceive” (+ H[e]br[ew]); Dolgopolski n.d.: no. 2264 **tuV* “tell, pronounce magic texts”;

Dolgopolski n.d.: no. 2265 **tULV* “to line up (?)” (hardly distinguishable).’

(Starostin & Starostin 1998-2008: ‘Nostratic etymology’)

Hoogstwaarschijnlijk hebben wij hier de vinger gelegd op de *long-range* etymologie van de Bantoe-wortel *l/ro[th]*. Het blijkt namelijk (Binsbergen, ter perde (d)) dat vele Bantoe-wortels kunnen worden opgevat als gevormd door metathesis (volgorde-omzetting van de onderdelen) uit als *Boreaanse herkenbare wortels, zodat *Boreaanse **TVLV* heel goed via **LVTV* tot *l/ro[th]* geleid kan hebben. Met andere woorden, we mogen op redelijk goede gronden concluderen tot continuïteit tussen de hekselijconcepties van Eurazië en het Bantoe-sprekend gebied van Afrika bezuiden de Sahara. Waarschijnlijk is deze continuïteit toe te schrijven aan een taalkundige, culturele en demografische continuïteit tussen deze twee regio’s die ettelijke millennia teruggaat.

Tamelijk moeilijker om te verklaren zijn de uitgebreide geografische continuïteiten die de idiomen van hekselij begeleiden die te voorschijn kwamen onder condities van een naderende moderniteit, met name de opkomst van vroeg-moderne consumptiegoederen met de groei van lange-afstands handel vanaf de zeventiende en achttiende eeuw. Wat Geschiere beschrijft voor Kameroen, in termen van slachtoffers die op een occulte wijze gevat worden en te werk worden gesteld als zombies, kwam ik ook tegen gedurende veldwerk in zowel Zambia als Guinee-Bissau (maar tot dusverre niet in

Botswana). En de vergelijkende Afrikanistische bibliografie op deze onderwerpen moet omvangrijk zijn.

Als de 'nieuwe' vormen van hekserij in de jaren tachtig en negentig van de twintigste eeuw (in het beeld van de zombie) het idioom van de slavenhandel gebruiken dat sinds een eeuw uitgestorven is, dan is dit een anachronisme – zelfs als de slavenhandel behoort tot een meer recente geschiedenis dan bijvoorbeeld de oprichting van voorouderlijke culten. Als de zombie metafoor niet botweg verwijst naar slavernij, maar in plaats daarvan (zoals John en Jean Comaroff hebben recent beweerd)²⁰¹ naar in de leer genomen en geëxploiteerde loonarbeid, zou ook dat anachronistisch zijn in de mate waarin zulke arbeid condities niet langer gelden in Zuidelijk Afrika van vandaag de dag. In andere woorden, de verwijzing naar eerdere vormen van globalisering (slavenhandel, contractarbeid) wordt nu gebruikt om in een idioom van hekserij nieuwe vormen van globalisatie, zoals de verschillende toegang tot consumenten goederen en post-koloniale statelijke macht, uit te drukken en te betwisten. Dit is vergelijkbaar met het proces van selectief lenen tussen tijdseenheden die ik getracht heb te vatten in mijn analyse van Zuid Centraal Afrikaanse culten van kwelling; deze interpreteerde ik ook als refererend, in de late negentiende en de twintigste eeuw na Christus, naar het complex van lange-afstandshandel die op dat moment al verouderd was geworden.²⁰²

12.3.8. Moderne Afrikaanse hekserij als een instantie van virtualiteit

Mijn nadruk op de verwantschapsorde als de lang bestaande en wijd verspreide historische basis van de om het dorp gecentreerde overtuigingen en praktijken ten aanzien van hekserij in Zuid Centraal en Zuidelijk Afrika stelt ons in staat de gevirtualiseerde en getransformeerde aard van de moderne regionale en nationale overtuigingen en praktijken ten aanzien van hekserij zoals bestudeerd door Geschiere te identificeren. Dit is het geval zelfs hoewel Geschiere het concept van virtualiteit niet inzet noch stopt om de opmerkelijke karakteristieken zoals bevat in dit concept te expliciteren. Hoewel hij wel de verwantschapsverbinding van hekserij erkent, weigert hij zijn discours ten aanzien van hekserij uiteindelijk afhankelijk te maken op een lokaal dorpsstoneel in het verleden of het heden. In plaats daarvan omschrijft hij hekserij als een onderdeel van de nationale cultuur van vandaag de dag van Kameroen, veel gelijkend op de manier waarop men bijvoorbeeld seksuele toelaatbaarheid, xenophilie, en democratie gebaseerd op geïnstitutionaliseerde sub-nationale onderhandeling als onderdeel van de nationale cultuur van Nederland van vandaag de dag zou omschrijven. Geschiere ontkent niet dat de dorpscontext wellicht eens de overtuigingen en praktijken, die vandaag de dag een zo grote impact hebben op de middenklassen en het leven van de elite in Kameroen en door Afrika, hebben verwekt of uitgebreed, maar hij benadrukt dat vandaag een dergelijke rurale verwijzing verzocht is als een bepalende factor voor de actoren, en het in plaats daarvan alle bewuste betekenis voor hen heeft verloren.

Door het gevirtualiseerd zijn, zijn de stedelijke, nationale en elite overtuigingen in Kameroen ten aanzien van hekserij opgelost in de lucht. Ze zijn niet begiftigd met

²⁰¹ Comaroff & Comaroff 1999.

²⁰² van Binsbergen 1992: 262 e.v.; 1981: 155 e.v., 162 e.v.

betekenis door een directe verwijzing naar actuele, concrete praktijken van productie en reproductie binnen de horizon van sociale ervaring van de actoren die dergelijke overtuigingen met zich meedragen. In plaats daarvan is de conceptuele en sociale basis van deze overtuigingen gefragmenteerd en geërodeerd: een losse bricolage van gebroken mythes en slecht begrepen geruchten over macht en transgressie, gevoerd door twee hoofdbronnen

- aan de ene kant door de zwakke en onsamenhangende echo's van een rurale discours en praktijk;
- aan de andere kant door de selectieve recycling van losgemaakte, gedecontextualiseerde beelden van het Afrikaanse leven, inclusief hekserij, zoals geproduceerd door zowel Europeanen (antropologen, zendelingen, koloniale ambtenaren) als Afrikaanse actoren uit de elite en de middenklasse, en vervolgens nog wijder gerecycled in hedendaagse Afrikaanse nationale gemeenschappen.

Toegegeven, wat hun rurale oorsprong ook is, 'moderne hekserij overtuigingen' in Afrika delen misschien weinig meer dan hun lexicale aanduiding met het aloude concept van hekserij als een grensconditie van de verwantschapsorde. Die verwantschapsorde en zijn implicaties lijken niet langer een deel van de moderne overtuigingen ten aanzien van hekserij te vormen. Wat in plaats hiervan is gecoördineerd, toegeëigend, van oude overtuigingen ten aanzien van hekserij in de modernistische collectieve representaties op het nationale en regionale niveau, onder elites en middenklassen die opereren in de formele organisaties van de staat, industrie en het maatschappelijk middenveld, zijn noties waarin individuele macht wordt gevierd, en is versiert door beelden van extravagantie, geweld en transgressie. In een moderne sociale wereld waar wat vreemd is aan de rurale verwantschapsorde een steeds grotere dominantie heeft verkregen, is hekserij niet langer een grensconditie, maar is het de centrale norm geworden. Het moderne leven is de verwantschapsorde gevirtualiseerd: binnenste buiten gekeerd, binnengevallen door, onderworpen aan, de buitenwereld waartegen het ooit een effectieve schuilplek was. In het kort, het moderne leven is hekserij.

De subjectieve ervaring, gerapporteerd vanuit vele delen van het negentiende en twintigste-eeuwse Afrika, volgens welke mensen een dramatische toename signaleerde van hekserij in recente tijden, zou dan – in plaats van het te interpreteren als noodzakelijk corresponderend met een actuele toename van hekserij praktijken – geïnterpreteerd moeten worden als nauwelijks meer dan een tautologische uitdrukking voor het feit dat sociale ervaringen minder en minder geregeerd zouden worden door de verwantschapsorde, terwijl het tegelijkertijd zou het voorlopig beoordeeld blijven worden vanuit het perspectief van die orde.

Geschiere zoekt naar een mogelijkheid om moderne hekserij te interpreteren door de dorpsverbinding en haar perspectief van de lange duur (*longue durée*) te bagateliseren. En derhalve biedt hij ons een nieuwe versie van Max Gluckman's invloedrijke maar eenzijdige adagium: 'de Afrikaanse stadsmens is een stadsmens', wiens sociale en culturele bestaan primair zou moeten worden geïnterpreteerd door verwijzing naar moderne stedelijke condities die per implicatie verondersteld worden alle rurale en historische referenties verouderd te maken. Als we toch proberen de rurale en historische dimensie in te brengen, kunnen we waarden dat moderne hekserij een instantie van virtualiteit is en een essentieel aspect van de moderne Afrikaanse

conditie. De overtuigingen en praktijken van moderne hekserij hebben duidelijk de formele karakteristieken die men zou associëren met het tegendeel, in Afrikaanse culturele productie, van de virtuele realiteit van elektronische media en spellen. Moderne hekserij is gebrekkig in precisie en detail, en openbaart noch claimt diepgaande culturele competentie. Ongeacht een element van regionale variatie (die Geschiere noteert, naast de verwantschapsverbinding en de ambiguïteit, te midden van de drie hoofdkenmerken van overtuigingen ten aanzien van hekserij in Kameroen vandaag de dag, en waarvan hij het potentieel voor etnische articulatie laat zien), neigen deze overtuigingen en praktijken ernaar zich te vermengen in uitgestrekte en allesomvattende concepten, die zichzelf situeren in een bepaalde vorm van nationale of internationale lingua franca van concepten, ideeën, en geruchten die (ook vanwege het effect van de recycling van Noord Atlantische herformuleringen) nauwelijks terug kunnen worden getraceerd naar enige specifieke regionale of etnische rurale bron van conceptualisering en betekenis. En het meest belangrijk is dat Geschiere ons vertelt dat actoren (voor redenen waar hij niet op in gaat, maar die draaien om de virtualiteit die ik heb belicht) vaak prefereren om zaken ten aanzien van hekserij niet te bediscussiëren in een van de originele Kameroenese talen maar in het Frans of Engels! Wat een opluchting voor een antropoloog die niet een Kameroenese taal kent behalve die intercontinentale talen.

Recent media onderzoek ²⁰³ heeft het feit benadrukt dat hedendaagse vormen van kunst en de consumptie van beelden hun impact in het bijzonder ontlenen van een transformatie van de temporale basisstructuur van de menselijke perceptie. In de creatie van virtualiteit speelt tijd een hoofdrol. Overtuigingen en praktijken ten aanzien van hekserij in het hedendaagse Afrika bieden een voorbeeld van deze tijdsdimensie van virtualiteit. Geschiere's discussie draagt de sterke suggestie met zich mee dat deze overtuigingen zijn gesitueerd in een bepaalde vorm van een afstandelijk nergensland, en niet langer direct verwijzen naar het dorp – ze zijn niet langer geworteld in de productieve en reproductieve processen daar, noch in hun begeleidende kosmologie. En gedeelte van die kosmologie, gefragmenteerd, gedesintegreerd, slecht begrepen, en bloot gesteld aan vagelijk vergelijkbare globaliserende invloeden van elders, is geëxporteerd om min of meer te functioneren buiten het dorp. Middenklassen en elites gebruiken Engels of Frans om de vervagende en in elkaar gezakte noties te bediscussiëren. De verwijzing naar het dorp is afwezig, oppervlakkig, of betekenisloos. Modern Afrika, haar eigen hekserij idioom uitvindend dat gekleed is naar het wijze van de stad en de formele organisatie, kan af zonder het actuele dorp, en hoeft in haar conceptualisatie van macht niet eens noodzakelijkerwijs meer haar toevlucht te nemen in het beeld van het virtuele dorp.

12.3.9. De vóórturende relevantie van de oude verwantschapsorde

Toch blijven we zitten met een gevoel van ontevredenheid. Heeft de interpretatie van moderne hekserij in termen van virtualiteit niet tot gevolg dat de oude tegenstelling tussen stad en platteland gewoon wordt geherformuleerd in een nieuw idioom? Als in het leven van Afrikaanse middenklassen en elites het dorp voor goed is achtergelaten, is dit een teken dat de mechanismen van sociale controle waardoor de dorpsomgeving tracht de verwantschapsorde af te dwingen als een levensvatbare basis voor gemeen-

²⁰³ Sandbothe & Zimmerli 1994.

schap, zich niet langer effectief uitbreid in het leven van de in de stad en het buitenland succesvolle dorpsafstammelingen. In de loop van de twintigste eeuw heeft het Afrikanistische onderzoek de opeenvolging van strategieën onderzocht waardoor het dorp geprobeerd heeft om vast te houden aan de heerschappij over haar emigranten: stamoudsten in de stad, huwelijksbanden, monetaarisatie van de welvaart van het huwelijk, initiëringcycli, ruraal-gebaseerde regionale culten, gezingsculten en andere vormen van therapie die alleen uitgebreid konden worden naar stedelijke migranten uit het dorp, ouderlijke vloeken, de verlokking van prestigieuze traditionele ambten (als hoofdman, hof taxateur, opperhoofd) na het pensioen van een moderne carrière, de verlokking van het platteland als de ultieme zekerheid en norm voor het bouwen van een huis in het dorp van afkomst voor een stedelijke migrant, en de wijdverspreide norm van begraven worden in het rurale huis. Al deze strategieën hebben bestaan uit machtsspelletjes tussen generaties en genders, en hebben onvermijdelijk een vruchtbare context geconstitueerd voor oudere en nieuwere vormen van hekserij.

Laat ons toegeven dat een toenemend aantal van middenklassen en elites in Afrika hebben getracht te ontsnappen aan dorpsgeoriënteerde strategieën en niet langer actief participeren in het dorpsleven – hoewel vaak ten koste van het cultiveren van de angst ten aanzien van het dorp als een ingebeelde plaats van intense hekserij, die men tot elke prijs tracht te voorkomen en bezoekjes die – als ze absoluut onvermijdelijk zijn – tot in het extreme kort worden gehouden. Deze angsten verraden reeds de mate van de erkenning van de historische verwantschapsorde en de verplichtingen die dit met zich meebrengt, met name op de meer succesvolle en rijke leden van de familie, – zoals stedelijke migranten. Bovendien kan men wel de banden met achtergelaten dorp doorsnijden, maar dit betekent niet dat iemand zichzelf in het geheel buiten het bereik van de verwantschapsorde kan plaatsen – dat iemand zijn ouders, familieleden, kinderen, om nog maar niet te spreken van verder afgelegen banden totaal kan negeren. Deze resterende verwantschap kan gedeeltelijk gemodelleerd of gehermodelleerd worden volgens Noord Atlantische en globale modellen, maar in het geval van Afrikaanse middenklassen en elites is het ook aannemelijk dat het hun socialisatie van de kinderjaren in meer recente versies van de historische verwantschapsorde, wiens grensconditie hekserij is geweest, reflecteert.

We zouden de volledige cirkel kunnen gaan en beoordelen wat de inzichten die we hebben verkregen door Geschiere betekent in termen van een mogelijke herwaardering van Schoffeleers' beeld van de Chisupe beweging.

Schoffeleers hielp ons om aan te wijzen wat geleerd kon worden van een ruraal-geïnspireerde lezing van de verafgelegen, Kameroense gegevens, terwijl als voor waar aannemend dat dit perspectief in het bijzonder toepasbaar was op het discours van de Malawiaanse gezingsbeweging. Maar wat ten aanzien van de betrokken Malawiaanse actoren? Waren zij werkelijk voorbereid voor een dergelijke lezing, en hadden zij de symbolische bagage om een dergelijke lezing op wat voor manier dan ook relevant te maken voor hun situatie? Levert Schoffeleers' vertrouwen op dergelijke rurale inzichten zoals een langdurige deelnemende observatie op het dorpsniveau tot stand brengt, inzicht in bewuste interpretaties van hedendaagse Malawiaanse actoren ten aanzien van het probleem van het kwaad als weergegeven in Chisupe's massabeweging. Of openbaart Schoffeleers slechts de historische antecedenten van dergelijke interpretaties – een achtergrond die wellicht grotendeels verloren is geraakt voor

de actoren zelf? Komt de analytische terugkeer naar het dorp neer op een valide en standaard antropologische heremeneutiek, of is het slechts een vorm van vals antropologiseren die de hedendaagse Malawianen het recht op het zelfde losmaken van historische, particularistische, rurale wortels ontnemt zoals veel Noord Atlantische Afrikanisten in grote mate als voor waar aannemen in hun eigen persoonlijke leven? Het is deze gereserveerdheid, dit gebrek aan connectiviteit – een breuk in de ketting van semantische en symbolische aaneenschakeling –, die het concept van virtualiteit tracht te veroveren

Op dit punt is het werk van Rijk van Dijk relevant, en verhelderend. In de dissertatie die hij schreef onder supervisie van Matthieu Schoffeleers en Bonno Thoden van Velzen²⁰⁴, wordt het assertieve puritanisme van jonge priesters in stedelijk Malawi rond 1990, afgezet tegenover de achtergrond van de voorgaande eeuw van religieuze verandering in Zuid Centraal Afrika en van de interpretaties van deze processen die oprukten in de jaren zeventig en tachtig van de twintigste eeuw. Hier verschijnt het stedelijke discours ten aanzien van hekserij reeds als 'virtueel' (hoewel dat woord nog niet gebruikt wordt door Van Dijk), in de zin dat het gebruik van het concept hekserij door stedelingen wordt gezien als losgemaakt van directe referenties naar de rurale kosmologie en naar conceptualisaties van interpersoonlijke macht binnen de verwantschapsorde. Overeenstemmend kunnen de gebeurtenissen rond de Chisupe niet zozeer geïnterpreteerd worden als een toepassing of gedeeltelijke herleving van aloude rurale kosmologische noties, maar als een aspect van wat Van Dijk beschrijft als de nadrukkelijke morele heroriëntatie waarin Malawi, onder de aansporing van Staats President Banda's opvolger de heer Muluzi, was betrokken aan de vooravond van de verkiezingen in 1994, en in het aangezicht van de AIDS epidemie²⁰⁵ – in andere woorden, als juist hetzelfde soort nationale, neo-traditionele, fenomeen als waarvan Geschiere ons overtuigt in het hedendaagse discours ten aanzien van hekserij in Kameroen te zien.

Als een algemeen principe beweer ik dat de oude verwantschapsorde nooit ver weg is van de persoonlijke levens van zelfs de meest moderne en verstedelijkte Afrikanen, wat hun klassenpositie ook is; de vrije variatie van gevirtualiseerde overtuigingen ten aanzien van hekserij, vruchtbaar gemaakt door welke globale beelden dan ook die circuleren in de wijze van vampirisme, satanisme etc., zijn niet geheel gevirtualiseerd maar blijft in enige mate gevoed worden door de historische kosmologie waarop het dorp en haar verwantschapsorde was gebaseerd.

Dit is ook wat ik heb gevonden in het grote aantal gevallen die ik in detail leerde begrijpen zoals zij zich ontwikkelde gedurende de tijd, onder mijn Zambiaanse metgezellen sinds 1972, en onder mijn Botswanese metgezellen sinds 1988. Onder de middenklassen en elites gaat de adoptie van nieuwe levensstijlen en van nieuwe benadrukking in verwantschap (een neiging om terug te treden in de kernfamilie, om het parasitisme van afgelegen verwanten te ontmoedigen, en om iemands politieke en economische volgelingen niet te rekruteren onder de verwanten maar onder niet-verwante cliënten) vaak hand in hand met familiedrama's waarin blijkt dat de oude verwantschapsorde niet zo gemakkelijk opzij gezet kan worden, en met wraak terugslaat. Tegelijkertijd zijn overtuigingen en praktijken ten aanzien van hekserij

²⁰⁴ C. Van Dijk 1992

²⁰⁵ Van Dijk, in druk.

vanzelfsprekend niet langer begrensd tot het verwantschapsdomein, maar hebben zij vele aspecten van het moderne leven, vele instanties van competitie over schaarse bronnen, en vele instanties van de uitoefening van macht gepenetreerd. Dit is alleen maar wat we zouden verwachten in Afrikaanse gemeenschappen die meer en meer worden overgenomen door krachten van buitenaf, door beelden, mensen en organisaties, als ons oorspronkelijke standpunt dat de oude hekserij de grensconditie heeft gevormd van de verwantschapsorde juist is, en de evocatie heeft geconstitueerd van alles dert van buitenaf komt en vreemd is. Grotendeels afgescheiden van de oude kosmologische context volgen de beelden van deze nieuwe hekserij het symbolische repertoire van de oude kosmologie slechts naar een gelimiteerde en afnemende mate, en is het open voor alle soorten van vrije variatie, waarin het globale aanbod van beelden van horror, anders-zijn en geweld (vaak elektronisch verzonden) enthousiast wordt geabsorbeerd.

12.4. CONCLUSIE

Op die manier doet hekserij zich in het hedendaagse Afrika voor, niet als een tijdloze, atavistische continuering van een essentieel onveranderde, historische kosmologie rechtstreeks doorwerkend in de moderniteit (Schoffeleers); noch als een voornamelijk nieuw fenomeen dat Afrika's weg naar de moderniteit markeert (Geschiere); maar als de oplossing, door een proces van virtualiserende toe-eigening (verbazingwekkend overeenkomstig convergerend in vele delen van het continent), van de spanningen tussen

- hekserij als de grenscondities – in de viertal verschillende beweringen van individuele aanmatiging – van de verwantschapsorde op het dorpsniveau, en
- hekserij als het idioom van machtsworstelingen in moderne situaties: de context van het stedelijke leven, formele organisaties, de staat

De twee polen representeren (in structurele implicaties voor productie en reproductie, in procedures, en in beelden), grotendeels onafhankelijke symbolische complexen, en toch zijn ze niet te scheiden, in zoverre dat de 'moderne' pool is geconstrueerd op basis van een specifieke transformatie richting het moderne leven, van hekserij zoals het was – en naar een overwegende mate nog steeds beschikbaar blijft – in de conceptie van de verwantschapsorde.

Op dezelfde wijze als Winch's heranalyse de studie van Afrikaanse hekserij heeft vrijgesproken van de aantijging dat het de mentale capaciteiten van Afrikanen gering-schatte, spreekt mijn betoog het onderzoek naar Afrikaanse hekserij vrij van aantijgingen van Noord Atlantische, vreemde oplegging à la Peter van der Veer. Als Afrika vandaag het continent van hekserij lijkt te zijn, is dit niet omdat een aantal van prominente Noord Atlantische Afrikanisten hebben besloten dat dit – ongeacht de suggestie van exotisme en opgelegde andersheid – is hoe Afrikaanse gemeenschappen gerepresenteerd gaan worden, als onderdeel van een 'lokaliserende strategie'. Het is omdat, op basis van het historisch onderliggende patroon van op verwantschap gebaseerde dorpsgemeenschappen van landbouwers en herders die teruggaat tot de Neolithische tijd, hekserij (onder welke lokale emic term dan ook) een belangrijke rol speelde in het definiëren van de morele en productieve orde in vele delen van het Afrikaanse continent. Hekserij was daarom beschikbaar voor toe-eigening en

virtualisering door Afrikaanse middenklassen en elites in hun worsteling om betekenis te creëren in de moderniteit en postmoderniteit. Zonder erkenning van dit gedeelde erfgoed van de Afrikaanse dorpsamenleving kan de moderniteit van hekserij niet begrepen worden behalve als een vreemde analytische impositie – wat het zeker niet is. De erkenning van deze gedeelde poel van historische inspiratie staat ons toe om zowel de continuïteit en de transformatie in de moderniteit toe te geven. Hekserij heeft moderne Afrikanen een idioom geboden om te articuleren wat anders niet gearticuleerd zou kunnen worden: tegenstellingen tussen macht en betekenis, tussen moraliteit en primitieve accumulatie, tussen gemeenschap en dood, tussen gemeenschap en staat. Als deze aandrang ten aanzien van een Afrikaans idioom van hekserij de Afrikaanse ervaring van moderniteit en postmoderniteit niet transparanter maakt, giet het deze ervaring ten minste – in het aangezicht van de lawine van vreemde, geïmporteerde ingrediënten van het moderne leven – in een manier van uitdrukken wiens extreem lange geschiedenis op de Afrikaanse bodem niet genegeerd kan worden.

Hoofdstuk 13. Verzoening: Perspectieven vanuit de culturele antropologie

13.1. INLEIDING

Het volgende vertoog was in eerste instantie bedoeld als mijn bijdrage aan een in 1997 door het Bezinningscentrum van de Vrije Universiteit te Amsterdam georganiseerde studiedag over 'verzoening'. De Vrije Universiteit is in 1880 door Abraham Kuyper gesticht als een reformatorische inrichting voor hoger onderwijs. Ik mag daarom aannemen dat in deze context verzoening primair in termen van de Christelijke theologie wordt verstaan:

'Verzoening (theologie) betekent in het algemeen: opheffing van vijandschap en herstel van vrede. Doorgaans kan dit met volledig bereikt worden door compensatie van aangedaan kwaad, maar is daarvoor ook vergeving van schuld en afzien van vergelding noodzakelijk. In de christelijke ethiek is waarachtige (bereidheid tot) verzoening met vijanden steeds gezien als kenmerk van liefde en humaniteit (o.a. Matt. 5: 43vv.) Het tegendeel geldt, als verzoening(sbe-reidheid) onwaarachtig is. Dat is het geval, als verzoening om andere redenen dan rechtsherstel en liefde wordt gewild, als tegenstellingen alleen maar worden toegedekt en agressieve gevoelens niet werkelijk worden opgelost en geïntegreerd.' (van Kessel 1975)

Verzoening, gaat van Kessel verder, moet niet te laat komen, maar ook niet te vroeg ; conflict is namelijk niet altijd schadelijk voor mensen en groepen, en de wil tot verzoening kan ook minder nobele motieven zoals lafheid hebben. Verzoening niet alleen tussen mensen maar ook tussen mensen en het bovennatuurlijke, in vele religies en bij uitstek in het Jodendom: Grote Verzoendag met onder meer het wegzenden van de zondebok, de woestijn in (Lev. 16: 1 w.). Daarin vooronderstelt verzoening besef van

Gods vergeving, en voorts berouw, bekering en gedragsverandering. Het Christendom bouwt op deze grondgedachten verder, en definieert de beslissende verzoening tussen God en mensen is door de verlossing die Christus heeft gebracht.

Vanuit de Joods-Christelijke oriëntatie van onze Noordatlantische cultuur hebben wij een specifieke, en uiterst waardevolle inhoud aan het begrip verzoening gegeven langs boven aangegeven lijnen. Toch is verzoening geenszins een primair of zelfs uitsluitend Christelijk gegeven. De samenleving van Israël in het laat 2e en in het 1e millennium voor onze jaartelling weerspiegelde in zijn sociale organisatie in vele opzichten de samenlevingen van andere Semitisch-sprekenden en van het Oude Nabije Oosten in het algemeen; de patronen van geschilsbeslechting die in de Joods-Christelijke traditie zijn geheiligd hebben hun min of meer seculiere parallellen in het Nabije Oosten en Noord Afrika. De zou nog verder willen gaan en stellen dat verzoening een essentieel aspect is van alle menselijke relaties, zowel in primaire menselijke relaties berustend op de omgang van aangezicht tot aangezicht, als in vele mensen omvattende groepsrelaties van politieke, religieuze en etnische aard. Evenals in de theologische opvatting wordt in de religie van vele samenlevingen het thema van de intermenselijke verzoening gecomplementeerd door dat van de verzoening tussen mens en bovennatuur door middel van ritueel, gebed, offer.

In mijn bijdrage wil ik een voorlopige antropologische reflectie op verzoening geven. Het materiaal daarvoor moet bijeengesprokkeld worden uit diverse deelgebieden van de culturele antropologie, want een antropologie van de verzoening bestaat nog niet. De heb mij vooral laten inspireren door mij eigen onderzoekingen over een groot aantal jaren, in diverse delen van Afrika bezuiden de Sahara en in Noord-Afrika, op het gebied van groepsprocessen in kleinschalige sociale verbanden, en de rol van ritueel, therapie en rechtspraak daarin.

De vanzelfsprekende aandacht van antropologen voor processen van sociale accommodatie, het regelen van conflicten, verzoening, in kleinschalige sociale verbanden betekent dat velen van ons al tientallen jaren lang naast andere zaken verzoening hebben vergelijkenderwijs hebben onderzocht zonder de noodzaak te zien tot het stichten van een formele antropologie van de verzoening. Een jaar of veertig geleden moesten pioniers als Max Gluckman en Louis Coser tot de ontdekking komen dat de obsessie met regulering, integratie, consensus en institutionalisering, onder het overheersende paradigma van het structureel functionalisme, de jonge sociale wetenschappen er tot dan toe van had afgehouden om een deelgebied te ontwikkelen dat toch zo bij uitstek aansluit bij de alledaagse sociale ervaring: sociaal conflict. Het bezigzijn met processen van verzoening als antropologisch studieveld is mogelijk geworden door een fundamentele verschuiving die zich – weer vooral op initiatief van Gluckman – in het midden van de twintigste eeuw voordeed in de antropologie, waarbij de studie van instituties ('de maatschappij als vastliggend scenario dat door de, onderling verwisselbaar geachte, actoren getrouw wordt opgevoerd') plaats maakte voor de *extended case method*: de maatschappij als de resultante van historiciteit van het micro-politieke proces. Inmiddels heeft dergelijk onderzoek een hoge vlucht genomen. Gelijke tred houdend met de toenemende aanwezigheid van geweld in kleinschalige en grootschalige sociale en politieke situaties overal in wereld inclusief de Noordatlantische samenleving, zien wij vanaf de laatste tien jaar ook de opkomst van de sociale wetenschap van het geweld – een thema dat ook aan onze universiteit veel aandacht krijgt. Het wordt tijd voor een antropologie van de verzoening, in een

samenleving die zich niet alleen bezint op geweld dat nationale staten, etnische groepen, burgers, mannen en vrouwen, ouderen en jongeren elkaar aandoen, maar die ook in het kader van grote sociaal-politieke bewegingen geconfronteerd wordt met de noodzaak verder te denken dan in termen van conflict alleen: de vorming van de Europese Unie een halve eeuw na de grootste en meest verscheurende oorlog die Europa ooit gekend heeft; de incorporatie van de massale instroom, alweer zonder weerga in de geschiedenis, van intercontinentale immigranten, met eigen somatische, culturele en religieuze specificiteit; en de vanzelfsprekende informatie over, en Noordatlantische interventie in, grote en verschrikkelijke conflicten elders in de wereld.

Gezien mijn specifieke expertise kies ik als invalshoek van mijn betoog niet de macro-verzoening van grote sociale groepen in het kader van burgeroorlog, etnische oorlog en genocide die Afrika in de laatste decennia van de twintigste eeuw zo overvloedig gekend heeft, maar het verkennen van de microprocessen die zich afspelen op het niveau van de dorpsamenleving, de groep burens binnen een stadswijk, de solidaire (of als solidair bedoelde) kaders van samenwerking binnen de formele organisatie die, juist als in het Noordatlantisch deel van de wereld, ook in het Afrika van vandaag de bedding is geworden

waarin een groot deel van het maatschappelijk leven zich voortspoedt: kerken, scholen, ziekenhuizen, beroepsvereniging, recreatieve verenigingen, politieke partijen.

Om misverstand te voorkomen in het kader van een discussie die toch vooral theologisch geïnitieerd lijkt, is het goed om vast te stellen dat wij ons in de culturele antropologie, als empirisch studieveld, uitdrukkelijk een aantal voorbehouden maken en grenzen waardoor wij slechts met een tamelijk nauwe selectie van de menselijke werkelijkheid moeten toedoen. Hoewel zowel het veldwerk als de uiteindelijke ordening en interpretatie van het etnografisch materiaal een grote mate van creativiteit, inleving en interculturele intersubjectiviteit aan de kant van de antropoloog veronderstellen, hebben wij strikt genomen geen andere kennisbron dan het uiterlijk gedrag van mensen. Ook de uitspraken die individuele mensen doen over de normatieve en symbolische systemen van hun samenleving en cultuur, zijn in eerste instantie uiterlijk (taal-)gedrag. Vertrouwd met de contradicties binnen individuen, groepen en hele samenleving en culturen, en met het situationele karakter van alle vormen van uiterlijk gedrag en van de identiteiten en normen die individuen en groepen via uiterlijk gedrag bemiddelen, kunnen wij als antropologen minder goed uit de voeten met termen als 'oprechtheid', 'intentie', en dergelijke, die suggereren dat wij (als de God van de theologen, wiens perspectief deze laatsten vaak impliciet lijken in te nemen) direct in het hart van de mensen kunnen kijken. Dergelijke begrippen hebben voor de antropoloog vooral betekenis als collectief en publiekelijk bemiddelde culturele *idealen*, waaraan door de actoren individueel gedrag getoetst wordt en waaromheen de meer-lagige compromissen en 'performances' zijn gedrapeerd die typisch zijn voor elk sociaal gedrag van mensen. Dat wil niet zeggen dat voor de antropoloog elke sociale en culturele uiting van zuiverheid is ontdaan; wij kunnen het worstelen van mensen met zuiverheid en oprechtheid zoals gedefinieerd in hun cultuur ten dele achterhalen, maar hun oprechtheid zelf is geen bruikbaar antropologisch gegeven. Dit maakt het voor ons veel moeilijker om 'ware verzoening' te definiëren dan voor theologen en ethici.

13.2. POGING TOT KENSCHETSING VAN VERZOENING

De stel voor het probleem van een formele definitie van verzoening uit te stellen tot een latere fase, het eind van mijn betoog of beter nog, tot het moment dat de conferentiediscussie zal worden verwerkt bij het herschrijven van dit voorlopige betoog. Inmiddels is het natuurlijk wel zaak een aantal kenmerkende aspecten van het verschijnsel verzoening vanuit antropologisch perspectief duidelijk te maken.

Om te beginnen kan duidelijk zijn dat een noodzakelijke voorwaarde voor verzoening is: de uitdrukkelijke erkenning, bij de betrokken partijen, van een specifiek, uitdrukkelijk benoemd *conflict*. Dit is minder een open deur dan het lijkt. Vele conflicten en tegenstellingen in de samenleving zijn gedeeltelijk impliciet en gedeeltelijk onttrokken aan het bewustzijn van de betrokken actoren. Veel openlijke conflicten gaan in feite niet om de ogenschijnlijke inzet die publiekelijk bemiddeld wordt, maar om een daaronder liggende inzet die gedeeltelijk onuitgesproken blijft of die voor althans een deel van de strijdende actoren niet duidelijk is. Verzoening is slechts mogelijk als het conflict duidelijk en publiekelijk wordt besproken door de betrokkenen, en dat creëert een klaarheid die toekomstige relaties gunstig kan beïnvloeden, mede omdat voorheen onuitgesproken contradicties een openlijke formulering hebben gekregen waardoor zij beter in het sociale proces kunnen worden meegenomen.

Verzoening is een creatieve sociale daad van herschikking en herinterpretatie, in de zin dat als er een vanzelfsprekende, rechtlijnige en door alle betrokkenen toepasbaarheid van rechtsregels op de zaak van toepassing zou zijn, het conflict zich niet zou hebben voorgedaan en van verzoening geen sprake zou hoeven zijn. Verzoening is waarschijnlijk altijd een erkenning dat harde regels niet voldoende zijn. Het laten varen daarvan is een erkenning is van de medemenselijkheid en daarmee het scheppen van de centrale voorwaarde voor de samenleving. Verzoening staat daarom haaks op het normatieve, het geïnstitutionaliseerde, het is het bindmiddel dat de samenleving mogelijk maakt; op deze wijze constitueert verzoening de samenleving.

Verzoening is daarom niet zoezeer het alternatief op conflict, maar *de transformatie* ervan, die het mogelijk maakt om de inzetten van het conflict zowel scherpt te stellen als te relativeren in het licht van een groter, op de toekomst en op de bredere gemeenschap gericht goed.

Verzoening is dus juist heel uitdrukkelijk niet de toepassing van formele normatieve regels uit de cultuur van een samenleving, niet het uitvloeisel van een vaste procedure of scenario, maar *het creëren van een kader waarin aan die regels een meerwaarde van inclusiviteit en overstijging wordt toegevoegd. In dat proces wordt een medemenselijkheid actief geconstrueerd waarmee, voorbij het normatieve, ook de als meest fundamenteel ervaren basis van het sociale wordt geïndiceerd*. Die basis echter kan velerlei zijn, bijv.:

- het onderkennen van een gemeenschappelijke medemenselijkheid; dus impliciet het bemiddelen van een opvatting van de menselijke persoon.
- het onderkennen van het belang van beëindigen van het conflict ten behoeve van een toekomstige generatie
- het onderkennen van een gedeelde identiteit en verantwoordelijk tegenover het bovennatuurlijke.

Deze thema's sluiten een element van eigenbelang in het aangaan van verzoening volstrekt niet uit, en op dit punt onderscheidt zich het antropologisch discours waarschijnlijk van het op integriteit en authenticiteit gerichte theologische discours over verzoening.

De in verzoening hervonden en beleiden medemenselijkheid *maakt ook andere vormen van contact mogelijk*: in de reproductie constituerend van de samenleving door middel van verzoening tussen groepen, liggen ook ander reproductieve elementen voor de hand als uitdrukkingsmiddel van de bereikte verzoening. Veel verzoening gaat gepaard met de consumptie van voedsel en drank (voorwaardeen immers voor het instandhouden van het menselijk lichaam), een commensaliteit die een uitdrukking is van de benadrukte medemenselijkheid.

Grote jaarfeesten zoals ter verering van heiligen aan weerszijden van de Middellandse Zee hebben een sterk aspect van dergelijke commensaliteit, en zij betekenen in de praktijk een kalendermoment van verzoening te midden van een jaar van geweld of dreiging met geweld tussen de diverse dorpen, clans etc. die het jaarfeest in een uitdrukkelijk rituele context bezoeken.

Een reproductieve band door middel van biologische reproductie ligt ook in het verlengde van de medemenselijkheid die in de verzoening wordt benadrukt. Bovengenoemde jaarfeesten zijn onder meer huwelijksmarkten. Maar in tal van andere contexten over de hele wereld verzoening gesymboliseerd door het aangaan van huwelijksrelaties. Zoals de Nieuwguinese Mae Enga zeggen, een typisch segmentaire samenleving van het type dat wij hieronder zullen bespreken: 'Wij trouwen met de mensen met wie wij oorlog voeren.' Ook een specifiek seksuele uitdrukking van verzoening is mogelijk, zoals talrijke verslagen en mythen over vorstelijke huwelijken tussen overwinnaars en overwonnenen aangeven.

Voorts gaat verzoening over de uitdrukkelijke verbalisering van de beëindiging van een conflict. Een dergelijke verbalisering is vaak openbaar, en hangt vaak af van de tussenkomst van derden als bemiddelaars. Verzoening is meestal een publiek gebeuren, en aan het openlijk beleiden van ene staat van verzoening kan belangrijke sociale controle ontleend worden. Evenwel, noch het publiekelijk karakter noch de tussenkomst van bemiddelaars zijn universeel in verzoening. Een eed, zoals die vele contexten van verzoening in Noordwest Afrika begeleidt, kan een beroep doen op een onzichtbare bovennatuurlijke instantie, zodanig dat geen menselijke tussenkomst nodig is.

De collectieve eed is in Noord-Afrika een centraal mechanisme van verzoening: men zweert bij een bovennatuurlijke kracht (God, het graf van een plaatselijke heilige) waardoor een bovenmenselijke sanctie wordt afgeroepen in het geval de gezworen bewering waarmee het conflict uit de wereld geholpen kan worden, onjuist is of niet gestand wordt gedaan. Dergelijke eden worden overigens meestal afgelegd ten overstaan van met religieuze machten beklede buitenstaanders, marabouts, die aan het conflict geen deel hebben en die door een vreedzame levenswijze, zonder wapenbezit of wapengeweld, zich buiten de seculiere dynamiek van voortdurende strijd over ecologisch schaarse middelen (land, water, vee, handelswegen), over personen (vrouwen, kinderen, onderdanen, slaven) hebben gesteld. Overigens zijn deze vreedzame, op bijzondere wijze aan de grond gebonden buitenstaanders verwant, systematisch en waarschijnlijk ook historisch, aan de aardpriesters en orakelpriesters in West Afrika, de luipaardvel-hoofden in Oost Afrika, en orakelpriesters en herauten in het oude Griekenland, Italië en de Germaanse culturen; het thema van de staf en van de Hermes-achtige bemiddelaar is wijdverbreid in de Oude Wereld.

Er zijn andere grenssituaties denkbaar wat het publiek en bemiddelend karakter van verzoening aangaat. Het conflict kan zich in een zo intieme sfeer afspelen dat toelating van bemiddelaars met grote verlegenheid, zelfs schande gepaard gaat - wat vaak geldt voor conflicten tussen verwanten, die men dan bij voorkeur in eigen kring afhandelt voor zover dit mogelijk is. Achtergrond van het Zambiaanse casusmateriaal dat wij verderop zullen bespreken is dat men een naaste verwant niet met goed fatsoen

voor het gerecht kan dagen – en dat geldt natuurlijk in vele samenlevingen, inclusief de onze.

Er zijn verschillende soorten verzoening. Er is de verzoening die weliswaar publiekelijk beleden wordt en waaronder het conflict doorsluimert, zodat minstens ene der partijen alsnog zoekt naar een werkelijke beëindiging van het conflict door treffen van de tegenstander. En er is de verzoening die inderdaad de totale transformatie van sociale relaties behelst op een wijze die dicht komt bij de Christelijk-theologische definitie van verzoening geciteerd in het begin van mijn betoog. Het laatste stype verzoening is niet uitsluitend in juridische en machtspolitieke termen te beschrijven maar behelst niets nûnder dan het fundamentele vermogen van de mens om zich door middel van symbolen een samenleving te scheppen en die dynamisch te bewaken en aan te passen. De medemenselijkheid die aan de geslaagde verzoening ten grondslag werkt *lost niet alleen het specifieke conflict op dat aan de orde was, maar inspireert ook tot het sociale in vele zo niet alle andere contexten waarin de actoren zich daarna bewegen. Er gaat een loutering (katharsis) van uit.* De duur en reikwijdte van die katharsis hangt echter sterk af van de maatschappelijke structuur die aan de orde is.

In de verzoening constitueert zich niet alleen de samenleving in algemene zin, maar *constitueren zich ook de samenstellende conflicterende groepen*, die zich eerst werkelijk formeren, mobiliseren, en identificeren om het tegenover elkaar geplaatst zijn in conflict en verzoeningsproces. In Centraalafrikaanse dorpen is het zelfs zo dat, gezien de veelheid van mogelijke groepstoebehorens waarover ieder individu beschikt, het sociale proces pas in concrete situaties van conflict en verzoening zich verdicht tot een concreet, uniek groepstoebehoren: pas dan weet je waar je bij hoort en aan welke kantje staat.

13.2.1. de rol van de bemiddelende buitenstaander

Om de rol van bemiddelaars te kunnen spelen zijn vaak bijzondere kenmerken nodig. Meestal zijn de bemiddelaars niet zelf partij in het conflict. Als zij al partij zijn in één opzicht, dan zijn zij in een ander opzicht tussen de beide partijen in, bijvoorbeeld als politiek leider van ene groep die beide partijen omvat, of als bloedverwant van de ene partij maar (behuwd) aanverwant van de andere partij; wij komen hierop terug. Hoge status verleent autoriteit en ook den nodige bescherming aan de bemiddelaar – zolang het conflict niet uit de wereld is geholpen is tussenkomst namelijk niet zonder risico, zeker in een gewelddadige context. Een religieuze status, als profeet, heilige, schriftgeleerde, priester, kan ook autoriteit en bovennatuurlijke bescherming opleveren: de marabout, de griot, de priester, de heraut, die expliciet of impliciet de bescherming geniet van buiten-sociale krachten, en daarom in het sociale leven verzoening van anderen tot stand kan helpen brengen. Ook klasseverschillen komen in de rol van de bemiddelaar tot uitdrukking: een hoge sociale positie betekent in veel samenleving bij uitstek de verantwoordelijkheid, de plicht, maar ook het recht om verzoening tussen anderen tot stand te brengen, vandaar dat de politicus of de baas vaak ook de voorzitter en initiator is van informele palavers.

13.2.2. sociale opbrengst en prijs van verzoening

De grote opbrengst van verzoening bestaat in het opnieuw constitueren, niet alleen van de concrete basis van saamhorigheid tussen voorheen strijdende partijen, maar ook op een veel algemenere en abstractere vlak, van de basis van elke sociale gemeenschap in termen van

medemenselijkheid – het beleiden van deze medemenselijkheid is het wezen van de verzoening, waarmee de voorwaarde is geschapen om de concrete praktische details van het conflict in vertrouwen te regelen. Maar tegenover deze sociale opbrengst, wat is de sociale prijs van verzoening? Het bij nader inzien afzien van een eenmaal begonnen conflict kan, afhankelijk van de nadruk op vreedzaamheid dan wel strijdlust in de plaatselijke samenleving, tot eer of tot schande strekken, het kan geïnterpreteerd worden als een teken van sterkte of van zwakte. In de mate waarin het conflict en de daarop eventueel volgende verzoening een openbaar karakter hebben buiten de nauwe kring van de direct betrokken partijen, in die mate zal elke verzoening een sociale prijs hebben, positief of negatief, of een mengsel daarvan in een verscheidenheid van opzichten. Maar ook bij een niet openlijk conflict dat binnenskamers wordt uitgevochten, zal verzoening een prijs hebben voor de partijen. Enerzijds worden beide partijen gelouterd door de rituele, abstracte, medemenselijkheid die in de verzoening wordt beleiden. Maar anderzijds ondermijnt de getoonde bereidheid om tot verzoening over te gaan, de alledaagse geloofwaardigheid van partijen in eikaars ogen en die van derden, in een context (bijv. die van een segmentaire samenleving, of van georganiseerde misdaad, van economische competitie in het algemeen, of van een slecht huwelijk) waarin confrontatie en conflict de alledaagse norm zijn.

13.2.3. de symbolische technologie van verzoening

Zoals wij zagen is het niet genoeg om voor de verzoening louter de beschikbare, voor de hand liggende culturele inhoud op te roepen, het bestaan van het conflict wijst op een contradictie in het sociale proces: het naast elkaar bestaan van posities die elk door de cultuur en door het systeem van sociale controle worden toegelaten, maar die niettemin met elkaar in strijd zijn. Elk van beide posities is, voor de partij die deze positie inneemt, bij uitstek geldig. Hier komt men er dus niet met het oproepen van *first principles*, vanzelfsprekendheden in de plaatselijke samenleving, maar moet een creatief en selectief beroep gedaan worden om de expliciete, en vooral ook impliciete mogelijkheden die in de cultuur besloten ligt; en slaagt men er niet dadelijk in om uit dat gedeelte goed een effectieve selectie te maken die tot verzoening kan leiden, dan moet de bemiddelaar het conflict, en de onderliggende sociale en culturele materiaal, zodanig herformuleren, transformeren, in de voorstelling tijdens het proces van verzoening⁴ dat het mogelijk is om toch tot elkaar te komen en dat ook openlijk te belijden.

Daarmee stuiten wij op één van de paradoxen van verzoening. Hoewel verzoening (in ieder geval in de Afrikaanse samenlevingen die mijn betoog inspireren) haaks staat op geïnstitutionaliseerde kaders en procedures in de samenleving, is de verzoening ondenkbaar zonder een door de betrokken partijen erkende basis van gemeenschappelijkheid. Die basis hoeft evenwel niet volkomen al gegeven te zijn voorafgaand aan het proces en het ritueel van de verzoening. Juist het ritueel maakt het mogelijk dat er in de verzoening gezichtspunten en bases voor gemeenschappelijkheid worden aangereikt die zich voordien aan de sociale verbeelding van de betrokken conflicterende partijen onttrokken. Het identificeren, zichtbaar maken, en uitbaten van dergelijke mogelijke maar onvermoede bases voor gemeenschappelijkheid die een oplossing mogelijk maken is vooral de taak van de outsider die het verzoeningsproces begeleid. Vooral bij genezers/ waarzeggers die conflicten naar boven brengen en tot verzoening begeleiden, is vaak een grote mate van praxiologische bricolage te vinden: het bouwen van een symbolische, inhoudelijke taal van gemeenschappelijkheid die voor de sessie niet aanwezig was maar die het resultaat is van de verbale en non-verbale uitwisselingen tijdens de sessie zelf, onder leiding van de therapeut.

de symbolische technologie van verzoening

Zoals wij zagen is het niet genoeg om voor de verzoening louter de beschikbare, voor de hand liggende culturele inhoud op te roepen, het bestaan van het conflict wijst op een contradictie in het sociale proces: het naast elkaar bestaan van posities die elk door de cultuur en door het systeem van sociale controle worden toegelaten, maar die niettemin met elkaar in strijd zijn. Elk van beide posities

13.2.4. verzoening en tijd

De tijdsdimensie van verzoening lijkt van groot belang.

Verzoening heeft het karakter van een proces maar ook van een moment. Het ritueel van de verzoening, verdicht in ruimte en tijd en waarin (als het grote verzamelingen mensen betreft die in conflict staan) typisch slechts een selectie van vertegenwoordigers van de betrokken groepen optreedt, maakt het mogelijk om tot specifieke transformaties van de conflictstof te komen, die dan verder op een veel diffuser wijze het dagelijks leven van alle betrokkenen kan heroriënteren. *Verzoening betekent niet alleen het transformeren van die conflictstof maar ook het aanreiken van mogelijkheden op grond waarvan de overdracht tussen verzoeningsritueel naar dagelijks leven kan plaatsvinden.*

Maar niet alleen moeten wij onderscheid maken tussen verzoening als *proces* (eindfase in een conflict dat reeds een tijdsverloop achter zich heeft), en verzoening als concreet *moment* waarin de uitgangspunten van conflict en verzoening bij uitstek worden uitgedragen en de partijen zich concretiseren en constitueren. Belangrijker is dat *verzoening op zich een denken is over de tijd*: de normale tijd, waarin conflict vanzelfsprekend is, wordt onderbroken en maakt plaats voor een ideale tijd, van reconstructie, zuiverheid, helderheid, sociabiliteit, waarin het conflict niet meer aan de orde *kan* zijn, en dat moment ziet vooruit naar de toekomst, waarin de transformatie die met verzoening aan de orde is, de dan vigerende normale tijd zal hebben omgebogen in de richting van de ideale tijd. Ook wanneer de verzoening geen stand mag houden en nieuw conflict zich in de toekomst voordoet, is dit herschikken van de tijd de centrale geachte van de transformatie die in verzoening besloten ligt. In de verzoening schemert de eeuwigheid door, op een wijze die in niet-Westerse contexten maar zelden geïnspireerd is door de Christelijke theologie van verzoening, maar die in die theologie wel een indrukwekkende uitdrukking vindt die antropologisch goed navoelbaar is.

Een andere tijdsdimensie van verzoening betreft haar mogelijk cyclisch karakter. In vele Afrikaanse samenlevingen zijn gebeurtenissen van verzoening niet zozeer uniek, eenmalig, maar repetitief, circulair. Calmettes (1972, 1978) heeft gewezen op het cyclisch karakter van hekserij-uitroeiingsbewegingen in Noordzambianse dorpen: steeds weer een crisis na 10-15 jaar, die mijn inziens wordt opgeroepen door een combinatie van ecologische en demografische factoren. Verzoening is dan één van de vaste fasen in het sociale proces van de kleine plaatselijke gemeenschap, een voortdurende slingerbeweging tussen

- integratie na en door verzoening,
- erosie van de gemeenschappelijkheid
- schermutselingen

- conflict

waarna zich de cyclus weer herhaalt tenzij verzoening onmogelijk is en de gemeenschap (dorp, congregatie, politieke partij) uiteenvalt.

In segmentaire, hoofdzake samenlevingen (zie onder) is het repetitief karakter zelfs niet in de tijd gedistribueerd, maar zijn verzoening en conflict voortdurend tegelijk aan de orde afhankelijk van het voortdurend wisselende, dus kaleidoscopische segmentaire perspectief waarin een actor zich ten opzichte van de andere actoren kan situeren.

Conflict, wraak, vete, hekserij zijn de tegendelen van verzoening, en in de loop van mijn betoog zal ik hier en daar op deze alternatieven terugkomen. Om intussen ook voor niet-antropologen een context aan te reiken waarbinnen U zich de typische processen van verzoening zoals die zich in kleinschalige Afrikaanse samenlevingen voordoen, wat concreter kunt voorstellen, zal ik nu een beknopte beschrijving inlassen van de Zambiaanse Nkoya samenleving waarin ik sinds het begin van de jaren 1970 kind aan huis ben.

13.3. EEN ETNOGRAFISCHE ACHTERGROND: DE NKOYA VAN WESTELIJK CENTRAAL ZAMBIA

Verwantschap speelt in de Nkoya samenleving een zeer grote rol. Het verwantschapssysteem is hier *bilateraal*, dat wil zeggen dat (ongeveer zoals bij ons, maar anders dan in de meeste Afrikaanse samenlevingen) de verwantengroep van vaderskant en van die van moederskant evenveel gewicht hebben, en dat geldt ook voor iemands ouders, grootouders etc. Iedereen behoort dus in aanleg tot een flink aantal verwantengroepen. Een dorp is niets anders dan een zich door samenwonen toevallig aftekenende kern binnen een overigens wijdverspreide en met andere dergelijke groepen overlappende verwantengroep. Mede omwille van hun geringe ledenaantal, lage vruchtbaarheid, hoge kindersterfte, en het langdurig verblijf van sommige leden in stedelijk gebieden, zijn deze gelokaliseerde verwantschapskernen gewikkeld in een voortdurende, vaak grimmige competitie over leden. Iemands positie binnen de Nkoya samenleving wordt bepaald door het dorp waar hij of zij op een bepaald moment woont – maar dit is slechts een tijdelijke keuze voor één van de verscheidene verwantschapskernen waartoe iemand zich kan rekenen. Het dorp is uiteraard een ruimtelijk maar vooral een verwantschapspolitiek gegeven, men is 'lid' veel meer dan 'inwoner', en met zegt dit lidmaatschap maar al te vaak tijdelijk of definitief op, door verhuizen. Gedreven door persoonlijke conflicten, ziekte en sterfte, angst voor hekserij, en de ambitie om zelf een hoofdschapstitel te verwerven, maakt vrijwel iedereen vooral in de eerste helft van zijn leven een stoelendans door, naar steeds andere dorpen, andere verwantschapskernen, en andere oudere verwanten die als beschermers en sponsors optreden. (Het patroon verschilt niet veel voor mannen en vrouwen, zij het dat vrouwen door huwelijken ook niet-verwanten als patroons kunnen kiezen, terwijl zij de laatste honderd jaar niet meer meedingen naar hoofdschapstitels.) In dit proces zijn ook de dorpen zelf, als concrete plaatsgebonden verzamelingen huizen, verre van stabiel: vele dorpen hebben slechts een levensduur van tien tot twintig jaar.

In de praktijk zijn Nkoya dorpen dus tijdelijke conglomeraties van betrekkelijke vreemden, die meestal niet samen zijn opgegroeid en evenmin in eikaars nabijheid zullen sterven, die zich in hun onderlinge betrekkingen voortdurend bewust zijn van het optionele aspect van hun samenleven, en strategisch uitzien naar mogelijkheden om, vooral door intra-rurale verhuizing, hun persoonlijke zekerheid te verbeteren (in termen van bovensnatuurlijke, door de oudsten bemiddelde, bescherming tegen ziekte en dood, en vrijdom van hekserij-veroorzakende slepende conflicten). Vluchtig dringt zich een parallel op met wetenschappelijke instituten in onze eigen samenleving!

Wat verleent dan aan deze tamelijk vluchtige en willekeurige verzamelingen mensen een besef van eenheid, als basis voor dagelijks samenleven en produceren? Hoe wordt de chaos van individuele strevingen getemd tot een enigszins werkbare sociale orde?

Het antwoord ligt gedeeltelijk in het besef dat men gebruik maakt van dezelfde natuurlijke hulpbronnen in de omgeving, aangevuld met dezelfde beperkte geldmiddelen die in de stad verblijvende dorps-leden' toesturen, hetgeen coördinatie en overleg noodzakelijk maakt.

Het antwoord ligt gedeeltelijk ook in de activiteiten van het dorps hoofd, wiens historische taak ten aanzien van de organisatie van de productie en de distributie van hulpbronnen binnen het dorp tegenwoordig vooral is toegespitst op conflict-beslechting door vroegtijdige verzoening, alsmede in het tactvol anticiperen op en vermijden van mogelijke conflicten. Het dorps hoofd is hierbij echter in een hachelijke positie omdat hij enerzijds de vrede moet bewaren en escalatie tot hekserij moet vermijden, maar anderzijds vanwege de magische connotaties van zijn ambt zelf, vooral in de ogen van de jongere leden van het dorp, de meest voor de hand liggende heks is, van wie het lang niet ondenkbaar is dat hij in geheime verbintenissen met persoonlijke kwade geesten zijn meest kwetsbare volgelingen opoffert in ruil voor persoonlijke macht, gezondheid en een lang leven.

Dezelfde tweekoppigheid, tussen integratie en disruptie, zien wij ten aanzien van het huwelijk. De Nkoya sluiten huwelijken buiten het dorp maar vaak binnen de vallei, en gepaard aan het bilaterale verwantschapssysteem legt dit een dicht web van aanverwantschap over de wijde omgeving van het dorp. Maar terwijl het bestaan van een dergelijk web juist de dorpsidentiteit zou ondermijnen, zijn huwelijks sluiting en de daarmee gepaard gaande onderhandelingen, betalingen (die aan bruidnemers-zijde door meerdere mensen moeten worden opgebracht, en aan bruidgeverszijde over meerdere mensen moeten worden ver-deeld), en overdracht van verantwoordelijkheden, juist een situatie waarin zich uit dat web concrete keuzen verdichten naar een der beide zijden toe – zodat zich de gelokaliseerde verwantschapskernen weer profileren. Gebaseerd op verwantschappelijke mobilisatie (waaraan een ad hoc karakter en opportunisme nooit vreemd zijn) in plaats van op vaste regels, blijft het Nkoya huwelijksysteem echter voor de participanten onoplosbare tegenstrijdigheden bevatten, conflictstof die vaak over jaren en zelfs tientallen jaren voortwoekert en die geen juridische oplossing kan vinden: noch op dorpsniveau, noch binnen het inheemse vallegerechtshof, noch binnen het door de staat voor een aantal valleien ingestelde 'Plaatselijke Gerechtshof'. Onderzoekers van de samenlevingen in Zuidelijk Centraal Afrika, met name Marwick en Gluckman, hebben al tientallen jaren geleden betoogd dat hekserij-activiteiten, en hekserij-beschuldigen, bij uitstek gedijen in een dergelijke context van structurele rechteloosheid.

Dat is dan ook de schrilte realiteit van het Nkoya dorp: de voortdurende dreiging dat de dagelijkse kleine irritaties en fricties die samen wonen, produceren en consumeren onder mensen overal ter wereld opleveren, niet in de hand gehouden kunnen worden, waardoor in een plotselinge crisis de ideologie van saamhorigheid volstrekt wordt opgezegd, men elkaar en het dorps hoofd alleen nog maar kan zien als kwaadaardige vreemden met wie men zich toevallig ziet samengebracht in één dorp, en met wie men in een gevecht op leven en dood is gewikkeld. De tot dan toe beleden orde valt opeens uiteen, en maakt plaats voor de meest disruptieve chaos. Vooral in perioden van politieke spanning, economische neergang, ziekte, sterfgevallen en opvolgingsstrijd doen zich dergelijke vernietigende (en ook voor de onderzoeker hartverscheurende) uitbarstingen voor. Hoewel zij maar zelden tot tastbaar handgemeen leiden, is het onder woorden brengen van hekserij-beschuldigingen en hekserij-intenties, en het oproepen van de hele sfeer van onzichtbare terreur, zo vernietigend dat de zwakste partij (een individu of een factie) na een hele reeks verzoeningen (wij zullen hen hieronder in detail bezien) die meestal geen stand houden, op den duur meestal geen keuze openstaat dan het dorp te verlaten – naar een andere verwantschappelijke patroon, en soms naar een nieuw te stichten dorp onder leiding van het hoofd van de vertrekkende facie. Chaos via een reeks tijdelijke verzoeningen tot opsplitsing van de groep, waarna in de opluchting van ontkomen te zijn een nieuwe saamhorigheid met een andere verwantenkern wordt opgebouwd, tot de volgende crisis, chaos, verzoening, het bij nader inzien falen van de verzoening, en wegtrekken.

Zoals gezegd is dit alles louter een kwestie van groepsdynamiek en falende conflictbeslechting. In bepaalde fasen in de levenscyclus van een Nkoya dorp ligt de chaos veel meer op de loer dan in andere, onder meer afhankelijk van de beschikbaarheid van natuurlijke hulpbronnen uit de omgeving en van inkomen uit de stad, het toenemende antagonisme tussen de generatie van het dorps hoofd en die daaronder, toenemende leider-schapsaspiraties onder de jongeren, toenemende grootte en heterogeniteit van de tot consensus te brengen groep dorpsleden, demografische toevalsfluctuaties in ledental, sexe, en leeftijd van de groep. Ieder Nkoya dorp doorloopt zijn unieke geschiedenis, en toch lijkt het algemene scenario tamelijk vast te liggen.¹

Evenwel, voor wij deze kanten van het Centraal Zuidelijk Afrikaanse leven verder verkennen, verplaatsen wij ons even naar de veehouders van Zuid-Soedan.

13.4. VERZOENING EN SOCIAAL-POLITIEKE ORGANISATIE: SEGMENTARITEIT EN BLOEDWRAAK: ALTERNATIEVE INTERPRETATIES VAN NET VERZOENINGS PROCES BIJ DE NUER

Op dit punt is de Manchesterschool uitdrukkelijk de polemieek aangegaan met Evans-Pritchards analyse van het politieke systeem van de Nuer. Gluckman meent dat wij pas werkelijk de dynamiek van het verzoeningsproces hebben leren begrijpen uit

Elizabeth Colsons studie over de 'Sociale beheersing van wraaknemering in de samenleving van de Zambiaanse Plateau Tonga'. Volgens beide Manchester auteurs zou de sleutel tot het begrijpen van de bloedvete en haar verzoening liggen in de

tegenstrijdige loyaliteit (conflicting loyalty) van derden, die met de strijdende partijen gelijkelijk gebonden zouden zijn, met name door affinale (= huwelijks-) relaties. Ten gevolge van clan-exogamie is de gehele lokale gemeenschap zowel bij de Nuer als bij de Zambiaanse Tonga, doorweven met een netwerk van affinale relaties. Een uitbarsting van conflict, met name in het geval van doodslag, brengt een aantal individuen in een situatie waar hun affinale relaties en bloedverwantschapsrelaties hen tot twee kampen tegelijk trachten te mobiliseren. Het is duidelijk in hun voordeel om hun rolconflict op te lossen door te trachten het conflict uit de wereld te helpen: door de institutionele mogelijkheden tot verzoening (herstelbetalingen) in werking te zetten en hun invloed op beide partijen aan te wenden ter demping van het conflict.

Dit lijkt detailkritiek, die het wezen van Evans-Pritchards benadering niet zou behoeven aan te tasten en die zeer wel lijkt te stroken met wat deze laatste aan concreet etnografisch materiaal aanreikt. Maar de implicaties van deze, meer algemene kritiek van de Manchesterschool reiken verder: zij suggereren een volstrekt andere stellingname ten aanzien van het fundamentele probleem van The Nuer, de relatie tussen politieke orde en andere aspecten van de samenleving. Evans-Pritchard trachtte de politieke orde te isoleren. Maar als inderdaad een centrale institutie in het politieke systeem, de bloedvete en haar verzoening, direct van affinale relaties afhangt, met andere woorden zich realiseert in de sfeer van verwantschappelijke relaties binnen de plaatselijke gemeenschap, dan lijkt die scheiding nauwelijks zinvol meer. Voor de Manchesterschool geldt dan ook: 'politiek is overal'. En bij het bestuderen van kleinschalige gemeenschappen zonder hoofdschap of zeer effectief centraal gezag, betekent dit dat de basis van het politieke proces niet gezocht moet worden in de prachtige, abstracte organisatie-schema's van vele mensen omvattende groepen, maar in de dynamiek van macht en transactie op de laagste niveau. Het is in deze zin dat wij thans veel beter in staat zijn om de niet-systematische, maar daarom juist essentiële rol van verzoening in kleinschalige samenlevingsprocessen te begrijpen.

Een belangrijke stap in dit begrijpen is meer recent gezet door Simon Simonse in zijn Kings of disaster, dat in 1990 als proefschrift aan onze universiteit werd verdedigd. Voor Simonse zijn bemiddelaars van het type van de luipaardhuid-hoofdman bij de Nuer niet louter katalytische bemiddelaars. Aan de hand van een overvloed aan casusmateriaal ontleend aan andere Nilotische samenlevingen dan de Nuer, laat hij zien hoe de dynamiek van de relaties tussen 'bemiddelaar' en 'volgelingen' allerlei vormen kan aannemen, en dat in vele contexten de bemiddelaar zelf tot sleutelfiguur wordt, enerzijds belast met de taak om de maatschappij symbolisch vorm te geven als regengever etc., maar anderzijds, bij het aantoonbaar falen in die taak, het letterlijke slachtoffer, de letterlijke zondebok, van diezelfde samenleving, die door een haat-liefde verhouding aan hem gebonden is. Schema's van Frazer en Girard blijken aldus, in sterk herziene en geactualiseerde vorm, een toepasbaarheid hebben die ons aan het neutrale karakter van de verzoeningsprocessen doet voorbijzien, en die de schaduwzijde van de bemiddelingsrol van aardpriester, marabouts, heiligen, herauten, barden, laat vermoeden in de Afrikaanse context.

13.5. VERZOENING EN RECHT

Wij hebben ons tot nog toe beziggehouden met verzoening in segmentair gestructureerde, hoofdloze samenlevingen. Even belangrijk is het om de rol van verzoening na

te gaan in een bij uitstek Afrikaanse institutie, de rechtspraak. Daartoe eerst weer een casus uit eigen veldwerk, die ons terugbrengt naar Zambia, 1973.

13.5.1. de casus van het ijzeren bedstel

De volgende casus is een goed voorbeeld van verzoening met dubbele bodems zoals die zich in de Afrikaanse rechtspleging kan voordoen:²⁰⁶

Kabambi, a middle-aged man from Mukowe's village, has two wives. The senior one, Ennesi, he has had for many years; the other is Loshia, a young girl he married only recently. Shortly after his marriage Kabambi was asked by his new brother-in-law to lend him K4 Kabambi refused and the brother-in-law offered to sell him an iron bed-frame for K6, which Kabambi agreed to. The bed had belonged to Loshia's deceased elder brother, who had left it to her when he died. Kabambi was keen to acquire ownership over this bed that his new wife was using; he feared she would remind him 'This is not your bed'. (The conjugal bed plays an important part in Nkoya sexual symbolism.) Ever since this time Ennesi had retired to her consanguineal kinsmen's village, only to come to Mukowe's for a few days of gardening. She refused to stay; but she did not refuse sexual intercourse - provided that Kabambi would come and sleep at her own village, which he refused. Obviously the senior wife feels threatened in her position by the younger co-wife, but for fear of being accused of sorcery (a Standard allegation in the case of polygyny among the Nkoya) she cannot afford to express animosity with regard to this rival. However, no one would deny that she has a right to fair treatment from their mutual husband, and she often scolds him when she feels she is getting the worse share of the game and fish he brings home. This, however, is not sufficient reason to explain her absenteeism. Puzzled by Ennesi's behaviour, and annoyed, finally, by her refusal to return home, Kabambi decided to put the case before the neighbourhood court. The court is held away from the village, at an open space where Mukowe made chairs. Most headmen of the neighbourhood attend, as well as many elders and lesser men. The gist of the proceedings follows here (apart from the spouses, all taking part in the discussion are village headmen).

Shelonga: Look, Kabambi, you called us here, what is the matter?

Kabambi: My wife stays away and refuses to do anything

Shelonga: (turning to the woman): Well what is the matter?

Ennesi: I haven't got a good home, no clothes, no pot, no mosquito-net. I am eaten alive by the mosquitos. I don't have any good things in the house. My little sister (=co-wife) has got an iron bedframe "but I am the senior wife and I don't have one.

Kapashi: Is this true?

Kabambi: No, if you think it necessary I can call children to bring and show what she has got inside her house.

(Children are sent on the errand and the result is truly impressive; Ennesi's possessions include two big iron pots on legs, three small pots, six plates, eight spoons. The only obviously missing items are blankets; but these she is likely to have taken away when she left Mukowe's).

Kanilo: Look, this house is full of possessions. Many people have only got one pot, and then not a pretty one like these. So what do you really want?

Ennesi: This is not what I mean. But I have no proper clothes.

Kanjilo: So what do you wear right now?

Ennesi: These are the clothes I bought myself, with my own money that I got from the sale of my maize.

(The exchange continues in the same vein. It finally becomes explicit that Ennesi wants a divorce, and that the only concrete thing she can mention as a ground is her co-wife's iron bedframe.)

²⁰⁶ Vgl. Binsbergen 1977a, 1974. Ik wijk hier af van de routine die ik tot hier in dit boek heb gevolgd, en laat de lange Engelstalige citaten onvertaald, wat de Nederlandse lezer waarschijnlijk nauwelijks moeilijkheden berokkent en mij een hoop werk bespaart.

Kanjilo: In the past, before the Whites came, did we have an iron bedframe to sleep upon? No. Did we have a mosquito-net? No. In that time, was there divorce just like that, for nothing? No. So why do you behave like a little girl now, why do you want to divorce over such a small matter?

Wankie: Look, all of you, I find this a very difficult case myself. The easiest solution would be just to divorce today. (Nobody agrees with my solution).

Kapuka: Look, this is my sister. You cannot tell her to divorce, just like that. You are a big man, you are supposed to know how things are done in Court. This is no reason for divorce, at most we can caution. The only problem is really the bed. We don't know about her clothes or her blankets, but we see all the things that she has got in her house, so we don't believe her complaints about blankets and clothes either. The only problem is the bedframe. When this man bought it for his junior wife, he should also have given his senior wife a bedframe or K6. That is the only problem. This woman is my sister, I do not want her to divorce just like that.

Mukowe: I have no proper power over these people. Originally Kabambi lived far away from me, he only came to settle with me when we ourselves moved to this place. He never reported his troubles to me. Today is the first time that I hear all these things. Only Kabambi's wife came to tell me that she was leaving, never to return. 'Just ask your little brother (Cousin Kabambi) if you want to know why', she said. But when I asked him, Kabambi did not seem to know the reason. The best solution is really just to buy another bedframe.

Kapuka: We do have faith in Kabambi. For whenever somebody would fall ill, Kabambi would tie his blankets and bring them to sleep in that place until everything would be all right again. And when someone would die, it was the same. But since this woman started to vex him he has changed. He stopped doing all these things because of you, Ennesi.

Mukowe: Look, out of my own experience I can answer you back. I can reply to what you just said. When Kabambi's mother died, your sister slept there for only two days, no matter how many mourners came and how much work there was to do. On occasion of another funeral, she only came for one day. On yet another occasion, she did not even turn up at all. That is why this man is annoyed now!

(The court discussed the various aspects of the case, but found it hard to arrive at a verdict.)

Shakupota: The only problem is the bedframe, really. Kabambi should buy another bedframe as soon as possible. Then if in future a new problem arises, we can see whether someone really made a mistake, or whether it is all just a matter of jealousy (=the state of mind in which one resorts to sorcery).

Kapuka: My sister, now you should take away all your possessions from our village and go back to live with Kabambi again. He will buy a bedframe for you or give you K6. This is the end. (Ennesi is obviously not entirely satisfied with this verdict; but since even her close relatives helped to arrive at the verdict, and agree with it, she has no choice.)

In dit geval zien wij hoe, omwille van de gedeelde belangen van de mannelijke bloedverwanten en aanverwanten, veel dieper liggende persoonlijke en groepsconflicten terzijde worden gesteld en Ennesi wordt gedwongen om zich bij die belangen neer te leggen. In de Nkoya samenleving is dat een situatie van onvolledige verzoening die erom vraagt om met andere, buiten-juridische middelen (heksenrij, vergiftiging, laster, eventueel zelfmoord) te worden voortgezet.

Laten wij ter contrast een andere casus bekijken, ontleend aan dezelfde context.

13.5.2. de casus van de jonge man die aanstoot gaf op een begrafenis

De volgende casus laat goed zien hoe, juist als in Gluckman's en Colson's kritiek op Evans-Pritchard, de conflicterende loyaliteiten werken naar verzoening in een kleinschalige samenleving waarvan de leden door veelsoortige relaties aan elkaar gebonden zijn:

Chief Mukuata, the most senior of the 'original owners of the land' and therefore second only to Chief Kathembe, died suddenly at the end of a week in which a plot to oust him from his title had been exposed and had been generally discussed. The situation was likely to precipitate into

violence, and so Mukuata was quickly buried next morning near the village in which he died: Malasha village, where his son lived and where Mukuata had happened to be mourning his recently deceased daughter-in-law. A chief should, however, be buried inside his own house, in the village that bears his name. After the burial some twenty closely related and senior mourners remained in Malasha village, including several chief and senior headmen from distant places. In the afternoon Shaimon, a classificatory sister's son of Mukuata from Mukuata village, and Kalembe, a joking partner of the deceased chief from an adjoining valley arrived at Malasha village. They rode their bicycles to the middle of the village (very rude behaviour among the Nkoya), upset vessels with water and beer, threw around heavy logs of fire-wood and shook the roof of the men's shelter under which the male mourners were assembled, all the time shouting insults: 'You old men, all of you, killed Mukuata, you are sorcerers, and you even admitted to the fact by burying him not in his own house but in the bush. Is Mukuata not a great chief? You are sorcerers intent on killing his name', etc. Part of this behaviour was acceptable as expression of extreme grief, but to call a person a sorcerer publicly is a very great insult and especially to include all the great men from distant parts in this insult was inconceivable. Only with great difficulty did the local elders who had organised the burial manage to refrain from answering back. One who started to reply was quickly called away by an old woman. Bloodshed was in the air. However, those present lived up to their role of wise, senior men and ostensibly ignoring the provocations they began to discuss the necessity of building a respect case against Shaimon and Kalembe. The case was heard next morning. Kalembe, himself in his fifties and a headman, and more politically-minded than his companion, had retired from the scene at an early stage. He absented himself from the proceedings next morning, but sent a messenger offering his apologies for his behaviour of the previous day. These were accepted. The case against Shaimon however was heard, in Malasha village, with the offended high-ranking mourners constituting part of the neighbourhood court. The defendant showed not the least repentance, repeated his accusations and challenged his close kinsmen to refute them. Discussions the previous day had already indicated that public opinion, while disapproving of Shaimon's unskillful presentation strongly agreed with his protests against the improper burial. The court was greatly embarrassed: as hosts to the mourning chiefs from elsewhere they could not allow their guests to be insulted; but on the other hand, Shaimon was their close kinsman, and although he should not accuse them and their guests of sorcery, he was right in taking them to task for the improper burial of Mukuata. After extensive deliberations, when the boy adopted a more reconciliatory attitude, the most senior guest, Chief Shindovu (classificatory father to the deceased chief, and occupying in the distant valley of Kalombe a position similar to Mukuata's) saved the situation by the weak pretext that the youth had been intoxicated by drink and could not be held responsible for his statements. This suggestion was eagerly adopted by the local elders, and the case was dismissed without further steps being taken against Shaimon.

13.5.3. Afrikaans rechtspraak en verzoening

De mate waarin in Afrikaanse rechtspraak verzoening centraal staat, hangt sterk af van het hiërarchische niveau waarop die rechtspraak zich in de samenleving situeert. In ons voorbeeld van het Ijzeren Bedstel besloten de rechters tot verzoening, omdat zij als hoofdlieden van de dorpen in de vallei waaruit de justiciablen voortkwamen, belang hadden bij het bewaken van positieve relaties en bij het verhinderen van een situatie waarin een al lang verdeelde en opgesoupeerde bruidsprijs kon worden teruggeëist. Hebben de rechters groter afstand tot de lokale gemeenschap, zijn zij gelieerd aan een vorstenhof of aan een centrale moderne staat dat in een relatie van hegemonische onderwerping staat tot de plaatselijke samenleving, en identificeren zij zich meer met de politieke orde van vorstenhof en staat dan met het lopende sociale en politieke proces op plaatselijk niveau, dan zal de neiging om tot verzoening aan te zetten veel geringer zijn.

Op zich kan het beëindigen van een conflict door middel van rechtspraak verzoening betekenen. Een kader voor die beëindiging wordt al geleverd door het feit dat de partijen zich aan de rechtbank onderwerpen en dat er een vonnis wordt uitgesproken waarmee (op straffe van belediging van de rechtbank, waarop sancties staan) het

conflict uit de wereld zou moeten zijn. het onderliggende, gedeelde rechtssysteem levert dan impliciet het onderliggende kader op grond waarvan men tot verzoening kan komen. Een dergelijke formele verzoening, die neerkomt op niets anders dan de beslissing het conflict niet voort te zetten nu het formeel geadjudiceerd is, is echter nogal te formeel en afstandelijk om als werkelijke verzoening te overtuigen. In de context van Zuidelijk Centraal Afrika is het trouwens een algemeen bekend verschijnsel dat na een dergelijke gerechtelijke uitspraak, waarmee het conflict niet meer voor verdere adjudicatie ontvankelijk is, het conflict evenwel toch wordt voorgezet en wel met buiten-juridische middelen. Indien zich dit voordoet, is duidelijk dat de juridische beëindiging van het conflict geen verzoening in de eigenlijke zin tot stand heeft gebracht En dit noodzaakt ons om verder te zoeken naar een zodanig definitie van het begrip verzoening dat wij (met alle, in mijn inleiding gememoreerde, op waarneembaar gedrag gerichte beperkingen van de empirische wetenschap) onder woorden kunnen brengen waarom verzoening hier niet aan de orde is, en waarom in andere gevallen, wanneer het conflict (met juridische of andere tussenkomst) wel degelijk uit de wereld is geholpen, er wel van verzoening sprake is.

13.6. VERZOENING, RITUEEL EN THERAPIE

13.6.1. *verzoening en ritueel in de Nkoya context*

Hierboven heb ik een aantal wezenskenmerken van de sociale organisatie van de Nkoya van westelijke centraal Zambia aangegeven, en wij hebben een aantal casussen de revue laten passeren die aantonen hoe deze sociale organisatie zich onder meer door verzoening tracht in stand te houden.

Om de chaos die de nauwe betrekkingen tussen leden van de Nkoya samenleving constant bedreigt, te bezweren, te domesticeren tot consensus en saamhorigheid, zijn kunstgrepen nodig *die het manipulatieve en opportunistische karakter van deze dorpen als tijdelijke ontmoetingsplaatsen van vreemden ontkennen, en doen verkeren in iets van een veel permanenter en onontkoombaarder aard.* Het werkelijke antwoord op onze centrale vraag in deze sectie ligt dan ook in gemeenschappelijke rituelen, waarin de gelokaliseerde verwantenkern, aangevuld met leden die tijdelijk in de stad verblijven, hun eenheid beleven en die, in muziek, dans en offer, ook werkelijk tijdelijk totstandbrengen. Het Nkoya repertoire van rituelen, en de bijbehorende vormen van muziek en dans, is zeer rijk. Het varieert van het eenzame gebed aan het dorpsheilgdom van de jager die op pad gaat, via verzoeningsrituelen in beperkte kring aan het dorpsheilgdom na een conflict, tot massale levenscrisis-rituelen ter markering van het volwassen worden van een meisje, bij overlijden en bij het overerven van een naam. Laatstgenoemd naamverervingsritueel (*oesjwana*) is in dit geheel het belangrijkste. Laat ik zowel van het ritueel aan het dorpsheilgdom, als van *oesjwana*, een beschrijving presenteren.

De casus van de zoon die amok maakte Dickson, a man in his early twenties, was in love with a Lozi girl from the Kapondwe area, some 20 km. away from his village. His relatives, among whom his father Shelonga is prominent, wanted him to give up the girl: they did not favour a marital tie with the Lozi people, whom they alleged to ask too high bride prices and to lack respect for Nkoya affines; moreover, Dickson's relatives feared the high damage that would be due in the case of elopement or a premarital affair. They refused to assist Dickson financially,

and he had no money of his own. Tensions mounted and the result was that Dickson ran amuck after an evening of drinking. He set fire to his own house and threw his father's bicycle as well as his elder brother's wireless set in the flames - the inconceivable waste of long years of thriftiness. Shelonga, also in his cups, ritually cursed his son and kicked him out of the village. Dickson exiled himself to Lusaka, where he was admitted to a Nkpya urban yard in Kalingalinga compound, of which his cousin is the leader. After the better part of a year he finally managed to secure a job.

Op dit punt komt de religieuze dimensie van verzoening in het geding:

Throughout his stay in town he kept in frequent contact with his elder brother and his sister in Lusaka, who through letters communicate regularly with the village home. When the elder brother visited the village shortly after Dickson had found work, their mother dug up a few tubers from the redflowered shrub that constitutes the village shrine. Taken from the sacred spot that represents the village, its unity, ancestors, and continuity, the tubers symbolize that Dickson is still considered attached to the very life of the village, in other words that the curse ('you are no longer my son') may be lifted. When Dickson received the tubers he was quick to take the hint. No sooner was he allowed to take a long weekend from his job or he takes the bus home in order to reconcile his father to him and - to elope with the Lozi girl, if possible! In the village a small ritual is performed at the shrine: the curse is revoked, and a prayer is said to the ancestors ('we were misled, we quarrelled, but now we have regained our mutual understanding'). Still the family is not prepared to give in as far as his Lozi love is concerned, and Dickson is again angry about this, but this time he controls himself well.

Het is niet mogelijk om dit verzoeningsproces te begrijpen zonder wat dieper op de achtergronden in te gaan:

In this intra-family conflict, resolution was possible, and even imperative, for a complex of reasons. Shelonga is highly respected throughout the chieftancy, because of his wisdom and integrity. His political position however is precarious. About twenty years ago he left his distant valley, as a result of intra-family conflict. He took refuge in Mukuata's village, where his mother had come from. Since his migration, throughout a complex, conflict-ridden local-political process, Shelonga had always refused (partly under pressure from his sons, who feared for their father's life) to succeed to the several very senior chiefly titles that circulate in his family. As a result he now finds himself as the reluctant *de facto* headman of a small village, with his only daughter and three of his four surviving sons in town, and surrounded by villages whose headmen are closely related to him but most of whom consider him as a major rival in the competition for titles and honour. In the past Dickson had already given a heavy blow to Shelonga's prestige: at another drinking session he had become violent and insulting and

Shelonga had been reproached in the neighbourhood court for failure to control his child. So a second time Shelonga had to act firmly. But on the other hand he could, both as a leader and as a politically insecure person, not afford to let the size of his effective following diminish. Another contributory factor in the resolution of the conflict lies in the fact that, despite such momentary disruptions as described in this case, the Shelonga family in general displays exceptionally high harmony and integration as manifested, e.g., by the lasting marriage of Shelonga and his wife, the pride and concern that the sons take in their father, and the firm support between the children when in town. His siblings in town pressed for a reconciliation between Dickson and his father, whereas on the other hand Dickson's relations with the cousin with whom he had put up deteriorated to a state where Dickson was eager to restore the good relations with his original village.

Deze casus laat zien hoe religieuze instituties gericht op het dorpsheiligdom een proces van intra-familiale verzoening kunnen onderbouwen en dat proces kunnen afronden, mits niet-religieuze sociale voorwaarden voor een beëindiging van het conflict aanwezig zijn.

13.6.2. *oesjwana*: het naam-verervingsritueel als verzoening

Een korte beschouwing van *oesjwana* kan al duidelijk maken hoe dit ritueel in staat is de vluchtige en heterogene verzameling leden van het dorp te binden door een besef

van permanentie en van een verantwoordelijkheid die hun eigen individuele streven te boven gaat. Het ritueel herinnert de deelnemers eraan dat Nkoya de verwantengroep, ondanks de realiteit van voortdurende positiewisselingen en opportunisme, idealiter zien als de nagenoeg gesloten en permanente verzameling van *madiena* ('namen'): de hoofdschapstitel van dat dorp, en andere namen die, vrijwel als titels, circuleren binnen de groep en als eigendom worden beheerd. De namen staan voor nagenoeg onveranderlijke sociale persoonlijkheden die in het verleden in de voorouders waren geïncarneerd, die bij hun overlijden aan de huidige leden werden doorgegeven, en die door deze laatsten moeten worden doorgegeven aan toekomstige generaties – terwijl men tevens gelooft dat rivale verwantengroepen, geconcentreerd in omliggende dorpen binnen dezelfde vallei, voortdurend trachten zich die namen toe te eigenen, hun dragers te doden, en toekomstige dragers weg te lokken langs lijnen van verwantschappelijke patronage. In de beleving van de Nkoya is dit alles nog veel meer dan de sluimerende conflicten tussen dorpsgenoten een strijd op leven en dood, waarbij beschuldigingen van hekserij en van gifmoord aan de orde van de dag zijn; veel ziekte en onheil wordt geïnterpreteerd binnen dit kader.

Oesjwdna, waardoor de overdracht van de naam wordt bewerkt, is een uiterst emotioneel, zij het naar buiten toe feestelijk, ritueel, dat gewoonlijk plaatsvindt zes tot achttien maanden na het overlijden van de drager van de te erven naam. Samen met de naam en de meest intieme bezittingen van de overledene (kleding, gebruiksvoorwerpen) erft de erfgenaam de sociale persoonlijkheid van de overledene, en neemt aldus in rituele zin (en soms in letterlijke zin) de kinderen en zelfs de echtgeno(o)t(e) van de gestorvene over. Zoals blijkt uit de woorden waarmee de erfgenaam wordt toegesproken op het hoogtepunt van het ritueel, maakt *oesjwana* de erfgenaam tot de overledene zelf die is teruggekeerd uit de dood en door de verwanten weer wordt verwelkomd.

Aldus viert het ritueel de overwinning van de verwantengroep op de dood en bij implicatie op de hekserij-aanvallen van concurrerende groepen. Maar een belangrijke functie van het feest is juist om tijdelijk aan deze conflicten binnen de vallei te overstijgen. Naast de leden van het dorp die het ritueel organiseren en er de aanzienlijke kosten van dragen (grote hoeveelheden bier en brandhout, en witte kleding voor de erfgenaam), naast stedelijke migranten die speciaal voor de gelegenheid zijn overgekomen, en naast onmiddellijke verwanten van de hoofdrolspelers, nemen met name de leden van de omliggende dorpen in de vallei uitdrukkelijk deel aan *oesjwana*. Een grote rol is hierbij toebedeeld aan de jongste generatie. De belangrijkste dansers en muzikanten zijn tieners uit de hele vallei, die over het algemeen slechts de feestnacht meemaken en naar huis terugkeren (meestal na amoureuze omwegen) nadat de muziek in de nacht verstomd is. De nadruk op de jongeren heeft een diepe betekenis: zonder hen niet de continuïteit van de samenleving tegen het vaak disruptieve machtsstreven van de oudsten in.

De erfgenaam wordt al rond middernacht aangewezen door de oudsten, maar moet binnen een rieten omheining nog een fase doormaken van rituele afzondering alvorens – bij een daartoe speciaal opgericht heiligdom in de vorm van een gevorkte tak – in de eerste stralen van de ochtendzon te worden voorgesteld aan de gemeenschap als de nieuwe drager van de naam. De (door slaaptkort en overvloedig drankgebruik geïntensifieerde) verrukking, de hete vreugdetranen, waarmee men bij die gelegenheid in de persoon van de erfgenaam de verloren verwant begroet, – de

wellust waarmee men voor enige ogenblikken de tijd kan stilzetten, terugzetten zelfs, en een nichtje of kleinzoon publiekelijk kan toespreken met de verwantschapsterm en de intieme naam van een verloren zuster of vader – maken definitief (dat wil zeggen tot aan de volgende dorpscrisis, het volgende sterfgeval) een einde aan de ontzetting, bitterheid en de in hekserij-termen vertaalde agressie waarmee men een jaar eerder op het bericht van de dood had gereageerd. Het is het mooiste ritueel dat de Nkoya hebben: het ziet de chaos en moorddadigheid die voor elke Nkoya centraal staan in de verwantschappelijke ervaring, – de dood zelf – in de ogen, en wint, voor een ogenblik.

Deze vorm van zingeving door ritueel en geloofsvoorstellingen kunnen wij niet naar waarde schatten als wij haar zien als een statisch gegeven van de Nkoya cultuur dan zou immers onbegrijpelijk blijven waarom zij niet van stal gehaald kan worden op het moment van de grootste verwantschappelijke crisis, als alle vertrouwefl en intimiteit binnen of tussen dorpen wordt opgeschort. Ook de zingeving, de verzoening, is niet meer dan een fase in het verwantschapspolitieke proces, een terugslag naar symbolische ordening nadat deze in de chaos van ongebreideld conflict zodanig is ontkend dat de groep het nauwelijks overleefd heeft. De evocatie van de voorouders is enerzijds een mechanisme om de groep te doen overleven – maar evenzeer een teken dat die overleving om andere dan ideologische of symbolische redenen al een feit is.

En vanuit ons thema van verzoening betekent dit ritueel dat men zich als groep constitueert en even alle oude conflicten en angsten achter zich laat, op het moment dat de voorouders het contact met de levenden lijfelij aangaan door de incarnatie van een voorouderlijke naam in een levende verwant.²⁰⁷

13.6.3. *verzoening en ritueel*

Ritueel scheidt een mogelijkheid tot verzoening ook en juist als het recht er niet aan te pas kan komen omdat het juridiseren van menselijke relaties een inbreuk is, vanuit de publieke sociale ruimte, op de intimiteit van de besloten sociale ruimte van solidariteit en relaties van aangezicht tot aangezicht, zoals in het gezin, het dorp, de kleine groep van solidaire bureu in een stadswijk. In de Afrikaanse context zijn therapie en ritueel

²⁰⁷ Terwijl het Nkoya patroon van ruimtelijke verankering, chaos en verplaatsing, tot dusver in hoofdzaak als een plattelands-aangelegenheid werd besproken, heeft dit verhaal een belangrijke kant van stad-plattelandsrelaties. Door hun geringe omvang als volk, hun perifere positie binnen de Lozi staat, hun grote afstand van de centrale, door steden omzoomde spoorlijn die Zambia doorsnijdt sinds het begin van deze eeuw, door hun geringe toegang tot scholing ook, hebben de Nkoya ondanks een eeuw van migratiearbid nauwelijks vaste voet gevonden in de steden van Zuidelijk-Centraal- en Zuidelijk- Afrika. Het klassieke patroon van geboren worden in het dorp, een volwassen leven als trekarbeider in de stad en bij het begin van de middelbare leeftijd terugkeren naar het dorp, is voor vele andere groepen binnen dit subcontinent achterhaald door permanente urbanisatie, maar voor de Nkoya nog steeds tamelij geldig. Vanuit het standpunt van de stedelijke migrant bezien kan men zeggen dat het dorp de problemen van de stad opvangt: een stedelijke arbeidsmarkt die – zeker bij de gestadige neergang van de Zambiaanse economie sinds de jaren '60 – voor de slecht opgeleide Nkoya onzeker is mede omdat zijn volksgenoten zich geen deel van die arbeidsmarkt, noch van de informele sector, noch van de huizenmarkt, hebben kunnen toegeëigenen langs etnische lijnen. Maar ook vormt de stad, als één van de voor jongeren voor de hand liggende bestemmingen na dorpsconflicten, een logische schakel in de rurale verwantschappelijke dynamiek zoals boven beschreven – een oplossing dus voor dorpsproblemen. Talrijk zijn de gevallen waarin jonge Nkoya mannen tussen de twintig en de vijfenveertig zich in de stad hebben moeten staande houden, met zozeer omdat zij door de stedelijke economie waren aangetrokken, maar omdat hun verwantschappelijke hulpbronnen in het platteland voorlopig waren uitgeput en de tijd voor een gooi naar eigen dorpschoolschap nog niet was gekomen.

nauwelijks van elkaar te onderscheiden: aan elk ritueel wordt een therapeutische werking toegeschreven, en hoewel er pragmatische therapieën zijn waarin de religieuze component onbenadrukt blijft, zijn er buiten de sfeer van kosmopolitische geneeskunst bij mijn weten weinig Afrikaanse therapeutische situaties die geen overwegend religieuze component hebben. Verzoening, met het bovennatuurlijke (met de voorouders; met een geest – voorouderlijk of anderszins – die zich door bezetenheid doet kennen; met de Hoge God; met de Heilige Geest, Christus, God in Afrikaanse Onafhankelijke Christelijke kerken) is een centraal gegeven in Afrikaans ritueel en therapie, en impliceert meestal een idioom in het kader waarvan ook en vooral verzoening tussen levende deelgenoten aan het ritueel tot stand gebracht kan worden – al maakt het 'over de band spelen' via het bovennatuurlijke het mogelijk dat de contradicties en conflicten tussen die levende hier onuitgesproken blijven – heel anders dan bij de juridische en sociaal-politieke dimensies van verzoening.

Ook geeft ritueel de mogelijkheid om onder bepaalde voorwaarde, onder strikte afbakening van een niet-algemene ruimte en tijd, tot verzoening over te gaan als tijdelijke maar repetitieve fase in een overigens door conflict en geweld gekenmerkte context, bijv., jaarmarkten, heiligenfeesten, pelgrimages, in Noord-Afrika, zoals wij reeds gezien hebben.

Juist in de *symbolische technologie* van het ritueel ligt de denktechnische mogelijkheid om (door het breken van een gat in de tijdruimtelijke rationaliteit waarbinnen er met regels en feiten niet te sjoemelen valt) om onoplosbare tegenstellingen (die met andere woorden niet in aanmerking komen voor verzoening) toch op te lossen, te bezweren, en om een repertoire van zich tot bricolage lenende elementen aan te boren waarmee de vaardige bemiddelaar de gemeenschappelijkheid en medemenselijkheid onder het conflict te voorschijn kan brengen en als revelatie door de conflicterenden te laten delen. De kneedbaarheid van symbolische elementen in de sfeer van het bovennatuurlijke levert het appèl aan een bovenmenselijke instantie; dit maakt een verzoening mogelijk waarvan men tegelijk maar al te duidelijk beseft dat zij op louter menselijke gronden onmogelijk zou blijven. Therapie en ritueel bieden bij uitstek de mogelijkheid tot verzoening op een buiten-sociaal, buiten-menselijk kader: verzoening niet met mensen (bijv. omdat die dood of niet aanspreekbaar zijn, over) maar via symbolen, waarin zich het bovennatuurlijke representeert zodat een juridisering of politisering kan worden ontweken. In dit opzicht is de verzoening die in een ritueel-therapeutische context bewerkt wordt van een fundamenteel andere aard dan die in de juridische en sociaal-politieke sfeer.

13.7. HEKSERIJ ALS TEGENDEEL VAN VERZOENING

Hekserij vormt een leerzaam grensbegrip in het kader van verzoening: hekserij lijkt bij uitstek die vormen van anti-sociaal vergrijp te definiëren die voor verzoening niet in aanmerking komen; vandaar dat eigenrichting, geweld, lynchen, als alternatieven vaak onder verwijzing naar door de tegenstanders gepleegde hekserij worden gelegitimeerd. Niettemin zijn er ook in de sfeer van de hekserij allerlei mechanismen mogelijk die tot verzoening en herintegratie kunnen leiden: godsoordeel, reiniging, onderwerping aan straf, of neutraliseren van de beschuldiging, zoals in onderstaand voorbeeld, alweer ontleend aan westelijk Zambia in 1973:

A few years previously Yona, then in his late twenties/ had left his village in the valley of Kashanda. Returning from work in town he found his father's village considerably dwindled, his wife and children neglected, and his baby son very ill. So he left after a row and settled in Malasha village among his distant uterine kin. The child recovered there, but never became very healthy. Shortly after two adult members of Malasha village had died in quick succession, Yona's children fell ill, foremost the problem child of old. In a ku-ambola session [een informeel palaver zonder concrete justiciële bevoegdheid of pretentie] with the headman and other adult male residents. Yona complains that this village, too, has become a bad place (the implication is: full of unidentified sorcerers). He points out that if the health of the children does not improve soon, he will move again to another village. He knows, as admitted on a different occasion, that he would have no other place to go but back to his agnatic kin, where he would hardly be welcome. The elders of Malasha village appreciate his fears: they too are in a state of frenzy over the recent deaths. On the other hand, Yona's remonstrance implies that he takes them to task for failure to protect the village; moreover Nkoya believe that those occupying, or aspiring to, high status may turn to sorcery to enhance their powers. In the situation, Yona needs scarcely say explicitly that he suspects his elder fellow villagers of being responsible for the evil influences themselves - the hint is clear, and covertly arouses, and distresses, the village elders. Yet, with the recent losses and the general despair in the village, they are very keen on retaining Yona's support. Therefore, the situation is not allowed to escalate, no offence is taken publicly, and Yona is not offered an easy exit out of the village. Quietly he is reminded: 'You came here while your son was ill, now that he is ill again you may go and take him elsewhere if you wish, but do realize that it is just your child being of a sickly constitution, and don't come to us accusing us of committing sorcery against him'. This skillfully neutralizes Yona's argument. That the village is severely tried during these weeks, nobody denies; it is in fact an issue debated night and day. However, the ku-ambola has now manipulated Yona into a situation where he can no longer with justification set himself off against the rest of the village; he would himself become liable to accusations if he did. He stayed

Het conflict waarvan hier sprake was, werd door dit palaver en de daarin besloten verzoening geneutraliseerd maar niet werkelijk uit de wereld geholpen. Bijna twintig jaar later vinden wij dezelfde hoofdrolspelers in dezelfde rolverdeling: Yona die de, inmiddels hoogbejaarde, hoofdman van Malasha beschuldigt van hekserij; nu echter is er de mogelijkheid om in een verre uithoek van het district de beschuldiging te laten testen door een heksenjager, Tetangimbo, die voor een luttel bedrag bereid is bet gif toe te dienen dat, wanneer het de dood veroorzaakt in plaats van braken, de drinker als heks ontmaskert. Tetangimbo gebruikt echter niet het aloude plantaardige gif dat nog overlevingskansen bood, maar landbouwgif dat 100% zeker de dood veroorzaakt – en dat sinds de jaren 1980s reeds bij tientallen slachtoffers gedaan heeft. Yona komt het equivalent van een kwartje tekort en wil dat lenen bij zijn verwanten die in de buurt van Tetangimbo wonen, maar deze weigeren omdat zij, in de wetenschap dat de heksenjager een geperverteerde versie van dit aloude handwerk uitoefent, de dood van de hoofdman niet op hun geweten willen hebben.

De gedachte achter Afrikaanse hekserij kan, onder meer, worden omschreven als een collectieve erkenning van de mogelijkheid van de mens om absoluut egoïstisch, anti-sociaal, slecht te zijn. De heks deelt niet in de sociale en symbolische wereld van de mensen, en kan daarin ook niet worden herbevestigd door verzoening. De Afrikaanse justitiële, therapeutische en rituele praktijk is evenwel minder principieel: zij kent vele procedures volgens welke de van hekserij verdachte persoon kan aannemelijk maken dat hij of zij geen 'echte' heks is, en daarmee alsnog toelating, middels verzoening, tot de mensenwereld verdient. Tegenover de katharsis van de verzoening staat de katharsis van de heks en de duivel: de bevestiging van hun onmenselijkheid door een onmenselijke vermindering en dood.

13.7.1. de schaduwzijde van de symbolische technologie van verzoening in Afrikaanse samenlevingen

We moeten het dus zeker niet voorstellen alsof alles in Afrikaanse samenlevingen op gebied van recht, therapie en ritueel alleen maar bezig zijn om mooie, gave sociale verhoudingen tot stand te brengen en te onderhouden. Dit is een romantisch beeld dat in onze tijd wordt staande gehouden door velen die, op zich alleen maar terecht, Afrika een goed hart toedragen en die tegelijk twijfelen over de hedendaagse oriëntatie van de Noordatlantische samenleving wat betreft moraal en zingeving. Afrikaanse samenlevingen hebben inderdaad buitengewoon effectieve middelen ontwikkeld, in de juridische, therapeutische en rituele sfeer, om verzoening voor te bereiden en tot stand te brengen, maar die middelen hebben zij dan ook wel nodig gezien de sociale chaos, ontredde en vernietigende die ook (juist?) in Afrikaanse samenlevingen voortdurend als een onderstroom van dreiging aanwezig is. De schaduwzijde van de kortstondige euforie van harmonie in het dorp is de voortdurende verdenking van mogelijke heksery, juist van de kant van naaste burens en verwanten. Zonder conflict geen verzoening, en het alternatief op verzoening is conflict dat niet tot verzoening leidt maar dat de destructieve vermogens en fantasieën van de mens ten volle mobiliseert. Parallel aan het groepsproces (met zijn tot cyclische aflossing neigende opeenvolging van verzoening, conflict, opdeling) is er een kosmologie, een denken over de wereld van en rond de mens, in termen van orde, sociabiliteit, onderlinge wederkerigheid, en vrede, dan wel van wanorde, anti-sociabiliteit, conflict en geweld, zowel openlijk fysiek geweld als in de vorm van heksery en vergiftiging

Naast het, in het kader van een Afrocentrische ideologie zo welkome, beeld van een (kunstmatig tot ongedifferentieerde eenheid geaggregeerd) Afrika als specialist in de technologie van verzoening op microniveau, is er het evenzeer gepropageerde beeld van Afrika als het vaderland van de heksery, van de sinistere dagdromen van de mensheid gericht op het verlangen van buitensporige macht en rijkdom, en het cynisch manipuleren van mensen en hun kwetsbare lichamen om deze doelen te bereiken. De Afrikaanse leider die naar buiten toe de meester in het palaver en de verzoening wordt geacht te zijn, is in een ander openlijk maar evenzeer onmiskenbaar sociaal discours de grootste heks van zijn omgeving. De verzoening die het Afrikaanse dorp aan buitenstaanders in idyllische vreedzaamheid doet verschijnen, is er een op leven en dood.

Een andere pijnlijke les is de laatste tientallen jaren geleerd op de meer omvattende niveaus dan de kleinschalige samenlevingsverbanden van dorpen en stads wijken. De Afrikaanse technologie van verzoening op microniveau is bij uitstek niet adequaat gebleken om conflicten op het meso- en macroniveau conflicten te beheersen zoals die zich in de moderne postkoloniale staat voordoen. Etnisch geweld, genocide, burgeroorlog, banditisme, het totaal uiteenvallen van de staat in minstens een tiental hedendaagse Afrikaanse nationale territoria, zijn daarvoor voldoende aanwijzing. Bij de studie van verzoening behoort dus ook een onderscheid in niveaus van reikwijdte en relevantie.

Hoofdstuk 14. Ziekteculten in een Zambiaanse stad en de koppeling van produktiewijzen

14.1. INLEIDING

In dit hoofdstuk wil ik verkennen in hoeverre het Marxistisch paradigma van de koppeling van productiewijzen licht werpt op een religieus verschijnsel in hedendaags Centraal-Afrika, namelijk de Bituma ziektecultus. Deze cultus wordt in Lusaka, de Zambiaanse hoofdstad, beoefend door migranten uit het Kaoma district, een plattelandsgebied 400 km ten westen van de hoofdstad.

Wat drijft een deel van de stadsbevolking, waarvan de meerderheid van de mannelijke leden in zijn levensonderhoud voorziet door loonarbeid in de kantoren en werkplaat ben van het moderne economische leven ertoe in de weekends nachtelijke genezingsdrama's op te voeren waarvan het ogenschijnlijk archaisch idioom nauwelijks aansluit bij de stedelijke omgeving? Maar is deze genezingscultus eigenlijk wel zo archaisch.'

Voor ik overga tot het zoeken van een antwoord op deze vragen met behulp van de productiewijzenbenadering, zal ik eerst een beschrijving geven van de cultus zelf; vervolgens bespreek ik een aantal concurrerende benaderingswijzen om tenslotte, na de verklaringskracht van het productiewijzenparadigma te hebben aangetoond, de niet geringe beperkingen aan te geven van du benadering die ik hier voorsta.

14.2. BITUMA ALS STEDELIJKE ZLEKTEKULTUS

14.2.1. *Historische achtergrond*

Bezetenheid vormt een wijdverbreid en naar men algemeen aanneemt zeer oud

element in de religieuze stelsels van de volken die talen van de Centrale Bantu-groep spreken.²⁰⁸ In de vorige eeuw en in het begin van deze eeuw schijnt zich echter een verschuiving in het cultus idioom te hebben voltrokken. Deze is in verschillende delen van Centraal-Afrika vastgesteld.²⁰⁹ Vooroudergeesten, geesten van overleden heersers en natuurgeesten die tot dan toe als de voornaamste veroorzakers van ziekte werden beschouwd, maken plaats voor ziekteverwekkers die veel minder sterk met lokale verwantschapsbetrekkingen en politieke structuren of met de plaatselijke natuurlijke omgeving verbonden zijn. Er komt een lange reeks nieuwe ziekteculten op, waarvan de namen {die tevens de namen zijn van de onzichtbare krachten waarvan men veronderstelt dat zij de nieuwe ziekten veroorzaken} verwijzen naar naburige etnische groepen en naar nieuwe verschijningen op het plaatselijk toneel, zoals de Afrikaanse langeafstandshandelaar of de Europeaan, en naar cultuurvoorwerpen die men bij deze groepen acht te horen.²¹⁰ Over het algemeen dragen de nieuwe ziekteveroorzakers een onpersoonlijk en uitheems karakter. De éne na de andere nieuwe cultus verspreidt zich over het Centraalafrikaanse platteland, daarbij etnische en taalkundige grenzen overbruggend. Personen waarvan men vermoedt dat ze door één van de nieuwe geesten bezocht zijn, laten zich diagnosticeren door een lid van de cultus van die geest. Bevestigt de diagnose het vermoeden, dan kan de getroffen genezing vinden door zich in de cultus te laten initiëren. Vervolgens kan de nieuw-ingewijde op zijn beurt anderen, die evenals hij door de geest bezocht zijn, bijstaan in hun diagnose en behandeling. Aanvankelijk ontwikkelden zich geen vormen van interlokale organisatie tussen ver-schillende genezers. De cultusorganisatie bleef beperkt tot één genezer met zijn groepje volgelingen. Meer was niet nodig om de nachtelijke, door muziek begeleidde séances te houden. Het grondmodel van deze nieuwe culten, waarvan elke afzonderlijke cultus een specifieke uitwerking is, werd de standaardvorm waarin ziekte en genezing in heel Centraal-Afrika geconceptualiseerd werd. Elk van de duizenden cultusleiders gat zijn eigen interpretatie aan het algemene model en manipuleerde het gemeenschappelijk cultisch materiaal (ritmes, liederen, opvattingen over de ziekteveroorzaker, vormgeving van het heiligdom en cultusattributen als scapulieren, bellen en kralen) om patiënten en hun sponsors aan te trekken en op te kunnen bieden tegen concurrerende genezers.

Er zijn enkele gevallen, alle van na 1900, waarin de cultusleiders dit nieuwe cultusmodel op een aantal punten hebben omgevormd. Ze herdefiniëren de ziekteveroorzakende kracht, waarvan ze het onpersoonlijk en uitheems karakter vervangen door verwijzing naar de persoonlijke, universalistische Oppergod. Tegelijk geven ze een nieuwe definitie aan hun eigen rol. Van cultusleiders die alleen een cultusidioom overdragen waarvan iedereen weet dat ze het niet van zichzelf hebben, worden ze profeten van wie de levensgeschiedenis, die zijn bekroning vindt in de stichting van de cultus, als een teken van een goddelijke roeping wordt opgevat en als de legitimering voor de superioriteitsaanspraken van de cultus. Op deze hechtere en exclusievere basis zijn ze in staat een wijdvertakte interlokale cultusorganisatie in het leven te roepen.

²⁰⁸ Carter 1972; van Binsbergen 1979b: hst.2; vgl. Papstein 1978: 21B.

²⁰⁹ van Binsbergen 1977a, 1979b: hst.4 en de verwijzingen aldaar.

²¹⁰ B.v. de *songo* cultus, genoemd naar de etnische groep der Songo in Angola; de *bindele* cultus, afgeleid van *bindele*, 'Blanken' of 'in het wit gekleden' (namelijk de Swahili kooplieden in de 18^e-19^e eeuw in de binnenlanden van Zuidelijk Centraal Afrika); en de *ndeke* (vliegtuig) en *gitaar* culten.

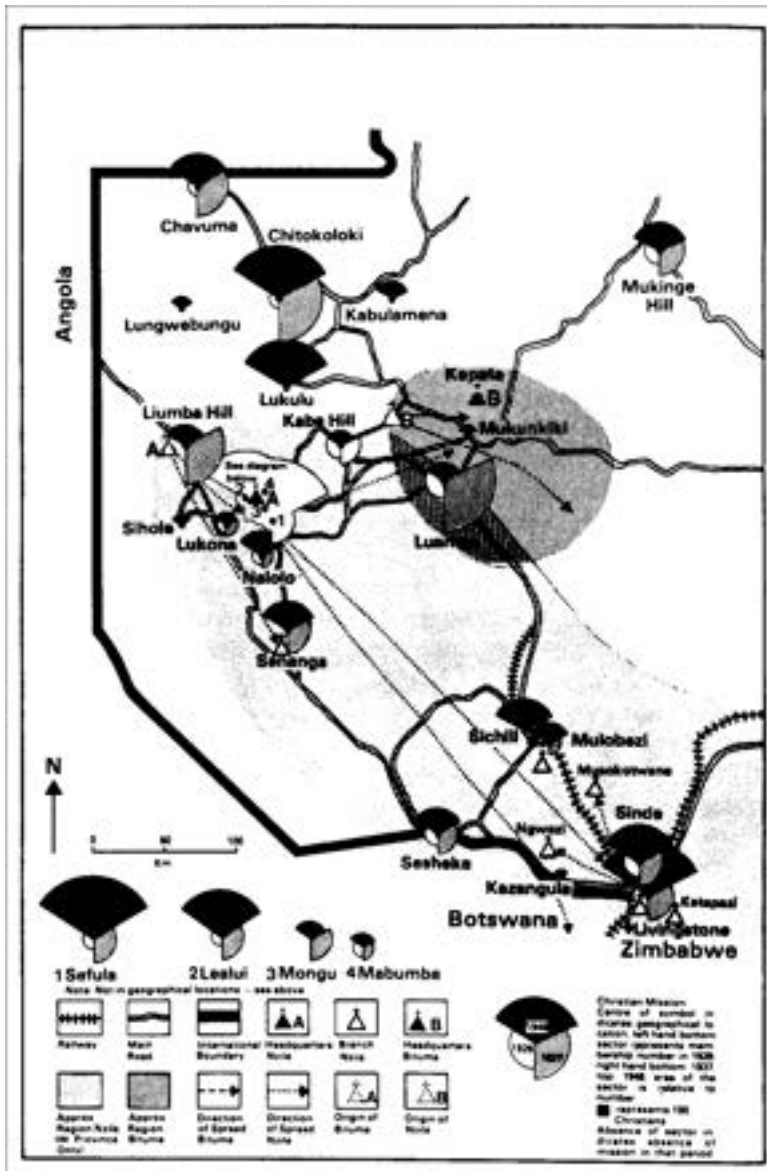


Fig. 14.1 Zambia: in de tekst genoemde plaatsen, etnische groepen en cultusregio's.

Daarin worden alle volgelingen via hogergeplaatste voorgangers (van wie men niet meer, zoals in het niet-profetisch model het geval was, verwacht dat ze als onafhankelijke rituele ondernemers zullen optreden) met de centrale plaats en met de stichter van de cultus of zijn opvolger verbonden.

De belangrijkste voorbeelden van dergelijke profetische culten in laatkoloniaal Westelijk Zambia zijn de naar zijn stichter genoemde Moya cultus, de door Chana gestichte Nzila cultus en de Bituma cultus, die door Simbinga gesticht is. Nzila heeft zijn karakter van profetische cultus behouden en is nu een omvangrijke onafhankelijke kerk. De Bituma cultus raakte echter in verval na de dood van zijn stichter in 1960, en is vrijwel teruggevallen tot het niet-profetisch stadium. -De ideeën met betrekking tot een Oppergod zijn verdwenen en de interlokale organisatie is uiteengevallen. De leiders zijn opnieuw rituele ondernemers geworden die onderling weinig contact onderhouden, die binnen de cultus geen hoger gezag aanvaarden, onderling wedijveren om zoveel mogelijk patiënten en volgelingen te krijgen en al naar gelang hun persoonlijke smaak of die van de clientèle de Bituma cultus aanlengen met elementen uit andere niet-profetische culten.

14.2.2. Bituma in de stad Lusaka ; rituele en economische aspecten

De Bitumaseances in het hedendaagse Lusaka volgen het hierboven beschreven patroon. De cultus werd er geïntroduceerd in de jaren '50 toen een aantal Bituma leiders zich in de stad vestigden om seances te houden voor immigranten uit het Kaoma district, in die periode was dat aantal immigranten niet meer dan een paar honderd. Hun aantal steeg tegen het eind van de jaren '60 nadat Zambia onafhankelijk was geworden en de grens voor trekarbeiders naar Zimbabwe en Zuid-Afrika gesloten werd. Er zijn aanwijzingen dat hun aantal tegen het eind van de jaren '70 weer enigszins daalde ten gevolge van de verslechtering van de levensomstandigheden in de stad en de lichtelijk verbeterde economische mogelijkheden in het Kaoma district.

Hoewel Bituma gesticht werd door een uit Angola afkomstige migrant van de Mbunda etnische groep, bestond het ledenbestand al spoedig overwegend uit Nkoya. De reden hiervoor heb ik elders uiteengezet.²¹¹ Vanaf het begin was de leiding van de seances in de stad voornamelijk in handen van Nkoya cultusleiders. De patiënten, begunstigers en toeschouwers waren eveneens overwegend Nkoya. Omdat de seances echter in de buitenlucht gehouden worden op open erven of op openbare plaatsen tussen de huizen, hebben burens en voorbijgangers gemakkelijk toegang. Normaliter bestaat dan ook tot 30% van de toeschouwers uit niet-Nkoya. Dit zijn dan stadsbewoners, die uit heel Centraal-Afrika afkomstig kunnen zijn maar van wie de meesten uit Westelijk Zambia zullen komen. De laatsten zijn namelijk vertrouwd met het soort cultusdroom dat Bituma aanwendt, ze horen zelf vaak bij andere gelijksoortige culten, en kunnen met de aanwezige Nkoya communiceren in een andere taal dan het Nyanja, de hoofdstedelijke lingua franca.²¹²

Aan de seances nemen tussen 20 en 50 mensen deel: de cultusleider, het koor dat uit.

²¹¹ Vgl. van Binsbergen 1977a.

²¹² Tot deze talen van de Western Province behoren, behalve het Nkoya, het Lozi, Luvale, Mbunda, Luchazi en Chokwe. De meeste Nkoya leren Nyanja in de eerste maanden na aankomst in de stad, maar meestal kan men jaren later nog horen dat het beslist niet hun moedertaal is.

14. STEDELIJKE ZIEKTECULTEN EN KOPPELING VAN PRODUCTIEWIJZEN

maximaal 12 volgelingen bestaat, mannelijke muzikanten, één of meer patiënten (maximaal ongeveer acht, terwijl een aantal van twee of drie personen de mediaan vormt) en een meerderheid van toeschouwers waarvan de mannen en de vrouwen elk rond een apart vuur zitten, al pratend, bier drinkend, rokend of slapend. De toeschouwers doen alleen af en toe (en soms helemaal niet) actief mee in het ritueel gebeuren dat zich vooral afspeelt vóór de rij trommels aan de voet van het heiligdom.²¹³ Zulke bijdragen van de toeschouwers bestaan uit zingen, in hun handen klappen of met rammelaars muziek maken. Bijgestaan door zijn volgelingen en de muzikanten werkt de cultusleider een lange reeks dansen en gezangen af, allereerst om de aanvankelijke, voorlopige diagnose te bevestigen, daarna om de patiënt de gelegenheid te geven om door te dansen en in trance te raken eer te bewijzen aan de Bituma geest en zodoende in de Bituma cultus opgenomen te worden. Het volgend gezang dat twee kritieke episodes herdenkt uit de cultusgeschiedenis, namelijk Simbinga's wederopstanding uit het graf en zijn opvolging door zijn neef Kapata, is typerend:²¹⁴

<i>Kombebele nganga</i>	<i>bewijs eerbied aan de cultusleider</i>
<i>Wayu mu kalunga Shimbanda-mwane</i>	U daalde af in het graf. Grote Gezezer
<i>Nganga yetu yele</i>	Onze cultusleider, voorwaar!
<i>Kombebele nganga</i>	Bewijs eerbied aan de cultusleider
<i>Wayu mu kalunga Shimbanda-mwane</i>	U daalde af in het graf. Grote Gezezer
<i>Shimbinga-mwane kombebelelangu</i>	We hebben Simbinga de Grote altijd eerbied bewezen
<i>Wayu mu kalunga mwane</i>	u daalde af in het graf
<i>Kapata yele kombebele nganga</i>	Kapata, voorwaar wij eerbiedigen de cultusleider
<i>Wayu mu kalunga mwane</i>	U daalde af in het graf.

Terwijl het rituele middelpunt van de seance het toneel is van een intens genezingsdrama dat een maximale inzet eist van de cultusleider, de patiënten, de muzikanten, en het koor, vindt aan de hardvuren de sociale interactie geanimeerd voortgang, vaak gevoed door heel andere preoccupaties dan het welzijn van de patiënt. Er wordt nieuws uitgewisseld over wederzijdse verwanten en kennissen in de stad, leden van verschillende clans of etnische groepen steken de draak niet elkaar, liefdesaangelegenheden worden heimelijk behartigd en men levert commentaar op de economische en politieke ontwikkelingen in het land. Naast wie iemand gaat zitten, de groeten die uitgewisseld worden, de wijze waarop bier en tabak van hand tot hand gaan—dit alles weerspiegelt bestaande of beginnende relaties tussen de aanwezigen als ook de hiërarchische verhoudingen voortvloeiend uit sexe, leeftijd of verwantschap of uit rang en inkomen in de stedelijke omgeving. Statusverschillen komen tot uitdrukking in de kwaliteit van de kleding die men aanheeft, iets dat aan niemands aandacht ontsnapt. Alleen op een beperkt aantal momenten eist het ritueel gebeuren de aandacht, van alle toeschouwers op: wanneer tegen het hoogtepunt van de trance het dansen bijzonder spectaculair wordt, op het moment dat de leider na urenlang dansen een openbare verklaring aflegt met betrekking tot de aard van de aandoening van de patiënt, en in de vroege ochtenduren, wanneer de aanwezigen in de rij gaan staan om afgekoelde, in een pot op één van de vuren zachtgekookte waterleliebladeren als medicijn uit te

²¹³ Een aan het bovenste \ uiteinde meestal gevorkte paal, die versierd is met witte kralen en aan de voet waarvan wit meel is gestrooid. Een aantal stedelijke gezeters heeft een dergelijk cultusheiligdom permanent op haar erf. In sommige gevallen (in feite altijd wanneer de seance plaatsvindt op het erf van de patiënt zelf of van haar begunstiger), wordt een heiligdom voor die specifieke gelegenheid opgericht.

²¹⁴ van Binsbergen 1977a.

knijpen op de blote huid van de patiënt. Tegen die tijd zal een aantal toeschouwers reeds vertrokken zijn of te moe, te beneveld of te druk met andere zaken om nog in het ritueel te participeren.

De cultusleiders tijdens deze seances zijn gewoonlijk vrouwen van boven de 40 jaar. Ze hebben een uitgebreide ervaring in de Bituma cultus. Gewoonlijk zijn ze tevens ingewijd in één of meer andere niet-profetische culten, terwijl ze in een aantal gevallen nakomelingen of erfgenamen van bekende genezers uit het nabije verleden zijn. Van de zes cultusleiders die de Nkoya gemeenschap in Lusaka in het begin van de jaren '70 rijk was, woonden de drie belangrijkste op het platteland waar ze eveneens een rituele praktijk uitoefenden. Ze kwamen voor langdurig bezoek naar de stad met het vooropgezette doel seances te houden om zodoende voor dorpsbegrippen hoge honoraria in de wacht te slepen. Van de andere drie was er één te oud om het uiterst inspannend genezingsritueel nog te kunnen uitvoeren. Een tweede, de weduwe van Simbinga, stelde het daadwerkelijk uitoefenen van de genezingspraktijk uit tot ze de naam van haar oudere zuster, die een bekende Bituma leidster was, geërfd zou hebben.²¹⁵ Van de derde was het onduidelijk of ze überhaupt seances in de stad hield. Al deze leidsters waren Nkoya. Men zei wel dat Bituma leiders van andere etnische groepen (in het bijzonder de ook in het Kaoma district ruim vertegenwoordigde Mbunda en Luvale) in Lusaka actief waren, maar ik beschik niet over feiten die dit bevestigen.

De volgelingen die de leidster bijstaan zijn hoofdzakelijk vrouwen, die in voorgaande jaren in de cultus zijn geïnitieerd. Zonder hun medewerking is de cultusleidster niet in staat een seance uit te voeren. Nochtans levert het hun, afgezien van gratis drinken, geen materieel voordeel op. Zowel in de dorpen als in de stad concurreren de cultusleiders met elkaar om volgelingen. Een leidster zal steeds proberen om haar volgelingen aan zich te binden door de behandelingsperiode van haar volgelingen te verlengen, door haar volgelingen onder nauwe verwanten te recrutereren, door gratis behandeling en te geven en door mystieke sancties en morele eisen. Toch blijkt dit niet te verhinderen dat men vaak van cultusleidster verandert of een eigen zelfstandige praktijk als cultusleidster opzet.

De patiënten zijn voor het merendeel vrouwen in hun vruchtbare periode, hoewel incidenteel ook oudere vrouwen, kleine kinderen en volwassen mannen als patiënten optreden. Vrijwel alle patiënten zijn Nkoya. Ik ben in Lusaka één keer getuige geweest van de initiatie van een Lenje vrouw, die later een vooraanstaande volgeling is geworden.²¹⁶ Gezien de sterk ontwikkelde ondernemingsgeest van de Bituma leidsters

²¹⁵ Iets dat ze, na al die jaren, nog steeds niet gedaan heeft; voor een gedetailleerd verslag van de verschillende stadia in het overervingsproces van haar zusters rituele status zie van Binsbergen 1900.

²¹⁶ De Lenje zijn de noordoostelijke buren van de Nkoya. Sinds de aanleg van het Kafue National Park in de 30'er jaren zijn ze van de overgrote meerderheid van de Nkoya door 100 a 200 kilometer onbewoond bosland gescheiden. Er bestaan echter nog steeds een beperkt aantal huwelijksrelaties tussen deze etnische groepen. Aan het eind van de voor-koloniale tijd waren er contacten in de vorm van rondreizende Nkoya olifantsjagers, koninklijke gezanten en een klein aantal Lenje slaven die aan de hoven van Nkoya vorsten dienden. Er is nog steeds sprake van een schertsrelatie tussen de Nkoya en de Lenje, zoals dat tussen groepen met een gemeenschappelijke geschiedenis van wederzijdse oorlogen en rooftochten in Zuidelijk Centraal-Afrika gebruikelijk is. Binnen de Bituma cultus treffen we een aantal moeilijk verklaarbare Lenje elementen aan: het bij gelegenheid zingen van Lenje liederen, en de bewering van een van de belangrijkste cultusleiders dat ze in trance Lenje kunnen spreken (onder normale omstandigheden zijn Lenje en Nkoya, hoewel verwant, niet onderling verstaanbaar). Het lijkt me toe - al beschik ik op dit

is het onwaarschijnlijk dat ze een patiënt van een andere etnische groep zouden afwijzen. Het feit dat de leidsters van de cultus nooit uitsluitend Nkoya zijn geweest, wijst in dezelfde richting, evenals de expliciete uitspraken van de leidsters op dit punt wanneer ze hierover ondervraagd worden. Dat de clientèle vrijwel uitsluitend uit Nkoya bestaat, schijnt zijn oorzaak te vinden in het feit dat maar weinig niet-Nkoya patiënten in staat zijn om degenen die de kosten van hun behandeling voor hen betalen, te overtuigen van de voordelen van Bituma boven de meer vertrouwde ziekteculten uit hun eigen gebied. Gegeven de aanzienlijke cultische activiteit in de woonwijken van Lusaka, waar bijvoorbeeld de Tonga hun mashawe,²¹⁷ de Luvale hun bindele²¹⁸ en de Tumbuka hun vimbuza cultus opvoeren, kan Bituma slechts de kleine Nkoya sectie van de stedelijke genezingsmarkt voor zich opeisen. Bovendien blijft de mogelijkheid bestaan om naar het eigen dorp terug te keren en daar een behandeling te ondergaan. Dat doen veel mensen dan ook, zowel Nkoya als niet-Nkoya.

Een behandeling voor ziekte is de belangrijkste manier waarop leden voor de cultus gerecrueteerd worden, maar niet de enige. De klachten die met de Bituma-aandoening in verband gebracht worden, worden uitgelegd als teken dat de Bituma geest zich roert. Hij is per ongeluk in de patiënt komen wonen en wenst nu formele erkenning en openbaar eerbetoen van de patiënt en diens sociale omgeving. In de Bituma etiologie is het echter ook mogelijk dat deze geest aanwezig is zonder vooralsnog zijn gastheer ziek te maken. Bij veel seances zijn er wel één of twee niet geïnitieerde toeschouwers die zich niet kunnen beheersen als ze de gezangen horen: ze beginnen te trillen en te dansen op de manier die bij de cultus hoort. Dit wordt opgevat als teken dat ze door de Bituma geest bezeten zijn. De leidsters en volgelingen zullen direct proberen zo iemand aan zich te binden en gewoonlijk volgt zijn of haar initiatie binnen enkele maanden.

De seances worden een paar weken van te voren gepland en vragen behoorlijk wat organisatie. De Nkoya gemeenschap in Lusaka is erg klein en woont verspreid over de belangrijkste woonoorden van de stad, die zeer uitgestrekt is. Alleen al in het aantrekken van muzikanten, het waarschuwen van de volgelingen van de cultus, de aankoop van brandhout en Lier (of van de ingrediënten voor het brouwen van bier) en het opsporen van de muziekinstrumenten²¹⁹ gaan vele uren zitten en een aanzienlijk bedrag aan reiskosten. Omdat de cultusluider de verantwoordelijkheid voor het organiseren van de seance grotendeels overlaat aan degenen die voor de patiënte de kosten van de seance betalen, is een séance alleen mogelijk als de patiënte de diensten van een aantal volwassen mannen weet in te schakelen: haar echtgenoot, broers,

punt niet over feiten die uitsluitel kunnen geven - dat het Lenje bestanddeel in Bituma te danken is aan het feit dat Bituma veel elementen van de *muba* cultus in zich heeft opgenomen. Muba was een natuurcultus van een aantal Centraal-Zambiaanse groepen, voordat deze vorm van eredienst tot een nieuwe, niet-profetische ziektecultus werd omgevormd en zo tussen de beide wereldoorlogen via de Lenje de Nkoya bereikte. Gluckman (1951) en Ikacana (1971) denken bij de verbreiding van mulja niet zozeer aan de Lenje maar aan twee andere groepen van de Tonga-sprekende cluster, namelijk de Toka en de Totela.

²¹⁷ De rurale vormen hiervan zijn door Colson (1969) beschreven.

²¹⁸ Zie White 1949 en 1961 voor een beschrijving van rurale vormen.

²¹⁹ De instrumenten moeten soms helemaal uit het gebied van chief Mungule in het Kabwe Rural district komen (gelegen op enige kilometers afstand van Lusaku's woonooid Matero), waar zich aan het eind van de vorige eeuw een groep Nkoya - hier 'Mbwela' geheten - oliantsjagers vestigde, honderden kilometers ten oosten van hun oorspronkelijk woongebied.

neven, zwager, vader of ooms. En gezien de aanzienlijke kosten kan een seance alleen plaatsvinden als tenminste één van deze begunstigers een regelmatige bron van inkomsten heeft.

In één van de liederen die tijdens de seances gezongen wordt komt dit duidelijk tot uitdrukking:

*Ku tangalala kwa nganga
Kwiuta*

Om de genezer tevreden te stellen
moet je zorgen dat zijn maag gevuld is.

In de pauzes tussen de gezangen moeten de begunstigers van de patiënte de genezer van flessen bier en frisdrank voorzien. Dit is nog maar een ondergeschikt onderdeel in de keten van transacties tussen patiënt en genezer. Aan alle transacties komt geld te pas. Men begint met een klein bedrag, ongeveer KO.50,²²⁰ te betalen wanneer de patiënte (die meestal vage chronische klachten zoals hoofdpijn, misselijkheid, rugpijn, overspannenheid of algemene zwakte lijdt) voor de eerste maal voor een voorlopige diagnose naar de genezer gebracht wordt. In de meeste gevallen adviseert de genezer dat er een officiële seance voor de patiënte georganiseerd moet worden. Aan het slot van de seance wordt de genezer nog eens K1 betaald. Als de patiënte dan een paar weken of maanden na de seance duidelijke tekenen van beterschap vertoont zal de genezer altijd beweren dat dat aan haar tussenkomst te danken is (wat voor andere behandelingen de patiënte in de tussentijd ook ondergaan heeft). Op dat moment eist ze het volledig honorarium op, dat K20,- of meer bedraagt – een bedrag dat ongeveer gelijkstaat aan het gemiddeld maandinkomen van ongeschoolde immigranten in de stad, de categorie waartoe de meeste Nkoya in Lusaka behoren. Verdere kosten verbonden aan de seance zijn: de honoraria voor de muzikanten (K1 'a K2 p.p. voor op zijn minst drie personen); brandhout (K5 à K10); bier voor de toeschouwer (K10 à K20) en de kosten voor openbaar vervoer wanneer de seance, zoals gebruikelijk, gehouden wordt op of bij het erf van de leidster (of van haar verwanten in de stad als ze op het platteland woont). Ook als men de muziekinstrumenten niet hoeft hoeven huren, dan brengt toch het lenen toekomstige verplichtingen met zich mee, welke men in de kosten van de seance moet incalculeren. De kosten van een volledige en op het punt van genezing geslaagde seance kunnen oplopen tot K100.-, terwijl men altijd op zijn minst K25.- kwijt is. Voor de gemiddelde deelnemer aan deze seances zijn dat zeer hoge bedragen.

Ook buiten de seances worden Bituma leidsters en volgelingen geacht een bepaalde gedragscode te respecteren: zij moeten onreine zaken vermijden (toverij; alle medicijnen behalve de plantaardige substanties die in de cultus gebruikt worden); en zij worden aangezet tot het nuttigen van 'Blank' voedsel en van luxe-artikelen zoals koolzuurhoudende dranken, thee en bananen. Dit betekent nog meer uitgaven, boven die van de seance zelf, en ook meer situaties waarin de Bituma volgelinge zich kan doen gelden tegenover de verwachtingen van haar partner en haar mannelijke verwanten.

Niet alle patiënten van wie vermoed wordt dat ze aan een Bituma aandoening lijden, laten zich in de stedelijke seances behandelen. Velen ondernemen liever de reis naar hun dorp, waar het honorarium van de leidsters ongeveer half zo laag HOOG is als in de stad en waar de beschikbaarheid van muziekinstrumenten, van de steun van

²²⁰ Een Kwacha was ten tijde van het onderzoek (begin 70'er jaren) ongeveer EUR 1,75- waard.

verwanten, van brandhout en van de ingrediënten om bier te brouwen, ook de overige uitgaven voor een seance aanzienlijk beperken. De weinige Nkoya die zijn doorgedrongen tot de stedelijke middenklasse, vermijden gewoonlijk hun minder succesrijke streekgenoten in de stad en nemen geen deel aan massale bijeenkomsten zoals bijvoorbeeld de seances van de Bituma cultus. Maar ze blijven op een individuele basis de banden met hun geboortedorp onderhouden. Daar zoeken ze ook hun toevlucht als ze komen te lijden aan de vage, chronische klachten waar de Bituma behandeling op gericht is. Nkoya uit de arbeidersklasse laten zich over het algemeen afwisselend in de stad en in hun dorp be-handelen, zoals het volgende geval illustreert:²²¹

De in het dorp geboren en getogen Mary trouwde in 1969 met Muchati en ging met hem mee naar de stad, waar hij al sinds 1961 woonde. In 1970 bezocht zij, als niet-ingewijde, een Bituma seance in de stad. Ze kon zich niet beheersen en danste mee. In het begin van 1972, in een periode dat de spanningen binnen haar huwelijk hoog opliepen, keerde ze terug naar haar dorp om daar een Bituma behandeling te ondergaan. Na een paar weken, toen de spanningen wat verminderd waren omdat haar man de laatste termijn van de bruidsprijs betaald had, kwam ze terug naar de stad. In mei en december nam ze deel aan stedelijke seances. In maart 1973 keerde ze opnieuw terug naar haar dorp in verband met haar eigen gezondheidsproblemen, alsmede die van haar zoon (die bij zijn ouders in Lusaka woont) en van haar vader (thuis, in het dorp), en nam daar deel aan een seance. Na haar terugkeer een maand later nam ze in juli opnieuw deel aan een seance in de stad. In deze periode van vier jaar is ze twee maal van cultusleidster veranderd. Tijdens deze hele periode bleef haar echtgenoot in Lusaka, waar hij een baan had als huis- bediende. In de daarop volgende vijf jaar bleef dit patroon gehandhaafd. Intussen vond haar man een vaste baan als ongeschoold arbeider. Men vindt Mary's Bituma-aandoening over het algemeen zeer sterk, en haar omgeving ver wacht dat ze over niet al te lange tijd zelf als zelfstandig genezer zal beginnen. (Die voorspelling is echter niet uitgekomen.) Dat Mary en Muchati zich deze lange reeks dure rituelen hebben kunnen veroorloven is grotendeels te danken aan de toepassing van kostenbesparende tactieken: Mary liet een niet-ervwante genezer in de steek voor een verwante, waardoor ze niet zo een hoog ftonarium hoefde op te brengen; en ze ging voor haar behandeling terug naar haar dorp waardoor ze de materiële kosten van de seances verder wist te drukken. Niettemin betekende haar betrokkenheid bij de cultus een zware last op liet huishoudelijk budget, zo absorbeerde een en ander herhaalde malen het bedrijfskapitaaltje waarmee Muchati zich een plaatsje in de vishandel wilde veroveren.

Het geld dat de vrouwen in staat stelt deel te nemen aan de seances en de Bituma gedragscode te volgen moet van mannelijke begunstigers komen. Slechts een handjevol Nkoya vrouwen bevinden zich in een positie dat ze in hun eigen levensonderhoud kunnen voorzien: als marktvrouwen, als genezeressen, als illegale verkoopsters van bier of kant-en-klaar maaltijden, als prostituees, of in de formele sector als secretaresses, huis- of winkelbediendes enz. Nkoya vrouwen die erin slagen langer dan een paar maanden in de stad te blijven zijn over het algemeen afhankelijk van het geldinkomen van een man bij wie ze wonen en met wie ze verbonden zijn door het huwelijk, door concubinaat of door nauwe verwantschap. Door streekgenoten (zowel mannen als oudere vrouwen) wordt aanzienlijke druk uitgeoefend op Nkoya vrouwen in de stad om zich afhankelijk te maken van mannen, en dat niet alleen uit fatsoensoverwegingen. Afhankelijkheid van de vrouw betekent dat haar bloedverwanten in de stad kunnen profiteren van haar huishoudelijke arbeid of (in het geval van huwelijk of concubinaat) van een profijtelijke relatie met haar levensgezel, wat geldelijke transacties in het kader van de bruidsprijs of wat daarvoor in de plaats komt, met zich meebrengt. Toch blijken vrouwen van andere etnische groepen wel een opvallend

²²¹ Hierop wordt in van Binsbergen 1980 veel uitgebreider ingegaan.

zelfstandige rol in het stadsleven te spelen.²²² Dit doet denken dat de sociale druk op de Nkoya vrouwen om zich afhankelijk van mannen te maken, op zichzelf niet zoveel effect zou sorteren, als bij deze groep vrouwen de mogelijkheid om onafhankelijk aan het stadsleven deel te nemen al niet door een veelvoud van factoren afgesneden werd. Hun scholing is zeer gebrekkig: de meesten hebben zelfs de lagere school niet afgemaakt. Ze zijn niet vertrouwd met het stadsleven. Ze zijn praclisch allemaal geboren en getogen in afgelegen dorpen. Hun beheersing van het Nyanja of het Engels is zeer beperkt. Ze beschikken niet over het beginkapitaal nodig voor een handeltje. En ze missen de relaties die hen zouden kunnen introduceren in de formele of informele sector van de stadseconomie. In Lusaka wordt de toegang tot beide sectoren min of meer beheerst door mensen uit Zambia's Eastern Province, van wie de Nkoya zowel taalkundig als cultureel en geografisch gescheiden zijn. Zij zijn (in tegenstelling tot de Tonga, bij voorbeeld) zelfs te ver verwijderd om als partner binnen een 'scherts-relatie' benaderd te worden.

De kansen van mannelijke Nkoya op een geldinkomen worden (althans rond 1970) door dezelfde factoren beïnvloed, evenwel in mindere mate. Hun onderwijsniveau, hun stadservaring en hun beheersing van de belangrijkste talen geeft hun een aanzienlijke voorsprong op hun vrouwelijke streekgenoten. De formele sector is weinig werkgevers rijk die aan beide sexen uitdrukkelijk gelijke kansen willen bieden. Daardoor worden veel baantjes die door vrouwen gedaan zouden kunnen worden in feite door mannen vervuld. Mannen hebben vaak wel de gelegenheid gehad om de nodige connecties op te doen die hun aan een baan in de formele sector zouden kunnen helpen - hoe weinig voorspelbaar dit verder ook mag zijn. En als een man in die formele sector enige vastigheid verworven heeft (maar de meeste Nkoya komen nooit verder dan slecht-betaald los werk), dan kan hij na een aantal jaren genoeg kapitaal opgespaard hebben om een positie binnen de informele sector op te bouwen (vishandel, kleermakerij etc). De meerderheid van de volwassen Nkoya mannen hebben een zeer laag geldinkomen uit tijdelijk werk in de formele sector (inclusief huisbedienden). De rest bestaat uit: de pas-aangekomenen die nog naar werk zoeken; degenen die al enige tijd in de stad zijn, maar hun baan verloren hebben of er nooit één hebben gevonden en zich op terugkeer naar hun dorp voorbereiden; een paar oudere mannen die opgehouden zijn met werken en in het huishouden van jongere immigranten met een baan ingetrokken zijn; en de weinigen die het geluk smaken tot de hogere maatschappelijke klassen te behoren.

Samenvattend, de mannen bevinden zich vaak wel in een positie om de seances voor de in de stad verblijvende Nkoya vrouwen te bekostigen, maar deze financiering betekent vrijwel zonder uitzondering een zeer zware last voor het huishoud-budget. De potentiële begunstigers aanvaarden deze last en de overige bij Bituma horende eisen van vrouwen dan ook niet zonder tegensputteren. Sommige mannen nemen de cultus helemaal niet *au sérieux*, en merken spottend op dat Bituma niet meer is dan een misplaatste uitvinding van vrouwen die zich zo nodig willen laten gelden tegenover mannen en graag luxe dingen eten. Dit doet denken aan eerder geconstateerde reacties van mannen tegen dit soort culten in het centrale gedeelte van Zambia's Western Province, waar Gluckman kort na tweede wereldoorlog mannen hoorde klagen over

²²² Vgl. Hansen 1977.

14. STEDELIJKE ZIEKTECULTEN EN KOPPELING VAN PRODUCTIEWIJZEN

'deze verfoeilijke culten waarin vrouwen zich als gekken aanstellen en in trance hun dijen laten zien.'²²³

Niettemin voldoen de meeste Nkoya mannen in de stad aan de eisen die Bituma oplegt. Maar een klein aantal weigert vierkant om te betalen en schijnt zich daarmee verder geen problemen op de hals te halen:

Jenita, een in het dorp geboren en getogen Nkoya vrouw, woonde met haar man Zacharia en haar dochtertje Lusha in één van Lusaka's woonoorden. Zacharia had een baantje als slagersknecht. Hij maakte zijn geld op aan vriendinnetjes en verwaarloosde zijn gezin. Jenita en Lusha werden ziek en meldden zich aan bij de cultusleidster Kashikashika, die hen als patiënten opnam in een Bituma seance. Jenita's broers dekten de eerste kosten. Toen Jenita en Lusha na enige tijd beterschap vertoonden, weigerde Zacharia om het hoofdbestanddeel van Kashikashika's honorarium te betalen. Jenita's broers vonden dat ze al meer gedaan hadden dan gebruikelijk was en weigerden om nog meer te betalen. Ze lieten hun moeder komen van het platteland om de toekomst van Jenita's huwelijk te bespreken. Tijdens een informele familiebijeenkomst toonde Zacharia berouw; en voornamelijk vanwege de nauwe betrekkingen tussen de dorpen waaruit Zacharia en Jenita afkomstig waren, werd het huwelijk niet ontbonden. Intussen was Kashikashika begonnen te dreigen dat ze Jenita's en Lusha's aandoening weer in de oude toestand zou terugbrengen als haar honorarium niet betaald werd. Jenita's moeder was echter ook een vooraanstaande Bituma genezer en deze hield tijdens haar verblijf in Lusaka een seance waaraan Jenita en Lusha deelnamen. Dit spaarde Jenita niet alleen het honorarium uit voor de leidster, maar betekende eveneens dat ze Kashikashika's factie van volgelingen verliet en zich voegde bij die van haar moeder,²²⁴

Hoewel dit verhaal wat de ontkenning betreft tamelijk uitzonderlijk is (slechts weinig Bituma patiënten hebben immers moeders die genezers zijn), komt het thema van de vrouw die via Bituma eerherstel zoekt voor een schending van de huwelijksrelatie steeds terug (vgl. het geval van Mary hierboven). Het speelt een rol in vele, zij het niet in alle stedelijke gevallen van Bituma. Men moet hierbij bedenken dat de levensomstandigheden voor de Nkoya vrouw in de stad zeer hard zijn. Ze wordt er geconfronteerd met de structurele nadelen die ik hierboven beschreef. Voor haar levensonderhoud van dag tot dag is ze grotendeels afhankelijk van het inkomen van mannen. Daartegenover kunnen de meeste dorpsvrouwen zichzelf en hun kinderen voeden van zelfverbouwde gewassen en van verzamelde kost, terwijl het inkomen van een man alleen nodig is voor de grote uitgaven, bijvoorbeeld kleding. Bovendien mist

²²³ Gluckman 1972, en persoonlijke mededeling, Lusaka 1973. De bewering komt mij enigszins Europees-etnocentrisch over, en verraadt de middenklasse, Christelijke signatuur van Gluckmans meest waarschijnlijke Lozi informanten. Formele onderwijsinstellingen en Christelijke kerken hebben in de loop van de 20^e eeuw de opvattingen over schaamte en eerbaarheid nogal doen veranderen in Zambia. Voordien liepen vrouwen in schaarse, korte kleding die nauwelijks de billen bedekte en vaak de borsten onbedekt liet. Niettemin hebben de zedigheidsopvattingen inmiddels een onmiskenbaar Victoriaans niveau bereikt, wat blijkt uit talloze openbare protesten (tot het *House of Chiefs* toe) toen Zambia rond 1970 met de komst van de minirok als internationale mode voor jonge vrouwen werd geconfronteerd. De obsessie met het bedekken van borsten en van het kruis in trance was decennia later, in de jaren 1970-1990, nog steeds een opvallend aspect van ecstatische religie in Westelijk Zambia, en ik heb er herhaaldelijk in verbanding over geschreven (laatstelijk in 2021: 2012, lemma R) omdat het suggereert dat de trance in kwestie onvoldoende diep is om de betrokkene te vrijwaren van zorgen over zedige kleding.

²²⁴ Vgl. van Binsbergen 1980.

de Nkoya vrouw in de stad de dagelijkse werkzaamheden (voedsel verzamelen, het werk op de akker, het verwerken en bereiden van voedsel) waarvoor ze in het dorp opgeleid was en die haar leven daar zowel praktisch als symbolisch zinvol maakten.

Slechts een minderheid van in de stad wonende en werkende Nkoya mannen zijn vrijgezel, de meesten zijn gehuwd. Maar lang niet altijd wonen vrouw en kinderen in de stad, bij hun kostwinner. Op dit punt lagen de stedelijke Nkoya decennialang een stuk achter op de algemene tendens die zich na de Onafhankelijkheid²²⁵ in de Centraalafrikaanse steden aftekent: dat de mannen in de stad gaan werken terwijl hun vrouwen en kinderen in de dorpen achterblijven is een patroon uit de koloniale tijd dat bij andere Centraalafrikaanse groepen dan de Nkoya nog maar weinig voorkomt. Wat de Nkoya betreft, hangt het voornamelijk van iemands succes op de arbeidsmarkt af of zijn gezin naar de stad komt ofwel dat hij terugkeert naar zijn dorp. Gegeven de voor de laagstbetaalde banen kenmerkende onzekerheid, de recente inkrimping van de stedelijke arbeidsmarkt over de gehele linie, en de gelijktijdige geleidelijke verbetering van economische perspectieven in het plattelandsdistrict, is de laatste afloop geen zeldzaamheid. Toch is er een kern van honderd of misschien tweehonderd Nkoya mannen die vele jaren achtereenvolgend in de stad hebben weten te blijven en perioden van werkloosheid met succes hebben weten te overbruggen, hetzij door hulp te zoeken bij stedelijke verwanten hetzij door zich tijdelijk in hun dorp terug te trekken. Dit zijn de mannen die gezinnen hebben opgebouwd in de stad. Tegelijkertijd onderhouden ze vrijwel allemaal nauwe contacten met verwanten thuis. Ze wonen de begrafenis van verwanten uit het dorp bij, ze houden contact per brief of via mondelinge boodschappen, met onregelmatige tussenpozen sturen ze geld en bij een bezoek aan het dorp laten ze soms een deel van het in de stad verdiende geld achter, of artikelen die met dat geld zijn gekocht (dekens, kleren, of voor een keer een radio of een fiets). Het komt vaak voor dat ze bezoekers van thuis onderhouden (in het bijzonder mannen op zoek naar werk). Hoewel de meesten van hen voorbijgaande affaires met niet-Nkoya vrouwen hebben vooral tijdens de eerste jaren van hun verblijf in de stad, belanden ze tenslotte vrijwel allemaal in een vaste relatie met een Nkoya vrouw van thuis. Met uitzondering van degenen die opgeklommen zijn tot de midden- en hogere klassen, onderhouden vrijwel allen intensieve contacten met mede-Nkoya in Lusaka: zowel via de dyadische netwerkrelaties die voortvloeien uit verwantschap, vriendschap, scherpsrelaties en patronageverhoudingen, als via de veelvuldig gehouden collectieve rituelen en ceremoniën. De hier beschreven Bituma seances vormen slechts één van de aanleidingen om in de stad bijeen te komen. Andere aanleidingen zijn de puberteitsceremonies voor meisjes (Welke praktisch de totale volwassen Nkoya bevolking uit de stedelijke arbeidersklasse bijeenbrengen), dodewaken en informele familiepalavers. Voor de meeste stads-Nkoya zijn contacten met mede-Nkoya de voornaamste bron van hulp in geval van crisis zoals ziekte, dood, werkloosheid, echtelijke en familietwisten en conflicten met de overheid.

Uiteraard steunen deze stads-Nkoya nooit uitsluitend op hulp van binnen de eigen etnische groep. Mijn betoog, en de opzet van mijn onderzoek onder de Nkoya, leidden tot een relatief grote nadruk op de intra-etnische relaties. We moeten echter niet vergeten dat het handjevol Nkoya dat we hier beschrijven, verspreid woont over een uitgestrekte stad, waar een aanzienlijk deel van het sociaal verkeer in de

²²⁵ Vgl. Bates 1976: 175.

woongebieden multi-etnisch van karakter is, en beheerst wordt door formele organisaties als partij en kerk. Voor hun levensonderhoud zijn de Nkoya afhankelijk van loonarbeid binnen bureaucratische organisaties in het leven geroepen door de industrie en de staat. Verder maken ze gebruik van gelijksoortige organisaties voor medische hulp, onderwijs, om inkopen te doen, om zich te verplaatsen, voor formele rechtspleging en om hun doden te kunnen begraven. Hun leven in de stad is niet uitsluitend en misschien zelfs niet in de eerste plaats rond etnische overwegingen georganiseerd. Toch nemen die een grote plaats in in hun eigen perceptie van de stedelijke situatie. En hoewel de ruimte mij hier ontbreekt voor een meer bevredigende uiteenzetting van dit punt, is er een groot aantal feiten dat erop wijst dat de cohesie binnen de etnische groep (die weerspiegeld wordt in de keuze van de huwelijkspartners, in de netwerkrelaties, in het samenwoningspatroon) onder de Nkoya hoger ligt dan bij de gemiddelde bewoner van Lusaka van een vergelijkbare sociaal-ekonomische positie. De participatie van de Nkoya in de Zambiaanse eenheidspartij (de United National Independence Party, UNIP) en in de stedelijke kerken (missie-kerken zowel als onafhankelijke kerken), en de mate waarin ze gebruik maken van Westerse medische voorzieningen en van de formele stedelijke gerechtshoven liggen duidelijk beneden het gemiddelde. Geheel in overeenstemming met hun wankele positie in de stadseconomie geldt ook op sociaal en politiek niveau, dat de Nkoya 'wel in de stad, maar niet van de stad' zijn.

Na deze presentatie van descriptieve gegevens waarin de cultuspraktijk van de Nkoya in de stad afgezet werd tegen hun stadsleven in liet algemeen, wil ik nu overgaan tot een interpretatie van deze gegevens. Om de verklaringskracht van de hier verdedigde benadering van de koppeling van produktiewijzen beter te doen uitkomen is een kort overzicht van de belangrijkste niet-Marxistische benaderingswijzen van de behandelde problematiek dienstig.

14.3. INTERPRETATIE: GANGBARE NIET-MARXISTISCHE BENADERINGEN

In hoeverre leveren de gangbare niet-Marxistische benaderingen van de Centraal-Afrikaanse samenleving, van stad-platteland relaties en van ritueel een bevredigende verklaring op van het descriptief materiaal met betrekking tot Bituma, zoals ik dat in het voorgaande gedeelte van dit hoofdstuk gepresenteerd heb? Om deze vraag te beantwoorden zal ik in dit gedeelte twee vooraanstaande, onderling samenhangende benaderingen bespreken: die van de Manchester school, en de recent opgekomen theorie van de regionale culten.²²⁶

²²⁶ Eén groep benaderingen laat ik hier buiten beschouwing, namelijk de analyses die zijn ontwikkeld naar aanleiding van stadsrituelen met een rurale achtergrond zoals voorkomend buiten Centraal-Afrika. Het Afrikaanse vergelijkingsmateriaal is schaars en theoretisch weinig inspirerend. Ik denk in dit verband aan Mayer & Mayer (1974: 150 e.v.), Mitchell (1965) en Hammond-Tooke (1970) voor Zuidelijk-Afrika, en Rigby & Lule (1975) voor Oost-Afrika; in het laatste artikel zijn ook de belangrijkste verwijzingen naar Westafrikaanse studies te vinden, die nog descriptiever en nog minder indringend zijn. Buiten Afrika is Zuid-Oost-Azië het belangrijkste gebied dat studies heeft opgeleverd die in dit verband van belang zijn. Deze werken hebben alle een sterk culturalistische inslag en zijn, zolang de meer omvattende symbooltheorie waarop ik in de conclusie van dit hoofdstuk doel, niet ontwikkeld is, moeilijk te gebruiken in het kader van het hier ontwikkelde betoog (Jay 1963; Geertz 1956, 1960; Peacock 1968).

14.3.1. De Manchester school

Het sociaal onderzoek in Centraal-Afrika, dat in hoge mate gedomineerd werd door Gluckmans Manchester School (zie hoofdstuk 3 van dit boek) is, althans in Brits Centraal Afrika, vanaf het begin doortrokken geweest van de dichotomie tussen stad en platteland. Het eerste antropologisch onderzoek in Centraal Afrika vond plaats binnen een regionale sociaal-politieke context die veel verwantschap vertoont met het huidige apartheidsstelsel in Zuid-Afrika: de Afrikaanse migrant werd in de stad de status van stedeling ontzegd, en hij moest genoegen nemen met die van tijdelijk verblijvend, celibatair dorpling. Gluckmans diametraal tegengesteld gezichtspunt dat de Afrikaanse stadsbewoner allereerst en vooral een *stadsmens* is,²²⁷ was weliswaar theoretisch eenzijdig en feitelijk onjuist, maar politiek getuigde het van actuaiteitszin en moed. Terwijl Mitchell²²⁸ en Epstein²²⁹ een poging deden om stedelijke verschijnselen, zoals de *Kalela* dans, etniciteit en de rol van zgn. stam-oudsten, uitsluitend te verklaren uit de structuur en dynamiek van wat toen nog het 'industrieel-koloniaal complex' van de Centraalafrikaanse steden genoemd werd, bestudeerde Victor Turner met het geduld en de verrukking (en de distantiërende, alteriserende nostalgie!) van een jager op zeldzaam wild, het ritueel op het platteland :

'In vele delen van Noord-Rhodesië zijn de oude religieuze ideeën en praktijken van de Afrikanen door het contact met de Blanken en hun cultuur aan het uitsterven.(...) Alleen in het afgelegen noord-westelijke deel van de kolonie is dit proces van religieuze desintegratie minder snel en minder volledig: als men genoeg geduld, sympathie en geluk heeft kan men daar nog de dansen en rituelen van een vroeger tijdperk waarnemen'.²³⁰

Ook Elizabeth Colson bestudeerde de religie van de Tonga als een hoofd-zakelijk rurale aangelegenheid.²³¹ Binnen de dominante traditie van Zambiaans sociaal onderzoek was niet-christelijk ritueel iets dat bij het platteland hoorde, dat sowieso zou uitsterven en dat binnen de gangbare beschrijvingen en theorievorming (met uitzondering van het werk van Turner en Colson) een marginale plaats innam. Waarschijnlijk ten gevolge van deze onderzoekstraditie duurde het tot na de onafhankelijkheid voordat er degelijke sociologische studies over bijvoorbeeld de Christelijke godsdiensdienst in Zambia verschenen.²³²

In alle gevallen bleef men een star onderscheid maken tussen stads- en plattelandstructuren. Gedetailleerde en consequente analyses van de economische, sociale en religieuze wisselwerking tussen stad en dorp ontbraken. Men erkende wel dat het nieuwe stadsleven dat in Centraal-Afrika (waar steden een koloniale schepping waren) opkwam, vooral in de intieme sferen (huishouden, verwantschap, huwelijk, voorstellingen met betrekking tot toverij, hekseri) en genezing, rechtsbegrippen) veel aan rurale invloeden te danken had, maar men deed niettemin geen systematische poging om te bestuderen onder welke voorwaarden deze invloeden door de als hermetisch voorgestelde grens tussen dorp en platteland weten heen te dringen.

²²⁷ Gluckman 1960: 57.

²²⁸ Mitchell 1956.

²²⁹ Epstein 1958

²³⁰ Turner 1953, 1974b: 136. Noord-Khodesie was de koloniale naam van Zambia.

²³¹ Colson 1962, 1969.

²³² Long 1968. 200-249; Wylie 1969; Cross 1973; Jules-Rosette 1975, 1977; Dillon-Malone 1978.

Hel is waar dat Geoffrey Wilson in zijn baanbrekende studie van de stad Kabwe (Broken Hill)²³³ de aandacht vestigde op de circulatie van in de stad verdiend geld en koopwaar, op het ontstaan van stedelijke huwelijkspatronen die van de rurale verschillen, enz. Maar zijn functionalistische benadering van de veranderende Centraal-afrikaanse samenleving²³⁴ was een belemmering voor de vorming van een bevredigende theorie van stad-plattelandsrelaties. Over de niet-christelijke godsdiensten had hij, algezien van zijn nadruk op hun overheersende rol in de stad, weinig te zeggen:

'Slechts 10 procent van de Afrikanen in Broken Hill zijn lid van de een of andere Christelijke secte; de rest bevindt zich nog in de overigens steeds losser wordende greep van de stamgodsdiensten, die een combinatie zijn van de cultus van voorouders en andere geesten, van angst voor heksenij en toverij en van het geloof in magie; de vast of tijdelijk in de stad verblijvende "dokters" doen goede zaken'.²³⁵

Later zou Gluckman in een samenvatting van het werk van zijn medewerkers de nadruk leggen op het feit dat de stedelijke migranten hun contacten met het dorp aanhielden met het doel hun rechten op grond in het dorp vast te houden.²³⁶ Van Velsen²³⁷ zat op hetzelfde spoor toen hij schreef dat de rurale, 'traditionele' samenlevingen in Centraal Afrika standhielden, omdat zowel migranten als stedelijke werkgevers en ambtenaren belang hadden bij een dergelijk voortbestaan. Het beeld dat hij van de migrant schetst als iemand die graag een vinger in de pap blijft hebben in het dorp, die uitgebreide discussies lioudt over de dorpspolitiek en die door bezoeken, per brief of door geldzendingen het contact met thuis in stand houdt, schijnt wel verenigbaar met het opvoeren van dorpsrituelen in de stad - maar dit laatste blijft buiten Van Velsens gezichtsveld.

Aan de rurale pool van de migratie bestudeerde men allereerst hoe één instituut, het huwelijk, onder 'moderne omstandigheden' veranderde.²³⁸ Vervolgens deed Watson met zijn *Tribal Cohesion in a Money Economy*²³⁹ een belangrijke poging om aan te tonen hoe, gegeven een rurale sociale structuur als die van de Mambwe,

'deelname aan de industrie niet leidde tot een ineenstorting van het stamleven'.²⁴⁰

Meer dan vijftig jaar na het opleggen van het koloniaal gezag kostte deze gevolgtrekking Watson geen moeite, want

'een samenleving zal zich altijd via de bestaande sociale instituties aan nieuwe omstandigheden proberen aan te passen. Die instituties zullen standhouden zij het ook met nieuwe waarden, binnen een veranderd sociaal systeem'.²⁴¹

Watsons in wezen functionalistische visie, die aan instituties en waarden voorrang

²³³ Wilson 1968, voor het eerst gepubliceerd in 1942.

²³⁴ Wilson & Wilson 1945.

²³⁵ Wilson 1968, I p. 35.

²³⁶ Gluckman 1960

²³⁷ van Velsen 1961

²³⁸ Richards 1940; Barnes 1951.

²³⁹ Watsor, 1959

²⁴⁰ Watson 1959: 225.

²⁴¹ Watson 1959: 228.

verleende boven produktieverhoudingen (ontiegenings- en beheersingspatronen) maakte deze conclusie vrijwel onvermijdelijk. Als zijn uitgangspunt juist is, dan is er vermoedelijk geen *a priori* reden waarom migranten ze niet mee zouden nemen naar de stad. Vanuit het paradigma van de koppeling van produktiewijzen ziet Watsons gevolgtrekking er veel minder vanzelfsprekend uit. Dan verschijnen die standhoudende instituties als steunpunten van een opdringend kapitalisme, dat ze niet alleen *niet* afbreekt maar integendeel zelfs hun voortbestaan ten eigen bate bevordert, omdat deze instituties in de vor-kapitalistische, neotraditionele uithoeken van het wereldsysteem plaats bieden aan de reproductie van goedkope arbeidskrachten. Is het mogelijk om een soortgelijke verklaring te vinden voor de uit het dorp afkomstige en in de stad uitgeoefende *rituelen*?

Weer tien jaar later (als de manifeste gevolgen van verandering minder gemakkelijk te miskennen zijn dan in Watsons tijd, en sociale verandering een centraal onderwerp van sociaal onderzoek geworden is) zou de behandeling door Long²⁴² van de transformatie van een andere Zambiaanse plattelandsgemeenschap een stuk minder blind blijken te zijn voor de diepgaande, door het kapitalisme en de moderne staat voortgebrachte infrastructurele veranderingen. Zijn uiteenzetting over de invloed van de ervaringen van de migranten in de stad op de religieuze reacties in de dorpen (beking tot de Jehovah's Getuigen / Watchtower / Chitawala)²⁴³ vormde, althans in Centraal-Afrika, een eerste poging om het vraagstuk van de stad-plattelands relaties in de religieuze sfeer aan de orde te stellen. Maar zijn analyse blijft ernstige tekorten vertonen omdat hij, geheel in de lijn van de traditie van de Manchester School om óf de stedelijke óf de rurale pool van stad-plattelandsrelaties te bestuderen, niet over de noodzakelijke stedelijke gegevens beschikt.²⁴⁴ Pas in Harries-Jones' studie van de stad Luanshya (gebaseerd op veldwerk in 1963-65) vinden we de eerste analyse van een ritueel in de stad, namelijk een begrafenis, met een (zeer beknopte) bespreking van de rurale tegenhanger ervan, en van de stedelijke transformaties in de handen van het UNIP begrafeniscomité.²⁴⁵

Het is in dit verband uiteraard onmogelijk om recht te doen aan hetgeen de Manchester School op het gebied van Zambiaanse studies bereikt heeft. Toch zou waarschijnlijk ook een volledige behandeling van die bijdrage tot de conclusie leiden dat de problemen die in dit stuk aan de orde gesteld worden binnen die traditie geen oplossing vinden. Dit vindt niet alleen zijn oorzaak in de fixatie op de dichotomie tussen stad en platteland en aan het betrekkelijk gebrek aan belangstelling voor godsdienst en ritueel, maar ook in het onvermogen een geïntegreerde theorie te ontwikkelen die rekenschap geeft van het totale moderne transformatieproces van de Contraalafrikaanse maatschappij in zijn rurale evengoed als in zijn stedelijke aspecten. De voornaamste aantrekkingskracht van de Marxistische benadering van de gekoppelde pro-duktywijze lijkt te liggen in de hoop dat het de eerste omtrekken van een dergelijke theorie biedt. In vergelijking hiermee zijn rivale benaderingen (structureel-

²⁴² Long 1968

²⁴³ Long 1968: 227 e.v.

²⁴⁴ Long 1968: 227 e.v.

²⁴⁵ Harries-Jones 1975: 10 e.v.; voor een discussie die hiermee verband houdt maar die op de mobilisering van het stedelijke netwerk bij een sterfgeval gericht is, zie Boswell 1969.

functionalistische, neoklassieke economie, of methodologisch individualisme) weinig overtuigend.²⁴⁶ In hoeverre zouden het migratieverschijnsel, de stad-plattelandrelaties tussen de migranten en hun dorpen, en de rituele continuïteit tussen stad en platteland, alle gezien kunnen worden als aspecten van dit globale transformatieproces in de loop waarvan de kapitalistische productie-wijze zich verbonden heeft met ter plaatse reeds bestaande productie-wijzen?

Voor ik echter zal nagaan in hoeverre het paradigma van de koppeling van productiewijzen een oplossing biedt voor de interpretatieproblemen die de Bituma cultus oproept, wil ik een korte beschouwing wijden aan een belangrijke nieuwe ontwikkeling in de antropologie van de religie - een stroming die er naar expliciete uitspraken van vertegenwoordigers ervan te oordelen, aanspraak op maakt een dergelijke oplossing langs niet-Marxistische weg te bieden*.

14.3.2. De theorie van de regionale cultus

Toen de antropologie nog gericht was op de studie van afzonderlijke culturen en samenlevingen, werd de theorievorming op het gebied van culten belemmerd door het feit dat alleen een beperkt aantal cultustypen (bijvoorbeeld voorouders- en koningsculten) zinvol in dit kader van duidelijk omgrensde, op zichzelf staande, sociale, culturele en politieke eenheden behandeld kon worden. In de traditie van Robertson Smith en Durkheim, die de religieuze antropologie lange tijd heeft beheerst, werden de genoemde cultustypen geanalyseerd met behulp van de één of andere versie van de correspondentietheorie. Deze zoekt naar formele en structurele analogieën en naar gelijkvormigheden tussen religieuze en niet-religieuze aspecten van dezelfde sociale groep.²⁴⁷ Wereldlijke gezagsverhoudingen werden geacht te corresponderen met bepaalde opvattingen over de bovennatuurlijke wereld,²⁴⁸ religie werd geacht zowel een model van als voor[^] sociaal handelen²⁴⁹ te zijn, en zelfs Karl Marx beweerde dat het geheim van het Heilige Gezin in het aardse gezin te vinden was.²⁵⁰ Het is duidelijk dat de correspondentietheorie niet geschikt is voor het onderwerp van dit stuk.²⁵¹ Het heeft geen zin om in het kader van een synchronische analyse, de corresponderende niet-religieuze referenten te zoeken van een cultus die, alhoewel van rurale oorsprong, tegelijkertijd (*en zonder significante verschillen*) in twee structureel totaal verschillende omgevingen wordt uitgeoefend: een afgelegen plattelandsgemeenschap en een moderne nationale hoofdstad. De dorpsgemeenschap is deel nog gebaseerd op zelfvoorzieningslandbouw, is etnisch tamelijk homogeen en in haar sociaal leven speelt verwantschap een overheersende rol. De stad daarentegen is vrijwel uitsluitend gebaseerd op deelname in de kapitalistische sector, is etnische uiterst heterogeen, en het sociale leven wordt er beheerst door de formele bureaucratische organisaties die samenhangen met de industrie en de post-koioniale staat.

²⁴⁶ Bates 1976; van Binsbergen 1977b; Gerold-Scheepers & van Binsbergen 1978.

²⁴⁷ Werbner 1977c: xviii.

²⁴⁸ Fortes 1959.

²⁴⁹ Geertz 1966.

²⁵⁰ K. Marx, 'Thesen über Feuerbach', in: Marx 1971: 339.

²⁵¹ van Binsbergen 1976b; zie ook Neckebrouck 1978: 453 e.v..

Vanaf zijn eerste boek over de Ndembu²⁵² is Victor Turners werk een krachtdadige poging geweest om binnen de Centraalafrikaanse context de beperkingen van de correspondentietheorie te doorbreken door erop te wijzen dat de relatie tussen rituele en niet-religieuze structuren in wezen dialectisch van karakter is en over de hele linie veel subtieler ligt dan de correspondentietheorie doet denken.²⁵³

'Het ritueel van de Ndembu is geen uitdrukking van verwantschappelijke en politieke structuren binnen een georganiseerde samenleving. Het is veel meer een compensatie voor de tekorten van die structuren binnen een los samenlevingsverband'.²⁵⁴

De ongelooflijke rijkdom van Turners Ndembu materiaal alsmede het feit dat het beperkt is tot één rurale groep die op te vatten is als een afzonderlijk analyseerbaar geheel, bracht hem tot een verdieping van zijn benadering van culten,²⁵⁵ en tot een steeds vollediger inzicht in de Ndembu samenleving en in het menselijk symbolisch handelen in het algemeen. Omdat voor Turner de relatie tussen ritueel en samenleving subtieler is dan een één-op-één correspondentie, kon hij een belangrijke bijdrage leveren tot de ontwikkeling van een theorie die in staat zou zijn rekenschap te geven van een cruciaal type van culten: namelijk de culten die Werbner²⁵⁶ 'regionale culten' zou noemen en die niet alleen geen duidelijke één-op-één correspondentie vertonen met niet-religieuze eigenschappen van de sociale groepen waarbinnen ze worden aangetroffen, maar die in feite de politieke, culturele, economische en taalkundige grenzen van één enkele groep overschrijden. Toen Turner zich een aantal jaren later ging toeleggen op godsdienstige verschijnselen in grootschalige samenlevingen (in het bijzonder pelgrimstochten), gaf hij opnieuw een krachtige stimulus tot de ontwikkeling van een theorie die, althans in beginsel, regionale culten aankon.²⁵⁷

De kern van deze nieuwe benadering vormt het inzicht dat culten wanneer ze eenmaal aan bepaalde vereisten zoals een interne organisatie en een onderscheiden cultus-idioom voldoen, de geografische, culturele en sociale ruimte waarbinnen ze opereren, omvormen tot een cultusregio, die gericht is op een ritueel centrum en die bijeengehouden wordt door de cultische interacties tssen de lidmaten van de cultus. Deze interacties roepen stromen van goederen en diensten in het leven en daarmee tevens van mensen, van economische en politieke macht en van ideologische verplichtingen. In plastyd bvan een weerspiegeling of bekrachtiging te zijn van de plaatselijke, niet uit de cultus voortvloeiende economische, sociale, politieke en morele relaties en grenzen, doorkruisen die interacties ze. Vandaar dan ook Werbners meest recente kenschetsing van de regionale cultus als:

'een poging, die plaatselijk onevenwichtig kan zijn, om tegengestelde tendenzen - naar exclusiviteit aan de éne en inclusi-viteit aan de andere kant - tot een oplossing te

²⁵² Turner 1957.

²⁵³ Wat dit punt betreft lieb ik in een vroegere publikatie (1976b) geen recht aan Turners werk gedaan. Dit neemt niet weg dat sommige van mijn overige punten van kritiek op Turner, zowel daar als elders (1977a, 1979b hst.2), hun geldigheid lijken te behouden.

²⁵⁴ Turner 1957: 303.

²⁵⁵ Turner 1967, 1968, 1969.

²⁵⁶ Werbner 1977a.

²⁵⁷ Turner 1974a; Turner & Turner 1978; Werbner 1977a, 1977c, 1979a; voor Turners doorslaggevende invloed op deze ontwikkeling zie Werbner 1977c: xi f en *passim*.

brenge. Beide tendenzen zorgen voor een vaak zeer weinig stabiel mengsel van het specifieke, dorpsgebundene en het transculturele, universele (...). De éne cultusregio kan etnisch zeer heterogeen zijn, in de andere zijn de grootste cultuurverschillen die tussen stad en platteland, maar niet één regionale cultus is eenvoudigweg homogeen'.²⁵⁸

Hier wordt ons dus een kader aangeboden dat in elk geval theoretisch in staat is om zowel rurale als stedelijke uitingen van genezingsculten te omvatten. Ik heb mijn materiaal indertijd dan ook binnen dit kader geanalyseerd.²⁵⁹ In die analyse lag het accent evenwel voornamelijk op rurale cultusvormen. Bij de behandeling van twee culten uit Westelijk Zambia, de grote en bureaucratisch georganiseerde Nzila cultus²⁶⁰ en de al snel in een aantal losse factietjes uiteenvallende Bituma cultus, deed ik een poging hun verschil in organisatie en in succes te verklaren met behulp van wat mij nu als de zoveelste variant van de correspondentietheorie voorkomt. Nzila, zo redeneerde ik, heeft organisatorische eigenschappen die horen bij de stad en bij de verstedelijkte-gebieden, die het zwaartepunt van de Nzila cultusregio vormen. Daarentegen viel Bituma uiteen in overeenstemming met de gefragmenteerde politieke en economische structuur van het rurale herkomstgebied van zijn lidmaten. Deze interpretatie is behalve theoretisch hybride, ook onvolledig want de Bituma regio omvat immers stedelijke gebieden.²⁶¹

Verschaft de theorie van de regionale culten, zoals die in Werbners opeenvolgende versies geformuleerd is, de middelen om deze onvolmaaktheden te boven te komen? Mijn inziens niet,althans niet in die zin dat hij licht zou kunnen werpen op de onderlinge relaties tussen religieuze en niet-religieuze verschijnselen. Werbner zegt in dit verband over de Mwali cultus:

'de cultusregio's zijn geen replica's van de maatschappelijke onderverdelingen die losstaan van rituele relaties. Integendeel, de cultusregio's hebben evenals alle rituele relatie een eigen autonomie. Hun transformaties moeten bestudeerd worden als een zelfstandig verschijnsel en niet als afhankelijke variabele van andere verschijnselen'.²⁶²

Op dit punt is nog veel denkwerk nodig. Daarin kunnen we baat vinden in een materialistische benadering zoals die van de koppeling van produktiewijzen. Alvorens de regionale culten als relatief autonoom ten opzichte van buiten-religieuze structuren en van de deze structuren beheersende fundamentele tegenspraken te beschouwen, moeten we vaststellen in hoeverre deze regionale culten in feite structuren van materiële productie - niet te verwarren met circulatie - zijn. De in Werbners bundel *Regional Cults*²⁶³ verzamelde studies beperken zich tot stromen van hulpbronnen en mensen binnen culten. Zij zien over liet hoofd dat aan al deze culten een er buiten liggende materiële productiebasis ten grondslag ligt. En hetzelfde geldt voor de recente studies

²⁵⁸ Werbner 1979a:57 e.v..

²⁵⁹ van Binsbergen 1977a.

²⁶⁰ Muntamba 1972; Reynolds 1963.

²⁶¹ Wat ik destijds ook erkende: van Binsbergen 1977a: 164a.

²⁶² Werbner 1977b: 215.

²⁶³ Werbner 1977a.

over Centraal-Afrika, gebundeld in Schoffeleers' *Guardians of the Land*.²⁶⁴ In Schoffeleers' inleiding tot dat boek²⁶⁵ zowel als in mijn eigen bijdrage daarin,²⁶⁶ wordt de ecologisch dimensie van deze regionale culten van het land benadrukt. Deze culten leggen zelfs uitvoerige beperkingen op aan de praktijk van landbouw, jacht, visserij en verzamelen; een belangrijk voorbeeld is hun ingrijpen in het afbranden van het bos als bemestingstechniek. Toch is het overduidelijk dat deze culten nooit enige materiële produktie ondernemen als onderdeel van hun eigen cultus-activiteiten. De produktierelaties die noodzakelijk zijn voor het materieel voortbestaan van de Centraal-afrikaanse maatschappijen tieschreven in *Guardians of the Land* en in *Regional Cults*, zijn geen cultische relaties, en de mensen betrokken bij die produktie zijn niet primair ambtsdragers in een cultus. Voor zover deze culten beperkingen opleggen aan daadwerkelijke materiële produktie, is hun rol enigszins te vergelijken met die van de staat onder het industrieel kapitalisme: zij bepalen en onderhouden bepaalde juridische en ideologische voorwaarden voor het voortbestaan van produktierelaties die zich in feite voordoen op een ander niveau dan de cultus, c.g. dan de staat.²⁶⁷ In andere delen van de wereld kan dit heel anders liggen. De door Gellner en Cruise O'Brien²⁶⁸ beschreven en met slavernij, patronage en landbouwproduktie in verband gebrachte maraboet-complexen van Noord en West Afrika, suggereren dat regionale culten in een aantal gevallen inderdaad het vermogen hebben de organisatie van de produktie te bepalen; dat was waarschijnlijk al zo in een zeer vroeg stadium van georganiseerde religie, in het Oude Soemerië, waar de eerste tempels produktieverbanden waren onder priesterlijke leiding. Maar in Centraal en Zuidelijk Afrika schijnen regionale culten eerder de distributie dan de produktie te regelen. In zo'n geval moeten we wel aandacht besteden aan de niet-religieuze tegenspraken waarom de produktie in de verschillende specifieke produktiewijzen draait. Deze tegenspraken zijn die tussen jongeren en ouderen, mannen en vrouwen, meesters en slaven, en heersers en onderdanen Zij vormen, op het niveau van de produktie, de context waarbinnen de distributie-aspecten van de regionale culten geanalyseerd moeten worden. Willen we deze culten begrijpen dan dienen we eerst deze buitenreligieuze context te begrijpen.

Na aldus enkele alternatieve benaderingswijzen te hebben besproken en te hebben aangegeven waarom ze geen antwoord geven op de vragen die ons onderwerp opwerpt, wil ik nu ingaan op de benadering van de koppeling van produktiewijzen en zien wat deze waard is voor een interpretatie van *bituma*. Alvorens dit te doen wil ik nog even bij één ontwikkeling op het gebied van Centraalafrikaanse studies stilstaan, die zonder zelf in Marxistisch idioom verwoord te zijn, de weg heeft gebaad voor een Marxistische benadering, veel meer dan de Manchester School of de theorie van regionale culten dat gedaan heeft: namelijk het werk van historici. In de jaren '50 en in het begin van de jaren '60, de bloeiperiode van de Manchester School, was er nog maar weinig onderzoek verricht over de geschiedenis van Centraal-Afrika. Ook het

²⁶⁴ Schoffeleers 1979a.

²⁶⁵ Schoffeleers 1979b.

²⁶⁶ van Binsbergen 1979a.

²⁶⁷ Poulantzas 1974.

²⁶⁸ Gellner 1963, 1966, 1969; Cruise O'Brien 1971.

vergelijkend en historisch onderzoek naar religieuze systemen bestond praktisch niet. Sindsdien is grote vooruitgang geboekt. Voor vele delen van het gebied beschikken we nu over eersteklas studies van de koloniale en voor-koloniale geschiedenis. Daarnaast bestaan er verschillende bruikbare syntheses van dit materiaal.²⁶⁹ De godsdienststudies houden ondanks de grote methodologische en theoretische moeilijkheden van dit terrein, gelijke tred met deze ontwikkelingen. We zijn nu een eind op weg naar de formulering van een voorlopig model van de religieuze vormen en veranderingen in Centraal-Afrika in de laatste eeuwen.²⁷⁰ Daardoor is het nu mogelijk om, zij liet nog bij wijze van eerste proef, het soort historische gegevens in te vullen die nodig is voor een behandeling van bepaalde aspecten van Centraalafrikaanse religie in het kader van een benadering vanuit het produktiewijzenperspectief. Professionele historici zijn echter nog maar pas begonnen om deze benadering uit te werken en dan nog alleen voor de analyse van politiek en economische gegevens, die zich veel gemakkelijker voor zo'n werkwijze lenen dan religieuze.²⁷¹

14.4. INTERPRETATIE: MARXISTISCHE BENADERINGEN

Het door Meillassoux en Rey en in mindere mate door Terray, Amin en anderen in de afgelopen vijftien jaar ontwikkelde paradigma van de koppeling van produktiewijzen was nauwelijks bedoeld om problemen van religie-analyse aan te pakken.²⁷² De belangstelling van deze auteurs ging in de eerste plaats uit naar de economische organisatie van Afrikaanse gemeenschappen op lokaal niveau, waarin ze de materiële aspecten van de productie en reproductie en de door verwantschap, huwelijk, ruil en schatting enz. gereguleerde beheersingsmechanismen trachten bloot te leggen. Op die manier hoopten ze ook tot een beter begrip te komen van de processen waardoor het wereldkapitalisme in deze gemeenschappen binnendrong. De hoofdrichting in Marxistische religiestudies²⁷³ inspireert zich rechtstreeks op Marx' ideologietheorie en neemt niet de omweg van de onlangs ontwikkelde benadering van de koppeling van

²⁶⁹ Stokes & Brown; Vansina 1966; Langworthy 1972; Roberts 1976.

²⁷⁰ Ranger & Kimambo 1972; Ranger & Weller 1975; Schoffeleers 1979a; van Binsbergen 1979b.

²⁷¹ b.v. Clarence-Smith 1979a, 1979b; Papstein 1978: 206 f. Veel auteurs-die bijdroegen tot de belangrijke bundel *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa* (Palmer & Parsons 1977) hebben zich, naast andere Marxistische en maatschappijkritische benaderingen, door de productiewijzenbenadering laten inspireren, maar in overeenstemming met het voor dat boek - en voor veel werk op het gebied van Afrikaanse geschiedenis - zo kenmerkende theoretische eclecticisme, mist hun benadering de theoretische consequentie van Franse studies over soortgelijke onderwerpen. Over dit en hiermee samenhangende problemen zie Ranger 1978.

²⁷² Meillassoux 1975; Rey 1973, 197b; Terray 1969; Amin 1973; Godelier 1973, 1975a, 1975b; bruikbare samenvattingen van de lopende discussies worden gegeven in Pouillon 1976; Seddon (1970) biedt een belangwekkende verzameling in het Engels vertaalde artikelen; Bloch (1975) en Hiudess & Hirst (1975) leveren een Engelstalige bijdrage aan de genoemde discussies; voorts zie de andere bijdragen in dit boek. In het corpus van deze literatuur vinden we alleen bij Godelier meer dan een terloopse verwijzing naar religieuze verschijnselen. Zie ook Binsbergen & Gesschiere 1982 (waarin dit hoofdstuk was opgenomen), en 1985 (waar dit hoofdstuk werd vervangen door een vertoog over etniciteit van mijn hand - de preciese redenen herinner ik mij niet meer maar ik vermoed dat deze vervanging vooral samenhang met het feit dat een Engelse versie van het onderhavige hoofdstuk als was opgenomen in Binsbergen 1981c.

²⁷³ Vgl. de uitgebreide bibliografie in Maduro 1975a; vgl. ook Feuchtwang 1975, Godelier 1975b.

produktiewijzen. Tot nog toe waren Marxistische religiestudies gericht op de ideologische elementen binnen één afzonderlijke produktiewijze en niet binnen een stel gekoppelde produktiewijzen. Houtart en Lemercinier's stimulerende poging een religietheorie voor de tributaire produktiewijze op te stellen²⁷⁴ schijnt één van de eerste pogingen in deze richting te zijn, maar jammer genoeg voor de Afrikanist komen de feitelijke gegevens aan de hand waarvan ze hun theorie²⁷⁵ ontwikkelen alle uit Zuid-Azië.²⁷⁶ Niettemin kunnen wij waarschijnlijk rustig stellen dat, als de koppelingsbenadering nieuw licht werpt op kritieke aspecten van de recente economische en sociale verandering in Afrika,²⁷⁷ hieruit ook voor de religie-onderzoeker enige inspiratie te putten moet zijn.

14.4.1. De koppeling van produktiewijzen: een theoretische schets

Voor ons doel hier is het onnodig in te gaan op alle theoretische details van het koppeling-van-produktiewijzen-paradigma en op de fundamentele debatten die de verschillende voorstanders ervan sinds de jaren '60 hebben gevoerd; ik wil met een klein aantal werkdefinities volstaan. Een *produktiewijze* is een model dat een specifiek verband poneert waarin op de bepaalde plaats en tijde bestaande produktiekrachten (produktiemiddelen, hulpbronnen, arbeid en kennis) onderworpen zijn aan specifieke *produktieverhoudingen*, die vormen van onteigening en overheersing tussen *klassen* van de bij het productieproces betrokkenen definiëren. Elke produktiewijze wordt gekenmerkt door één hoofdtegenspraak: die tussen ouderen en jeugd in de op landbouw gebaseerde dsomestieke produktiewijze; tussen heersers (of de staat) en lokale gemeenschappen in de tributaire; en tussen kapitalisten en werkers in de kapitalistische produktiewijze. Een produktiewijze is in principe in staat zichzelf te reproduceren, zowel op demografisch niveau (door oplossingen aan te bieden voor het fundamentele feit dat mensen geboren worden en sterven, en door het recruterende van personen uit andere produktiewijzen door roof, arbeidsmigratie, onderwijs etc), als op politiek en ideologisch niveau, waar de produktiewijze juridische en religieuze, verwantschaps- en gezagstructuren schept en instandhoudt, die vorm en uitdrukking geven aan de centrale tegenspraak waarom het in de produktiewijze draait. Het kapitalisme, als produktiewijze gebaseerd op de volstreekte schelding tussen werkers en hun produktiemiddelen, herleidt alle aspecten van het economisch en sociaal leven tot koopwaar, in zo sterke mate dat de economie niet alleen determinerend is (grenzen stellend aan het voortbestaan en de reproductie van de produktiewijze), maar ook absoluut dominant, alle verwantschappelijke, politieke, juridische en religieuze aspecten

²⁷⁴ Houtart & Lemercinier 1977a.

²⁷⁵ Houtart & Lemercinier 1977b.

²⁷⁶ Een voorbeeld uit de Afrikanistiek is Schoffeleers (1978); mijn eigen eerdere poging in dezelfde richting (1976a), die ik presenteerde zonder verwijzing naar de relevante theoretische literatuur, miste overtuigingskracht, o.a. door de massieve en rigide manier waarop ik het onderscheid tussen onderbouw en bovenbouw hanteerde, zoals menig criticus opmerkte (Werbner 1979b; Fernandez 1978a: 212-5, maar zie ook: Fernandez 1978b).

²⁷⁷ Vgl. Wallerstein & Gutkind 1976; Gutkind & Waterman 1977. Voor specifieke toepassingen op het gebied van migratie en stad-platte-landsrelaties in Afrika, vgl. de meeste bijdragen uit van Binsbergen & Meilink 1978.

tenot niveaus dienstbaar makend aan de economie. In andere produktiewijzen kan elk van deze niveaus dominant zijn. Een produktiewijze is een abstract model en daarom nooit volledig gerealiseerd binnen een gegeven historische constellatie. Elke samenleving bestaat uit een combinatie van verschillende produktiewijzen in uiteenlopende graden van realisering. Een dergelijke combinatie heet sociale formatie. De koppeling tussen tezeldertijd en op dezelfde plaats bestaande produktiewijzen vormt de interne structuur van een sociale formatie: surplussen die in de éne produktiewijze tot stand komen worden eraan onttrokken om een andere, dominerende produktiewijze te reproduceren. Zo kan men de lange-afstands-handel in voor-koloniaal Afrika zien als een strategie om de tribulaire produktiewijze te verbinden ('koppelen') aan het handelskapitalisme van Europese metropolen. Arbeidsmigratie in koloniaal en post-koloniaal Afrika is de belichaming van een gelijksoortige strategie en wel één die de domestieke gemeenschappen verbindt met het industrieel kapitalisme van de Afrikaanse sub-metropolen (bijvoorbeeld de mijnen, steden en commerciële landbouw van Zuid-Afrika en Zimbabwe, de economische activiteiten langs de Zambiaanse spoorweg). Aanhangers van de koppelings-benadering beschouwen over het algemeen de koppeling van voor-kapitalistische produktiewijzen aan het kapitalisme als het belangrijkste historische proces dat de afgelopen eeuwen in Afrika plaatsvond. Daarom vormt het een noodzakelijke achtergrond voor deelstudies van sociale, politieke en religieuze veranderingen.

Deze benadering helpt ons op twee beslissende manieren de Bituma cultus beter te begrijpen. In de eerste plaats werpt zij licht op de geschiedenis van de cultus: op de opkomst van niet-profetische ziekte-culten; op de daaropvolgende transformatie van dit niet-profetisch stratum in profetische culten zoals Nzila, Bituma en Moya; en misschien zelfs op de uiteindelijke achteruitgang van Bituma, toen deze terugviel op de niet-profetische cultusvorm. In de tweede plaats stelt deze benadering ons in staat een beter begrip te krijgen van de beoefening van Bituma onder de huidige Nkoya in de stad, namelijk door die op te vatten als een aspect van de uit de koppeling van de kapitalistische en de domestieke produktiewijzen voortkomende stad-plattelands-relaties.

14.4.2. De cultusgeschiedenis en de koppeling van produktiewijzen

In de 19e eeuw vonden een aantal dramatische veranderingen plaats in de sociale formatie van het Kaoma district. Deze had reeds tegen het einde van de 18de eeuw een hoogst complex karakter; tengevolge van het ontstaan en de koppeling van verschillende produktiewijzen in de voorgaande eeuwen, bestonden een aantal onderling afhankelijke produktietakken of produktievormen²⁷⁸ naast elkaar: een hoog ontwikkelde vorm van jacht en van verzamelen, weinig verfijnde vormen van visserij

²⁷⁸ De term 'produktietak' voor een samenhangend geheel van productie-activiteiten dat men binnen een produktiewijze kan onderscheiden, is afkomstig van Terray (1969). Beach heeft deze term met succes toegepast in zijn studie van de voor-koloniale Shona economie (1977), ook al is zijn betoog in wezen niet-Marxistisch. Een verwant begrip is dat van 'produktievorm', welke door Le Brun & Gerry (1975: 20) gedefinieerd wordt als 'voorkomend aan de periferie van de kapitalistische produktiewijze, maar (...) niettemin erin geïntegreerd en eraan ondergeschikt'. Voor een inleidende beschouwing over de produktietakken in de maatschappijformatie van het Kaoma district, zie Binsberg 1978 / 2012. Theoretisch is deze analyse echter nog zeer gebrekkig.

en landbouw, een beperkte vorm van slavernij,²⁷⁹ en eenvoudige warenproductie (in het bijzonder ijzerwaren) voor de plaatselijke handelscircuits. Het clanhoofdschap was voornamelijk gericht op de rituele verrichtingen ten aanzien van het land en van de jachtopbrengst, die plaatselijk geconsumeerd of geaccumuleerd werd en niet in de circuits van de lange-afstands-handel en van schatplichtigheid opgenomen werd. Zowel de mondelinge overlevering als de schriftelijke documentatie uit het eind van de 19^e en het begin van de 20^e eeuw²⁸⁰ alsmede de extrapolaties die we kunnen maken uit parallele, in degelijke studies blootgelegde ontwikkelingen in naburige gebieden²⁸¹ wijzen op de volgende tendenzen in de rond 1800 aanvangende periode. Kleine oorlogvoerende groepen uit het noorden introduceerden een meer exclusieve vorm van hoofdschap, alsmede een aantal van de economische vereisten (nieuwe gewassen, veebezit) voor de totstandkoming van het surplus waarop het hoofdschap kon gedijen. Domestieke slavernij nam in sterke mate toe en verloor zijn aanvankelijk verwantschapsgebonden karakter van borgstelling. Tussen de lokale gemeenschappen en de vorstelijke hoven, en tussen hoven van verschillende belangrijkheidsgraad, ontwikkelden zich tribulaire netwerken via welke niet alleen de produkten van de plaatselijke produktietakken maar ook en in toenemende mate slaven reisden. Dit proces werd verhevigd door de komst van de lange-afstandshandel in de gedaante van karavanen van Mambari en Swahili handelaars rond 1850, en door de opmerkelijke opkomst van de Luyana-Kololo staat 200 km meer naar het westen – eveneens in het midden van de 19^e eeuw. Toen in het laatste kwart van die eeuw de economie van de Luyana-Kololo staat in hoge mate afhankelijk was geworden van slavenarbeid, werden grootscheepse rooftochten georganiseerd, die tot in het oosten van Nkoyaland reikten. Terwijl in de sociale formatie vóór 1800 de domestieke produktiewijze dominant was, werd deze in de eropvolgende periode gaandeweg ondergeschikt gemaakt aan de tribulaire produktiewijze, en, via de lange-afstands-handel, aan het transcontinentale handelskapitalisme.

De grenzen van de plaatselijke gemeenschap die tot dan toe het overgrote deel van het produktieproces en van zijn rituele tegenhangers (voorouderculten, culten van de jacht en van het land) hadden omvat, boetten aan betekenis in. Er ontstond ruimte voor nieuwe cultusvormen die de toegenomen contacten met vreemdelingen en de economische en politieke schaalvergroting zouden kunnen incorporeren en die nieuwe verklaringen van ziekte als ongeluk konden bieden, nu de oude, die ideologisch naar de domestieke gemeenschap verwezen, niet langer overtuigden.²⁸² De nieuwe, in de Engelstalige antropologische literatuur als 'cults of affliction' bekendstaande, ziekteculten vormden een ideale oplossing: vanwege hun niet-persoons-

²⁷⁹ Mondelinge overlevering met betrekking tot dit instituut en zijn historische ontwikkeling is schaars, maar vermoedelijk gaat het hier om een lokale variant van het instituut van borgstelling, dat volgens Mary Douglas (1964) een algemeen kenmerk is van de clanstructuren in de Centraalafrikaanse matrilineaire gordel.

²⁸⁰ Behalve de door mijzelf verzamelde mondelinge overleveringen bestaan er vier door hun verzamelaar / auteurs gesystematiseerde verzamelingen: Clay 1946; Ikaana 1971; Shimunika z.j., Shimunika, in voorbereiding. Een uitgebreide behandeling van deze overlevingen en van archiefmateriaal is te vinden in een later boek (Binsbergen 1992).

²⁸¹ Mainga 1973; Papstein 1978; Van Horn 1977; Clarence-Smith 1979a.

²⁸² Dit is uiteraard een echo van Hortons intellectualistische theorie van religieuze verandering in Afrika (Horton 1971, 1975); voor een kritische bespreking zie van Binsbergen 1979b: hst. 1.

gebonden en niet-plaatsgebonden karakter; en omdat ze de ziekte termen van a-morele, grillige, van de zieke bezit-nemende geesten verklaarden, en niet in morele termen als inbreuk op verwantschapsverplichtingen of toverij binnen de domestieke gemeenschap. De grondtegenspraak van de tributaire productiewijze, namelijk de negatie van de zelfstandigheid van de onderworpen gemeenschappen,²⁸³ wordt weerspiegeld in het karakter van de nieuwe culten waarin de ideologische componenten van de domestieke gemeenschap ontkend en overschreden worden.²⁸⁴ Voorouders, boosaardige groepsleden en natuurgeesten worden als veronderstelde bewerkers van ongeluk vervangen door onpersoonlijke, vreemde geesten. De commerciële transacties in de karavaanhandel, die in een idioom waren gehuld waarin de handelaars vasthielden aan elementen die bij oudere productiewijzen hoorden,²⁸⁵ worden weerspiegeld in de genezer / patiënt-relatie binnen de culten. Deze relatie is er namelijk Idealiter één tussen vreemden. De recruiteringspatronen van de cultus doorkruisen bestaande sociale groepen, en de cultus wordt verspreid via contacten tussen vreemdelingen. De cultus brengt een ondernemers-houding en geldelijke transacties met zich mee. Niettemin worden tegelijkertijd morele claims en (fictieve) verwantschapsrelaties aangewend om de scherpe - kapitalistische - kantjes van de cultus af te halen. Liget de negatie van de band met de gemeenschap waaruit het individu (de slaaf) stamt, aan de wortel van het slavernijtype dat in laat-voorkoloniale Afrika wijdverspreid was, dan is dezelfde negatie werkzaam in de onpersoonlijke, niet-plaatsgebonden, vreemde geesten die in de culten worden vereerd. De nieuwe productiewijzen die in de 19de eeuw opkwamen waren onderling nauw met elkaar verbonden. De meeste, zo niet alle, slaven waren in het bezit van vorsten en de van hen afhankelijke ambtsdragers. Dit gaf de aristocraten de kans plaatselijk een surplus te laten produceren dat in de langeafstandshandel gebruikt kon worden. Het lijkt erop dat de domestieke slavernij al snel verviel tot een handel in mensen waarvan zelfs naaste verwanten (met name zusterszonen) niet waren uitgesloten. De exacte wisselwerking tussen de tributaire productiewijze en het handelskapitalisme wacht nog op nader onderzoek. Beide waren nog op zoek naar een vaste vorm en geen van beide heeft de integrale realisering van hun respectieve modellen bereikt. Wat hier echter van belang is - en daarover bestaat

²⁸³ Amin 1973: 11.

²⁸⁴ Er bestaat een aantal interessante parallellen tussen vorsten en genezers, die evenwel niet voldoende gedocumenteerd zijn om in detail besproken te worden. Verschillende muziekinstrumenten (de njimba xylofoon en de *mukupele* trommel in zandlopervorm) en andere onderscheidingstekenen (zoals de *hefu*, een pluim van de staart van de eland-antilope, gebruikt om de vliegen te verdrijven) waren verbonden met de nieuwe dynastieën die uit het noorden kwamen en een hoofdschap volgens Lunda stijl vestigden. Bezit van deze voorwerpen was het volk verboden, maar de cultusleiders mochten ze wel bezitten zonder dat de vorst zich hierdoor in zijn eer voelde aangetast. Zo is ook het formeel eerbetoon aan vorsten (*ku bombela*) vergelijkbaar met de houding die men tijdens seances tegen de cultusleider aanneemt (vgl. bijvoorbeeld het op p.204 aangehaalde lied). Dit lijkt een nieuwe bevestiging te zijn van het verband tussen de culten en de koppeling van de domestieke en tributaire productiewijze; hetgeen echter andere verklaringen niet hoeft uit te sluiten zoals bijvoorbeeld één die gebaseerd is op de competitie tussen vorsten en cultusleiders, waarbij het niet de genezers zijn die zich via de symbolen van het hoofdschap het ermee verbonden wereldlijk gezag toeëigenen, maar de vorsten die de symbolen van ritueel gezag van de genezers opeisen. Een dergelijke vorm van competitie is, zoals ik elders (van Binsbergen 1979a) heb trachten aan te tonen, een terugkerend thema in de Centraal Afrikaanse godsdienstgeschiedenis.

²⁸⁵ Zij begunstigden de vorsten en betoonden hun de hun toekomstige eer; ze waren gewoon de handelsexpedities maandenlang te onderbreken om voedsel te verbouwen. Vgl. Soremekun 1977: 87; Papstein 1978: 236 e.v..

wel voldoende documentatie - is de onderschikking van de domestieke aan andere produktiewijzen. De in deze periode opkomende ziekteculen zijn de ideologische tegenhangers van dit koppelingsproces, en niet van één van de afzonderlijke, in dit proces werkzame, produktiewijzen. Ze vormen ook niet zomaar een secundaire uitdrukking van veranderingen in niet-religieuze structuren; integendeel, ze hebben zelf meegeholpen om de domestieke produktiewijze te ondermijnen door het bieden van alternatieven voor de religieuze aspecten ervan, door nieuwe vormen van goederencirculatie en van sociaal verkeer te introduceren buiten de dooi de domestieke produktiewijze getrokken groepsgrenzen, en door de toeëigening door genezers toe te voegen aan die door vorsten en handelaars.

Terwijl het binnendringen van de kapitalistische produktiewijze in de sociale formatie van het Kaoma district voortschreed (en die sociale formatie zelt geïntegreerd raakte in een veel wijdere formatie: Noord-Rhodesië, de kapitalistische wereld), werden de tributaire en handelskapitalistische produktiewijze (die in de 19de eeuw dominantie hadden verworven) ingekapseld en grotendeels vernietigd. Al zeer snel na het opleggen van het koloniaal gezag (welks gerichtheid op de verbreiding van kapitalistische produktieverhoudingen werd de stroom van handelsartikelen naar het gebied gekanaliseerd via povere winkeltjes op het platteland en vooral via de aankopen van trekarbeiders in hun werkgebieden. De lange-afstands-handel kwara zo tot een gedwongen einde. De tributaire produktiewijze werd vernietigd door de koloniale wetgeving, die slavernij en horige arbeid afschafte. Regeringssubsidies stelden enkele vorsten en aristocraten in staat om de resten van een politieke en ideologische voor-kapitalistische structuur overeind te houden, nadat de produktieverhoudingen die aan die structuur ten grondslag lagen, radicaal waren gewijzigd.²⁸⁶ Deze subsidies werden betaald uit de opbrengst van de hutbelasting - een rechtstreekse, door het koloniaal gezag opgelegde vorm van surplusontrekking, die (na een zeer korte periode van lokale participatie in de landbouwmarkt)²⁸⁷ velen dwong hun arbeid voor geld te verkopen. Toen de circulatie van handelaars, handelsartikelen en slaven (de plaatselijke manifestaties van surplusonttrekking door een steeds onzichtbaar gebleven handels-kapitalisme) het veid had geruimd voor de circulatie van geld en trekarbeiders en velen direct (alhoewel zelden voor lange duur) ingeschakeld waren in de produktieverhoudingen van het industrieel kapitalisme, waren nieuwe ziekteculen, ondanks het feit dat ze zich bleven verbreiden, niet meer geheel in overeenstemming met de dominante sociale en economische tegenspraken in de sociale formatie. De koppelingsprocessen waarvan ze deel uit hadden gemaakt waren verouderd.

Het Christendom dat vanaf 1910 door zending en missie in het Kaoma district was gepredikt, verschafte een ideologische respons die in vele opzichten bij de kapitalistische produktieverhoudingen paste.²⁸⁸ Naast het Christendom bleef er echter

²⁸⁶ Stokes 1966; Caplan 1970; Van Horn 1977: 155 e.v..

²⁸⁷ Van Horn 1977: 1541 .

²⁸⁸ Het is duidelijk dat hier de ruimte ontbreekt voor een overtuigende uiteenzetting van dit punt. Laat ik daarom volstaan met de volgende opmerking. Het feit dat het missiechristendom van het begin van de twintigste eeuw, en de kapitalistische produktiewijze in de Noord-Atlantische maatschappijen, nauw verbonden waren (Webers these van de Protestante ethiek; vgl. Weber 1947) en dat ze grotendeels eendrachtig naar Afrika expandeerden, is een sterke aanwijzing voor beider verenigbaarheid. Daarmee wordt niet ontkend dat individuele missionarissen en zendelingen hun stem hebben laten horen tegen de

ruimte voor andere religieuze responsen die, aanknopend bij lokaal aanwezige cultus-elementen, oplossingen boden die minder ver van lokale religieuze tradities afstonden en tegelijk die aspecten van het Christendom in zich opnamen (individualisering van het heil, universalisme) die pasten bij de produktieverhoudingen van het industrieel-kapitalisme. Zo stonden na 1930 een aantal profeten op, die allen in ruime mate aan onderricht in het Christendom en aan arbeidsmigratie hadden blootgestaan. Deze predikten radicaal vernieuwde - profetische - ziekteculten, die niet langer voortborduurden op het inmiddels vertrouwd geworden, negentiende-eeuwse thema van anonimiteit en vreemdheid. Hun belangrijkste vernieuwing (waardoor hun profetische cultus de ideologische tegenhanger is van het koppelingsproces tussen het industrieel-kapitalisme en de domestieke gemeenschappen) was de erkenning van een alomvattende ziekteveroorzaker: de Oppergod of met Hem in nauw verband staande figuren (Engel, Heilige Geest). Terwijl enerzijds van de niet-profetische culten de negatie van de lokale domestieke gemeenschap en het ondernemingschtig karakter van de relatie tussen genezer en patiënt werden overgenomen, werd anderzijds een legitimerings- en identificeringsbeginsel aangedragen dat in het verlengde lag van het universele en abstracte karakter van de waar in kapitalistische produktieverhoudingen. Ten gevolge van het steeds verder opdringen van deze verhoudingen, waardoor streekgenoten in toenemende mate werden tot boeren, migranten en proletariërs, boetten de vormen van etnische afstand en vreemdheid, waarmee de niet-profetische culten samenhangen, gaandeweg aan betekenis in.

14.4.3. Bituma in de stad als koppeling van produktiewijzen

Het verheven karakter van de nieuwe ziekteveroorzakers bood de mogelijkheid om charisma te monopoliseren en zo de basis voor een interlokale cultusorgani satie te leggen.²⁸⁹ Alle drie de hier genoemde culten hebben een dergelijke organisatie ontwikkeld. Terwijl Nzila zijn organisatie steeds zag groeien en Moya erg klein bleef, viel Bituma praktisch terug op een niet-profetische vorm. Hierboven²⁹⁰ gaf ik al aan welke zwakke punten mijn eerdere analyse²⁹¹ van deze verschillen in ontwikkeling bevatte. Ik zou nu willen aanvoeren dat niet de stedelijke omgeving als zodanig de beslissende factor is, maar de mate waarin de cultuslidmaten daadwerkelijk bij kapitalistische produktieverhoudingen betrokken zijn. Uit mijn beschrijving van bituma (hierboven, sectie 2), wordt duidelijk dat Bituma een belangrijke verbindings-schakel is tussen de aan de kapitalistische sector deelnemende mannen en het door hen verdiende geldinkomen aan de éne kant, en mensen die niet aan die sector deelnemen aan de andere kant: vrouwelijke migranten in de stad, genezers die tussen stad en platteland heen en weer reizen, en via deze laatste de bredere rurale verwantengroep waarbinnen de inkomsten van de genezers verdeeld worden. Bituma is zowel een aspect van de koppeling van de domestieke en de kapitalistische produktiewijze, als een veelzeggende indicatie dat ook de mannelijke migranten in de stad niet zo diep zijn ondergedompeld in de kapitalistische produktiewijze, dat ze zich

expansie van kapitalisme, kolonialisme en sommige ongewenste effecten ervan voor de Afrikaanse bevolking.

²⁸⁹ van Binsbergen 1977a.

²⁹⁰ Zie boven, p.221.

²⁹¹ van Binsbergen 1977a.

zouden kunnen veroorloven de aanspraken naast zich neer te leggen die de domestieke produktiewijze via Bituma op hun beperkte middelen en offeringsgezindheid maakt. Het feit dat de meeste mannelijke Nkoya migranten in de stad tenslotte met vrouwen uit het dorp trouwen (over wie rechten worden verkregen door betaling van een bruidsprijs die ongeveer vier maal zo hoog is als het honorarium van een genezer in de stad), wijst omiskenbaar in de richting van een parallelle tussen de Bituma cultus en het huwelijk. Beide zijn vormen waarin koppeling plaatsvindt. Beide reiken middelen aan waardoor de van het kapitalisme afhankelijk gemaakte domestieke produktiewijze - na de mannelijke arbeidskracht voor de kapitalistische sector te hebben geproduceerd - toch nog in staat blijft zich te reproduceren.

Daar staat tegenover dat men, aldus doorredenerend, in het geval van Nzila zou verwachten dat het ledenbestand verregaand in kapitalistische produktieverhoudingen ingeschakeld is, zodat het niet langer in belangrijke mate hoeft te steunen op de instandhouding van banden met de domestieke, rurale sector. De weinige informatie met betrekking tot de economische achtergrond van Nzilaleden waarover we beschikken,²⁹² lijkt deze hypothese te bevestigen. Zo wijst Muntemba op het feit dat in de stad Livingstone de ouderlingen van de belangrijkste protestantse kerk ter plaatse deelnemen aan Nzila. Deze ouderlingen zijn waarschijnlijk stedelijke notabelen van het één of andere soort. De gegevens zijn echter in alle opzichten te fragmentarisch om definitieve conclusies te rechtvaardigen. In elk geval hoeven Nzila-leden, om mijn hypothese te bevestigen, niet in de stad te wonen. Zoals reeds herhaaldelijk is betoogd,²⁹³ is het onderscheid tussen stad en platteland slechts een secundaire afleiding van het fundamentele onderscheid tussen de kapitalistische en niet-kapitalistische produktiewijzen. Door de groeiende verbouw van marktgewassen en door de toename van loonarbeid en ambtelijke baantjes (landbouwvoorlichter, jachtopziener etc.) op het platteland in de afgelopen jaren, zijn steeds meer plattelanders in Westelijk Zambia opgenomen in kapitalistische produktieverhoudingen. In die gebieden waar Nzila en Bituma naast elkaar bestaan,²⁹⁴ verwacht men van degenen die in kapitalistische produktieverhoudingen opgenomen zijn, veel eerder dat ze aanhanger van Nzila zijn (of van een Christelijke kerk), dan van Bituma in zijn hedendaagse post-profetische vorm.

De huidige situatie van de Nkoya geeft een goede illustratie van de koppeling van de domestieke produktiewijze (grotendeels van de resten van de tribulaire produktiewijze ontstaan) met het dominante industrieel-kapitalisme. De oude, op basis van verwantschap georganiseerde, produktietakken blijven min of meer voortbestaan, al wordt aan hun invloedssfeer geknaagd door de staat (bijvoorbeeld in de vorm van onteigening van land voor wildreservaten, jachtverbod, agrarische semi-overheidsondernemingen, enz.). Ze worden tegelijk uitgehold door de exodus van mannelijke arbeidskrachten,²⁹⁵ door de opringende kapitalistische markt van consumptiegoederen (alle kleding, het meeste gereedschap en een aantal voedingsmiddelen worden nu aangekocht uit de buitenwereld, en de invoering op beperkte schaal van marktgewassen en agrarisch

²⁹² Reynolds 1963; Muntemba 1972.

²⁹³ Het overtuigendst door Amselle 1976a; vgl. Gerold-Scheepers & van Binsbergen 1978.

²⁹⁴ Vgl. Fig. 7, p.200.

²⁹⁵ De beste theoretisch uiteenzetting van het mechanisme waardoor trekarbeid de domestieke sector uitbuit, geeft Meillassoux 1975; vgl. Gerold-Scheepers & van Binsbergen 1978.

loonarbeid. Volwassen mannen nemen als migranten deel aan de kapitalistische economie van de stad. Slechts een minderheid onder hen slaagt erin daar een kerngezin op te zetten. Zo'n gezin zal, als het lukt om het lang genoeg in stand te houden, steeds meer gaan bijdragen aan de reproductie van de kapitalistische sector. Maar ook van dit type migrant blijft de positie in de stad bijzonder wankel. Veel van de leden van hun huishouding lopen de kans uiteindelijk toch weer in de rurale sector terecht te komen. Ook als ze lange tijd in de stad wonen, vinden deze migranten meer zekerheid in de domestieke sfeer, waaraan ze deelnemen en vorm geven middels dyadische netwerken en in hun collectieve ceremoniën en rituelen. Aldus beschouwd omvat deze sfeer stedelijke geszalarieerden, pas-aangekomenen, mislukkingen op weg naar huis en personen die geheel builen de stedelijke produktieverhoudingen staan: vrouwen en dorpelingen. De domestieke sector strekt zich zo uit tot in de stedelijke gebieden en tot in het huishouden van de gesalarieerde stadsbewoner. Bituma schept een situatie waarin deze wederzijdse penetratie plaats kan vinden. Tevens is het een middel om in de stedelijke, kapitalistische sector verdiend geid opnieuw in circulatie te brengen in een bredere kring, die ook personen omvat die anders geen toegang tot geldinkomsten zouden hebben. Bituma is een koppelingsinstrument; en wel één dat middelen terug de domestieke sector inpompt en dat zodoende een bijdrage levert aan de reproductie van deze sector - meer dan aan de uitbuiting ervan.

14.5. CONCLUSIE

Het hier geboden perspectief op de historische ontwikkeling en de stedelijke manifestaties van een Centraalafrikaanse ziektecultus geeft een indruk van de verklarende kracht van de koppelingsbenadering voor de analyse van religieuze verschijnselen. We mogen echter niet over het hooft zien dat een aantal belangrijke problemen blijven liggen. Zo zouden we graag in staat zijn nauwkeuriger uitspraken te doen met betrekking tot de symbolische en structurele transformaties die, gegeven een specifieke koppeling van produktiewijzen, leiden tot specifieke vormen van religieuze vernieuwing. Waarom brengt de koppeling van de domestieke met de tribulaire of handelskapitalistische produktiewijze nu juist dat type niet-profetische ziekteculten voort dat we in Centraal-Afrika vanaf rond 1850 aantreffen? Alleen een meet gedetailleerde, puntsgewijze uiteenrafeling van enerzijds de op elkaar inwerkende transformaties van produktieverhoudingen, en anderzijds voorstellingen betreffende bovennatuurlijke wezens, de wijze waarop deze laatste geacht werden in de wereld in te grijpen enzovoorts, kan ons hier verder helpen. Maar algezien van deze taak op het vlak van de theorie vorming, is het nodig om veel uitgebreidere vergelijkingen te maken. Het feit dat zich in vele delen van Afrika²⁹⁶ binnen de context van de koppeling van de domestieke met andere produktiewijzen, inclusief het industrieel-kapitalisme, ogenschijnlijk dezelfde sterke toename van ziekteculten voltrekt, zou erop kunnen wijzen dat over een groot deel van het continent gelijksoortige mechanismen werkzaam zijn. Bij de huidige stand van onderzoek kan het soort historische verklaringen die ik hier suggereer, nog afgezien van het feit dat ik me tot een enkel hoofdstuk moet beperken, niet anders dan een ad hoe karakter hebben.

²⁹⁶ Carter 1972; Beattie & Middleton 1969.

Als we dieper op het begrippenkader en de symboliek van deze nieuwe, met de verbinding van produktiewijzen samenhangende culten in zouden gaan, zouden we ongetwijfeld in de richting getrokken worden van analyses in de trant van die van Victor Turner of Richard Werbner. Hoe zouden beide benaderingen tot wederzijdse bevruchting gebracht kunnen worden, op zo'n manier dat de analyses van de genoemde auteurs meer aandacht krijgen voor produktieverhoudingen, terwijl een analyse als de onderhavige verrijkt wordt met beschouwingen over 'inclusiviteit-exclusiviteit', 'focusering*', 'processuele symbolische analyse' (de trefwoorden van Werbners en Turners recente werk)?

In een breder verband dan dat van godsdienststudies zou men zich kunnen afvragen of de koppelingsbenadering van stad-plattelandsrelaties wel volledig recht doet aan de culturele en psychologische aspecten van etniciteit in de stad. Speelt identiteit, de onderbewuste oriëntatie die het kind in de vroege levensjaren meekrijgt, dan helemaal geen rol? En als identiteit een rol speelt, komt deze dan direct voort uit het koppelingsproces, of vormt ze een onafhankelijke factor waarmee rekening gehouden moet worden? De ontwikkeling die A.I. Epstein doormaakte geeft stof tot nadenken. Twintig jaar na het schrijven van *Politics in an Urban African Community*²⁹⁷ herteeft hij zijn onderzoeksgegevens met betrekking tot etniciteit in Zambia,- en de manipulatie en netwerken, die het zwaartepunt van de Manchester benadering vormden, achter zich latend, pleit hij nu voor een analyse waarin

'fijnkorreliger methoden en benaderingen dan degene tot dusver in gebruik, volledig rekenschap geven van de wisselwerking tussen de uiterlijke en de innerlijke, de objectieve en de subjectieve, de sociologische en de psychologische elementen die altijd bij de vorming van etnische identiteit aanwezig zijn'.²⁹⁸

Ik over weeg geen seconde om op mijn stappen terug te keren en te beweren dat, alles wll beschouwd, bituma in de stad eenvoudigweg een uitdrukking van etnische identiteit is, of het binnendringen in de stad van rurale vormen die zo diep in het onderbewuste van deNkoya verankerd zijn, dat zij ze niet kunnen missen.²⁹⁹ Ik ben ervan overtuigd dat de idee van de koppeling van produktiewijzen ons een authentiek inzicht verschaft in beslissende aspecten van deze cultus, en in de situatie van de deelnemers aan de cultus. Maar ik ben er ook van overtuigd dat hiermee niet het laatste woord gesproken is. Naarmate we doorgaan met het verzamelen van gegevens en het verfijnen van wat nu nog een zeer onbevredigende theorie is, zal een rijpere benadering ontstaan, waarin al die perspectieven die ik niet in mijn betoog heb kunnen integreren, zullen convergeren.

²⁹⁷ Epstein 1958.

²⁹⁸ Epstein 1978: 112.

²⁹⁹ Om misverstand te voorkomen: ook Epstein doet dit niet.

Hoofdstuk 15. Kazanga

Etniciteit in Afrika tussen staat en traditie

15.1. ETNICITEIT³⁰⁰

Een oeroud en waarschijnlijk universeel aspect van het mens-zijn is dat wij namen geven, aan het niet-menselijke en aan menselijke individuen, maar ook aan de verbanden waarin wij ons organiseren. Een van de meest ontroerende passages in het Oudtestamentische scheppingsverhaal is hoe de pasgeschapen mens namen geeft aan zijn paradijselijke omgeving, en deze aldus ordent en zich toeëigent.³⁰¹ Het is een proces van naamgeving, dat de universele voorwaarde vormt voor etnische verschijnselen en processen.³⁰² Leden van een samenleving kenschetsen meestal het eigen sociale verband met een eigennaam, en in ieder geval kennen zij namen toe aan andere gemeenschappen. Dergelijke naamgeving is dikwijls vaag, maar zij brengt een

³⁰⁰ Nadat ik met deze oratie het terrein van mijn leerstoel aan de Vrije Universiteit had afgepaald, heb ik mij verder toegel4egd niet alleen op het bestuderen en verklaren van Nkoya etniciteit, maar ook op de algemene theorie van etnische verschijnselen. Mijn bijdrage over etniciteit in Centraal Africa, aan John Middletons gezaghebbende *Encyclopedia of Africa* werd diverse malen herdrukt. De grootste theoretische uitdaging die ik vervolgens ter hand nam was het ontwerpen van een benadering van etniciteit, en van groepsgewijze naamgeving in het algemeen, *ten behoeve van het onderzoek van Fred Woudhuizen en mijzelf op het gebied van de Zeevolkeren in de Late Bronstijd van het Middellandse Zeegebied*; de eerste zes hoofdstukken van ons gezamenlijk boek over dit onderwerp (2011) kunnen nog steeds met vrucht gelezen worden; vgl. ook mijn boek (van Binsbergen 2021) over de Frans-Duitse / Elsazzer taalkundige Joseph Karst, als bijzonder inspirerend (hoewel vaak onbetrouwbare) pionier van het onderzoek van Bronstijd ethniciteit.

³⁰¹ Vergelijk Genesis 2:19.

³⁰² Fardon 1987 ontkent daarentegen het bestaan van universalia in de studie van etniciteit.

dramatische ordening aan binnen het wijde sociale veld dat verschillende gemeenschappen met elkaar delen. Toekenning van een aparte naam die op het eigene niet past, ontzegt het andere de mogelijkheid om slechts gradueel van het eigene te verschillen. De tegenstelling wordt door de naam in woorden verabsoluteerd, en in principe onderworpen aan de onverbidelijkheid van het boomdiagram, van binaire opposities die zo'n belangrijke rol zouden spelen in het menselijk denken (Lévi-Strauss 1962a). Door de andere categorie 'A' te noemen identificeert zich de eigen verzameling in ieder geval als 'niet-A'. Zij krijgt van wie zij 'A' genoemd heeft, meestal zelf ook een naam, 'B', toegekend, en derden kunnen deze naamgeving overnemen of er hun eigen benoemen voor in de plaats stellen.

Elke samenleving omvat vele naamdragende verzamelingen mensen: bij voorbeeld plaatselijke gemeenschappen, verwantschappelijke groepen, produktiegroepen, onderdelen van een bestuursapparaat, culten, vrijwillige organisaties. Slechts bij aanwezigheid van bepaalde aanvullende kenmerken zouden wij deze verzamelingen 'etnische groepen' willen noemen: wanneer individueel lidmaatschap primair ontleend wordt aan een geboorterecht (*ascriptie*); wanneer de verzameling mensen zich van andere soortgelijke verzamelingen in haar nabijheid bewust en uitdrukkelijk onderscheidt door specifieke culturele verschillen; en wanneer de leden zich met elkaar identificeren op grond van een besef van een gemeenschappelijke historische ervaring. 'Etniciteit' is dan het geheel van processen waardoor mensen het wijde sociale en geografische veld waarin zij betrokken zijn, onder verwijzing naar door hen onderscheiden etnische groepen structureren tot een etnisch veld.

De genoemde aanvullende kenmerken zijn gradueel, niet absoluut van aard. Hun formulering en toepassing liggen immers in de handen van de leden van een samenleving; de antropoloog tracht ze door empirisch onderzoek te achterhalen. De verbanden die mensen met elkaar aangaan vertonen, om effectief te zijn, niet slechts systematiek maar ook flexibiliteit en tegenstrijdigheid. Het sociale proces creëert grenzen, ook om die te kunnen doorbreken. De meeste etnische groepen bij voorbeeld kennen een minderheid van leden die niet bij geboorte maar pas in de loop van hun leven lidmaatschap hebben verworven, in een context van huwelijk, migratie, taalverwerving, adoptie, het aannemen van een nieuwe identiteit en levensstijl, religieuze bekering etc.³⁰³ Etnische velden blijken verschillend georganiseerd te zijn op verschillende plaatsen van de wereld en in verschillende tijdperken; er bestaat grote variatie in de wijze waarop mensen etnische groepen afbakenen door onderscheidende culturele attributen (bij voorbeeld taal) en historisch besef.³⁰⁴ Etnische groepen hebben vaak een subjectief historisch besef, maar altijd een objectief, academisch te bestuderen geschiedenis, van hun opkomst tot hun verdwijnen,³⁰⁵ en deze groeps geschiedenis kan niet begrepen worden los van de wordingsgeschiedenis van het overkoepelende etnische veld in zijn geheel.

Het is wetenschappelijk zinvol om door middel van strategisch gekozen kenmerken

³⁰³ Vergelijk Salamone 1975; Schultz 1984. De spaarzame migranten uit Kaoma district die in de stad succes hebben trachten soms over te gaan naar een hoger gewaardeerde etnische groep: Bemba of Lozi. Zulk overgaan ('passing') is een veel bestudeerd verschijnsel in de etnische en rasverhoudingen in Noord-Amerika; bij voorbeeld Drake & Cayton 1962: 159v.

³⁰⁴ Benadrukt door bij voorbeeld Horowitz 1975; Fardon 1987; Prunier 1989.

³⁰⁵ Vergelijk. Chrétien & Prunier 1989; Tonkin *et al.* 1989; Vail 1989a, 1989b.

een duidelijk onderscheid te maken tussen etnische groepen en andere ascriptieve verzamelingen zoals kasten en klassen, maar wij mogen er niet op rekenen dergelijke onderscheidingen in het bewustzijn van de participanten eenduidig terug te vinden. Het onderscheid tussen naast elkaar bestaande etnische groepen blijft namelijk niet, nevenschikkend, tot de logica van naamgeving beperkt maar heeft meestal een onderschikkend karakter; de participanten articuleren binnen het overkoepelende etnische veld politieke, economische en rituele ongelijkheden tussen verzamelingen mensen op een wijze die de analyticus eerder met klassen en kasten associeert.³⁰⁶ Etniciteit is daarom altijd een strijd, niet allen om ordening en afbakening door classificerende naamgeving (het aspect dat zo benadrukt is in Mitchell's vroege studies van etniciteit in de Zambiaanse stedelijke Koperstreek; Mitchell 19..., 19...) , maar ook om de andere groep of zijn leden in een lagere categorie te dringen en de eigen groep, of zichzelf als individu, in een hogere positie te manoeuvreren binnen de etnische hiërarchie.



Fig.15.1. Koloniale etnische kaart van Zambia.

Etnische naamgeving is een complex sociaal proces dat recht heeft op specifiek onderzoek. Dit besef doet nog niet zo lang opgeld in de antropologie. Tot het midden

³⁰⁶ Een beroemd voorbeeld van deze ambiguïteit is Leach 1953. Voorts vergelijk Barth 1970; Doornbos 1978; Mitchell 1956, 1974; Lemarchand 1983.

van de twintigste eeuw hanteerde zij etnische namen als etiketten die schijnbaar vanzelfsprekende eenheden van cultuur en sociale organisatie moesten markeren: daarbinnen deed men onderzoek, maar de afbakening zelf werd nauwelijks geproblematiseerd. De kaartenbakken en boekenplanken van de jonge antropologische wetenschap vulden zich met een overstelpende productie aan etnografisch materiaal dat bijna steeds gepresenteerd werd aan de hand van een etnische naam ter identificatie van een 'volk' of vooral 'stam'. De fragmentatie van de sociale velden van Afrika, naar naamgeving en met de suggestie van absolute begrenzing, interne integratie, verankering in specifieke delen van het staatsterritorium, onontkoombaarheid, en eeuwenoude traditie, leverde de analyse-eenheid waarbinnen individuele carrières van antropologen konden gedijen.

Een voorbeeld van een dergelijke reïficatie en geografische projectie van etniciteit levert de hier gereproduceerde etnische kaart van Zambia, die oorspronkelijk werd gemaakt door de Noordrhodesische koloniale overheid, maar die spoedig ook door antropologen werd toegeëigend (vergelijk Richards 19...: plate ...; Brelsford 19...: ...).

Het is intussen merkwaardig dat de klassieke antropologie, die ten aanzien van de naamgeving van andere binnen de door haar bestudeerde samenlevingen inheems onderscheiden sociale groepen zeer subtiële en geraffineerde analyses van sociale organisatie had ontworpen³⁰⁷ met duidelijk onderkennen van nomenclatorische manipulatie door segmentatie, genealogische aanpassing, *telescoping*, situationaliteit, etc., deze inzichten lange tijd nauwelijks toepaste op een voor de hand liggende soortgelijke vorm van naamgeving en groepsdefinitie, de etnische. Deze bleef beschouwd worden als vanzelfsprekend uitgangspunt, en haar manipulaties en situationele aspecten bleven lang een goed bewaard geheim in een antropologie die zich zelf had ingericht rond de reïficatie van 'stammen'. Pas in de jaren 1960 werd het begrip 'stam', als ethnocentrische en gereïficeerde aanduiding van een etnische groep *binnen het mondiale etnische veld maar buiten de politiek dominante civilisatie*, met andere woorden in de zogenaamde 'derde wereld' of de zogenaamde 'ontwikkelingslanden', in Afrika, Azië en Latijns-Amerika, aan diepgaande kritiek onderworpen.³⁰⁸

Er is inmiddels veel geschreven over de opkomst en ondergang van het begrip stam in Afrika, in het kader van de politieke en economische processen in dit werelddeel sinds het eind van de negentiende eeuw. In vogelvlucht gaat het hier om: *kolonisatie* (waarbij de staat bestuurlijke eenheden creëerde die als 'stammen' werden voorgesteld – een voorstelling die de Afrikanen spoedig overnamen in hun eigen perceptie en politiek handelen)³⁰⁹; *inplanting van de kapitalistische produktiewijze door markt-gewassen en trekarbeid* (waardoor plaatselijke systemen van productie, reproductie en zingeving werden uitgehold en tevens regionale ongelijkheden ontstonden die allengs in een etnisch idioom werden beschouwd); *verstedelijking* (in het kader waarvan een veelheid van etnische groepen, en hun leden, in de stad betrekkingen met elkaar aangingen die, selectief transformerend, steeds minder verwezen naar de traditionele

³⁰⁷ bij voorbeeld Evans-Pritchard 1940, etc. ...

³⁰⁸ Gutkind 1970; Helm 1968; Godelier 1973, inzonderheid pp. 93-131: 'Le concept de tribu: Crise d'un concept ou crise des fondements empiriques de l'anthropologie?'

³⁰⁹ Bij voorbeeld Ranger 1982; Vail 1989a, 1989b.

cultuur van hun respectievelijke herkomstgebied);³¹⁰ *dekolonisatie* (de opkomst van een nationalisme dat etnische verdeeldheid als produkt van staatsmanipulatie aan de kaak stelde); de niettemin etnische politieke mobilisering en patronagenetwerken in de postkoloniale staten;³¹¹ de wederwaardigheden van militaire en éénpartij-regimes die zich vaak als oplossing voor etnische politieke problemen presenteerden; en zeer recent de opkomst van democratische alternatieven waarin zich nieuwe mogelijkheden lijken voor te doen voor etnische mobilisering (vergelijk Buijtenhuijs 1991).

Veel minder echter weten wij vooralsnog van de symbolische en culturele transformatieprocessen waarvan etniciteit zich in deze contexten heeft bediend. Deze wil ik in dit hoofdstuk aan de orde stellen.

15.2. ETNISCHE IDENTITEIT EN ETNISCHE BEMIDDELING

Veel gebruikt in het kader van etniciteit en etniciteitsonderzoek is de term 'identiteit'.³¹² Wij kunnen 'identiteit' definiëren als de sociaal geconstrueerde perceptie van het zelf als lid van een groep. Elk mens speelt verscheidene rollen in verscheidene groepen, en heeft daarom een veelheid van identiteiten, aangereikt in de loop van zijn socialisatie tot lid van die groepen.

De opkomst van een etnische groep in Afrika bestaat, als project, gewoonlijk uit het lanceren van een nieuwe identiteit en het aanbrengen daarvan in de persoonlijkheid van de beoogde leden. Het etnisatieproject stelt de etnische identiteit (uitgedrukt door de groepsnaam) voor als een ultieme, allesoverheersende en zo diep mogelijk verankerde identiteit, waarin alle andere identiteiten die men als lid van de plaatselijke samenleving heeft verworven, zouden zijn opgenomen.

Een dergelijke etnische identiteit doet, niet toevallig, sterk denken aan het begrip cultuur van de klassieke antropologie, in de trant van Tylor (1871) te definiëren als: al datgene wat men als lid van een samenleving verwerft. De plaatselijke cultuur behoeft zich echter in ruimte en tijd volstrekt niet te beperken tot een bepaalde naamdragende etnische groep, maar heeft vaak een veel grotere verspreiding. Bij voorbeeld, in de savannegordel van Zuidelijk Midden-Afrika, waarop dit boek zich grotendeels heeft gericht, zijn sinds de negentiende eeuw tientallen etnische groepen naast elkaar onderscheiden, terwijl er gelet op de distributie van patronen van productie, reproductie en zingeving een zodanige eenheid te constateren is, dat men eerder van één groot cultuurgebied zou willen spreken. Deze continuïteit werd vooral benadrukt

³¹⁰ Onder de vele studies noem ik slechts het klassieke Mitchell 1956.

³¹¹ Voor een voortreffelijke analyse, zie Bayart 1989, inzonderheid pp. 65-86: 'Le théâtre d'ombres de l'ethnicité'.

³¹² Aan de zeer uitgebreide, diverse disciplines omvattende literatuur over identiteit kan ik in dit bestek geen recht doen. Een van de meest invloedrijke auteurs over identiteit is de psychiater Erikson (onder meer 1968). Waardevolle antropologische studies over etnische identiteit onder meer in de Vos & Romanucci-Ross 1975; Horowitz 1975; Jacobson-Widding 1983. Bij ons Zambiaanse onderwerp, vergelijk Ethos and identity (Epstein 1978), die daarmee afstand neemt van de nadruk op louter classificatie in het etniciteitsonderzoek van zijn naaste collega Mitchell (1956, 1974). Een meesterlijke benadering, met ruime aandacht voor expressieve cultuur, is Blacking 1983. Voor een inspirerende Franse bijdrage, zie Amselle 1990.

door Vansina in diens pionierswerk over de geschiedenis van de zuidelijke savanne in Afrika (1966); dat hij deze fascinatie met regionale verbanden en continuïteit in latere jaren heeft volgehouden blijkt uit het recente, meer op het Centraalafrikaanse regenwoud gerichte *Paths in the rainforests* (Vansina 1991). Mijn eigen boek *Religious change in Zambia* (van Binsbergen 1981) is een poging om de continuïteit van Zuidelijk Midden-Afrika in religieuze opzicht te verkennen. Binnen deze verregaande regionale continuïteit hebben zich de afzonderlijke etnische groepen afgesnoerd – bijna zoals men met een koekjesvorm afzonderlijke, verschillend gevormde koekjes steekt uit een en dezelfde plak deeg. De zelfperceptie van de deelhebbers in deze regionale culturele continuïteit zal, naast etnische namen die geen werkelijke cultuurgrens inhouden, diffuus verankerend zijn in verwijzingen naar verwantschappelijke en lokale groepen op diverse niveaus, naar een landschap, een taal, een polyetnisch staatsstelsel etc.

Etniciteit omvat een proces van bewustwording, bij velen meer bepaald van overreding of verleiding, in het kader waarvan diffuse identiteiten onder de noemer worden gebracht van één, met een specifieke naam gemarkeerde, *etnische* identiteit. De naam wordt tot cultuurgrens geconstrueerd, en de cultuur wordt daarom opnieuw geconstrueerd om binnen die grens te vallen en onderscheidende culturele attributen te leveren. In de bundeling en herschikking van identiteiten wordt de persoonlijke ervaring van het zelf en de wereld getransformeerd: de ontdekking van 'ik ben een – Vlaming, Azeri, Yoruba, Nkoya' etc., biedt een ordenend perspectief waarin machteloosheid, gemis en vervreemding, zoals opgedaan in velerlei situaties verschijnen in een nieuw licht – de hoop dat die negatieve ervaringen in hun tegendeel zullen verkeren door etnische zelfpresentatie. Aldus heeft etniciteit vele parallellen met andere ideologische verschijnselen zoals nationalisme, het ontwakend tot klassebewustzijn, en religieuze bekering en vernieuwing.

Etniciteit vertoont een merkwaardige dialectiek die ik geneigd ben als haar motor te beschouwen.³¹³ De binaire oppositie door naamgeving (hoezeer ook vaak in een hiërarchische zin vertekend), levert een logische structuur, die zich door ascriptie verder verhardt en zich als *onvoorwaardelijk, begrensd, onontkoombaar en tijdsloos* voordoet;³¹⁴ de feitelijke procesmatige aankleding daarentegen (door de constructie van met de groepsgrens samenvallende cultuur, onderscheidende culturele symbolen, een gedeeld historisch besef, ten dele niet-ascriptief lidmaatschap) betekent *flexibiliteit, keuze, maakbaarheid en recente verandering*. Beide volstrekt tegenstrijdige aspecten zijn in etniciteit aan de orde. Deze dialectiek maakt etniciteit bij uitstek geschikt om in veranderingsprocessen te bemiddelen tussen fundamenteel verschillend gestructureerde sociale verbanden, en met name tussen het plaatselijke niveau enerzijds, de staat en wijde economische structuren anderzijds.³¹⁵ De etnische

³¹³ Voor een soortgelijk inzicht, vergelijk Uchendu 1975: 265.

³¹⁴ Vroege onderzoekers van het verschijnsel in Afrika hebben zich door dit aspect laten verleiden om etniciteit in termen van basis-identiteit ('primordial identity') te beschrijven, een zienswijze waarmee Doornbos (1972) afrekende.

³¹⁵ De Marxistische antropologie behandelt de bemiddeling tussen dergelijke fundamenteel verschillend gestructureerde sociale verbanden in termen van de koppeling of articulatie van produktiewijzen, vergelijk Geschiere 1982; van Binsbergen & Geschiere 1985; en verwijzingen aldaar. Hoewel de studie van etniciteit duidelijk maakt dat het symbolische domein niet overtuigend in een onderschikkend verband ten opzichte van produktie en reproductie kan worden geplaatst, blijft het koppelingsperspectief inspirerend op dit gebied – vergelijk van Binsbergen 1985.

naam en het principe van ascriptie leveren het beeld van een begrensde verzameling mensen. Integratie in het grotere, anders gestructureerde geheel blijft aldus niet een probleem dat het kwetsbare, slechts voor de plaatselijke gemeenschap toegeruste individu in zijn eentje moet oplossen, maar wordt onderwerp van *groepsgewijs* handelen. Een verzameling mensen wordt naar binnen toe gestructureerd tot etnische groep door het ontwerpen van een cultureel pakket dat *op zich* een belangrijke inzet vormt in de onderhandeling tussen de etnische groep in opkomst, en de buitenwereld. Van concurrerende etnische groepen distantieert men zich door strategische nadruk op culturele en taalkundige elementen; en op een meer omvattend niveau van sociaal-politieke organisatie tracht men van de staat politieke en economische prijzen (participatie in machtsuitoefening en genot van overheidsbestedingen) in de wacht te slepen *via staatsverkenning van het etnisch geconstrueerde pakket*.

In dit proces articuleert zich de etnische groep steeds meer als zodanig. Maar hoewel alle in dit proces ingevangen personen nominaal gelijk zijn als dragers van de etnische identiteit, levert het contact met de buitenwereld, *juist indien* het succesvol verloopt, nieuwe ongelijkheden op binnen de groep. De bemiddeling verloopt via politieke, economische en ideologische bemiddelaars ('*brokers*') die (door grotere kennis, opleiding, ervaring, politieke contacten en de middelen om deze te onderhouden) meer dan hun medeleden van de etnische groep de mogelijkheden in de buitenwereld weten te benutten. De centrale rol van dit type bemiddelaars is toegelicht in een omvangrijke antropologische literatuur, waarin Barth (1966) een klassieke plaats inneemt. Deze bemiddelaars ontwikkelen etnisch leiderschap tot het instrument van een machtsvorming die naar twee richtingen uitgaat:

- naar de buitenwereld, waar men zich hulpbronnen verschaft in ruil voor effectieve ordening van het lokale domein. Overigens moeten wij niet over het hoofd zien dat de buitenwereld waarop deze etnische bemiddeling zich richt niet uitsluitend bestaat uit de staat. Peel (1989) beschrijft de Yoruba identiteit als een negentiende-eeuws project waarin, juist als bij de Nkoya, een vroege kerkleider een hoofdrol speelde. Vail (1989b) noemt naast plaatselijke politici en kerkleiders ook wetenschappelijke onderzoekers als bemiddelaars in tal van etnisatieprocessen in Zuidelijk Afrika.³¹⁶
- en binnen de etnische groep, ruilen de bemiddelaars een beperkt doorsluizen van de buiten verworven hulpbronnen voor interne autoriteit, prestige en controle over productie op lokaal niveau.

De leiders onderhandelen zowel met de buitenwereld als met hun potentiële volgelingen in de plaatselijke samenleving. In deze context van bemiddeling tussen plaatselijke gemeenschap en de buitenwereld wordt het eigene *als eigen* problematisch, en verschijnt hetasserter van de 'traditionele', 'authentieke' (maar in feite opnieuw geconstrueerde) cultuur als belangrijke taak en als machtsbron voor de bemiddelaars. Etnische verenigingen, publikaties, en manifestaties zoals festivals, onder leiding van etnische bemiddelaars, vormen een wijd verbreid en beproefd middel in dit proces.

³¹⁶ Vergelijk Papstein 1989; van Binsbergen 1985. Het bemiddelingsproces is ook een thema in Ranger 1982. Recente studies van Afrikaanders in Zuid-Afrika hebben als etnische bemiddelaars mede de rol belicht van schrijvers – en in dit opzicht zijn er talrijke parallellen elders in Afrika, bij voorbeeld Okot p'Bitek als voorvechter van de Acholi etniciteit in Oeganda (van de Werk 1980).

Het insisteren op etnische identiteit produceert krachtige ideologische claims, waarvoor in de buitenwereld soms meer sympathie dan analytisch begrip bestaat. Men onderkent ze dan niet als een recent, strategisch en retorisch produkt, maar *idealiseert* ze (juist zoals de etnische bemiddelaars zelf doen) als '...de moedige expressie van een door socialisatie in de kindertijd verworven, onontkoombare identiteit die vertwijfeld standhoudt tegen een oprukkende buitenwereld'. In het hedendaagse denken over ontwikkelingsamenwerking, bij voorbeeld, is voor dergelijke culturele uitingen een zekere plaats ingeruimd.

Gaat het hier werkelijk om het bemiddelen van een diep verankerende traditie? Verdienen etnische processen daarom de sympathie en steun die wij in een sterk veranderende wereld geneigd zijn te verlenen aan bedreigd cultuurgoed? Hoe maken deze etnische uitingen de details van het onderhandelingsproces tussen buitenwereld en plaatselijke gemeenschap zichtbaar? Hoe vinden nieuwe ongelijkheden er een uitdrukking? Zijn hier argumenten te vinden voor de klassieke stelling van Marxistische onderzoekers en politici, dat het etnische proces een vals bewustzijn produceert dat voor de participanten de onderliggende, in klassetermen te interpreteren, uitbuiting versluiert?³¹⁷ Wat leert ons de analyse van het etnische onderhandelingsproces over het hedendaagse bredere politieke en economische systeem waarin het is ingebed?

Ik zal de lezer in dit hoofdstuk getuige laten zijn van een etnisch feest in het hart van Afrika, waarop deze vragen bij uitstek van toepassing zijn.

15.3. OPKOMST VAN DE NKOYA ALS ETNISCHE GROEP, EN DE 'CULTURELE VERENIGING KAZANGA'

Sinds 1988 vindt er elk jaar in het eerste weekend van juli³¹⁸ een merkwaardige ceremonie, genaamd *Kazanga*, plaats in Kaoma district, in het westen van de republiek Zambia.

Tot en met 1991 was de plaats van handeling Shikombwe. Shikombwe is het hoofddorp van *Mwene*, dat wil zeggen Vorst, Mutondo. Dat Shikombwe een koninklijke residentie (*lukena*, meervoud *zinkena*) is blijkt uit de *lilapa*, een aan vorsten voorbehouden rieten omheining gesteund door afgepunten palen. Binnen de *lilapa* bevinden zich een allereenvoudigste vierkamerwoning als koninklijk paleis, een rieten audiëntiehal, en een afdak waar, als voornaamste regalia, de instrumenten van het koninklijk orkest worden bewaard en tweemaal daags bespeeld. Op een grote open plek buiten de *lilapa* bevindt zich het moderne gerechtsgebouw, met voor zijn deur een ruwe vlaggestok waar elke dag de Zambiaanse vlag gehesen worden door de *kapasu's* – politieagenten

³¹⁷ Vergelijk Edelstein 1974; Saul 1979; Kahn 1981; van Binsbergen 1985. Het Marxistische gezichtspunt overheerste tientallen jaren de wetenschappelijke benadering van etniciteit onder de Zwarte bevolking van Zuid-Afrika. De strijd tegen de apartheidstaat als manipulator of zelfs schepper van Zwarte etniciteit, leidt tot het ontkennen van etniciteit als onafhankelijke variabele: zij kan niet anders zijn dan geperverteerd klassebewustzijn (bij voorbeeld Simons & Simons 1969; Mafeje 1971; Phimister & van Onselen 1979). De laatste jaren is er een beslissende kentering waar te nemen in deze politiek begrijpelijke, maar wetenschappelijk te reductionistische houding (bij voorbeeld Beinart 1988, die in de gedetailleerde biografie van een trekarbeider ook etnische strategieën onder de Zwarte bevolking betreft).

³¹⁸ In 1995 werd van deze regel afgeweken en vond, om organisatie-technische redenen, het feest plaats op het tweede weekend van augustus.

toegevoegd aan het vorstenhof. Hier speelt zich de ceremonie af. Rond deze centrale plaatsen liggen de woonerven van hovelingen en leden van de koninklijke familie. Een zandweg vormt de verbinding naar de vijftien kilometer verder gelegen asfaltweg, waarover na nog eens twintig kilometer het districtscentrum Kaoma, tot 1969 Mankoya geheten, kan worden bereikt. Mongu en Lealui, modern respectievelijk traditioneel bestuurlijk centrum van de Westelijke Provincie (het vroegere Barotseland) waartoe Kaoma district behoort, liggen tweehonderd kilometer westwaarts; Lusaka, de nationale hoofdstad van Zambia, vierhonderd kilometer oostwaarts. Mutondo's ambtsgebied, met de oppervlakte van een Nederlandse provincie, bestaat uit vruchtbare savanne waarin de verspreide nederzettingen bewoond worden door kleine boeren. Vele inwoners beschouwen zich als onderdanen van Mutondo, als Nkoya, en spreken bij voorkeur (maar zelden uitsluitend) de Nkoya taal; anderen rekenen zich tot de in westelijk Zambia dominante Lozi groep,³¹⁹ of tot groepen die sinds het begin van de twintigste eeuw massaal vanuit Angola zijn geïmmigreerd: vooral Luvale³²⁰ en Luchazi.

Mutondo ontleent zijn vorstelijke status aan een koninkrijk dat zijn voorouders, dissidenten uit het befaamde Lunda rijk in zuidelijk Zaïre, in de achttiende eeuw in dit gebied vestigden. Oorspronkelijk³²¹ de naam van een bos rond de samenvloeiing van de Zambezi en de Kabompo rivier, ging de naam Nkoya over op de dynastieke groep. Binnen de culturele continuïteit van de regio duidde 'Nkoya' zeker geen aparte en afgebakende cultuur aan; als etnische groep moesten de Nkoya zich nog formeren. In het midden van de negentiende eeuw schatplichtig geworden aan de koning van Barotseland, werden Mutondo's staat en onderdanen, als een zogenaamde 'aan de Lozi onderworpen stam', onder de naam Mankoya in 1900 opgenomen in de koloniale staat die in 1964 het onafhankelijke Zambia zou worden. Mutondo werd een gerespecteerde titel binnen de Lozi aristocratie. Het vorstenhof en zijn hofhouding worden nog steeds onderhouden door de nationale staat in het kader van verdragen die deze in 1900 en 1964 sloot met de Lozi koning.

Niettemin zijn Lozi-Nkoya relaties door de laatsten als antagonistisch en vernederend ervaren, met name onder de koloniale staat. Deze liet het inheemse Lozi bestuur grote vrijheid. Mankoya district zuchtte onder Lozi overheersing.³²² Naast Mutondo overleefde slechts één andere verwante vorstelijke titel ter plaatse, *Mwene Kahare* van het Mashasha 'volk', het incorporatieproces in de Lozi staat. De vele andere vorstelijke titels werden vervangen door Lozi vertegenwoordigers ('*Bainduna*', *induna*'s). Twee nauw aan de Mutondo dynastie gelieerde vorsten hadden bijtijds hun zetel verplaatst naar *buiten* Barotseland: *Mwene Kabulwebulwe* en *Mwene Momba*, die vanaf de aanvang door de koloniale staat waren erkend maar uiteraard niet deelden in de Lozi

³¹⁹ Over de Lozi, vooral bekend door het werk van Max Gluckman, zie bij voorbeeld Prins 1980 en overvloedige verwijzingen aldaar. [naar eerste keer dat dit volk in dit boek genoemd wordt]

³²⁰ Over de Luvale, vergelijk Papstein 1989 en verwijzingen aldaar. [naar eerste keer dat dit volk in dit boek genoemd wordt]

³²¹ Er zijn aanwijzingen (waarvan ik de taalkundige houdbaarheid niet kan beoordelen) dat de naam Nkoya nog verder teruggaat: dat het een corruptie is van de naam 'Kola' waarmee de kern van het Lunda gebied, bakermat van vele dynastieën in Zuidelijk Midden-Afrika, werd aangeduid.

³²² In het noorden van Barotseland kon in 1940 de Luvale groep zich aan Lozi beheer onttrekken en haar eigen district vormen direct onder de centrale staat; vergelijk. Papstein 1989; voor invloed van dit proces op Nkoya etniciteit, vergelijk van Binsbergen 1992a: 39.

subsidie.

Beslissende jaren in de ontwikkeling van 'Nkoya' tot zelfbewuste etnische groep waren 1937, toen de Lozi koning een dependance stichtte van zijn hof om volkshoofdengEZag, rechtspraak en financiën op districtsniveau te beheren; en 1947, toen Mutondo Muchayila wegens weerspannigheid door de Lozi koning werd afgezet en voor tien jaar verbannen. In dezelfde tijd vertaalde Ds Johasaphat Shimunika, de eerste autochtone pastor van de Evangelische Kerk van Zambia,³²³ het Nieuwe Testament en de Psalmen (Testamenta 1952) in de plaatselijke taal, die ook 'Nkoya' genoemd zou worden. Ondanks kerkelijke inspanningen slaagde deze taal, wier sprekers minder dan 1% van de Zambiaanse bevolking omvatten, er begriEplijkerwijze niet in erkenning te vinden in het onderwijs en de media: Zambia erkent naast de officiële taal Engels al liefst zeven regionale talen waaronder het Lozi. Ook verwerkte Ds Shimunika in de jaren 1950-60 mondelinge overleveringen tot geschriften die de groeiende 'Nkoya' identiteit van een glorieus verleden voorzagen.³²⁴ Hoewel hij zeer nauwe verwant was aan de Mutondo familie, betrok hij in zijn pan-Nkoya streven uitdrukkelijk naast Mutondo ook de vorsten Kahare, Kabulwebulwe en Momba met hun onderdanen, en hij stelde de Lozi overheersing aan de kaak als historisch ongewettigd.

De Nkoya-in-wording zagen de strijd om de nationale onafhankelijkheid van Zambia vooral als een gelegenheid om de regionale Lozi dominantie te beëindigen. Hun onder Nkoya vlag gepresenteerde politieke initiatieven werden onmiddellijk verboden. Er werden twee politieke organisaties onder 'Mankoya' vaandel opgericht: het 'Mankoya and Bantu Fighting Fund' en het 'Mankoya Front', die echter onder verwijzing naar 'tribale' agitatie spoedig verboden werden. Ook de oprichting van een ANC afdeling in Mankoya werd aanvankelijk verboden (Mulford 1967). Aanvankelijk konden de Nkoya menen tegen de Lozi macht te kiezen door zich bij UNIP aan te sluiten, maar dit werd een achterhaald standpunt toen UNIP in Barotseland onder Lozi beheer raakte, en vele Nkoya gingen over naar de oppositie. Aldus waren zij de eerste jaren vervreemd van de door UNIP beheerste nationale staat. Met de neergang van de Lozi in de nationale politiek vanaf 1969 (Caplan 1970; Molteno 1974), en de verdeeldheid onder Luvale en Luchazi kiezers in het district, verwierven de Nkoya in de algemene verkiezingen van 1973, kort nadat Zambia onder UNIP een éénpartijstaat was geworden, hun eerste en tot 1991 enige parlamentszetel en hun tot dusver enige³²⁵ ministerschap vervuld door de heer J. Kalaluka. De overheid, bang voor 'tribalisme', reageerde nog steeds uiterst afwijzend op expressies van Nkoya etniciteit. In dezelfde periode werd in het oosten van het district een groot ontwikkelingsproject ondernomen. De dorpelingen profiteerden hiervan nauwelijks, in tegenstelling tot ondernemende boeren die toestroomden uit andere districten, alsmede de (onderling nauw verwante) leden van zowel de moderne als de traditionele politieke elite van de Nkoya. De moderne Nkoya politieke elite bracht de dorpelingen tot groot enthousiasme en loyaliteit met het

³²³ In feite: 'Andrew Murray Memorial Mission', later 'Africa Evangelical Fellowship' genaamd, wier zendingskerk organisatorisch onafhankelijk werd onder de naam van 'Evangelical Church of Zambia'.

³²⁴ Anoniem z.j.; en Shimunika's hoofdwerk *Likota Iya Bankoya*, door mij in het Nkoya en het Engels geredigeerd: van Binsbergen 1988a, 1992a. De Engelse vertaling in de 1992 uitgave is van de hand van M. Malapa, in 1989-90 voorzitter van de *Kazanga*-vereniging, en mijzelf.

³²⁵ Het parlamentslid Mandande voor Kaoma werd in 1993 tot Junior Miinister benoemd, maar hoewel hij (zoals wij in begin van het volgend hoofdstuk zullen zien) lonkt naar etnische steun van de Nkoya groep, wordt hij niet gezien als Nkoya maar als Mbunda .

formuleren van etnische doelen zoals het verhogen van de subsidies van de erkende vorsten, het opnieuw instellen van de verdwenen hoofdschappen, en het pleiten voor de Nkoya taal in media en onderwijs. De groei van plaatselijke UNIP afdelingen onder hun leiderschap maakte de uitdrukking van Nkoya etniciteit aanvaardbaar voor de centrale staat. Voor het eerst klonken het Zambiaanse volkslied en de UNIP strijdlieden in de Nkoya taal.

Sinds het begin van de twintigste eeuw speelt het leven van de inwoners van dit gebied zich mede af ver daarbuiten, op de commerciële boerderijen, op de mijnen en in de stedelijke gebieden van Zambia, Zimbabwe en Zuid-Afrika. Zoals wij in eerdere hoofdstukken hebben gezien, maakte hun geringe opleidingsgraad, geringe arbeidservaring, kleine aantallen en lage etnische status maakte het hun onmogelijk om collectief en blijvend nissen van de kapitalistische arbeidsmarkt te bezetten. Hoewel zij in de ogen van derden voor Lozi konden doorgaan, ontzegde deze succesvolle groep hun de toegang tot Lozi hulpbronnen in de steden. Niettemin werd men naar de stad gedreven: men vond er geld voor consumptiegoederen en bruidsprijzen, en een toevluchtsoord ver van de (als hekselijk beleefde) spanningen binnen de dorpsgemeenschap. Omwille van de onzekerheid van de stedelijke arbeidsmarkt bleef de migrant meestal sterk betrokken bij het dorp waarheen hij spoedig zou terugkeren, en bij streekgenoten in de stad, die zijn enige opvang vormden bij aankomst, werkloosheid, ziekte en dood. Waar hun aantal het plaatselijk maar toeliet leverden gezingsrituelen, puberteitsceremoniën en begrafenissen de mogelijkheid om, rond de eigen muziek en dans, de contacten met streekgenoten levend te houden. Voor de meer succesvollen in de stad bood de, voornamelijk in hun herkomstgebied vertegenwoordigde, Evangelische Kerk van Zambia (een stijgingskanaal door haar zendingsscholen) een stedelijk netwerk, machtsbasis en identiteit; vele dorpingen en migranten echter participeerden intens in autochtone en syncretistische culten, al dan niet gecombineerd met een nominaal Christendom.

De stedelijke component van de dorpsgemeenschap werd lange tijd niet geformaliseerd tot een *etnische vereniging* zoals er in koloniaal Zambia zoveel bloeiden, tot zij in de postkoloniale kruistocht tegen 'tribalisme' verdacht werden en nagenoeg verdwenen. Pas in 1982 ontstond als een formele rechtspersoon, en onder beschermheerschap van Minister Kalaluka, de 'Culturele Vereniging *Kazanga*'. Het was een initiatief van een handvol streekgenoten van middelbare leeftijd die zich ondanks alle handicaps hadden ontwikkeld van onzekere kringloop-trekarbeider tot hoofdstedelijk middenkader. Met de val van de koperprijzen in 1975 raakte Zambia in een crisis die min of meer tot heden voortduurt. Zelfs stedelijk middenkader kon daarom de economische ontwikkelingen in Kaoma district niet negeren. Sommigen keerden definitief terug naar het district; anderen zetten daar een boerenbedrijf op maar bleven in de stad wonen. Enthousiasme voor de zich steeds sterker profilerende Nkoya identiteit leverde deze stedelingen nauwe relaties met de politieke elite van het district op, en nieuwe geloofwaardigheid in de ogen van de dorpingen van wie zij zich door hun klaspositie en verstedelijking sterk hadden gedistantieerd. Deze stedelijke leiders namen de genoemde etnische doelen over. Daarnaast blijft de *Kazanga*-vereniging ernaar streven om aan migranten een opvang te bieden. Ook leverde zij de infrastructuur voor enige conferenties ter validering van de Nkoya vertaling van het *Oude Testament*, een project dat Ds Shimunika niet meer had kunnen voltooien voor zijn dood in 1981. Haar belangrijkste doelstelling van de vereniging is echter het propageren, door middel van een gelijknamig jaarlijks festival, van de plaatselijke cultuur die uiteraard

het etiket 'Nkoya' kreeg opgeplakt. Van de naam van een bos had het woord Nkoya zich, via dynastieke naam en districtsnaam, ontwikkeld tot een in verscheidene districten vertegenwoordigde etnische groep, een taal, een cultuur en een cultureel project dat deze nieuwbakken groep op regionaal en nationaal niveau moest profileren.

15.4. HET KAZANGA-FESTIVAL IN 1989

Ik zal mijn betoog voorlopig toespitsen op het *Kazanga*-festival van 1989, waarover ik gedetailleerde gegevens heb.

Op de open ruimte bij het gerechtsgebouw zijn rieten afdakken opgericht waaronder een minderheid van de misschien duizend bezoekers bescherming tegen de winterzon kan vinden, alsmede twee loges: één voor de vorsten, en daarnaast maar door een rieten muur gescheiden, één voor een handvol staatsdignitarissen, onder wie twee ministers. In 1989 werd de staatsloge onder anderen bezet door: de Kabinetsminister van Arbeid, Maatschappelijke Ontwikkeling en Cultuur, de heer J. Mulimba, tevens lid van het Hoofdbestuur (Central Committee) van UNIP; de Junior Minister voor Cultuur de heer L. Tembo; de heer J. Kalaluka, ambteloos burger, tot 1988 parlamentslid voor een van de kiesdistricten in Kaoma-district en Minister van Economische Zaken; en Mevrouw S. Mulenga, echtgenote van de wegens ziekte verhinderde Districtsgouverneur voor Kaoma. De tweezijdige strategie van etnische bemiddeling kon niet beter worden uitgedrukt: de constructie van etnische identiteit naar de vorstelijke loge toe gaat gepaard, langs een parallelle as in dezelfde kijkrichting, met de assertie van die identiteit naar de staatsloge toe.

De teleurstellende afwezigheid van de media maakt speciale voorzieningen voor opnamen overbodig. Wel is er een luidsprekerinstallatie, die voortdurend rondzingt en er geen twijfel over laat bestaan dat de plaatselijke muziek, zang en dans thans op een ander formaat dan gebruikelijk worden geproduceerd. Er wordt geen toegangsgeld geheven van de aanwezigen – de kosten worden bestreden uit spontane bijdragen tijdens het dansen, uit een collecte, en uit geld dat de *Kazanga*-vereniging heeft verdiend aan in de Nkoya taal gestelde kalenders daarop gebrekkig gerasterde zwart-wit foto's van 'hoogtepunten van de Nkoya cultuur': de dans van de *kankanga* (de afsluiting van de levensfase tussen *menarche* en huwbaarheid), en de traditionele jager compleet met pijl en boog, bijl en tondeldoos.

Wanneer de toeschouwers zich op de feestplaats geïnstalleerd hebben maken vier vorsten achtereenvolgens hun dramatische entrée. De festivalleiding gebiedt de mensen neer te knielen voor het traditionele vorstelijke saluut. Bij een heiligdom in het centrum van de feestplaats laten snaartrommel (*ngoma ntambwe*) en de koningsbel (*ngongi*) hun unieke klanken horen. Voorafgegaan door een *kapasu* in paradepas schrijdt de vorst de feestplaats op, gevolgd door een geleidelijk breder wordende stoet die naar achteren toe op danspas overgaat, en van wie de vrouwen schrille keelklanken uitstoten. De muzikanten vlak achter de vorst worden vrijwel verdrongen door een of twee leden van de festivalleiding die op schouderhoogte een cassetterecorder als een relikwieschrijn meedragen – zodat elk aspect van *Kazanga* althans auditief wordt vastgelegd; deze stedelijke middenklasse beschikt nog niet over videocamera's. Halverwege de feestplaats dansen enige leden van de *Kazanga*-vereniging de vorst

tegemeet. Toegejuicht door de menigte, en terwijl de traditionele wapenspreuken van de vorst uit de luidsprekers schallen, neemt hij zijn plaats in de loge in. Na enige ogenblikken stilte (waarvan nog meer bezitters van cassetterecorders gebruik maken om hun apparaten in opnamestand bij de muzikanten neer te zetten) klappt de menigte het koninklijk saluut, waarna de muzikanten knielend achter hun instrumenten een loflied uit hun gebruikelijke repertoire ten gehore brengen. Deze sequens herhaalt zich voor elke vorst.

Naast de intrede van de vorsten heeft het *Kazanga*-festival de volgende punten op het in gestencilde vorm rondgedeelde dagprogramma:

- een officieel gedeelte met het Zambiaanse volkslied (in het Nkoya uiteraard) en toespraken door de voorzitter van de *Kazanga*-vereniging, en de minister van cultuur; en
- optredens van diverse dansgroepen en van solodansers teneinde, samen met het begeleidende orkest van xylofoon en trommels, *een staalkaart van Nkoya expressieve cultuur* te presenteren.

In de rij solodansers bevindt zich volgens het programma ook Mwene Mutondo wiens koningsdans een hoogtepunt van het festival zou opleveren, maar dit onderdeel gaat niet door: naar verluidt om gezondheidsredenen, waarschijnlijk ook om de Mutondo hegemonie niet nog nadrukkelijker uit te dragen dan – zoals wij zullen zien – althans op het festival van 1989 toch al het geval was; maar dat zou niet zo blijven, zoals de latere festivals lieten zien. Op de *Kazanga*-festivals in het begin van de jaren 1990 wond de koninklijke dans wel doorgang, zij het dat hij door Mwene Kahare en niet Mwene Mutondo werd gedanst.

Merkwaardig is dat (als onvermijdelijk effect van organisatie binnen een geletterd kader – een officieel programma) de scala aan expressieve cultuur zoals binnen de Nkoya samenleving voorhanden is, uitdrukkelijk is opgedeeld in aparte, naar type onderscheiden en benoemde complexen of domeinen: het domein van het koningschap, van de helden, de jagers, de inheemse doctor, etc.

Ik zal mij eerst met het officiële gedeelte bezighouden, waarin *Kazanga* duidelijk verschijnt als bemiddeling gericht op de nationale staat. Vervolgens ga ik na hoe het festival door zijn organisatorische vormgeving de plaatselijke cultuur selecteert en transformeert. Wij zullen zien hoe het niet alleen nieuwe ongelijkheden uitdrukt, maar ook de hiërarchie van traditionele vorsten beslissend beïnvloedt. Ten slotte schenk ik aandacht aan de specifieke aard van symbolische productie die het festival kenmerkt en waarin zijn bemiddelend karakter het meest tot uitdrukking komt.

15.5. KAZANGA EN DE STAAT

De met *Kazanga* beoogde bemiddeling richt zich uitsluitend, vertikaal, op de staat en niet, horizontaal, op andere etnische groepen.

Er is geen expliciete verwijzing meer naar de Lozi als etnische vijanden of als referentiegroep. Voor insiders opvallend is niettemin dat de *misisi*, een vrouwelijk kledingstuk afgeleid van de Victoriaanse dracht van vroege zendingsvrouwen in Barotseland en als zodanig de neo-traditionele klederdracht van de Lozi elite, op *Kazanga* niet gezien wordt, terwijl verscheidene vooraanstaande Nkoya vrouwen wel

een *misisi* bezitten en niet schromen die te dragen bij manifestaties op provinciaal niveau, samenvallend met het vroegere Barotseland.

De Lozi worden dan wel niet uitdrukkelijk genoemd, maar elementen die samengaan van het Nkoya en Lozi erfgoed suggereren worden geweerd op *Kazanga*. Overigens hebben zij op districtsniveau gedeeltelijk plaats gemaakt voor Luvale en Luchazi, die in 1988 de parlamentszetel op de Nkoya veroverden. Met de Luvale geassocieerde *makishi* maskerdansen, die bij manifestaties op districtsniveau nooit ontbreken, zijn van het festival uitgesloten – ook al werd tot het eind van de negentiende eeuw jongensbesnijdenis, waarvan de maskerdansen deel uitmaken, beoefend juist in de Mutondo staat. Historisch zijn de Nkoya politiek en cultureel nauw verwant aan de Luvale. De scherpe etnische grens tussen Nkoya en Luvale ten aanzien van jongensbesnijdenis is vooral een ontwikkeling van de laatste honderd jaar.³²⁶

In zijn toespraak spreekt de voorzitter van *Kazanga* zijn teleurstelling uit over de afwezigheid van de media, terwijl *Kazanga* toch beslist geen tribale ceremonie is:

‘De *Kazanga*-ceremonie is een ceremonie van de Nkoya precies als om het even welke ceremonie die in andere delen van de Republiek worden gehouden. Ik wens dat de overheid ons kon helpen om deze ceremonie te organiseren aangezien ook de andere groepen dezelfde hulp hebben gekregen. En ik zou gewenst hebben dat de TV deze ceremonie versloeg en te zelfder tijd de radio. Maar jammerlijk genoeg is dat alweer niet het geval op onze ceremonie voor de tweede keer. De partij en haar overheid is wijsgemaakt dat *Kazanga* een tribale ceremonie is. Ik zeg hier tegen: Neen! En het is bijzonder ongelukkig dat men dit gezegd heeft. *Kazanga* is alleen maar een ceremonie van de Nkoya precies zoals om het even welke andere ceremonie, zoals ik al zei.’ (applaus)³²⁷

Kennelijk was de verdenking van tribalisme de officiële reden waarom de media wegblevен. De aanwezigheid van twee ministers op *Kazanga* suggereert echter dat de meningen op dit punt verdeeld waren in het politieke centrum. Gegeven de afwijzing van ‘tribalisme’ binnen de Zambiaanse politieke cultuur vermijdt de voorzitter in zijn Engelse toespraak het belaste woord ‘tribes’, maar vervangt het door een woord, ‘kinds’ dat, afgezien van de meervoudsvorm, de letterlijke vertaling is van het Nkoya ‘*mushobo*’; dit laatste woord wordt door Nkoya sprekers gebruikt om naast ‘soort’ (*species*) ook ‘stam’, ‘etnische groep’ aan te duiden. Door het samenvallen van deze betekenissen in het Nkoya zal aan de meeste toehoorders (Nkoya sprekers met een gebrekkige beheersing van het Engels) het subtiele onderscheid tussen ‘kinds’ en ‘tribes’ niet zijn opgevallen.

De Junior Minister van Cultuur, de heer Tembo, is afkomstig uit oostelijk Zambia, en als 99% van de Zambiaanse bevolking kent hij geen Nkoya. Bijna twintig jaar tevoren hadden wij elkaar zeer goed gekend: toen reeds blind, gehuwd, een in het hele land populair zanger, en bijverdienend als telefonist, behoorde hij tot het eerste groepje van slechts vier studenten dat onder mijn leiding was afgestudeerd in de sociologie aan de Universiteit van Zambia. Tot voor enige jaren zou zijn toespraak eenvoudig in het Engels hebben plaatsgevonden. Maar er is veel veranderd in Zambia. Vóór de ceremonie heeft de minister zich daarom door één van de *Kazanga*-leiders, de ex-vakbondsman en thans handelsondernemer de heer D. Mupishi, een aantal Nkoya

³²⁶ van Binsbergen 1992a: 214 en passim)]

³²⁷ Officiële toespraak door de Heer M. Malapa, voorzitter van de *Kazanga*-vereniging, te Shikombwe, 1 juli 1989. Ik heb getracht in de Nederlandse vertaling de eigenaardigheid van het Zambiaans Engels getrouw weer te geven.

zinnen laten dicteren en deze draagt hij nu voor – niet van papier maar van braille aantekeningen verborgen in zijn colbertzak. Dit is de eerste keer dat een staatsvertegenwoordiger de Nkoya officieel in hun eigen taal toespreekt. De bijval is overweldigend.

‘Onze cultuur’, zegt de heer Tembo in moeizaam uitgesproken Nkoya, ‘is de Nkoya cultuur, de cultuur van Zambia, een grootse cultuur die ons zeer dierbaar is.’

Het (correct gebruikte) Nkoya woord voor cultuur hier is *shihemuwa*, letterlijk: ‘oorsprong, afkomst, datgene wat men bij de geboorte (*hemuwa*) meekrijgt’; het woord valt dus samen met het wetenschappelijke begrip ‘ascriptie’!

Spoedig overgegaan op het Engels, dat door de heer Mupishi zin voor zin voor de microfoon vertaald wordt in het Nkoya, prijst de minister de organisatoren van het festival voor de voortreffelijke ontvangst die zij de politici bereid hebben, en verklaart hij hun etnische bemiddeling voor geslaagd:

‘We zijn hier gekomen om gestalte te geven aan de partijpolitiek van culturele eenheid door verscheidenheid. *Kazanga* is een Zambiaanse ceremonie.’

Hij roept de ouderen op de jongeren te onderwijzen ‘over de betekenis van *Kazanga*’, en de jongeren om belangstelling te tonen.

‘Laten wij er allen trots op zijn dat wij Zambianen zijn.’

Dit jaar wordt het zilveren jubileum van de Zambiaanse onafhankelijkheid gevierd, en de minister prijst Gods goede gaven en de wijsheid van President Kaunda:

‘Als wij denken aan hoe wij op wonderbaarlijke wijze – eh – ontkomen zijn aan bepaalde stammen. Als wij denken aan de wijsheid van onze leider – de wijsheid van onze grote beminde President... (...) Wij kunnen op zinvolle wijze God prijzen door datgene wat wij hebben, op hoge prijs te stellen. God wil dat wij voor onze natie zorg dragen door het partijbeleid te volgen, de aanwijzingen van de partij; door hoge prijs te stellen op onze leiding; door naar hen te luisteren, vooral wanneer zij ons steeds maar weer voorhouden: “bemint elkander”, “bemint elkander”.’³²⁸

‘Bemint elkander?’ Is dat taal van een politicus, of eerder van een lekeprediker? De Zambiaanse staat is failliet en kan alle steun gebruiken die hij maar kan krijgen. Het regime-Kaunda loopt op zijn eind; bij de democratische verkiezingen in 1991 zal UNIP na bijna dertig jaar de staat beheerst te hebben, verslagen worden door een nationale democratische coalitie onder leiding van de heer F. Chiluba. De nacht vóór *Kazanga* in 1989 werd de Zambiaanse munt weer met 100% gedevalueerd. De religieuze bewoordingen moeten verhullen dat in politiek opzicht de minister niets meer weet te vertellen, niets meer te beloven. Maar dat is ook even niet nodig. Zeker in het licht van de vernedering in de koloniale tijd en het aanvankelijke wantrouwen tussen de Nkoya en de postkoloniale staat, is Minister Tembo’s onvoorwaardelijke bevestiging van Nkoya etniciteit door de staat meer dan voldoende om het publiek op zijn hand te krijgen.

Aan het eind van zijn toespraak roept de blinde minister, eens Zambia’s meest populaire zanger, het publiek op om, in het Nkoya en op een wijs waarop schoolmeisjes even tevoren hebben gedanst, een door hem *en passant* gedicht liedje te zingen over de Zambiaanse vooruitgang. Aan zijn oproep wordt onwennig gehoor gegeven, terwijl hij de schamerende delen van zijn blindenstok voor de microfoon ritmisch samenslaat ter begeleiding. Etnische bemiddeling is aan deze minister van cultuur toevertrouwd. Wat zal er van hem, en van de Nkoya, worden in het nieuwe

³²⁸ Rede van de Heer L. Tembo, Junior Minister van Cultuur, Shikombwe, 1 juli 1989.

Zambia onder President Chiluba?

Laat ik in plaats van, met het antwoord op deze vraag, op de chronologie vooruit te lopen, eerst de details van het etnische bemiddelingsproces aangeven zoals het zich op het *Kazanga*-festival voordoet.

15.6. CULTURELE SELECTIE EN TRANSFORMATIE IN KAZANGA

Essentieel voor etnische bemiddeling is dat het leiderschap van de bemiddelaars zich kan doen gelden niet alleen door dienstbare organisatie maar ook door culturele selectie en transformatie.

In Zambia, zoals bijna overal in de moderne wereld, worden het openbaar leven en de nationale politieke cultuur beheerst door de media, vooral radio en televisie. Etnische bemiddeling naar de buitenwereld zoekt toegang tot de media, en festivals zijn daartoe een beproefd middel. Daar komen twee belangrijke redenen bij. Kaoma district heeft vanouds een bijzonder rijke muzikale traditie (Vergelijk Brown 1984; Kawanga 1978). In het begin van de negentiende eeuw werd het Nkoya koninklijk orkest zelfs blijvend door de Lozi overgenomen. Muziek die de Nkoya terecht als 'eigen' onderkennen is daarom vaak op de Zambiaanse media te horen – maar dan als attribuut van de gehate Lozi macht. En, ten tweede, de voornaamste openbare uitdrukking van die macht is de *Kuomboka* ceremonie, die elk jaar in april wordt gehouden ter gelegenheid van de verhuizing, per staatsiesloep, van de in een oud Brits admiraalsuniform gestoken Lozi koning van zomerresidentie naar winterresidentie. *Kuomboka* verheugt zich al een eeuw lang in de grote aandacht van de media en van nationale hoogwaardigheidsbekleders. De *Kazanga*-ceremonie is bedoeld als het Nkoya antwoord op *Kuomboka*, juist zoals de *Kazanga*-vereniging, tot en met bedrukte *T-shirts* voor de verenigingsleden, een poging is om de veel rijkere, machtigere, talrijkere en efficiëntere Lozi vereniging na te bootsen die *Kuomboka* jaarlijks mogelijk maakt.³²⁹

Het *Kazanga*-festival is aldus een strategisch gekozen nieuwe vorm. Op welke wijze selecteert en transformeert het de bestaande plaatselijke cultuur?

15.6.1. *Kazanga* in de negentiende eeuw

De morfologie van het Nkoya woord *Kazanga* is:

Ka [naamwoordelijk prefix, menselijke persoon, enkelvoud] + *√z* ['komen'] + *anga* [werkwoordelijk suffix, iteratief]: 'degene die bij voortdurend komt'.

Het verwijst daarmee naar de vorstelijke entree, naar de samenkomst van het volk ter gelegenheid van de ceremonie, maar ook naar de opkomst van de Nkoya als zelfbewuste etnische groep die zijn cultuur op nationaal niveau vertolkt, en waarschijnlijk zelfs naar de etnische bemiddelaars als, naar zij hopen, 'coming men'. Waarschijnlijk bevat het woord ook een verwijzing naar de oogst, verpersoonlijkt als begrip of als bovennatuurlijk wezen – het principe dat het nieuwe voedsel oneetbaar maakt totdat het op de juiste wijze is verzoend. Door de associatie met '*kwezanga mutena*' (komt van de dag, dageraad, oosten) sluit het woord *Kazanga* aan bij de nationale politieke

³²⁹ Vergelijk Brown 1984; van Binsbergen 1987b; en verwijzingen aldaar.

symboliek van UNIP maar vooral ook bij oude opvattingen in Kaoma district (en daar niet alleen) zoals uitgedrukt in het standaardgebed bij het reinigings- en genezingsritueel aan dorpsheiligheid: de goede dingen des levens komen, als de opgaande zon, uit het oosten, terwijl de kwade dingen, als de dag bij de zonsondergang, naar het westen (*'kwayanga mutena'*) moeten vertrekken; overigens ligt Lusaka oostelijk van Kaoma district, en Kahare's *lukena* oostelijk van die van Mutondo.

De naam *Kazanga*³³⁰ is ontleend aan een ritueel dat sinds het eind van de negentiende eeuw in onbruik was geraakt. Men verwierf er bovennatuurlijke toestemming mee om van de nieuwe oogst te eten, en te drinken van het milletbier gemaakt van die nieuwe oogst. De vorst was de voornaamste voorganger. Een hoogtepunt van het negentiende-eeuwse *Kazanga* was een solodans van de Mwene, waarin hij zijn regalia (waaronder een beulsbijl) meedroeg, en ten slotte knielde aan een in de grond, aan de voet van een heilige struik, ingegraven menselijk schedeldak, om daaruit het allereerste bier van de nieuwe oogst te drinken. Wie het bestond om van het nieuwe bier van dat jaar te drinken vóór dit plechtige moment verstoorde de kosmische orde en werd ter dood gebracht. Een ander hoogtepunt was het offeren van een of meer slaven boven een termietenheuvel (een symbool van de vruchtbaarheid van het land); het bloed werd langs goten de grond in geleid (van Binsbergen 1992a: 49v). Mensenoffers waren overigens een gebruikelijk aspect van de hoofdschapscultus in Zuidelijk Midden-Afrika: in de staten van Kaoma district en omgeving werden behalve bij het *Kazanga*-ritueel slaven geofferd aan de *lilapa* en de vorstelijke trommels, bij vorstelijke begrafenissen, en voor de aanmaak van koningsmedicijn. Substitutie door offerdieren lag niet voor de hand: in deze door tsetse besmette omgeving waren er nauwelijks huisdieren, en was jacht en visvangst de voornaamste bron van dierlijke eiwitten.

Kazanga was het enige moment in het jaar dat het voltallige volk rond de vorst samenkwam, en werd met uitvoerig vertoon van muziek en dans omgeven. Het is in hoofdzaak dit laatste aspect dat de leiders van de nieuwe vereniging hebben geselecteerd bij het ontwerpen van een eigentijdse *Kazanga*-ceremonie. De koninklijke solodans staat ook op het programma (zij het dat hij in 1989 om diverse redenen niet kon doorgaan), maar het schedeldak is een gewone, uit Oost-Azië geïmporteerde goedkope emaille kom geworden, zoals alom in de dorpen van Zuidelijk Midden-Afrika dient om uit te eten en te drinken.

Zambia is een postkoloniale staat die zich op zijn respect voor mensenrechten laat voorstaan. De Nkoya trachten zich als etnische groep te profileren in een context van perifeer kapitalisme waar voedsel tot koopwaar is geworden en de vruchtbaarheid van het land zijn sacraal karakter heeft verloren. De Nkoya identiteit is mede ontstaan binnen de Evangelische Kerk van Zambia, en koninklijke volkshoofden behoorden tot zijn eerste leden. Het integraal doen herleven van de oude oogstceremonie inclusief mensenoffers was ondenkbaar.

Niettemin trachtten etnische vijanden van de Nkoya de eerste jaren het herleeft festival in diskrediet te brengen door te suggereren dat nog steeds in het geheim

³³⁰ Hoewel de Nkoya het als een uniek eigen instelling beschouwen, zijn er redenen om een veel wijdere cultuurhistorische achtergrond te vermoeden. Huijzendveld stuitte in zijn historisch onderzoek van Tanganyika in de 19e eeuw van onze jaartelling op een oogstfeest met een vrijwel identieke naam. Van het Indonesische eiland Java is een Kasangga oogstfestival bekend. (van Binsbergen 2020: 161). Nader onderzoek zal waarschijnlijk interessante transcontinentale continuïteiten aan het licht brengen.

mensenoffers gebracht werden; in Kazanga-context is mij daarvan nooit iets gebleken, maar meer in het algemeen is deze beschuldiging niet zonder grond zoals wij tegen het eind van dit hoofdstuk zullen zien.

15.6.2. *Kazanga voor vier vorsten*

Als uitdrukking van de recente Nkoya identiteit zou de *Kazanga*-ceremonie nieuwe-stijl slechts zin hebben indien zij niet, zoals traditioneel, beperkt bleef tot één vorst maar *alle* vier vorsten met hun hofhouding en onderdanen zou omvatten. Hier rees een levensgroot probleem.

Koninklijke personen in westelijk Zambia zijn als uitdrukking van hun onvergelykbare politieke en rituele status afgeschermd van hun onderdanen door strenge regels van mijding en respect. Zo mogen zij met niemand samen eten, en niet met de dood in aanraking komen; de eigen dood van de koning is een verschrikkelijke ontluistering, die slechts eufemistisch onder woorden gebracht kan worden: ‘de *mpande* (het koninklijke schelp-ornament, op het voorhoofd of op de borst gedragen) staat leeg’. Vorsten mogen alleen benaderd worden met tussenkomst van hofdignitarissen, waarbij de bezoeker zich nederig betoont door een knielende, hurkende of zittende houding en ritmisch handgeklap. Doel van de hofhouding is niet het regelen van bestuurlijke zaken maar het verheerlijken van de vorst en het toezien op zijn prestige, protocol en bescherming. De vorst is de levende spil van de gemeenschap, het vorstenhof het centrum van het heelal, waarin eigenlijk maar voor één vorst plaats is. Het is deze grondgedachte die door de oude *Kazanga*-ceremonie werd uitgedrukt.

Vorsten die niet elkaars vazallen maar elkaars gelijken zijn, kunnen elkaar eigenlijk niet bezoeken, en zeker niet eten of slapen onder één dak. In een vorig hoofdstuk zagen hij daarvan een treffend voorbeeld: omstreeks 1870, op de vlucht voor Yeke overvallers onderhorig aan de roemruchte koning Msidi (vergelijk Reefe 1981), naderde Mwene Kahare Kabimba het vorstenhof van Mwene Mutondo Shinkisha zo dicht dat men haar koninklijke orkest kon horen spelen; maar Kabimba vervolgde liever zijn dwaaltocht, aan het eind waarvan hij door de Yeke werd gevild, dan bij zijn verwante collega aan te kloppen (van Binsbergen 1992a: 396 en *passim*).

Wanneer een ontmoeting evenwel onvermijdelijk is dient de bezoekende vorst de beschikking hebben over zijn eigen hofhouding en eigen tijdelijke *lukena*. Toen bij voorbeeld de Lozi koning Mulambwa omstreeks 1820 Mwene Kayambila, één van Shinkisha’s voorgangers, kwam verzoeken om koningsmedicijn en een koninklijk orkest, werd voor Mulambwa en zijn hofhouding een tijdelijk koningshof gebouwd op een open terrein tussen twee dorpen (van Binsbergen 1992a: 417 en *passim*). Het samenbrengen van verscheidene aan elkaar gelijke vorsten op één *Kazanga*-ceremonie nieuwe-stijl is dan ook een ingrijpende vernieuwing, waarin de culturele logica wordt opgeofferd. Op geruime afstand (enige honderden meters) van de festivallokatie dienden in ieder geval voor iedere deelnemende vorst een apart vorstelijk verblijf te worden ingericht, in de praktijk een rieten hut met strooien dak, maar voorzien van een *lilapa*: een vorstelijke omheining kenbaar aan de unieke gepunte palen. De vorstelijke stoet en entree volgen op zich een historisch model, maar hun viervoudige herhaling is ongehoord.

15.6.3. *Kazanga en het dynastieke heiligdom van Mutondo*

In het midden van de feestplaats was een laag rond afdak te zien waarin een dozijn door vele overdwarse inkervingen gelede stokken in de grond geplaatst was: een heiligdom voor de gestorven leden van de Mutondo dynastie. Het heiligdom was speciaal ter gelegenheid van *Kazanga* opgetrokken en wel op een uitzonderlijke plek: een dorpsheiligdom bevindt zich niet langs de openbare weg maar in het centrum van de nederzetting, tussen het huis van het dorpsheer en het mannenafdak; de plaats van een dynastiek heiligdom is binnen de *lilapa* – waar het echter ondenkbaar is om een massaal feest te houden. Bij mijn bezoeken aan Shikombwe tussen 1977 en 1989 had een dergelijk bouwsel op deze centrale en openbare plek mij nauwelijks kunnen ontgaan – het moet dus recent zijn; de voorouderlijke stokken echter lijken van hoge ouderdom.³³¹

Voor de conceptie van tijd en ruimte, en voor de ontketening van symbolisch potentieel, in *Kazanga* nieuwe-stijl is dit van grote betekenis. Het heiligdom verleent het festival de sanctie van een voorouderlijk verleden, een sterke suggestie van continuïteit ten opzichte van de traditie, waardoor inbreuken op de culturele logica worden ontveinsd. Revolutionair geplaatst in de open feestruimte, maakt het die tot een sacrale ruimte.

Zo treedt een symbolische schaalverkleining op: het dynastieke heiligdom wordt tot dorpsheiligdom, namelijk van de hele regio getransformeerd tot één imaginair Nkoya dorp; van dit dorp worden de loges het mannenafdak; en de nabijgelegen *lilapa* het woonhuis van het dorpsheer, waarmee Mutondo – ten onrechte – traditioneel leider wordt van allen die de Nkoya identiteit omhelzen. Zichzelf opwerpend als sacraal centrum van de sociale en geografische ruimte waarin de Nkoya identiteit wordt geconstrueerd en uitgedragen, verleent het heiligdom aan die identiteit een kosmische betekenis. Het is vlakbij dit heiligdom dat de meest sacrale, antieke en zeldzame vorstelijke instrumenten worden bespeeld.

In dat centrum staat niet meer de aarde zoals gesymboliseerd door de vroegere termietenheuvel, maar voorstellingen van vorstelijke voorouders. In dit opzicht is het heiligdom ondanks de gedeeltelijke kerstening van het gebied sinds het begin van de twintigste eeuw een verlate stap in een veel ouder proces dat zich over geheel Zuidelijk Midden-Afrika heeft voltrokken in het afgelopen halve millennium: een proces waarin vreemde vorsten, op zoek naar legitimiteit ter plaatse, zich meester maken van de oude landcultus door hun eigen dynastieke voorouders op te werpen als bemiddelaars van regen, vruchtbaarheid en gewas, als bestrijders van de krachten (moord, incest en hekserij) die deze zegeningen bedreigen, en aldus als bewakers van de maatschappelijke en kosmische orde.³³²

Ook in zijn nieuwe stijl blijft *Kazanga* een verheerlijking van het koningschap, dat daarmee tot pijler wordt van de Nkoya etniciteit. Deze gedachte wordt echter uitgedragen door een heiligdom dat de offerplaats in het oude *Kazanga*-ritueel vervangt en dat er op deze plaats niet hoort te zijn: een dubbele inbreuk tegen de

³³¹ Melland (1967: 133v, 167) beschrijft een vergelijkbaar type heiligdom voor de Lunda van noordwestelijk Zambia. Voor het, geheel verschillende, Kahare dynastieke heiligdom, zie van Binsbergen 1981: Fig.en 3a, b.

³³² Vergelijk Schoffeleers 1979; Ranger 1985; van Binsbergen 1981.

traditie. Maar tegelijk wordt het heiligdom zelf van werkelijk ritueel centrum tot ornament: tijdens het festival vinden er geen werkelijke rituelen plaats en het wordt met name gemeden door Mwene Mutondo zelf.

15.6.4. Kazanga als bevestiging van Mutondo leiderschap binnen de vorstelijke hiërarchie

Terwijl de etnische bemiddelaars die *Kazanga* organiseren hun eigen machtspositie versterken zowel in de buitenwereld als binnen de etnische groep, grijpen zij ook in in de hiërarchie van traditionele vorsten. Het festival zoals dat zich in 1989 voltrekt, verheft Mutondo tot een positie van senioriteit waarop hij traditioneel geen aanspraak kan maken.

In de achttiende en negentiende eeuw definieerden een flink aantal koninklijke titels even zovele onafhankelijke staten. De politieke verhoudingen tussen groepen op een beslissend ogenblik in hun wordingsgeschiedenis plachten binnen de Lunda invloedssfeer in Zuidelijk Midden-Afrika te worden vastgelegd als permanente verwantschapsrelaties tussen titels, zodat elke houder van titel Y ongeacht tijdperk, leeftijd, geslacht of feitelijke verwantschap verscheen als 'jongere broeder', 'vader', etc. van elke houder van titel Z. Dit systeem van zogenaamde 'eeuwige verwantschap' (Cunnison 1956) legt de basis voor 'positionele opvolging', waarbij individuele titelhouders in de loop van hun leven opschuiven van lagere naar hogere titels. Deze beproefde politieke bindmiddelen werden echter in en tussen de staten van Kaoma district niet toegepast, voornamelijk omdat men als weggetrokken dissidenten uit het Lunda rijk van Mwaat Yaamv de gedachte van een overkoepelende interregionale autoriteit verwierp, alsmede de centrale rituele basis daarvoor, het *Mukanda* complex van jongensbesnijdenis; dit laatste was spoedig de inzet voor een oorlog met de Humbu tak van de Lunda, en bleef een bron van wrijving tussen de Kahare titel en de later opgekomen Mutondo titel – de bekleeders van de laatste poogde enige malen *Mukanda* in ere te herstellen. De prijs voor het niet toepassen van de twee beproefde organisatorische bindmiddelen, was extreme fragmentatie die hen weerloos maakte tegen Lozi expansie en de koloniale staat. Toen slechts de twee titels van Mutondo en Kahare ter plaatse overbleven, ontstond een scherpe tweedeling met grote rivaliteit tussen beider volgelingen. Het koloniale district werd Mankoya genoemd – met een Lozi voorvoegsel 'Ma-' in plaats van het Nkoya 'Ba-' –, naar de Mutondo dynastie (wiens leden als *Bankoya* bekend stonden), en in overeenstemming met Kahare's meer perifere positie maakten Mutondo's volgelingen aanspraak op senioriteit voor hun vorst. Pas uit die tijd dateert de conventie dat Kahare, in een verlate poging tot 'eeuwige verwantschap' en ondanks de grotere ouderdom van zijn eigen titel (van Binsbergen 1992a: 234v.), Mutondo aanspreekt als 'oudere broer' (*yaya*). Ook Kabulwebulwe en Momba volgen deze conventie ten opzichte van Mutondo.

Deze informele onderschikking werd in de buitenwereld niet bevestigd. De hiërarchie van door de nationale staat erkende vorsten omvat 'Paramount Chiefs', 'Senior Chiefs' en 'Chiefs'; Mutondo en Kahare zijn beiden slechts 'Chief' en als zodanig elkaars gelijken. Ook in de Lozi aristocratie staan zij op hetzelfde niveau. In de postkoloniale staat is Mutondo's positie³³³ zelfs altijd achtergebleven bij die van Kahare; de laatste

³³³ Als lid van het nationale House of Chiefs, als UNIP ereid, als lid van de Kaoma Rural Council en als naaste verwant van de Nkoya minister.

was lid van het nationale House of Chiefs, UNIP erelid, lid van de Kaoma Rural Council en naaste verwant van minister Kalaluka.

Overeenkomst of verschil in senioriteit tussen de Nkoya vorsten speelde een grote rol in de keuze van de lokatie van het *Kazanga*-festival nieuwe-stijl. De grote meerderheid van wie zich thans als Nkoya beschouwen woont als onderdanen van Mutondo of Kahare in Kaoma district, en een lokatie daarbuiten werd niet overwogen. De districtshoofdplaats (waar Nkoya politiek en economisch een minderheid vormen tegenover Lozi, Luvale en Luchazi) werd als lokatie verworpen, en de voorkeur werd gegeven aan één van beider vorstenhoven. In principe besloot men *Kazanga* elk jaar te laten rouleren tussen Mutondo en Kahare. In de praktijk echter hebben alle festivals tussen 1988 en 1991 plaatsgevonden te Shikombwe. Hier nam in 1981 de in 1947 afgezette Muchayila het koningschap weer over na de dood van zijn aan de Lozi welgevalliger opvolger; tot aan zijn eigen dood in 1990, dus juist in de eerste jaren van *Kazanga* als vereniging en als festival, zou de krasse Muchayila het triomfantelijke symbool van Nkoya opgang blijven. Geen enkele keer werd voor het festival de *lukena* van Mwene Kahare aangedaan. De ontwikkelingen na 1991 bespreek ik aan het eind van dit hoofdstuk.

Het heiligdom in het midden van de feestruimte verwijst uitdrukkelijk slechts naar het Mutondo koningschap en haar vroegere bekleeders.

Ondanks de pan-Nkoya signatuur van *Kazanga* en de aanwezigheid van andere vorsten met hun hofhouding, zijn het Mutondo's bel en snaartrommel die hier worden bespeeld door *zijn* muzikanten. De paar solodansers die bij hun optreden het heiligdom aanraken zijn leden van de Mutondo koninklijke familie, evenals het twintigtal mensen die als apart onderdeel van het programma rond het heiligdom zullen dansen.

De poging tot onderschikking van de andere vorstendommen onder Mutondo hegemonie blijkt voorts uit tal van andere details tijdens het festival van 1989.

Mutondo is niet alleen de eerste vorst die op ceremoniële wijze opkomt (tegelijk met de moderne hoogwaardigheidsbekleders, die onopvallend hun loge innemen), maar staande voor de vorstelijke loge verwelkomt hij ook de anderen met een handdruk. Met dit exotische, maar in de Zambiaanse steden ingeburgerde gebaar (dat de afwezigheid van protocol voor vorstelijke ontmoetingen bevestigt) werpt hij zich op als gastheer en meerdere van de andere vorsten op dit pan-Nkoya festival. Als om te accentueren dat Mutondo meer dan zijn collega's de band met het verleden vertegenwoordigt is hij, nog steeds in 1989, ook de enige die over zijn Westers kostuum historische regalia draagt: zijn borst en rug zijn bedekt met luipaardvelen, en zijn voorhoofd wordt gesierd door drie spiraalvormige schelpen (*zimpane*). Wel dragen alle vorsten als regaliem een elandsstaart, die zij al schrijdend heen en weer zwaaien als vliegemepper. Slechts Mwene Momba voegt aan deze uitdossing een losse zwarte, met rood afgezette toga toe: het ambtsgewaad dat de volkshoofden van de Zuidelijke Provincie, buiten Barotseland, door de koloniale staat kregen uitgereikt en nog steeds in ere houden.³³⁴

De presentatie, in het kader van *Kazanga*, [**moet *Kazanga* wel steeds cursief?**] van

³³⁴ Voor een analyse van symboliek van kleding en lichaamshouding van Zambiaanse vorsten en moderne politici, als sleutel tot hun onderlinge verhoudingen, vergelijk van Binsbergen 1987b.

Mutondo als hoogste Nkoya vorst wordt tijdens het festival dadelijk van staatswege bevestigd. Minister Tembo richt zijn toespraak uitdrukkelijk alleen tot Mutondo, die hij ten onrechte *'Senior Chief'* noemt en aanspreekt met de Nkoya eretitel *'ba Héku'* ('Majesteit'). Zijn voorbespreking met de heer Mupishi, lid van de Mutondo koninklijke familie, is hier ongetwijfeld debat aan.

Het uitdragen van de pan-Nkoya identiteit in *Kazanga* nieuwe-stijl blijkt zijn prijs te hebben: het zwichten (tijdelijk althans) voor de senioriteitsaspiraties van de Mutondo titel en zijn zwelgenen. De integratie van de geografisch en politiek zo gefragmenteerde groepen onder het Nkoya vaandel levert geen eenheid van gelijken op. *Presentatie van de eigen etnische identiteit naar de buitenwereld toe, rekent niet af met interne tegenstellingen maar geeft deze juist meer uitdrukking, binnen de nieuwe politieke ruimte die zich in contact met de staat opent.*

15.7. EXPRESSIEVE CULTUUR IN DE NKOYA CONTEXT

Als vorm van etnische bemiddeling beoogt *Kazanga* een staalkaart van de Nkoya cultuur te presenteren. Hou zou zo'n staalkaart eruit kunnen zien, gegeven gangbare vormen van expressieve cultuur in de dorpsituatie?

15.7.1. *expressieve cultuur in de dorpsituatie*

De plaatselijke muziek en dans (steeds met hun eigen zangtekst in de Nkoya taal) zijn al twee eeuwen een model voor heel westelijk Zambia. De rijkdom op dit gebied staat in contrast met het feit dat beeldende kunst en ornamentale architectuur vrijwel afwezig zijn.

Nader onderzoek is nodig om vast te stellen of dit ontbreken van beeldende kunst vooral een gevolg is van de iconoclastische invloeden van Christendom en anti-hekserijbewegingen sinds het begin van de twintigste eeuw. Een eventuele vroegere beeldende kunst zal vooral bestaan hebben uit voorwerpen uit de sfeer van vooroudercultus en toverij. De voorouderlijke stokken in het Mutondo heiligdom zijn in mijn ervaring uniek in dit district, maar komen, zoals gezegd, wel elders in noordwestelijk Zambia voor – zij hebben in feite een wijde verspreiding op het Afrikaanse continent.

De meeste vormen van expressieve cultuur in de dorpsituatie van de tweede helft van de negentiende eeuw zijn gekoppeld aan specifieke situaties: meisjesinitiatie, huwelijk, genezing, naamvererving, troonsbestijging, de tweemaal-daagse uitvoering van het vorstelijk orkest, vieringen van het jagersgilde. Daarnaast is er een, modieus wisselend, feestrepertoire (*ruhñwa*) om de dorpelingen te onderhouden die in niet-specialistische rollen deelnemen in deze situaties. Het bespelen van de voornaamste instrumenten (trommels en xylofoon) is voorbehouden aan mannen; de vorstelijke instrumenten zijn voorbehouden aan de betaalde hofmuzikanten; de genoemde situaties definiëren voor sommige participanten solorollen van zang en dans; en bepaalde vormen (*makwasha*) zijn voorbehouden aan mensen van middelbare leeftijd en ouder. Maar afgezien van deze beperkte structurering van het expressieve domein heeft ieder lid van de gemeenschap recht en competentie om zich publiekelijk van vrijwel het gehele repertoire te bedienen.

Meezingen, meedansen, het ondersteunen van trommels en xylofoon door handgeklap en het schudden van een ratel, het roepen van aansporingen, kritiek en kwinkslagen, en belonen van dansers door zelf naar voren te dansen en geld te geven – voor de dorpeling betekenen muziek en dans steeds het actualiseren van een cultureel domein waarin hij of zij in principe competent is en krachtens geboorterecht bevoegd tot participatie. Dat betekent niet dat iedereen in elk muzikaal gebeuren voortdurend meedanst en meezingt. Velen zijn het grootste deel van de tijd tevreden met een plaatsje aan het mannen- of vrouwenvuur, waar gesprekken worden gevoerd, de bierpot, sigaret en snuifdoos van hand tot hand gaan, en dubbelzinnige scherts niet van de lucht is; maar de verwachting van actieve participatie is gedurende de hele plechtigheid aanwezig en wordt door vrijwel iedereen wel op enig tijdstip ingelost.

Pure muzikale en dansante consumptie met uitsluiting van de mogelijkheid tot eigen actieve participatie doet zich in dit domein slechts voor ten aanzien van het vorstelijk orkest. Bij de andere gelegenheden klinken in polyfonie naast elkaar vele enigszins afwijkende stemmen en teksten, en ook ten aanzien van de dansvormen kan men, naar analogie, van ‘polychorie’³³⁵ spreken. Van regie, orkestratie en choreografie is nooit enig spoor te bekennen. Muzikanten, zangers en dansers wisselen elkaar af naar eigen behoefte en voorkeur. Leidinggevende mannen en vrouwen waken er slechts voor dat de eventuele solorollen (zoals van de *kankanga* bij haar graduatiedans, of van virtuoze oudere *makwasha*-dansers) niet te zeer in het gedrang komen, en dat geen grove inbreuken tegen de etiquette plaatsvinden, bij voorbeeld in de zin dat jongeren de *makwasha*-dansen uitvoeren die op straffe van rechtsvervolging zijn voorbehouden aan mensen van middelbare leeftijd. Naar plaats en tijd zijn deze expressies vanzelfsprekend opgenomen in de sociale en geografische ruimte van het dorp, zeer frequent onderdeel van de levensloop van het dorp en van die van de samenstellende individuen.

In het dorpsleven van alledag zijn de rollen die men speelt in materiële productie en reproductie weinig geïnstitutionaliseerd, met ruime individuele invulling, zwakke sociale controle, voortdurend uitbarstende conflicten waarvoor verhuizing de beproefde oplossing is. De plaatselijke samenleving is een voorbeeld van de enigszins amorfe sociale organisatie die het Rhodes-Livingstone Institute en de Manchester-school kenmerkend achtten voor Zuidelijk Midden-Afrika en waar wij in andere hoofdstukken van dit boek uitvoerig bij hebben stilgestaan (bij voorbeeld van Velsen 1971; Turner 1957). De expressieve cultuur sluit hierbij aan. De ceremoniën en rituelen waartoe zij zich aaneen rijgen verwijzen, vooral impliciet en woordeloos, naar symbolen die aan de losse sociale structuur toch een kosmische ordening en zin opleggen.

Als structuur van activiteiten levert het muzikale en dansante domein gedurende vele uren, soms dagen, situaties op van ongedwongen, vaak virtuoze articulatie van het individu als lid van een groep die, voor symbolische productie bijeenkomend, grotendeels samenvalt met de lokale groep waarbinnen materiële productie en reproductie plaatsvinden. Het expressieve domein vormt zonder enige overdrijving de spil van de dorpsamenleving (Vergelijk van Binsbergen 1991a.).

³³⁵ Van het Griekse *πολυ πολυ*, ‘veel’, en *χορος* [*χορος* ? denk aan eind -s ; vervang door goek Grieks font, s+r] *choros*, ‘dans’.

15.7.2. *expressieve cultuur in Kazanga*

Wat is van dit alles in *Kazanga* nieuwe-stijl terug te vinden? Veel minder dan men zou verwachten als men, met de organisatoren, dit festival ziet als authentieke uitdrukking van de traditie.

Het festival wordt beheerst door 'het optreden' als cosmopolitisch geconstrueerd formaat van symbolische productie. Wij kunnen dit formaat omschrijven als:

- een door regie in details gestructureerde en gestandaardiseerde specialistische activiteit;
- in ruimte en tijd *losgemaakt* van de gebruikelijke context van materiële productie en reproductie;
- en met een strenge scheiding tussen
 - (a) beheerders,
 - (b) directe producenten dat wil zeggen uitvoerenden, en
 - (c) een schare van tot productieve incompetentie en non-participatie teruggebrachte consumenten.

Een dergelijke produktievorm ontkent de karakteristieken van het expressieve domein in de dorpsamenleving. Zij biedt een matrix waarin losse onderdelen naar believen ingeschoven en vervangen worden; deze worden tot object gemaakt en geconsumeerd, om te midden van andere soortgelijke optredens een marktwaarde te verwerven in de buitenwereld, die gezien wordt als een markt van 'performatieve' (uit optreden bestaande) produkten. De samenstellende onderdelen van het optreden kunnen ontleend worden aan een plaatselijk idioom, maar gaan functioneren in een context en op een wijze die zo volstrekt afwijkend zijn dat de gedachte van continuïteit ten opzichte van de traditie niet is vol te houden. *Kazanga* is een ontworteld opvoeren, een met effectbejag naspelen, van het plaatselijke domein van symbolische productie. Onder het mom de eigentijdse vitaliteit van de plaatselijke cultuur uit te dragen, reikt zij een formaat aan waarbinnen die cultuur dreigt te worden omgezet tot een betekenisloos folkloristisch cultuurproduct.

Een nadere analyse van de vier entrées van de vorsten onthult hoezeer *Kazanga* een zorgvuldig geregisseerde opvoering is, waarbij de suggestie van een traditioneel model (dat van de 'vorstelijke stoet') wordt bereikt met de beproefde middelen van de film-industrie – ook al is dat niet een tak van culturele nijverheid die in Zambia, laat staan bij de Nkoya, intensief beoefend wordt. De argeloze toeschouwer ziet achtereenvolgens vier vorsten, ieder gevolgd door zijn eigen orkest en hofhouding en door vertegenwoordigers van zijn volk, talrijk genoeg om stofwolken op te werpen met hun dansen. In feite is deze indruk slechts juist voor Mutondo en Kahare. De beide andere vorsten blijken te worden voorgelid met het orkest van Mutondo, en omdat zij slechts enkele volgelingen hebben kunnen meenemen vanuit hun verre hoofdplaats bestaat hun stoet verder uit plaatselijke figuranten die reeds in de eerdere stoeten hebben meegelopen! Gezien de nadruk in deze samenleving op exclusieve onderhorigheid aan een bepaalde vorst als methode van sociale plaatsing, en gezien de rivaliteit tussen vorstendommen, is het duidelijk dat *Kazanga*, als geplande voorstelling, van de medespelers een bijna cynisch afstand nemen van de eigen culturele logica vraagt.

15.8. ROLLEN BINNEN KAZANGA ALS TONEELMATIGE OPVOERING

Laat ik, tot verder begrip van het specifieke culturele formaat van *Kazanga*, de drie rollen van beheerder, uitvoerende en toeschouwer wat nader bekijken, te beginnen met de laatste.

15.8.1. de toeschouwers

Binnen de opzet van *Kazanga* zijn de toeschouwers langs de kant van het feestterrein teruggebracht tot een passieve consumptie, die zij onder de overluidende aanwijzingen door de omroepinstallatie goed volhouden. Zij reageren met enthousiaste kreten op de entree van de vorsten en op de meeste opvoeringen, en velen deinen onwillekeurig toch wat mee op de muziek. Slechts enkele oudere vrouwen claimen hun geboorterecht, en dansen en zingen ten volle mee met het gebodene. Hun dansbewegingen zijn fel en omvatten ongegeneerd het hele lichaam. Een enkeling heeft zich gehuld in kleding van huiden of boombast die werkelijk traditioneel is, of draagt een miniatuur hak als dansattribuut.

15.8.2. de uitvoerenden

Van de vijftien opvoeringen gedurende de dag van het festival worden er slechts enkelen verzorgd door regelrechte dorpelingen, met name uit Kahare's gebied. Zij dragen hun expressieve cultuur uit met een minimum aan regie en choreografie, in hun dagelijkse kleren, en velen op hun blote voeten. Zij doen dit evenwel niet – zoals anders – omdat zich in de ruimte en tijd van hun dorp een vanzelfsprekende reden heeft voorgedaan, maar omdat zij gecoöpteerd zijn door etnische bemiddelaars. In deze harde tijden spreekt het vooruitzicht van een geldelijke opbrengst hun aan, en zij zijn na afloop van het festival diep teleurgesteld dat zij naar huis gaan met slechts geld voor een pakje sigaretten. Dit suggereert overigens dat ook de dorpelingen al ingevoerd raken in het performatieve model, en hun dansen als productieve loonarbeid beginnen te zien.

Aan de vooravond aangevoerd op een open vrachtwagen, ligt voor hen het hoogtepunt van het *Kazanga*-festival in de nacht ervoor en erna, wanneer de combinatie instrumenten, muzikanten en menigte spontaan een feest oplevert. De *ruhñwa* xylofoon geflankeerd door trommels, de in kringen rond de muziek hossende en schertsliepijeren improviserende menigte, de vrouwen die dorpsbier en kadetjes aan de man brengen, het door ontbreken van verlichting steeds verrassende weerzien met verwanten en vrienden van soms honderden kilometers ver – dit heeft als vanouds de smaak, geur, klank en zindering van het plaatselijk dorpsceremonieel, een vanzelfsprekend en niet problematisch of confronterend uitdragen, op dorps-, valleien streekniveau, van een culturele identiteit die nog niet door etnische bemiddeling is getransformeerd.

De overige uitvoerenden zijn solodansers die een traditionele hofnar, jager of strijder uitbeelden in uitdossingen die men in geen jaren heeft kunnen aanschouwen, en voorts vrouwelijke dansgroepjes: twee afkomstig van een dorpschool, één samengesteld uit vrouwelijke leden van de *Kazanga*-vereniging in Lusaka, en één bestaande uit twee jonge dorpsvrouwen die de dans van de *kankanga* uitbeelden.

Deze laatste worden zoals gebruikelijk bukkend onder een deken de dansplaats opgeleid, maar zij zijn duidelijk geen *kankanga's* meer: hun borsten zijn volgroeid en tegen de traditie in bedekt onder witte bh's; de dames hebben niets van de verlegen gratie en faalangst van een debuterende adolescente, maar zwaaien aan het eind van hun dans bevallig met witte sjaaltjes – getransformeerde herinneringen aan de zakdoek die de *kankanga*-in-opleiding krijgt, als zij leert om de penis van haar echtgenoot na de geslachtsdaad te reinigen.

De stadsvrouwen zijn tijdens het dansen als zodanig onmiskenbaar: zij dragen allen schoenen, hun haar is duur gekapt, sommigen hebben zonnebrillen op, en allen dragen boven de heupdoek die een onvermijdelijke concessie is aan de dorpsse smaak, een zelfde wit *T-shirt* met daarop de tekst gedrukt 'KAZANGA 1989 – NKOYA CULTURAL CEREMONY'.³³⁶ Hun motorische terughoudendheid verwijst naar Noordatlantische middenklasse opvattingen en naar het cosmopolitisch Christendom: een onmiskenbare poging om een etnische cultuur te construeren die bemiddelbaar is naar de bredere samenleving ook in die zin dat zij geen stereotypen van 'heidendom' en 'primitiviteit' wenst te bevestigen. De leden van ieder vrouwengroepje zijn onderling gelijk gekleed, en zij doen hun best om keurig gelijk met de anderen dezelfde bewegingen en pasjes te maken, langs de geometrische figuren van cirkel en lijn. Hierdoor krijgt hun gezamenlijk optreden vlakke eenheid, voorspelbaarheid en vormarmoede die in flagrante tegenstelling staan tot de traditionele expressieve cultuur. De stadsvrouwen worden gecoördineerd door een mannelijke koorleider, de heer Tom Tauro, die weliswaar vrouwenkleren, een blonde nylonprui (!) en dansrattels aan de onderbenen draagt maar die zijn (in de dorpsituatie alweer ondenkbaar) mannelijk leiderschap over dansende en zingende vrouwen voortdurend benadrukt. Hij danst ook met de andere vrouwengroepjes mee, zelfs met de pseudo-*kankanga's*. Als tekstdichter van de speciale *Kazanga*-liederen die op het festival ten gehore worden gebracht door e Lusaka danstroep, laat hij zich gelden als de creatieve motor achter *Kazanga* als voorstelling – en benadrukt daarmee het innovatieve en originele in plaats van traditionele en repetitieve, karakter van de culturele productie in het kader van het festival.

Door de bemiddelende aard van het festival vermag het tegenstrijdigheden die niet binnen één repertoire van betekenis te vatten zijn, toch in één ruimte-tijdelijk kader te presenteren en wel door visuele en anderszins niet-verbale symbolen. Op het niveau van de uitvoerenden maakt *Kazanga*, ondanks het streven naar een pan-Nkoya eenheid, tegenstellingen zichtbaar die de etnische groep doen uiteenvallen in kampen: tegenstellingen tussen stedelijke en rurale levensstijl, tussen klassen, tussen mannen en vrouwen, en tussen autochtone religie en Christendom. Eén theoretisch voor de hand liggende, en in de dorpsamenleving van Kaoma district inderdaad onmiskenbare, tegenstelling die op *Kazanga* niet lijkt te worden uitgedrukt is die tussen (mannelijke) ouderen en jongeren. Op dit punt is nadere reflectie geboden.

Deze tegenstellingen worden verbazend genoeg nauwelijks symbolisch verhuuld; in-

³³⁶ De onnadrukkelijke sponsor van deze T-shirts was de Heer J. Kapangila, destijds een 35 jaar oude, in Lusaka wonende achterneef van Mwene Kahare, kind van een classificatorische zuster van deze laatste in een zeer juniore tak. Als elektronisch reparateur had de heer Kapangila zowel in loondienst als free-lance een soliede financiële positie opgebouwd; hij was een van de meest actieve, zij het dienstbare, leden van de *Kazanga*-afdeling in Lusaka, tot aan zijn tragische dood in Lusaka, op de dag van de troonsbestijging van Mwene Kahare Kubama in Kaoma district.

tegendeel, de onderschikking uitgeoefend door de dominante groep (stedelingen, middenklasse, mannen) wordt uitdrukkelijk zichtbaar gemaakt. Een mogelijke interpretatie in termen van 'verhullend vals bewustzijn'(zoals zou passen in een Marxistische benadering van etniciteit) doet hieraan geen recht.

Slechts het Christendom blijft als verwijzing impliciet. Wel zijn er onder de toeschouwers enige Blanke zendelingen van de Luampa zendingspost (het uitstralingspunt van kerstening in het district sinds 1923, en als werkplek van Ds Shimunika een centrum van Nkoya etnicisering); na beëindiging van het festival maken zij van de gelegenheid gebruik om in de Nkoya taal gestelde religieuze tractaatjes en liedboekjes aan de man te brengen. Misschien is het omwille van deze externe vertegenwoordigers dat in het festivalprogramma geen enkele plaats is ingeruimd voor de muziek en dans van syncretistische gezingsculten, ook al vormen deze op dorpsniveau al minstens een halve eeuw de dominante religieuze expressie,³³⁷ in zang en dans nauw aansluitend bij het historische expressieve domein.

Op de bredere samenleving toegesneden cosmopolitische attributen worden vooral gemanifesteerd door de hoofdstedelijke dansgroep, die zich dan ook voortdurend in de andere opvoeringen mengt, en de vorsten bij hun intree verwelkomt. Als leden (of vooral: als vrouwen van leden) van de *Kazanga*-vereniging maken zij deel uit van de etnische bemiddelaars, en werpen zij zich op als de eigenaars van het *Kazanga*-festival en van de Nkoya etniciteit; en daarin hebben zij eigenlijk gelijk.

Een kleine groep uitvoerenden ten slotte belichaamt naar houding en uitdossing een cruciale tegenstelling: de geüniformeerde *kapasu's*, die staan en salueren als iedereen knielt en klappt, in paradepas lopen als anderen schrijden of dansen, en die daarmee de tegenstelling tussen het plaatselijk niveau en de staat (wiens gezag zij op dorpsniveau vertegenwoordigen) voortdurend oproepen.

15.8.3. de beheerders

Een deel van de *Kazanga*-leiding zijn wij al tegengekomen, in *T-shirt* dansend, toespraken houdend, en via de omroepinstallatie het festivalprogramma beherend en het publiek instruerend. Naast het *T-shirt* is het colbertcostuum met stropdas hun karakteristieke uitmonstering. Tijdens het festival overleggen zij, in de buurt van de microfoon steeds zichtbaar als aparte categorie, voortdurend en zonder tekenen van wrijving, met de in soortgelijk tenue gestoken hofdignitarissen van Mwene Mutondo – wier verwanten zij dikwijls zijn. Naar de nationale politici toe is hun optreden minder ongedwongen, en veel komt neer op de schouders van de heer Mupishi, die de hoge gasten begeleidt, en zijn medebestuurders diplomatieke uitspraken soufleert. Geen van de gestroptaste leiders laat zich in 1989 verleiden tot dansen of tot het koninklijk saluut – superieure distantie ten aanzien van het geboden produkt lijkt nog noodzakelijk in hun bemiddelende rol, maar in latere jaren blijkt er wel een premie te bestaan op kortstondig, populistisch meedoen.

³³⁷ Vergelijk van Binsbergen 1981, 1992a: hoofdstuk 6. Elke verwijzing naar deze culten is ook volstrekt afwezig in Shimunika's werk.

15.9. HET PERFORMATIEVE FORMAAT ALS PASMUNT IN DE HEDENDAAGSE BUITENWERELD, EN ALS ASPECT VAN GLOBALISERING

het formaat van cultuurproductie zoals dat in het *Kazanga*-festival aan de orde is, is een treffende uitdrukking van het globaliseringsproces.

Natuurlijk zijn er voorbeelden te noemen van derde-wereld samenlevingen waarin geregisseerd optreden door specialisten vanouds een plaatselijke cultuurtrek is. Evenwel, het performatieve formaat is in het geval van *Kazanga* een uitheemse, cosmopolitische formule die sinds het begin van deze eeuw met aanzienlijke politieke en ideologische kracht is aangereikt, ook in Kaoma district, door zending en onderwijs, en die vervolgens door de postkoloniale staat is bevorderd rond de viering van nationale feestdagen, de aankleding van landbouwshows etc. Geen wonder dat deze formule de bemiddeling vergemakkelijkt naar de staat toe, die voor zijn eigen legitimatie zwaar leunt op performatieve cultuurproductie.³³⁸ Het geformaliseerde optreden, een eenrichtingsverkeer dat niet meer wortelt in een praktijk van materiële productie en reproductie, en dat de doelgroep tot passieve incompetentie terugbrengt, is op een bepaald niveau niets anders dan een metafoor van de relatie tussen moderne staat en burger. De performatieve formule komt dagelijks op de Zambiaanse consumenten af via radio en televisie, van optredens van de Nationale Danstroep tot de Noordamerikaanse televisieserie Dallas en de internationale Top-tien der popmuziek. Het is de formule van de culturele globalisering, van de hedendaagse, door elektronische media gepropageerde massacultuur op wereldwijde schaal. Het is dat deel van de hedendaagse Afrikaanse ervaring dat aansluit bij, zelfs samenvalt met, onze eigen op dezelfde wijze gestructureerde ervaring, als Noordatlantische media- en cultuurconsumenten op een markt van gecommmercialiseerde, gedirigeerde en vervreemde symbolische producten, waaronder overigens in toenemende mate moderne Afrikaanse.

Achter de elektronische hulpmiddelen (in *Kazanga* vertegenwoordigd door de omroepinstallatie en de cassetterecorders) staat de op wereldschaal dominante kapitalistische produktiewijze, met als relevante kenmerken de scheiding tussen onmiddellijke producenten en hun produkt, daaruit voortvloeiende vervreemding, de markt als voornaamste basis voor waardevorming, en de nadruk op standaardisatie en verwisselbaarheid – als betrof het een industrieprodukt, of een arbeider. Deze kenmerken zijn zo overduidelijk in *Kazanga* (denk aan de gelijkgeschakelende regie van kleding en motoriek, het onderdrukken van polyfonie en polychorie, de geldelijke beloning, en het tot incompetente consumenten terugbrengen van het merendeel der aanwezigen) dat het festival gezien moet worden als bemiddeling niet slechts tussen plaatselijke gemeenschap en de staat, en tussen lokale cultuur en globale cultuur, maar ook tussen de niet-kapitalistische productie van die gemeenschap, en de kapitalistische produktiewijze.

³³⁸ Over dit aspect van culturele transformaties in de Afrikaanse postkoloniale staat organiseerden T.O. Ranger en R.P. Werbner in 1986 te Manchester een inspirerende conferentie, 'Culture and consciousness in Southern Africa', een deel van de bijdragen waarvan inmiddels zijn weg heeft gevonden naar het *Journal of Southern African Studies*; zie ook Kaarsholm 1989, 1990.

15.10. DISCUSSIE

Een onvoorbereid onderzoeker die bij veldwerk in Kaoma district op het *Kazanga*-festival stuit, zou waarschijnlijk geneigd zijn het verschijnsel als een integraal onderdeel van de plaatselijke cultuur te beschouwen en zou daarbij veel van de politieke en culturele implicaties van het etnisch bemiddelingsproces over het hoofd zien. Antropologisch onderzoek in het district over de laatste twintig jaar geeft ons echter een toetssteen voor wat thans wordt gepresenteerd als de 'traditionele Nkoya cultuur'. *Kazanga* blijkt beslist niet de uitdrukking van een welomschreven, traditionele culturele identiteit. Het is het prijsgeven van diffuse plaatselijke identiteiten, in ruil voor de constructie, naar globaliserend formaat, van een etnische identiteit die in de buitenwereld pasmunt heeft doordat haar produkten daar herkenbaar zijn.

Men zou *Kazanga* nieuwe-stijl kunnen opvatten als een voorbeeld van 'bricolage' of van 'invention of tradition'. 'Bricolage', het Franse woord voor ambachtelijk 'doe-het-zelven', is binnen de antropologie de technische term voor een innovatie die elementen uit het repertoire van een cultuur selectief maar met behoud van de onderliggende culturele logica in een nieuwe combinatie samenbrengt.³³⁹ *Kazanga* is geen *bricolage* omdat, zoals wij gezien hebben, alle elementen diepgaand getransformeerd worden en fungeren op een wijze die de culturele logica van de dorpsamenleving grof geweld aandoet. 'Invention of tradition' werd enige jaren geleden door de vooraanstaande Britse maatschappijhistorici Eric Hobsbawm en Terence Ranger in hun gelijknamige boek ingevoerd als technische term voor het verschijnsel dat nieuw-uitgevonden symbolen van groepsidentiteit en politieke legitimatie worden voorgesteld als traditioneel en van hoge ouderdom.³⁴⁰ Deze term past wel op *Kazanga*, met name op zijn naamgeving naar een negentiende-eeuws ritueel. Oningewijde bezoekers onder wie de staatsdignitarissen hebben inderdaad de indruk dat wat hun in de vorm van het festival wordt voorgezet 'de traditionele Nkoya cultuur' is. Deze indruk berust kennelijk op een fictie, al was het alleen al gezien de recente opkomst van Nkoya als etnische naam.

Mijn gedetailleerde analyse heeft echter laten zien dat het festival, wiens uiterst recente karakter niemand ontkent, niet zozeer draait om een legitimatie *naar het verleden toe*, maar om het, globaliserend bemiddelen van de plaatselijke cultuur *naar de hedendaagse buitenwereld toe*, waarbij die cultuur radikaal getransformeerd wordt en nieuwe ongelijkheden worden geschapen en benadrukt.

De analyse van *Kazanga* doet meer dan een illustratie aandragen voor een model van culturele selectie en transformatie in de context van etnische bemiddeling – een model dat aanzienlijke toepasbaarheid lijkt te hebben, van de Afrikaander en Zulu beweging in Zuid-Afrika,³⁴¹ of de hegemonie van de Tswana in Botswana,³⁴² en het jongleren

³³⁹ Vergelijk Werbner 1986 in zijn bespreking van Comaroff 1985, wier benadering gelijkenis vertoont met de mijne in het onderhavige betoog. [**denk aan herhaling met het hfst 13**]

³⁴⁰ Hobsbawm & Ranger 1983; het begrip formaliseert een inzicht dat al eerder door de term 'neo-traditioneel' onder woorden wordt gebracht.

³⁴¹ Over Afrikaanders, vergelijk Moodie 1975; February 1991; Giliomee 1989, 1989; Hofmeyr 1988; over de Zulu en Inkatha, vergelijk. Coquerel 1989; Maré & Hamilton 1987; Marks 1989; Schlemmer 1980.

tussen Shona, Ndebele en Europese identiteiten in Zimbabwe,³⁴³ tot en met leiderschapspatronen in de Nederlandse multiculturele samenleving.³⁴⁴ *Kazanga* roept een vraag op die in de hedendaagse groei naar een mondiale samenleving van groot belang is. *Blijft er voor het cultuurogoed van de perifere, machteloze samenlevingen van Afrika nog een andere toekomst over dan, min of meer als folklore, in de buitenwereld ingevangen te worden onder een wezensvreemd, globaliserend formaat?* Losmaken van de oorspronkelijke context is onvermijdelijk bij cultuuroverdracht, en toch is cultuuroverdracht de enige manier om de onschatbare verworvenheden van talloze culturen in Afrika niet slechts te documenteren en te verklaren (het werk van ons antropologen), maar ook te incorporeren als deel van het algemeen erfgoed der mensheid.

Eén belangrijke factor in onze hunkering naar verre culturen, één reden waarom er al meer dan honderd jaar lang elke generatie weer Noordatlantische antropologen naar Afrika tijgen, ligt in de hoop om een volstrekt andere cultuur in zijn context, samenhang en betekenis te mogen ervaren, tot meerdere glorie van de menselijke cultuur als geheel en ter verrijking van ons bestaan. Een dergelijk streven is vaak als romantisch en egoïstisch veroordeeld, strookt niet met de onderschikking die al eeuwenlang Noord-Zuid-relaties bepaalt. Deze hoop heeft niettemin een etnografische literatuur opgeleverd die, hoewel specialistisch en zelden esthetisch bevredigend, er dikwijls in slaagt te bemiddelen tussen bestudeerde plaatselijke gemeenschap en de cosmopolitische samenleving. De antropologie is eigenlijk de globaliserende wetenschap bij uitstek, en was dat al *avant la lettre*. Elke etnograaf neemt in het rapportageproces afstand van de directe ervaring in het veld – op analoge wijze als *Kazanga* afstand neemt van het expressieve domein zoals dat op dorpsniveau functioneert.³⁴⁵ Zijn er voorwaarden waaronder dit proces, in *Kazanga*, in andere culturele vertaalslagen, en in de etnografie, kan verlopen zonder het kind met het badwater weg te gooien? Leden van een wereldgodsdienst zijn per definitie geneigd deze vraag met 'ja' te beantwoorden: hun universalisme impliceert dat de organisatorische en ideologische kern van een dergelijk geloof, ondanks losmaken uit de oorspronkelijke stichtingsomgeving en invoeren in een nieuwe omgeving, in sterk verschillende plaatselijke samenlevingen toch blijvend en herkenbaar kan worden ingebracht.³⁴⁶ Als iemand die na opgegroeid te zijn in de Nederlandse samenleving een zekere

³⁴² In overeenstemming met het officiële zelfbeeld van Botswana als een monoëtnische staat, is zeer weinig onderzoek gedaan over etnische processen in dit land – een hiaat die ik de komende jaren hoop te vullen. Aanzetten in Picard 1987; Wilmsen 1989; van Binsbergen 1991b.

³⁴³ Bij voorbeeld Ranger 1989; Schutz 1990.

³⁴⁴ In de studie van de Nederlandse multiculturele samenleving is vooral aandacht besteed aan etnische bemiddelaars die niet behoren tot de zich articulerende etnische groepen, maar tot de (Hollandse) buitenwereld – de 'zaakwaarnemers' (Köbben 1983; van Borselen 1985); voor bemiddelaars ook vanuit de groepen zelf, vergelijk van Wetering 1991; van der Burg & van der Veer 1986; Koot & Venema 1985; Bruin 1985 in het boeiende Bovenkerk e.a. 1985.

³⁴⁵ Vergelijk Clifford & Marcus 1986; Geertz 1988. Zelf heb ik mij de laatste jaren intensief beziggehouden met de gedachte van antropologie als culturele bemiddeling tussen plaatselijke gemeenschap en cosmopolitische buitenwereld, en daaraan verbonden methodologische, esthetische, ethische en politieke problemen. Dit heeft in enige hoofdstukken van dit boek zijn neerslag gevonden. vergelijk daarnaast van Binsbergen 1984, 1985, 1988b, 1988c, 1991c; van Binsbergen & Doornbos 1987.

³⁴⁶ Voor een kritische benadering van juist dit universalisme in een context van Afrikaanse etniciteit, vergelijk Mbembe 1988: 44v.

competentie in verscheidene plaatselijke samenlevingen in Afrika heeft verworven, ben ik heel wat sceptischer op dit punt.

De herkenbaarheid van het eigene als eigen is echter een flexibel proces, waarover de eigenaar anderen geen rekenschap verschuldigd is. De antropoloog kan constateren dat etnische bemiddeling een cultuurprodukt oplevert dat fundamenteel verschilt van 'the real thing' – maar wie zal de participanten het recht ontzeggen met het getransformeerde produkt tevreden te zijn, er zichzelf in te herkennen, en het de wijde wereld in te sturen? Het performatieve formaat, en meer in het algemeen elke bemiddeling waarin de structuur van de cosmopolitische buitenwereld bepalend is, bieden mogelijkheden tot onderhandelen met de staat en de wereldeconomie die, gezien de dominantie van deze laatste, misschien wel de enige mogelijkheid zijn voor plaatselijke cultuurelementen om hoe dan ook te overleven.

Het geschetste dilemma ligt ten grondslag aan de affaire Rushdie, die ter dood veroordeeld werd voor een (in dit geval literaire) bemiddeling van de Islam die door sommige Moslims als al te transformatief werd ervaren; zelf schrijft hij:

'De duivelsverzen is een pleidooi voor verandering-door-fusie, verandering-door-verbinding. Het is een ode op ons bastaard-ik. De hele geschiedenis van de mensheid door hebben de zuiverheidsapostelen, degenen die beweerden een totaalverklaring te bezitten, huisgehouden onder mensen die alleen maar in verwarring waren. Evenals miljoenen andere mensen ben ik een bastaardkind van de geschiedenis. Misschien is het wel zo dat wij allemaal, Zwart en Bruin en Blank, in elkaar overlappen, zoals een van mijn romanfiguren eens zei: zoals smaken bij het koken.' (Rushdie 1990:12).

Het onverholen enthousiasme waarmee de Nkoya dorpelingen de vorsten bejubelden bij hun entrée, en waarmee zij zich verdrongen om geld te geven zelfs aan de pseudo-kankanga's, suggereert dat zij het niet eens zullen zijn met dat deel van mijn analyse van *Kazanga* dat de inbreuken op de etnische culturele logica zo benadrukt.

Kazanga-liederen en -dansen vinden vanaf het festival en de repetities van de dansgroepen hun weg naar het dorp en bevruchten daar de expressieve cultuur met nieuwe impulsen. Op zaterdagavonden spelen dorpskinderen tot diep in de nacht 'Kazanga'tje' compleet met de nieuwe liederen, evenwel zonder de geometrische patronen maar met de aloude individuele lichaamsschema's. Een centrale figuur in *Kazanga* als de koorleider, de heer Tom Tauro, relativiseert het vernieuwende van zijn rol terdege: muziek is bij de Nkoya altijd het laatste of enige middel geweest waarmee de onderdog zijn problemen en frustraties aan de hoogmogende heren kan uitleggen; alleen, nu zijn het niet meer alleen de muzikanten maar het hele Nkoya volk, dat zich uit; en niet meer alleen, zelfs niet zozeer, tegenover de vorsten, maar tegenover de hoge vertegenwoordigers van het centrale staatsgezag. [**check nog eens goed of deze passage geen overlap heeft met hoofdstuk over mensenrechten, en elders in hoofdstuk 12 en 13**]

Het gebrek aan starheid onder de Nkoya dorpelingen ten aanzien van traditionele canons, hun impliciet vertrouwen dat wat werkelijk telt niet verloren hoeft te gaan ondanks selectie, transformatie en de last van nieuwe ongelijkheden, kan ons als antropologen moed geven bij onze eigen pogingen tot intellectuele bemiddeling tussen plaatselijke samenlevingen in Afrika en de angstaanjagende intercontinentale hegemonistische structuren die vandaag in cultureel, politiek, economisch en militair opzicht de toon aangeven. Het kan ons ook helpen om, vanuit onze eigen globaliserende wetenschap der antropologie, de mensen die wij bestuderen niet kunstmatig, als dode vlinders die wij verzamelen, vast te pinnen op het toonbord van

hun lokale culturele expressie, maar ook hun recht te erkennen op keuze van globaliserende culturele uitdrukkingsmiddelen die steeds meer losstaan van hun lokale samenleving, en ook voor hen steeds meer het behoren tot een groeiende wereldcultuur belichamen. – Ook al wijzen wij als culturele connoisseurs in onze eigen cultuur, de voorspelbare, verTROStE, van commercie druipende pseudo-esthetiek van die globaliserende cultuur zelf volstrekt af.

Etnische verschijnselen beheersen de wereld van vandaag en morgen; elke krantelezer kan de concrete voorbeelden op dit punt uit zijn mouw schudden. Binnen een naar politieke en economische eenheid groeiend West-Europa zullen zelfs onze Nederlandse taal en historische cultuur het karakter aannemen van een etnische expressie binnen een groter geheel. Hoe krijgen wij vat op deze wereldwijde processen, die verlerlei manifestaties te zien geven van de hoofdthema's van dit hoofdstuk: de paradox tussen het onveranderlijk ascriptieve, en het mobiliserend manipulatieve; en de vorming van macht en identiteit door bemiddeling tussen plaatselijke symbolen, staat, wereldeconomie en wereldcultuur? Wat de antropologie aan ons inzicht in deze uiterst actuele kwesties kan bijdragen, is niet weinig:

- gedetailleerde en diepgaande kennis van plaatselijke samenlevingen in hun worsteling om aansluiting te vinden bij de buitenwereld;
- zoeken naar een evenwicht tussen abstracte en globale theorievorming, en de les die met veel méér moeite aan het specifiek etnografische materiaal kan worden ontleend;
- een besef dat naast de politieke economie³⁴⁷ en de geschiedenis, het *symbolische domein* een centrale rol vervult in etnische verschijnselen en met passende methoden moet worden benaderd;
- een door de praktijk van participerende waarneming steeds getoetst en vernieuwd besef van dialoog en identificatie tussen onderzoeker en onderzochten, wat uitzicht biedt op een menswetenschap die ook werkelijk menswaardig is.

15.11. ONTWIKKELINGEN ROND KAZANGA NA 1989

Laat ik, na deze programmatische uitspraken, dit hoofdstuk besluiten met een laatste lange blik op *Kazanga* zelf.

Dat het optimisme van de actoren gedeeltelijk terecht is – dat etnische bemiddeling door middel van *Kazanga*, volgens globaliserend formaat, nieuw leven wekt in plaats van cultuurvernietigend werkt – kan worden afgelezen uit de onverwachte wijzen waarop *Kazanga*-liederen en dansen op hun beurt hun weg vinden naar de dorpen en daar de muzikale expressie van de dorpelingen binnendringen, en ook uit enige recente vernieuwingen in het Nkoya koningschap als gevolg van het *Kazanga*-festival en de *Kazanga*-vereniging.

³⁴⁷ Bij voorbeeld Shaw 1986; Rothchild & Olorunsola 1983; Bayart 1988. De abstracte studie van Shaw is een voorbeeld van waarvoor een bescheidener, etnografische opzet ons kan behoeden; zijn generalisatie dat bij economische groei etniciteit, bij economische neergang klassenstrijd de dominante expressie in Afrikaanse politieke systemen vormt, lijkt in strijd met wat wij uit eenvoudige participerende observatie weten.

In het begin van de jaren 1970 werd de neo-traditionele hofcultuur van de Nkoya gekenmerkt door een rigide, volstrekt naar binnen gerichte luister. Het handhaven van historische vormen van protocol en van symbolische produktie weerspiegelde het feit dat de behoefte aan grenzen naar de buitenwereld toe nooit eerder zo groot was geweest. Al ongeveer een eeuw lang echter gaan deze symbolische vormen nauwelijks meer gepaard met enige werkelijke macht van het koningschap: de inwoners van wat thans Kaoma-district heet hebben politieke autonomie moeten ontberen vanaf hun incorporatie in de Barotse politieke organisatie, en spoedig daarop door de koloniale en de post-koloniale staat. Het handhaven van koninklijke symbolen wordt sinds het optreden van de *Kazanga*-vereniging echter veel meer dan louter nostalgisch: nu wordt het koningschap onderdeel van een fervent vernieuwingsproces. *Kazanga* brengt een zekere onderhandeling tot stand tussen de staat, het koningschap en de dorpelingen, en dat verschaft aan alle vier Nkoya vorsten te zamen een nieuwe symbolische en ceremoniële rol, waardoor zij bevestigd worden in een betekenis die zij sinds het begin van de twintigste eeuw niet meer gekend hebben.

Ik kende Mwene Kahare al tientallen jaren als huisvriend, beschermheer, adoptief vader, en opa op wiens knie mijn oudste dochter dagelijks paardje reed, maar toch vooral als een wat zielige, stotterende alcoholist, pijnlijk voorkomend tegenover alles was overheid en/ of Blank was, in een verschoten pak met een gerafelde kraag op zijn overhemd. Op het *Kazanga*-feest van 1992 echter verscheen hij, inmiddels over de zeventig, gehuld in luipaardvellen en met op zijn voorhoofd de koninklijke *mpande* schelp – regalia die hij waarschijnlijk nooit meer gedragen heeft sinds zijn installatie in 1954; of misschien zelfs toen al niet: in de jaren 1970 en 1980 was er aan zijn hof geen *mpande* te vinden, de *mpande* die Mwene Kahare in 1992 droeg was het promotiegeschenk dat ik in 1979 van mijn promotor Matthieu Schoffeleers had gekregen en dat ik tien jaar later een passende bestemming had gegeven! Met een luister waartoe ik hem nooit in staat had geacht voerde Mwene Kahare solo de Dans van de Koning uit, waarbij hij zijn koninklijk beulsbijl geducht zwaaide, zich kwiek op zijn buik uitstreckte om van het offerbier in het heiligdom te drinken uit de daar ingegraven email kom (niet langer een menselijk schededak, natuurlijk), en de toeschouwers de adem in de keel deed stokken en de tranen uit de ogen liet lopen van ontroering.

En dit vond plaats, niet aan zijn eigen hof noch aan dat van zijn rivaal Mutondo, maar op het toen juist in gebruik genomen *Kazanga*-feestterrein, dat zich vrijwel neutraal op de grens tussen de beide vorstendommen bevindt, op een steenworp afstand van de Lwena-rivier. Deze vormt hier de grens tussen het gebied van Mwene Mutondo en dat van Mwene Kahare; op de westelijke oever gelegen, valt het *Kazanga*-terrein juist nog onder Mwene Mutondo. Het land is overigens verkregen niet door een direct aan deze vorst gericht verzoek, maar via de *Kaoma Rural Council*, het officiële vertegenwoordigende plaatselijke bestuursorgaan op districtsniveau in Zambia. Het verplaatsen van het festival geschiedde in de context van de verdacht voortijdige (en aan de machinaties van door de nieuwe vorst stelselmatig gekleinere hovelingen toegeschreven) dood van Mwene Muchayila's opvolger Mwene Chipimbi in 1991, die overigens bestuurslid van de *Kazanga*-vereniging was geweest en ook door deze als kandidaat voor het koningschap was vooruitgeschoven. In de rouwperiode kon het *Kazanga*-feest van 1992 niet aan het Mutondo-hof plaatsvinden, was het *Kazanga*-bestuur daar niet bepaald welkom noch (gehoord de geruchten) gemotiveerd er heen te gaan, en was er ook geen Mwene Mutondo om zijn hegemonie over het gebeuren te

claimen.

De koninklijke dans van Mwene Kahare concentreerde zich rond een heiligdom midden in het nieuwe feestterrein. Dit is niet langer het met *Mukanda* geassocieerde, met riet gedekte heiligdom van Mutondo, en evenmin een heiligdom zoals in het vorstenhof van Mwene Kahare (een hoge houten paal met in de top een buffelgewei als jachttrofee),³⁴⁸ maar een kring gevormd door enige in de grond gestoken takken van de *muyombo*-boom. Iets dergelijks, ook wel uit levende struiken bestaand, treft men vaak aan in Nkoya dorpen als voorouderlijk heiligdom. Ook is er de associatie met een koningsgraf, waarop immers een *muyombo*-boom groeit die heeft wortel geschoten in het lichaam van de vorst; deze wordt begraven met een loot van deze boom in de rechterhand geklemd.

In 1992 werd de regeringsdelegatie naar het *Kazanga*-feest aangevoerd door de Kabinetsminister voor Onderwijs, de heer Arthur Wina. Deze Zambiaanse politicus van het eerste uur en bovendien zoon van een vroegere Lozi *Ngambela*, was inmiddels lid geworden van het MMD [Movement for Multiparty Democracy] -kabinet van President Chiluba. Het feit dat ik slechts enige maanden tevoren mijn boek over Nkoya geschiedenis en etniciteit (van Binsbergen 1992) officieel had gepresenteerd juist aan deze minister was misschien niet zonder verband met zijn verschijnen op *Kazanga*; etnische feesten ressorteren niet bepaald onder het ministerie voor onderwijs. In zijn toespraak grapte Minister Wina dat het recente watertekort in de Zambezi overstromingsvlakte, waar de beide residenties van de Lozi Paramount Chief zijn gelegen, tot gevolg heeft dat het niet langer de moeite is om de *Kuomboka*-ceremonie te bezoeken, maar dat *Kazanga* (en daarmee sloot hij aan bij de stoutste dromen van het *Kazanga*-bestuur) een passend alternatief vormt: de Nalikwanda (de koninklijke sloep van de Lozi) moet dan maar de Lwena opvaren. Deel van de grap is dat de Lwena onbevaarbaar is behalve voor boomstamkano's, en weliswaar gelegen is in het stroomgebied van de Zambezi maar niet direct verbinding heeft met die rivier: naar het westen stromend eindigt de Lwena in een moeras in de buurt van Lukulu. Maar de grap heeft een dubbele bodem: het beeld van de komst van de Nalikwanda, een van de machtigste Lozi regalia, naar Kaoma roept een zodanig beeld op van Lozi overweldiging dat de spreker zich tegen een eventueel verwijt van (overigens onmiskenbare) pro-Nkoya sympathieën prima kan verdedigen. Het *Kazanga*-publiek vatte deze uitspraak op als een verdeckte belofte, door de nog maar één jaar oude regering-Chiluba, ten aanzien van de verdere inperking van Lozi macht in het land, en ten aanzien van het aanvaarden van de etnische aspiraties van de Nkoya ook na de politieke ondergang van President Kaunda (die de Nkoya eveneens zeer goedgezind was geweest). Lozi, onder wie Minister Wina alsmede de heer Mbikusita-Lewanika, een kleinzoon van een vroegere Lozi Paramount Chief, waren ruimschoots vertegenwoordigd in Chiluba's kabinet maar de relaties met de Lozi aristocratie waren niet hartelijk; binnen enige jaren hadden de meeste Lozi overigens het sterk op de Luapula Provincie en de Noordelijke Provincie georiënteerde Kabinet-Chiluba verlaten om zich bij de National Party aan te sluiten, die prompt de tussentijdse verkiezingen won in Mongu (de hoofdstad van de Westelijke Provincie). Na 1991 namen de stemmen die pleitten, evenals bij de Zambiaanse onafhankelijkheid in 1964, voor afscheiding van Barotseland tot zelfstandig staat, weer in kracht toe.

³⁴⁸ Voor een afbeelding, zie: van Binsbergen 1981 [change], plaat ...

Toen op het eerste *Kazanga*-festival na het aantreden van de MMD-regering een zo gewichtige overheidsdelegatie verwacht werd konden de hovelingen van het rouwende Mutondo-hof niet meer volharden in hun eerdere weigering om het *Kazanga*-feest te bezoeken, ook al had het een nieuwe lokatie en een vorm gekregen die de aanvankelijke Mutondo-hegemonie regelrecht ontkende. Het *Kazanga*-bestuur, waarin aanhangers van MMD en UNIP toen nauwe samenwerkten, gebruikte handig het argument dat wegblijven door de regering-Chiluba zou worden geïnterpreteerd als een anti-MMD uiting, en voor het Mutondo-hof nare gevolgen zou kunnen hebben. Van een verre vijand, was de staat nu opeens een bondgenoot; van een situatie waarin etniciteit slechts een naar binnen gerichte houding en onderlinge verdeeldheid opleverde, bleek zij aan te zetten tot symbolische reconstructie naar binnen toe, gekoppeld aan een zelfverzekerde deelname binnen de nationale ruimte.

De ontwikkelingen gaan tegenwoordig snel bij de Nkoya. Tamelijk veelvuldige korte veldbezoeken hebben het mij mogelijk gemaakt deze ontwikkelingen te volgen sinds de situatie in 1989 die in het voorgaande central stond. In 1994 kon ik het *Kazanga*-feest weer meemaken, en aansluitend een paar weken besteden om achter de organisatorische en politieke schermen te kijken.

Het bleek dat er inmiddels spanningen gerezen waren tussen bestuursleden uit Lusaka en die in Kaoma.

Op de avond na de afsluiting van *Kazanga* in 1994 vond zoals elk jaar de algemene jaarvergadering van de *Kazanga*-vereniging plaats en werd een nieuw bestuur gekozen. De ook andere jaren gevolgde verkiezingsprocedure was opmerkelijk. De *Kazanga*-vereniging heeft geen betalende leden en geen ledenlijst; de minieme financiën van dit lichaam komen van vrijwillige, vaak aanzienlijke individuele bijdragen, in hoofdzaak van de bestuursleden zelf, die daarmee populariteit en invloed verwerven; van de andere kant is een bestuursfunctie een zeer beperkte bron van inkomsten in de vorm van onkostendeclaraties. Bij afwezigheid van een ledenlijst bestaat de algemene vergadering formeel (in het licht van de Zambiaanse *Societies Act*, waaronder de vereniging ook geregistreerd is) dus niet uit leden, maar uit geïnteresseerden. De bestuursverkiezingen komen hierop neer dat er onder deze aanwezigen op basis van woonplaats of herkomst groepjes gevormd worden van steeds tien personen; afhankelijk van de opkomst kan zo'n groepje een paar dorpen vertegenwoordigen, of een hele vallei, een officieel kiesdistrict zoals door de overheid vastgelegd, maar ook een stad aan de Line-of-Rail, of zelfs de hele stedelijke omgeving van centraal Zambia. Deze groepjes brengen dan in een zekere beslotenheid hun stem uit, waarna de uitslagen over de luidsprekers bekend worden gemaakt, het bestuur wordt overgedragen, de scheidende bestuursleden zich met vernedering overladen terugtrekken en de overwinnaars op een vat traditioneel bier tracteren.

Het nieuwe bestuur is niet langer sterk plaatselijk gericht. Zijn hoogste posities worden ingenomen niet door inwoners van het verre Lusaka, maar door Nkoya die in het district zijn teruggekeerd als ondernemers, na pensionering vanuit de hoogste banen in de formele sector die ooit door Nkoya zijn bekleed: managing director van een *parastatal*, districtssecretaris. Van de broedervrede tussen MMD aanhangers en hen die Kaunda's UNIP zijn trouw gebleven is thans het eind in zicht, terwijl ook de *National Party* aan aanhang wint in het district en in het *Kazanga*-bestuur.

Ten aanzien van de traditionele politiek in het district geldt dat het Nkoya verzet tegen

de Lozi overheersing, dat enige tijd op de achtergrond raakte doordat de Nkoya zich direct op de centrale staat richtten en Luvale en Luchazi (dus niet Lozi) politici de plaatselijke kiesdistricten hadden veroverd, weer in alle hevigheid oplaaide. Dit was mede als gevolg van de toenemende druk op het vruchtbare land van Kaoma-district – niet in de laatste plaats van de kant van Lozi boeren uit de aangrenzende districten waar het land onvruchtbaar is. De Nkoya oefenen steeds meer druk uit om het Lozi hof te Naliële, midden in Kaoma district, op te heffen. De Lozi vorst aldaar, Chief Litia, stierf in 1994, en bracht de laatste jaren van zijn leven door in angst voor lichamelijke en magische aanvallen van Nkoya zijde. In juli 1994 vond een schermutseling plaats tussen een grote Nkoya knokploeg die door Mwene Kahare was uitgezonden naar een opstandige Lozi hoofdman Kakumba in zijn gebied; een jaar later zaten de tientallen Nkoya strijders nog steeds in voorarrest. Wel maande de waarnemende districtssecretaris, van Lunda afkomst en mede als zodanig zeer sympathiek tegenover het Nkoya standpunt, de plaatselijke Lozi hoofdlieden om de Nkoya vorsten als hun wettige meerderen te erkennen. De Ngambela van Mwene Kahare begaf zich in december 1994 op een eenzame verzoeningsmissie naar Naliële; maar daar werden hem beide armen gebroken, en de zaak die hij aanhangig maakte bij het gerechtshof te Kaoma had driekwart jaar later nog niet gediend. De toenemende steun van de kant van de overheid voor het Nkoya standpunt blijkt niettemin onder meer uit een verzoenende rondreis door het district van de Minister zonder Portefeuille Brigade-Generaal Miyanda eind 1994, een reis die met onverholen sympathie voor het Nkoya standpunt uitvoerig op de Zambiaanse televisie werd verslagen: in een dertig minuten durende documentaire die hoopvol was getiteld *An olive branch for Kaoma district – Een olijftak* [als teken van etnische vrede, te brengen door de MMD-overheid] voor *Kaoma district*.

Verwijzingen, op het *Kazanga*-festival zelf, naar de etnische vijand, die in 1989 nog afwezig waren, zijn de laatste jaren weer sterk toegenomen, zodat bij voorbeeld de grap van Minister Wina in 1992 over Kuomboka in een nieuw *Kazanga*-lied is vereeuwigd. In 1995 werden deze antagonistische, op etnische tegenstellingen aansturende teksten echter van overheidswege streng verboden.

Het Mutondo-streven naar hegemonie binnen Kaoma district vertoonde in de eerste helft van de jaren 1990 een neergang, doordat de Mutondo titel na Muchayila's overlijden een moeilijke tijd doormaakte. Zeer interessant is hoe een zoon van Mwene Muchayila, slechts een prins (*Mwanamwene*) dus en niet zelf een *Mwene*, naar Nkoya opvattingen de voor Mutondo bestemde koninklijke residentie op het nieuwe *Kazanga*-feestterrein heeft bezoedeld door daar zijn intrek te nemen en er zelfs te recht te spreken. Ook al ging het maar een tijdelijk filiaal van het vorstenhof in een context (een hedendaags festival, namelijk) waarin traditionele regels niet voorzien, de residentie moest toch worden opgegeven; tijdens *Kazanga* 1994 moest Mwene Mutondo uitwijken naar het onderkomen van een van de verre vorsten Momba en Kabulwebulwe, die verhinderd waren. Het is alsof de traditionele uiterlijke vormen van de nagebouwde vorstenhoven op het feestterrein erom vragen bezield te worden met traditionele vormen van sociaal-politiek gedrag, en die van een bedrieglijke schijn van echtheid voorzien. En tegen de achtergrond van de Nkoya geschiedenis in de loop van de twintigste eeuw roept Daniel Muchayila's poging een filiaal van zijn vaders *lukena* te stichten, onvermijdelijk associaties op met de stichting, in de jaren 1930, van het Naliële-hof – het meest gehate symbool van Lozi onderdrukking, een filiaal van het verre Lozi-hof waarover de Lozi vorst Yeta III zijn zoon als zetbaas aanstelde.

Na een ongekend lange regeerperiode van 39 jaar stierf Mwene Kahare Kabambi in december 1993 en zijn opvolger, Mwene Kahare Kubama, speelde een hoofdrol op het *Kazanga*-festival in 1994.

Ondertussen werd een nieuwe Mutondo gekozen en geïnstalleerd, en deze speelde zowel tegenover de Lozi als tegenover de Kahare titel een geduchte troef uit: hij liet twee echte, grote *Mawoma* Keteltrommels maken van het type dat door de Kololo in het midden van de negentiende eeuw werd buitgemaakt; trommels van hetzelfde type zouden in het begin van de negentiende eeuw door een 'Nkoya' (deze etnische naam was toen echter nog niet uitgekristalliseerd) vorst, Mwene Kayambila, genadiglijk aan de Lozi vorst Mulambwa geschonken zijn om deze laatste in staat te stellen de Nkoya hofcultuur over te nemen! Als teken van de onderhorigheid van de Nkoya vorsten werd hun ook na de val van de Kololo en het herstel van de Lozi staat onder Sipopa (1864--1876) het recht ontzegd bleef om dit type trommels te voeren; zij moesten zich behelpen met kleine typen, terwijl de *Mawoma* het beslissende teken van suprematie van de Lozi koning werden en bleven. De nieuwe Mutondo meende dat onder hedendaagse omstandigheden geen Lozi Litunga hem meer kon verbieden de *Mawoma* weer aan zijn regalia toe te voegen. Terwijl zij gemaakt werden stierven er twee kinderen onder onopgehelderde omstandigheden: het kind van één aan het hof onderhorige handwerksman, en het kleinkind van een andere; beide mannen werkten aan de Keteltrommels, en zonder enige twijfel werden deze kinderen, zoals ooit gebruikelijk in westelijk Zambia en elders in Zuidelijk Midden-Afrika, geofferd om de instrumenten effectief te maken als een sacraal koningsattribuut. De *Mawoma*-Keteltrommel was echter nog niet te zien op het *Kazanga*-feest.

De *Kazanga*-vereniging blijft zich profileren op het gebied van het traditionele leiderschap. Zij had niet alleen de hand in de tragische troonsbestijging van Mwene Mutondo Chipimpi, maar mengt zich ook in de begrafenissen en troonsbestijging van verscheidene andere Nkoya vorsten in de laatste jaren. Deze bemoeienis roept menig conflict op met de traditionele beheerders van het koningschap, de erfelijke raadsleden, en zelfs met de vorsten zelf. Tijdens *Kazanga* 1995 weigerden de vorsten Mutondo en Kahare al op de eerste dag na de lunch naar hun loge terug te keren, omdat daarin geen ereplaats voor hun vorstinnen was voorzien: deze moesten tussen mindere notabelen weliswaar op stoelen maar toch in de zon zitten; de rest van het feest en de daarop volgende jaarvergadering stond in de schaduw van dit conflict.

Van de andere kant speelt de vereniging een grote rol in het weer op de been helpen van vorstelijke titels die de Lozi expansie rond 1900 niet hebben overleefd: de Shakarongo-titel, ooit senior aan zowel Kahare als Mutondo, was tientallen jaren voorbehouden aan een onaanzienlijk dorpshoofd, maar is inmiddels weer als vorstelijk geïnstalleerd, en met Mwene Pumpola uit Lukulu is het bijna ook zover. *Kazanga* levert deze nieuwe vorsten de gelegenheid zich publiekelijk te profileren, al moet dat voorlopig nog in een net cosmopolitisch pak in plaats van in luipaardvellen en andere regalia. Gegeven echter de formele definitie van de Nkoya vorsten als leden van de inheemse aristocratie van de Lozi hangt overheidssalaris en overheidserkenning voor alle Nkoya vorsten af van erkenning door de Lozi vorst, die onder de omstandigheden begrijpelijk op zich doet wachten. Sinds 1994 bevinden zich daarom de Nkoya vorsten, als nieuwe bekleders, in de pijnlijke omstandigheden dat zij niet *de jure* erkend kunnen worden (*de facto* hebben zij niet te klagen over sympathie van de kant van de districtsoverheid), en Zelfs het minimale salaris dat hun bij erkenning te beurt zou

vallen, moeten missen.

De formule van etnische zelfpresentatie door middel van een jaarlijks cultureel festival dat met veel *bricolage* gebouwd is rond een historisch ritueel, is inmiddels gemeengoed geworden in Zambia, en het televisiekijkend publiek wordt geregeld geattendeerd op een groeiende reeks (thans bijna tien) van regionale festivals van het Kuomboka- en *Kazanga*-type. Een van de meest interessante ontwikkelingen rond *Kazanga* speelde zich in 1995 rond Lusaka af. De *Kazanga*-band onder leiding van de heer Tauro geeft ook gastoptredens in biertuinen en dergelijke, en heeft daarmee een zodanige bekendheid opgebouwd dat het bestuur van de Lusaka-afdeling van de *Culturele Vereniging Kazanga*, en de band, na uitvoerige voorbereidende besprekingen waarin de ervaringen rond *Kazanga* breed werden uitgemeten, belangrijke officiële bezoekers waren op het eerste Soli etnische festival te Undaunda, 100 km. oostelijk van Lusaka. Het was vrijwel op de kop af honderd jaar geleden sinds Mwene Mutondo Wahila, in het kader van een diplomatieke uitwisseling, over een afstand van 500 km. een staatsbezoek bracht aan de Soli koningin Nkomeshya. Het is nog veel te vroeg om aan een dergelijke samenwerking over de grens van etnische en provinciale scheidslijnen heen allerlei conclusies te verbinden, maar er zijn aanwijzingen dat een en ander preludeert op de vorming van één grote, geheel centraal Zambia omvattende etnische coalitie, waarvoor reeds de naam Kafue is gesuggereerd: historisch de naam niet alleen van de belangrijkste rivier die dit gebied doorsnijdt, maar ook die van diverse koloniale bestuurscentra, en districten, op diverse lokaties tussen Lusaka en Kaoma district.

Zelfs al is dit toekomstmuziek, dan nog blijkt etniciteit in postkoloniaal Zambia een kracht die naast verdeeldheid ook nationale integratie kan bevorderen.

Hoofdstuk 16. Dynamiek van cultuur en identiteit

Enige dilemma's van hedendaags Afrika in een context van globalisering

16.1. INLEIDING

Toen mijn boek *Tears of Rain*, vrucht van jarenlange studie van de Nkoya taal en geschiedenis en de expressie daarvan in Nkoya etniciteit, in 1992 eindelijk uitkwam (nadat diefstal van het manuscript tijdens veldwerk elders in Afrika, in Botswana namelijk, de aanleiding was tot een heel ander wetenschappelijk avontuur, boven beschreven in hoofdstuk 5), maakte ik gebruik van de gelegenheid geboden door een nieuwe veldtrip naar Botswana, en ging ik het boek presenteren aan de Nkoya vorsten en mijn andere naaste contacten in Zambia. Ik viel met mijn neus in de boter: het vliegtuig was nauwelijks geland op de luchthaven van Lusaka, of ik werd door een mij onbekend maar (blijkens het pasje op zijn nette revers) officieel persoon in burger gevraagd mee te komen – niet voor een onverwachts extra toetsing door douane of marechaussee, of arrestatie als *Prohibited Immigrant*, maar op in de VIP-suite verwelkomd te worden door een hele schare Nkoya vrienden onder aanvoering van de mij tot dusver ook onbekende heer Mandande: hij was het bij de verkiezingen van 1991 als MMD-kandidaat gekozen kamerlid voor een van de kiesdistricten in Kaoma district. Hoewel zijn voornaamste etnische affiliatie Luvale is, maakt het feit dat zijn moeder Nkoya is en dat hij de Nkoya taal vloeiend spreekt het hem mogelijk om ook een beroep te doen op etnische steun vanuit het Nkoya kamp. Zo werden dus de hulpbronnen van de een jaar tevoren aan de macht gekomen regering-Chiluba ten dienste gesteld van een ware zegetocht van mijn nieuwe boek; of anders gezegd, zo

werd ik, met mijn boek, gekaapt ten behoeve van politieke aspiraties van de *Honourable* Mandande. Ik logeerde niet meer, zoals gewoonlijk in Lusaka, bij mijn vrienden in de beruchte gesaneerde spontane wijk Kalingalinga, maar in de heer Mandande's kamer in het parlamentsmotel (waarvoor ik bij vertrek overigens wel de rekening kreeg gepresenteerd), en het boek werd niet alleen aangeboden aan vorsten in uithoeken van het Zambiaanse platteland, maar aan de nieuwbakken Minister van Onderwijs, de heer Arthur Wina. Haastig schafte ik een stropdas, een overhemd en een nette broek aan: niet bepaald mijn standaard veldwerktenue. Twee jaar later, toen van hetzelfde boek een goedkope Zambiaanse editie uitkwam, en al lang weer andere mensen op het MMD-toneel waren verschenen, moest het spel nog eens herhaald worden. Van onderdogs waren de Nkoya kennelijk een tamelijk belangrijke factor in de nationale politiek geworden. Mijn rondreis door Zambia eindigde juist buiten Lusaka op de boerderij van oud-minister Kalaluka, waar onder leiding van de heer Tom Tauro de *Kazanga*-band speciaal voor mij optrad en de première gaf van een nieuw lied voor het *Kazanga*-repertoire, een dat handelde over de komst naar Zambia van Tatashikanda – mijn Nkoya naam.

Zo heb ik door de jaren heen etniciteit niet alleen bestudeerd, maar ik heb mij, in de Nkoya context, allengs ook ontpopt als etnisch actor. Ik nam, en neem, intensief deel aan de activiteiten van de *Kazanga Cultural Association*, en aan het hofleven aan de traditionele centra die de brandpunten vormen van etnische identiteit en etnische mobilisering; en de etno-historische teksten en analyses die ik over westelijk Zambia publiceerde worden thans gebruikt in de etnische strategieën van de Nkoya.

Toch is dit natuurlijk niet in eerste instantie de opdracht van de wetenschappelijke onderzoeker op het gebied van Afrikaanse etniciteit; van hem of haar wordt niet zozeer de productie verwacht van materiaal dat gerecycleerd kan worden door plaatselijke actoren, maar de productie van theoretische inzichten die het analytisch licht van de wetenschap kunnen werpen op de processen van de vorming en het uitdragen van identiteit in de hedendaagse wereld, en die zowel de buitenstaanders als de actoren zelf kunnen helpen om met een kritische blik te kijken naar de politieke en existentiële claims die men in het kader van deze processen laat gelden. In de hele wereld is het begrip 'identiteit' een van de sleutelwoorden van de twintigste eeuw geweest, met een sterke mobiliserende kracht die kan worden gebruikt zowel voor een terechte emancipatie als voor zelfbedrog en chantage. De voornaamste bijdrage van de onderzoeker tot de toekomst van Afrikaanse identiteiten is dat hij of zij de inzichten door afstandelijk maar toch empathisch sociaal-wetenschappelijk en historisch onderzoek zijn geproduceerd, in bredere kring verbreidt, en de richting voor noodzakelijk onderzoek aangeeft voor de toekomst.

Mijn betoog in dit laatste hoofdstuk tracht een dergelijke bijdrage te leveren, door enige paradoxen, dilemma's en mogelijke groeipunten van hedendaags identiteitsonderzoek in Afrika over het voetlicht te brengen. Het blijft bij een persoonlijke bijdrage, in de zin dat zij in hoofdzaak is gebaseerd op mijn onderzoek onder de Nkoya, en dat enige van de meest dwingende identiteitsproblemen in hedendaags Afrika (etnisch en raciaal *gewelddadig* conflict) op de achtergrond blijven.

16.2. PARADOXEN

Vanuit dit perspectief vallen enige treffende paradoxen op:

- De paradox dat cultuur lange tijd een nauwelijks gebruikte term was in het wetenschappelijk vertoog over de samenlevingen van Zuidelijk en Zuidelijk Midden-Afrika, terwijl bepaalde categorieën actoren in, of in contact met, die samenlevingen die term maar al te graag gebruikten en gebruikten;
- De paradox van het faseverschil in paradigma's zoals thans gebruikelijk in de studie van cultuurdynamiek in Afrika, en in de studie van de Westeuropese multiculturele samenleving; en ten slotte
- We hebben het eind bereikt van een vrij lange periode waarin cultuurdynamiek in hoofdzaak vanuit een Marxistisch geïnspireerde politiek-economische optiek werd gezien: als de productie en reproductie van op 'vals bewustzijn' gebaseerde manipulatieve voorwaarden voor machtsuitoefening door staat, staatselite en internationaal kapitaal. Thans beginnen wij, met name in de studie van hedendaags Afrika, weer openlijk te spreken over *cultuur en haar dynamiek als verschijnselen die op zichzelf om diepgaand onderzoek vragen*.

16.2.1. de onbenoemde cultuur

Hoewel er veel over culturele verschijnselen in Afrika wordt onderzocht en geschreven, is er in de loop van de laatste decennia door antropologen-Afrikanisten over cultuur opvallend weinig getheoretiseerd en wordt het begrip meestal gebruikt als een niet-technische vanzelfsprekende term. Twee categorieën actoren hebben er echter wel de mond vol van cultuur. Ten eerste zijn dit de ontwikkelingsdeskundigen uit het Noordatlantische deel van de wereld, die een gereïficeerd cultuurbegrip onderdeel maken van een inmiddels wat minder technocratisch maar daarom nauwelijks minder verhullend ontwikkelingsdiscours.³⁴⁹ De tweede categorie wordt gevormd door actoren die weliswaar leden zijn van de samenlevingen die wij als antropologen in Afrika bestuderen, maar die daarin een zekere elitaire positie innemen (ten aanzien van onderwijsgraad, politieke macht, en welstand); hun uitdrukkelijk gebruik van het woord cultuur onder verwijzing naar de plaatselijke samenlevingen weerspiegelt spanning en discontinuïteit, met name

- tussen een staatselite en de bredere civiele samenleving (waarbij het cultuurbegrip ideologisch dienstbaar is aan het bouwen van nationale consensus onder hegemonie van de staatselite), en/ of
- tussen een intellectuele en consumptieve elite, en de min of meer historische samenlevingsvorm waarin zij haar wortels zoekt in het kader van een problematische identiteit.

Deze twee niet-wetenschappelijke actorenvertogen over cultuur staan zeker niet los van elkaar. Het elitair schermen met cultuur dient immers vaak om – binnen het nationale domein – een sleutelpositie te claimen of te ondersteunen in de stromen van initiatief en interventie die het noorden van de wereld trachten te verbinden met de niet-elitaire groepen in de samenlevingen in het zuiden. Bij leden van moderne

³⁴⁹ Bij voorbeeld: Verhelst 1990; vergelijk Geschiere's kritiek 1989.

Afrikaanse elites heeft bovendien, in het kader van het globaliseringsproces, langdurige persoonlijke blootstelling aan de groeiende wereldwijde cultuur van formeel onderwijs, een wereldreligie, massaconsumptie en elektronische media de eigen aansluiting bij de dorpscultuur, taal en religie van herkomst teruggedrongen tot slechts enige levensgebieden (bij voorbeeld vrijetijdsgedrag, therapie, primaire verwantschapsrelaties) en – behoudens individuele of nationale crisissituaties – tot een vrijwel permanente staat van latentie. Als deze elite claimt op zoek te gaan naar de eigen culturele wortels, dan weerspiegelt dit ten dele inderdaad een existentiële problematiek van vervreemding en symbolische verschraling parallel aan wat cultuurkritiek in de geïndustrialiseerde Noordatlantische samenlevingen heeft gesignaleerd. In de Zuidelijk-Afrikaanse context mogen wij in een dergelijk cultuur-revivalistisch vertoog de onmiskenbare strategische elementen echter niet uit het oog verliezen. In haar zoeken naar de eigen cultuur van herkomst brengt de nationale elite verbindingen tot stand, of versterkt zij verbindingen (tussen basis en hogere middenklasse, tussen dorp en stad, tussen kleine boer en gesalarieerde), waaruit voor de elite behalve symbolische vooral ook politiek-etnische en economische opbrengsten te peuren zijn. Terwijl zij uitdrukkelijk, door publiekelijk ten toon gestelde symbolen ontleend aan het plaatselijke repertoire, culturele continuïteit beledigt ten aanzien van haar minder geprivilegerde achterban, draagt zij haar eigen sociale, politieke en economische voorrechten uit en breidt zij die uit. Het selectief vertoon van culturele continuïteit met ‘eigen’ dorp, clan, vorstendom, etnische groep etc. gaat aldus gepaard met het etaleren van uit een ander (stedelijk, Noordatlantisch, of liever: wereldwijd) repertoire afkomstige symbolen van *onderscheid* waardoor de elite zich naar macht, status en welstand doet onderkennen. En het is de combinatie van symbolen van beide typen die voor deze elites weer toegang, en geloofwaardigheid, creëren in de wereld van internationale samenwerking, waarvan sommige Afrikaanse landen grotendeels, en vele tot op aanzienlijke hoogte afhankelijk zijn.

Zich opwerpend als etnische bemiddelaars tussen nieuw-ontdekte of nieuw leven ingeblazen etnische groeperingen aan de basis, en het nationale politieke en economische centrum, versterkt de elite de eigen positie zowel in het centrum als bij de basis, maar dikwijls op een wijze die in beide domeinen als waardevol wordt ervaren. Op een vergelijkbare wijze zien wij een moderne religieuze elite (leiders van versies van wereldgodsdiensten binnen de nationale ruimte) een succesvolle bemiddeling tot stand brengen met zowel de staat als met volgelingen aan de basis, door een geraffineerd spel met organisatorische vormen en symbolische inhouden, waarin aan de eisen van bureaucratische rationaliteit evenzeer tegemoet gekomen moet worden als aan de hunkering naar historische continuïteit met een plaatselijke religieuze erfenis tevreden stelt.

16.2.2. faseverschil in paradigma's

Het afwisselen van wetenschappelijke paradigma's is sinds het baanbrekende boek van Thomas Kuhn [**geef titel**] een cynische doodoener geworden voor kennisproductie in de sociale wetenschappen. De groei van de wetenschap lag, naar zijn analyse, niet zozeer in het toetsen en vervolmaken, door diepgaand empirisch onderzoek, van de theoretische posities ('paradigma's') zoals die reeds binnen een bepaalde tak van de wetenschap ingang hadden gevonden, maar (als in dominante varianten van de moderne evolutieleer) in een proces van spronggewijze *mutaties*, waardoor aan het

voorhanden materiaal de ordening wordt opgelegd van een totaal nieuwe theoretische positie, die veel van de voorgaande paradigma's en daarop gebaseerd onderzoek verouderd doet schijnen, en geheel nieuw onderzoek stipuleert. Enigszins anders dan bij de natuurwetenschappen, gaat het bij een dergelijke afwisseling van paradigma's meestal niet om een doorbraak in het licht van nieuw empirisch materiaal en nieuwe onderzoekstechnieken, maar om een vooral kennissociologisch proces, waarin de dynamiek van de wijdere samenleving sterk meespeelt, concurrentie tussen wetenschappelijke richtingen, instituten en generaties van groot belang is, en waarin het initiëren of in een vroeg stadium oppikken van nieuwe wetenschappelijke modes voor individuele carrière of instelling een beslissende winst kan opleveren. Het is niet alleen vanuit de conjuncturele noodzaak om weer eens met een nieuw paradigma te komen, maar ook vanuit de dynamiek van de sociale relaties tussen onderzoekers en onderzochten, dat bepaalde thema's in de sociale wetenschappen opkomen of uit het zich raken. En die onderzochten kunnen zich, in verschillende delen van de wereld, politiek, economisch en ideologisch in heel verschillende situaties bevinden, zodat hun ongelijke invloed op de plaatselijke manifestaties van een in principe wereldwijde academische discipline toch tot heel specifieke plaatselijke resultaten kunnen leiden – zoals in de wetenschappelijke schoolvorming die wij in hoofdstuk 3 aan de orde stelden. Terreinen van onderzoek die inhoudelijk verwant zijn maar zich richten op sociaal-politiek sterk verschillende delen van de wereld en daardoor weinig overlappende velden van onderzoekersinteractie en -organisatie vertonen, kunnen daardoor een opmerkelijk faseverschil vertonen.

Op het gelukkige moment dat het Marxisme in de studie van Westeuropese cultuurprocessen in een context van culturele verscheidenheid weer met verve verdedigd wordt als een aantrekkelijk perspectief (Rath 1991), worstelt men in de studie van met name Zuidelijk Afrika om te ontkomen aan een te knellende Marxistische visie op etniciteit, die het verschijnsel trachtte te reduceren tot klassenstrijd onder de hoede van de apartheidsstaat, met als inzet de wat naïeve gedachte (vergelijk Simons & Simons 1969):

'als wij de etnische verdeeldheid in Zuid-Afrika maar kunnen zien als vals bewustzijn, namelijk als het resultaat van een sinistere strategie uit een recent verleden waarin de fundamenteel onderliggende klassenstrijdproblematiek in perverse racistische vorm werd geherdefinieerd, dan zal etniciteit in een post-apartheidsfase gelukkig geen vernietigende rol meer kunnen spelen'.

Dat ook elders in Afrika klasse en etniciteit als onverenigbare, elkaar uitsluitende theoretische uitgangspunten werden gezien blijkt bij voorbeeld uit het invloedrijke stuk van Shaw over etniciteit als een oplevend paradigma in de studie van dat continent (1986); in dezelfde tijd presenteerde ik zelf ook een Marxistische benadering van etnische processen in Zambia (van Binsbergen 1985). In dit opzicht betekent een studie als die van Beinart (1988) vooral voor Zuid-Afrika een keerpunt: daarin wordt immers, tegen de tot dan toe in Zuid-Afrika heersende intellectuele ideologie in, toegegeven dat etnische overwegingen een factor kunnen zijn in het maatschappijbeeld en de persoonlijke strategieën van Zwarte Zuidafrikanen ook zonder directe tussenkomst van de apartheidsstaat. Door deze ommekeer (die uiteraard samenhangt met recente politieke veranderingen in Zuid-Afrika, uitmondend in de verheugende vestiging van een meerderheidsbewind in 1993) kon pas de laatste jaren etniciteit weer het voornaamste groeppunt worden van de Zuidafrikaanse antropologie, getuige een

snelle opeenvolging van massale conferenties over het onderwerp.³⁵⁰

16.2.3. van politiek-economische manipulatie terug naar cultuur?

Ook meer in het algemeen kan men stellen dat de studie van etniciteit in Afrika zich langzaam begint los te maken van de obsessie met politieke economie, machtsvorming en manipulatie die dit studieveld sinds de jaren 1960 heeft gekenmerkt. Door een treffende dialectiek in het wetenschapsproces wordt aldus bijtijds voorkomen dat een intellectuele ontwikkeling die bevrijdend was een kwart eeuw geleden, verstarrend gaat werken. Destijds was immers de inzet van etniciteitsstudies³⁵¹ het 'deconstrueren' van de koloniale en etnografische *mythe* van de 'stam'-cultuur als eenheid van sociale ervaring (met name ook van stedelingen) en van analyse in Afrika. Etnische identiteit bleek een strategisch gegeven, verbonden (op een wijze waarvan de algemene theoretische principes door Barth (1970) werden uiteengezet) met ecologische en economische specialisatie en differentiële toegang tot schaarse hulpbronnen. Etnische processen bleken dan ook sterk onderworpen aan de hegemonie van de koloniale en post-koloniale staat. Zozeer zelfs dat er een heel genre van studies ontstond die trachtten aan te tonen, ook voor andere delen van Afrika dan Zuid-Afrika, dat etniciteit volledig een koloniale creatie was. Deze trend is eigenlijk nog steeds dominant,³⁵² ondanks een groeiend corpus van studies waarin voor-koloniale etnische processen worden verkend.³⁵³ De kentering is duidelijk, bij voorbeeld in het recente werk van Peel, die de polemieken met Cohens werk aangaat en ons voorhoudt:

'Hoe verder wij teruggaan, hoe duidelijker onze bevinding dat Yoruba etniciteit een cultureel project was voordat het een politiek instrument werd.' (Peel 1989: 201)

Zo lijkt zich bij vergelijken van het Afrika-onderzoek nog een faseverschil voor te doen vergeleken met studies van culturele dynamiek in West-Europa: terwijl voor Europa de reïficatie van cultuur in de handen van de minderheids-studies-industrie gerelativeerd wordt,³⁵⁴ zien we voor Afrika de herontdekking van een culturele dimensie met name in etniciteitsonderzoek.³⁵⁵

16.3. ACTUELE DYNAMIEK VAN AFRIKAANSE CULTUUR³⁵⁶

Etniciteit is maar één aspect van de hedendaagse transformatie van Afrikaanse

³⁵⁰ Onder meer te Pietermaritzburg 1992, te Grahamstown 1993, Kaapstad 1995; ook de jaarvergaderingen van de Zuidafrikaanse antropologische vereniging worden sinds kort door dit onderwerp gedomineerd, met name die van 1992.

³⁵¹ Zoals in het werk van Mitchell (1956, 1974), Epstein (1958, 1978), Gluckman (1960, 1971) en Cohen (1969, 1974).

³⁵² Vergelijk Amselle 1990; Amselle & M'bokolo 1985; Vail 1989.

³⁵³ E.g. Chrétien & Prunier 1989; van Binsbergen 1992a.

³⁵⁴ Rath 1991; Vermeulen 1984, 1992.

³⁵⁵ Voor voorbeelden uit de Nederlandse en Belgische Afrikanistiek, zie noten bij het voorgaande hoofdstuk, alsmede van Binsbergen 1992b; Schilder & van Binsbergen 1993.

³⁵⁶ Deze sectie, en de volgende, 'Strijdpunten', werd geschreven in nauwe samenwerking met mijn vriend en collega Peter Geschiere.

cultuurvormen. De grote uitdaging ligt mijn inziens in het zoeken naar een aanvaardbaar paradigma dat een oplossing biedt in het conflict tussen

- enerzijds de ideologische en wellicht ten dele mythische erfenis, binnen de studie van Afrika, van binnen scherpe grenzen gedachte, plaatselijke Afrikaanse cultuurvormen;
- anderzijds het feit dat hedendaagse culturele vormen in Afrika, zoals overal elders in de wereld, zich absoluut niet in isolement en zuiverheid voordoen en als zodanig ook niet begrepen kunnen worden.

Het gaat bij dit laatste punt om de verwerking, in onderzoek en analyse, van een drietal thema's: globalisering, verwaring, en belichaming, tegen de achtergrond van een tweetal dat inmiddels bijna klassieke status heeft verworven binnen de antropologie van Afrika: de rol van de staat, en sociale ongelijkheid.

16.3.1. *globalisering*

Onder deze term³⁵⁷ wordt verstaan de wijze waarop, onder specifiek hedendaagse technologische condities, het wereldwijde in het plaatselijke doorwerkt maar ook hoe het plaatselijke zich juist in het wereldwijde doet gelden.

Ook in meer afgelegen gebieden worden mensen steeds sneller en verder betrokken in de moderne wereldsamenleving, met name door de verspreiding van nieuwe communicatietechnieken, elektronische media, en industrieel geproduceerde waren in het algemeen. Politieke, ideologische, religieuze en culturele ontwikkelingen op een bepaalde plaats in de wereld klinken steeds sneller door op andere plaatsen, ook in wat wij in een oudere terminologie de periferie plachten te noemen. Maar in plaats van dat dit zou leiden tot een wereldwijde culturele eenheidsworst, blijkt het proces van globalisering heel vaak samen te gaan met de versterking of zelfs de constructie van allerlei parochiale identiteiten van grote plaatselijke of regionale specificiteit. Binnen het wereldwijde wordt – vooral door middel van differentiatie binnen met ‘*state-of-the-art*’ geproduceerde materiële cultuur – onderscheid geproduceerd, niet slechts vertikaal tussen klassen, maar ook horizontaal tussen als eigen onderkende respectievelijk als anders afgewezen levensstijlen, religies, lokale en regionale identiteiten.³⁵⁸ Ik kom hier nog op terug.

Inmiddels is met bovenstaande definitie de vraag vermeden in hoeverre globalisering alleen van deze tijd, of van alle tijden is. In laatste instantie is globalisering eenvoudig een woord voor de sociale, culturele en politieke consequentie van de mathematische eigenschappen van het aardoppervlak, voor welks vorm de wiskundige figuur van de geöïde is ontwikkeld; en de bepalende quasi-bolvorm van de aarde is de laatste paar miljard jaar niet opvallend gewijzigd. De verbreiding – in prehistorische tijden – van de menselijke soort tot in alle uithoeken van de aarde; of de opmerkelijke en niet mis te verstane (want alle feitelijke waarneming tartende) artistieke representatie van de ‘vliegende galop’ tussen Noord-Afrika en China over verscheidene millennia; of divinitatiesystemen gebaseerd op 24 verschillende configuraties, met een nog veel grotere

³⁵⁷ Vergelijk Robertson 1990; [citeer meer studies over globalisering ; maak bij voorbeeld een bibliografie op grond van de Decennial volumes, de Wageningen conferentie, de Amsterdam 1996 conferentie]

³⁵⁸ Vergelijk Clifford (1988); Hannerz (1987, 1990, 1992); Appadurai 1990.

verbreding in ruimte en tijd (van Binsbergen, ter perse (b) en in voorbereiding); of staatsvorming in de tijd van Sargon II [jaartallen] [welke? wat was de eerste grote uitbreiding van rijken in het ANE? Sargon lijkt onjuist] , Alexander de Grote [jaartallen] of Julius Caesar [jaartallen] – zijn dat niet allemaal voorbeelden van globalisering? Niet als wij gebruik van deze term afhankelijk maken van genoemde ‘hedendaagse technologische condities’, waarbij elektronische dragers en transmissie-snelheden in de buurt van of gelijk aan de lichtsnelheid de geöïde (als mathematische voorstelling van het aardoppervlak) in een nieuw licht doen verschijnen.

16.3.2. virtualiteit

Een thema dat in de context van globalisering steeds weer optreedt is dat van de virtualiteit – eenvoudig gezegd, ongrijpbaarheid. Wij sluiten hier aan bij het begrip ‘virtueel beeld’ in de optica, een tak van de natuurkunde. Het beeld dat wij waarnemen in een spiegel is *virtueel*: de daar getoonde voorwerpen bestaan niet echt, maar zijn slechts de (langs een verticale as van links naar rechts geroteerde) schijn-gestalten van die voorwerpen, door ons schijnbaar waargenomen aan het eind van de, als rechtlijnig gedachte maar in feite op het spiegeloppervlak gebroken, lichtstralen tussen het voorwerp, het spiegeloppervlak, en ons oog. Het klassieke beeld van de besloten, plaatselijk verankerde, onder een etnische naam doeltreffend te vatten Afrikaanse cultuur vormde het omgekeerd van virtualiteit: die cultuur werd immers geacht een geïntegreerde eenheid te vormen, al zijn onderdelen verwezen dus schijnbaar naar die zelfde samenhang, en het geheel gaf een bevredigende illusie van plaatsgebonden betekenisvolheid. In het globaliseringsperspectief wordt veelvuldig verwezen naar de produkten van de electronica-industrie, en de vluchtige, ongrijpbare projecties van teksten en beelden op beeldschermen is een voor de hand liggend voorbeeld van virtualiteit. *Virtual reality*, computerspelen en simulaties die met een uiterst suggestie van werkelijkheid plaatsvervangende ervaringen als illusies voortoveren aan de consument, is inmiddels een cliché geworden van de postmoderne belevingswereld. Naarmate elektronische media, zoals televisie en video, verder oprukken in hedendaags Afrika kunnen wij deze vorm van virtualiteit ook daar onderscheiden in het globaliseringsproces. Maar de toepasbaarheid van de term ‘virtualiteit’ reikt veel verder. Ik zou van virtualiteit willen spreken in alle gevallen waarin, in culturele verschijnselen, de suggestie van zingeving door een tautologische, in zich zelf besloten, verwijzing naar het plaatselijke, achterwege blijft of ontkend wordt, en wij te maken hebben met materiaal van verre herkomst in ruimte en tijd, dat slechts gebrekkig of in het geheel niet is bezworen en ingekaderd binnen een plaatselijke culturele constructie – zodat de eigentijdse inhoudelijke symbolische samenhang met andere aspecten van de locale samenleving en cultuur ver te zoeken is. Voorbeelden van een dergelijke virtualiteit doen zich in hedendaags Afrika voortdurend voor, en zij maken in feite (op een wijze die van klassieke, holistische antropologische analyse een aansluiting zou maken) het overgrote deel uit van de cultuuruitingen: van wereldgods-diensten tot partijpolitiek waarin wereldwijde modellen van formele organisatie, ontwikkeling en democratie worden bemiddeld (van Binsbergen 1995); van cosmopolitisch geïnspireerde specialistische produktie van hedendaagse kunst en filosofie tot de uitdrukkelijk tot performance geworden produktie van schijnbaar plaatselijke muzikale en dansante vormen in een etnisch festival als *Kazanga*; van stijlen van ondergoed tot waarzegmethoden die, zoals mijn lopend onderzoek laat zien (van Binsbergen 19... ; 19...) in vele delen van Afrika verre van lokaal zijn, maar (zonder

dat men dat ter plaatse nog in de verste verte weet) de astrologische en numerologische interpretatieschema's van middeleeuwse Arabische cultuur uit Noord-Afrika en het Midden-Oosten vertolken; schema's overigens die ook in die context van Arabische hoogcultuur in hoge mate *virtueel* waren, in de zin dat hun symboliek en iconografie al evenmin direct uit eigentijdse plaatselijke maatschappij en cultuur waren afgeleid, maar verre echo's in zich borgen van Hebreeuwse, pre-Islamitisch Arabische, Oud-Egyptische, Noordwestafrikaanse, Sumerische, Indiase, Perzische en Chinese voorstellingsystemen...

16.3.3. *verwaring ('commodificatie')*

Verwaring is het proces (vergelijk Jameson 1984, 1988) waarin, volgens een min of meer kapitalistische logica, gebruiksgoederen in *handelswaar* worden omgezet, door handelswaar worden verdrongen, uitwisselbaar worden zonder primaire relaties tussen de betrokkenen, en aldus betrokken worden in – in principe wereldwijde – netwerken van productie en circulatie. In de moderne wereld zijn *waren* ('commoditeiten') ook en met name in cultuur, cultuurproductie en cultuurpolitiek, een volstrekt overheersende rol gaan spelen, als de voornaamste verbinding tussen het plaatselijke en het wereldwijde, als focus ook op de economische en politieke aspecten van deze culturele transformatieprocessen. Aldus is overigens aanzienlijke continuïteit mogelijk met de Marxistische paradigma's die vanaf het eind van de jaren 1960 tot in de jaren 1980 overheersend waren en die sindsdien zowel door politieke (Oost-Europa) als paradigmatische (postmodernisme) veranderingen aan kracht leken te hebben ingeboet. Het zijn in toenemende mate niet zozeer de voorstellingen of de organisatievormen, maar de *commoditeiten*, waardoor sociaal en politiek (waaronder etnisch!) relevante onderscheidingen worden gecreëerd en in stand gehouden. In de jaren 1980 werd steeds meer de nadruk gelegd op de culturele aspecten van dit proces; de cultureel bepaalde visies op waren en hun waarde markeren de wisselwerking tussen lokale samenlevingen en de wereldmarkt; juist daardoor krijgen verwarringsprocessen allerlei onverwachte wendingen en omkeringen.³⁵⁹ Een hernieuwde studie van materiële cultuur vanuit dit gezichtspunt lijkt dan ook een van de voorname groeipunten te worden van de Afrika-studies in de jaren 1990 (vergelijk van Binsbergen 1993c).

16.3.4. *van vergeten lichaam naar belichaming*

Een ander thema, dat begint door te klinken in de recente discussies rond kleding,³⁶⁰ hedendaagse muziek,³⁶¹ extatische therapie (Janzen (1992)) etc., is het menselijk lichaam – buiten het specifieke (maar bloeiende) domein van de medische antropologie zo lang verwaarloosd door de gevestigde sociale wetenschap van Afrika. Duidelijk wordt hoe het lichaam (op een wijze die op de Europese samenleving gerichte configurationalisten ongetwijfeld vanzelfsprekend voorkomt; Elias 1939) een tot nog toe onderbelichte sleutelrol speelt in globaliseringsprocessen. Het vormt het verdichtingspunt waaromheen zich het verlangen naar, de omgang met en de ruimtelijke distributie van commoditeiten verdicht; waarvan de definitie van grenzen

³⁵⁹ Vergelijk Taussig (1987); Appadurai (1986).

³⁶⁰ Comaroff (1993); Tranberg Hansen (1993); Faurschou (1987); Heath (1992).

³⁶¹ Erlmann (1991); Waterman (1990).

en grensmarkeringen (kleding, schaamte, hygiëne, sociabiliteit, verlangen, erotiek) en waarvan de stofwisselingsprocessen aangegrepen worden in sociaal betekenisvolle patronen van eten, drinken, commensaliteit, voedseltaboes etc.; waarvan de bewegingen, ritmen en akoestische uitingen (muziek) wereldwijde en plaatselijke processen weerspiegelen, becoming commentariëren of uitdagen. Globalisering en verwaring blijken tot op grote hoogte samen te vallen met *incorporatie*, in de meest letterlijke zin van *belichaming*.

Dit proces weerspiegelt ook de recente voortschrijdende verbreiding, door het globaliseringsproces, van een model van individualiteit dat al veel langer eigen is aan de Noordatlantische cultuur: commodificatie veronderstelt een waren kopende consument, die des te meer aanspreekbaar is voor de afzet van commoditeiten, naarmate hij zich zelf minder beschouwt als deel van een verzameling mensen (gezin, familie, buurt, dorp, kerk, partij) waardoor zijn identiteit al bij voorbaat tamelijk vaststaat en niet meer (met name door onderscheidende consumptie) uitdrukkelijk behoeft te worden geconstrueerd. Van deze nieuwe, oneindig commercieel manipuleerbare individualiteit is het lichaam de meest voor de hand liggende uitdrukking, omdat het in ruimte en tijd een schijnbaar onontkoombare, biologisch gefundeerde, en door zintuiglijke prikkeling en fysiologische bevediging aan te spreken, *afzonderlijkheid* oplegt die de supra-individuele sociale en culturele bindingen als secundair of zelfs arbitrair doet verschijnen.

16.3.5. *formele organisaties*

De schijnbaar onbelemmerde en onstuitbare toevloed van intercontinentaal bemiddelde beelden, symbolen en objecten zoals die onder meer via de media, de distributiehandel, het onderwijs, de cosmopolitische geneeskunde en de wereldreligies over hedendaags Afrika heenspoelt, roept om nieuwe identiteiten, van hen die uit dit vloeiende proces grenzen afbakenen ter markering van hun eigen identiteit: hetzij om zich een specifiek deel van het wereldwijde toe te eigenen, hetzij om specifiek een deel van het wereldwijde juist buiten te deur te houden. Draaikolkjes van lokaal particularisme die zich aftekenen aan weerszijden van de grote stroom van wereldwijde, universaliserende homogenisering – ziedaar een hanteerbaar zij het sterk vereenvoudigd beeld van het globaliseringsproces in Afrika. Deze grenzen zijn mede door het denken geconstrueerd: het zijn conceptuele grenzen, collectieve manieren om de eigentijdse werkelijkheid te benoemen en te classificeren, bij voorbeeld de classificatie van kledingstijlen, variaties in taalgedrag, seksuele en echtelijke rollen, opvattingen over gezag en orde, visies op kosmologie en oorzakelijkheid, in termen van ‘ouderwets’, ‘achterlijk’ tegenover ‘nieuw’, ‘modern’, ‘van wereldniveau’. Maar om deze grenzen tot uitdrukking te brengen in convergerend sociaal handelen van een groot aantal mensen, is het nodig dat zij worden uitgedragen, of liever geconstrueerd en steeds weer opnieuw geconstrueerd, in interactie – en daarvoor zijn de nieuwe formele organisaties van Afrika de meest geijkte context.

16.3.6. *de rol van de staat*

Globalisering, verwaring en belichaming spelen zich af binnen een politieke ruimte die wij thans veel beter kunnen benoemen dan enige tientallen jaren geleden, toen bij voorbeeld zelfs voor de toch zo vernieuwende ‘Manchester’-antropologen de contouren van de koloniale samenlevingen waarbinnen zij hun onderzoek deden,

analytisch nagenoeg onzichtbaar bleven – een als ‘koloniaal-industrieel complex’ gedoodverfde zwarte doos. Een van de meest opmerkelijke verworvenheden in de Afrikaanse antropologie sinds de jaren 1960 is de ontwikkeling geweest van een dynamische antropologische benadering van de koloniale en post-koloniale staat, op een wijze die het betoog van politicologen en constitutioneel juristen wezenlijk aanvuilde en des te meer zeggingskracht bleek te hebben naarmate de modellen door deze wetenschappers ontwikkeld steeds minder toepasbaar bleken op de Afrikaanse post-koloniale werkelijkheden (bij voorbeeld Bayart 1989).

In hoeverre kan de staat nog een bemiddelende rol spelen tussen de voortdurende kracht van parochiale identiteiten en de doorwerking van globaliseringsprocessen? Op descriptief niveau ligt de grote kracht van het Afrikaanse etniciteitsonderzoek in het feit dat het (theoretisch zelf weinig origineel) niet direct een paradigmatische vernieuwing pretendeert te zijn, maar wel een duidelijk perspectief biedt op een van de grote thema's van het laatste kwart van de twintigste eeuw: de wijze waarop in een wisselwerking tussen globalisering (op het politieke vlak weerspiegeld in de voortschrijdende erosie van de natiestaat ten gunste van internationale en intercontinentale organisatieverbanden) en localisering, de staat steeds meer onzichtbaar wordt. Internationale organisaties, federatievorming, en verdragen, alsmede economische gegevens zoals de omgang van multinationals en de voortdurende wereldwijde kapitaalsstromen via computers en satellieten (vaak met een virtualiteit tot de tweede of derde macht: computers die in ongrijpbare afbeeldingen op beeldschermen termijn- en optiemarkten afbeelden handelend over de eventuele toekomstige controle over, en overdracht van, producten die nog lang niet geproduceerd zijn...) hebben over de hele wereld het beeld doen wankelen van de natiestaat als hoogste autonome instantie in het politiek-economische domein. Daarnaast is er, vooral in grote delen van Afrika, het gegeven dat de hedendaagse staat zich binnen het eigen territorium steeds minder als zodanig kan laten gelden: hij kan de betrekkingen tussen burgers nauwelijks nog met zijn rechtsorde beschermen, is het monopolie op geweld op vele plaatsen in Afrika kwijtgeraakt, volgt niet meer de constitutionele regels, en kan door falende infrastructuur en ontbrekende financiële middelen zijn interne organisatie en zijn dienstverlening aan de burgers (onderwijs, gezondheidszorg, wegnenot, veiligheid etc.) vaak niet meer waarmaken. In nog steeds op de landkaart aangegeven Afrikaanse territoria zoals Liberië en Somaliland heeft de staat in feite volstrekt opgehouden te bestaan. Op vele andere plaatsen is de Afrikaanse staat vooral een context geworden waarbinnen politici en ambtenaren hun strikt persoonlijke strategieën van overleving en verrijking kunnen vormgeven. Over de staat heen, is etniciteit een dominante vorm geworden om het plaatselijke en het wereldwijde op elkaar te betrekken. Op dit terrein tekenen zich fascinerende mogelijkheden af voor verkenningen van de wisselwerking tussen waar, macht, en identiteitsvorming. Daarbij zal vooral ook aandacht besteed moeten worden aan de rol van etnische bemiddelaars in hun combinatie van politieke en culturele initiatieven in de vorming van identiteit.

16.3.7. ongelijkheid als blijvend aandachtspunt

Een opmerking moet mij nog van het hart over sociale en culturele ongelijkheid in globaliseringsperspectief. Hoewel vele auteurs werkend op dit gebied blijkens hun geschriften zeker oog hebben voor hegemonistische en onderschikkende tendenties

binnen de wereldwijde structuren, creëert op zich het beeld van een door technologische middelen zo vrij en momentaan mogelijk gemaakte circulatie van boodschappen, waren en symbolen wellicht toch de illusie van fundamenteel gelijke toegankelijkheid en participatie. Hegemonisch centrum, en periferie, zijn thans immers door de faxmachine en de satelliet verbonden, en hun bedienaren dragen immers dezelfde *Nike*-sportschoenen, zelfs op hun werk? Een kniesoor die dan nog zeurt over de fundamenteel verschillende politieke en economische parameters in de myriaden plaatselijke contexten die samen de hedendaagse wereld vormen, en over de onderlinge afhankelijkheid tussen die contexten. Onbedoeld zou het globaliseringsparadigma, ongeveer zoals de door de voormalige Amerikaanse President Bush geïnitieerde discussies over een nieuwe democratische wereldorde, wel eens een formule kunnen zijn om bestaande fundamentele ongelijkheden in onze wereld te verhullen, in dit geval onder een postmodern aandoend culturalistisch jargon. Hier vormt de nadruk op de specificiteiten van het lokale niveau (waar ongelijkheid het duidelijkst zichtbaar wordt, bereikbaar voor diepgaand onderzoek), en op de politieke en economische macht zoals die zijn geïmpliceerd en theoretisch bespreekbaar gemaakt rond de thema's 'verwaring' en 'de rol van de staat', een noodzakelijke correctie voor een al te optimistische en naïeve, consumeristische visie op de hedendaagse wereld. Laten wij niet vergeten dat globalisering onder meer een consumptief ideaal impliceert dat in zijn zuiverste vorm alleen voor een zeer kleine elite bereikbaar is, juist op grond van, en als openbare uitdrukking van, de ongelijkheden waarmee deze elite zijn status profileert.

16.4. DISCUSSIEPUNTEN

Onmiskenbaar is het globaliseringsperspectief een aantrekkelijke manier om belangrijke aspecten van de hedendaagse wereld aan de orde te stellen binnen de antropologie. Het lijkt een nieuw paradigma te vormen, dat veel van het eerdere onderzoek verouderd doet lijken. Maar laten wij niet te hard van stapel lopen. Een aantal discussiepunten tekent zich af juist ter relativering van het globaliseringsperspectief.

Een voornaam discussiepunt, maar daardoor ook grote bron van inspiratie, zou dan de dialoog kunnen vormen tussen de paradigma's van de jaren 1970 en 1980 (Marxisme, en post-Marxisme, alsmede neo-klassieke, i.e. structureel-functionalistisch-georiënteerde antropologie), en het postmodernisme.

Inzet daarbij is onder meer onze keuze voor een model van wetenschap en van wetenschapsbeoefening. Postmodernisten³⁶² lijken soms niet te geloven in veldwerk als systematische methode, en nijgen er dan toe om het systematisch wereldwijde zozeer te benadrukken boven het specifieke plaatselijke dat intensief veldwerk ergens in de periferie van het hedendaagse wereldsysteem ook nauwelijks meer nodig schijnt. Spijkerbroeken en *soap operas* zijn immers overal ongeveer hetzelfde, en je kunt ze bestuderen binnen contexten (de voorraadadministratie van een importfirma, of eenvoudig gekluisterd aan je televisietoestel in een besloten hotelkamer of in een veilige elitewijk) die heel wat minder onoverzichtelijk en bedreigend zijn dan het

³⁶² [geef enige bibliografie over postmodernisme, o.m. zie artikel Anthropol. Verken.]

traditionele antropologische veldwerk in een dorp of stadswijk. Meer dan verwaring, zijn 'globalisering' (met zijn fascinatie met virtuele, electronisch gevormde, ervaring, en met andere moderne hebbedingetjes zoals modems, *E-mail* en faxmachines) en 'belichaming' bij uitstek thema's die zonder de postmoderne beweging in de sociale wetenschappen – overigens op zich een wat late echo van ontwikkelingen in literatuurwetenschap, kunstgeschiedenis, architectuur etc. – niet die paradigmatische kracht hadden kunnen mobiliseren. Maar wanneer wij hebben leren beseffen dat globalisering slechts een nieuw, systematisch en wereldwijd convergerend kader vormt voor een steeds verdere voortwoekering van nieuwe identiteiten, nieuw onderscheid, nieuwe symbolische grenzen (met andere woorden, voor *anti-globalisering*), dan is duidelijk dat het in kaart brengen van deze processen juist uiterst degelijk, plaatselijk-specifiek veldwerk vereist. De codes van distinctie nemen juist in de hedendaagse globaliserende culturele ruimte zulke geraffineerde vormen aan, begeleid door zoveel luchtspiegelingen van verwijzing, imitatie, omkering en ontkenning, en door zoveel verwarrende echo's en bijna-echo's tussen de werelden van onderzoeker en onderzochte, dat etnografie op dit gebied problemen opwerpt waarbij vergeleken ouderwets veldwerk in een ouderwets Afrikaans dorp een schoolreisje lijkt. Hoe detecteer je deze dynamiek, in een wereld waar onderzoeker en onderzochte beiden dezelfde, maar langs andere omwegen gekochte, Taiwanese spijkerbroek dragen – bij de een als teken van quasi-nederig maar op grote welstand verhullend arbeiderisme, bij de ander als teken van onbetwist economisch succes?

Voorbij deze nogal voorspelbare paradigmatische strijd is er de discussie over de waardering van de transformatieprocessen die zich thans in Zuidelijk-Midden- en Zuidelijk Afrika voordoen. Gaat het hierbij om een volstrekt onder de voet lopen van het plaatselijke door het wereldwijde, terwijl dit laatste door zijn koppeling met geroutiniseerde en verwaarde modellen van productie en vooral consumptie, volstrekt is beroofd van zijn waarde en betekenis? Of gaat het hierbij om een veel grotere creativiteit en weerbaarheid vanuit het plaatselijke? Ontstaan er in dit kader nieuwe cultuurproducten, die niet alleen onvoorspelbaar en plaatselijk specifiek zijn, maar waarin oude en nieuwe vormen van zelfrespect en identiteit, grenzen en grensmarkering juist nieuwe betekenis creëren voor en vanuit het plaatselijke, in zijn verre van passieve onderhandeling met de, toch ook al niet uitsluitend als vernietigend en negatief te waarden, buitenwereld? Clifford (19...) benadrukt dat er 'different paths through modernity' zijn. Net als Hannerz (19...) en Appadurai (19...) stelt hij dat globalisering allerminst toenemende culturele homogeniteit inhoudt. Integendeel, de culturele heterogeniteit lijkt toe te nemen, zelfs in de metropolen. De antropologie en aanverwante disciplines moeten zich richten op die nieuwe culturele diversiteit. Hannerz gebruikt hiervoor het begrip 'creolisatie': de opkomst van nieuwe, hybride identiteiten uit de wisselwerking van lokale elementen met moderne invloeden, vooral bevorderd door de doorwerking van nieuwe communicatietechnieken. De term suggereert echter veel meer vermenging (fusie) op basis van gelijkwaardigheid en gelijke dosering, dan er in feite lijkt op te treden: in het creolisatieproces vinden wij juist selectie en affaie van grenzen als centrale gegevens.

De ironie van de affaire Rushdie kan dit toelichten: [**maar pas op want je hebthem al in het voorgaande hoofdstuk gebruikt**] de post-Islamitische schrijver die met *De Duivelsverzen* een wereldwijd doodvonnis deelachtig werd en daarmee, jaren later, nog steeds onder gebukt gaan, ziet zich zelf (Rushdie 1990) als de verpersoonlijking van het creoliserende in de moderne wereld. Hij vindt echter op zijn weg een andere, grenzen

en begrensde vormen benadrukkende uitdrukking van dezelfde wereldsamenleving in wording, het islamitisch fundamentalisme. Zonder deze confrontatie zou de houding van de schrijver zelf inhoudsloos worden. En dezelfde paradox laat zich aanwijzen in de maatschappelijke en wetenschappelijke verwerking van de affaire-Rushdie: de kampioenen van de eenzame intellectuele producenten doen (terecht en verhelderend, ondanks al diens creoliseren) een beroep op mensenrechten en principes waarvan men met de moed der wanhoop hoopt dat zij juist (hoe ouderwets!) in een tot het uiterste gerelativeerde wereldcultuur tot nieuwe, onwrikbare universalia, tot nieuwe grenzen zullen gaan verheven worden; de kampioenen van de fundamentalisten daarentegen zoeken juist steun in het cultuurrelativisme dat toch immers zo'n mooie uitvinding was van de humanistische antropologie een halve eeuw of langer geleden.

De wisselwerking tussen lokale elementen en globale invloeden kan bestudeerd worden met behulp van het concept 'rationaliteit'. Daarbij kan het dan niet meer gaan om een tegenover elkaar stellen van een moderne (= Westerse) rationaliteit en niet-Westerse irrationaliteiten. Het beeld is veel meer verbrokkeld. Het bevragen van moderniteit, met al zijn dubbele bodems en illusies, is een belangrijk thema geworden in onderzoek rond globalisering.³⁶³ De wisselwerking lokaal/ globaal is eerder te analyseren als een strijd om welke rationaliteit zal domineren. De gedachte dat dit vanzelfsprekend de Westerse zal zijn (leidraad achter veel ontwikkelings- en moderniseringsdenken in de loop van de twintigste eeuw) is achterhaald. Met de wereldwijd circulerende commoditeiten wordt enerzijds een technische en bureaucratische rationaliteit geïmpliceerd op gebieden van productie, distributie, consumptie en de sociale organisatie daarvan. Maar deze sluit kennelijk volstrekt niet uit dat de waren, omgeven met dit type globale rationaliteit, worden ingebracht ter markering van onderscheidingen die ten dienste staan van een lokale rationaliteit die, hoewel getransformeerd, een sterke continuïteit vertoont met historische vormen van rationaliteit en zingeving ter plaatse. Vormen van 'moderniteit', in meerdere of mindere mate geladen met elite-connotaties en *conspicuous consumption*, worden in laatste instantie door commoditeiten vormgegeven en beleefd. En ook etnische en religieuze groepsvorming gebruikt (voor de definitie van de eigen zich vormende identiteit) specifieke commoditeiten, die enerzijds aan de wereldwijde circulatie ontleend zijn en anderzijds bij uitstek verschijnen als uitdrukkingen van het eigene: bij voorbeeld kerkelijke uniformen, naar cosmopolitische modellen lonkende vormen van muziek en dans, etc. Het plaatselijke is aldus niet *per se* de passieve, en allengs onder de voet gelopen, ontvanger van het wereldwijde, maar selecteert, herschikt en verwerkt dit creatief; zijn eigen spel spelend, tracht het ook het wereldwijde met de eigen herschikte selectie binnen te dringen en naar zijn hand te zetten. En (zoals bij voorbeeld Afrikaanse etnische groepsvorming en cultuurproductie, en onafhankelijke kerken, ons leren) niet zelden slaagt het daarin op verrassende wijze. De commoditeiten, als harde materiële kernen in een naar beelden, ideologie en normen fluïde, complexe en tegenstrijdige wereld, vormen aldus een voornaam koppelpunt tussen het plaatselijke en het wereldwijde.

³⁶³ [voeg in lit, o.a. Giddens, Comaroff]

16.5. EEN ETNOGRAFISCH VOORBEELD: DE ‘CULTURELE VERENIGING KAZANGA’ IN HEDENDAAGS ZAMBIA

Laat ik de door mij genoemde algemene thema's illustreren door een verdere uitwerking van het etnografisch voorbeeld dat ook van het vorig hoofdstuk de ruggegraat vormde: de *Culturele Vereniging Kazanga*, een etnische vereniging in hedendaags Zambia. De historische, politieke en etnische achtergronden van details van dit feest heb ik in het vorig hoofdstuk uitvoerig behandeld, en ik wil hier volstaan met het invullen van de diverse parameters die ik eerder in het huidige hoofdstuk heb aangegeven:

16.5.1. *globalisering in Kazanga*

Het *Kazanga*-festival draait helemaal om het bemiddelen van de plaatselijke Nkoya identiteit binnen de nationale, en bij implicatie wereldwijde ruimte, en wel op een wijze die het mogelijk maakt om de eigen symbolische productie (andere hulpbronnen heeft men niet of nauwelijks) om te zetten in enige politieke en economische macht via toegang tot het nationale centrum. Naast *selectie* en *presentatie* van cultuur gaat men daarom over tot *transformatie* van cultuur: ogenschijnlijk worden elementen van de traditionele Nkoya cultuur opgevoerd, maar in feite zijn al deze elementen volstrekt omgevormd naar een *performance*-formaat, georkestreerd, gedirigeerd, onderworpen aan de stroomlijnende ordening van de organiserende elite en aan haar mobiliserend en mediërend streven. De voorbeelden voor dit *performance*-formaat komen van radio, televisie, de wereld van zending en missie, landbouwtentoonstellingen, staatsbemoeienis met nationale etnische cultuurproductie, etc.

De Nkoya identiteit die aldus getoond wordt, is niet alleen recent en situationeel, maar ook 'virtueel', in de zin dat zij volstrekt niet meer samenvalt met de door de deelnemende en optredende dorpingen als vanzelfsprekend ervaren ordening naar ruimte, tijd en sociale relaties van het dorpsleven, waarin zich oppervlakkig gezien identieke (maar bij nadere beschouwing volstrekt verschillende) vormen van symbolische productie voordoen. De cultuurproductie op het *Kazanga*-festival hangt ergens in de lucht, is ongrijpbaar, is niet meer in de sociale en symbolische particularismen van concrete sociale groepen te verankeren of toe te eigen, en oogst niettemin (of juist daarom) hartstochtelijke bijval juist onder vertegenwoordigers van die particularismen.

16.5.2. *virtualiteit in Kazanga*

Wanneer wij *Kazanga* zien als een inspelen op globalisering, dan is zo misschien ook iets meer te begrijpen van de transformatie van spontane cultuurproductie naar performance, die ons in het vorige hoofdstuk heeft beziggehouden. In de twintigste-eeuwse, analytische filosofie heeft het begrip 'performatief' een bijzondere betekenis gekregen als aanduiding voor een type uitspraken die niet als waar of onwaar zijn te waarden, bij voorbeeld 'Ik beloof dat ik zal komen' (Nuchelmans [year] ; Austin [year]). In een context van een op overwegend op economische zelfvoorziening door landbouw, jacht en verzamelen aangewezen dorpsamenleving is een dergelijke interpretatie van het performatieve van bijzondere betekenis: het ligt niet in het verlengde van de empirische, voor overlevering van belang zijnde, als *productief* aan te duiden denktechnieken om de wereld de baas te kunnen en te kunnen overleven, maar

staat haaks daarop, beweegt zich in een ruimte van de produktie niet van eten maar van imitatie-eten, van symbolen. Is dit niet het antwoord op de vraag waarom in *Kazanga* het performatieve, en niet het produktieve, aspect van de cultuur zo centraal staat? Alsof het produktieve (dat in het hedendaagse festival nog slechts vaag wordt aangeduid door jagersdansen, maar dat oorspronkelijk toch aan de oorsprong lag van *Kazanga* als oogstfeest) in de moderne context geen enkele betekenis meer heeft. En dat weerspiegelt de ecologische werkelijkheid in het land van Nkoya tegen het eind van de twintigste eeuw. In de jaren 1970 en 1980 is het wild vrijwel verdwenen door de massale slachtingen die etnische vreemden uit Angola aanrichten met machinegeweren, terwijl de zelfvoorzieningslandbouw het als middel van bestaan heeft afgelegd tegen het gecombineerde offensief van een droogteperiode, verstedelijking, commercialisering van de landbouw, verregaande monetarisering van de plattelands-economie, en een zodanig stijging van de prijzen voor levensbehoeften dat landbouw daarin volstrekt niet meer kan voorzien. In de uitholling van de lokale produktie ligt de afhankelijkheid ten opzichte van de buitenwereld, die met *niet-produktief, performatief* vertoon tegemoet wordt getreden. De verschuiving naar het performatieve is in de context van de dorpsamenleving van westelijk Midden-Zambia de meest voor de hand liggende uitwerking van virtualiteit als aspect van globalisering.

16.5.3. *verwaring in Kazanga*

Cultuurpresentatie in het kader van het *Kazanga*-festival is dan ook een duidelijke vorm van verwaring. Het performatieve formaat speelt in op de verwachtingen van de bezoekende niet-Nkoya elite, en moet pasmunt opleveren in de bredere wereld van politieke en economische macht die deze laatste vertegenwoordigen. Er wordt voor de optredens betaald. Bovendien vinden de optredens plaats binnen een context die steeds meer wordt beheerst door kenmerkende commoditeiten uit de wereldwijde consumeristische referentiecultuur: de optredens worden – wat ongehoord is in de dorpen – ondersteund door luidsprekerinstallaties, en alle protocol moet wijken voor de behoefte, bij bezitters van handrecorders en videocamera's, om het gebeuren 'vast te leggen'. De standaardisatie van een verwaarde cultuurproduktie komt ook tot uitdrukking in de nadruk (die met traditionele dorpsvormen volstrekt in tegenspraak is) op identieke bewegingen volgens keurige geometrische patronen, met vermijden (alweer in tegenspraak met het traditionele patroon) van aanstootgevende lichaamsbewegingen met name in de door Christelijke preutsheid gemarkeerde lichaamszones, en in identieke uniformen voor de leden van de voornaamste dansgroepen. De vertegenwoordigers van de stedelijke *Kazanga*-troep doet zich bovendien kennen door uitzonderlijke commoditeiten als schoeisel (!), dure kapsels, zonnebrillen en identieke, voor de gelegenheid bedrukte T-shirts. Het verwaringselement wordt ook kenbaar in de, in deze rurale samenleving hoogst ongewone, scheiding die plaatsvindt tussen

- passieve cultuurconsumerende toeschouwers, die uitdrukkelijk niet mogen meedoen,
- de producenten (die ook maar gestuurd worden), en
- de superviserende elite (die zich op zijn beurt door colberts en stropdassen duidelijk door commoditeiten kenbaar maakt).

16.5.4. belichaming in Kazanga

Zoals wij al onder het voorgaande kopje zagen, ontkomt zelfs onder het performatieve formaat *Kazanga* er niet aan de zo recent geconstrueerde, en in de context van het festival zoals gezegd zelfs virtuele, Nkoya identiteit te presenteren als 'ingekeerd' (*inscribed, inscrib *) op de lichamen van wie zich sociaal definiëren als de dragers van die identiteit, en als uitgedragen door hun lichamelijke uitdrucksmiddelen in muziek, dans en uitdossing. De *performance* belichaamt de identiteit en maakt deze in een passend formaat overdraagbaar, ook naar een buitenwereld waar die identiteit vooralsnog niets van waarde betekende. De uniformering creëert hier een (de feitelijke klassenverschillen ontveinzende) gelijkheid (want elke dansgroep opnieuw symboliseert de Nkoya natie als geheel); en tegelijk toch een onderscheid (want de elitegroepen zijn zichtbaar 'meer gelijk' dan de andere, en dan de toeschouwers - in termen van Orwells (Orwell 19...) bekende boek *Animal Farm*, waarvan het devies immers luidde dat alle dieren gelijk zijn, en wel zodanig dat sommigen (de elite) meer gelijk dan anderen).

In deze belichamingsdimensie wordt ook geput uit een repertoire dat uitdrukkelijk niet verwaard is (maar wel performatief). Een oud volkshoofd voert de oude Dans van de Koning op die sinds het eind van de vorige eeuw nauwelijks meer in dit gebied gezien is. Hij wordt daarbij irtuoos bijgestaan door een erfelijke - maar niet in routine hofcontexten optredende - trommelslager van dezelfde leeftijd. Het volkshoofd is gekleed in luipaardhuiden, met rond de slapen een vorstelijk ornament van *Conus*-schelpen, en zwaait met een beulsbijl; al deze attributen zijn niet-commoditeiten uit een circuit dat - in de huidige tijd althans - buiten de handel ligt. Hij drinkt op het hoogtepunt uit een gat in de grond waarin bier is geplengd voor zijn koninklijke voorouders - de beschermheren van althans zijn deel van de Nkoya natie, voor wie het ontroerde gejuich van de menigte mede bedoeld is. En reeds lang gegradueerde jonge vrouwen voeren de centrale dans van het meisjesinitiatiefeest op (vergelijk van Binsbergen 1987), zonder de bijbehorende ingetogen plankenkoorts, en met hun reeds te eer volgroeide borsten tegen alle traditie in verstoep in opzichtige witte bhs, maar ondanks deze performatieve kunstmatigheid komen zij door hun sublieme, ditmaal niet gecensureerde lichaamsbewegingen, het origineel voldoende nabij om de toeschouwers, mannen zowel als vrouwen, tot extatische uitingen van identiteitsherkenning te brengen. Kennelijk vormen verwaring en transformatie wel belangrijke aspecten maar niet hele hele verhaal, en blijft er ook na het herscheppen van Nkoya cultuur in de *Kazanga-vorm* genoeg reden tot enthousiasme en identificatie over om niet al te cynisch te zijn over de globaliserende erosie van het symbolische en etnische domein.

16.5.5. formele organisatie in Kazanga

Over dit punt kunnen wij kort zijn. De transformatie van als vanzelfsprekend geproduceerde plaatselijke cultuur op niveau van dorp en vorstenhof, naar in het kader van identiteitsconstructie en externe bemiddeling als *performance* gereproduceerde cultuur, kan alleen maar plaatsvinden binnen het kader van de etnische vereniging, die met zijn bestuur, statuten, jaarvergadering, formele registratie bij de overheid, in alle uiterlijke opzichten beantwoordt aan het model van de formele organisatie. Dat daaronder een veel informeler en ongreepbaarder, personalistisch organisatie-model bloeit, is niet typisch voor de *Culturele Vereniging Kazanga*, maar voor formele

organisaties in heel hedendaags Afrika.

16.5.6. de rol van de staat in Kazanga

Juist in alle aandacht voor performatieve controle, gepaard aan authenticiteits-suggestie, wordt geen moment vergeten dat het festival primair een poging is om het centrum moeten komen. De nationale hoogwaardigheidsbekleders, niet de volkshoofden, laat staan het publiek, vormen de ruimtelijke focus van het gebeuren, en aan hun verwelcoming en speeches wordt een groot deel van het programma gewijd. En aangezien in de politieke arena (en niet alleen in Zambia) symbolische productie inderdaad te ruilen valt voor ontwikkelingsprojecten, politieke allocatie en patronage, is de oogst van een serie jaarlijkse *Kazanga-festivals* sinds 1988 inmiddels zichtbaar in daadwerkelijk toegenomen Nkoya participatie op nationaal niveau, in vertegenwoordigende lichamen en in de media, alsmede een sterk afgenomen stigmatisering waaraan zij onder Lozi dominantie tot ruimschoots na de Onafhankelijkheid waren onderworpen. *Kazanga* is een voorbeeld van hoe een etnische groep zich door symbolische productie niet slechts kan profileren, maar zich als Baron von Münchhausen aan de eigen haren uit het moeras kan trekken.

16.5.7. ongelijkheid in Kazanga

Hierboven is al voldoende benadrukt hoe de categorische gelijkheid van alle volksgenoten – in het licht van de gedeelde, recent geconstrueerde en op *Kazanga* effectief uitgedragen Nkoya identiteit – voortdurend ompoeld wordt door het uitdragen van juist allerlei ongelijkheden: tussen dorpelingen en stedelingen; kleine boeren en gesalarieerden; elite leiders, uitvoerenden en toeschouwers. En dan spreek ik nog niet eens van andere, evenzeer interessante ongelijkheden, zoals die tussen mannen en vrouwen, en tussen Christenen en traditionalisten. De *Kazanga-leiders* zien zich ongetwijfeld als dienstbaar aan een abstract etnisch collectief; maar in feite versterkt hun etnische bemiddeling primair hun eigen positie, vooral juist wanneer die bemiddeling succesvol is en het centrum begint te reciproceren.

Deze concrete toepassing van de algemene thema's in mijn betoeg op de analyse van een bepaald etnisch festival in een uithoek van Zuidelijk Afrika, kan misschien een indruk geven van de mogelijkheden van de benadering van culturele dynamiek zoals die zich thans begint af te tekenen. Helaas valt het buiten ons kader om een gedetailleerde studie te maken van de vaak contrasterende patronen waarlangs culturele localisering in het kader van globalisering verloopt. Iets dergelijks zou bij voorbeeld mogelijk zijn als wij de etnische processen in *Kazanga* vergelijken met die welke zich in Zuidelijk-afrikaanse onafhankelijke kerken voordoen.

Terwijl de etnische vereniging een selectie van plaatselijke cultuur zodanig transformeert dat er een bemiddeling tot stand komt tussen de plaatselijke context en de buitenwereld (met name met het politieke centrum), komt het proces in de kerken vaak neer op het omgekeerd: binnen de kerkorganisatie wordt een bepaalde selectie van min of meer gecommuniceerde elementen uit de wereldwijde cultuur (geld, Christendom, uniformen die op industriële wijze zijn vervaardigd volgens specifieke ontwerpen en kleurschema's, alsmede andere paraferalia) zodanig getransformeerd dat het resultaat is de constructie van beschermende begripsmatige grenzen waar-

binnen de gelovigen zich uit de buitenwereld kunnen terugtrekken. Recent onderzoek van Comaroff (1985), Werbner (1986), Schoffeleers (1991) en van Binsbergen (1993a, 1993b en ter perse) werpt licht op deze processen in Zuidelijk-Afrikaanse kerken. Deze auteurs verschillen onderling ten aanzien van de rol die zij aan de staat toeschrijven: terwijl Schoffeleers en tot op zekere hoogte Werbner, vooral onder verwijzing naar de Zuidafrikaanse situatie onder apartheid, de factor 'acquiescentie' benadrukken (volgen welke mensen zich gelaten neerleggen bij de politieke structuur van hun samenleving, ook al in het besef van het alternatieve ideaal van een individuele verlossing of genezing zoals hun in een binnenwereld wordt aangeboden) zien Comaroff en van Binsbergen juist reden voor een meer antagonistische interpretatie van de houding van de kerkleiders tegenover de staat.

Zonder gedetailleerde analyse van dit materiaal is het moeilijk uit te maken of, in het geval van deze kerken, het vooral de culturele inhoud is die de organisatieprocessen bepaalt, of dat de culturele inhoud juist het tamelijk indifferente vulsel is van een proces waarvan het hoofddoel is de sociale constructie van subjectief afgebakende eilandjes van veiligheid binnen de maalstroom van globalisering en commodificatie.

Maar zelfs zonder dergelijk aanvullend casus-materiaal hoop ik te hebben aangetoond dat het perspectief dat zich thans ontvouwt rond globalisering interessante mogelijkheden levert voor een analyse van de dynamiek van culturele en etnische identiteit in hedendaags Afrika – een analyse die tracht recht te doen wedervaren zowel aan het plaatselijk-specifieke en aan het wereldwijde, en die aanstuurt op een zeker evenwicht tussen enerzijds culturele empathie (zoals wordt gedragen door intensief plaatselijk onderzoek op basis van een moeizaam opgebouwde plaatselijke culturele en taalkundige competentie), en anderzijds politieke economie. Zo kunnen wij beseffen dat identiteit vaak recent geconstrueerd zonder als onderzoekers deze identiteit dadelijk te deconstrueren in een poging haar van haar vitaliteit te beroven of haar te vernietigen. Wij onderkennen haar als een machtige, dikwijls gevaarlijke dynamische kracht die het heden en de toekomst van de moderne wereld helpt vormen, zowel in als buiten Afrika.

16.6. CONCLUSIE: AFRIKAANSE ANTROPOLOGIE TUSSEN POPULAR CULTURE EN GLOBALISERING

Dit hoofdstuk werd in deze vorm voor het eerst gepubliceerd op een conferentie die ook in het Nederlands werd aangekondigd als zich richtend op '*popular culture*' – wat natuurlijk, in het Engels, als kerklatijn van de sociale wetenschappen, heel iets anders is dan het belegen en een beetje fascistoïde klinkende 'volkscultuur'. Laat ik dit hoofdstuk, en dit boek, besluiten met een korte kenschetsing van mijn houding tegenover de Afrikaanse expressieve cultuur die in dit boek een grote rol heeft gespeeld; en laat ik dat doen door uit te leggen waarom ik de term *popular culture* een teken aan de wand vind voor de veranderingen in de wereldsamenleving en in de antropologie gedurende de laatste kwart eeuw.

Meer dan vijftig jaar geleden, toen ik in Tunesië mijn eerste veldwerk trachtte te doen, lag het nog binnen de lijn der verwachting binnen de antropologische professie dat men bij veldwerk terecht zou komen te midden van mensen die gewoon waren actief, competent en vanzelfsprekend hun eigen expressieve cultuur te produceren, in

de vorm van zang, muziek, dans, tatoeages, versieringen op de gereedschappen die zij gebruikten en op de bouwwerken die zij oprichtten, etc. etc. Het ging daarbij eerder om een aangename toegift bij de veldwerkervaring dan om een centraal onderwerp in onze analytische belangstelling: de antropologie was van diffusionistisch en evolutionistisch structuur-functionalistisch geworden (het Marxisme stond voor de deur maar was nog niet binnen), en buiten de beperkte kringen van het structuralisme had een rechtgeaard antropologisch onderzoeker in die tijd geen gereedschap, geen analytisch kader, geen aanvechting en zelfs geen toestemming om expressieve cultuur te onderzoeken; dat was voor ouderwetse antropologen in musea of voor missionarissen, niet voor echte professionele veldwerkers! Zonder toen al afstand te nemen van deze geborneerdheid van mijn leermeesters, had ik er bepaald slag van om wat expressieve cultuur aangaat althans op de juiste plek te belanden: terwijl mijn jaargenoten zich afbeulden in dorre en saai gemeenschappen die als je hen mocht geloven zelfs geen humor kenden, zag ik mij steeds maar omgeven door dansers en muzikanten. Deze bleken erop uit om hun rijke ceremoniële en religieuze cultuur met mij te delen, en zowel in noordwestelijk Tunesië (1968, 1970) als in stedelijk en ruraal Zambia (1972-74, en vele latere bezoeken) participeerde ik intensief in wat de plaatselijke gemeenschap maar aan vormen van expressieve cultuur te bieden had. Voor mij vormde dit een vanzelfsprekend wijze van veldwerk doen; meer dan enig ander sociaal-cultureel gegeven, boden deze frequente gelegenheden van culturele productie mij de mogelijkheden om te overleven als een volledig (zij het vaak dodelijk vermooid, en soms door plaatselijke alcohol beneveld) menselijk wezen in het veld, en hielpen zij om ook mijn gastheren eraan te herinneren dat ik een menselijk wezen was, en niets meer of minder.

In die tijd etiketteerden wij deze expressieve uitingen niet als 'volkscultuur', maar eenvoudig als 'cultuur'. Indien vandaag de dag velen van ons kennelijk geneigd zijn om van deze praktijk af te wijken, dan moet dat een indicatie zijn van de lange weg die wij (de wereld in het algemeen, en de sociaal-wetenschappelijke studie van ander samenlevingen in het bijzonder) in die tussentijd hebben afgelegd.

Waarom spraken wij, toen, eenvoudig van 'cultuur'? Een fundamenteel idee in dit verband was dat gelocaliseerde verzamelingen mensen symbolische uitingen produceerden die, hoewel niet totaal onveranderlijk, niettemin – binnen die verzameling – neigden tot een zekere mate van collectiviteit, van repetitieve standaardisering en uniciteit, op zo'n wijze dat deze uitingen konden worden gezien als een van de manifestaties (of zelfs als de voornaamste manifestatie) van hun identiteit. In de grond werd deze cultuur gezien als autonoom en zelf-reproducerend. Bovendien, hoewel wij beseften dat culturen historisch en typologisch gerelateerd zijn, beschouwden wij ze toch vooral als afgebakend en begrensd – met andere woorden, een cultuur werd beschouwd als in eerste instantie specifiek voor de gelocaliseerde verzameling mensen die haar droegen en aan wie zij haar etnische naam ontleende; voor virtualiteit (toen, bij nader inzien, natuurlijk ook al onmiskenbaar) hadden wij nog geen oog. En de laatste reden waarom tot aan de jaren 1960 de antropologie de neiging had om de mensen die zij bestudeerde, te beschouwen als competente producenten van expressieve cultuur (en niet, zoals in latere decennia, als de in onbekwaam geworden producenten – als kleine boeren, proletariërs en op andere wijze ondergeprivilegeerden en machtelozen) lag in het uitgangspunt dat alle culturen gelijkwaardig waren. Niet veel anders dan in de koloniale periode die toen nog maar net voorbij was, had de antropologie de neiging om zich zelf verantwoordelijk te houden voor de rehabilitatie

van de (perifere, vernederde en uitgebuide) mensen die haar voornaamste onderzoekssubjecten vormen; en die rehabilitatie lag vooral in het aantonen dat deze mensen, ondanks hun geringe politieke en economische macht, toch in staat waren om samenhangende, betekenisvolle symbolische complexen van grote schoonheid te construeren die als zodanig met die van de Noordatlantische cultuur konden wedijveren – een Noordatlantische cultuur waartoe, ik hoef het nauwelijks te zeggen, vrijwel alle antropologen behoorden.

Van de andere kant, waarom hebben wij vandaag de dag zo'n behoefte om te spreken over *popular culture* als wij het hebben over de expressieve uitingen van de kinderen en kleinkinderen van deze zelfde mensen? Ook hier moet ik volstaan met slechts enkele redenen aan te geven. Wij zien de wereld vandaag als gewikkeld in een staat van globalisering, en dat betekent, onder meer, dat plaatselijke cultuurproducten onvermijdelijk worden afgezet tegen de producten van een groeiende 'wereldcultuur', die, hoe oppervlakkig en lelijk vaak ook in zijn slechtste uitingsvormen, niettemin in de rug wordt gesteund door wereldwijde netwerken van commercieel en industrieel ondernemerschap en door de elektronische media. Wij hebben geleerd om naar de mensen die wij onderzoeken te kijken vanuit een perspectief van klassenvorming, waarbij wij de tegenspraken benadrukken tussen kleine boeren en stedelijke elites. Wij realiseren ons hoe plaatselijke stedelijke elites in Afrika, Azië en LATijns Amerika zijn verweekt geraakt in internationaal wereldwijde consumptiepatronen, waartoe zij toegang hebben door toegenomen mogelijkheden om te reizen, door elektronische media, kledingstijlen, kapitalistische vormen van massaproductie en distributie. Wij kijken thans naar ons onderzoekssubjecten met een grotere besef van machtsverschillen, incorporatie en hegemonie: in de context van ideologische systemen (op het gebied van de politiek en de wereldgodsdiensten), van consumptiestijlen, van verschillende niveaus van vaardigheden in onderwijs en technologie, van toegang tot wereldwijd gestandaardiseerde middelen voor de productie en reproductie van cultuur – waarbij weer de media een centrale rol innemen. En zo zien wij dat –vanuit een wereldwijd, globaliserend perspectief – de plaatselijk competente inwoner van Afrika van nog maar een generatie geleden, is teruggebracht tot een staat van culturele afhankelijkheid, incompetentie, virtualiteit (in de zin van niet-plaatselijk-geïntegreerde culturele *Fremdkörper*), en culturele relatieve deprivatie. De neutrale dorpling, nomade, jager van het middelste derde van de twintigste eeuw, is thans heel duidelijk een ingekapseld subject geworden binnen regionale en globale contexten die, indien zij al ruimte laten voor zijn expressieve productie en deze tolereren, haar toch in ieder geval neerbuigend verwijzen naar de tweede rang van 'volks-', 'niet-elite', 'niet-globaal', en inderdaad, *popular culture*.³⁶⁴

Een dergelijk gebruik van het begrip 'volks' ontbeert zelfs het element van de verlossende (en uiteraard hogelijk illusoire) dromen van creativiteit en van een historische zelfrealisering en lotsbestemming, die de 18e en 19e eeuwse studies van 'volk', 'folklore' en 'volkscultuur' kenmerkten. De *popular culture* van de Afrikaanse kleine boeren en arme stedelingen van vandaag wordt door de academische onderzoekers die haar analyseren toch nauwelijks beschouwd als de matrix waaruit een nationale, laat staan internationale, cultuur zal voortkomen; haar literaire en muzikale producten '*popular culture*' te noemen betekent al bij voorbaat ze te

³⁶⁴ [geef wat verwijzingen]

diskwalificeren: die verdienen het stellig nooit om vereeuwigd te worden als onvergankelijk onderdeel van de universele erfenis van de mensheid. *Popular culture* is een begrip geworden dat een werkelijkheid weerspiegelt van onderschikking, incorporatie, hegemonie en globalisering. En deze werkelijkheid heeft niet alleen de cultuurproducenten van Afrika in haar greep, maar ook de antropologie zelf.

De antropologie heeft namelijk inmiddels de overgang van cultuur naar *popular culture* op minstens twee verschillende manieren geïncorporeerd. In de eerste plaats hebben wij geleerd dat de 'geïsoleerde primitieve gemeenschap', de afgebakende cultuur die in hoofdzaak gereproduceerd zou worden uit endogene krachten, niet bestaat, dat zij dertig jaar geleden niet bestond, en waarschijnlijk op geen enkel tijdstip in de menselijke geschiedenis sinds het Paleolithicum werkelijk bestaan heeft; en wij hebben een hele sub-discipline gecreëerd, rond het begrip *eticiteit*, die zich eigenlijk met niets anders bezighoudt dan met het problematiseren van de classificatieverschijnselen – en hun sociale, politieke en economische repercussies – eigen aan het contact tussen, en binnen, kennelijk niet-geïsoleerde gemeenschappen die wij in de jaren 1960 nog zonder schaamte onder de noemer brachten van het begrip 'stam'. Ten tweede, beroofd van het monopolie dat de antropologie ooit had op het produceren van kennis voer exotische samenlevingen, doet zij haar best om andere – institutioneel vaak machtiger – wetenschappen te behagen die zich met Afrika, Azië en Latijns-Amerika bezighouden, zoals ontwikkelingseconomie, politieke wetenschappen, religieuze studies. De antropologie is in vele opzichten zelfs onderworpen geraakt aan nog weer een ander idioom van culturele en economische hegemonie, dat van de ontwikkelingsamenwerking of ontwikkelingshulp.

Het is in hoofdzaak in dit kader dat ik kan begrijpen waarom de antropologie recentelijk een term als *popular culture* heeft overgenomen, ook al mist deze een systematische status binnen de antropologische discipline en ook al en ook al heeft zij nogal bedenkelijke hegemonistische en etnocentrische kanten. Betekent dit dat het betekenisloos, of zelfs fout, is om te spreken van *popular culture* in een antropologisch kader? Zo ver zou ik niet willen gaan, en ik kan mij zelfs een specifieke context voorstellen waarbinnen de term nuttig en verhelderend kan werken. Hoewel globalisering, als een contra-effect, zeer specifieke en eigenzinnige lokale repercussies kan hebben in het domein van de cultuurproductie, omvat het globaliseringsproces toch in eerste instantie een neiging tot convergentie en standaardisering, juist te midden van mensen die niet de zelfde taal spreken, noch dezelfde historische symbolen en ervaringen delen, noch zich aaneenscharen onder dezelfde etnische of religieuze identiteit. Hand in hand met de opmars van de wereldwijde media zien wij de geleidelijke groei van een wereldwijde *popular culture*, een groei die verloopt volgens het ritme van openbare presentatie op festivals, onafhankelijkheidsvieringen, vaak in contexten die uitersten bij elkaar brengen binnen een nauwomschreven bestek van tijd en plaats: elites en kleine boeren, heidenen zowel als de aanhangers van een wereldgodsdienst, politici naast gewone burgers, etc. Een onuitgesproken doel van dergelijke festivals en ceremonies is vaak het overbruggen (door *virtualiteit*) van de steeds gapender politieke en economische kloven in bij voorbeeld Afrika. Hier kunnen wij uit de voeten met het begrip *popular culture*, als wij daaronder verstaan een viering van globalisering – met alles erop en eraan in de zin van elektronische media, bemiddeling van wereldwijde culturele vormen door de staat, etc. De plaatselijk cultuurproductie van eerdere datum wordt in dat kader radicaal getransformeerd teneinde (zoals op het programmablaadje voor het *Kazanga*-festival) in een reeks te

passen: een reeks van uitdrukkelijk benoemde, soortgelijke, in etnische, regionale of institutionele zin geclassificeerde, items van expressieve cultuur, die onderling slechts op specifieke punten verschillen en juist op die punten worden gecultiveerd en gecanoniseerd in het commentaar van de schrijvende en audiovisuele media. Een dergelijke vorm van *popular culture* is zelfs uiterst relevant voor begrip van de hedendaagse opleving van etniciteit, welke wij voor een ogenblik ons mogen bepalen tot de niet-gewelddadige aspecten van deze opleving) op wereldwijde incentieven voor de symbolische produktie van verschil, in de vorm van een industrie van etnische specificiteit. Een dergelijke etnische specificiteit, met voor de hand liggende politieke en economische effecten, wordt thans in toenemende mate tastbaar gemaakt (en vooral zichtbaar, doordat zij wordt vastgelegd en uitgezonden door audiovisuele media en door parallelle vormen van componenten-electronica) door een met wereldwijd herkenbare middelen welbewust in elkaar gezette *popular culture*. Daarin doen zich vormen voor van expressieve cultuur die, hoewel op nieuwe wijze gearrangeerd, niettemin nog steeds kunnen doorgaan voor traditioneel, in een fascinerend proces van bricolage, van culturele 'doe-het-zelf'. De publieke opinie ter plaatse is meestal maar al te bereid om (in de trant van de 'uitvinding van traditie; Hobsbawm & Ranger 1983) continuïteit met het verleden te zien zolang er maar een perspectief wordt geboden op overleven naar de toekomst.

Heeft *popular culture* in Afrika dan geen ander effect dan het versterken van, en uitdrukking geven aan, de staat van inkapseling en van afgenomen symbolische competentie van de kleine boer en de arme stedeling die zich van deze *popular culture* bedienen? Dwingt het hen onder het juk van een tot reeks gestandaardiseerde en geritualiseerde produktie van verschil? Nogal tot onze verrassing, en (op een wijze die nog hoop laat zowel voor de antropologie als voor haar meest gebruikelijke onderzoekssubjecten) moet het antwoord toch ontkennend luiden. Want juist in *popular culture* weet de underdog terug te slaan, ook al staan hem geen andere mogelijkheden tot reactie en protest meer open. Cultuur is nooit helemaal afhankelijk en ontleend, integendeel, zelfs als zij het resultaat is van verregaande ontleening en bricolage, kan zij door de actoren nog steeds als eigen worden onderkend (precies zoals taal). Op deze wijze creëert *popular culture* een aanleiding om de bemiddeling ten opzichte van de buitenwereld aan te gaan. *Popular culture* kan onder bepaalde voorwaarden nieuwe expressieve grenzen rond de plaatselijk gemeenschap oprichten, maar deze grenzen dienen dan niet om de buitenwereld geheel buiten te sluiten, maar om de onderhandeling met die buitenwereld mogelijk te maken. Een dergelijke cultuurproduktie eigent zich uiteraard, zij het selectief, de middelen toe van de hedendaagse cultuurproduktie en cultuurreproductie op wereldschaal, met video, luidsprekers, bedrukte T-shirts, voorspelbare choreografieën en muziekstijlen, etc. – de hele hedendaagse wereldwijde massacultuur waaraan sommigen van ons nu juist hoopten te ontkomen door antropologie te gaan studeren en naar verre streken af te reizen. Maar ondanks een dergelijke toeëigening blijkt deze cultuurproduktie soms toch nog in staat te zijn – zoals in het etnografische geval van het *Kazanga*-festival van de Nkoya – om een voertuig van kritische en militante identiteit op te leveren, waarmee de perifere onderschikking waartoe haar producenten zijn teruggebracht in de hedendaagse wereld, niet wordt versterkt maar juist wordt overstegeen.

**DEEL VII. VOORBIJ DE GRENZEN VAN DE
KLASSIEKE CULTURELE ANTROPOLOGIE**

Hoofdstuk 17. ICT, globalisering en interculturele filosofie

Een Afrikaanse verkenning

17.1. INLEIDING: NAAR EEN INTERCULTURELE FILOSOFIE VAN GLOBALISERING

Op dit punt zijn wij getuige van een stille overgang in dit boek: terwijl in de vele voorgaande hoofdstukken de focus was op culturele antropologie, weerspiegelt het betoog in dit hoofdstuk en het volgende de ommezwaai die zich heeft voltrokken in de carrière van de auteur: van antropologie naar filosofie. Mijn betrokkenheid is daarbij niet wezenlijk veranderd, mijn aandachtspunten blijven nagenoeg dezelfde, het is nog steeds dezelfde voor velen irritante stem, maar ik bedien mij aanvullend van iets andere concepten, en claim dat te doen, neit langer in de naam van antropologie, maar van interculturele filosofie.

Vanaf het begin van de jaren 1990 heeft het onderwerp globalisering een grote opmars gemaakt, eerst in de economische en spoedig ook in de sociaal-culturele wetenschappen. Filosofen hebben tot bijna 1990 het thema overwegend links laten liggen. Wie met de gebruikelijke zoekmachines de combinatie filosofie en globalisering op het Internet verkennt, in dit jaren maar een schrale oogst tegemoet zien, en gezien de goede vertegenwoordiging van de filosofie op het Internet vanaf de opkomst van dat medium lijkt mij dit een betrouwbare indicatie. De website van oud-premier Ruud Lubbers, later hoogleraar globaliseringsstudies, komt bij het benoemen van de filosofische kanten van globalisering niet verder dan Popper en Teilhard de Chardin,

die geen van beiden het woord in hun werk hanteren.³⁶⁵ Reeds in 1988 kwam Herra met een 'Kritik der Globalphilosophie'.³⁶⁶ Meer recent riep Paulin Hountondji leden van Afrikaanse culturen op om tegen het globaliseringsproces in opstand te komen.³⁶⁷ In hetzelfde jaar verrijkte Richard Rorty een recente Zuidamerikaanse bundel globaliseringsstudies met de volgende frivole kenschetsing van het verschijnsel, die zich uitsluitend concentreert op de economische dimensie en aan de sociaal-culturele dimensie van globalisering volstrekt voorbijgaat:

'...now that the financing of business enterprise is a matter of drawing upon a global pool of capital, so that enterprises in Belo Horizonte or in Chicago are financed by money held in the Cayman Islands by Serbian warlords, Hong Kong gangsters, and the kleptocrat presidents of African republics, there is no way in which the laws of Brazil or the US can dictate that money earned in the country will be spent in the country, or money saved in the country invested in the country.'³⁶⁸

Ik zie -- naast dit slechte voorbeeld -- een aantal redenen voor de terughoudendheid van de filosofen ten aanzien van globalisering. Ten eerste was de theoretische status van het begrip globalisering met name in de sociale wetenschappen aanvankelijk zo pover dat het begrip gewantwoord werd als louter een voorwendsel voor fondswerving. Ten tweede kenmerkt de Noordatlantische filosofie zich vooralsnog door een zekere bijziendheid, waardoor zij zich maar aarzelend waagt buiten een problematiek ontleend aan de ervaringen van de Noordatlantische, stedelijk, geïndustrialiseerde, eigentijdse samenleving; behalve het handjevol intercultureel en vergelijkend filosofen voelen filosofen zich op globaliseringsterrein letterlijk minder thuis. Want ook al is globalisering tot op zekere hoogte op te vatten als de -- in principe comfortabel herkenbare -- wereldwijde penetratie van juist dat type samenleving, het proces omvat creatieve reacties in 'het Zuiden' alsmede vandaaruit penetratie van culturele vormen naar het Noordatlantisch deel van de wereld. Een derde, doorslaggevend punt is dat in vele opzichten filosofen niet hekkesluiters maar koplopers zijn geweest in het identificeren en doordenken van de thema's die in het globaliseringsproces thans centraal staan. De conceptualisering van bij voorbeeld het tijdsbegrip in Internet als een belangrijke technologische context voor globalisering, steunt op theorieën over post-fococentrische tijd die al decennia geleden werden geformuleerd door Derrida en Rorty.³⁶⁹ Een groot deel van de problematiek die thans onder de noemer globalisering aan de orde wordt gesteld, is door filosofen reeds veel langer en veel diepgaander verkend onder de noemers als identiteit, pluralisme, relativisme, media, postmoderniteit, de consumptie maatschappij, comparatieve en interculturele filosofie, het einde van de Westerse constructie van de subjectiviteit, de filosofie van informatie en communicatietechnologie.

³⁶⁵ <http://www.globalize.org>. Voor Lubbers' redenen om Popper als globaliseringsfilosoof op te voeren, zie aldaar. Voorts vgl. Teilhard de Chardin 1955 (waarin de quasi-mystieke term 'planétarisation' wordt gelanceerd, maar met een natuurwetenschappelijk model dat onrecht doet aan de handelingsbevoegdheid, de complexe organisatie en interdependentie en de interactie die kenmerkend zijn voor globalisering.

³⁶⁶ Herra 1988.

³⁶⁷ Hountondji 1997.

³⁶⁸ Rorty 1997.

³⁶⁹ Vgl. Sandbothe 1998; Vgl. Derrida 1967; Rorty 1979.

Filosofie is het dialogisch ontwikkelen van een specialistische taal waarin op vernieuwende wijze aporieën worden uitgedrukt van de menselijke ervaring in de eigen historische situatie (niettemin meestal onder gedeeltelijke verwijzing naar andere tijden en plaatsen). Filosofie wortelt aldus in een concrete ruimte-tijdelijke collectieve situatie, waaraan zij empirische drijfveren en toetsstenen ontleent. Of 'globalisering' een modieus schijnprobleem is (zoals Rorty lijkt te suggereren), dan wel kernproblemen van onze tijd samenvat, hangt af van het empirische antwoord op de vraag hoe groot de kwalitatieve en kwantitatieve recente veranderingen zijn die globalisering benoemt. Empirisch onderzoek van globalisering is geen filosofische taak, maar een veelheid van recent empirisch onderzoek heeft aangetoond dat globalisering inderdaad met diepgaande veranderingen gepaard gaat en verstrekkende gevolgen heeft.

17.2. ASPECTEN VAN GLOBALISERING

Globalisering is in eerste instantie geconstateerd als transnationale kapitaalsbewegingen langs elektronische media. Aangezien een recente transformatie van de kapitalistische produktiewijze de dominante context is van de hedendaagse globalisering, blijft de economische dimensie van groot belang ook wanneer wij ons, zoals in de rest van dit betoog, concentreren op de sociale en culturele aspecten van globalisering.

Wij kunnen globalisering definiëren³⁷⁰ als de sociale uitwerking van de technologische reductie -- tot stand gebracht tegen het eind van de twintigste eeuw -- tot vrijwel nul, van tijd en plaats als limiterende factoren in menselijke communicatie. Aldus betekent globalisering inderdaad een diepgaande transformatie van de hedendaagse ervaring:

17.2.1. *de paniek van de ruimte*

het nieuwe thuis is nergens, de nieuwe grens is situationeel en geconstrueerd, de nieuwe identiteit performatief (multiculturaliteit!); de nieuwe ander is -- als migrant, asielzoeker, mede-Europeaan, mede-wereldburger, niet-mede-gelovige, als somatisch specifieke andere, als ontlichaamde communicatiepartner -- de ongenode boodschapper van globalisering. De constructie van identiteiten rond etniciteit en cultuur is een van de belangrijkste verschijnselen van de hedendaagse wereld is, als uitdrukking van de wereldwijd steeds maar toenemende behoefte aan een subjectieve eigenheid.

17.2.2. *de paniek van de tijd*

discontinuïteit ten opzichte van het recente verleden, maar vooral ineenstorting van de ruimtelijke kaders (gezin, werkkring, buurt, gemeente, land) waarbinnen iemands activiteiten onder voorgaande technologieën praktisch begrensd werden als bedding voor beleving en budgettering van tijd en daarmee de creatie van waarden en betekenis

³⁷⁰ De literatuur biedt vele omschrijvingen en definities van globalisering. Voor mijn bijdrage aan dit debat, zie mijn *Virtuality*, o.c. ³⁷¹ Voor politiek-radical postmoderne theorie, vgl. Rattansi 1994. Voor Afrocentrisme, vgl. Berlinerblau, 1999: 133 e.v.. Voor de Black Athena discussie, vgl. Berlinerblau, o.c., en: van Binsbergen 1997 / 2011, en 1996, .

17.2.3. *de paniek van de taal*

de eigen specifieke taal leverde de communicatieve bedding voor de vele naast elkaar bestaande betekenisdragende 'thuizen' die onder voorgaande technologieën werden geconstrueerd; de huidige praktijk van aanname van vanzelfsprekende convertibiliteit tussen talige domeinen, gepaard aan de uitholling van elk domein door vernietiging van zijn ruimte-tijdelijke technologische voorwaarden, geeft spanning tussen betekenisloosheid versus opzettelijk construeren van distinctieve nieuwe domeinen

17.2.4. *opstand tegen de oude ongelijkheden*

het globaliseringsproces heeft thans meer dan ooit een veelheid van zelfbewuste en militante identiteiten binnen één politieke ruimte bijeengebracht. Centrale conflictstof is daarin de onderlinge relatie der partiële werelden: nevenschikkend, onderschikkend, evolutionair, klasse-matig? De Black Athena discussie, en het Afrocentrisme, en de politiek-radicalere postmoderne theorie,³⁷¹ zijn daar om andere modellen dan het dominante Eurocentrische hiërarchische model, te propageren.

17.2.5. *het nieuwe object*

het subject, historisch resultante van produktierelaties binnen een door oudere technologie beperkte horizon, lost zich op in de consumptie van gecommuniceerde objecten, waarvan de industriële esthetica het verlangen kanaliseert indien bevredigd, en opzweept indien het onbevredigd wordt gelaten³⁷²

17.2.6. *virtualisering³⁷³ van de ervaring*

mens-machine interactie, en mens-machine-mens interactie, vervangen snel de oudere technologieën waarmee men direct lichamelijk in contact met de omgeving en met andere mensen trad.

17.2.7. *de nieuwe ongelijkheid:*

alomtegenwoordigheid en onmiddellijkheid (ooit goddelijke attributen) worden de technologische machtsinstrumenten van een minderheid (wereldwijd onder Noordatlantische hegemonie, maar ook binnen de Noordatlantische samenleving zelf), waardoor de machtsongelijkheden die het laatkapitalisme kenmerkten (arbeid / kapitaal, burger / staat, kolonie / moederland, jong / oud, vrouw / man, onwetende/opgeleide) worden samengebond tot tegenstellingen tussen (a) hen die anoniem de technologie controleren en dicteren, (b) machteloze bevooroordeelde gebruikers van die technologie, en (c) de wereldwijd overgrote massa, in het Zuiden geconcentreerd, van uitgesloten. Het globaliseringsproces is aldus de uitdrukking van fundamentele contradicties in de hedendaagse wereld, de afspiegeling van een cruciale machtsstrijd.

³⁷² Vgl. Fardon *et al.* 1999

³⁷³ Vgl. van Binsbergen 1997, 1998.

17.2.8. *het nieuwe lichaam:*

met globalisering gaat gepaard een wijzigende opvatting concept van de persoon; en met name van het lichaam: als locus van (in de media en vermaaksindustrie vooral in seksuele zin benadrukte) vrijheidsbeleving ten aanzien van de oude ongelijkheden, maar vooral van culturele distinctie door consumptie waarmee de nieuwe ongelijkheden zich ongemerkt vestigen.

17.2.9. *proto-globalisering*

Nauwe horizons werden door eerdere technologieën van communicatie en informatie (van het voetpad en het gesprek van aangezicht tot aangezicht, tot sprekende trommels, paardrijden en het zeilschip) geconstrueerd, om spoedig door nieuwere technologieën te worden doorbroken. Dit is een proces zo oud als de mensheid zelf. De reductie van de sociale kosten van tijd en ruimte is met elke technologische vernieuwing aan de orde geweest. Er zijn dan ook vele vormen van proto-globalisering te traceren in achter ons liggende millennia tot wij ca. 3000 v.C. het spoor bijster raken: imperiale staten, wissels en effecten met een volstrekte scheiding tussen circulatie en productie, handelssystemen en cultuursystemen die vele overigens sterk verschillende sociaal-culturele contexten omvatten. Maar onder de oudere technologische omstandigheden bleven ruimte en tijd een zware tol leggen -- de reductie tot bijna nul, de massale communicatie per lichtsnelheid waar het informatie en elektronische opdrachten betreft, met snelheden van bijna 1000 km/uur waar het personen en goederen betreft, is kenmerkend voor de laatste decennia, en zij rechtvaardigt dat wij voor onze tijd de term 'globalisering' in engere zin reserveren.

17.3. EEN UITNODIGING TOT FILOSOFEREN

Voor de filosofie betekenen de ontwikkelingen rond globalisering meer dan alleen een handvol nieuwe vragen waarop de beproefde methoden kunnen worden losgelaten. Zij ondermijnen de positie zelf waarvandaan gefilosofeerd kan worden. Als intersubjectieve talige communicatie binnen (per communicatiegebeurtenis) steeds één taal, en binnen een vanzelfsprekend collectief thuis (de faculteit, school, richting, hoofdstroom, continentale traditie) dat zich door afbakening in de ruimte en door continuïteit in de tijd identificeert, vertoont ook filosoferen de kenmerken van oudere technologieën. Filosoferend subject, betekenis, waarheid veronderstellen een thuis, dat wordt ondermijnd door het relativistisch besef van de culturele geconstrueerdheid van dat thuis. Globalisering confronteert ons met de overstelpende veelheid van thuishen, die geen van alle meer absolute geldigheid kunnen hebben, ook al claimen zij die nog zo overtuigend (Christelijk en Islamitisch fundamentalisme, mensenrechten, natuurwetenschap).

Een belangrijke vraag bij dit alles is dan naar de aard van de afzonderlijke delen waaruit, onder globaliseringscondities, het wereldgeheel van de menselijke ervaring zou zijn samengesteld. De algemene aanname is dat het hierbij om een veelheid van culturen gaat. Ik heb ik mijn recente Rotterdamse oratie³⁷⁴ uitvoerig betoogd dat culturen in de zin van discrete, begrensde, in zichzelf besloten, een totaal levensgebied

³⁷⁴ van Binsbergen 1999 (opgenomen in dit boek als hst. 18).

producerende eenheden 'niet bestaan', en dat het in plaats daarvan gaat om een veelheid van overlappende culturele oriëntaties, zodanig, dat iedere persoon steeds in een veelheid daarvan tegelijk betrokken is, terwijl geen ervan met slechts een samenleving of territorium samenvalt, en velen een zeer grote verbreiding hebben, in de ruimte, en zelfs in de tijd. Onder hedendaagse condities van globalisering is meer dan ooit evident dat geen enkele culturele situatie homogeen is, en dat culturele specificiteit zich slechts kan voordoen bij de gratie van grensbewaking ten opzichte van een oprukkend, wereldwijd veld van culturele alternatieven. Niettemin kan men zeker zoveel afzonderlijke domeinen van betekenisgeving onderscheiden als er afzonderlijke talen voorhanden zijn binnen het geglobaliseerde wereldveld.

Ik wil dit centrale problemen in de rest van dit stuk verkennen aan de hand van een van de hoofdthema's van hedendaags denken over globalisering: de wereldwijde verbreiding van informatie- en communicatietechnologie (ICT).

17.4. ICT EN AFRIKA: TWEE WERELDEN?

Tot ver in de jaren zeventig, toen de terminal schaars en de microcomputer onbekend was, vond academisch computergebruik in Nederland voornamelijk plaats op thans als antiek beschouwde mainframes. Het hoogtepunt van de jobs die wij lieten draaien – 's nachts meestal, want de computer deed er lang over en vooral de queues van concurrerende jobs waren onafzienbaar – bestond uit het, de volgende ochtend, weggrissen van de stapel output (in de vorm van eindeloze hoeveelheden A3-kettingpapier vol half leesbaar gedrukte regels van 80 karakters in kapitaal) uit de handen van de baliebeambte die de printer beheerde, en weglopend, de brede en als je geluk had zware stapel output iets boven ooghoogte, met opgewonden kloppend hart al vast bladerend en turend naar eventuele uitkomsten.

Jaren later, toen ik in de mangrovebossen van het West-Afrikaanse land Guinee-Bissau cultureel-antropologisch onderzoek deed naar de psychotherapeutische praktijken van orakelpriesters, werd ik steeds weer getroffen door de overeenkomst tussen ons gespannen en verwachtingsvol op ooghoogte turen naar de computeroutput van destijds, en de houding die deze priesters (vaak opererend in groepjes van twee of drie) aannamen in het zo frequente kuikenorakel. Elke offerhandeling diende op zijn welgevalligheid onderzocht door een één-bits beslissingstechniek: van een kuiken werd met een snelle handeling de buik opengesneden, en terwijl de nog onverwacht lange, crèmekleurige sliert darmen in het zonlicht omhooggehouden werd, werd deze in minutenlang turen en collegiaal overleg geïnspecteerd op de aanwezigheid van onnatuurlijke donkere plekjes; de uitslag was *zwart* (ongunstig), of *wit* (gunstig). De priesters droegen geen uiterlijke tekenen van hun beroepsstatus, maar met de combinatie van gespannen technische aandacht, de verrukte beraadslagingen over voor leken onzichtbare details, het onverbiddelijke en triomfantelijke eindoordeel dat voor hun cliënt (brenger van een offer waarvoor meestal dagenlang gereisd was en het laatste geld uitgegeven) van vernietigende betekenis kon zijn, en de nonchalance waarmee vervolgens het geschonden dode beestje werd weggesmeten, presenteerden zij zichzelf overduidelijk als met macht en kennis geprivilegieerde dienaren van het niet-menselijke.

De keuze van deze twee openingsvignetten, een Nederlands en een Afrikaans, roept bewust het in volstrekt gescheiden compartimenten verdeelde wereldbeeld op waarvan ik mij in dit artikel wil distantiëren. 'Afrika', 'Europa', 'het Noord-Atlantisch gebied' – het zijn geen neutrale beschrijvende categorieën en zeker geen door wetenschappelijke analyse onderbouwde onderscheidingen, maar louter geopolitieke programma's, aan de hand waarvan de hegemonische verhoudingen in de hedendaagse wereld worden aangeduid:

- het Noord-Atlantische gebied als gekenmerkt door materiële technologie waarin de interactie tussen mens en apparaat (i.e. een rationeel uit een

overweldigende complexiteit samengesteld, functionerend conglomeraat van materiële objecten), naast sociale effecten, een uitdrukkelijk beoogde, effectieve ingreep in de natuur c.q. effectief sociaal gebruik van natuurkrachten teweeg brengt.

- Afrika als gekenmerkt door socio-rituele technologie ('magie?') waarin apparaten in boven gedefinieerde zin niet aan de orde zijn, en de mens slechts – door middel van interactie met objecten die ofwel van nature gegeven zijn (kuiken), ofwel met eenvoudige technologie zijn te maken (mes) – een sociaal effect teweeg brengt door louter *de illusie* van een ingreep in de natuur.

Volgens een dergelijk wereldbeeld zou ICT (informatie- en communicatietechnologie) als bij uitstek kenmerkend voor de technologie van het Noord-Atlantisch modernisme en postmodernisme, aan Afrika wezensvreemd zijn. Afrikaanse mensen zou alleen maar geweld aangedaan worden als de materiële technologie een even centraal en vanzelfsprekend deel van hun leven zou worden als dat in het Noorden is gebeurd. Hun mooiste, meest wezenlijke bijdrage aan de wereldwijde verworvenheden van de menselijke soort zou erdoor vernietigd worden. Maar zo ver zou het eigenlijk nauwelijks kunnen komen, want vanuit 'de eigen cultuur' zou 'de Afrikaanse mens' nauwelijks in staat zijn om de specifieke vaardigheden te ontwikkelen die bij hedendaags computergebruik horen. Overeenkomstig het essentialisme dat geopolitieke constructies eigen is, wordt de rolverdeling tussen Noord en Zuid gedacht als eeuwig en onveranderlijk: wij de computer, zij het kuikenorakel – zoals het immers geweest is sinds het begin der tijden, nietwaar – en zeker sinds het eind van de vorige eeuw, toen de Britse koloniale expansie geschiedde op de maat van het volgende wijsje, dat in zijn nadruk op de monopolisering van toen recente technische verworvenheden, de essentie van een nog-niet-geglobaliseerde wereld omschrijft:

*Whatever happens,
we have got
the Maxim gun
and they have not.*

Het is een van de voornaamste maatschappelijke taken van de interculturele filosofie om dit wereldbeeld op te blazen, door een meer met de hedendaagse wereldwijde werkelijkheid overeenkomend model te poneren van zowel verscheidenheid als samenhang van culturele oriëntaties.

17.4.1. Probleemstelling vanuit de interculturele filosofie

De interculturele filosofie onderzoekt als centraal thema de mogelijkheden tot en vormen van *interculturaliteit* (vgl. Mall 1995; Mall & Lohmar 1993; Kimmerle 1994; Kimmerle & Wimmer 1997; van Binsbergen 1999) Dit gebeurt door theoretische reflectie op begrippen als cultuur, cultuurverschil, culturele verscheidenheid, cultuurrelativisme, identiteit, multiculturaliteit. Aan de hand van dergelijke begrippen worden kritisch de voorwaarden verkend om van interculturaliteit te kunnen spreken. Wat zijn de eenheden waartussen de interactie plaatsvindt die in 'inter'-culturaliteit wordt verondersteld, op welke gronden (al dan niet valide) zijn die eenheden onderscheiden, en welke aard, permanentie, onderlinge begrensdheid, interne structuur kan hun worden toegedacht. Is het zinvol om, overeenkomstig een thans ingeburgerd spraakgebruik, te spreken van een veelheid van culturen, zodanig dat aan elke cultuur in die veelheid eigenschappen worden toegekend als interne integratie,

begrensdheid ten opzichte van andere 'culturen', associatie met een specifieke deelverzameling van de totale mensheid en met een deel van het aardoppervlak als het historische woongebied van die deelverzameling? Of is een dergelijk gebruik van 'cultuur' en 'culturen' te zeer een weerspiegeling van de vanzelfsprekendheden zoals deze hebben postgevat in de sociaal-politieke structuur van de hedendaagse samenleving – vanzelfsprekendheden die de filosoof kritisch dient te bevragen in plaats van voetstoots over te nemen. Is het zinvol te spreken van een Afrikaanse 'cultuur' of 'culturen', en daaraan onderscheidende kenmerken toe te kennen? De mensenwereld doet zich voor als een complex van tegenstellingen, waarin ongelijkheden in macht en hulpbronnen een beslissende rol spelen. Hoe verhoudt zich het denken in termen van cultuur en cultuurverschil zich tot deze onderliggende ongelijkheden: is het er de gemaskeerde uitdrukking van; is interculturele kennis mogelijk of zal deze altijd ongeldig blijven in de mate waarin zij zich niet kan onttrekken aan de vertekende effecten voorkomend uit de hegemone onderwerping van de ene verzameling mensen aan de andere? Kan culturele mobilisatie door actoren zelf, en filosofische reflectie door intercultureel filosofen, deze beperkingen ontstijgen en aldus een middel zijn tot herschikking van ongelijkheden en tot groter validering van interculturele kennis? Dit zijn een aantal van de thema's van interculturele filosofie.

Specifiek toegepast op ICT levert dit de twee centrale vragen op:

- Moet ICT gezien worden als de specifieke en kenmerkende verworvenheid van slechts een deel van de mensheid (namelijk het Noord-Atlantische deel) en daarom niet werkelijk thuis in Afrika? Ik zal deze eerste vraag overwegend ontkennend beantwoorden. Zo kunnen wij Afrika situeren binnen een globaliserende wereld waarin het onmiskenbaar, en vanzelfsprekend, deel heeft aan essentiële metalokale elementen zoals ICT;
- Vervolgens kunnen wij de meer empirische vraag stellen hoe deze deelname concreet gestalte aanneemt, met andere woorden hoe de enculturatie van ICT in Afrika zich voordoet door een transformatieve lokalisering, die soms een virtualisering is, van het wereldwijde aanbod.

17.4.2. ICT als Noord-Atlantisch en daarom niet werkelijk thuis in Afrika?

Verscheidene Afrikaanse filosofen hebben zich gebogen over het vraagstuk van het behoud en de teloorgang van culturele eigenheid onder condities van actuele communicatie- en informatietechnologie. Leidt de elektronische ICT in Afrika tot creatieve en bevrijdende culturele toe-eigening door Afrikanen? Tot vernietiging van Afrikaans cultuurgoed? Of beide? Is de computer in Afrika vanzelfsprekend of blijft hij een wezensvreemd element? De vooraanstaande politiek filosoof Ali Mazrui (afkomstig uit Kenia, thans werkzaam aan de State University of New York) zag al vroeg (Mazrui, 1978) de computer als een 'cultural transplant' uit het Noorden, die wezensvreemd is aan de samenlevingen en culturen van Afrika en daar alleen maar verwoestend of onderwerpend effect kan hebben. Jules-Rosette vat zijn mening als volgt samen:

“[het] geïmporteerde karakter [van de computer] zou wel eens slecht kunnen passen bij de taken en oriëntatie van niet-Westerse arbeiders, zodat hij een bron van sociaal-culturele ontwrichting kan vormen waardoor economische afhankelijkheid wordt vergroot en

denkmethoden worden ingevoerd die vreemd zijn aan de werkomgeving waarin hij wordt gebruikt".³⁷⁵

Mazrui werd in deze mening recent bijgevallen door de Ghanese filosoof Kwame Gyekye.³⁷⁶ Maar daartegenover staat Paulin Hountondji uit Ivoorkust met zijn relativeren van elke gedachte aan een volstrekt onderscheiden Afrikaanse identiteit en cultuur, inclusief Afrikaanse filosofie. Hij spreekt zich uit ten gunste van erkenning van de aansluiting bij een wereldwijde culturele, filosofische en technologische traditie, waarbinnen Afrikanen – mits de intercontinentale ongelijkheden ten aanzien van de materiële voorwaarden voor kennisproductie worden opgeheven – vanuit een eigen historische achtergrond van wat Hountondji noemt 'endogene kennisproductie' – zeer goed een bijdrage kunnen leveren, in convergentie met, niet in afwending van, wereldwijde vormen en verworvenheden (Hountondji, 1996, 1988, 1990, 1994). Voor Hountondji is ICT het antwoord op Afrika's achterstand in academische kennisproductie, en het African Institute for Advanced Study dat hij thans, naar Princetons (en Wassenaars) model opricht in Benin, zal draaien op elektronische ICT, en niet op de sprekende trommel of het palaver.

Het debat over deze zaken wordt bijzonder bemoeilijkt door politisering. Onder de op dit punt mogelijke filosofische standpunten bevinden zich erkende, en door machtsvorming, ideologie en mediaweergave verschanste, maatschappelijke standpunten, zodanig geïnstalleerd in de collectieve voorstellingen van grote groepen mensen dat zij nauwelijks onbevangen kunnen worden besproken. Deze collectieve voorstellingen hebben de neiging ook het filosofisch discours binnen te sijpelen, omdat ook filosofen nu eenmaal kinderen van hun tijd en hun bredere samenleving zijn (van Binsbergen, 1999).

Laten wij aan de hand van enige grove onderscheidingen trachten de hier optredende spanningsvelden te schetsen.

In de tijd van mercantilisme, imperialisme en kolonialisme werd in het Noord-Atlantische denken 'de Afrikaan' geconstrueerd als de bij uitstek andere, op wie de filosofische inzichten in de menselijke conditie, en daarvan afgeleide mensenrechten, die de dominante Europeanen voor zichzelf hanteerden niet of slechts ten dele van toepassing waren. De tweede helft van de twintigste eeuw heeft twee vrijwel tegengestelde bewegingen gezien volgens welke deze racistische Afrikaanse uitsluiting met inzet van veel emoties werd gecorrigeerd:

- aan de ene kant het – vooral langs de lijnen van het *ontwikkelingsdenken* – streven naar herwinnen van het Afrikaanse voor universeel toepasbaar geachte, in oorsprong Noord-Atlantische categorieën (wereldgodsdiensten, democratische staatsinrichting, moderne gezondheidszorg, formeel onderwijs, in het algemeen de formele organisatie als het dominante formaat voor het maatschappelijk en economisch leven, en voorts moderne technologie, economische planning, literatuur, filosofie, kunst, liefde; en genocide).

³⁷⁵ Jules-Rosette 1990, 354 n. 3 en 'Introduction'

³⁷⁶ Gyekye 1997; Vgl. p. 37, waar Gyekye betoogt waarom de computer niet aansluit bij Afrikaanse culturen:

"Ideally, technology, as a cultural product, should rise from the culture of a people, it is to be directly accessible to a large section of the population and its nuances are to be fully appreciated by them".

- aan de andere kant het *eticiseringsproces* waarin (onder postmoderne condities als het afbrokkelen van het modernistisch wereldbeeld van de Verlichting, van de centralistische natiestaat, en van de illusie van het autonome subject) de wereld als geheel is verweekt, en dat hierin bestaat dat politiek niet meer in eerste plaats wordt ervaren als een strijd om schaarse materiële middelen, maar om erkenning van de (eventueel zelfs uitdrukkelijk geconstrueerde) groepsidentiteit, waarna het claimen en toekennen van middelen vanzelfsprekend wordt.

Vanuit de eerste beweging lost het Afrikaanse op als een rimpeling temidden van vele andere in de grote stroom van de wereldcultuur en wereldgeschiedenis. De tweede beweging verzet zich tegen een dergelijke vervaging en benadrukt de constructie en presentatie van eigen identiteit, op lokaal, regionaal, nationaal en continentaal niveau. Aldus ontstaat een gewrongen spanning die veel van het hedendaags denken over Afrika, Noord-Atlantische hegemonie, en universaliteit zijn verwarrende dubbele bodems verleent. Afrikaanse identiteit verschijnt vanuit etniciseringsperspectief als de gepolitiseerde voorwaarde voor deelname aan intercontinentale processen van communicatie, kennisproductie, samenwerking, interventie. De twee gelijktijdige bewegingen leiden ieder tot een verschillende waardering van culturele programmering zoals die het dagelijks leven, de politieke organisatie, productievormen, wereldbeelden en religieuze praktijken structureert. Volgens de eerste beweging is elke culturele ordening (zelfs indien erkend als onmiskenbaar, veelomvattend en nauwelijks of niet af te leggen) toch een min of meer efemere oppervlakkige oriëntatie waaronder meer fundamentele (de gehele mensheid omvattende maar naar Noord-Atlantisch model gedachte) communaliteiten schuil gaan; dit houdt de mogelijkheid in dat cultuur niet een totale, het gehele leven omvattende ervaring produceert, en daarom de waarschijnlijkheid dat ieder mens in een veelheid van verschillende culturele ordeningen tegelijk betrokken is, zodat het niet zinvol is te spreken van 'een cultuur' of van 'culturen' in de zin van volstrekt geïntegreerde, begrensde, het totale leven omvattende, en door vele mensen gedeelde, afzonderlijke menselijke zijnswijzen.³⁷⁷ De etniciseringsbeweging evenwel nodigt ons uit om de onmiskenbare culturele ordeningen meer eenduidig te laten samenvatten met de identiteiten die wij voor onszelf construeren binnen hedendaagse politieke arena's, en hun daarbinnen een permanente en afzonderlijkheid toe te kennen die past bij de scherpte van de tegenstellingen en de ernst van de strijd in die arena's. Aangezien de grootste, meest in het oog vallende ongelijkheid in onze tijd die is tussen Noord en Zuid, lijkt vanuit dit perspectief het relativeren van een Zuidelijke, Afrikaanse identiteit een verraderlijke aanslag op de belangrijkste hulpmiddelen tot lotsverbetering en machtsvorming van de mensen in het Zuiden en van hun bondgenoten.

Aldus is iets van de context geschetst waarin de spanningsrelatie tussen 'Afrika' (d.w.z. Afrikaanse identiteit) enerzijds, hedendaagse ICT anderzijds, vanuit intercultureel filosofisch perspectief kan worden verkend. Wij moeten erkennen dat 'Afrika' niet een vaststaande realiteit is. Wanneer Mazrui en Gyekye de computer als een lichaamsvreemd object, als een 'cultural transplant', Afrika zien binnendringen, dan gaat het daarbij niet zozeer om een landmassa die zich uitstrekt tussen bepaalde lengte- en breedtegraden, en waarop zich honderden miljoenen mensen bewegen in een bonte

³⁷⁷ t.a.p.

warreling van culturele en sociale structurering – gedeeltelijk ruraal en volgens historisch herkenbare plaatselijke patronen, gedeeltelijk stedelijk en in toenemende mate volgens patronen die ofwel plaatselijke innovaties zijn ofwel getransformeerde ontleningen van elders in de hedendaagse wereld. Het Afrika in het debat rond ICT is vooral een identiteitsconstructie: het gaat om ‘de Afrikaanse cultuur’ of om ‘Afrikaanse culturen’ die door de daaraan vermeend wezensvreemde computer en zijn mogelijkheden van communicatie en informatie negatief zouden worden beïnvloed.

Waarom zou zo’n eventuele negatieve invloed toe te schrijven zijn? Hier zijn minstens drie antwoorden mogelijk:

- a) ICT is Noordelijke cultuur, en (b) daarom onverzoenbaar tegengesteld aan de Afrikaanse.
- b) ICT is metalokale wereldcultuur, zonder lokale specificiteit en geldigheid, en (b) daarom in principe verwoestend voor een lokaliserende culturele identiteit zoals de Afrikaanse.
- c) ICT is vijandig aan elke cultuur, en (b) daarmee ook aan de Afrikaanse.

Er lijkt voor al deze drie stellingen iets te zeggen, maar geen kan de toets van een nader onderzoek geheel doorstaan. Dit is ten dele toe te schrijven aan de tweeledigheid van ieder der stellingen: ieder begint met een culturele plaatsbepaling van de ICT, en leidt daaruit een effect af op de Afrikaanse situatie.

17.4.3. ICT vijandig aan elke cultuur?

Slechts in het geval van stelling (3) is deze afleiding evident: wat vijandig is aan elke cultuur, is uiteraard vijandig aan de Afrikaanse cultuur/culturen. Maar ondanks een vooraf door Heidegger³⁷⁸ vertolkt technologiepessimisme – hij stelde ook dat technologie wezenlijk haaks staat op elke cultuur, er geen geïntegreerd deel van vormt – is stelling (3) nauwelijks te verdedigen. Hoe wij cultuur ook definiëren, datgene wat wij verkiezen om cultuur te noemen zal in aansluiting bij wijdverbreid spraakgebruik steeds een collectief karakter hebben, d.w.z. attribueert zijn van een verzameling mensen. Het zal steeds aspecten van ruimtelijke uitbreiding vertonen omdat twee of meer mensen nu eenmaal een zekere ruimte innemen. Het zal in de tijd een zekere, door intermenselijke leerprocessen ondersteunde permanentie hebben d.w.z. steeds onderworpen zijn aan processen van gereguleerde overdracht tussen mensen van aanvankelijk verschillende competentie. En het zal een bepaalde herkenbare ordening vertonen waardoor het als overdraagbaar collectief attribuut te onderkennen en vervolgens over te dragen is door degenen die zich ermee toeien. Informatie en communicatie zijn aldus essentiële aspecten van cultuur; in plaats van cultuurvijandig, vormt ICT een centraal element van alles wat wij cultuur zouden kunnen noemen. Het ligt niet voor de hand de hedendaagse, elektronische ICT van deze hoge waardigheid uit te sluiten. Wel moeten wij wijzen op een spanning tussen enerzijds de etniciseringsvisie op cultuur (volgens welke cultuur begrensd, specifiek, geïntegreerd is, en een specifieke deelverzameling van de mensheid omvat en definieert), en anderzijds communicatie als fundamenteel aspect van elke cultuur. De eerste stuurt aan op begrenzing, de tweede op uitgebreidheid die in principe onbegrensd kan blijven, de hele mensenwereld kan omvatten. Het feit dat taal een van de belangrijkste

³⁷⁸ Heidegger 1977; vgl. de bijdrage van A.W. Prins in de Mul 2002, alsmede Ellul, 1954.

communicatiemiddelen ter constituering van cultuur is, werkt in het voordeel van begrenzing: taal is in hoge mate gestructureerd en gespecificeerd, naar lexicon, fonologie en syntaxis, er is een grote veelheid van talen, talen zijn in principe niet wederzijds verstaanbaar, en elke specifieke taal beperkt daarom de deelverzameling van de mensheid en (in de – tegenwoordig sterk afnemende – mate waarin talen gedistribueerd zijn in taalgebieden, geprojecteerd op het aardoppervlak) de ruimtelijke actieradius waarbinnen communicatie plaats vindt en cultuur zich constitueert. Niet voor niets is taal de voornaamste stabiele indicator van etnische identiteit. Maar ook taal is (in ieder geval grotendeels) aangeleerd, vele (wellicht de meeste) mensen ter wereld zijn min of meer meertalig, en het is dus zeer wel mogelijk om buiten de begrenzing te treden die één taal oplegt. Bovendien is taal lang niet het enige medium van communicatie, en niet de enige constituerende communicatiefactor in cultuur. Wie met een oude auto een transcontinentale rit door Afrika maakt zal overal mensen ontmoeten met wie hij niet of nauwelijks kan praten maar die wel zijn auto kunnen repareren; kennelijk is de toepassing van dat type technologische kennis – en vele andere typen – maar zeer ten dele taalafhankelijk. In het algemeen geldt dat cultuur door communicatieprocessen voortdurend zodanig wordt verbreid, ook buiten de aanvankelijk eigen ruimte, en door communicatieprocessen voortdurend wordt geïnvadeerd binnen de aanvankelijk eigen ruimte, dat de door etnicisering nagestreefde lokalisering van cultuur en de koppeling tussen cultuur en identiteit voortdurend verloren dreigt te gaan. Men zou eventueel op deze gronden de cultuurvijandigheid van ICT kunnen betogen; maar op dezelfde gronden zou men de cultuurvijandigheid van een gelokaliseerde, begrensde, identitaire opvatting van cultuur zelf kunnen betogen! Exit stelling (3).

17.4.4. *ICT als Noordelijke cultuur?*

Stelling (1) wordt door de vroege Mazrui, en door Gyekye voor waar gehouden. De boven aangehaalde reparatie-ervaringen in Afrika zijn dubbel leerzaam, want zij tonen ook aan dat vele vormen van culturele programmering (zoals kennis over de vervoerstechnologie van de interne verbrandingsmotor) die wij in eerste instantie in een bepaald deel van de hedendaagse wereld zouden willen situeren, zich daartoe helemaal niet hebben beperkt en in feite een wereldwijde verbreiding hebben verkregen. Niet alleen de afgezaagde voorbeelden van globalisering zoals de spijkerbroek, de Coca-Cola en de McDonalds hamburger, maar in het algemeen specifieke kledingstijlen, cosmetica en lichaamshygiëne, vervoermiddelen, vormen van organisatie, wereldgodsdiensten, tijdrekening, muziek en muziekweergave, dans, recreatie, sport en seksualiteit hebben een volstrekt metalokale verbreiding gekregen. In deze verbreiding deelt hedendaags Afrika, niet zozeer in de mate waarin het dit wereldwijde aanbod kan betalen (dat kan het niet of nauwelijks), maar in de mate waarin de representaties van deze metalokale cultuur via TV, video, radio, de gedrukte pers, en eigen waarneming over klassengrenzen heen, Afrikanen hebben bereikt en hun verlangens aansturen.³⁷⁹ Dit alles dus als culturele aspecten van globalisering, waaronder wij in het algemeen verstaan het proces waardoor plaatselijke contexten in de wereld steeds meer oplossen in een wereldwijd netwerk van interactie, onder invloed van technologische vernieuwingen die in processen van communicatie en

³⁷⁹ Vgl. Fardon *et al.* 1999, met uitvoerige literatuur en casestudies.

informatie de kosten (in tijdsbeslag en geld) van ruimtelijke afstand tot nagenoeg nul hebben gereduceerd. Globalisering is in eerste instantie geconstateerd ten aanzien van transnationale kapitaalbewegingen langs elektronische media, maar blijkt inmiddels belangrijke culturele dimensies te hebben.³⁸⁰

Om in deze situatie te spreken van 'Afrikaanse cultuur' of 'Afrikaanse culturen' houdt het risico in dat wij het problematische, geconstrueerde, virtuele van deze concepten ontveinen. De herleving, de militante reconstructie vaak, van het 'authentiek' Afrikaanse ondanks, en vaak met behulp van, overvloedig op de voorgrond tredende metalokale hedendaagse technologieën is een van de hoofdthema's in de hedendaagse Afrikaanse ervaring. Een voorstelling van zaken alsof historische Afrikaanse cultuur thans nog ergens in Afrika ongeschonden en vanzelfsprekend voor het grijpen zou liggen, wordt niet door de empirische feiten gedragen: wat thans voor Afrikaanse cultuur doorgaat is in hoge mate *virtueel* geworden, dat wil zeggen dat weliswaar in naam wordt teruggegrepen op historisch-cultureel materieel (wereldbeelden, normen en waarden, religieuze symbolen, instituties) maar dat in feite dat materiaal in hedendaagse representaties verschijnt als gefragmenteerd en zijn samenhang met een meer geïntegreerd en continu plaatselijk cultureel kader heeft verloren: het is gheredefinieerd en hangt in de lucht.³⁸¹

Om in deze context ten aanzien van ICT te spreken van een cultureel transplantaat is in hoge mate misleidend: het ontkent de continuïteit tussen de Noord-Atlantische en de Afrikaanse manifestaties van geglobaliseerde metalokale cultuur, en suggereert in plaats daarvan -- in een hang naar een verlossende mystiek van het Afrikaanse -- een geopolitieke gescheidenheid en zuiverheid van culturele domeinen die thans zeker niet meer aan de orde is. Het feit dat Mazrui en Gyekye succesvol kosmopolitische vormen van kennisproductie (filosofie, politicologie) beoefenen, in een van oorsprong Europese taal (het Engels) en met grote weerklank buiten hun Afrikaanse land van herkomst, toont dit reeds afdoende aan.

Is het even anachronistisch om in het huidige tijdsgewricht een specifieke lokale of regionale herkomst en identiteit (bijv. 'Noord-Atlantisch', 'Amerikaans', 'Europees') te claimen voor thans metalokaal verbreide technologieën, inclusief de elektronische ICT?

Kenmerkend voor de moderne tijd is technologische vernieuwing als uitdrukkelijke industrie, als gericht en georganiseerd streven. Technologie heeft zich losgemaakt van de inkadering in meer omvattende sociaal-culturele kaders, en is allang niet meer de uitdrukking van de plaatselijke vormen welke die kaders aannemen. Het patentrecht regelt de toe-eigening van vormen van technologie waarmee zoveel productiviteit gemoeid is en waarvan de producten zodanig lucratieve markten kennen, dat restricties op de circulatie van die kennis de moeite van het afdwingen waard zijn, althans voor de eerstkomende tijd; die restricties dienen uiteraard slechts om de *producten* die op grond van die aan de circulatie onttrokken kennis zijn gemaakt, *des te ruimer en lucratiever te laten circuleren* – overeenkomstig het globaliseringsproces. Voor de Nederlandse boer die zijn vee per computer is gaan monitoren was dit een

³⁸⁰ Een greep uit de snel groeiende literatuur op dit gebied: Bauman 1998; Beyer 1994; Featherstone 1995; Friedman 1995; Hannerz 1992; King 1991; Meyer & Geschiere 1998; Robertson 1992; van der Veer 1996; Warnier 1999.

³⁸¹ van Binsbergen 1997, hst. 7, pp. 49 e.v.; van Binsbergen 1998.

'stadse' techniek (maar zijn toe-eigening van deze techniek relativeert al de tegenstelling 'stad-platteland' in hoge mate); voor de Nederlandse wetenschapper die de laatste vijftien jaar zijn stijl van schrijven, onderzoeken en doceren heeft omgegooid omwille van de microcomputer en het Internet is dit misschien een 'Amerikaanse' techniek geweest (maar ook zijn toe-eigening relativeert de verre herkomst). Enkelen zullen weten dat het Internet inderdaad specifiek een Amerikaanse militaire innovatie van de jaren zestig was, lang voor de microcomputer. De computer is ongetwijfeld voortgekomen uit specifieke accumulatieve culturele verworvenheden van de Noord-Atlantische cultuur, en geeft daarvan blijkt in zijn opbouw; uiterlijke vormgeving en esthetiek; in de principes volgens welke de gebruiksiinterface is geconstrueerd en bij gebruikers snel aanspreken; in de iconografie en syntaxis waarmee de communicatie tussen computer en gebruiker, en tussen gebruikers onderling verloopt; in de illusie van volstreekte individuele autonomie in eigendom, toegang, financiële en juridische aansprakelijk van de gebruiker – tegen een achtergrond van blind overgeleverd zijn aan systemen die als zwarte dozen ontoegankelijk zijn en geen enkele rekenschap hoeven af te leggen. Zelfs de ingebouwde conflicten, ironie en humor, zijn waarschijnlijk herkenbaar terug te voeren tot de culturele programmeringen van de wetenschappelijke, technologische, militaire en ondernemingsmilieus – sterk Noord-Atlantisch, overwegend Amerikaans – waarin deze technologie zijn snelle ontwikkeling heeft doorgemaakt. De talige elementen zijn in eerste instantie Amerikaans. En zonder de inventieve wiskunde van Von Neumann, Turing en hun generatiegenoten uit het Noord-Atlantisch gebied, geen computer.

Betekent dit dat de computer en ICT in het algemeen bij uitstek thuis zijn in de Noord-Atlantische wereld? Zij worden daar al jaren in allerlei opeenvolgende fasen van innovatie met grote snelheid gereciperd, maar het feit van die receptie zelf laat al zien dat zij ook daar niet in eerste instantie thuis zijn – het milieu waarin zij zijn ontstaan is niet bepaald het standaard Noord-Atlantisch milieu. De meest adequate beschrijving van het proces is er een in termen van globalisering: in deze technologieën heeft de lokale specificiteit van een bepaalde culturele oriëntatie zichzelf overstegen door een medium te scheppen dat uiteraard communicatief en informatief is, maar dan in een veel grotere mate dan de communicatie- en informatietechnologie (van het voetpad en de sprekende trommel tot het schrift, de postkoets en het zeilschip) die oudere cultuurvormingen mogelijk maakte en tegelijk (door communicatie buiten de lokaliserende kaders van identiteit) doorkruiste. De elektronische ICT is misschien enerzijds een product van Noordelijke cultuur, maar anderzijds rekent zij met dit type gelokaliseerde cultuur af, zij kan historische culturele identiteitsconstructies ondersteunen en wordt als zodanig ook gebruikt (bijv. Anderson, 1992), maar groter nog is haar vermogen om identitaire grenzen door communicatie en informatie te doorbreken, en om nieuwe identiteitsvormen uitsluitend gebaseerd op ICT denkbaar te maken en te ondersteunen.

Alleen al om dit metalokale karakter dat elektronische ICT aankleeft is de computer in Afrika niet een Noord-Atlantisch cultureel transplantaat te noemen – haar Noord-Atlantisch karakter is daarvoor te zeer getranscendeerd. Bovendien, zoals wij gezien hebben, strekt het globaliserende metalokale domein zich ook uit tot hedendaags Afrika, waarin de 'authentieke Afrikaanse cultuur/culturen' vooral nog bestaan als zorgvuldig in stand gehouden virtuele enclaves, goed voor een jaarlijks (ten dele naar

wereldwijde modellen van mediaproductie omgevormde, en aldus gevirtualiseerde)³⁸² oogstfestival, een hoofdschapsceremonie, een dansoptreden. Wie in hedendaags Afrika het sociaal-culturele leven overziet, moet constateren dat op de meeste plaatsen geglobaliseerde elementen vanzelfsprekend aanwezig zijn en vaak niet eens meer door lokaliserende identiteitsconstructies worden ontveinsd: de spijkerbroek, de beha, de auto, blikvoeding, steeksleutels, formele organisaties in onderwijs, gezondheidszorg, religie, wekken nergens meer bevreemding en laten zien dat in vele opzichten het leven in Afrika niet 'Afrikaans' is maar – net als in West-Europa – metalokaal is geworden. Dit 'niet-authentieke' Afrika, hoe inefficiënt en onvoorspelbaar ook, is een veel tastbaarder realiteit, ook voor Afrikanen, en daarin is ICT niet een wezensvreemd transplantaat, maar een vanzelfsprekend en niet meer te missen onderdeel in een in Afrika gesitueerd sociaal-cultureel milieu dat al vanaf de negentiende eeuw Noord-Atlantische technologische ontwikkelingen op de voet heeft gevolgd en daar vanzelfsprekend in geparticipeerd heeft.

17.4.5. *ICT als metalokale wereldcultuur?*

Resteert stelling (2):

- (a) ICT is metalokale wereldcultuur, zonder lokale specificiteit en geldigheid, en
- (b) daarom in principe verwoestend voor een lokaliserende culturele identiteit zoals de Afrikaanse.'

Het voorgaande bevat genoeg elementen om het eerste lid (a) van deze stelling plausibel te maken, maar wat te doen met het tweede lid (b)? Lokaliserende culturele identiteiten, in Afrika en elders, staan in een spanning tot de globaliserende elementen (waaronder elektronische ICT) die zich zo ruim over Afrika hebben verspreid. Deze spanning is in principe niet uitsluitend destructief, omdat zoals gezegd, de nieuwe technologieën ook zouden kunnen dienen om historische identiteiten te ondersteunen; het schijnbaar vreemde transplantaat kan het eigene op onvermoede wijze bevorderen, *pace* Mazrui en Gyekye. Daartoe moeten die technologieën echter wel in de eerste plaats voorhanden zijn en een zekere plaatselijke inburgering hebben doorgemaakt. Dit geldt inmiddels voor communicatietechnieken als de geschreven pers, radio, televisie, cassetterecorders en video, die aantoonbaar in tal van plaatsen identiteitsconstructies ondersteunen en vormgeven. Op de meeste plaatsen in Afrika geldt dit echter nog lang niet voor het Internet: er zijn nog veel te weinig gebruikerscomputers en providers, de verbindingen zijn onbetrouwbaar, en de plaatselijke bevolking heeft nauwelijks toegang tot het medium zodat het niet als expressie van identiteit beschikbaar is. Wat bij een dergelijke schaarste wel aanwezig is en zich weet te handhaven, doet dat over het algemeen bij de gratie van niet-plaatselijke inputs aan belangen, vormgeving en middelen, en is dan ook slechts een misleidende afspiegeling van de plaatselijke situatie.

Dit is mij nergens duidelijker gebleken dan ten aanzien van het Kaoma plattelandsdistrict, in het hartje van westelijk Zambia, onder welks bevolking ik sinds 1972 antropologisch en historisch onderzoek heb gedaan. Pas in 1994 kon ik van hier een internationaal telefoongesprek voeren; een jaar later had ik vanuit Nederland mijn eerste e-mail contact met iemand uit de hoofdplaats van dit district. Wie 'Kaoma' opzoekt op het Internet met de gebruikelijke zoekmachines, vindt

³⁸² Vgl. mijn Amsterdamse oratie: van Binsbergen 1992. Over dezelfde thematiek, vgl. de Jong 1995; van Binsbergen 1994.

inderdaad een aantal treffers die onmiskenbaar met dit district te maken hebben.³⁸³ Maar wie op basis van de treffers een beeld probeert op te bouwen over Kaoma district gaat volstrekt de mist in – de Noord-Atlantische poldermist of prairiemist, niet de mist die in de vroege ochtend hangt over de dambo's – drassige plekken – op de bodems van de ondiepe, beboste valleien (sporadisch bezet met akkers en gehuchten), waar duikerantilopen en wilde zwijnen, en in de jaren zeventig nog buffels en olifanten, worden opgeschrikt door plaatselijke jagers – deels in dienst van plaatselijke vorsten – van wie er sommigen nog met Portugese voorladergeweren uit de negentiende eeuw zijn uitgerust. Het Kaoma district dat via het Internet tot ons spreekt weerspiegelt slechts de intercontinentale aanwezigheid in het district: een Nederlands ontwikkelingsproject dat een uitzonderlijk succesvolle plaatselijke boerin (maar van een immigrantenminderheid) aan het woord laat; een Noord-Amerikaans evangelisch-fundamentalistisch zendingsgenootschap dat een groot ziekenhuis ter plaatse heeft en waarvan het hoofd van de huishoudelijke dienst haar onvervalste Southern-States spiritualiteit deelt met de websitebezoeker; en een NGO³⁸⁴ op het gebied van plaatselijk wildbeheer waarin – naast een mij onbekende Amerikaanse onderzoeker – mijn ondernemende adoptiefneef Reginald Libupe³⁸⁵ van zich doet spreken: neef van vorst Kahare, zelf pretendent bij de troonopvolging van 1994,³⁸⁶ ooit directeur van een Zambiaans overheidsbedrijf in visconserveren, thans eigenaar van een verlopen bar-motel, politiek avonturier op regionaal niveau, en uiterst lucratief ondernemer die jarenlang de harde valuta van de landbouwleningen van tientallen kleine boeren heeft weten om te zetten in slechts de beloften voor kunstmest; hem kunnen wij via Internet zelfs volgen naar internationale conferenties, tot Dakar toe, waar zijn NGO ook een subsidiabel aspect van 'rotating credit association' blijkt te hebben.

Het specifieke geval van Kaoma suggereert een situatie rond Afrikaanse ICT die sterk generaliseerbaar is: het Internet geeft slechts aan de buitenwereld terug, wat de buitenwereld er zelf ingestopt heeft. Voor valide en representatieve kennisproductie over Kaoma district en zijn bewoners moeten wij voorsnog niet op het Internet zijn; en Kaoma district is representatief voor die zeer vele gebieden in Afrika als een gebied waar ondanks virtualisering en globalisering van het leven de sporen van oudere historische vormen nog zo goed zijn te onderscheiden dat de illusie kan postvatten dat zij ongeschonden de decennia hebben getrotseerd.³⁸⁷

Inmiddels zien wij hier een nieuw spanningsveld opdoemen: dat tussen medium-specifieke vorm (waarin onvermijdelijk de Noord-Atlantische culturele herkomst van de ICT doorschemert) en de inhoud, die in principe aan kennissystemen van alle tijden en van over de gehele wereld ontleend kan zijn. In de mate waarin ICT metalokaal is, geldt dat dit medium – ongeacht zijn Noord-Atlantische herkomst – ten aanzien van zijn specifieke culturele gebruikscontext een grote flexibiliteit aan de dag kan leggen. Men hoeft niet de culturele oriëntatie, niet de mathematische rationaliteit, niet de iconografische en esthetische principes van de makers te delen om het medium effectief te kunnen toe-eigenen, en het vervolgens te gebruiken voor doeleinden en vanuit een wereldvisie die (zoals divinatie, New Age, Afrikaanse magie, Chinees

³⁸³ Het immers zo korte woord Kaoma bestaat ook in ander talen en contexten, en is ook zo tot het Internet doorgedrongen; in het Bemba, een Zambiaanse taal die pas honderden kilometers buiten Kaoma district voertaal is, is Kaoma zelfs een van de namen van de Hoge God.

³⁸⁴ NGO = niet-gouvernementele organisatie, de toevlucht van het ontwikkelingswerk in de jaren 1990.

³⁸⁵ Een pseudonym.

³⁸⁶ Vgl. Nelson-Richards 1988: hst. 3, p. 26 e.v.; Hailu 1995; van Binsbergen 1999; aldaar ook verwijzingen naar mijn vele andere publikaties over Kaoma district en haar voornaamste bevolkingsgroep, de Nkoya.

³⁸⁷ Men kan zich merkwaardig genoeg ook tegen het Internet verzetten niet omdat het onjuiste, maar omdat het juiste informatie over Afrika verspreidt en daarmee utopische identiteitsconstructies verstoort; vgl. Okigbo 1995: 112.

Taoïsme, etc.) door die mathematische rationaliteit verworpen worden. Velerlei waarzegsystemen, ‘voodoo’ (op zich inmiddels een geglobaliseerde term, maar verwijzend naar een West-Afrikaans inheems concept *vodun*), recent uitgevonden tradities zoals de wicca heksencultus, vormen van oosterse denksystemen zoals het Taoïsme, zij zijn allen op het Internet ruim vertegenwoordigd, maar steeds in een formaat (korte geschreven teksten in een Noord-Atlantische taal, ondersteund door visueel materiaal) dat in ieder geval naar vorm een onderwerping, domesticatie, van die niet-Westerse kennisvormen impliceert. Het is vaak ook irritant gratuite, niet van kritisch apparaat voorziene pseudo-kennis in de vorm van hapklare brokken, een geglobaliseerd en gevirtualiseerd product (meestal met een sterk New Age element) dat met het oorspronkelijke slechts de naam gemeen heeft.

Zo zien wij dat ICT de thema’s van eenheid en verscheidenheid, lokalisering en globalisering in de hedendaagse wereld op treffende wijze in het daglicht stelt, en ons dwingt in plaats van de illusoir scherpe tegenstellingen van de gepolitiseerde beeldvorming, een veelheid van spanningsvelden en kaleidoskopische tegenstellingen te poneren, waarbinnen de intercultureel filosoof even moeizaam zijn weg moet zoeken als de hedendaagse wereldburger dat in het algemeen doet.

Laten wij nu gaan zien hoe de enculturatie van ICT in Afrika zelf tot stand komt als aspect van globalisering.

17.5. HOE DOET ZICH DE ENCULTURATIE VAN ICT IN AFRIKA VOOR?

17.5.1. de opmars van ICT in Afrika

Vanaf de jaren 1960 beleefde de computer een opmars, niet alleen in het Noordatlantisch gebied maar ook in Afrika. Ook daar voltrok zich allereerst de opkomst van *in-house computing* door de overgang van de *main frame* naar de microcomputer, en de overgang van invoer per ponsband of ponskaart naar invoer per beeldscherm. Op overheidsinstellingen, universiteiten, en succesvolle, kapitaal-intensieve sectoren van het bedrijfsleven voltrok zich een totale transformatie van de administratieve werkplek; deze was tot dan toe gekenmerkt door een uit de koloniale tijd stammende autoritaire verhoudingen, overbezetting, onderbevoegdheid, en ritualisering. Nieuwe vormen van leidinggeven, samenwerken (of, gefixeerd op het eigen beeldscherm, niet meer samenwerken!), persoonlijke machtsuitoefening, en carrièremobiliteit, werden door de microcomputer mogelijk. Computerdeskundigen kwam in de plaats van boekhouders en andere middelbaar geschoold administratief personeel. Vrouwen verwierven zich langzaam een eigen plaats in deze gewijzigde constellatie. Professionele organisaties werden gevormd om de nieuwe macht en privileges waartoe computervaardigheden toegang gaven, te bewaken. De microcomputer leidde, waar hij werd geïntroduceerd, in het algemeen tot sterk toegenomen verantwoordelijkheden en bevoegdheden van eerstelijns administratief personeel. Intern leverde dit grondige veranderingen op in de arbeidsverhoudingen binnen bureaucratieën en ondernemingen; bovendien kon naar het publiek toe de individuele beambte, nu gewapend met een beeldscherm, nog veel overtuigender dan voorheen plaatsvervangend het spookbeeld oproepen en uitbaten van de almachtige, tot geen rekenschap te dwingen

staat – een van de meest hardnekkige erfenissen van de koloniale staat in postkoloniaal Afrika. Privé-trainingsinstituten speelden in op de verwachtingen van beroepsmobiliteit, sterk toegenomen inkomen, consumptiemogelijkheden en zekerheid die met computercertificaten werden geassocieerd. Aan de collectieve technologische utopie zoals die in de betrokken sectoren van het Afrikaanse stedelijke leven waarneembaar was, paarde zich aldus een persoonlijke.

Een van de weinigen die ideeënrijk empirisch onderzoek heeft gedaan naar ICT in Afrika is de vooraanstaande Afrikaans-Amerikaanse antropologe Benetta Jules-Rosette (1990), in haar boek *Terminal signs*. Hoewel haar sociaal-contract visie op nationale samenlevingen in Afrika, en haar wat humorloze onvoorwaardelijke loyaliteit jegens de Afrikaanse computerwerkers, de vlucht van haar analyse wat belemmert, geeft zij aardige voorbeelden van het soort contradicties dat men hier kan tegenkomen:

'A senior programmer at a Kenya wholesale outlet attempts to manage the transition from a labor-intensive NCR keypunch computer to a new electronic multi-user system while increasing the number of employees for whom he is responsible. If he increases the number of employees, although their individual work tasks have diminished, he will obtain the title of data processing manager and double his salary. Government administrators in Ivory Coast strive to develop a computer policy that will limit the activities of multinational computer vendors such as IBM, BULL, and UNISYS, while simultaneously encouraging these companies to invest in the country. The Kenyan government organizes the computerization of key government ministries but imposes stringent restrictions on public access to computers. These cases are not merely management conundrums. They share a common theme. Each case illustrates an effort to manipulate the narratives of public discourse in order to delimit everyday practices that constitute the adoption of new technologies. Computer policies project a specific representation of development and change.' (Jules-Rosette 1990: 10 e.v.).

Het patroon van voortschrijdende ICT vertoont grote verschillen tussen de Afrikaanse landen. Overheidsbeleid (zoals onder meer vervat in nationale meerjarenplannen en invoerbelastingwetgeving) beweegt zich tussen de consequente bevordering van ICT als uitdrukkelijke voorwaarde voor postindustrialisering in Ivoorkust, via een restrictief en tegenstrijdig overheidsbeleid in een niettemin gestaag automatiserend Kenya, en via landen met een trage en vage start in ICT zoals Mali en Sudan, tot landen die door hun volstrekt vastgelopen economie en burgeroorlog nauwelijks aan ICT toekwamen, zoals Niger en Angola. Een geval apart was tot voor kort Zuid-Afrika, waar de vanouds zeer geavanceerde industriële en wetenschappelijke infrastructuur schatplichtig was aan de apartheidstaat en waar importen op het gebied van de ICT tot 1990 onder een internationale boycot vielen – die echter slechts door Scandinavische landen consequent werd nageleefd, zodat Zuid-Afrika verreweg het meest gecomputeriseerde Afrikaanse land kon worden en blijven (Slob 1990). Zuid-Afrika was op dat vroege tijdstip ook het enige Afrikaanse land dat hoog (20e plaats) scoorde op de transcontinentale lijst van Internetbewerktuiging en gebruik.

Niet alleen internationale ondernemingen maar ook continentale Afrikaanse instellingen, onderzoeksinstituten, de UNESCO (vgl. UNESCO 1980), buitenlandse overheden en medefinancieringsorganisaties zijn actief op het gebied van de bevordering van ICT in Afrikaanse landen. Zo werden de handelingen van het Tweede Afrikaanse Colloquium over Informaticaresearch, in 1994 te Ouagadougou (de hoofdstad van het Westafrikaanse land Burkina Faso) gehouden, tot een prestigieus boek (Tankoano 1994) van bijna 1000 pagina's, stampvol formules, diagrammen, tabellen, bibliografie. De uitgave werd mogelijk gemaakt door een veelzeggende combinatie van nationale en internationale organisaties: de Universiteit van Ouagadougou, het Burkinabé Ministerie voor ontwikkeling, de Universiteit van de Verenigde Naties, het

Nationaal Instituut voor Onderzoek in Informatica en Automatisering van Burkina Faso, ORSTOM (het Franse Instituut voor Wetenschappelijk onderzoek op het gebied van Ontwikkeling en Ontwikkelingssamenwerking), PII-IIP (het intergouvernementele Informaticaprogramma van de UNESCO) het CIMPA (Internationaal Centrum voor Toegepaste Wiskunde), en de Vereniging voor Afrikaanse Universiteiten. Ongeveer de helft van de vele tientallen auteurs die aan het boek hebben bijgedragen zijn niet-Afrikanen werkzaam hetzij in Afrika, hetzij aan Franse informatica-instellingen; maar de andere helft bestaat uit Afrikaanse onderzoekers. De hele wereld is betrokken bij de ICT van Afrika en ICT laat zien dat Afrika deel is van de wijde wereld, – een onmiskenbaar aspect van het globaliseringsproces waarin de landen en samenlevingen van dit werelddeel in toenemende mate zijn betrokken. Ondanks overvloedig ijzerhoudend stof (het Afrikaanse continent is één groot, door ijzerhoudende mineralen roodgekleurd tafelland), uitvallende stroom, loerende ritualisering, overal voortdurend dreigende inbraak en diefstal van apparatuur, en onmiskenbare klassenvorming en armoede waardoor vooralsnog slechts weinigen daadwerkelijk kunnen meedoen – is ICT in Afrika principieel evenzeer thuis is als elders in de moderne wereld.

17.5.2. Een empirische context van ICT-enculturatie: het cybercafé van Francistown

In Zuidelijk Afrika (niet alleen het reeds genoemde Zuid-Afrika maar vooral ook Botswana, Swaziland, Lesotho, Zimbabwe) verloopt intussen de opmars van ICT sneller dan elders op het continent. Als teken van de toenemende toegankelijkheid voor bredere lagen van de bevolking schieten hier de laatste jaren cybercafés als paddestoelen uit de grond. Maar voordat wij hier al te optimistische conclusies uit trekken is het goed eens in zo'n café te gaan kijken, als plaats van enculturatie van ICT in Afrika.

In april 1999 bracht ik een week door in een cybercafé in de stad Francistown. Francistown is een honderd jaar geleden door Europese kapitalistische belangen gestichte stad -- in de loop der tijd sterk ge-Afrikaniseerd -- in de jaren 1980 een snelle demografische en economische groei doormaakte. Vanuit Nederland gezien is Francistown (met bijna 70.000 inwoners de op een na grootste stad van Botswana) een onopvallend plaatsje: een lelijke agglomeratie van eendelige rijen gelijkvormige kleine huisjes gegroepeerd rond twee heuse, van stoplichten voorziene winkelstraten waarin moderne gebouwen (winkelcentra, banken) van een of twee verdiepingen, en de herkenbare opschriften van wereldmerken: Adidas, Nashua, Texaco, Toyota, IBM, British Airways, enz. Gezien vanuit de dorpen die nog steeds de helft van de Afrikaanse bevolking huisvesten, is Francistown een verbluffende wereldstad. Ruim tien jaar geleden leerde ik hier de faxmachine kennen die in mijn Nederlandse academische leven toen nog geen rol speelde, en daarom verwachtte ik heel wat van het cybercafé dat op de hoogste verdieping van een van de nieuwste winkelcentra was gevestigd.

Dat viel niet mee. De hardware bestond uit vijf gebruikerscomputers en een redelijk snelle bedrijfscomputer die dienst deed als server voor enkele honderden internetabonnees in de regio. Het voorste deel van de winkel is ingericht voor de verkoop van de meest gevraagde hardware en software; computerboeken zijn in verbazende overvloed te vinden in de belendende algemene tijdschriften- en boekhandel, die met het Internetbedrijf geen banden onderhoudt. Francistown is een belangrijk centrum van handel en industrie, en verreweg de meeste internetabonnees zijn in deze sectoren te zoeken -- zoals ook duidelijk wordt als wij op 'Francistown' zoeken met een van de bekende Internet zoekmachines. Het ontwerpen van een website voor een plaatselijke winkel in bruidsmode -- typisch voor en door de hogere middenklasse -- slokte die week veel aandacht op van de vierkoppige staf: de lichtgekleurde filiaalhoudster die met evenveel gemak zwaar geaccenteerd Zuidelijk-Afrikaans Engels sprak als Setswana; de Zwarte assistent met goede basiskennis op Internetgebied; en de Blanke grafisch ontwerper; en tenslotte de Zwarte schoonmaakster, een gezette wat oudere vrouw die door de filiaalhoudster en haar andere

collega's zozeer als een ouder familielid wordt behandeld dat soms de indruk wordt gewekt van een innig familiebedrijf met de schoonmaakster aan het hoofd. De klanten van het Internetcafé maken, behoudens een enkele uitzondering, slechts minimaal gebruik van de faciliteiten: zij lezen en versturen in dagelijkse of wekelijkse routine haastig wat e-mails (bang het minimumtarief van enkele guldens per kwartier te overschrijden), vragen hulp bij het zoeken naar een van de vele Websites die gratis e-mail accounts aanbieden, enkele malen komt een jonge Zwarte vrouw binnen om op advies van haar afwezige Zuidafrikaanse Blanke vriend een e-mail account te openen zodat geregeld goedkoop contact verzekerd blijft. Slechts een enkeling zoekt een specifieke site op op Internet, of surft voorzichtig wat heen, maar ook die maakt na enige sites en een blik op de klok al gauw zijn barkruk weer vrij. Alle lichamelijk en verbaal contact tussen de klanten wordt bijna besmuikt vermeden, en dat met de staf tot een absoluut minimum beperkt, waarbij niets van de rijkgeschakeerde persoonlijke relaties tussen de staf gedeeld lijkt te worden met de klanten; in een openbaar toilet kon het niet onpersoonlijker toegegaan. En dat in een stad waar door het gevarieerde, vaak heftige uitgaansleven de term 'café' bepaald connotaties heeft van sociabiliteit, uitwisseling, zelfpresentatie, statuszoeken door opvallende consumptie, identiteitsbeleving door selectie van een vaste sociale en fysieke omgeving. Meer dan de helft van de tijd ben ik de enige klant in de winkel. De doelgroep van het cybercafé is zelfs in een zo ontwikkelde en dynamische stad als Francistown kennelijk nog maar klein: mensen die zich financieel (naar hun kleding en uiterlijk te oordelen) geen state-of-the-art computer (en de daarbij horende aansluitingen op het elektriciteitsnet en het telefoonnet, alsmede het Internetabonnement) kunnen permitteren, en daar ook op hun werk geen toegang toe hebben, maar die niettemin aarzelend de nieuwe informatie- en communicatietechnologie komen verkennen. Van inkadering, toeëigening in een plaatselijke culturele programmering is maar zeer ten dele sprake -- voor de klanten lijkt Internet een afgescheiden domein te vormen dat zich (tegen aanzienlijke kosten van geld, inspanning en frustratie) instrumenteel laat toeëigenen maar dat inhoudelijk niet in het verlengde van de eigen sociaal-culturele programmering van het leven ligt. Het spel van sociale relaties komt tot stilstand onder de intimiderende nabijheid van de computer; maar de staf van het Internetbedrijf heeft al weer zijn onbegankelijkheid verworven en kan ICT met veel groter continuïteit in het eigen dagelijks leven opnemen. Voorlopige gevolgtrekking na een week Internetcafé in Francistown: als Internet de hoop van Afrika moet zijn, zal haar verwezenlijking in grote delen van Afrika nog wat op zich laten wachten.

17.5.3. De spanning tussen ICT-euforie en een als negatief gekenschetste Afrikaanse globalisering

Inmiddels is er geen tekort aan uitvoerige vertogen waarin de lofzang wordt gezongen op de mogelijkheden van de hedendaagse ICT voor Afrika, met name van Internet. Hierbij wordt ingegaan op de technische beperkingen (gebrekkige infrastructuur bijv. telefoonnet, aantal aansluitingen, kwaliteit van servers), economische aspecten (armoede, en opereren buiten de formele sector van overheid en bedrijfsleven sluit de zeer vele Afrikanen van Internetgebruik uit), de reeds genoemde metamorfose van de bureaucratie; en de mogelijkheid om via Internet ook op het platteland een vernieuwende informatiestroom op gang te brengen.

De euforische gedachte dat ICT Afrika uit het slop zal halen is wijdverbreid, niet alleen onder intellectuelen (vgl. Nkwi 1995, Nyamnyoh 1998, OAU 1995, Ras-Work 1998) maar ook bij politici. In dit laatste verband is tekenend dat Thabo Mbeki, de opvolger van Nelson Mandela als president van Zuid-Afrika, aan de informatierevolutie een beslissende rol heeft toebedeeld in zijn blauwdruk van een Afrikaanse Renaissance (Mbeki 1999).

Deze euforie is verbazingwekkend. De verbreiding van ICT in Afrika dient in een context van globalisering te worden geplaatst, maar in het algemeen is globalisering ten aanzien van dat continent geen reden tot euforie maar tot diepe zorg. Voor Afrika is economische globalisering synoniem met steeds verdergaande marginalisering: de

intercontinentale opbrengsten van haar produkten zijn verder afgenomen zelfs bij stijgende produktiviteit, nog maar 1% van de wereldeconomie betreft transacties waarbij Afrika betrokken is, haar nationale economieën zijn door postkoloniale overheden door wanbeleid en uitholling van bureaucratieën ontwricht, en ten dele geplunderd door de nationale eliten die zich van die overheden hadden meester gemaakt. In de meeste Afrikaanse landen hebben de burgers allang afgeleerd te rekenen op essentiële overheidsorganen zoals politie, rechterlijke macht, gezondheidszorg, onderwijs en publieke werken. Door de monsterlijke schuldenlast gaat er meer geld het continent uit aan rente dan er aan ontwikkelingshulp inclusief betalingsbalanshulp binnenkomt. Intercontinentaal opgelegde Structurele Aanpassingsprogramma's hebben noch politieke stabiliteit en democratie, noch economische sanering gebracht, maar wel toenemende verarming voor grote delen van de Afrikaanse bevolking bij wie echter tegelijk (door de toegenomen communicatieve kanten van het globaliseringsproces) allerwegen op frustrerende wijze nieuwe consumptiedoelen, nieuwe verlangens postvatten. Onmachtig om de postkoloniale nationale staten effectief te laten functioneren als beschermers (laat staan verzorgers) van hun burgers, zijn vele Afrikaanse staten de laatste decennia het toneel geweest van gewelddadige strijd tussen regionale en etnische groeperingen en politieke avonturiers. Langdurige en veelzijdige interventies vanuit het Noordatlantische gebied onder de noemer 'ontwikkelingssamenwerking' hebben incidentele plaatselijke successen opgeleverd en hebben bijgedragen aan de vorming van een gerieflijk lokaal aanspreekpunt in de vorm van een hulpvaardige, loyale en welgestelde plaatselijke subelite met organisatorische en technische vaardigheden (waaronder ICT), vaak in NGO's georganiseerd, maar heeft aan het algemene grimmige beeld vrijwel niets kunnen verhelpen.

Het lijkt wel alsof de opmars van ICT in Afrika samenvalt met de desintegratie van Afrikaanse samenlevingen. Heeft de titel van Jules-Rosette's *Terminal signs* dan toch (ondanks de optimistische instelling van zijn auteur) een dubbele bodem: gaat het niet alleen over de sociale en semiotische duiding, door Afrikanen, van de tekens die op *terminals* verschijnen, maar leggen juist die tekens – door de erin gebundelde combinatie van moderniteit en postmoderniteit, van een daadwerkelijk ingrijpen in de zintuiglijke wereld zowel als de loutere manipulatie van symbolen, van door de staat gesponsord nationaal project zowel als sub-nationale klassenvorming, van utopie en schrikbeeld –, getuigenis af van de verwoestende tegenstellingen, van de schier *terminale* situatie waarin Afrika zich thans bevindt? Heeft Mazrui (1977, 1978) dan toch gelijk en is ICT, als een onmiskenbaar aspect van globalisering in Afrika, tegelijk een aangrijpingspunt voor economische onderwerping? Moeten wij hierbij ook culturele onderwerping tellen, in de zin dat Afrikaanse wijzen van omgang met de medemensen en met de wereld, zoals bezongen in Afrikanistische etnografieën en Afrikaanse filosofieën, misschien wel zeer ver afstaan (zoals ook Gyekye betoogt) van, zelfs wezenlijk onverenigbaar zijn met, die welke voor succesvol computergebruik worden vereist? Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten wij de culturele dynamiek rond ICT in Afrika trachten te achterhalen.

17.5.4. achtergronden van ICT-enculturatie

Hoe wordt de ICT in Afrikaanse omgevingen toegeëigend en gelokaliseerd, in de zin dat zich daar praktijken voordoen die een eigen creatieve verwerking van deze nieuwe

technologie inhouden, waarbij zij wordt bekleed met plaatselijke symbolen en betekenissen – zowel oude als nieuwe?

Hierboven werd een spanningsveld geschetst, waarvan één van de polen is dat ICT primair gedacht kan worden als bij uitstek Noordatlantisch. In dit opzicht past ICT in een ideaal van toeëigening van Europese symbolen van macht, prestige en succes. Dit ideaal vond gedurende de koloniale periode (die overigens op de meeste plaatsen in Afrika aanzienlijk minder dan een eeuw heeft geduurd) wijde verbreiding in dit continent, en drukte zich uit in stijlen van kleding, haardracht, huisvesting, gezinsleven, keuze van vervoersmiddel, recreatie, religie – niet alleen onder een elite maar ook onder een brede stedelijke middengroep, en in zekere mate zelfs tot in de verste uithoeken van stedelijke achterbuurten en van het platteland.

Wij mogen ons op het element 'imitatie van het Noorden' niet blind staren. Zoals steeds bij de overname van cultuurelementen over aanzienlijke afstanden in ruimte en/of tijd treedt hier een aanzienlijke 'transformatieve localisering' op:³⁸⁸ het vreemde wordt ingekapseld door het aan de hand van reeds voorhanden plaatselijke principes min of meer te veranderen, naar vorm, naar betekenis, naar gebruikswijze, of een combinatie hiervan. Thans, overal tientallen jaren na de Onafhankelijkheid van Afrikaanse staten, is de structuur van de Afrikaanse eliten danig veranderd, veelal minder slaafs Europa-gericht en meer vanzelfsprekend wereldwijd-gericht geworden. Maar de eliten blijven zoeken naar prestigieuze levensstijlen en symbolen van beheersing; dat hebben zij immers gemeen met sociaal-politieke eliten waar ook ter wereld. De machtsuitoefening in hedendaags Afrika vindt in toenemende mate plaats binnen kaders van formele organisatie (de staat, het leger, de partij, de onderneming, de kerk, de vakbond, de universiteit), maar die kaders zijn veel lossier en vluchtiger dan in het Noordatlantisch gebied, veel meer onderworpen aan personalistische en particularistische manipulatie. Vaak werken zij niet goed maar als zij al tot op zekere hoogte werken dan komt dat minder door effectieve bureaucratistische en legale rationaliteit, dan door patronage, etnische manipulatie, informele sociale netwerken achter de façade van de formele structuur. Hierin worden gevirtualiseerde modellen van sociale en politieke macht bemiddeld die niet wortelen in de Noordatlantische erfenis maar in voorkoloniale vormen van leiderschap en initiatief in verwantschappelijke groepen en in voorkoloniale staten. Vele eeuwen vóór de effectieve Europese kolonisering waren, op vele plaatsen in Afrika, handelsgoederen van ver zowel de symbolen van een ongeëvenaarde macht over leven, dood en bovennatuur (vuurwapens, en geïmporteerde dranken – Schiedam! – die de uitverkoren libatiedranken voor heiligdommen werden), als de attributen van een onvergelijkkelijk prestige (textiel, Chinees aardewerk, Oudegyptische ceremoniële artefacten, Europese kleding etc.). Het toeëigenen van ICT als machtsmiddel moet mede in dit kader gezien worden: niet als imitatie van Europese macht en levensstijl, maar als gelocaliseerd prestigemiddel dat tegelijk een reëel middel vormt van machtsuitoefening in de Afrikaanse. Het lijkt eigen te zijn aan elk machtssysteem in welke sociale context en tijdsgewricht dan ook, binnen en buiten Afrika, dat daadwerkelijke machtsuitoefening door middel van fysiek geweld, door dwang, hand in hand gaat met een geheel van voorstellingen waarin die machtsuitoefening in het numineuze en het speculatieve

³⁸⁸ Over deze term, vgl. van Binsbergen 1997, *passim*.

wordt getrokken, geprojecteerd wordt in een magie van de macht³⁸⁹ Deze magie neemt in Afrika vanouds de gestalte aan van een vertoog over hekserij – over van mensen afkomstig kwaad dat, op niet-zintuiglijke wijze uitgeoefend, een van de voornaamste inheemse verklaringen van onheil is. In vele Afrikaanse samenlevingen staan bekleders van hoge statussen die uit dien hoofde bij uitstek onderhandelen met een menselijke, buitenmenselijke of bovenmenselijke buitenwereld aan de grens van de samenleving, vanouds in een reuk van hekserij: de koning, de hoofdman, de waarzegger-priester-genezers, de smid, de bard, de handelaar. Hoewel de wortels van dit voorstellingscomplex liggen in een plaatselijke verwantschappelijke orde die minstens teruggaat tot Neolithische landbouwgemeenschappen, treedt er de laatste decaden in Afrika een intensivering op van hekserij als idioom om bij uitstek de tegenstrijdigheden van de moderniteit te benoemen – de spanning tussen consumptieve verlangens, en (om die verlangens te kunnen verwezenlijken) het verbreken van historische vormen van sociale organisatie, solidariteit, moraal en ethiek (Geschiere, 1995; van Binsbergen, 1998, 1997).

In dit culturele kader past de geïndividualiseerde computer bij uitstek. Ten eerste als een nieuw prestige-object van elitaire macht, en als instrument van daadwerkelijke machtsuitoefening in het beheer van sociale, politieke en commerciële informatie, processen, contacten. Maar vooral ook omdat ICT de numineuze magie van de macht zo treffend oproept, met zijn flitsende, spookachtig realistische beelden, zijn hoge snelheid en instantane toegang waardoor ruimte en tijd zich aan de gebruiker/bezitter lijken te onderwerpen, en oude magische dromen als bilocatie, zelfs alomtegenwoordigheid en alwetendheid in vervulling lijken te gaan vooral in de ogen van ongeïnitieerde omstanders. In hedendaags Benin bij voorbeeld staat het Internet bekend als de *grigri yovo*: 'het magisch-religieuze object³⁹⁰ van de Blanken', en schakelt men Internet uitdrukkelijk gelijk met *voodoo* (een op extase en initiatie gebaseerde cultuysysteem dat, naast en in samenspel met de postkoloniale staat, de belangrijkste vorm van sociale organisatie in dit Afrikaanse land vormt).³⁹¹ De microcomputer en vooral Internet heeft zich daarom inmiddels genesteld, niet alleen in de ontspanningspraktijk van Afrikaanse elitekinderen en in de wetenschappelijke informatievoorziening van Afrikaanse intellectuelen, maar ook in de machtsstrategieën van Afrikaanse vooraanstaande politici en ondernemers, en van hen die dat willen worden. In de praktijk van deze laatste is deze up-to-date vorm van ICT vaak met evenveel gemak en vanzelfsprekendheid gekoppeld aan de moderne natuurwetenschap en bedrijfseconomie, als aan meer traditionele magische praktijken (waarzegger-priesters worden op grote schaal in de arm genomen voor politiek en economisch succes en bescherming), en aan esoterische wereldbeschouwingen (theosofie, Rozenkruizers) die vanuit een Oosterse en/of pseudo-wetenschappelijke periferie inmiddels evenzeer Afrika aan het veroveren zijn als, in de vorm van New Age, het Noordatlantisch gebied.

³⁸⁹ Vgl. Taussig 1997. Voor een Afrikaanse toepassing van soortgelijke gedachten, vgl. van Binsbergen, 1992, 1993, en voor een theoretische uitwerking toegepast op het Oude Mesopotamië: van Binsbergen & Wiggermann 1999.

³⁹⁰ Ik vermijd het woord 'fetisj' dat zonder nadere discussie teveel verwarring zou zaaien.

³⁹¹ Persoonlijke mededelingen, Elly Reinierse en (via deze) Ulrike Sulikowski.

Dat het bij de Afrikaanse envulturatie van ICT niet alleen gaat om nauwomschreven technologische en carrièrevoordelen maar om het verkennen en toeëigenen van een veelomvattende nieuwe levensstijl, en zelfs van nieuwe idiomen van sociale en kosmische macht, wordt gesuggereerd door een merkwaardige vondst die ik deed in de stad Botswanaanse stad Francistown.

Mijn onderzoek van de stedelijke cultuur van Francistown als venster zowel op lokale plattelandstradities als op het culturele globaliseringsproces in Afrika bracht mij in nauw contact met de drie hoogste plaatselijke leiders van de cultus van de hoge god Mwali; dit is een uit de voorkoloniale tijdstammende organisatie die zich inmiddels naar de staat toe heeft gereorganiseerd in moderne associaties (een beroepsvereniging van traditionele genezers, en een Afrikaanse Onafhankelijke kerk) die meer in overeenstemming zijn met het Botswanaanse burgerlijk wetboek. Deze drie priesters combineren hun hoge ambt met bloeiende therapeutische en herbalistische praktijken, en bezitten daarnaast – naar Zuidelijk Afrikaans patroon – een bar, een slijterij, een slagerij, een transportbedrijf, een danstroupe. Het middelpunt in hun naar kosmopolitische maatstaven opgetrokken vrijstaande woningen is het televisietoestel bekrond met kunstbloemen en omringd door een kring van zware fauteuils met antimakassars: de – in zijn vormentaal verouderd aandoende -- consumptieve moderniteit van Afrika blijkt heel goed samen te gaan met voorkoloniaal religieus leiderschap. *Welnu, rond 1990 had elk van de drie cultusleiders een circa twintigjarige dochter die zijdelings actief was in haar vaders cultus, maar die vooral een lagere computeropleiding volgde – drie van de weinige vrouwen in Francistown die daartoe op dat moment de financiële middelen en dus de verwantschappelijke steun konden mobiliseren.*

De perceptie van ICT als magisch en aan hekserij verwant in de ogen van politieke en economische machthebbers en van diegenen – vrijwel allen computerloos – over wie zij macht uitoefenen, is natuurlijk maar één aspect van de localisering van ICT in Afrika. Ik noemde reeds het gebruik in kantoren en door intellectuelen. Ook hier zien wij een combinatie van doelgericht rationeel gedrag met universalistische trekken (bureaucratisch beheer, informatieverwerking) met misschien dan niet direct machtsdromen zoals bij de politieke en economische elite, maar in ieder geval utopische mijmeringen over persoonlijk carrièresucces en over het ongedaan maken van de informatieachterstand van Afrika vergeleken bij het Noordatlantisch gebied. Dit utopisch aspect levert een extra aanmoediging om computervaardigheden te verwerven, en werkt drempelverlagend in de ICT-receptie.

Dit alles betekent ook dat er zich binnen hedendaagse Afrikaanse samenlevingen een uitvoerig en veelzijdig discours over computers heeft ontwikkeld, waardoor verdere persoonlijke en collectieve toeëigening van ICT wordt gefaciliteerd. Alweer is de situatie niet anders dan in het Noordatlantisch gebied: men hoeft de mathematische en micro-electronische rationaliteit van de ontwerpers niet te beheersen of zelfs maar te emuleren om effectief van de zwarte doos gebruik te kunnen maken – en dat leert men, al dan niet formeel, in een kring van gelijkgestenden: scholieren, studenten, vrienden, collega's, systeembeheerders in opleiding, op een wijze waarbij een opvallend grote rol gespeeld wordt door de alledaagse spreektaal – voor de gelegenheid voorzien van bij voorkeur onvertaalde intercontinentale computertermen. Ook hier weer de spanning tussen lokaal en globaal, intracultureel en metalokaal, die ICT zo'n interessante test-case maakt voor interculturaliteit.

Toeëigening in min of meer elitaire kaders (koloniaal, voorkoloniaal, en postkoloniaal) van machtsuitoefening, magie en utopie; en het feit dat de computer in cultureel opzicht een gebruikersvriendelijke, metalokaal in te zetten zwarte doos is. Tzamen leveren deze twee factoren een begin van een antwoord op de voor de hand liggende vraag waarom de receptie van ICT in Afrika zo opvallend laagdrempelig verloopt.

17.5.5. van boek naar web in de Afrikaanse context

Ik vermoed dat er op deze laatste vraag nog aanvullende antwoorden te vinden zijn en wel onder verwijzing naar de structuur van communicatieve en procedurele samenhangen in ICT zoals deze zich wereldwijd heeft ontwikkeld, in de vorm van hypertext, hyperlinks, en de geneste en gelaagde, kriskras doorverbonden structuren die dat oplevert. Voordien was informatiebeheer en -overdracht overwegend gemodelleerd naar *het boek*: een grote, unieke, in zichzelf besloten, en duidelijk begrensde hoeveelheid informatie, strak georganiseerd en intern consistent, nagenoeg uitsluitend verbaal (en dus niet visueel, auditief, senso-motorisch etc.) en als zodanig volledig gelineariseerd van het begin tot het einde, zodat er in principe slechts één bepaalde gang door deze informatie reeds door het medium zelf dwingend was voorgeschreven. Naar dat boek (gedurende vijf millennia de eenheid van kennisproductie in het Oude Nabije Oosten, de Grieks-Romeinse Oudheid, China, India, de wereld van de Islam, en Europa) was ook de idee van de menselijke persoon gemodelleerd.³⁹² Op hetzelfde model berustte, bij nader inzien, ook de formele organisatie met zijn legale (op tekst gebaseerde) autoriteit; en misschien ook wel de idee van de afzonderlijke cultuur, één exemplaar temidden van een veelheid van culturen, en gecodificeerd door middel van een bepaald genre boeken, namelijk etnografieën. Onderwerping aan de Noordatlantische hegemonie tussen de achttiende en de twintigste eeuw van de Noordatlantische jaartelling betekende: onderwerping aan het boek – zoals trouwens ook onderwerping aan de Islam vanaf de Tuitocht uit Mekka die het begin van de Islamitische jaartelling markeert. Assimilatie en emancipatie binnen die context betekende: internalisatie van het boekmodel. In Afrika heeft deze disciplinerende naar boekmodel slechts gebrekkig wortel geschoten, ook al zijn vele miljoenen Afrikanen door hun opleiding en door hun werk in formele organisaties met de lezers en schrijvers van het boek waarin dit artikel staat, volstrekt te vergelijken. Afrikaanse samenlevingen zijn echter nooit 'boek' geworden op de wijze waarop dit proces in het Noordatlantisch gebied, vooral in de stedelijke centra, onstuitbaar is voortgeschreden. 'You know book' is in Westafrikaans Engels een standaarduitdrukking waarmee de bezitter van een formele opleiding wordt geprezen maar ook als betrekkelijke uitzondering apart gezet. Het domein van globalisering en virtualisering is zeker een uitbreidend aspect van Afrikaanse samenleving in de laatste eeuw geweest, maar haar aandeel in het totale Afrikaanse leven is steeds beperkt gebleven. Een aanzienlijk deel van het Afrikaanse leven bleef zich afspelen buiten formele organisaties, en wat er aan formele organisaties tot stand kwam fungeerde voornamelijk informeel, of niet. De rechtlijnigheid en consistentie van het boekmodel paste aardig – afgezien van een enorme zingevingsproblematiek – in een Noordatlantische moderne wereld van in hoge mate verzakelijkte, van hun ritualiteit en symboliek ondane sociale en politieke relaties zoals deze zich voordoen tussen in toenemende mate geatomiseerde maar autonome en competente individuen; zij leefden immers in grote politieke en economische zekerheid. Aan deze zekerheid heeft het de meeste moderne Afrikanen in de koloniale en postkoloniale tijd steeds ontbroken, en dit is althans een van de verklaringen waarom het boekmodel, de individualiteit, de geloofwaardige en goedlopende formele organisatie, de lineaire gang door de sociale, politieke en symbolische werkelijkheid, en de bijna totale onttovering van de wereld, zich in Afrika nooit overtuigend hebben voorgedaan. Ter compensatie van de onzekerheden die het moderne, stedelijke, statelijke systeem te bieden had, is

³⁹² Ik dank deze suggestie aan mijn collega Jos de Mul.

men in modern Afrika steeds aangewezen geweest op het instandhouden (zo goed en zo kwaad als dat ging) van oude systemen van verwantschappelijke (en bij uitbreiding, etnische) solidariteit – gericht op het dorp en zijn eeuwenoude, vele levensgebieden tegelijk omvattende praktijken en voorstellingssystemen, en de daarbij behorende, steeds weer vertakkende netwerken van sociale relaties. Niet voor niets is het relationele *netwerk* zo'n vruchtbaar begrip gebleken in de studie van Afrikaanse steden, waar informele netwerken praktisch de voornaamste sociale structurering bleken te vormen (Mitchell 1969). Denken in webachtige structuren, wat vanuit een boekachtig standpunt als inconsistent, incompetent en oeverloos wordt afgewezen, is hier de norm. Het blijft in dit verband een taak voor verder onderzoek om na te gaan wat de consequentie van deze webachtige of wortelstokachtige,³⁹³ typisch Afrikaanse sociale structuur is voor de omgang met ruimte en tijd alsmede voor de definitie (als poreus, ambigu?) van de eigen persoon tegenover de omgeving, en hoe deze op zijn beurt modern computergebruik zou kunnen faciliteren. Zonder een bijzondere vitaliteit van Afrikaanse culturen, of een bijzonder aangeboren talent van Afrikanen, of een bijzondere (situaties van informaliteit, binnen en buiten Afrika, kenmerkende) klasse van 'wild denken' (Lévi-Strauss 1962), als verklaringsgrond van stal te hoeven halen, is de koloniale en postkoloniale onzekerheid een afdoende verklaring voor het voortleven van niet-formele, niet-boekachtige praktijken en zienswijzen, die in de Noordatlantische samenlevingen grotendeels verdrongen zijn door de staat en andere formele organisaties en hun invloed op het dagelijks leven en de alledaagse ervaring.

Zolang het boek de norm bleef, en de daaraan gekoppelde vormen van communicatie en informatie toonaangevend bleven, had Afrika met zijn on-boekachtige respons een vanzelfsprekende achterstand, die ook nooit in te halen zou zijn. Niet de computer op zich, maar de wijdvertakte, wortelstokachtige, op oneindig vele wijzen te benaderen en te doorkruisen vormen van informatie-aanbod en -beheer zoals die met Internet en microcomputers zijn mogelijk geworden, betekenen een revolutie van het formele, rechtlijnige, en het einde van het boek als gouden standaard. De steen die de bouwlieden hebben verworpen kan hoeksteen worden. Moderne Afrikanen moeten als vanzelfsprekend de vaardigheid koesteren om met hun gezin te overleven tussen een onzekere stedelijke, formele omgeving en de ook voor hen vaak ambivalente uitingen van een voortlevend maar geïrodeerd verwantschaps- en etnisch systeem, waarin men zelden alles op één kaart zet maar vele contacten, vele strategieën, vele verplichtingen, vele verwantschapsrelaties langs velerlei genealogische vertakkingen, vele compromissen tegelijk moet openhouden en tegen elkaar uitspelen. Dit aspect doortrekt alle kanten van het Afrikaanse leven vooral in de toenemend onzekere postkoloniale situatie; het is bij uitstek opvallend in situaties waar het openbare leven voortdurend op de rand van ineenstorting staat, zoals geboekstaafd (!) in de recente etnografische studies van Renaat Devisch (1995, 1996) en Filip de Boeck (1996a, 1996b) over Congo. De levenskunst van deze situatie is, vrij naar de computerpraktijk vertaald, de gebruikershandleiding voor de moderne Internet-computer; zij bestempelt de moderne Afrikanen tot iemand die minstens evenzeer, zo niet meer, toegerust is voor

³⁹³ Vgl. het begrip 'rhizome' bij Deleuze en Guattari, waarmee zij juist voor de hedendaagse Noordatlantische samenleving de transformatie van boekmodel naar een vrijere vorm van subjectiviteit, een die 'het mogelijk [maakt] dat individuele en/of collectieve instanties naar voren komen als zelfreferentiële existentiële Territoria, die grenzen aan, of die als randvoorwaarde fungeren voor, een anderszijn dat op zich subjectief is' (Guattari, 1992).

de mentale vereisten van *state-of-the-art* computergebruik als Noordatlantische volwassenen, wier verslingerd zijn aan de gouden standaard van het boek misschien wel hun voornaamste handicap in het computertijdvak zal blijken.

Het is intussen niet onmogelijk dat Afrikanen die zich in ICT bekwamen enige onverwachte steun kunnen putten uit de impliciete vertrouwdheid met inheems-Afrikaanse formele systemen zoals mathematische bordspelen³⁹⁴ en divinatiemethoden³⁹⁵ zoals die over het gehele Afrikaanse continent in veelheid worden aangetroffen. Hountondji, de Afrikaanse filosoof die zo sterk kritiek heeft geleverd op de constructie (door zijn Afrikaanse collega's en hun Noordatlantische supporters) van een Afrikaanse mystiek onder de noemer van filosofie,³⁹⁶ ziet in het verkennen van dergelijke historische lokale vormen van wetenschap, wiskunde en techniek een belangrijk veld van onderzoek (Hountondji 1994) – niet zozeer om raciale stereotypen af te straffen en argumenten voor Afrocentrisme te verzamelen, maar ter bevordering van een zelfbewust en door feiten onderbouwde blik op de eigen competentie en het eigen geboorterecht van Afrikanen om ook met moderne technologie om te gaan. Het is dan ook van Hountondji dat de plannen komen voor een Afrikaanse versie van de Noordatlantische *Institutes for Advanced Study*, waarin de voor de hand liggende materiële handicaps op gebied van bibliotheek en documentatie zullen worden opgelost door effectieve computertechnologie: Internet en CD-ROMs.³⁹⁷

³⁹⁴ Zaslavsky 1990, Seidenberg 1960, Schmidl 1915, van Binsbergen 1997.

³⁹⁵ Maupoil 1943, Bascom 1980, Abimbola 1975, Akiwowo 1983, Mákánjúolá 1991, Kassibo 1992, Traoré 1979, Aromolaran 1992.

³⁹⁶ Hountondji, 1996. Hountondji's positie is overigens omstreden, niet alleen door particularistisch-Africaniserende filosofen, maar ook door een cosmopolitische Afrikaanse filosoof als K.A. Appiah, 1992; vgl. Abiola Irele, 1996.

³⁹⁷ Persoonlijke mededelingen, 1997-1998.

Hoofdstuk 18. ‘Culturen bestaan niet’

Onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden³⁹⁸

voor Richard Fardon

18.1. INLEIDING

De twee voornaamste vereisten waaraan kandidaten voor deze leerstoel getoetst werden waren: grondige kennis van ten minste één niet-Europese cultuur, en bekendheid met de Westerse wijsgerige traditie. Als antropoloog met veldwerkervaring in vijf Afrikaanse situaties kan ik althans het eerste punt claimen, maar juist die betrekkelijke deskundigheid heeft mij de provocatieve titel van deze oratie ingegeven. ‘Culturen bestaan niet’, zal ik betogen. Niet om de poten onder mijn leerstoel uit te zagen nog vóór ik deze bezet (dat doen anderen wel, zie onder), maar om de handbagage³⁹⁹ te kenschetsen die ik meeneem naar filosofenland. Deze omvat enerzijds door de interculturele filosofie te recipiëren inzichten in de culturele dimensies van het menszijn, zoals opgedaan in empirisch onderzoek; maar anderzijds

³⁹⁸ rede in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar ‘grondslagen van interculturele filosofie. Erasmus Universiteit Rotterdam, Faculteit Wijsbegeerte. 21 januari 1999, 16.00 uur

corrected reprint as African Studies Centre Working Paper, Leiden: African Studies Centre, 1999

revised version as Internet paper, April, 1999

³⁹⁹ Binsbergen & Doornbos 1987.

ook filosofische problemen die in het empiricisme van de culturele antropologie niet of nauwelijks zijn onderkend. Dit schetst de spanning waaraan mijn werk thans onderhevig is: ik heb mijn leerstoel in de sociaal-culturele wetenschappen opgegeven voor één in de filosofie, maar ben kennelijk (nog) geen filosoof – blijf worstelen met inzichten die toch voor elke filosoof vanzelfsprekend zijn, en zie onoverkomelijke problemen waar voor de filosoof alles juist prachtig doordacht lijkt.

De structuur van mijn betoog is als volgt. Ik zal eerst schetsen hoezeer het begrip ‘cultuur’ zich als sleutelbegrip in onze hedendaagse maatschappelijke ervaring en in de filosofie heeft genesteld. Juist hierom is het van het grootste belang om vanzelfsprekendheden ten aanzien van ‘cultuur’ aan empirisch en filosofisch onderzoek te onderwerpen. Het globaliseringsproces heeft thans meer dan ooit een veelheid van zelfbewuste en militante identiteiten binnen één politieke ruimte bijeengebracht, en een juiste analyse van deze situatie zal van doorslaggevende betekenis zijn voor het lot van de mensheid in de eerste eeuwen van ons⁴⁰⁰ derde millennium. Ik verken de voorwaarden waaronder mijn uitspraak ‘culturen bestaan niet’ betekenis kan krijgen. Aangezien ik in dit verband de sociale wetenschap tot op zekere hoogte ten voorbeeld stel aan de filosofie, moet ik de plaats van de empirie in de filosofie behandelen. Ik zal benadrukken dat de kennis die empirische wetenschappen volgens expliciete en beproefde methoden hebben verworven, behartigenswaardig is voor de interculturele filosofie – met name het vertoog over Afrikaanse etniciteit, en over verregaande culturele samenhangen in ruimte en tijd. Maar de culturele antropologie blijkt – zoals ik aan de hand van mijn eigen gang daardoor zal illustreren – vervolgens filosofisch toch zo naïef en epistemologisch zo toegekocht aan het Noordatlantisch perspectief dat zij hoogstens een vertrekpunt kan vormen in ons onderzoek van interculturaliteit. Vaststellend dat interculturele bemiddeling zich situeert voorbij enige specifieke culturele oriëntatie, kenschets ik ten slotte interculturele filosofie als een streven naar een transgressief en innovatief, metacultureel medium van kennisproductie.

18.2. ‘CULTUREN’ IN DE HEDENDAAGSE SAMENLEVING

Sinds het eind van de achttiende eeuw heeft het begrip ‘cultuur’ zich in de Westerse wetenschap en vervolgens in de Noordatlantische samenleving als geheel, ontwikkeld tot een zo grote vanzelfsprekendheid, dat het bijna een transcendentiaal karakter heeft aangenomen enigszins vergelijkbaar met tijd, ruimte, oorzakelijkheid en substantie – volgens Kant categorieën waarvan het denken zich *a priori* bedient zonder dat zij aan de zintuiglijke waarneming zijn ontleend.⁴⁰¹ Het maatschappelijk toegeëigende concept ‘cultuur’ combineert de claims van totaliteit, uniciteit, integratie, begrensdheid, en niet-performativiteit. Volgens deze opvatting heeft een mens niet tegelijk een aantal elkaar kruisende ‘culturele oriëntaties’, maar slechts één ‘cultuur’, en daarin leeft hij zijn hele leven alsof hij niet anders kan. De claim dat die vermeende ene ‘cultuur’ een geïntegreerde eenheid vormt, komt voort uit twee gegevens:

⁴⁰⁰ De ‘Christelijke’ of ‘algemene’ jaartelling (Engels: *common era*) is een hegemonisch Noordatlantisch concept waarvan ik door middel van dit woordje ‘onze’ het particularisme eens voor al aangeef. Zoals bij zoveel hegemonische concepten verraadt het zich juist door een ongefundeerde maar ‘vanzelfsprekende’ claim van universalisme.

⁴⁰¹ Kant 1983, *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787).

- het besef dat het culturele door één (vermeend geïntegreerde) individuele persoonlijkheid wordt gedragen;
- ‘cultuur’ produceert een betekenisvolle wereld, dat wil zeggen de illusie van een vanzelfsprekendheid die slechts kan bestaan bij de gratie van het feit dat in het bewustzijn van de ‘cultuur’-drager aan haar reikwijdte geen klaarlijkkelijke grenzen worden opgelegd; ten behoeve van die vanzelfsprekendheid is ‘cultuur’ dan ook holistisch (op een totaal gericht) en intolerant.⁴⁰²

Voorts is er de veronderstelling (en daarin ligt de link met etniciteit) dat die ene ‘cultuur’ adequaat kan worden aangeduid met een etnoniem, een etnische benaming: ‘de Nederlandse cultuur’, ‘de Chinese cultuur’, ‘de cultuur van de Zambiaanse Nkoya, van de Nigeriaanse Jóroeba, van de Zuidafrikaanse Zoeloe’ enzovoorts. Zo ontstaat het klassieke beeld dat antropologen inmiddels hebben opgegeven maar dat buiten de antropologie nog steeds ruimschoots circuleert: dat van Afrika als een bonte lap-pendeken van volstrekt verschillende culturen, die ieder op hun beurt een geïntegreerde, begrensde totaliteit vormen. En het blijft niet bij ‘cultuur’ als descriptieve categorie voor de menselijke situatie; het gebruik van dit concept is inmiddels dwingend verbonden met ethische en politieke oordelen waarin het respect voor andermans ‘cultuur’ de centrale gedachte vormt.

Wat houdt het in wanneer iemand respect claimt voor zijn eigen ‘cultuur’? Ik stel de volgende omschrijving voor:

In een concrete interactiesituatie doet iemand, ter bekrachtiging van zijn claim op schaarse hulpbronnen (zoals prestige, stemrecht, verblijfsrecht, toegang tot de markt van huisvesting, onderwijs, werkgelegenheid, de vrijheden omschreven in mensenrechtencatalogi), een uitdrukkelijk beroep op de gedachte (reeds door de publieke opinie, en door bureaucratische en politieke praktijken en regelgeving, geprivilegieerd) dat hij, niet door vrije keuze, maar naar diepste wezen en in totaliteit, een specifieke menselijke zijnsvorm vertegenwoordigt, die hij niettemin deelt met slechts een klein deel van de mensheid, op grond van historische verbondenheid, en tot uitdrukking komend in specifieke aangeleerde praktijken (bijv. spreken van een gemeenschappelijke taal).

Totaliteit, essentialisme, pluralisme, de definitie en ordening van de publieke ruimte als multicultureel, politieke strategie, performativiteit gaan op verrassende wijze hand in hand in de respectclaim. Zij bemiddelt een opvatting volgens welke ‘cultuur’ een totale comittering van de persoon vertegenwoordigt die het wezen van die persoon uitmaakt. ‘Cultuur’ wordt tot een centrale identiteit, en zoals andere identiteiten, legitimeert ook zij zich door de constructie van een subject dat – met Luther – claimt: ‘Hier sta ik, ik kan niet anders.’ De betrokkene kan overigens die claim slechts doen door, afstandnemend van zijn cultureel zijn, dit laatste te objectiveren en tot gespreksonderwerp te maken. Dit verleent aan zijn claim een dubbele bodem van *performativiteit*: zij wordt uitdrukkelijk opgevoerd binnen de publieke ruimte,⁴⁰³

⁴⁰² In laatste instantie gaat het hier om een impliciete universaliteitsclaim door de individuele drager van de ‘cultuur’, reeds door Kant onderkend toen hij stelde dat wie iets mooi vindt, er vanzelfsprekend van uitgaat dat dat dan mooi is voor iedereen; Kant 1983 /, *Kritik der Urteilskraft*. Vgl. Kimmerle & Oosterling 2000, waarin: Binsbergen 2000f: ‘Sensus communis or sensus dissensionis?: A social science comment.

⁴⁰³ Die van de ‘politiek van erkenning’; vgl. Taylor 1992.

vanuit een bewuste distantie tussen het zelf, en het door het zelf gewilde, teweeggebrachte, waargenomen en beoordeelde effect op andere mensen. De geslaagde, publiekelijke *pose* van authenticiteit en integriteit is onmisbaar om de strategische identiteitsclaim te doen slagen – om erkenning te verwerven.

De respectclaim vertoont een typische contradictie van de postmoderne Noord-atlantische samenleving: wat strategisch en performatief wordt ingebracht in de publieke arena, mag daar (vanuit publieke opinie en de formele regelgeving) uitsluitend als 'authentiek' worden benoemd. Het begrip 'cultuur' (als een denken in termen van 'culturen', meervoud) belichaamt deze contradictie. Zij is geen teken van kwade trouw maar gegeven het hedendaagse tijdsgewricht onvermijdelijk: zelf-identiteit onder verwijzing naar 'cultuur' situeert zich altijd en onvermijdelijk in een spanningsveld tussen vanzelfsprekendheid en performativiteit. Aldus vormt 'cultuur' een hedendaagse oplossing voor het aloude probleem van de samenleving: het bezweren van de spanning tussen individu en gemeenschap. Daarmee is 'cultuur' één van de belangrijkste machtsvormende concepten waarover politieke actoren in de lokale, nationale en wereldwijde arena's van onze tijd beschikken.

De grote aantrekkelijkheid van het cultuurbegrip blijkt te liggen juist in zijn vermogen om contradicties in te sluiten en te verhullen. Het levert de mogelijkheid een centrale identiteit te definiëren waarin iemands vele identiteiten als speler van vele maatschappelijke rollen in een hiërarchisch verband op elkaar betrokken kunnen worden – de meeste identiteiten als secundair, oneigenlijk of onzichtbaar, maar de *culturele* identiteit als diepste wezen. Deze identiteit wordt geacht niet slechts een deelaspect van het individuele leven, een bepaalde rol, te definiëren maar een totale levenswereld, waarvan de onderdelen zinvol samenhangen, organisch hun plaats hebben in het geheel – zodat het subject als uit één stuk die totale wereld tegemoet kan treden en er zin en orde in kan vinden. Het besef van zo'n centrale en holistische culturele identiteit is niet aangeboren maar wordt uitdrukkelijk geconstrueerd in sociale communicatie, vaak gepaard gaande met het koesteren van een collectieve historische ervaring en selectieve culturele onderscheidende kenmerken, vaak ook met etnische en culturele mobilisatie door een elite. Niettemin kan deze constructie worden voorgesteld als een geleidelijke bewustwording van het eigen diepste wezen, overeenkomstig de centrale collectieve voorstellingen van de moderniteit: het subject en de identiteit. 'Cultuur' als ingeburgerde term in de Noordatlantische samenleving is een denkmachine om de fragmentatie, desintegratie en performativiteit van de moderne levenservaring subjectief te doen verkeren in eenheid, samenhang, en authenticiteit. Zo kan de illusie van vanzelfsprekendheid en integriteit worden gered in een tijdsgewricht waarin iedereen toch ook al weet dat niets meer vanzelf spreekt of integer is.

In zijn insisteren op een wezenlijk, authentiek anderszijn en zijn ontveinen van performativiteit zadelt dit cultuurbegrip ons op met een groot maatschappelijk probleem: het gaat uit van, verlustigt zich zelfs in, een absoluut verschil tussen een veelheid van posities en bevriest daardoor de publieke ruimte tot een niet meer in beweging te brengen, niet meer tot communicatie of verzoening te vermurwen, valkuil van tegenstellingen – desnoods op leven en dood. De afgenomen leefbaarheid van de hedendaagse samenleving is tot op zekere hoogte te benoemen als de steeds onverbiddelijker onneembaarheden van steeds talrijker culturele bastions. Cultuurrelativisme, nog maar enkele tientallen jaren geleden eenvoudig uiting van anti-hegemonische,

anti-Eurocentrische kritiek op imperialisme en kolonialisme,⁴⁰⁴ dreigt een nachtmerrie te worden: een vrijbrief om de hedendaagse samenleving terug te brengen tot een onbeweeglijke patstelling van posities waartussen *op puur theoretische gronden* geen openlijke communicatie, identificatie, gemeenschap en verzoening meer mogelijk is. Maar het insisteren op onoplosbare verschillen (hoezeer ook een respectabele filosofische positie sinds Nietzsche) is, zoals de Chinese filosoof Vincent Shen⁴⁰⁵ terecht benadrukt, onvoldoende als strategie in de hedendaagse wereld: om de toekomst aan te kunnen is er dialoog, uitwisseling, compromis nodig tussen die in naam van 'cultuur' ingenomen posities. Interculturele filosofie is eenvoudig de verkenning van de mogelijkheden daartoe.

18.3. ACHTERGRONDEN VAN HET CULTUURBEGRIIP IN CULTURELE ANTROPOLOGIE EN FILOSOFIE

Waar is dit cultuurbegrip vandaan gekomen? Het heeft een bonte geschiedenis maar is in haar thans gangbare betekenis de popularisering van een cultureel-antropologisch concept dat als zodanig pas in 1871 geformuleerd werd door Tylor in zijn boek *Primitive culture*.⁴⁰⁶ 'Cultuur' omvat dan niet langer⁴⁰⁷ slechts de zogenaamd hogere en publieke vormen van menselijke verworvenheden (religie, kunst, wetenschap, staatsinrichting), maar: alles wat de mens niet van nature gegeven is maar waarvan hij deelgenoot wordt als lid van een samenleving.

Het bleef niet bij Tylors benadering. Vanaf 1900 kwam in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië langdurige participerende observatie, gedragen door beheersing van de plaatselijke taal, op als voornaamste empirisch gereedschap in de culturele antropologie. Dit betekende dat men voor het eerst overvloedig en overtuigend, eigentijds materiaal had om een analyse op te baseren die uitging van de onderscheidingen en betekenissen zoals de bestudeerde mensen die zelf in hun wereldbeeld hanteren – een analyse die *emic* was in de zin van het in de jaren 1950 door Pike voorgestelde onderscheid tussen *emic* en *etic*.⁴⁰⁸ Voordien was de

⁴⁰⁴ Voor formuleringen van het klassieke cultuurrelativisme, vgl. Herskovits 1973; Nowell-Smith 1971; Rudolph 1968; Tennekes 1971. De problematiek van het cultuurrelativisme is in vele opzichten het spiegelbeeld van die der interculturaliteit, en kan hier geen recht worden gedaan. Voor een interessante hedendaagse verkenning, vgl. Procée 1991. Rond Gellner heeft zich een belangrijke groep van critici van cultureel relativisme ontwikkeld, vgl.: Aya 1996; Boudon 1996; Gellner 1996. Zie ook de uitwisseling tussen Geertz en Gellner: Geertz, C., z.j.; Gellner z.j.; en: Geertz 1984.

⁴⁰⁵ Shen 1998.

⁴⁰⁶ Tylor 1871. Tylor definieert 'cultuur' als:

'that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.'

⁴⁰⁷ Zoals nog bij Herder, wiens verdienste echter was dat hij ook volkeren buiten Europa iets van 'cultuur' toeschreef, waarmee hij zich verrassend anti-etnocentrisch opstelde; Herder, z.j..

⁴⁰⁸ De twee termen benoemen het onderscheid tussen een interne structurering van een culturele oriëntatie zoals die in het bewustzijn van haar dragers wordt gevonden, en een die van buiten analytisch is opgelegd. *Etic* heeft niets te maken met ethica in de zin van de wijsbegeerte van het oordeel over menselijk handelen. Pike's terminologie is gebaseerd op een taalkundige analogie. In de taalkunde

antropologie beheerst door analyse in termen van extern opgelegde analytische schema's (de *etic* benadering) zoals evolutionisme, diffusionisme, materialisme, theorieën over vaste fasen van esthetische ontwikkeling etc. Opkomst van veldwerk en van een *emic* perspectief betekende dat de empirische horizon van afzonderlijke studies zich sterk samentrok: *emic* analyse eiste het leren van een taal en een jarenlang verblijf ter plaatse; een dergelijke investering, en de erop gebaseerde analyse, kon alleen binnen een zeer nauwe ruimtelijke en tijdelijke horizon plaatsvinden: die welke de individuele veldwerker persoonlijk kon bestrijken – een gebied van hooguit enkele duizenden vierkante kilometers, gesitueerd in een tijd die voor de duur van het veldwerk en de rapportage werd bevroren tot een etnografisch heden. Voorbij was in de culturele antropologie het zoeken naar grote verbanden in ruimte en tijd. De etnografische monografie werd het kenmerkende formaat van antropologische verslaggeving, de etnograaf en zijn boek identificeerden zich met de naam van onderzochte groep (het etnonym). Het idee vatte post dat elk zo'n monografie 'een cultuur' beschreef. Er moesten ongeveer evenveel 'culturen' als etnografische monografieën bestaan, en iedere 'cultuur' werd effectief gemodelleerd naar het model van een boek: begrensd, intern geïntegreerd, consistent, uniek – een geheel dat door de term 'holistisch' goed gekenschetst is. Het werd de taak van de antropoloog om zich toegang te verschaffen tot 'een andere cultuur' opgevat als een totale, begrensde, geïntegreerde, en niet-performatieve menselijke zijnsvorm – als een schier onneembaar bolwerk; deze zienswijze heeft de pathos en de retoriek van het veldwerk en van de etnografie tot voor kort bepaald. Ook de individuele carrière van de antropoloog was voortaan georganiseerd rond de etnografische standaardmonografie. Het respect dat antropologen onderling, en de buitenwereld, voor die afzonderlijkheid moeten opbrengen onder de noemer van cultuurrelativisme, had stellig te maken met de wijze waarop individuele antropologen zich als onderling concurrerende ondernemers op de markt van interculturele kennis opstelden. Cultuurrelativisme had nog een andere reden in de veldwerkpraktijk: veldwerk – dat enerzijds als *emic* activiteit de meest verregaande intersubjectiviteit tussen veldwerker en onderzoekspopulatie claimt – is anderzijds een eenzame, unieke en in wezen oncontroleerbare ervaring, vrijwel van alle intradisciplinaire intersubjectiviteit tussen vakgenoten (d.w.z. in *etic* opzicht) gespeend. Het dogma van cultuurrelativisme verschaftte dit methodologisch dilemma een vangnet: het werd ideologisch onmogelijk om de specifieke beweringen van etnografen in twijfel te trekken, want dat kon alleen door een voortaan suspect, *etic* extrapoleren vanuit samenhangen zoals die voor een *andere* 'cultuur' door aan *die* 'cultuur' specifieke, *emic* analyse waren aangetoond... De antropologische beroeps-houding zou voortaan een combinatie zijn van intradisciplinair semi-incommunicado

benadert men de beschrijving van spraakklanken vanuit twee elkaar aanvullende perspectieven: dat van de fonetiek (vandaar '*etic*'), dat voorziet in een zuiver externe beschrijving, aan de hand van anatomische en natuurkundige parameters, van de geproduceerde luchttrillingen waaruit de spraakklanken bestaan; en dat van de fonologie, waarin de basiseenheid van studie het foneem (vandaar '*emics*') is: de kleinste eenheid van spraakklank die op grond van zijn onderscheidende kenmerken door de in een bepaalde taal competente taalgebruikers effectief wordt onderscheiden. De fonetische eigenschappen van daadwerkelijk geproduceerde spraakklanken kennen een eindeloze variatie, die door willekeurig welke waarnemer en willekeurig welk akoestisch toestel kan worden geregistreerd. Elke gesproken taal heeft daarentegen slechts een beperkte reeks van fonemen (gewoonlijk enkele tientallen). Taalgebruikers brengen de eindeloze variatie van daadwerkelijk voortgebrachte spraakklanken onder in een van de elementen in deze serie, en bepalen zo welke uit meerdere fonemen bestaande woorden, zinnen etc. aan de orde zijn. Vgl. Headland *et al.* 1990.

in *academia*, gekoppeld aan de mythe van een ongebreidelde communicatie in het veld en van een totaal overzicht van de daar onderzochte plaatselijke 'cultuur'.

Wie in de jaren 1960 in Nederland culturele antropologie ging studeren leerde de antropologische definitie van het begrip 'cultuur' nog als een onmiskenbare technische term, een aanvulling op de gangbare taalschat⁴⁰⁹ waarmee men van de middelbare school kwam. Inmiddels is het begrip 'cultuur', voor zover sprekers zich bedienen van één van de westelijke Indo-Europese talen, maar in toenemende mate ook daarbuiten, wereldwijd één van meest gebruikte en vanzelfsprekende termen om de hedendaagse wereld, zijn verscheidenheid, en vooral zijn conflicten te benoemen. Deze transformatie van een wetenschappelijke technische term tot een vanzelfsprekend, algemeen maatschappelijk concept dat tegenwoordig praktisch alle sociale actoren op de lippen ligt bestorven, hangt nauw samen met de opkomst, in de laatste kwart eeuw in de Noordatlantische samenleving, van een naar geografische herkomst en somatiek onderscheiden migrantenbevolking, en in het algemeen de culturele globalisering van ons dagelijks leven, door nieuwe technieken van communicatie en informatie, en frequente verplaatsingen over grote afstanden. Meer dan ooit is evident dat geen enkele culturele situatie homogeen is, en dat culturele specificiteit zich slechts kan voordoen bij de gratie van grensbewaking ten opzichte van een oprukkend, wereldwijd veld van culturele alternatieven.

Ook hedendaagse filosofen gebruiken het begrip 'cultuur' veelvuldig; het is zelfs een van de twee constituerende begrippen in 'interculturele filosofie', welks grondslagen mijn leerstoel beoogt te onderzoeken. Het is opmerkelijk hoezeer hedendaagse filosofen die overigens hun concepten op een goudschaaltje wegen, begrippen als 'cultuur', 'culturen', 'culturele specificiteit' en 'interculturaliteit', als vanzelfsprekend opvoeren – alsof de menselijke conditie niet anders gedacht kan worden dan in termen van een veelheid, een 'multiversum' van 'culturen'.⁴¹⁰

De meest bij het alledaags taalgebruik aansluitende betekenis van de term 'interculturele filosofie' is:

uitgaande van een veelheid van naast elkaar bestaande, onderling verschillende 'culturen', onderzoekt de interculturele filosofie de voorwaarden waaronder er tussen twee of meer verschillende 'culturen' uitwisseling kan plaatsvinden, met name wederzijdse kennisvorming, tolerantie of intolerantie, conflict dan wel samenwerking in economische, sociale en politieke zin.⁴¹¹

Een verbijzonderde vorm van het voorgaande is als wij interculturele filosofie opvatten als het zoeken naar een *filosofische tussenpositie* waarin het specialistisch filosofisch denken tracht aan haar vermeende specifieke bepaaldheid door enige afzonderlijke 'cultuur' te ontkomen, gewoonlijk door van diverse 'culturen' de denktradities te expliciteren en de mogelijkheden tot kruisbevruchting daartussen te verkennen. Dan ligt het accent niet op de filosofische benoeming van interculturele praktijken waarin

⁴⁰⁹ Hoe snel in het Engelssprekend gebied de maatschappelijke toeëigening in recente decaden is gegaan blijkt bijvoorbeeld uit de *Shorter Oxford Dictionary* van 1978, waar 'culture' alleen nog voorkomt als erdienst (in het Engels voor het eerst geattesteerd in 1483), landbouw (1626), en beschavende activiteit (1510, 1805). Little *et al.* 1978 s.v. 'culture'.

⁴¹⁰ Enige voorbeelden uit talloos vele: Appiah 1992; Copleston 1980; Gyegyey 1997; Kimmerle 1994; Mall 1995; Sogolo 1998 – dit artikel is een uittreksel uit: Sogolo 1993.

⁴¹¹ Mall 1995; hst. 1; Mall 1992; Mall 1993.

niet-filosofen zijn verwickeld, maar op de filosofische praktijk zelf. Deze vorm van interculturele filosofie wordt veelvuldig beoefend maar ik vind haar voorbarig zolang het centrale begrip 'interculturaliteit' zelf nog onvoldoende onderzocht is. Want ook in deze verbijzonderde benadering blijft men uitgaan van een begrip 'cultuur' dat (naar holistisch karakter en onder aanname van een existentiële culturele identiteit die het tegendeel van performatief is) samenvalt met een maatschappelijk ingeburgerde term die door zijn ingebouwde contradicties direct verbonden is met machtsverhoudingen en ideologische verhulling. Aldus riskeert de filosoof tot de slaaf of de spreekbuis te worden van de eigen samenleving, juist op het moment dat hij van haar culturele ordening pretendeert los te denken en een comparatief perspectief pretendeert aan te leggen. Werkelijk filosofische analyse bestaat eruit dan wij termen die vanzelfsprekend zijn geworden, beargumenteerd vervangen door andere termen, die nieuw inzicht bieden, omdat zij (vooral nog) van het maatschappelijke weefsel van macht en ideologie zijn losgesneden of daar, als neologismen, nooit toe hebben behoord.

Het is intussen heel goed te begrijpen dat juist intercultureel filosofen het begrip 'cultuur' hebben overgenomen van de culturele antropologie.

Ten eerste bood het hun, met zijn daarin vervat cultuurrelativisme, de mogelijkheid om kritische afstand te nemen van het Eurocentrisme⁴¹² en etnocentrisme – beide opvallende kenmerken van de hoofdstroom van de Westerse filosofie van Hegel tot Rorty en de Franse postmoderne filosofen.⁴¹³ De Westerse filosoof ging er tot voor kort meestal impliciet van uit dat er één, vanzelfsprekende, sociale en culturele context is (de Noordatlantische), en één vanzelfsprekende taal (de eigene). Terwijl er juist in de twintigste eeuw zeer veel is geïnvesteerd in het filosofisch bespreekbaar maken van taal en van sociale en culturele identiteit, staat het filosofisch onderzoek naar de interactie tussen twee of meer culturele en sociale contexten, en tussen twee of meer talen, nog in de kinderschoenen.⁴¹⁴ Het etnocentrisme van de moderne filosofie is

⁴¹² Sinds de negentiende eeuw van onze jaartelling in de Noordatlantische variant, die naast West-Europa ook Noord-Amerika omvat.

⁴¹³ Hegel 1992 / ...; posthuum gepubliceerd op basis van Hegels collegedictaat van 1822-1831; voor een afstandname vanuit de hedendaagse interculturele filosofie, vgl. Kimmerle 1993. Rorty's etnocentrisme is evident, bewust, en hij koketteert ermee; voor treffende passages zie bijv.: Rorty 1997: 464. Het verwijt van etnocentrisme aan het adres van de Franse poststructuralisten – Lyotard, Derrida, Foucault – wordt gemaakt door: Rattansi 1994: 19. Niettemin put deze laatste uitvoerig uit hun werk de inspiratie voor zijn theorie van racisme, feminisme en Noordatlantische hegemonie. Aan de door Rattansi genoemde Franse filosofen kunnen worden toegevoegd Deleuze en Guattari, in wier werk de exotische ander herhaaldelijk op stereotype wijze wordt toegeëigend louter om uitspraken over eigen, Noordatlantische postmoderne culturele oriëntaties meer reliëf te geven, terwijl de wereldwijde culturele verscheidenheid en de intellectuele problemen die deze aan ons voorlegt, in hoofdzaak door hen wordt opgevoerd in lokale en gedomesticeerde vorm: in de mate waarin Frankrijk de laatste decennieën een multiculturele samenleving is geworden. Maar ook voor Deleuze en Guattari geldt wat Rattansi moest toegeven: dat hun werk in principe de aanzetten bevat voor een niet-etnocentrische theoretisering van wereldwijde processen van globalisatie, identiteit en zingeving; vgl. Binsbergen, Wim M.J. van, ter perse, 'Guattari en het einde van het Westerse subject', in: Oosterling, H., red., *Chaosmose: Félix Guattari en de hedendaagse cultuur*, Rotterdam: Instituut voor de Studie van Filosofie en Kunst.

⁴¹⁴ Niet alleen interculturaliteit, maar ook interlingualiteit is een relatief onderontwikkeld aspect van de filosofische hoofdstroom. De twintigste eeuw is enorm rijk geweest aan taalfilosofische aanzetten. Evenwel, ook hier heeft men zeer sterk de neiging gehad zich te beperken tot de eigen taal, als uitdrukking van het filosofisch etnocentrisme dat de Noordatlantische samenleving, 'cultuur' en historische ervaring als vanzelfsprekend en maatgevend beschouwd. Filosofische benaderingen van interlingualiteit (vertalen van de enige taal in de andere, etnografische representatie van begrippen en

waarschijnlijk vooral een vergeeflijke vereenvoudiging; binnen één taal, één culturele oriëntatie, zijn de filosofische problemen al nagenoeg onafzienbaar.

Ook de tweede reden waarom filosofen het Tyloriaanse begrip ‘cultuur’ hebben overgenomen is vooral intern-filosofisch. In dominante vormen van hedendaagse filosofie verschijnt het poneren van verschil als de meest oorspronkelijke vorm van het sociale, een positie die als zodanig geen verdere rechtvaardiging behoeft (en die zeker niet als de aanzet gezien moet worden voor een Hegeliaanse synthese). Het verschil, als basis voor erkenning als gelijkwaardig maar anders,⁴¹⁵ is dan alles wat de filosoof nog rest nadat hij zelfkritisch heeft vastgesteld dat wat hij in het andere meende te herkennen, niets anders kan zijn dan loze zelfprojectie, toeëigening en onderwerping.⁴¹⁶ Voor de interculturele filosofie betekent deze zienswijze dat het begrip ‘cultuur’ collectieve posities van verschil benoemt die als geaccepteerd vertrekpunt gelden voor sociaal en politiek handelen, zodanig dat elk streven om die verschilposities te doen opgaan in een hogere eenheid wordt afgewezen als een (modernistische of hegemonische) inbreuk. Shens dilemma is aldus niet op te lossen; het cultuurrelativisme dat de interculturele filosofie met de beste bedoelingen heeft binnengehaald, vormt een belemmering om haar meest urgente maatschappelijke verantwoordelijkheid gestalte te geven.

Filosofen hebben het Tyloriaanse cultuurbegrip overgenomen als een vreemd element, zonder het systematisch te laten aansluiten bij andere hedendaagse filosofische concepten zoals categorie, subject, geest, staat, etc. In de filosofie heeft het begrip ‘cultuur’ een interessante geschiedenis die echter niet regelrecht naar Tylor voert. De oorsprong van het begrip ligt in de Romeinse oudheid: Cicero’s *cultura animi* in de

voorstellingen) zijn schaars. Vgl. echter: Hookway 1993: 196; Quine 1960: hst. 2; Quine 1990: hst. 3; Gadamer 1975 / 1960; Gadamer 1967; Volosinov 1973. Intussen is het goed om te beseffen dat niet alleen de antropologische, maar ook de filosofische praktijk *nagenoeg volledig gebaseerd is op stilzwijgende aanname van de mogelijkheid van adequate vertaling* – ondanks het bestaan van filosofische theorieën, zoals Quine’s, over de onbepaaldheid van vertaling. Hedendaagse filosofen, ook in de meest verschanste Westerse positie, steunen op een grote hoeveelheid voorgangers, die schreven in onder meer de volgende talen: Grieks, Latijn, Italiaans, Arabisch, Hebreeuws, Frans, Engels, Duits, Deens, binnen het Nederlands taalgebied ook Nederlands. Verreweg de meeste filosofen beheersen slechts enkele van deze talen op het specialistische niveau nodig voor filosofisch discours en onafhankelijk wijsgerig-kritisch onderzoek, en het is kennelijk volstrekt aanvaard dat men de overige teksten raadpleegt in vertaling. In de Westerse filosofie gaat het nog om twee grote taalfamilies, Indo-Europees en Afroaziatisch (met als een van de subfamilies: Semitisch, waaronder Arabisch en Hebreeuws); in de interculturele filosofie is het probleem nog aanzienlijk complexer, aangezien men hier in principe alle bestaande en uitgestorven talen van de wereld bestrijkt; vgl. Raju 1966 / 1962: hst. 1. Of men de Duitse, Engelse, Franse en Italiaanse taal als grensmarkering ziet van evenzevele afzonderlijke culturen, of dat men (zoals ik zelf prefereer), hier verschillende lokale taalvormen binnen een veelomvattende Noordatlantische civilisatie van het eind van het tweede millennium van de Noordatlantische jaartelling in wil zien, hangt grotendeels af van de positie die men, in ruimte, tijd, en politieke overtuiging, inneemt ten aanzien van het project van de Europese Unie. Maar terwijl dit details zijn, is het belangrijk om te benadrukken dat filosofen die in hun dagelijkse praktijk blijf geven van een rotsvast, vanzelfsprekend vertrouwen in hun eigen en andermans vermogen tot interlingualiteit – *pace* Quine – evident niet onze beste gidsen zijn in het bevragen van de problemen van interlingualiteit als aspect van interculturaliteit.

⁴¹⁵ Vgl. Kimmerle 1990.

⁴¹⁶ Het laatste deel van deze zin, vanaf het voorgaande voetnootnummer, vervangt de woorden ‘is dan hoogste wijsheid’ in de eerdere, gepubliceerde versie. De betekenis verandert hiermee niet, maar een misverstand wordt opgeruimd: tot mijn schrik moest ik constateren dat in de filosofische kringen waarin ik mij sinds enige tijd begeef, ‘hoogste wijsheid’ alleen maar als een sarcastische, negatieve kwalificatie kan worden opgevat.

Stoïsche zin van geestelijke oefening door terughoudendheid en respectvolle sociabiliteit. Een absoluut begrip ‘cultuur’ als verwijzend naar menselijk handelen binnen een samenleving is voor het eerst door de zeventiende-eeuwse natuurrechttheoreticus Pufendorf gebruikt, en toen Herder daar een eeuw later de historiciteit aan toevoegde en van de ‘cultuur’ van specifieke volkeren begon te spreken, was de basis voor een cultuurfilosofie gelegd. Deze verscheen ook, met aanzienlijke vertraging, in het begin van de twintigste eeuw, met filosofen als Dilthey, Rickert, Cassirer en Simmel, maar richtte zich vrijwel uitsluitend op de Europese ‘cultuur’.⁴¹⁷ Zelfs Spenglers wereldwijde perspectief, dat op het eerste gezicht weinig neerbuigends heeft ten opzichte van andere civilisaties, is toch ingegeven door de vraag naar de toekomst van de Europese civilisatie.⁴¹⁸ Wie van deze school onuitputtelijk en met visionaire kracht over niet-Europese civilisaties schrijft, is Max Weber – maar hij kan dan nog nauwelijks als filosofisch gelden. Er werd filosofisch slechts een macroperspectief op civilisaties en culturen als totaliteiten ontwikkeld, eventueel (Rothacker, Gehlen) in confrontatie met de natuur in de context van menswording. Deze cultuurfilosofie beïnvloedde de sociale wetenschappen diepgaand in andere opzichten (met name ten aanzien van de hermeneutische houding van het *Verstehen*, die spoedig door Weber zou worden gepopulariseerd), maar haar begrip ‘cultuur’ verzandde.

Als hedendaagse filosofen het begrip ‘cultuur’ gebruiken is het niet in continuïteit met de cultuurfilosofie maar in de zin van de hedendaagse cultureel antropologen als erfgenamen van Tylor. Zoals het gezaghebbende *Historisches Wörterbuch der Philosophie* bijna opgelucht stelt:

‘Die empirische [Kultur]anthropologie] hängt mit der Kulturanthropologie der deutschen philosophisch-geisteswissenschaftlichen Tradition nicht zusammen.’⁴¹⁹

De filosofie komt vóór 1960 (begin van de door Winch geëntameerde rationaliteitsdiscussie⁴²⁰) nauwelijks tot een uitgewerkt filosofisch betoog over de ontmoeting van ‘culturen’ op het microniveau van individuele participanten en hun concrete interactiesituaties, of over kennisproductie op de grens tussen ‘culturen’. Iets langer bestaat de subdiscipline ‘vergelijkende filosofie’ (waarbij de Europese, Chinese en Indiase tradities – vaak als ‘culturen’ gekenschetst in de door mij gewraakte zin – op parallelle thema’s worden onderzocht, en Islamitische en Afrikaanse wijsbegeerte specifieke classificatieproblemen bieden).

Hedendaagse filosofen zijn begrijpelijk genoeg gezwicht voor de verleiding om het antropologische begrip ‘cultuur’ over te nemen, en het zonder verdere ingrepen toe te passen binnen hun eigen filosofische vertogen. De filosofie zadelde aldus vanaf het midden van de twintigste eeuw zichzelf op met een cultuurbegrip dat op dat moment ook binnen de culturele antropologie hogelijk holistische en essentialistische trekken vertoonde, en dat naïef stond tegenover performatieve aspecten van culturele

⁴¹⁷ Perpeet 1974, met uitputtende literatuurverwijzingen. De geschiedenis van het begrip ‘cultuur’ tussen Romeinse Oudheid en de achttiende eeuw wordt uitputtend behandeld in: Niedermann 1941s.

⁴¹⁸ Spengler 1993 / 1918-1922.

⁴¹⁹ Grawe 1974.

⁴²⁰ Hoogtepunten uit dit debat, in alfabetische volgorde: Appiah XXXX; Duerr 1981; Gellner 1959, 1990 / 1985; Hallen & Sodipo 1986; Hollis & Lukes 1982; Horton & Finnegan 1973; Horton 1967; Kippenberg & Luchesi 1978; Sogolo XXXX; Wilson 1970; Winch 1964, 1970 / 1958. Zoals bekend was Winchs belangrijkste inspiratie: Wittgenstein 1953.

identiteit. Maar in de laatste dertig jaar heeft juist de culturele antropologie het begrip ‘cultuur’ moeten relativiseren en dynamiseren op een wijze die weliswaar in de filosofie (met name in het werk van de poststructuralisten) treffende parallellen heeft,⁴²¹ maar die in de interculturele filosofie nog nauwelijks is terug te vinden.

18.4. VAN HOLISTISCHE ‘CULTUUR’ NAAR PARTIËLE ‘CULTURELE ORIËNTATIES’

Mijn provocatieve titel moet intussen niet gelezen worden alsof ik het begrip ‘cultuur’ voorgoed uit het intellectueel discours wil bannen. Gezien de wijze waarop het begrip zich genesteld heeft in het *maatschappelijke* discours van onze tijd, wereldwijd en in alle rangen en standen, zou dat streven trouwens futiel zijn. Waar ik mij tegen keer is *niet* de gedachte van naar ruimte en tijd specifieke, intern-systematische en door meer dan één mens op grond van leerprocessen gedeelde, maar tot een relatief kleine deelverzameling van de mensheid beperkte, programmeringen van menselijke voorstellingen en gedrag. Deze gedachte stoelt op onloochenbare empirisch feiten, die iedereen in zijn voorwetenschappelijke sociale ervaring ontelbare malen bevestigd krijgt. Ik noem dergelijke programmeringen niet ‘culturen’ – want ik wil de suggestie vermijden dat zij grootschalig het totale leven ordenen en niettemin begrensd, geïntegreerd en uniek zijn – maar *culturele oriëntaties*.

Met de erkenning van situationaliteit, multipliciteit, performativiteit van ‘cultuur’ (een aantal inzichten waaraan een term als ‘culturele oriëntatie’ ons helpt herinneren) is er op zich geen reden meer om de woorden ‘cultuur’ en ‘cultureel’ uit ons vertoog te bannen. U kunt gerust zijn: ook na deze oratie blijft het daarin behandelde vakgebied ‘interculturele filosofie’ bestaan⁴²².

Als het culturele een vorm van programmering is, dan is een systematisch aspect daaraan eerder eigen dan vreemd. De tegenstelling tussen structuralisten en post-structuralisten ligt onder meer in het ontkennen, door de laatsten, van het systemisch aspect van de culturele ervaring. Deze tegenstelling berust voor een deel op keuze van een te hoog aggregatieniveau. Vat men ‘culturen’ op als begrensde, geïntegreerde totaliteiten die door een etnoniem adequaat kunnen worden aangeduid⁴²³ dan komt

⁴²¹ Zie bij voorbeeld, over het potentieel van het werk van Guattari en Deleuze voor de hedendaagse culturele antropologie: van Binsbergen, ‘Guattari’, o.c.; dit potentieel van poststructuralistische filosofie voor de culturele antropologie neemt overigens niet weg dat, op een wijze die in genoemd artikel wordt toegelicht, Guattari dat potentieel zelf maar gedeeltelijk heeft verwezenlijkt en zich vaak uitgerekend baseert – evenals de intercultureel filosofen – op antropologisch onaanvaardbare begrippen en zienswijzen.

⁴²² Niet als het aan mijn illustere voorganger had gelegen, die door mijn oratie-betooeg zo getergd was dat hij onmiddellijk al zijn leerlingen en cliënten tegen mij mobiliseerde (aldus mijn leerstoel van zijn belangrijkste personele en collegiale hulpbronnen berovend) en een fel protest indiende bij de Faculteit Wijsbegeerte – wiens dekaan weigerde mij uitdrukkelijk in bescherming te nemen. Dat is eigenlijk allemaal nooit meer echt goed gekomen. Overigens is de leerstoel inmiddels, een kwart eeuw jaar later, opgeheven.

⁴²³ Dat is kennelijk de – verouderde – positie van Lévi-Strauss; de poststructuralisten hebben slechts een beperkt vertoog over andere culturele oriëntaties dan die welke gebundeld zijn in de hedendaagse, Noordatlantische.

onvermijdelijk aan het licht dat het geclaimde culturele systeem een illusie is, waarvoor in werkelijkheid de kaleidoscopische effecten van gelijktijdig kriskras door elkaar lopende culturele oriëntaties moeten worden gesteld. Ook de staat en de religie zijn niet (meer) bij machte om aan deze veelheid van culturele oriëntaties hun eigen hiërarchische ordening aan op te leggen. Daar is in de eerste plaats de specificiteit van culturele oriëntaties gebonden aan afzonderlijke klassen, beroepsgroepen, opleidingsniveaus, taalgemeenschappen, religieuze gemeenschappen. Alleen al ten aanzien van in de publieke ruimte aangeleerde en gespeelde rollen bevinden vele mensen zich op de doorsnijding van *een aantal* verschillende culturele oriëntaties, waartussen geen systematische verbinding bestaat. Daarnaast is er, in de sfeer van het privé-leven, voeding en andere vormen van consumptie, recreatie, sexe en sexualiteit, een voortdurend toenemende veelheid van levensstijlen en aanzetten daartoe, die alle hun eigen culturele micro-oriëntaties opleveren. Het subject op de doorsnijding van al deze oriëntaties is een gefragmenteerd, kaleidoscopisch subject waaraan integratie moet worden ontzegd – misschien is het wel als subject verdwenen. Het lijkt erop alsof de hedendaagse geseclariseerde, globaliserende samenleving meer dan andere historische samenlevingen de fragmentatie van het subject in de hand gewerkt heeft. Formeel is echter de situatie in andere samenlevingen niet anders in de zin dat ook zij bestaan uit een bundeling (die slechts op het niveau van het complexe rolgedrag van individuele participanten zijn beslag krijgt) van een veelheid van onderling niet systemisch doorverbonden culturele oriëntaties. De antropologische benadering in termen van koppeling van produktiewijzen⁴²⁴ had juist zo'n groot succes in de jaren 1970-80 omdat zij een theoretische uitdrukking gaf aan het ervaringsfeit dat ook archaische, niet-Westerse samenlevingen intern geen geïntegreerde structuur vertonen maar een verscheidenheid van ordeningen, die ieder hun eigen systematiek volgen zoals door deze benadering – ongetwijfeld eenzijdig – met name vanuit het perspectief van de produktie wordt bestudeerd.

Zo er op het niveau van de samenleving als geheel dan al sprake is van een systeem, dan is dat toch zeker geen allesomvattend, holistisch *cultureel* systeem, maar een systeem van economische en politieke heerschappij – waarover structuralisten helaas nauwelijks een vertoog hebben. De meest voor de hand liggende manier om de diverse aan de orde zijnde culturele oriëntaties binnen één samenleving te onderscheiden is door op zoek te gaan, binnen de culturele praktijken die in die samenleving aan de orde zijn, naar consistente (met andere woorden systematische) semantische velden die een *beperkte* uitbreiding hebben en waarvan de begrenzing bestaat uit hun ontkenning, uitdaging, bestrijding of vernietiging door aangrenzende, anders gestructureerde velden.⁴²⁵ In deze zin hebben, *op een veel lager aggregatieniveau dan een samenleving als geheel*, de afzonderlijke culturele oriëntaties per definitie wel een systemisch karakter. Het aanleren van een culturele oriëntatie bestaat uit het

⁴²⁴ Godelier 1975; Hindess & Hirst 1975; Jewsiewicki m.m.v. Létourneau 1985; Kahn & Llobera 1981; Meillassoux 1975; Rey 1971; Suret-Canale 1974; Terray 1969; Binsbergen & Geschiere 1985.

⁴²⁵ Het is op deze wijze – door na te gaan met hoe grote reikwijdste bepaalde betekenisvelden waren toegepast in concrete mythische en rituele contexten, en waar deze toepassing contradictoer werd en botste met andere, anders gestructureerde betekenisvelden – dat ik in de samenleving van westelijk centraal Zambia diverse religieuze complexen kon onderscheiden, ieder als ideologische component van een andere produktiewijze: voorouderverering, verering van koninklijke voorouders, van de Hoge God, van niet aan specifieke gelokaliseerde gemeenschappen gebonden geesten, etc.; vgl. Binsbergen 1981.

programmeren van die systematiek in het handelen van de individuele participanten. Van de vele culturele oriëntaties die in de samenleving aan de orde zijn, leert iedereen er tientallen aan in de loop van zijn leven, en de etnograaf leert er daarnaast een aantal aan die in zijn eigen samenleving niet of nauwelijks aan de orde zijn.

‘Culturen’ in holistische zin bestaan niet tenzij als illusie van participanten. Maar ik ontken niet dat voor de wereld die sociale actoren met elkaar scheppen, het door hen gebruikte begrip ‘cultuur’ juist door zijn polysemie en zijn interne contradicties – waardoor het nauwelijks meer bruikbaar is als filosofisch of empirisch-wetenschappelijk begrip – effecten teweeg brengt die huiveringwekkend reëel zijn: de nazistische Holocaust; etnische zuiveringen in laat-twintigste-eeuws Europa en Afrika; etnische politiek die geleid heeft tot volstrekte uitholling van de constitutionele structuren van hedendaagse Afrikaanse staten, eerst vanaf hun territoriale onafhankelijkheid en toen opnieuw, in de nadagen van de democratiseringsbewegingen van rond 1990; een vreemdelingenbeleid en een multicultureel beleid in hedendaags Nederland dat onderlinge verschillen tussen actoren zwaar aanzet onder verwijzing naar ‘culturen’ maar dat de toename van gevoelens van onvrede, onveiligheid, haat en vervreemding niet kan keren.

‘Irreëel in bestaansvorm, reëel in effect’, is een gangbare omschrijving van het begrip *virtualiteit*. De hedendaagse maatschappelijke ervaring is vol van dergelijke virtualiteit. Het begrip ‘cultuur’ is voortgekomen uit de wetenschap (als *etic* begrip), maar is via de media en het onderwijs vervormend gaan rondzingen en is door de leden van samenleving toegeëigend tot een machtsvormende *emic* term, niet langer beheersbaar vanuit de wetenschap. Dit is slechts één voorbeeld van zeer veel voorkomende processen van dislocatie, waarin culturele produkten van een bepaalde lokaliseerbare herkomst worden toegeëigend in aan die herkomst nagenoeg vreemde en van die herkomst nagenoeg onafhankelijke nieuwe contexten, die het oorspronkelijke produkt transformeren en zichzelf ook in die transformatie constitueren.⁴²⁶ Als *emic* term is ‘culturen’ een virtueel begrip, dat als zodanig niet in de filosofie of de empirische sociale wetenschap thuishoort tenzij om daar gedeconstrueerd te worden zodat zijn onderliggende betekenisstructuur en politieke implicaties worden blootgelegd – in de hoop dat die deconstructie dan ook weer, net als het begrip ‘cultuur’ zelf, zijn weg naar de bredere samenleving zal vinden.

18.5. DE BETREKKELIJKHEID VAN EEN EMPIRISCH PERSPECTIEF

Intussen is het voor de filosoof in eerste instantie niet zozeer het begrip ‘cultuur’ dat de uitspraak *culturen bestaan niet* problematisch maakt, maar de term ‘bestaan’.

De vraag naar het zijn, het bestaan, en de vraag naar de mogelijkheden en voorwaarden van het kennen, behoren tot de belangrijkste van de filosofie. De empirische wetenschap kan deze vragen volstrekt niet voor ons oplossen, want zij bestaat zelf bij de gratie van specifieke – zij het meestal impliciet blijvende – keuzen uit de mogelijke antwoorden op de zijnsvraag en de kenvraag. Stelt men zich

⁴²⁶ Binsbergen 1997, 1998.

bijvoorbeeld, zoals in de Boeddhistische filosofie, op het standpunt dat de werkelijkheid waarvan de zintuigen schijnen te getuigen, slechts een begoocheling is, terwijl het werkelijke Zijn eerst kenbaar wordt na vele (voor de meeste mensen niet of nauwelijks te doorlopen) fasen van meditatieve afstandname van de schijnbaar concrete wereld der zintuigen, dan is empirische wetenschap een absurde gedachte; maar terwijl deze leer eeuwenlang onder meer China beheerst heeft, legde in het zelfde land het oudere en blijvender Taoïsme een gerichtheid op de zintuiglijke werkelijkheid aan de dag die veel meer verwantschap vertoont met die van de Westerse wetenschap.⁴²⁷

De empirische wetenschap vooronderstelt een zeker realisme: de aanname dat er inderdaad een werkelijkheid bestaat, die zich niet beperkt tot het bewustzijn (al worden daarin eventueel de categorieën ter kennis van die werkelijkheid gegeven), maar die ook en in principe onafhankelijk van het bewustzijn concrete, feitelijke manifestaties heeft. De dynamiek van de empirische wetenschap voltrekt zich tussen bewustzijn en zintuiglijke ervaring, tussen concreet feit en denkcategorie, en tussen individueel onderzoeker en collectiviteit: enerzijds de collectiviteit van wetenschappers die het individueel kennen slechts onder verregaande voorwaarden van methode, consistentie, en herkenbaarheid toelaat tot intersubjectiviteit en daarmee tot wetenschap verklaart; en anderzijds de maatschappelijke collectiviteit, op receptie waardoor wetenschapsproductie als einddoel is gericht, maar die ook al om te beginnen een grote invloed heeft op individuele en collectieve processen van wetenschappelijke waarneming en conceptualisering.

De beoefenaars van de empirische wetenschappen zijn zich maar zelden bewust van het feit dat hun geprofessionaliseerde vorm van kennisproductie een aantal op zich arbitraire filosofische keuzen impliceert. Zij kunnen zich deze onbevangenheid veroorloven omdat empirische wetenschap zich in de loop van de laatste paar eeuwen in het Noordatlantisch gebied heeft ontwikkeld tot een sociale institutie die binnen de samenleving waarin zij wordt aangetroffen, *vanzelfsprekend* is geworden, machtsverhoudingen weerspiegelt en ondersteunt. En dan bedoel ik niet in de eerste plaats de sociale organisatie van de wetenschapsbeoefening zelf, als gevolg waarvan de door het wetenschappelijk forum geaccepteerde stand van de wetenschap steeds een verschuivend compromis is van intradisciplinaire machtsverhoudingen. Het machtsaspect van de moderne empirische wetenschap reikt veel verder. Zij is niet alleen een kweekplaats van universaliteitsclaims betreffende de zintuiglijke werkelijkheid, van het type

- 'V = i * R' (wet van Ohm)
- 'fotosynthese is de bron van alle energie voor aardse levensvormen'
- 'alle menselijke samenlevingen kennen een of andere vorm van incestverbod'.

Zij vormt ook een passende achtergrond voor andere universaliteitsclaims, van een sociaal-politieke aard, die voor de hedendaagse wereld in hoge mate bepalend zijn maar die door hun normatief of performatief karakter helemaal niet op empirisch onderzoek gebaseerd *kunnen* zijn:

- de *vanzelfsprekende* geldigheid van het gezag van de moderne staat en van haar voornaamste instrument, de formele organisatie;

⁴²⁷ Needham, J., m.m.v. Wing Ling, 1961 / 1954, 1956, ; Beekh 1961 / 1958 / 1916.

- het vanzelfsprekend universele karakter (zo niet in huidige toepassing, dan toch in vermeende geldigheid) van mensenrechten en van de democratische staatsvorm;
- de vanzelfsprekendheid en onaantastbaarheid van het subject, de identiteit, en de 'cultuur';
- de vanzelfsprekende claim dat universalisme zich bij uitstek in *Noordatlantische* sociale, culturele, politieke en wetenschappelijke vormen heeft uitgedrukt, waardoor aan deze vormen in het hegemonisch streven dat het Noordatlantisch gebied sinds de zestiende eeuw kenmerkt, superioriteit wordt toegedicht (Eurocentrisme).

De empirische wetenschap is kennelijk ook een culturele oriëntatie temidden van de vele andere van de Noordatlantische samenleving, en een die van uitzonderlijk belang is voor de productie van vanzelfsprekendheden die niet alleen de inrichting van ons eigen leven bepalen maar waarin superioriteitsclaims ten aanzien van de rest van de wereld meeklinken. Zij poneert een leefvorm. Maar tegelijk probeert zij aan deze greep te ontkomen door haar methoden en technieken zeer expliciet, geraffineerd en intersubjectief te maken. Vandaar dat radicale anti-hegemonistische vertogen graag epistemologische alternatieven op de gangbare empirische wetenschap poneren, bij voorbeeld in de vorm van een specifiek Afrikaanse epistemologie,⁴²⁸ dan wel door de gangbare empirische wetenschap terug te brengen – zoals in Hardings benadering – tot de status van slechts één specifieke, cultureel bepaalde, lokale vorm van kennen (een 'etnische wetenschap', in het Engels *ethnoscience*) temidden van de onbepaalde vele andere die denkbaar zijn.⁴²⁹

Ten aanzien van het type verschijnselen dat gewoonlijk door de natuurwetenschap wordt bestudeerd, lijkt Hardings benadering op het eerste gezicht weinig overtuigend: hoezeer wij ook verklaren dat natuurwetenschappelijke kennis arbitrair, lokaal en potentieel dienstbaar aan Eurocentrisme is, vliegtuigen gebaseerd op die wetenschap storten niet spontaan neer zodra zij zich buiten het Noordatlantisch gebied wagen, horloges blijven doortikken, onder dit wetenschappelijk regiem opgewekte electromagnetische golven blijken een schier onbepaalde actieradius te hebben, en de biochemische geneeskunst boekt haar (weliswaar beperkte) successen over de hele wereld ongedacht de culturele en somatische specificiteit van haar beoefenaren en haar patiënten.

Hedendaagse epistemologische inzichten beginnen afstand te nemen van het onderscheid tussen natuurwetenschap en geesteswetenschap dat een of twee generaties terug nog vanzelfsprekend was (vgl. d'Agostino 1993. D'Agostino baseert zich met name op: Bernstein 1983; Rorty 1979; Putnam 1978, 1981.) Overigens maak ik hier zelf ook slechts een gradueel onderscheid tussen natuurwetenschap en sociale wetenschap ten aanzien van de mogelijkheid en wenselijkheid van alternatieve epistemologieën.

⁴²⁸ Kaphagawani & Malherbe 1998; MacGaffey 1986.

⁴²⁹ Harding 1994, 1997. Een minder extreme vorm van dezelfde gedachte ligt ten grondslag aan: Hountondji 1994. Ik heb aan Hardings zienswijze een uitvoerige kritische bespreking gewijd in van Binsbergen XXXX.

Dat sluit echter andere epistemologieën, van andere culturele herkomsten, ter beschrijving en verklaring van natuurverschijnselen volstrekt niet uit – vele daarvan hebben zich immers ook eeuwenlang weten te handhaven in hun concrete praktische omgeving van landbouw, jacht, metaalbewerking, huizenbouw, magie, therapie, en boden daar kennelijk een aantrekkelijke verklaringsgrond die met praktisch overleven ter plaatse goed te rijmen was. Het doordenken van de pluraliteit van epistemologieën ter benadering van de zintuiglijke werkelijkheid is één van de opgaven waarvoor de interculturele filosofie zich gesteld ziet. De hedendaagse natuurwetenschap bevindt zich in een spanningsveld waarin zij enerzijds tot op zekere hoogte kosmopolitisch, universeel, een gemeenschappelijk erfdeel van de mensheid mag heten, terwijl zij anderzijds toch ook specifiek een recente schepping is van de Noordatlantische moderniteit, beladen met een grote hegemonische last. Voor de sociale wetenschappen geldt dit nog sterker. De door hen bestudeerde verschijnselen zijn geheel het product van menselijke intentionaliteit en betekenisgeving, zodat elke sociaal-wetenschappelijke epistemologie in hoge mate een ethnocentrische lading zal hebben vanuit de civilisatie (thans in hoofdzaak de Noordatlantische) waarbinnen het onderzoek als activiteit wordt geconcipieerd en uitgevoerd. Die epistemologie is niet anders dan een specifieke keuze ter constructie van vanzelfsprekendheden die in de bestudeerde *andere* samenleving *anders* geconstrueerd worden. Wat zich voordoet als een onpartijdig, objectief wetenschappelijk perspectief is dus in het beste geval de confrontatie tussen twee aan elkaar gewaagde maar inhoudelijk verschillende vanzelfsprekendheden, en in het slechtste geval een ontkenning van de waarde en berechtiging van het andere.

In deze situatie is een beroep op empirische sociaal-culturele wetenschap ter correctie van gangbare filosofische benaderingen een hachelijke zaak. Het wordt nog erger als ik verderga en stel dat filosofie in veel groter mate een empirische wetenschap is dan filosofen bereid zijn toe te geven.

18.6. FILOSOFIE ALS EMPIRISCHE WETENSCHAP?

Toeëigening van de empirische wetenschappen naar de filosofie toe is gebruikelijk, en is een van de voorwaarden waaronder de filosofie grondslagenonderzoek ten behoeve van de empirische wetenschappen kan verrichten, ook al loopt dit soort interdisciplinaire ontleningen meestal tientallen jaren achter.⁴³⁰

Vele filosofen stellen zich op het standpunt dat de gedachtenvlucht van de filosofie zich niet door empirische ‘zogenaamde feiten’ moet laten neerhalen. Filosofie is op te

⁴³⁰ Komend van een empirisch wetenschapper, en de methoden en resultaten van de hedendaagse empirische wetenschap ten voorbeeld houdend voor de filosofie, kan mijn betoog hier doen denken aan dat van de fysici Sokal en Bricmont van enige jaren geleden (Sokal & Bricmont 1997). Zij laten Droogstoppelachtig (vgl. Multatuli's *Max Havelaar*) zien hoe toeëigening van hedendaags natuurwetenschappelijk idioom ons sommige van de duisterste pagina's heeft opgeleverd van de meest vooraanstaande hedendaagse Franse filosofen. Sokal en Bricmont weten niet anders te doen dan mechanisch het filosofisch taalgebruik toetsen aan de conventionele betekenis van de gebruikte termen in hun oorspronkelijke context van natuurwetenschap en wiskunde. Mijn standpunt wijkt van het hunne volstrekt af: zij doen geen enkele poging om het filosofisch taalgebruik te verstaan en toe te eigenen in zijn eigen intentionaliteit, en staan naïef-onkritisch tegenover hun eigen empirische wetenschap; vgl. van Binsbergen 1999b, 2008b.

vatten als het onderzoek van concepten, redeneermethoden en betekenissen, en aldus het ontwikkelen (met een precair evenwicht tussen innovatieve originaliteit en intradisciplinaire intersubjectiviteit⁴³¹), toetsen en beheren, van taalvormen waarmee de aporieën – ‘ondoorwaarderbaarheden’, d.w.z. onoplosbaarheden – van het eigentijds bestaan kunnen worden benoemd, en wel op een wijze die niet reeds in die vorm in andere menselijke praktijken (empirische wetenschap, schone letteren, andere kunstvormen, politiek en religieus vertoog) voorhanden is. In deze opvatting is filosofie een specifieke praktijk waarvan de ontologische referent in laatste instantie de hedendaagse plaatselijke maatschappelijke ervaring is (waarin evenwel de ervaring van andere punten in ruimte en tijd kan doorwerken, zodat ook deze in het filosoferen moet worden meegenomen). Een volstrekt niet-empirische opvatting van de filosofie is dan onverdedigbaar, ook al moet er ruimschoots ruimte blijven voor verkenningen op het gebied van conceptualisering en logica die niet een in ruimte en tijd *specifieke* ervaring weerspiegelen.

De ontwikkeling van inzicht belovende taalvormen geschiedt niet, zoals in de schone letteren, geheel voor rekening voor de aan het woord zijnde auteur maar meestal met voortdurende weergave en interpretatie van het denken van met name genoemde andere filosofen en filosofische stromingen. De bronnen daarover vormen een empirisch referent dat ontologisch nagenoeg dezelfde status heeft als het materiaal waarop literatuurwetenschappers, historici en cultureel antropologen zich baseren, en dat dezelfde epistemologische problemen oproept ten aanzien van methode, discipline intersubjectiviteit, maatschappelijke toeëigening, culturele gevormdheid en dóórklinken van machtsverhoudingen. Het zou de filosofie goed doen als zij ten aanzien van deze levensgrote empirische dimensie van haar praktijk een groter premie op methode en een kleinere op originaliteit zou leggen.

Het besef dat het weergeven van het denken van een andere denker of een denktraditie een empirische activiteit is met daarbij behorende eisen van methode, is van het grootste belang voor de interculturele filosofie. Voor zover het hier gaat om de schriftelijke filosofische tradities van het Oude Nabije Oosten, de Islam, Zuid-Azië en Oost-Azië is het gevaar van beunhazerij gering, want hier bestaan rijke plaatselijke vormen van filologisch-kritische geleerdheid, waarin intersubjectiviteit tussen lokale en Noordatlantische specialisten slechts tot stand komt doordat aan deze laatsten hoge, namelijk lokale, eisen van competentie worden gesteld. Daarin is tegelijk de mogelijkheid gegeven om eventuele Eurocentrische trekken van het empirisch perspectief zichtbaar te maken en te overwinnen – zoals de Oriëntalisme-discussie laat zien.⁴³² Wanneer het echter over schriftloze denktradities gaat, is het vastleggen en interpreteren niets anders dan een speciale vorm van etnografie, onderworpen aan de geaccumuleerde ervaring, vergelijkend onderzoek en ambachtelijke kritiek – alsmede aan de epistemologische naïviteit en het gevaar van hegemonie – van vele duizenden etnografen die zich in de loop van honderd jaar met dit empirisch handwerk hebben beziggehouden. Etnografie was in eerste instantie het bedekken met tekst van die gebieden van de wereld die nog niet hun eigen teksten hadden geproduceerd. Intercultureel filosofen en Afrikaans filosofen die deze methodologische erfenis

⁴³¹ Over filosofie als intersubjectieve activiteit, vgl. bijv. Luijpen 1980: hst. 1.

⁴³² Ahmad 1992; Breckenridge & Veer 1993; Clifford 1988; Lewi 1993: 99-118; Malek 1963; Mani & Frankenberg 1985; Said 1978; Turner 1994; Veer 1995.

negeren en zelfs de *empirische* status van hun activiteiten ontveinzen, maar zich niettemin storten op de beschrijving van Afrikaanse filosofieën zoals deze in mythen, spreekwoorden, en in mondelinge uitspraken van hedendaagse denkers zijn te vinden, hebben niet méér recht op het voordeel van de twijfel dan etnografen die blijven volharden in hun naïef empiricisme.

Ervaren en grondig getrainde antropologen, sommigen van het kaliber van Marcel Griaule en Victor Turner, hebben er een levenswerk van gemaakt om – door analyse van mythen, rituelen, conflicten, dieptegesprekken, en de praktijk van het dagelijks leven – Afrikaanse denkpatronen en denkbeelden vast te leggen, hetzij door explicitering van daarin impliciete systematiek, hetzij door zich te laten leiden door plaatselijke denkers als Ogotomëlli (Griaule) of Muchona (Turner). Natuurlijk zijn de etnografische methoden van Griaule of Turner niet boven kritiek verheven.⁴³³ Het punt is echter dat de intercultureel filosofen, al zonder de methodologische discussie met het werk van Griaule of Turner aan te gaan, menen beter te weten: Ogotomëlli en Muchona waren dan geen ‘echte’ ‘wijzen’ (Engels: *sages*), terwijl de institutie van ‘de wijze’ door heel Afrika zou voorkomen, helaas onopgemerkt door al die voor authentiek Afrikaans denken afgesloten antropologen...⁴³⁴

Ik meen hierin uitingen te bespeuren – waarschijnlijk onbedoeld -- van essentialisme en anti-empiricisme: de claim dat er specifiek Afrikaanse wezenstrekken zouden bestaan – ontoegankelijk voor empirische methoden van de Noordatlantische sociale wetenschappen – , trekken die alleen Afrikanen kunnen begrijpen en vertolken, en waarvan de enige betrouwbare hoeders slechts Afrikaanse en interculturele filosofie zijn – juist omdat deze de canons van empirische wetenschap naast zich neer zouden leggen. Ik denk niet dat wij met een dergelijke houding Afrikanen op den duur een dienst bewijzen.⁴³⁵ Afrika, dat de mensheid heeft voortgebracht en dat via Oud-Egypte een zeer grote bijdrage heeft geleverd aan de Noordatlantische civilisatie, kan best echte empirische wetenschap aan – met dien verstande dat dat geen regelrecht uit het Noorden geïmporteerde wetenschap mag blijven met al zijn naïviteit en Eurocentrisme, maar dat Afrikanen eigen epistemologische varianten van empirisch onderzoek zullen moeten verkennen.

⁴³³ Vgl. over Muchona en Turner: Turner 1967: 131-150; de Boeck & Devisch 1994; Shorter 1972; Papstein 1978. Over Ogotomëlli en Griaule: Griaule 1966 / 1948; Clifford 1988: 55-91; Copans 1973; Goody 1967; Lettens 1971; Ogono d’Arou 1956; Sarevskaja 1963; de meest afwijzende herinterpretatie van Griaule in de jaren 1990 is die Wouter van Beek in *Current Anthropology*, 1991.

⁴³⁴ Kimmerle 1997; Oruka 1990; Mosima 2016 / 2017.

⁴³⁵ De eerste zinnen van deze alinea vervangen de volgende passage in een eerdere versie zoals gepubliceerd:

Op deze wijze beoefend, is het gevaar niet denkbeeldig dat interculturele en Afrikaanse filosofie een machtsverlenend, identiteits-affirmerend essentialisme koestert, in plaats van zich juist behoedzaam te situeren in het spanningsveld tussen performativiteit en vanzelfsprekendheid, strategie en integriteit, waar de interculturele filosofie haar grootste taak heeft. Hoe begrijpelijk en goedbedoeld ook, wat hebben Afrikanen aan zulke zoethoudertjes, die hen na eeuwen van uitsluiting nog weer eens verwijzen naar het getto van een troostende pseudo-wetenschap gebaseerd op identiteitsclaims?

Bij nader inzien was dit een ongelukkige formulering, die onbedoeld kon worden uitgelegd als uiting van gebrek aan respect ten aanzien van intercultureel filosofen, inplaats van – wat wél mijn bedoeling was – een uiting van respect voor Afrikanen.

In plaats van het afwijzen van de empirie in de eigen praktijk en in die van andere wetenschappen, neemt de anti-empirische retoriek onder filosofen vaak een andere vorm aan: het nonchalant of onwetend ontveinzen van de geduchte methodologische vereisten voor valide empirische kennis. Zo verschijnt het beroep op empirische kennis in filosofische betogen dikwijls als een beroep op vanzelfsprekendheden. Methode, intersubjectiviteit, culturele en politieke bepaaldheid van dergelijke door filosofen gedebiteerde vanzelfsprekendheden blijven buiten zicht, waardoor het betoog uiteraard veel aan waarde inboet. Het kenmerkt de interculturele filosofie als jonge tak van wetenschap, dat dergelijke vanzelfsprekendheden er voor het oprapen liggen; het door mij gewraakte denken in termen van een veelheid van holistisch opgevatte ‘culturen’ is een voorbeeld hiervan.

Een nog kortere weg waarvan filosofen zich kunnen bedienen ter vermijding van een uitdrukkelijke empirische methodologie, noem ik die van het *canoniek botaniseren*. De redenering voert dan van het aanduiden van een bepaald verschijnsel, niet naar het grondig verkennen van dat verschijnsel aan de hand van (meestal ruimschoots voorhanden) empirisch onderzoek, maar naar het onderbrengen van het verschijnsel bij een bepaalde passage in het werk van een gecanoniseerde Grote Filosoof; waarna de discussie zich verder laat leiden door de interpretatie van die passage, alsof daarmee de geclaimde vanzelfsprekendheden afdoende onderbouwd zijn.

Een voorbeeld is Derrida's claim⁴³⁶ dat het schrift aan de mondelinge uiting voorafgaat, omdat alles wat leidt tot *inscriptie*, sinds de verste oertijd van de mens, reeds schrift is: een moedwillig omgeknakte twijg aan een boom, een lijn met de vinger getrokken in het zand. Het bedrieglijke karakter van een dergelijk betoog ligt niet *per se* in het gebruik van de term ‘schrift’ – men kan zich immers op nominalistisch standpunt stellen en de definitie vrij kiezen. Door echter aan te sluiten bij het contrast tussen schrift en oraliteit wordt juist continuïteit gesuggereerd met de gebruikelijke definitie van schrift in de empirische wetenschappen. En dan is Derrida's positie absurd. De oorsprong en de oudste vormen van het schrift zijn goed gedocumenteerd, onderwerp van vele honderden gedegen empirische publikaties.⁴³⁷ In deze literatuur is uit een afweging van het empirisch bewijsmateriaal tegen de achtergrond van een voortschrijdende theoretische verdieping, consensus gegroeid over wat schrift is: een volledig schrift is een systeem, bestaande uit een eindig aantal willekeurige, vastliggende, onderling onderscheiden maar juist daardoor op elkaar betrokken visuele elementen, die productief gebruikt worden (dat wil zeggen ter systematische, aan regels gebonden vorming van een onbepaald

⁴³⁶ Derrida 1967; vgl. ook Passmore 1992: 30 e.v.. Ik mag dan hier afstand nemen van Derrida's beweringen over het schrift (kennelijk weet hij weinig van de geschiedenis van het schrift, terwijl hij als seculiere Noordafrikaanse Jood is opgegroeid met de logocentrische vanzelfsprekendheid die het Jodendom kenmerkt en die een van zijn voornaamste giften aan de mensheid is geweest; vgl. Binsbergen 2018: hst 1) – maar mijn andere teksten tonen mij als een groot bewonderaar van Derrida's werk op gebied van de religie en van het denken; bijv. Binsbergen 2003b, 2005.

⁴³⁷ Albright 1966; Bernal 1990; Bes & Woudhuizen 1988; Binsbergen 1997b / 2011; Bottéro 1992: 125-137; de Mecquenem 1949; Diringer 1996 / 1947; Evans 1909; Gelb 1963; Gimbutas 1991: hst. 8: ‘The sacred script’; Gordon 1982 / 1971; Hassan 1983; Karlgrén 1940; Labat 1988 / 1976 / 1948; Lambert 1976; Marshack 1972.; Naveh 1982.; Parpola 1994; Ray 1986; Schmandt-Besserat 1992; Thompson 1960; en uitvoerige verwijzingen in deze werken. Voor de antropologische benadering van het schrift vgl. Goody 1968, 1986; Lemaire 1984: 103-124.

aantal combinaties), zodat alle spraakklanken van de bepaalde taal voor de weergave waarvan het schrift wordt gebruikt, erin kunnen worden weergegeven. Schrift beeldt geen objecten af, en evenmin ideeën, maar woorden. Volledig schrift is in de geschiedenis van de mensheid slechts bekend vanaf het eind van het vierde millennium vóór onze jaartelling, en wel uit Sumerië, Elam, en Egypte. Beperkte voorlopers van het volledige schrift, in de vorm van pictogrammen en ideogrammen, zijn tot tienduizend jaar ouder en gaan terug tot in het Opper-Paleolithicum. Het is in deze empirische traditie belachelijk anachronistisch om voor de daaraan voorafgaande drie miljoen jaren van de menselijke geschiedenis te spreken van schrift. De enorme invloed die het volledige schrift heeft gehad op religie, filosofie, wetenschap, literatuur, staatsvorming, het recht, onttrekt zich aan elke verklaring als wij de specifieke kenmerken van het volledige schrift overboord gooien. Het is typisch voor de procedure van canonic botaniseren dat deze hele empirisch gefundeerde literatuur en de onderscheidingen die zij door moeizaam onderzoek heeft opgeleverd, ongenoemd blijft ten gunste van één passage bij een Grote Filosoof. Doen wij Afrikanen niet tekort wanneer wij veinzen dat zij – althans volgens een gewrongen en ongebruikelijke definitie -- tóch schrift hebben, alsof het niet hebben van schrift wel het ergste is wat een mens zou kunnen overkomen? Is dat niet een beetje etnocentrisch?⁴³⁸

Als de intercultureel filosofen zich verschansen in een cultuurbegrip dat een aftelbare veelheid van holistisch gedachte 'culturen' stipuleert, en de empirische kant van het weergeven van andere denktradities benaderen alsof daarvoor geen beproefde methoden bestaan, dan kan het (met alle nodige reserve ten aanzien van de empirische sociaal-culturele wetenschappen), geen kwaad om te herinneren aan hedendaagse empirische inzichten.

18.7. GLOBALISERING EN ETNICITEIT

Bij mij zelf ontwaakte het besef dat 'culturen niet bestaan' tijdens veldwerk in de Zambiaanse hoofdstad Lusaka in het begin van de jaren 1970. Hier vormde de Nkoya etnische groep een kleine minderheid van hooguit duizend zielen, die door middel van collectieve rituelen (puberteitsceremonies voor meisjes, bezetenheidsculen, en begrafenisceremonies) een aanzienlijke mate van onderling contact en van continuïteit met de culturele praktijken van hun verre herkomstgebied op het Zambiaanse platteland wisten te handhaven. Op een nacht bezocht ik, zoals zo vaak, een puberteitsceremonie, en terwijl ik met de menigte in een kring danste en de liederen meezong, werd mij het volgende in het Zambiaans Engels toegevoegd door een in een

⁴³⁸ Deze zin vervangt de volgende passage in de eerdere, gepubliceerde versie:

'Hoe kan zo'n benadering van schrift ooit iets anders opleveren dan een misleid filosofisch *Besserwissen*? Men houdt het hart vast als, door verwijzing naar de hier gewraakte passage bij Derrida, de overwegend in schriftloze vorm voorhanden denktradities van het Afrikaanse continent in intercultureel-filosofisch perspectief worden opgestuwd in de vaart der volkeren.'

Bij nader inzien wekt de vervangen passage onnodige misverstanden ten aanzien van de oprechte intenties van intercultureel filosofen, en maakt zij onvoldoende onderscheid tussen Derrida, en zijn interpreteren en toepassers.

keurig krijtstreepkostuum geklede Zwarte man van middelbare leeftijd,⁴³⁹ die ondanks zijn corpulentie en zijn manke been verwoede pogingen deed het dansritme bij te houden:

'Yess™ *Bwana, diss' iss dowaa twadisyonaa káwáyaa*' – 'Ziet U wel, Baas, dit is onze traditionele cultuur'.

Vanzelfsprekende culturele identiteit maar ook vervreemding, performativiteit (het bewust met effectbejag spelen van een rol) en commodificatie van 'cultuur' in één persoon verenigd.

In de daarop volgende kwart eeuw werd ik steeds meer vertrouwd met de religie en het koningschap van de Nkoya, en ik bracht het tot aangenomen zoon van een van hun koningen – bij zijn dood in 1993 erfgenaam van zijn boog en van 25 km² land. Vanaf 1988 legde ik mij in dit verband toe op het bestuderen van culturele globalisering onder de Nkoya op het platteland, met name de wijze waarop een formele organisatie (de *Kazanga Cultural Association*, een etnische vereniging rond de Nkoya etnische identiteit, en gedragen door succesvolle stedelijke migranten) de plaatselijke muziek en dans wist te selecteren en transformeren tot een etnisch festival, een aaneengesloten en zorgvuldig geregisseerde *performance*. Aloude genres van plaatselijke muziek⁴⁴⁰ en dans worden nu jaarlijks uitdrukkelijk *opgevoerd* in een naar Noord-atlantische voorbeelden gemodelleerde enscenering, en voor een publiek van nationale politici en andere buitenstaanders. Het *performatieve* van deze nieuwe vorm van cultuurproductie in het kader van het Kazanga festival bleek ook nauw samen te hangen met *commodificatie*: voorheen had deze symbolische productie voor de participanten haar vanzelfsprekende waarde steeds ontleend aan de kosmologie van de dorpsgemeenschap, maar nu is zij daarvan losgeweekt en tot handelswaar geworden, een onderdeel in de strategieën waarmee de regionale elite macht en welstand zoekt te verwerven.

Etnische articulatie met performatieve en gecommuniceerde middelen, zoals in *Kazanga*, situeert zich in een steeds verder gepolitiseerde ruimte, waarin de plaatselijke culturele oriëntaties hun vanzelfsprekendheid hebben verloren door de confrontatie met plaatselijk en wereldwijd alternatieve vormen van expressie, organisatie en identiteit. Wij kunnen deze processen volstrekt niet begrijpen door te insisteren op een veelheid van afzonderlijke, naast elkaar staande, complete 'culturen'. In plaats daarvan stelt de hedendaagse sociale wetenschap van Afrika het vertoog over etniciteit.⁴⁴¹

Een van de meest hardnekkige misvattingen over hedendaags Afrika is dat de bevolking van dat continent in eerste instantie moet worden ingedeeld in een groot aantal 'stammen'; iedere stam zou gekenmerkt zijn door een eigen 'cultuur', kunst, taal, lichamelijke kenmerken, politieke organisatie inclusief 'stamhoofd', en een eigen 'stamgebied'; dat laatste zou maken dat het

⁴³⁹ Dit was de heer Hamba Mwene, ooit als lage ambtenaar verbonden aan een Zambiaanse ambassade in Europa, en voor mijn Nkoya onderzoek van groot belang omdat hij in eerste instantie de beheerder was van Ds. Yehosaphat Shimunika's compilatie van Nkoya mondelinge overleveringen *Likota Iya Bankoya*. Bij mijn uitgave van die tekst (verreweg de omvangrijkste Nkoya tekst die ooit gepubliceerd werd, naast de Bijbelvertaling) ging zeer veel tijd en werk zitten in het uiteenrafelen van de persoonlijke toevoegingen door de Heer Mwene, en Shimunika's oorspronkelijke tekst. *Likota Iya Bankoya* werd tenslotte door mij gepubliceerd, eerst als afzonderlijk boek uitsluitend in het Nkoya (1988), vervolgens als zwaar geannoteerd en geïnterpreteerd tweetalig onderdeel van mijn boek *Tears of Rain* (1992). Hoofdstuk 6 hierboven is grotendeels gebaseerd op mijn lezing van *Likota Iya Bankoya*, aangevuld met fragmentarische mondelinge overleveringen zoals die aan de Nkoya vorstenhoven circuleerden in de jaren 1970-2000.

⁴⁴⁰ Brown 1984; een bespreking van Nkoya muziek en zijn instrumenten ook in Binsbergen 2020: Proloog.

⁴⁴¹ Amselle 1990; Amselle & M'bokolo 1985; Barth 1969; Chrétien & Prunier 1989; Fardon 1987; Gutkind 1970; Helm 1968; Vail 1989; Binsbergen 1985: 181-234, 1994, *African Studies*, 53, 2: 92-125, 1997 / 2008a.

VOORBIJ DE GRENZEN VAN DE KLASSIEKE CULTURELE ANTROPOLOGIE

Afrikaanse continent een grote lappendeken vormt van aan elkaar grenzende, niet overlappende, vastliggende 'stamgebieden', waartussen oueroude 'stammennoorlogen'.

Het stammenmodel voor Afrika is ontsprongen aan een aantal bronnen die overwegend in het Noordatlantisch gebied moeten worden gesitueerd:

- de voorliefde van koloniale overheden voor overzichtelijke bestuurlijke indelingen samenvallend met elkaar uitsluitende landschappelijke territoria;
- de voorliefde van koloniale overheden voor een model van goedkoop indirect bestuur, dat een eigen, inheemse, maar met de koloniale bestuursopvattingen samenvallende territoriale en bestuurlijke indeling veronderstelde;
- Europese opvattingen over het samenvallen van 'cultuur', taal, territorium en staat – de vroegmoderne, vooral Romantische oorsprong van natievorming in Europa;
- de rationaliserende behoefte, niet alleen bij koloniale overheden maar ook bij industriële ondernemingen, bij zending en missie, en geleidelijk ook bij Afrikanen, aan overzichtelijke etiketteringen van de veelheid van culturele en taalkundige identiteiten op plaatselijk, regionaal en statelijk niveau;
- terwijl door bovengenoemde factoren scherpe indelingen van de Afrikaanse bevolking uitkristalliseerden – overwegend op een territoriale basis – grepen ook opkomende Afrikaanse leiders (volkschoufden in indirect bestuur, vroege bekeerlingen tot wereldgodsdiensten, aankomende intellectuelen en politici) de gelegenheid aan om deze opkomende nieuwe etiketten, indelingen, classificaties, te profileren tot zelfbewuste eenheden ('stammen', 'etnische groepen'), en voor deze een eigen identiteit, een eigen 'cultuur' (in feite slechts: geselecteerde, onderscheiden culturele trekken als etnische grensmarkering), een eigen geschiedenis te claimen; dit proces staat bekend als etnicisering
- waar andere sociale en levensbeschouwelijke indelingen ontbraken, werden deze etnische indelingen, en de plaatselijke en regionale tegenstellingen die zij door hun territorium-gebondenheid suggereerden, de leidraad voor groepsvorming en competitie in de nationale politiek;
- • formele politiek langs etnische en regionale lijnen leidde ook tot patronagenetwerken waarlangs de elite, in ruil voor politieke steun, voordelen kon toespelen aan haar etnische en regionale volgelingen, die daaraan des te meer behoefte hadden gezien het toenemend falen van de formele instellingen van de postkoloniale staat;
- niettemin blijft etniciteit in hedendaags Afrika een situationeel karakter houden: sommige situaties zijn veel sterker etnisch gemarkeerd dan andere; een toenemend aantal situaties wordt door de daarin betrokken mensen primair geconstrueerd in termen van andere identiteiten dan etnische, met name naar godsdienst, geslacht, klasse, beroepsgroep, natiestaat. Ook komt het zeer vaak voor dat mensen in situaties die wel etnisch zijn gemarkeerd (zoals migranten in de typisch etnisch diverse context van de grote stad) met succes afwisselend opereren in meer dan één etnische identiteit; vaak ook legt men de etnische identiteit die men van huis uit draagt, af – hetzij voor een andere die een hoger prestige heeft of ter plaatse in de meerderheid is, hetzij voor een andersoortige, meer universalistische identiteit (bijvoorbeeld Moslim; socialist) in het licht waarvan de particularistische etnische identiteit irrelevant wordt. Hier ontmoet een centrale stelling van het hedendaags etniciteitsonderzoek, de poststructuralistische filosofie van Derrida: het zelf dat een eenheid vormt is een mythe.⁴⁴²

Dit roept de vraag op naar voorkoloniale identiteiten in Afrika. Hier deed zich een grote diversiteit aan talen, culturele gebruiken, produktiewijzen, systemen van heerschappij, somatische verschijningsvormen voor: langs elk van deze elkaar doorkruisende dimensies konden binnen plaatselijke contexten identiteiten benoemd worden in termen van naamdragende categorieën. Deze categorieën hadden veelal een perspectiefisch karakter: men sprak van 'de noorderlingen', 'de bosbewoners', 'zij die zich aan de staat onttrekken'; maar in andere gevallen werden de benamingen ontleend aan gelokaliseerde clans, waardoor de essentialistische suggestie gewekt wordt van een vaststaande, lichamelijk verankerde, door afstamming van een gemeenschap-

⁴⁴² Derrida 1972.

pelijke voorouder verkregen identiteit. Voorkoloniale staten, zoals die zich gedurende verscheidene millennia in Afrika op grote schaal hebben voorgedaan, kenden steeds een veelheid van talen, culturele oriëntaties, produktiewijzen, somatieken, en naast statelijke vormen van heerschappij ook allerlei daarvan afwijkende lokale gezagsvormen; controle over mensen (door middel van rechtspraak, geweld, en schatting in de vorm van produkten en personen), niet controle over afgebakende territoria, was het uitgangspunt van deze staten. Voorkoloniale grenzen moeten dan ook gedacht worden, niet als lijnen op een landkaart, maar als overlappingsgebieden van invloedssferen.

Het is een overvloedig aangetoond feit dat zeer vele koloniale en voorkoloniale etnische benamingen in Afrika geen wortels hebben in het voorkoloniale verleden, en dus uiterst recent zijn. Niettemin is er uit het omvangrijke en complexe repertoire aan voorkoloniale identiteiten in *bepaalde mate* geput voor de naamgeving van koloniale en postkoloniale identiteiten in Afrika. Volstrekt onjuist is echter de gedachte (geuit door Afrikaanse etnische ideologen, door Westerse journalisten en door een afnemend aantal onderzoekers) dat twintigste-eeuwse etniciteit in dat continent eenvoudig een voortzetting is van voorkoloniale patronen van groepsvorming en groepsconflict. De boven aangeduide kenmerken van twintigste-eeuwse etniciteit deden zich nauwelijks voor vóórdat de koloniale staat met zijn bureaucratische, in naamdragende territoriale indelingen vormgegeven heerschappij was gevestigd. In de hedendaagse ideologische constructie in en van Afrika wordt etniciteit in hoge mate als holistisch en *verkokerd* geacht: taal, culturele gebruiken, produktiewijzen, somatiek, territorium, politiek leiderschap zouden één geïntegreerd pakket vormen waardoor de etnische identiteit ('de cultuur') *de totale zijnswijze* van een persoon determineert. *Deze verkokering is een regelrechte reproductie is van de bureaucratische rationaliteit waarin het politieke in de postmoderne Noordatlantische samenleving is ingekaderd.* De culturele oriëntatie wordt geëssentialiseerd, er wordt een hiërarchie van culturele oriëntaties aangelegd waardoor voor één persoon of één groep, één culturele oriëntatie als constitutief wordt gedefinieerd en (na publieke mediëring) verder in feite afgedwongen. Aldus fungeert 'cultuur' vooral als performatieve grensmarkering. Kenmerkend voor voorkoloniale identiteiten daarentegen was dat de verschillende dimensies waarlangs zij konden worden gedefinieerd, los van elkaar bleven staan, onderling niet werden geïntegreerd, zodat van geen enkele identiteit een publiekelijk te bemiddelen totaliteitsclaim kon uitgaan, en de diverse identiteiten binnen een regio zich in bonte warreling dooreenhaspelden.

Dit alles maakt het begrijpelijk dat in de eigen visie op de samenleving, voor vele Afrikanen het stammenmodel dat wij thans verwerpen, niettemin een onomstotelijke subjectieve realiteit is gaan vertegenwoordigen, die (door de mobiliserende activiteiten van etnische politici) kan worden aangesproken om economische en politieke tegenstellingen een etnische dimensie te geven, en aldus te essentialiseren.

Gegeven deze historische en politieke achtergronden, is het moeilijk een hanteerbare definitie te geven van etniciteit. Het volgende is niettemin een poging daartoe. *Etniciteit* is de wijze waarop de samenlevingsprocessen in het wijdere sociale veld economisch, politiek en cultureel zijn gestructureerd onder verwijzing naar een collectief onderscheiden veelheid van etnische groepen. Een benoemde etniciteit is niet 'een cultuur', en een nationaal of internationaal politiek systeem niet een 'arena van culturen'. Een etnische groep is een uitdrukkelijk *naamdragende verzameling* mensen. Binnen het sociale veld (bijv. een samenleving, een nationale staat) wordt er *collectief* een *bepaald* aantal van dergelijke verzamelingen onderscheiden, maar altijd meer dan één. Lidmaatschap wordt beschouwd als bepaald door *geboorte* en dus vaststaand, maar in feite is verworven etnische identiteit zeer gebruikelijk, terwijl steeds multiple identiteiten in één persoon tegelijk aan de orde zijn. Binnen elke verzameling identificeren mensen zich met elkaar, en worden zij door anderen geïdentificeerd, op grond van een aantal historisch bepaalde en historisch veranderlijke, specifieke *etnische grensmarkeringen*: de etnische naam zelf, en voorts bijv. taal, vormen van leiderschap, produktiewijzen, andere onderscheidende cultuurtrekken, soms ook lichamelijke kenmerken. Naast elkaar bestaande etnische groepen binnen

één land verschillen in cultureel opzicht dikwijls slechts *ten aanzien van de zeer beperkte selectie van cultuurtrekken die als grensmarkering fungeren.*

Concreet betekent dit het volgende. Vanuit een Nkoya dorp in het hart van Zambia kan men (gedeeltelijk in het spoor van David Livingstone honderddertig jaar geleden) vijfhonderd kilometer naar het noorden, oosten, westen en zuiden trekken zonder dat het door mensen gemaakte, culturele landschap (dorpen, vorstenhoven, akkers, weidegronden, visgronden, jachtgronden, heilige plaatsen, maar ook ideeën over verwantschap, recht, hekserij, volwassenheid, koningschap, geboorte, rijping en dood, de wereld, de hemel, god) opvallende veranderingen ondergaat; op zijn tocht trekt men door een groot aantal in de koloniale tijd onderscheiden stamgebieden en taalgebieden, en hoewel de meeste plaatselijke bewoners meertalig zijn en de talen van de Bantoe-talenfamilie op elkaar lijken als Nederlands, Duits en Zweeds, kan men na een paar honderd kilometer (maar dan is men al ver buiten het Nkoya 'stamgebied') met de Nkoya taal niet meer terecht.

De grote regionale continuïteit van culturele oriëntaties, hier en elders in Afrika, is een empirisch feit; etnonymen en andere aspecten van etnicisering hebben in een proces van essentialisering bedrieglijke grenzen aan deze continuïteit opgelegd – ongeveer zoals men met een koekjesvorm fraaigevormde koekjes uitsteekt uit een grote uitgerolde lap deeg die overal nagenoeg dezelfde samenstelling heeft.

18.8. DE ETNOGRAFIE VOORBIJ

Deze compacte weergave van het hedendaagse antropologische vertoog over Afrikaanse etniciteit, is in hoofdzaak gebaseerd op de generalisatie van etnografisch onderzoek. Laat ons even stilstaan bij etnografie als specifieke vorm van interculturele kennisproductie.

De etnograaf situeert haar uitspraken in een sociaal proces, in de ontmoeting en de dialoog tussen de etnograaf en de mensen over wie zij schrijft; dit geeft een eigen karakter aan etnografische teksten, een anekdotisch narratief accent dat vaak subversief is ten aanzien van het streven naar discursieve toeëigening, consistentie, afbakening en anderszins opgelegde ordening dat Noordatlantische filosofische teksten eigen is. Bovendien beseft de cultureel antropoloog, als geen ander, ondanks haar grote investering in taalvererving, dat een groot deel van de menselijke uitingen niet in taal zijn vervat en daar ook nauwelijks in uitgedrukt kunnen worden. De antropologie, hoewel uiteindelijk slechts gericht op de reductie van velerlei menselijke uitingen inclusief niet-talige, tot tekst, neigt tot het inzicht dat taal, hoewel structurerend, toch niet bepalend is, noch voor het culturele domein, noch voor de reikwijdte van het menselijk kennen.

De erkenning van het performatieve zit in feite reeds diep verankerd in de antropologie: de begrippen 'rol' en 'rollenspel' zijn in dit vak zeer succesvol gebleken met name om het individuele en het sociale aan elkaar te verbinden. De antropoloog beseft dat de mens aan zijn sociale zijnsvorm gestalte geeft, door het met een zeer ruime mate van persoonlijke interpretatie *spelen* van een rol, het interpreteren van een sociaal *script*, en niet het mechanisch uitdragen van een volledig gedetermineerde, geprogrammeerde culturele inscriptie. Bovendien is de hele gedachte van het verwerven van culturele competentie door participerende observatie gebaseerd op een spelgedachte: de veldwerker speelt naar beste vermogen, niet de rol van vreemd onderzoeker (want die bestaat in de meeste sociale contexten niet), maar een aantal rollen die in de plaatselijke samenleving voorkomen (vriendin, gast, verwant,

minnares, patrones, cliënte) en tracht die rollen om te buigen zodat zij, afgezien van hun plaatselijke herkenbaarheid, ook dienstbaar kunnen zijn aan het voornaamste doel van haar verblijf – informatie verzamelen.

De etnograaf gaat uit van haar vermogen (hoewel zij daar in het veld en bij de rapportage steeds weer folterende twijfels over zal hebben) om door langdurige interactie een of meer andere culturele oriëntaties van binnen uit in hun specifieke systematiek te leren kennen, en aldus te komen tot vormen van handelen die voor de oorspronkelijke participanten te onderkennen zijn als min of meer competent naar plaatselijke model. In dat handelen, dat steeds *competenter* wordt (voortdurend onderworpen als het is aan de sancties van de participanten, door blikken, afwijzing, belachelijk maken), wordt het plaatselijke model dan ook veel duidelijker zichtbaar dan in de meest gewiekste interviews. Participatie⁴⁴³ is voor de antropoloog niet alleen een bron van primaire informatie uit observaties en gesprekken, en niet alleen een middel om (door vertrouwen te wekken en nederigheid te tonen) communicatiedrempels te verlagen. Participatie heeft vooral een unieke valideringsfunctie: precies zoals iemand die een taal leert taaluitingen produceert, deze ter beoordeling en verbetering voorlegt aan *native speakers*, en aldus zijn eigen taalvaardigheid ijkt en vergroot, op dezelfde manier levert participatie een praktische *feedback* op de impliciete en expliciete inzichten die eerder in hetzelfde veldwerk zijn opgedaan. Het meedoen is in eerste instantie geen exotisme, geen *going native*, geen risicovol zelfverlies, maar inductieve en uiteraard onvolledige bewijsvoering in praktische vorm. Heeft de veldwerker het goed begrepen, dan wordt zij daarvoor door de participanten beloond door bevestiging en toename van de informatiestroom, en in het andere geval gestraft door afkeuring en afname van de informatiestroom. Hoe meer overgeleverd, hoe meer ontdaan van hegemonische bescherming, hoe meer geïsoleerd, de veldwerker is, hoe sterker de sociale controle die van de onderzoeksparticipanten kan uitgaan, en aldus hoe groter de informatiestroom en (mits de veldwerker haar distantie kan bewaren of terugvinden) hoe groter het uiteindelijke inzicht. Het langdurige en nederige aanleren van een culturele oriëntatie met inbegrip van althans één der plaatselijke talen (er is er vrijwel altijd meer dan één tegelijk aan de orde) kenschetst de antropologie als een vorm van intercultureel kennen op *feedback* basis op mede pre-textueel niveau, wat verre superieur lijkt aan het intercultureel kennen van zich meestal op vertaalde teksten in vreemde talen baserende filosofen.

De onderzoekersrol dwingt tot distantie en instrumentaliteit ten opzichte van de participanten en hun culturele oriëntaties, maar de gelijktijdige internalisering van deze laatste werkt precies in de tegengestelde richting. Etnografisch veldwerk is een voortdurend spel van verleiden en verleid worden: het aangeven van de mogelijkheid van begeerde grensoverschrijding, waarin de grens niet wordt ontkend maar juist wordt geconstrueerd – de onderzoeker die verleid wil worden tot participatie en

⁴⁴³ Participatie heeft in de context van antropologisch veldwerk als kennisverwervende praktijk een heel andere betekenis dan die welke filosofen ontlenen aan het werk van de Franse etnoloog Lévy-Bruhl – voor vele filosofen de voornaamste bron van hun vluchtige beeldvorming over de mensheid buiten het Noordatlantische gebied. Voor Lévy-Bruhl, werkzaam aan het begin van de twintigste eeuw, was *participation* de specifieke vorm van incomplete, diffuse en poreuze subjectiviteit waardoor de 'niet-Westerse', of zoals men in zijn tijd zei 'primitieve', mens zou zijn gekenmerkt: een model van beleving volgens welke het menselijk subject zich niet tegenover de omringende natuur en samenleving stelt (zoals kenmerkend zou zijn voor de logische rationaliteit van het Noordatlantische subject onder onze condities van moderniteit), maar daarin in hoge mate opgaat.

kennis, en die zelf ook door woord en gebaar verleidt om de barrières van toegang, kennis, vertrouwen en intimiteit steeds verder te verleggen, steeds verder omlaag te brengen.⁴⁴⁴

Is de etnograaf daarmee de minnaar of beminde bij uitstek, van de bestudeerde samenleving – of een cynische manipulator; of beide? Dat is een vraag die binnen de antropologie soms wel is gesteld,⁴⁴⁵ maar die zozeer de grondslagen van dat vak betreft dat zij binnen de antropologie zelf niet te beantwoorden is. Grondslagen-onderzoek wordt vanouds door antropologen geschuwd – hun naïef empiricisme is hun genoeg.⁴⁴⁶ In vaak verre en onherbergzame veldwerk-lokaties trekken antropologen hun plan en bedenken zij voor het standaard Noordatlantisch comfort spartaanse alternatieven; zo zijn ze ook geneigd om denktechnisch, ten aanzien van de grondslagen van hun vak, de oplossingen maar zelf te bedenken, en daarbij voornamelijk antropologische literatuur te gebruiken.⁴⁴⁷ Als echte pioniers gooien antropologen ook niet graag iets weg dat nog zijn nut kan hebben. Op het moment dat de filosofie het subjectbegrip en het lichaam/geest dualisme, twee pijlers van de moderniteit, nagenoeg omver getrokken heeft, heeft het bewust handelende en aldus zijn wereld construerende subject zich comfortabel genesteld als het centrale uitgangspunt van de *main-stream* culturele antropologie – waarin transactionalistische actorenbenadering op basis van methodologisch individualisme al sinds de jaren 1960 opgang doen; sinds het eind van de jaren 1980 heeft dit paradigma een politiek draagvlak gekregen doordat een op maximalisering gericht marktbegrip het ideologisch grondthema van de Noordatlantische samenleving is geworden. Terwijl post-structuralistische benaderingen thans met vertraging de antropologie binnensijpelen, heeft zich de structuralistische methode voor de analyse van mythen en ritueel niettemin geïnstalleerd onder het vaste instrumentarium van de antropoloog. Op dezelfde wijze is het neo-Marxisme als allesomvattend antropologisch paradigma van de jaren 1970 allang weer verlaten, maar wat gebleven is, ook onder het blijvend instrumentarium van de antropoloog, is het model van de koppeling van produktiewijzen, dat zonder Marx' werk over de Aziatische produktiewijze en over andere niet-Westerse samenlevingen niet had kunnen worden geformuleerd. Gewend om de tegenstrijdigheden van interculturele bemiddeling te ontveinzen, of in persoonlijke excentriciteit in te bouwen in plaats van deze in algemeen analytische termen te doordenken, streven antropologen kennelijk niet naar systematische consequentie maar zijn zij in de praktijk aartselectici.

444 Vgl. Kristeva 1983.

445 Bijv. de uitwisseling tussen J.D.M. van der Geest en mijzelf in *Human Organization*, 38, 2 (1979); en Binsbergen 1987, 'De schaduw waar je niet overheen mag stappen.

446 Een uitzondering is: Salamone 1979.

447 Gezien de, onder antropologen, filosofische reputatie van: Fabian 1983, *Time and the other*, was ik verbaasd te zien dat zijn expliciete filosofische referenties zeer beperkt zijn (Baudrillard, Foucault, Hobbes, Ricoeur en Schutz). Kloos' boek over de filosofie van de antropologie behandelt vooral de Popperiaanse en logisch-positivistische onderbouwing van vergelijkende antropologie, en de ethische problematisering van veldwerk in onmiskenbaar imperialistische situaties. Fabian en Kloos leggen niettemin een filosofische deskundigheid aan de dag die volstrekt uitzonderlijk is onder Nederlandstalige antropologen, met uitzondering misschien van die uit Nijmegen en Leuven. In de Franse, Duitse en Amerikaanse culturele antropologie is impliciete aansluiting bij de hedendaagse filosofie meer gebruikelijk, maar ook daar zijn specifieke studies die de relatie tussen beide disciplines verkennen, zeer schaars; interessante aanzetten zijn bijv. te vinden in: Müller *et al.* XXXX. .

Filosofen darentegen weten wel waar Abraham de mosterd haalt. Vanuit hun zelfbeeld van intellectuele passie, brede intellectuele uitwisseling, interdisciplinariteit, en hun vertrouwdheid met de intellectuele genealogieën van begrippen en stromingen, kunnen zij zich nauwelijks een voorstelling maken van de specifieke dynamiek van de culturele antropologie als een internationaal vakgebied, waarin echter slechts met grote vertraging en ten koste van vele intradisciplinaire weerstanden echo's (vaak onherkenbaar verminkt) uit het bredere intellectuele klimaat worden gehoord.⁴⁴⁸ Slechts een enkele keer wist de antropologie het voortouw te nemen in de definitie van het intellectuele klimaat – met name in de opkomst van het begrip 'cultuur', en in structuralisme in de versie van Lévi-Strauss (dat echter zoals bekend door taalkundige, sociologische en psychoanalytische ontwikkelingen tergeve werd voorbereid). Van de veelbelovende, op het werk van Wittgenstein geënte discussie die vanaf het eind van de jaren 1950 gevoerd is over rationaliteit, magie, en het appreciëren van het waarheidsprobleem ten aanzien van de geloofssystemen vervat in andere culturele oriëntaties, zijn inmiddels binnen de antropologie nauwelijks nog sporen te vinden.⁴⁴⁹ Dat de fenomenologische en hermeneutische richtingen in de filosofie bij uitstek relevant zijn voor het bevragen van de culturele praktijken van anderen binnen en buiten de eigen samenleving, is door antropologen inderdaad gesignaleerd, maar nadat die richtingen in de antropologie werden geïntroduceerd (onder anderen door Geertz)⁴⁵⁰ zijn zij daar gelokaliseerd en gecanoniseerd, zonder dat antropologen ooit nog grijpen naar fenomenologische teksten. Het postmodernisme bereikte de antropologie pas in de late jaren 1980,⁴⁵¹ en het ontwikkelen van een antropologisch

⁴⁴⁸ Bijvoorbeeld het Nietzscheaans onderscheid tussen Apollinisch en Dionysisch in: Benedict 1946 / 1934; vgl. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872). Voorts de kritiek op de antropologie als imperialistisch in de nadagen van het anti-imperialisme van de jaren 1950-60; alsmede de opkomst van een poststructuralistische en postmoderne antropologie, enige decaden nadat dit de intellectuele mode was in architectuur, literatuur en filosofie. Een overtuigend voorbeeld is ook een boek van Marshall Sahlins, jarenlang leider van een van de meest toonaangevend antropologie-afdelingen in de wereld, die van de universiteit van Chicago: Sahlins 1976, *Culture and practical reason*. Voor iedere filosoof verwijst deze titel in eerste instantie naar Kant (*Kritik der praktischen Vernunft*, XXXX), maar Sahlins' begrip heeft hoegenaamd niets meer met Kant te maken, er is een bijna opzettelijke niet-aansluiting; vgl. Drechsel 1984: 81 noot 12.

⁴⁴⁹ Ik heb hierop reeds gezinspeeld in een bovenstaande voetnoot; zoals uit die literatuuropgave blijkt, is de discussie inmiddels een vast oriëntatiepunt geworden binnen de Afrikaanse filosofie.

⁴⁵⁰ In Geertz' benadering correspondeert het onderscheid tussen 'thick' en 'thin description' met dat tussen *emic* en *etic*. Geertz heeft de etnografie niet uitsluitend een dienst bewezen door Ricoeurs fenomenologische hermeneutiek aan te passen voor de etnografie (vgl. Clifford XXXX: 38 e.v.; Ricoeur, P., 1971, 'The model of the text: Meaningful action considered as a text', *Social Research*, 38: 529-562; Geertz 1973, 1976, 1983, *Local knowledge*. De kunstgreep om veelsoortige, ook niet-talige, gebeurtenissen die zich voor etnografische beschrijving lenen, alle op te vatten als teksten, heeft inmiddels een kwart eeuw later – onder invloed van de verdere ontwikkeling van textuele theorieën in de literatuurwetenschap – bij een minderheid van antropologen geleid tot een hermetische opvatting van het etnografisch corpus als voltooid, in zichzelf gekeerd, en feitelijk zonder directe betrekkingen tot de dynamiek van sociale relaties die zich rond het corpus afspelen en er een belangrijke referent van zijn; bijv. Drews 1995.

⁴⁵¹ Vgl. Geuijen 1992. Er is nog nooit zoveel over moderniteit gesproken in de antropologie als juist de laatste paar jaar, en meestal in termen van een gepasseerd station. Dit neemt niet weg dat impliciet de meerderheid van antropologen een curieuze positie heeft ingenomen in het debat over moderniteit en postmoderniteit. De etnograaf immers is enerzijds – postmodernistisch – de kampioen van het specifieke, het lokale, en het vernaculaire (het *emic*), maar dit dient vaak als opstap om anderzijds daarin – op typisch modernistische wijze – via de definitieve etnografische tekst en de daarin gebruikte algemene antropologische begrippen en theorieën (*etic*), te spuren naar grotere generalisaties die de plaatselijke context ontstijgen; het specifieke, plaatselijke en vernaculaire wordt zo enerzijds – postmodernistisch – als

vertoog op Foucaultiaanse grondslag is thans – anderhalve decade na Foucault's dood – een deugdzzaam antropologisch handwerk aan het worden.⁴⁵² De receptie van Kristeva, Deleuze en Guattari staat nog in de kinderschoenen.

Een belangrijke factor van dit disciplinair isolement ligt in het feit dat de antropologie steeds opvallend veel outsiders heeft aangetrokken: Joden, vrouwen, homofielen, arbeiderskinderen, migranten, alsmede de geestelijke erfgenamen van de ontdekkingsreizigers, jagers op groot wild en missionarissen van de negentiende eeuw, – zo velen die in de meer gevestigde academische disciplines minder welkom waren of er geen wortels konden vinden. Voorts kan gewezen worden op een proces van professionalisering dat zich de gehele twintigste eeuw heeft voortgezet en dat gemaakt heeft dat antropologen en andere sociale wetenschappers zich bij voorkeur afzetten en onderscheiden juist ten aanzien van de wetenschappen waarmee zij qua vraagstelling en methode de meeste affiniteit hebben: wijsgerige antropologie, geschiedenis, vergelijkende rechtswetenschap, vergelijkende godsdienstwetenschap. In plaats daarvan ging men te rade bij de natuurwetenschap en haar methodologieën en epistemologieën, waardoor een oppervlakkig sciëntisme vaak de enige, aftandse filosofische bagage is van antropologen. Vele antropologen vertonen daarnaast een krampachtige gerichtheid op samenlevingen buiten het Noordatlantisch gebied, en bijziendheid, zelfs minachting, voor de sociale, politieke en intellectuele actualiteit in hun directe omgeving.

Al tientallen jaren is het onderscheid *emic/etic* één van de krachtigste hulpmiddelen van cultureel antropologen in het definiëren en hanteren van hun kennisobject en hun procedures van kennisverwerving. Hieraan heeft de logicus Quine enige jaren geleden zijn filosofisch *nihil obstat* gegeven.⁴⁵³ Het onderscheid affirmeert de dubieuze vanzelfsprekendheid van de binaire tegenstelling, die ook in het structuralisme van Lévi-Strauss zo'n grote rol speelt.⁴⁵⁴ Het onderscheid poneert voorts een modernistische juxtapositie tussen kennend subject (de etnograaf) en gekend object (de participanten, hun bewuste culturele oriëntaties, en de onderliggende gepostuleerde werkelijkheid die daarachter door de etnograaf geconstrueerd wordt); het roept aldus fundamentele politieke en ethische vragen op over het onderschikkende, zelfs ontmenselijkende karakter van de analytische (*etic*) blik van de ander,⁴⁵⁵ en is niet los te denken van een omstreden streven⁴⁵⁶ naar een meta-positie waarin de etnograaf aan

(op unieke, niet nader te relativeren wijze) anders geponereerd, maar anderzijds inderdaad – op typisch modernistische wijze – als onderdeel van een dialectiek die dat andere onderbrengt in een groter geheel. De antropoloog balanceert tussen moderniteit en postmoderniteit, in een onnavolgbare circusact die filosofen kunnen doorzien maar die zij niet graag zullen nadoen.

⁴⁵² Bijv. het in de antropologie thans zeer invloedrijke werk van Jean Comaroff en John Comaroff, 1991-97, *Of revelation and revolution*. Dit neemt niet weg dat Foucault al veel vroeger werd opgemerkt door een handjevol antropologen, bijv. Rabinow en Clifford.

⁴⁵³ Quine 1990, 'The phoneme's long shadow'.

⁴⁵⁴ Bhabha laat zien (geïnspireerd door Derrida's deconstructie van binaire opposities) dat de koloniale praktijk vorm kreeg, niet zozeer door binaire tegenstellingen die door de overheerser werden aangedragen, maar door hun wollige toepassing; Bhabha 1986.

⁴⁵⁵ Sartre 1943; Luijpen XXXX: 280 e.v..

⁴⁵⁶ Voor een Foucaultiaanse kritiek op dit streven vanuit het (in laatste instantie Nietzscheaans) genealogieconcept, zie: Rabinow 1984; Foucault 1977, 'Nietzsche, genealogy, history'. Vgl. Kimmerle, 1985; en: Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887). De onmogelijkheid van een epistemologisch

eigen sociale en culturele bepaaldheid en aan intercontinentale hegemonische structuren van machtsuitoefening veinst te ontkomen. Met name het *etic* perspectief is tegengesteld aan een – tegenwoordig geprivilegieerd – dialogisch, intersubjectief,⁴⁵⁷ *emic* perspectief van kennisverwerving. De *etic* benadering sluit niettemin aan bij een ander en evenzeer gekoesterd ideaal van kennisverwerving: het is grensdoorbrekend in de zin dat het ons toestaat (niet alleen de etnograaf en de internationale academische gemeenschap, maar ook de plaatselijke dragers van de bestudeerde culturele oriëntatie) ons te bevrijden van de kluisters van eenmaal ingenomen posities (zoals vertolkt door het *emic*).⁴⁵⁸ Bovendien attendeert het ons op de onbedoelde en onvoorspelde gevolgen van sociaal-culturele arrangementen.⁴⁵⁹ Het is juist het *etic* perspectief dat – door zijn afstand van de plaatselijke culturele specificiteit waartoe alleen de veldwerker wetenschappelijk toegang heeft – een oplossing belooft ten aanzien van intradisciplinaire intersubjectiviteit in interculturele kennisverwerving. Al met al brengt het onderscheid *emic/etic* de fundamentele dilemma's van de culturele antropologie duidelijk tot uitdrukking.

Onlangs het isolement van de antropologie, kunnen er uit het bredere intellectuele klimaat van onze tijd een aantal ontwikkelingen genoemd worden die de klassieke antropologie sterk hebben ondermijnd in de jaren 1970-80. De opkomst van een uitdrukkelijk discours over alteriteit, in het feminisme, antkolonialisme en anti-racisme, kon niet nalaten de vanzelfsprekendheid van het antropologische project als 'de wetenschap van de ander, c.q. van andere culturen' in vraag te stellen. Met name Johannes Fabians *Time and the other*⁴⁶⁰ heeft veel gedaan om deze thema's in de antropologie binnen te voeren. Deze beweging convergeerde met die van het postmodernisme, die het einde verkondigde van de grote vertogen, en aldus theorie ontmaskerde als een totalitaire illusie.⁴⁶¹ Was het grote vertoog een manier, niet om de werkelijkheid te onthullen maar om deze te verhullen? Was het grote vertoog van de antropologie misschien niets anders was dan een praten, niet over de ander, maar over onszelf als deelgenoten in een proces van Noordatlantische hegemonische onderwerping? De anti-imperialistische critici van de antropologie in de jaren 1970 (Asad, Copans, Said)⁴⁶² volgden nog vooral een Marxistische inspiratie, maar het werk van Spivak en Rattansi⁴⁶³ laat zien hoezeer ook het poststructuralisme verrijkend is voor het benoemen van de problemen van kennisvorming op intercontinentale schaal.

Over de laatste paar decennia heeft dit type kritiek aangetoond dat culturele antropologie als zodanig door Noordatlantische heerschappijvormen (kolonialisme,

Archimedespunt wordt ook betoogd in: Rorty XXXX ; en vanuit een geheel ander perspectief in: Putnam, XXXX, XXXX

⁴⁵⁷ Bedoeld is: tussen veldwerker en plaatselijke participanten.

⁴⁵⁸ Vgl. Koepping 1984; Binsbergen 1984, 'Kann die Ethnologie zur Theorie des Klassenkampfes in der Peripherie werden?'

⁴⁵⁹ Merton 1968 / 1957: 51; Hayek 1973-1978.

⁴⁶⁰ Fabian XXXX.

⁴⁶¹ Lyotard 1979.

⁴⁶² Asad 1973; Copans 1975; voor de Oriëntalisme discussie, zie boven. ⁴⁶³ Rattansi XXXX; Boyne & Rattansi 1990; Donald & Rattansi 1992; Spivak 1987, 1988, 1990.

imperialisme, wereldwijde hegemonie) zo diepgaand gevormd is dat nauwelijks is voor te stellen hoe zij zich van deze achtergrond zou kunnen distantiëren zonder haar disciplinaire identiteit op te geven. De ongelijkheid tussen etnograaf en onderzochte groep ten opzichte van controle over de centrale media ('participerend veldwerk' en 'in tekst gevatte etnografie') zorgt ervoor dat ook bij de beste bedoelingen toch vertekeningen optreden, en dat (aangezien tekstproductie een technologie van beheersing is) ook de beste *emic* representaties onbedoeld misbruikt worden voor intellectuele overheersing. De etnograaf zweert bij haar vermogen om over in veldwerk verworven kennis adequaat te rapporteren in een taal die in principe een geheel andere is dan die welke in de oorspronkelijke etnografische context wordt gebruikt en die voor de participanten toegankelijk is. Etnografen (inclusief die etnografen die zich intercultureel filosofen noemen) kunnen deze taak slechts geloofwaardig vervullen indien er in hun veldwerk en de productie van hun gepubliceerde teksten ruimschoots voorzieningen zijn ingebouwd⁴⁶⁴ om hun etnografie te maken tot een vorm van 'communicatief handelen'⁴⁶⁵ waarin de voorstellingen en waarderingen van de participanten niet alleen getrouw en integer worden bemiddeld naar het persoonlijke oordeel van de etnograaf, maar waarin de participanten over die bemiddeling ook een *beslissende* stem hebben – zodat zij een vorm van zelfreflexieve bewustwording wordt in het verlengde van de eigen plaatselijke culturele oriëntatie, en zodat de epistemologische uitgangspunten van die plaatselijke culturele oriëntatie de Noordatlantische empirische epistemologie effectief kunnen bevruchten of overstijgen.

18.9. VAN ETNOGRAFIE NAAR INTERCULTURELE FILOSOFIE: VOORBIJ DE ETNOGRAFISCHE EPISTEMOLOGIE

Het zoeken is naar een nieuw academisch medium dat duidelijk deze hegemonische wortels niet heeft; en naar beoefenaren die door herkomst of radicale heroriëntatie aan dit hegemonisch proces geen deel hebben⁴⁶⁶ of zich eraan onttrekken. Interculturele filosofie is een vak dat intellectuelen van buiten het Noordatlantisch gebied aantrekt; Afrikaanse filosofie is tot op zekere hoogte tot Afrikanen beperkt. Intercultureel en Afrikaans filosofen die – vaak sterk introspectief – etnografie bedrijven op basis van wat zij zelf van een van hun culturele oriëntaties (die van het dorp, van verwantschap, van dorps ritueel), tegen de achtergrond van hun moedertaal, weten en begrijpen, zijn cultureel geprivilegieerd vergeleken bij buitenlandse etnografen. Maar ook deze filosofen zijn verwickeld in een proces van bemiddeling dat voortkomt uit het feit dat, te midden van hun diverse culturele oriëntaties, die van de cosmopolitische filosofie een heel belangrijke is. In deze situatie ligt het gevaar van nostalgieke en performatieve projecties zeer voor de hand, en zijn uitdrukkelijke empirische methoden ter versterking van intradisciplinaire intersubjectiviteit volstrekt onmisbaar. Diepgaand besef van de grote uitdagingen die hier liggen onderscheidt cosmopo-

⁴⁶⁴ Voor een voorbeeld van zo'n strategie, vgl. Binsbergen 1992, *Tears of Rain*: 58 e.v..

⁴⁶⁵ Habermas 1982 / 1981.

⁴⁶⁶ Vgl. Chilungu 1984.

litische Afrikaanse filosofen als Mudimbe⁴⁶⁷ en Appiah van hun essentialiserende voorgangers van een eerdere generatie. In plaats van onze epistemologieën op te dringen aan Afrikaanse hedendaagse kennisproductie kunnen wij onze eigen kennisproductie met meer recht richten op de Noordatlantische multiculturele samenleving – die overigens toch al wereldwijde vormen aanneemt.

Het gaat echter niet om een Noordelijke erfelijke belasting of om een Zuidelijk geboorterecht, maar om een radicale ommekeer in onze benadering van het cultureel andere. Waar de culturele antropologie zich verschanst heeft in de geposeerde naïviteit van een eclectisch, a-politiek maar in feite Eurocentrisch empiricisme, kan pas interculturele filosofie ons de epistemologische implicaties van de culturele antropologie duidelijk maken.

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

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

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

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

In de voetsporen van de latere Wittgenstein heeft Winch ons laten zien dat de waarheid van dit laatste type beweringen niet in het algemeen, universeel kan worden vastgesteld, maar afhangt van de taalspecifieke, betekenisbepalende leefvorm (*form of life*) die aan de orde is. Of er in een bepaalde samenleving heksen bestaan, kan niet worden beantwoord met een universele bewering dat heksen niet bestaan, of juist wel bestaan, maar kan slechts binnen de in die samenleving aan de orde zijnde leefvormen worden beantwoord – *en daarvan zijn er altijd meer dan één tegelijk*.⁴⁶⁸ Mijn begrip ‘culturele oriëntatie’, waarvan er ook steeds verscheidene tegelijk zich voordoen in een samenleving, komt met dit begrip ‘leefvorm’ sterk overeen. Welnu, cultuurrelativisme als centraal beroepsmatig uitgangspunt van de klassieke culturele antropologie betekent misschien *theoretisch* dat de uitsluiting van deze vierde categorie berust op respect voor wat in de andere leefvorm (of culturele oriëntatie) waar is; maar in de praktijk komt het er vrijwel altijd op neer dat de etnograaf – hoezeer zij ook heeft geïnvesteerd in het verwerven van talige en culturele kennis waardoor de plaatselijke collectieve voorstellingen voor haar kunnen ontsloten worden, en hoezeer zij deze ook gaandeweg *als privé-persoon* internaliseert – in haar *beroepsmatige, formele* uitingen (in de vorm van academische rapportage) aan de bestudeerde collectieve voorstellingen geenszins het voordeel van de twijfel gunt, noch het respect voor het collectief

⁴⁶⁷ Mudimbe 1988, 1991, 1992a, 1992b, 1994; Mudimbe & Appiah 1993; Jewsiewicki & Mudimbe 199.

⁴⁶⁸ Winch XXXX: 100 e.v.; Sogolo XXXX; Jarvie 1972 – op Jarvie's diepgaande kritiek op Winch (knap weergegeven door Sogolo) kan ik hier niet ingaan.

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

Vanaf mijn eerste veldwerk (1968), waarin ik de heiligenverering en de extatische cultus op het Noordafrikaanse platteland onderzocht, heb ik geworsteld met dit probleem – dat ik geneigd ben om te beschouwen als het centrale probleem van interculturaliteit. Ik bracht verwoed offers aan de dode heiligen in hun graven, danste mee met de extatische dansers, proefde zelf een begin van mystieke extase, bouwde ter plaatse een heel netwerk van fictieve verwanten om mij heen, maar in mijn etnografie reduceerde ik de mensen tot getalswaarden in kwantitatieve analyses, en wist ik hun religieuze voorstellingen niet anders te beschrijven dan als ontkenning van de Noordatlantische of kosmopolitische natuurwetenschap;⁴⁶⁹ pas twintig jaar later kon ik in romanvorm (*Een buik openen*, 1988) getuigen van mijn liefde voor en overgave aan de Noordafrikaanse leefvormen die ik als etnograaf op een afstand moest houden; en mijn tweedelige, Engelse boekmanuscript over dit onderzoek ligt nog steeds op de plank. In de loop van vele jaren en van een veelheid van Afrikaanse veldwerkklocaties, steeds in de religieuze en therapeutische sfeer opererend, besefte ik langzaam maar zeker dat ik de cynische etnografische beroepshouding weerzinwekkend vond en haar steeds minder kon opbrengen. Wie was ik dat ik meende te mogen huichelen, waar het mijn onderzoeksparticipanten onverdeelde ernst was? Verscheidenen van hen hebben een beslissende rol in mijn leven gespeeld, als voorbeelden, leermeesters, leidslieden, geliefden. In Guinee-Bissau, in 1983, bleef ik niet de waarnemer van de orakelpriesters maar werd ik hun patiënt – zoals vrijwel alle geboren leden van de plaatselijke samenleving. In de stad Francistown, Botswana, vanaf 1988, werd – onder omstandigheden

⁴⁶⁹ Binsbergen 1980a, 1980b, 1985a, 1985b.

die ik elders uitvoerig besproken heb⁴⁷⁰ – het gebruikelijke veldwerk mij zo ondraaglijk dat ik alle beroepsmatige overwegingen moest laten varen, en niet alleen patiënt werd van priester-waarzeggers (*sangoma's*), maar aan het eind van een lange therapiegang zelf als één van hen eindigde, en daarmee als gelovige in de plaatselijke collectieve voorstellingen. In de tijd dat dit zich voordeed zag ik het vooral als een politieke daad van mij als Blanke in een door Blank monopoliekapitalisme en racisme ontwricht gebied; ik besef nu nog meer dan toen dat het ook en vooral een epistemologische stellingname was – verzet tegen de professionele dubbelhartigheid waarin zich het hegemonische perspectief van de antropologie liet kennen – een stellingname die mij toen al in feite verdreef uit de culturele antropologie en de voorwaarde schiep voor de stap die ik vandaag definitief zet.

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

18.10. VAN ETNOGRAFIE NAAR INTERCULTURELE FILOSOFIE: VEELOMVATTENDE SAMENHANGEN IN RUIMTE EN TIJD

Mijn weg van etnograaf naar intercultureel filosoof zou mij in de jaren 1990 voeren tot een verdere verkenning van de betrekkelijkheid van culturele specificiteit. Eenmaal *sangoma*, beschikte ik over tamelijk unieke culturele kennis en een tamelijk unieke status – die van erkend plaatselijk religieus specialist – , maar mijn stap tot priester-medium zou zinloos worden indien ik deze kennis vervolgens in de vorm van een etnografische monografie zou neerleggen, met alle gedistantieerde en onderschikende objectivering die dat inhoudt. Ik kon ook niet gaan schrijven over de details van de sociale en psychiatrische casuïstiek die mijn patiënten in Botswana mij vanzelfsprekend in handen speelden. Hoe nu? Kon ik een perspectief vinden van

⁴⁷⁰ Binsbergen 1991, 1998.

waaruit mijn transculturele opstelling toch te combineren zou zijn met een herkenbare professionele wetenschapsbeoefening?

Mijn mysterieuze ruwe houten tabletten van het *sangoma*-orakel, in bloed van offerdieren geconsacreerd en periodiek in regenwater en in het vet van offerdieren nieuw leven ingeblazen, leken het summum van strikt plaatselijk cultureel particularisme, evenzeer in een onbepaalde Voortijd regelrecht uit de Zuidelijk Afrikaanse dorpssamenleving opgerezen als het bijbehorende interpretatieschema dat de zestien specifieke combinaties benoemt die de ritueel neergeworpen tabletten kunnen vormen. Het plaatselijk orakel van vier tabletten was al vierhonderd jaar geleden door missionarissen beschreven.⁴⁷¹ 'De oude vrouw als een steen', 'de oude mannelijke heks als een bijl', 'kriebelend schaamhaar als van een jonge vrouw', 'de huid als een jeugdige penis' – zo worden de vier tabletten benoemd, en hun onderlinge combinaties verwijzen naar hekserij, voorouders, taboes, offerdansen, rijkdom, en allerlei plaatselijke diertotems. Kan het authentieker en Afrikaanser? Niet voor niets had ik mijn initiatie (die mij als volleerd specialist in dit waarzeg- en therapiesysteem bevestigde) destijds omschreven als

'the end point of a quest to the heart of Africa's symbolic culture'.⁴⁷²

Ik moest nu erkennen dat deze romantische suggestie van extreme plaatselijkheid een illusie was, waaronder een realiteit schuil ging met enorme consequenties voor mijn theoretische en existentiële opstelling als etnograaf en wereldburger. Het interpretatieschema bleek, tot aan de naamgeving van de zestien combinaties toe, een aanpassing van tiende-eeuwse Arabische magie, met een Chinese vormentaal (opgebouwd, net als *I Ching*, uit configuraties van hele en gebroken lijnen) en tegelijk astrologische implicaties zoals nog weer eens vijftien of twintig eeuwen eerder uitgewerkt in Babylonië. De plaatselijke culturele oriëntatie waarin de inwoners van Francistown zich hadden verschanst en waarvan ik aanvankelijk pijnlijk was uitgesloten, bleek helemaal niet de incarnatie van *het volstrekt andere*, maar – precies zoals mijn eigen culturele oriëntatie als Noordatlantisch wetenschapper – een verre nakomeling van de civilisaties⁴⁷³ van het Nabije Oosten, en evenals mijn eigen tak van wetenschap minder dan duizend jaar geleden effectief bevrucht door een eerdere loot aan diezelfde stam: de Arabische civilisatie.⁴⁷⁴

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

Dit was een frontale botsing met de centrale theorie van de klassieke culturele antropologie vanaf de jaren 1930: de historische en culturele specificiteit van afzonderlijke, bij voorbeeld Afrikaanse, samenlevingen, hun in-zichzelf-besloten-zijn en begrensd-zijn, hun unieke innerlijke integratie en systematiek, en de gedachte dat er zo iets bestaat als 'een cultuur'.

⁴⁷¹ Vgl. Santos 1901 (herdruk van de oorspronkelijke uitgave van 1609).

⁴⁷² Binsbergen XXXX: 314; kennelijk gebruikte ik toen het begrip 'cultuur' anders dan in mijn huidige betoog.

⁴⁷³ Een civilisatie definieer ik als een sociaal-politiek systeem dat – door instituties als voedselproductie, staatsvorming, schrift en georganiseerde religie – een aanzienlijke mate van continuïteit kent over een omvangrijk gebied, en waarbinnen een veelheid van culturele oriëntaties zijn gebundeld. De tegenstelling tussen 'cultuur' en civilisatie, zoals geponereerd door Kant en voortgezet door Spengler, is vanuit cultureel-antropologisch gezichtspunt niet vruchtbaar en buiten het Duitse taalgebied niet gebruikelijk; Vgl. Perpeet XXXX: vooraf 1318 e.v.; Kant 1983, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht' (1784); Spengler XXXX₄₂ e.v. .

⁴⁷⁴ Binsbergen 1994, 1995, 1996a, , 1996b, 1996c, ; Binsbergen 2021g. ⁴⁷⁵ Zoals al hierboven vermeld, is dit project nooit iets geworden. Onderdelen werden gecannibaliseerd voor latere publicaties, vooral Binsbergen 2012. Blijft over een Egyptologische kern over de opkomst van de Dynastieke Oudegyptische staat, 5000 jaar geleden – ik weet niet of dat onderdeel nog ooit het daglicht zal zien.

Deze vondst was voor mij het sein tot een veelomvattend onderzoeksproject, waarvan de opbrengst inmiddels onder meer omvat een geredigeerd boek *Black Athena: Ten Years After* (1997), over het werk van Martin Bernal, en een boekmanuscript *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt and the World: Beyond the Black Athena thesis*.⁴⁷⁵

De laatstgenoemde studie is gebaseerd op soortgelijke *Through the looking-glass* (Lewis Carroll) ervaring als die ik had ten aanzien van het Francistownse waarzeggsysteem. Toen ik een paar jaar geleden mijn diverse artikelen over het Nkoya koningschap doornam om ze als boek te bundelen, viel – nadat ik op het Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in 1994-95 een jaar lang intensief was blootgesteld aan het Oude Nabije Oosten, als enig antropologisch lid van de werkgroep 'Magic and religion in the Ancient Near East' – opeens mijn oog op zulke specifieke en verregeande parallellen tussen de ceremoniën en de mythologie rond dit koningschap, en het Oude Egypte, Mesopotamië, en Zuid-Azië, dat culturele verbreiding ('diffusie') vanuit die streken naar Zuidelijk Centraal Afrika een voor de hand liggende en toetsbare hypothese begon te vormen – opnieuw de suggestie van continuïteiten in ruimte en tijd doorheen duizenden kilometers en verscheidene millennia.

De Francistownse waarzegkunst en het Nkoya koningschap zijn twee concrete voorbeelden van het soort *serendipiteiten* – volstrekt onverwachte vondsten – van culturele convergentie en diffusie over de gehele Oude Wereld, die in mijn empirisch onderzoek sinds 1990 een centrale plaats hebben ingenomen. Maar er is ook een meer systematische inspiratiebron: het antropologisch veldwerk dat ik sinds dertig jaar heb gedaan in diverse verschillende locaties over het Afrikaanse continent. In combinatie met de wetenschappelijke literatuur, met discussies met mijn collega's, en met mijn bezigzijn met het werk van mijn collega's te Leiden, en van mijn promovendi en mijn doctoraalstudenten, die op vele verschillende plaatsen in Afrika werken, hebben deze onderzoeken een context gecreëerd voor vergelijkende hypothesen die aanzienlijke overeenkomsten tussen plaatselijke culturele oriëntaties suggereren, ver voorbij de strikt plaatselijke en presentistische horizonnen van de klassieke etnografie; ver voorbij 'culturen'...

18.11. TEGEN HET EUROCENTRISME

Tegen deze achtergrond ook onderkende ik in het werk van Martin Bernal dadelijk een verwante geest.⁴⁷⁶

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

⁴⁷⁶ Bernal 1987, 1991.

Europa, in Afrika. De zaak is niet zonder belang voor filosofen want de voornaamste inzet van het *Black Athena* debat is de claim van een niet-Europese oorsprong van de Europese filosofische traditie.⁴⁷⁷

Met *Black Athena: Ten Years After* (1997) heropende ik het debat over Bernal's werk, dat na het vernietigend kritische *Black Athena Revisited*⁴⁷⁸ voorgoed gesloten leek. In *Global Bee Flight*, keer ik terug tot Afrika en onderzoek ik de implicaties van de *Black Athena* stelling voor ons hedendaags Afrika-onderzoek – en omgekeerd. Aangezien het Oude Egypte een sleutelpositie inneemt in de debatten over Afrika's cultuurhistorische relatie tot Europa en de rest van de wereld, wordt een omvangrijke sectie van *Global Bee Flight* ingenomen door een analyse van de wederzijdse doordringing van Oudegyptische en sub-Sahara-Afrikaanse thema's, in concepten en denkstructuren, mythen, symboliek, koningschap, staatsvorming, en produktieve praktijken. Één volstrekt verrassende uitkomst van het boek (toen ik het begon te schrijven dacht ik oprecht het tegendeel te kunnen bewijzen) is mijn bevestiging, zonder enig voorbehoud, van een van de meest belachelijk gemaakte ideeën van het vroeg-twintigste-eeuwse antropologisch diffusionisme: het Egyptocentrisme als model voor de Afrikaanse cultuurgeschiedenis. Het Oude Egypte, dat zijn ontstaan in het eind van het vierde millennium voor onze jaartelling te danken had gehad (heel anders trouwens dan Bernal denkt) aan de interactie tussen Zwart-Afrikaanse met Oostelijk Mediterraane culturele oriëntaties, bleek naar mijn analyses op zijn beurt namelijk niet alleen (zoals volgens de *Black Athena* these) het oostelijk Mediterraan gebied en zo Europa beslissend te hebben bevrucht, maar ook weer Zwart Afrika, tot in alle hoeken en op vele levensgebieden, inclusief het koningschap, recht, ritueel en mythologie.⁴⁷⁹ In plaats van een lappendeken van onderling volstrekt onderscheiden 'culturen' ontstaat zo het beeld van een Afrika dat als voorname bron en vervolgens als recipiënt van de Oudegyptische civilisatie, en ten slotte als gevolg van Arabische en van Noordatlantische koloniale invloed, een verregaande eenheid vertoont. De algemene uitkomst van *Global Bee Flight* is een radicale, positieve en onverwachte revisie van ons beeld van de plaats van Afrika in de cultuurgeschiedenis van de wereld als geheel. Er is intussen weinig reden waarom hetzelfde model van gedeeltelijke continuïteit over grote afstanden in ruimte en tijd niet ook van toepassing zou zijn op andere werelddelen inclusief Europa, en op hun onderlinge samenhangen.

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

⁴⁷⁷ Bernal 1987; Burkert 1992; Evangelidou 1994; James 1973 / 1954; Lefkowitz 1996; Palter 1996; Preus 1992; West 1971.

⁴⁷⁸ Lefkowitz & MacLean Rogers 1996.

⁴⁷⁹ Niet met expliciete verwijzing naar Bernal's werk (waar hij evenmin veel mee op heeft; vgl. Appiah 1993: 24-25) maar naar dat van de Senegalese natuurwetenschapper en cultuurfilosoof C.A. Diop, wijst Appiah de gedachte van een dergelijke continuïteit af, op grond van twee vanzelfsprekendheden die echter in het licht van recent historisch onderzoek onhoudbaar zijn: het Oude Egypte had slechts een niet-specialistische filosofie die niet aansluit bij huidige Afrikaanse culturele oriëntaties; en er zijn in Afrika nauwelijks culturele continuïteiten te verwachten over een tijdsverloop van drie of meer millennia. Appiah XXXX:161 e.v..

'If we could have traveled through Africa's many cultures in (...) [precolonial times] from the small groups of Bushman hunter-gatherers, with their stone-age materials, to the Hausa kingdoms, rich in worked metal – we should have felt in every place profoundly different impulses, ideas, and forms of life. To speak of an African identity in the nineteenth century – if an identity is a coalescence of mutually responsive (if sometimes conflicting) modes of conduct, habits of thought, and patterns of evaluation; in short, a coherent kind of human social psychology – would have been "to give to aery nothing a local habitation and a name." '480

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

'the Contemporary Confluence of Cultures on the Continent of Africa. This is a postcolonial phenomenon where different cultures meet and mingle to form new, hybrid forms'.481

In deze formulering wordt de gedachte van een veelheid van onderling onderscheiden culturen weliswaar overstegen, maar zij dient nog wel als uitgangspunt; overstijging wordt voorts slechts als een postkoloniaal verschijnsel van globalisering gezien, zodat het idee van een kuise afzonderlijkheid van een groot aantal voorkoloniale culturen in Afrika kan blijven gehandhaafd. De hele discussie van Afrocentrisme (met zijn Senegalese wegbereider Cheikh Anta Diop) en *Black Athena* is kennelijk aan de heden-daagse Afrikaanse filosofen voorbijgegaan.⁴⁸² Afrocentristen als Molefi Kete Asante⁴⁸³ worden in kringen van academische Afrikaanse filosofen nauwelijks binnengehaald of geciteerd.

18.12. NAAR INTERCULTURELE FILOSOFIE ALS EEN METACULTUREEL MEDIUM

Wat kunnen dan de omtrekken zijn van een interculturele filosofie die zich door empirisch onderzoek laat inspireren maar dit wezenlijk vernieuwt en overstijgt?

De dialoog is niet alleen een van de oudste filosofische genres, het is ook een vorm van communicatie die zich in de moderne, en vooral de postmoderne wereld heeft gevestigd als de meest ideale: met vooronderstellingen van gelijke inbreng, gelijk initiatief, gelijke rechten, van de deelnemers aan de dialoog, en (vanuit een pluralistisch perspectief) optimale voorwaarden voor het aan het licht brengen van relevante aspecten van een zaak, misschien wel van de waarheid zelve. Het woord dialoog wordt vaak in één adem genoemd met het woord intercultureel.⁴⁸⁴ Ook in mijn eigen werk heb ik mij herhaaldelijk bezig gehouden met de dialoog als

⁴⁸⁰ Appiah XXXI74; geciteerd met instemming in: Bell 1997: 218 e.v., noot 29.

⁴⁸¹ Kaphagawani & Malherbe XXXX: 209.

⁴⁸² Zie echter: Binsbergen1996xxx. Voor de receptie van de *Black Athena* discussie onder Afrikaanse en Afrikaans Amerikaanse intellectuelen, inclusief Appiah en Mudimbe, zie: Binsbergen 1997XXX, reprinted 2011.

⁴⁸³ Asante 1990.

⁴⁸⁴ Vgl. Brocker & Nau 1997; Garaudy 1977; Janz 1997; Kimmerle 1992, 1995; Odera Oruka 1990; Tymieniecka 1984. Op de achtergrond speelt hier mee een dialogische opvatting van filosofie, die teruggaat tot Plato en in de moderne tijd een invulling heeft gekregen in het denken van Buber en Levinas; vgl. Bernasconi 1988. Vanuit meer specifiek cultureel-antropologisch perspectief, vgl. Abbink 1989; Dwyer 1977, 1982; Pool, 1994; Tyler 1987; Webster 1982.

therapeutisch instrument voor het opklaren van persoonlijke en groepsmatige problemen en voor het bereiken van verzoening, als een bij uitstek Afrikaanse sociale technologie.⁴⁸⁵ Wie de dialoog zoekt is niet tevreden met het mechanisch, koud tegenover elkaar stellen van verschillen; *agreeing to disagree, to differ*, is een teken, niet van dialoog maar van onvermogen tot dialoog te komen. De dynamiek van de dialoog voert steeds via het zichtbaar maken van tegenstellingen, naar het verkennen van de voorwaarden waaronder die tegenstellingen kunnen worden overstegeen in de vorm van een nieuwe opvatting die nog niet klaar lag maar die uit de dialoog zelf creatief ontspringt.

De antropoloog Michael Jackson (niet te verwarren met de gelijknamige populaire zanger) is een van de hedendaagse etnografen die grote gevoeligheid voor intercultureel-filosofische problemen aan de dag legt. Hij beoogt met zijn werk een dialoog tussen mensen van diverse culturele oriëntaties tot stand te brengen.⁴⁸⁶ Zij spreken niet zelf; Jackson voert het gesprek in zijn boek, en in een vorm die noch door de onderzochten, noch door Jacksons antropoloog-zijn als culturele oriëntatie binnen de Noordatlantische samenleving, dwingend wordt voorgeschreven.

In welke culturele oriëntatie bevindt zich de etnograaf nu eigenlijk als zij uitspraken doet over de bestudeerde culturele oriëntatie: in een Afrikaanse, in een Noordatlantische, in allebei, *of in geen van beide?*⁴⁸⁷ In welke culturele oriëntatie bevind ik mij wanneer ik als *sangoma* in Nederland een Zuidelijk-Afrikaans therapiesysteem aanbied dat voor mijn Nederlandse cliënten niet vanzelfsprekend is, maar waarvan het voor mijn Zuidelijk-Afrikaanse cliënten al evenmin vanzelfsprekend is (hoewel kennelijk aanvaardbaar) dat juist ik het ben die het aanbied?

Het bemiddelen tussen twee culturele oriëntaties betekent dat de bemiddelaar zich een *interface*, een plateau verschaft vanwaaruit weliswaar toegang tot beide culturele oriëntaties verkregen kan worden, maar dat wezenlijk tot geen van beide is te herleiden. Interculturele communicatie is *altijd* transgressief, innovatief, bricolierend, metacultureel! Werkelijke verschillen, die berusten niet op een performatieve wilsdaad maar op het noodgedwongen parallel doorvoeren van twee niet tot elkaar te herleiden tegengestelde uitgangspunten, kunnen slechts worden verzoend (in dialoog, liefde, verleiding, handel, diplomatie, therapie, ritueel, etnografie, interculturele filosofie) doordat, op een wijze die wezenlijk afstand doet van elk van beide uitgangspunten en

⁴⁸⁵ Binsbergen 1997(Engelse versie opgenomen in mijn *Intercultural Encounters*, 2003; Binsbergen XXXX, XXXX, .

⁴⁸⁶ Jackson 1989 (het boek is veelzeggend opgedragen aan onder meer Renaat Devisch, grondlegger van de Leuvense school van culturele antropologie); vgl. Jackson 1989: x:

'But while my interest lies in the kind of metacultural understanding that Sartre and Merleau-Ponty sought, this should not be construed as a search for the essence of human Being but for ways of opening up dialogue between people from different cultures or traditions, way of bringing into being modes of understanding which effectively go beyound the intellectual conventions and political ideologies that circumscribe us all'.

⁴⁸⁷ Een kenmerkende stijlfiguur van de Leuvense school van de culturele antropologie is dat in het midden gelaten wordt wie spreekt: de etnograaf, of een karakteristiek lid van de door haar beschreven samenleving. Hoezeer ook ingegeven door terechte kritiek op bepaalde aspecten van de etnografische relatie, en hoezeer ook in het Leuvense geval gedragen door een nauwgezette etnografische methode en diepgaande taalstudie, men kan de hegemonische problematiek van de etnografie niet oplossen door haar te ontveinzen.

door geen van beide dwingend wordt voorgeschreven, een nieuw kader wordt opgeroepen dat beide posities zowel bevestigt (zij moeten geldig verklaard blijven om de bemiddelaarspositie aanvaardbaar te maken) als overstijgt onder verwijzing naar een goed dat voor beide partijen – maar niet per se op dezelfde wijze – een grote waarde vertegenwoordigt.⁴⁸⁸

Ik zie mijn taak in deze leerstoel vooral als die van bemiddelaar strevend naar een empirisch onderbouwde en praktisch toepasbare theorie van interculturele bemiddeling. De filosofische vanzelfsprekendheden ten aanzien van ‘cultuur’, die het uitgangspunt vormen van alle denken over interculturaliteit, beoog ik open te breken met inspiratie vanuit de empirische sociale wetenschappen. De sociaal-wetenschappelijke vanzelfsprekendheden van theorie en methode beoog ik open te breken met de veel grotere geaccumuleerde ervaring in de omgang met concepten en denkmethoden zoals de hedendaagse filosofie die te bieden heeft; voor deze taak heb ik de voortdurende steun en kritiek van mijn nieuwe filosofische collega’s nodig. Het feit dat interculturaliteit altijd een medium veronderstelt dat tot geen van de daarin bemiddelde culturele oriëntaties is te herleiden, betekent een grote creatieve speelruimte; van de andere kant betekent een empirische instelling dat wij ons in deze speelruimte beperken, enerzijds door uitdrukkelijke en intersubjectieve procedures, anderzijds door een kritisch bewustzijn van de eigen epistemologie en van alternatieven daarop. In deze context liggen grote uitdagingen en mogelijkheden voor de interculturele filosofie.

18.13. BESLUIT

Intussen ligt in het verlengde van deze beschouwingen een ultieme vraag van de cultuurfilosofie. Vanwaar toch die fragmentatie van culturele oriëntaties, die veelheid van patroonvormingen? Is zij eigen aan het menszijn? Aan de taal? Aan de zintuiglijke waarneming? Aan het denken? Aan het hanteren van symbolen? Aan een bepaalde historische fase in het menszijn, die wij misschien op het punt staan achter ons te laten? Dat laatste is nauwelijks waarschijnlijk, want het benadrukken van een steeds grotere wildgroei van met culturele verschillen gemarkeerde afzonderlijke identiteiten is het refrain van elk vertoog over globalisering.⁴⁸⁹ Moeten wij hier dan toch teruggrijpen op een filosofie van het verschil om het verschil, in poststructuralistische trant? Het lijkt erop alsof de filosofie van de interculturaliteit pas volwassen kan worden wanneer zij een overtuigend vertoog zal hebben ontwikkeld over de neiging tot fragmentatie van de menselijke collectieve ordeningen.

De Ghanese filosoof Wiredu stelt⁴⁹⁰ dat ‘culturen’ noodzakelijkerwijs een universele component moeten bevatten omdat anders de communicatie tussen ‘culturen’ niet mogelijk is, ‘terwijl wij (volgens hem) toch overal om ons heen zien dat die commu-

⁴⁸⁸ Binsbergen XXXX.; opgenomen in dit boek als hoofdstuk 13.

⁴⁸⁹ Vgl. Appadurai 1997; Brightman 1995.; Featherstone 1990, 1995; Friedman 1995 / 1994; Hannerz 1992; Robertson & Lechner 1985; Robertson 1992; Binsbergen, 1994 (opgenomen in dit boek als hoofdstuk XXX); Binsbergen XXXX (dit betoog bereikte zijn definitieve versie als hoofdstuk 1 van Binsbergen 2015, *Vicious Reflections*); Binsbergen XXXX.

⁴⁹⁰ Wiredu 1998 / 1995 / 1990.

nicatie een feit is'.⁴⁹¹ Kennelijk doet Wiredu's intuïtie hem hier de maatschappelijke implicaties (Shens dilemma) van het probleem van 'culturen bestaan niet' beseffen; maar door zijn trouw aan het gevestigde cultuurbegrip is hij nog niet in staat de oplossing aan te geven, noch de vraag met voldoende scherpte te stellen. Bij een naast elkaar bestaan van volstrekt onderscheiden culturen die elk een totale ordening van de levenswereld inhouden, is interculturaliteit inderdaad niet mogelijk; vinden wij deze conclusie ongewenst (en als wereldburgers anno 2000 hebben wij geen andere keus) dan moeten wij

- ofwel (met Wiredu) een universele trek in elke 'cultuur' postuleren (wat ons in staat zou stellen het gevestigde begrip 'cultuur' als holistisch en begrensd toch te handhaven),
- ofwel de totaliteit en begrenzing van 'cultuur' relativeren door ervan uit te gaan dat in elke menselijke situatie er steeds een veelheid van culturele oriëntaties aan de orde is, die voortdurend op elkaar betrokken worden zowel binnen één persoon in zijn veelsoortige en vaak tegenstrijdige rollen, als tussen meerdere personen in hun onderlinge interactie.

In het eerste geval is interculturele communicatie de uitzondering, in het tweede de regel. Ik geef kennelijk verre de voorkeur aan de tweede oplossing.

Maar laten wij even stilstaan bij Wiredu's argument met betrekking tot het vermeend klaarblijkelijke van intercultureel contact. Is er ook maar enige evidentie dat 'culturen', of zelfs de veel minder omvangrijke culturele oriëntaties die ik daarvoor in de plaats stel, inderdaad onderling communiceren? Hoe zouden zij daartoe bewerktuigd zijn? Hoe kunnen wij zelfs maar 'culturen' waarnemen? Het zijn hogelijk geaggregeerde, abstracte constructies (zowel van de actoren als van de etnograaf), die zich juist in hun vermeende totaliteit aan de directe waarneming onttrekken, want deze totaliteit is virtueel, illusoir. Al wat wij zintuiglijk waarnemen is concreet gedrag van personen, en de materiële neerslagen daarvan in de vorm van door mensen gemaakte of getransformeerde objecten. Onze medemenselijkheid stelt ons in staat – zij het pas na zeer grote etnografische en linguïstische investeringen! – dit gedrag en deze objecten te begrijpen in termen van intentionaliteit en betekenis van de participanten; en daarin meer te zien dan onvoorspelbaar puur individueel gedrag, maar juist collectieve patronen te onderkennen die zich over een zeker tijdsverloop min of meer ongewijzigd handhaven: indicaties van culturele oriëntaties.

Twee regimes van patroonvorming kunnen elkaar beïnvloeden, zoals iedereen kan zien aan de interferentiepatronen die ontstaan als men twee stenen van ongelijk

⁴⁹¹ Precies hetzelfde argument wordt gebruikt door Sogolo als argument tegen wat hij beschouwt als Winch's extreme relativisme: Sogolo XXXX. Sogolo beroept zich *en passant* op het door Davidson geformuleerde medemenselijkheidsprincipe (*principle of charity*), dit principe gebruikend – zoals velen (bijv. Procée XXXX: 143) – als de *deus ex machina* van de interculturaliteit. Vgl. Davidson 1984. In Davidsons opvatting is *consistentie* een indicatie van waarheid – een opvatting die ik uitvoerig ontmasker als intellectualistische, ethocentrische mythe in de latere hoofdstukken van mijn recente boek *Sangoma Science* (2021). Het medemenselijkheidsprincipe voorziet erin dat wij bereid zijn om als waar aan te nemen wat een ander als waar voorkomt; naastenliefde is een andere mogelijke vertaling. De interculturele implicaties hiervan worden nauwelijks door Davidson onderzocht, maar zij komen neer op een epistemologisch relativisme van het soort dat de klassieke culturele antropologie wel veinste maar – zoals ik in de hoofdstekst betoog – in feite nooit heeft kunnen opbrengen. Mijn uiteenzetting over *sangoma* worden maakt duidelijk dat het eigenlijk juist dit medemenselijkheidsprincipe is dat mij uit de etnografie heeft verdreven.

gewicht tegelijk in het water gooit. Maar dit is *fusie*, geen communicatie; *communicatie veronderstelt een medium aan weerszijden waarvan zich de communicerende entiteiten bevinden, zodanig dat in de communicatie hun afzonderlijkheid zowel wordt bevestigd als overstegen, – wij kunnen zeggen dat zij zich juist door de communicatie als afzonderlijk constitueren.*

Wij zijn gewend om over ‘cultuur’ te denken als een context van communicatie:⁴⁹² in de mate waarin wij dezelfde culturele oriëntatie delen, kunnen wij met elkaar communiceren. Maar er zit hier een adder onder het gras: in de mate waarin wij dezelfde oriëntatie delen, valt er misschien wel helemaal niets meer te communiceren; intraculturele communicatie is anders, maar niet minder problematisch, dan interculturele – beide gaan uit van verschil dat door communicatie wordt gereduceerd.

Dragers van uitdrukkelijk andere culturele oriëntaties kunnen communicatie daartussen tot stand brengen, en produceren hun identiteit en hun culturele oriëntaties in die communicatie. *Moeten wij dan de redenering omdraaien en is het niet zozeer het verschil tussen afzonderlijke culturele oriëntaties, dat interculturele communicatie mogelijk maakt, maar de (bij implicatie “interculturele”, maar wij weten nu niet meer wat dat betekent) communicatie die de culturele verschilposities in het leven roept?* Een dergelijke opvatting is alleszins te rijmen met het performatieve en strategische gebruik van geclaimde cultuurverschillen in de multiculturele samenleving. Zij sluit ook aan bij de beroepservaring van de etnograaf buiten de Noordatlantische multiculturele samenleving: haar beroepsrol dwingt haar tot communicatie, in het kader waarvan zij aanvankelijk culturele verschillen met de plaatselijke anderen op pijnlijke wijze ervaart en reïficeert, maar geleidelijk aan, als zij die andere culturele oriëntatie aanleert en internaliseert, verdwijnt alle exotisme eraan, zodat het aanvankelijk cultuurverschil verschijnt als een tijdelijk artefact van de communicatiesituatie. De gedachte dat communicatie (in feite dus alle menselijke interactie) cultuurverschil produceert in plaats van dat een vooraf gegeven cultuurverschil aanleiding geeft (secundair) tot specifieke vormen van interculturele communicatie, vat Fredrik Barth’s baanbrekend werk over etniciteit treffend samen.⁴⁹³ Maar in feite vormt deze gedachte de oudste geboekstaafde theorie over ‘cultuur’: het is de mythe die in het bouwen van de toren van Babel de oorsprong van alle culturele en talige diversiteit ziet.⁴⁹⁴ Het is opvallend dat deze mythe over heel Afrika is te vinden op een wijze die niet aan de invloed van de beide wereldgodsdiensten Islam en Christendom kan worden toegeschreven.⁴⁹⁵ Waarom zou de oudste en meest verbreide theorie van cultuurverschil niet meer kunnen inspireren?

⁴⁹² Vgl. Baudrillard 1983; Fabian 1979; Leach 1976; Shadid 1993.

⁴⁹³ Barth XXXX; Govers & Vermeulen 1997.

⁴⁹⁴ ‘Toen daalde de Here neder om de stad en de toren, die de menskinderen bouwden, te bezien, en de Here zeide: Zie, het is één volk en zij allen hebben één taal. Dit is het begin van hun streven; nu zal niets van wat zij denken te doen voor hen onuitvoerbaar zijn. Welaan, laat Ons nederdalen en daar hun taal verwarren, zoda zij elkanders taal niet verstaan. Zo verstrooide de Here hen vandaar over de gehele aarde, en zij staakten de bouw van de stad.’ *Genesis* 11:5-8.

⁴⁹⁵ Vgl. Sasson 1980; Frobenius 1931: 169; Roberts 1973: 30 e.v., 147 e.v.; Binsbergen 1981: 335; Binsbergen 1992:149 e.v., 235. Babel wordt eenmaal in de *Qur’an* genoemd (*Sura* 2: 96), maar als uitstralingspunt van magie, niet van architectuur noch van etnische of talige diversiteit.

VIII. NAWERK

Bibliografie

- Abbink, J., 1989, 'Historie, etnografie en "dialoog": problemen van het antropologisch postmodernisme', in: Bosboom, A. red., *Liber Amicorum A.A. Trouwborst: Antropologische essays*, Nijmegen: Instituut voor Culturele Antropologie, pp. 3-24. [al genoemd in boek?]
- Abimbola, W., 1975, red., *Sixteen great poems of Ifa*, zonder plaats: UNESCO; Akiwowo, Akinsola, 1983, 'Understanding interpretative sociology in the light of oriki of Orunmila', *Journal of Cultures and Ideas*, 1, 1: 139-157
- Abiola Irele, 1996, 'Introduction', in: Hountondji, P.J., 1996, *African philosophy: Myth and reality: Second edition*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, pp. 7-30, 184-185.
- Ahmad, A., 1992, 'Orientalism and after', in: Ahmad, A., *In Theory: Classes, Nations and Literatures*, Londen: Verso
- Aihe, D.O., 1971-72, 'Neo-Nigerian human rights in Zambia: A comparative study with some countries in Africa and West Indies', *Zambia Law Journal*, 3-4, 1-2: 43-63.
- Akiwowo, Akinsola, 1983, 'Understanding interpretative sociology in the light of oriki of Orunmila', *Journal of Cultures and Ideas*, 1, 1: 139-157.
- Albright, W.F., 1966, *The proto-Sinaitic inscriptions and their decipherment*, Harvard: Harvard University Press
- Amin, S., 1973, *Le développement inégal*, Parijs: Editions de Minuit.
- Amselle, J.-L., 1976a, 'Aspects et significations du phénomène migratoire en Afrique', in: Amselle 1976b:9-39.
- Amselle, J.-L., 1976b, red., *Les migrations africaines*, Parijs: Maspéro.
- Amselle, J.-L., 1985, 'Ethnies et espaces: Pour une anthropologie topologique', in: Amselle, J.-L., & E. Mbokolo, red., 1985, *Au coeur de l'ethnie*, Parijs: La Découverte, pp. 11-48.
- Amselle, J.-L., 1990, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Parijs: Payot
- Amselle, J.-L., & Mbokolo, E., 1985, red., *Au coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Parijs: La Découverte
- Anderson, B., 1992, *Long-distance nationalism: World capitalism and the rise of identity politics*, Wertheim Lecture 1992, Amsterdam: Centre for Asian Studies.
- Anderson, R.J., Hughes, J.A. & Sharrock, W.W., 1986, *Philosophy and the human sciences*, Londen: Routledge, p. 177 en volgende.
- Anoniem [Shimunika, J.M.], z.j., *Muhumpu wa byambo bya mwaka - Nkoya*, z.p. [Luampa, Mankoya]: z.n. [South African General Mission], fotokopie, collectie van de auteur.
- Anoniem [Surveyor General], 1974, [Map of the] Languages, Office of the Surveyor General, by kind assistance of D.A. Lehmann and M.E. Kashoki, IAS, UNZA, Lusaka. .
- Anoniem [Surveyor General], z.j., *Tribal and linguistic map of Zambia*, z.p.: z.n.
- Anoniem, 1992, 'Burkina Faso', in: Anoniem, *Africa South of the Sahara 1991: Twenty-first edition*, Londen: Europa Publications, pp. 268-285.

- Appadurai, A., 1986, 'Introduction: Commodities and the politics of value', in: Appadurai, A., red., *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-63.
- Appadurai, A., 1986, red., *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Appadurai, A., 1990, 'Disjuncture and difference in the global cultural economy', in: Featherstone, M., red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage, pp. 295-310.
- Appadurai, A., 1995, 'The production of locality', in: Fardon, R., ed., *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*, ASA [Association of Social Anthropologists] decennial conference series 'The uses of knowledge: Global and local relations', Londen: Routledge, pp. 204-225.
- Appadurai, A., 1997, *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, Delhi etc.: Oxford University Press
- Appiah, K.A., 1992, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, New York & Londen: Oxford University Press
- Appiah, K.A., 1993, 'Europe upside down: Fallacies of the New Afrocentrism', *Times Literary Supplement*, 12 february, pp. 24-25)
- Apthorpe, R.J., 1958, 'The interrelation of rural and urban social structure: A hypothesis', in: Apthorpe, R.J., red., *Present interrelations in Central African rural and urban life*, Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute, pp. 147-56.
- Apthorpe, R.J., 1959, 'Northern Rhodesia: Clanship, chieftainship and Nsenga political adaptation', in: Apthorpe, R.J., red., *From tribal rule to modern government*, Lusaka: Rhodes Livingstone Institute, Thirteenth Conference Proceedings, pp. 69-98. [al genoemd in boek?] .
- Aromolaran, A., 1992, 'A critical analysis of the philosophical status of Yoruba Ifá literary corpus', in: H. Nagl-Docekal & F. Wimmers, red., *Postkoloniales Philosophieren Afrika*, vol. 6, Wien: Oldenburg, p. 140-154.
- Asad, T., 1973, red., *Anthropology and the colonial encounter*, Londen: Ithaca
- Asad, T., 1986, 'The concept of cultural translation in British social anthropology', in: Clifford, J., & Marcus, G., eds., 1986, *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press. [add pages] [al genoemd in boek?] .
- Asante, M.K., 1990, *Kemet, Afrocentricity, and knowledge*, Trenton (N.J.): Africa World.
- Austin, J.L., 1962, *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press.
- 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, red., *The social philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, pp. 553-562
- Bachofen, J.J., 1948, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, I-II, Basel / Stuttgart : Meuli, first published 1861.
- Bailey, F.G., 1969, *Strategems and spoils*, Oxford: Blackwell.
- Bailey, F.G., 1957, *Caste and the economic frontier: A village in highland Orissa*, Manchester: Manchester University Press.
- Bakel, M.A. van, Hagesteijn, R.R., van de Velde, P., 1986, red., *Private politics: A multi-disciplinary approach to 'Big-Man' systems*, Leiden: Brill. [al genoemd in boek? vroege staat] .
- Bakel, M.A. van, J.G. Oosten, 1995, eds., *The dynamics of the early state paradigm*, Utrecht: ISOR. [al genoemd in boek? vroege staat] .
- Banton, M., 1966, red., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londen.- Tavistock, A.S.A. Monography No. 3.
- Barb, A.A., 1971, 'Mystery, myth, and magic', in: Harris, J.R., red., *The legacy of Egypt*, tweede editie., p. 138-169, Oxford: Clarendon, p. 18-169
- Barnes, J., 1951, 'History in a changing society', *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa*, 11: 1-9.
- Barnes, J., 1951, *Marriage in d Changing Society*, Londen: Oxford University Press for Rhodes-Livingstone Institute, Rhodes-Livingstone Paper No. 20.
- Barnes, J., 1964, *Politics in a changing society* [ondertitel?] , Manchester: Manchester University Press. [ws is dit een reprint] .
- Barotseland Agreement, the, Presented to Parliament by the Secretary of State for Commonwealth Relations by Command of Her Majesty, May 1964, Londen: Her Majesty's Stationery Office. [al genoemd in boek?] .
- Bartels, E.A.C., 1987, 'Een dorpsheilige als bindmiddel: Over een vrouw als middelares in een conflict', in: B. Venema, ed., *Islam en macht*, Assen: Van Gorcum.

- Barth, F., 1966, *Models of social organization*, Londen: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Occasional Papers no. 23.
- Barth, F., 1969, *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture differences*, Boston: Little, Brown & Co.
- Barth, F., 1970, 'Introduction', in: Barth, F., red., *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture differences*, Bergen, Oslo: Universitets Forlaget/ Londen: George Allen & Unwin, pp. 9-38; herdruk van de uitgave van 1969.
- Bascom, W., 1980, *Sixteen cowries: Yoruba divination from Africa to the New World*, Bloomington: Indiana University Press
- Bates, R.H., 1976, *Rural Responses to industrialization*, New Haven/ New York: Yale University Press.
- Baudrillard, J., 1983, 'The ecstasy of communication', in: Foster, H., red., *The anti-aesthetic: Essays on post-modern culture*, Port Townsend (Wash.): Bay, pp. 126-134
- Bauman, Z., 1998, *Globalisation: The human consequences*, Londen: Polity Press & Blackwell.
- Bayart, J.-F., 1989, *L'Etat en Afrique: La politique du ventre*, Parijs: Fayard.
- Beach, D.N., 1977, *The Shona Economy: Branches of Production*, in: Palmer & Parsons 1977:37-65.
- Beach, D.N., 1980, *The Shona and Zimbabwe, 900-1850: An outline of Shona history*, Gwelo [Gweru]: Mambo Press.
- Beach, D.N., 1986, *War and politics in Zimbabwe, 1840-1900*, Gweru: Mambo Press.
- Beattie, J., & J. Middleton, 1969, (red.) *Spirit Possession and Society in Africa*, Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Beaujard, P., 1983, *Princes et paysans: Les Tanala de l'ikongo: Un espace social du Sud-Est de Madagascar*, Parijs: L'Harmattan.
- Beaujard, P., 1991, *Mythe et société à Madagascar (Tanala de l'ikongo): Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, Parijs: L'Harmattan.
- Beaujard, P., 1994, 'Les rituels en riziculture chez les Tanala de l'ikongo (Sud-Est de Madagascar)', voordracht gehouden op de conferentie 'Malagasy cultural identity from the Asian perspective', Leiden, Centrum voor Niet-Westerse Studies, Rijksuniversiteit Leiden, 28-29 maart 1994.
- Becker, C.H., 1913, 'Neue Literatur zur Geschichte Afrikas', *Der Islam*, 4: 303-312.
- Beckh, H., 1961, *Boeddha en zijn leer*, Zeist: De Haan/Antwerpen etc.: Standaard, oorspronkelijk *Buddha und seine Lehre*, Stuttgart: Freies Geistesleben, 1958, eerste uitgave als *Buddhismus*, 1916.
- Beek, W.E.A. van, 1991, 'Dogon Restudied: A Field Evaluation of the Work of Marcel Griaule', *Current Anthropology* 32, 2: 139-158.
- Beidelman, [init], 1974, *A bibliography of the writings of E.E. Evans-Pritchard*, Londen: .
- Beinart, W., 1988, 'Worker consciousness, ethnic particularism and nationalism', in: Marks, S., & Trapido, S., red., *The politics of race, class and nationalism in twentieth-century South Africa*, Londen/ New York: Longman, pp. 286-309.
- Bell, R.H., 1997, 'Understanding African philosophy from a non-African point of view: An exercise in cross-cultural philosophy', in: Eze, *Postcolonial African philosophy, o.c.*, pp. 197-220, p. 218f, n. 29.
- Benedict, R., 1946, *Patterns of culture*, New York: Mentor, eerste druk 1934
- Benedict, R., 1967, *The chrysanthemum and the sword: Patterns of Japanese culture*, Cleveland: World; herdruk van de eerste editie van 1946. [al genoemd in boek?] .
- Bennet Ross, J., 1980, 'Ecology and the problem of tribe: A critique of the Hobbesian model of preindustrial warfare', in: Ross, E., red., *Beyond the myths of culture: Essays in cultural materialism*, New York: Academic Press. .
- Bent, J.T., 1969, *The ruined cities of Mashonaland*, Bulawayo: Books of Rhodesia, Rhodesiana Reprint Library, volume 5, facsimile reproduction of the third edition, Longmans, Green & Co., Londen / New York / Bombay, 1896 [first edition 1892] .
- Berger, I., 1981, *Religion and resistance: East African kingdoms in the precolonial period*, Tervuren: Koninklijk Museum voor Midden-Afrika.
- Berglund, A.-I., 1989, *Zulu thought-patterns and symbolism*, Londen/ Kaapstad & Johannesburg: Hurst/ David Philip, herdruk van de eerste druk van 1976.
- Berlinerblau, J., 1999, *Heresy in the university: The Black Athena controversy and the responsibilities of American intellectuals*, New Brunswick etc.: Rutgers University Press
- Bernal, M., 1987, *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization, I, The fabrication of ancient Greece 1787-1987*, Londen: Free Association Books/New Brunswick: Rutgers University Press
- Bernal, M., 1990, *Cadmean letters: The transmission of the alphabet to the Aegean and further west before 1400 B.C.*, Winona Lake (Ind.): Eisenbrauns
- Bernal, M., 1991, *Black Athena: The Afro-Asiatic roots of classical civilization, II, The archaeological and documentary evidence*, Londen: Free Association Books/New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

- Bernasconi, R., 1986, 'Hegel and Levinas: The possibility of reconciliation and forgiveness', *Archivio di Filosofia*, 54 (, 1986,): 325-46.
- Bernasconi, R., 1988, "Failure of communication" as a surplus: Dialogue and lack of dialogue between Buber and Levinas', in: Bernasconi, R., & Wood, D., red., *The provocation of Levinas: Re-thinking the other*, Londen/New York: Routledge, pp. 100-135.
- Bernstein, R., 1983, *Beyond objectivism and relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press/Oxford: Blackwell
- Best, J.G.P., & Woudhuizen, F., 1988, red., *Ancient scripts from Crete and Cyprus*, Leiden: Brill
- Beyer, P., 1994, *Religion and globalisation*, Londen: Sage.
- Bhabha, H., 1986, 'Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse', in: Donald, J., & Hall, S., red., *Politics and ideology*, Milton Keynes: Open University.
- Bhebe., Ngwabi, & Ranger, Terence, 1995, eds, *Society in Zimbabwe's Liberation War*. Harare: University of Zimbabwe Publications.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1972, 'Possession and mediumship in Zambia: Towards a comparative approach', voordracht gehouden op de conferentie over 'The History of Central African Religious Systems', University of Zambia/ University of California Los Angeles, Lusaka; in gewijzigde vorm opgenomen in: Binsbergen, Wim M.J. van, 1981, *Religious Change in Zambia: Exploratory Studies*, Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. .
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1974, *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.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1975, 'Labour migration and the generation conflict: Social change in Western Zambia', voordracht gehouden op de '34th Annual Meeting, Society for Applied Anthropology', Amsterdam; in gewijzigde vorm in: Binsbergen, Wim M.J. van, in voorbereiding (a), *I shall never forget our drums': Studies in Nkoya culture, society and history*.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1976a, Religious Innovation and Political Conflict in Zambia, in: van Binsbergen & Buijtenhuijs 1976: 101-35.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1976b, Ritual, Class and Urban-Rural Relations, *Cultures et développement*, 6: 195-218.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1977a, 'Law in the context of Nkoya society', in: Roberts, S., red., *Law and the family in Africa*, Den Haag/ Parijs: Mouton, pp. 39-68.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1977a, Regional and Non-Regional Cults of Affliction in Western Zambia, in: Werbner 1977a: 141-75.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1977b, 'Occam, Francis Bacon and the transformation of Zambian society', *Cultures et Développement*, 9, 3: 489-520. .
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1977b, 'Occam, Francis Bacon, and the Transformation of Zambia Society, *Cultures et développement*, 9: 489-520.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1978, Class Formation and the Penetration of Capitalism in a Zambian Rural District, bijdrage tot het Seminar on Social Stratification and Class Formation in Africa, Atrika-Studiecentrum, Leiden; final publications as: van Binsbergen, Wim M.J., 2012, 'Production, class formation, and the penetration of capitalism in the Kaoma rural district, Zambia, 1800-1978', in: Panella, Cristiana, ed., *Lives in motion, indeed. Interdisciplinary perspectives on Social Change in Honour of Danielle de Lame*, Series "Studies in Social Sciences and Humanities", vol. 174. Tervuren: Royal Museum for Central Africa, pp. 223-272.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1979, 'Anthropological Fieldwork: "There and Back Again" ', *Human Organization*, 38, 2: 205-9.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1979, 'Religious Change in Zambia: Exploratory Studies', academisch proefschrift, Vrije Universiteit te Amsterdam, Haarlem: In de Knipscheer; handelsuitgave: Londen/ Boston: Kegan Paul International for Afrika-Studiecentrum, 1981
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1979, 'The infancy of Edward Shelonga: An extended case from the Zambian Nkoya', in: Geest, J.D.M. van der & Veen, K.W. van der, red., *In Search of Health: Six Essays on Medical Anthropology*, Amsterdam: Anthropological Sociological Centre, 1979, pp. 19-86.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1979a, Explorations in the Sociology and History of Territorial Cults in Zambia, in: Schotfeleers 1979a: 47-88.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1980a, 'Interpreting the myth of Sidi Mhâmmed: Oral history in the highlands of North-Western Tunisia', in: Brown, K., & Roberts, M., red., *Using oral Sources: Vansina and beyond*, themanummer, *Social Analysis*, 1, 4: 51-73
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1980b, 'Popular and formal Islam, and supralocal relations: The highlands of northwestern Tunisia, 1800-1970', *Middle Eastern Studies*, 16, 1: 71-91

- Binsbergen, Wim M.J. van, 1980c, 'The Infancy of Edward Shelonga: An extended case from the Zambian Nkoya', in: Van der Geest & Van der Veen, 1980: 19-90
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1981a, 'Dutch anthropology of sub-Saharan Africa in the 1970s', in: Kloos, P., & Claessen, H.J.M., red., *Current Issues in Anthropology: the Netherlands*, Rotterdam: Nederlandse Sociologische en Antropologische Vereniging, pp. 45-84; ook als afzonderlijke publicatie.....
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1981b, 'Theoretical and experiential dimensions in the study of the ancestral cult among the Zambian Nkoya', voordracht gehouden op het 'Symposium on Plurality in Religion, International Union of Anthropological and Ethnological Sciences Intercongress', Amsterdam, 22-25 april 1981.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1981c, *Religious Change in Zambia: Exploratory Studies*, Londen/ Boston: Kegan Paul International.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1981d, 'The Unit of study and the interpretation of ethnicity', *Journal of Southern African Studies*, 8, 1: 51-81.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1982, 'Ziekteculen in een Zambiaanse stad en de koppeling van produktiewijzen', in: Binsbergen, Wim M.J. van, & Geschiere, P.L., red., *Oude produktiewijzen en binnendringend kapitalisme: Antropologische verkenningen in Afrika*, Amsterdam: Vrije Universiteit, pp. 201-247.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1984a, 'Kann die Ethnologie zur Theorie des Klassenkampfes in der Peripherie werden?', *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, 9, 4: 138-48.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1984b, *Zusters, dochters: Afrikaanse verhalen*, Haarlem: In de Knipscheer.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1985a, 'Female dimensions of states in Central Western Zambia, c. 1500-1900: And the transformation of women's political power in the nineteenth and twentieth century', voordracht gehouden op de 'Conference on Culture and Consciousness in Southern Africa', University of Manchester, Manchester, 25 september 1986; Nederlandse versie opgenomen in dit boek als hst XXXX.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1985b, 'From tribe to ethnicity in western Zambia: The unit of study as an ideological problem', in: Binsbergen, Wim M.J. van, & Geschiere, P.L., red., *Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa*, Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. 181-234.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1985c, 'The cult of saints in North-Western Tunisia: an analysis of contemporary pilgrimage structures', in: E. Gellner, ed., *Islamic dilemmas: reformers, nationalist! and industrialization. The Southern shore of the Mediterranean*, Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, pp. 199-239; ook op: www.quest-journal.net/shikanda/african_religion/cultu.htm; herdrukt in: van Binsbergen 2017: 49-84, ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/rel%20obk%20for%20web/webpage%20orelbk.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1985d, 'The historical interpretation of myth in the context of popular Islam', in: Binsbergen, Wim M.J. van & Schoffeleers, J.M., red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/Boston: Kegan Paul International, pp. 189-224.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1986-87, 'Culturele dilemma's van de ontwikkelingswerker', *Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap*, 27, 4: 124-28; in gewijzigde vorm opgenomen in dit boek, hoofdstuk ... [vul in] .
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1986a, 'De vrouwelijke kant van staatsvorming in prekoloniaal centraal Westelijk Zambia', in: Claessen, H.J.M., red., *Machtige Moeders: Over de positie van de vrouw in vroege staten*, Leiden: Instituut voor Culturele Antropologie en Sociologie der Niet-Westerse Volken, Rijksuniversiteit Leiden, publicatie no. 75, pp. 157-217; in gewijzigde vorm opgenomen in dit boek, hoofdstuk ... [vul in] .
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1986b, 'The post-colonial state, "state penetration" and the Nkoya experience in Central Western Zambia', in: Binsbergen, Wim M.J. van, Hesselings, G.S.C.M., & Reijntjens, F., red., *State and local community in Africa/ Etat et Communauté locale en Afrique*, Brussels: Cahiers du CEDAF/ ASDOC geschriften, pp. 31-63.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1987, 'De schaduw waar je niet overheen mag stappen: Een westers onderzoeker op het Nkoya meisjesfeest', in: van Binsbergen & Doornbos, *Afrika in spiegelbeeld*, o.c., pp. 139-182.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1987a / 2003b, 'De schaduw waar je niet overheen mag stappen: Een westers onderzoeker op het Nkoya meisjesfeest', in: van Binsbergen, Wim M.J., zzz& Doornbos, M.R., eds, *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer, pp. 139-182; English version: 'The shadow you are not supposed to tread upon': Female initiation and field-work in central western Zambia', paper presented at the Third Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, University of Manchester/ Satterthwaite (Cumbria), 21-24 April, 1987; revised version in: van Binsbergen 2003b: ch.3, pp. 93-124, also at: http://www.quest-journal.net/shikanda/intercultural_encounters/index.htm [

check this URL]

- Binsbergen, Wim M.J. van, 1987a, 'Chiefs and the state in independent Zambia: Exploring the Zambian national press', in: Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B. van, red., *Chieftaincy and the state in Africa*, the-manummer, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, no. 25-26, Groningen/ Littleton (Col.): Foundation for the Journal of Legal Pluralism, pp. 139-201.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1987b, 'De schaduw waar je niet overheen mag stappen: Een westers onderzoeker op het Nkoja meisjesfeest', in: Binsbergen, Wim M.J. van, & Doornbos, M.R., red., *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer, pp. 139-182; Engelse versie in Intercultural encounters
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1987c, 'Likota Iya Bankoya: Memory, myth and history', in: *Cahiers d'Etudes Africaines*, 27, 3-4: 359-392, numéro spécial sur modes populaires d'histoire en Afrique, red. B. Jęsiwicki & C. Moniot.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1987d, 'Eerste veldwerk: Tunesie 1968', in: van Binsbergen & Doornbos 1987: 21-55; English version: 'First fieldwork (Tunisia 1968)', in: van Binsbergen 2003: ch. 2.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1988a, 'Reflections on the future of anthropology in Africa', in: Fyfe, C., red., *African futures*, Edinburgh: Centre of African Studies, pp. 293-309.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1988b, 'The land as body: An essay on the interpretation of ritual among the Manjaks of Guinea-Bissau', in: Frankenberg, R., red., *Gramsci, Marxism, and phenomenology: Essays for the development of critical medical anthropology*, themanummer, *Medical Anthropological Quarterly*, nieuwe reeks, 2, 4: 386-401. [in hoofdtekst aangegeven als 1987] ; finale versie opgenomen in: van Binsbergen 2017:
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1988c, *Een buik openen*, Haarlem: In de Knipscheer.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1988d, red., *J. Shimunika's Likota Iya Bankoya: Nkoya version*, Research report No. 31B, Leiden: Afrika-Studiecentrum.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1990a, 'Church, cult, and lodge: In quest of therapeutic meaning in Francistown, Botswana', voordracht gehouden op het '6th Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual', Cumbria (V.K.), 21-24 april 1990; finale Engelse versie in van Binsbergen 2017:.....
- van Binsbergen, Wim M.J., 1990, 'Church, cult, and lodge: In quest of therapeutic meaning in Francistown, Botswana', paper presented at the 6th Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Cumbria (U.K.), 21-24 april 1990, 58 p.; also seminar paper, University of Cape Town, August 1990, and University of Louvain, January 1991; published in part as: van Binsbergen, Wim M.J., 2005X, "We are in this for the money": Commodification and the sangoma cult of Southern Africa' in: van Binsbergen & Geschiere 2005: 351-378; full text at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Wim_van_Binsbergen_Commodification_and_sangoma_cult.pdf ; final version as: 'Ch. 4. Church, cult, lodge: In search of therapeutic meaning in Francistown, Botswana', in: van Binsbergen 2017: 145-186.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1990b, 'Een maaltijd op het land: Religieus veldwerk in Botswana, 1990', in: Foeken, D., & Meulen, K. van der, red., 1990, *Eten met Gerrit: Een bloemlezing van eet- en drinkerveraringen van Nederlandse afrikanisten*, Leiden: Afrika-Studiecentrum, pp. 112-122; opgenomen in dit boek als hfst.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1990c, 'The state and African Independent churches in Botswana: A statistical and qualitative analysis of the application of the 1972 Societies Act', paper presented at the conference on Power and Prayer, Institute for the Study of Politics and religion, Free University, Amsterdam, 10-14 December 1990; complete original version at: http://www.quest-journal.net/shikanda/african_religion/botso.htm; much shortened published version: Binsbergen, Wim M.J. van, 1993, 'African Independent churches and the state in Botswana', in: Bax, M., & de Koster, A., eds, *Power and prayer: Essays on Religion and politics*, Amsterdam: VU [Free University] University Press, pp. 24-56; expanded reprint in: van Binsbergen 2017 (Religion as a social construct), pp. 187-240, also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/rel%20bk%20for%20web/webpage%20relbk.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1990d, 'Oesjwana [Ushwana]: het naamveringsritueel bij de Nkoja van westelijk Zambia', foto presentatie bij de gelegenheid van de opening van het Pieter de la Courtgebouw, Faculteit Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, mei 1990; text and photographs available at: http://www.quest-journal.net/shikanda/african_religion/ushwana/ushwana.htm ;! revised version forthcoming in my book in the press: *Our drums are always on my mind*: van Binsbergen, Wim M.J., in press, 'Our drums are always on my mind': Nkoya history, culture, and society,

- Zambia, Haarlem: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies, 11.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1991a, 'Becoming a sangoma: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344; finale Engelse versie in van Binsbergen 2003:; in gewijzigde vorm opgenomen in dit boek, hoofdstuk ... [vul in].
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1991b, 'De chaos getemd? Samenwonen en zingeving in modern Afrika', in: Claessen, H.J.M., red., *De chaos getemd?*, Leiden: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, pp. 31-47; in gewijzigde vorm opgenomen in dit boek, hoofdstuk ... [vul in].
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1991c, 'Religion and development: Contributions to a new discourse', *Antropologische Verkenningen*, 10, 3: 1-17; finale versie opgenomen in van Binsbergen 2017:.....
- , 1992, Kazanga: Etniciteit in Afrika tussen staat en traditie, oratie, Amsterdam: Vrije Universiteit; Engelse versie: 'The Kazanga festival: Ethnicity as cultural mediation and transformation in central western Zambia', *African Studies*, 53, 2, 1994, pp 92-125.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1992a, 'De onderzoeker als spin, of als vlieg, in het web van de andere cultuur: naar aanleiding van Filip de Boecks medische etnografie van het Lunda gebied' *Medische Antropologie*, 4, 2: 255-267; in gewijzigde vorm opgenomen in dit boek, hoofdstuk ... [vul in].
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1992b, *Kazanga: Etniciteit in Afrika tussen staat en traditie*, oratie, Vrije Universiteit te Amsterdam, Amsterdam: Vrije Universiteit; Franse versie: 'Kazanga: Ethnicité en Afrique entre Etat et tradition', in: Binsbergen, Wim M.J. van, & Schilder, K., red., *Perspectives on Ethnicity in Africa*, themanummer, *Afrika Focus*, Gent, 1993, 1: 9-40; Engelse versie: 'The Kazanga festival: Ethnicity as cultural mediation and transformation in central western Zambia', *African Studies*, 53, 2, 1994, pp 92-125; in gewijzigde vorm opgenomen in dit boek, hoofdstuk ... [vul in].
- , 1992c, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, Londen/Boston: Kegan Paul International
- , 1993a, " 'Geef hem dan maar aan de krokodillen': Staatsvorming, geweld en culturele discontinuïteit in voor-koloniaal Zuidelijk Centraal Afrika', bijdrage voor een speciaal nummer over staatsvorming, gastredacteuren H. Dahles & A. Trouwborst, *Antropologische Verkenningen*, 12, 4 : 10-31, 1993, Engelse versie: "Then give him to the crocodiles": State formation, violence and cultural discontinuity in pre-colonial South Central Africa', aanstaande in Afrika.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1993b, 'African Independent churches and the state in Botswana', in Bax, M., & Koster, A. de, red., *Power and prayer: Essays on Religion and politics*, CentREPOL-VU Studies 2, Amsterdam: VU University Press, pp. 24-56; sterk uitgebreide versie opgenomen in van Binsbergen 2017:.....
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1993c, 'Making sense of urban space in Francistown, Botswana', in: Nas, P.J.M., red., *Urban symbolism*, Leiden: Brill, *Studies in Human Societies*, vol. 8, pp. 184-228; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/making.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1993d, 'Mukanda: Towards a history of circumcision rites in western Zambia, 18th-20th century', in: J.-P. Chrétien, in samenwerking met C.-H.Perrot, G. Prunier & D. Raison-Jourde, red., *L'invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire*, Parijs: Agence de Culture et de Coopération Technique/ Karthala, pp. 49-103.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1993e, ed., *De maatschappelijke betekenis van Nederlands Afrika-onderzoek in deze tijd: Een symposium*, Leiden : Werkgemeenschap Afrika; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/afrika-onderzoek%20final.pdf>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1993f, 'Nederlands Afrika-onderzoek tot het jaar 2000: Hulpbronnen, personeel, organisatie, onderzoeksthema's', in: Binsbergen 1993e: 81-103.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1994a, 'Divinatie met vier tabletten: Medische technologie in Zuidelijk Afrika', in: van der Geest, J.D.M., ten Have, P., Nijhoff, G., en Verbeek-Heida, P., red., *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel perspectief*, Amsterdam: Spinhuis, pp. 61-110
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1994b, 'Dynamiek van cultuur: Enige dilemma's van hedendaags Afrika in een context van globalisering', bijdrage tot het themanummer *De dynamiek van de cultuur*, Brouwer, L., & Hogema, I., red., *Antropologische Verkenningen*, 13, 2: 17-33, 1994; *Engelse versie 'Popular culture in Africa: Dynamics of African cultural and ethnic identity in a context of globalization', in: Klei, J.D.M. van der, red., *Popular culture: Africa, Asia & Europe: Beyond historical legacy and political innocence, Proceedings Summer-school 1994*, Utrecht: CERES, 1995, pp. 7-40; in gewijzigde vorm opgenomen in dit boek, hoofdstuk ... [vul in].
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1994c, 'Minority language, ethnicity and the state in two African situations: the Nkoya of Zambia and the Kalanga of Botswana', in: Fardon, R. & Furniss, G., red., *African languages, development and the state*, Londen etc.: Routledge & Kegan Paul, pp. 142-188.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1994d, 'The Kazanga festival: Ethnicity as cultural mediation and transformation in central western Zambia', *African Studies*, 53, 2, 1994, pp 92-125. .

- Binsbergen, Wim M.J. van, 1995a, 'Aspects of democracy and democratisation in Zambia and Botswana: Exploring African political culture at the grassroots', *Journal of Contemporary African Studies*, 13, 1: 3-33.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1995b, 'Four-tablet divination as trans-regional medical technology in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 25, 2: 114-140
- , 1996, 'Black Athena and Africa's contribution to global cultural history', *Quest*, 9, 2 / 10, 1: 100-137.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1996a, 'Black Athena and Africa's contribution to global cultural history', *Quest – Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy*, 9, 2 & 10, 1: 100-137.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1996a, ed., *Anthropology on violence: A one-day conference*, Amsterdam: Vrije Universiteit, Department of Cultural Anthropology/ Sociology of Development; boekuitgave m voorbereiding.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1996b, 'The astrological origin of Islamic geomancy', paper read at The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science/ Society of Ancient Greek Philosophy 15th Annual Conference: "Global and Multicultural Dimensions of Ancient and Medieval Philosophy and Social Thought: Africana, Christian, Greek, Islamic, Jewish, Indigenous and Asian Traditions", Binghamton University, New York, Department of Philosophy/ Center for Medieval and Renaissance studies
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1996b, 'Zambia voor 'gevorderden': Ontnuchterende impressies van een onderzoekreis', *Zambia Nieuwsbrief*, Jubileumbijlage ter gelegenheid van het verschijnen van het 75e nummer, Oktober 1996: 9-10.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1996c, 'Time, space and history in African divination and board-games', in: Tiemersma, D., & Oosterling, H.A.F., red., *Time and temporality in intercultural perspective: Studies presented to Heinz Kimmmerle*, Amsterdam: Rodopi, pp. 105-125
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1996e, 'Transregional and historical connections of four-tablet divination in Southern Africa', *Journal of Religion in Africa*, 26, 1: 2-29; fulltext ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-062.pdf>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1997a, 'Black Athena Ten Years After: Towards a constructive re-assessment', in: van Binsbergen, *Black Athena: Ten Years After*, o.c., pp. 11-64; vermeerderde herdruk 2011, München / Berlijn: LIT
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1997b, 'Ideology of ethnicity in Central Africa', in: Middleton, J.M., red., *Encyclopaedia of Africa south of the Sahara, II*, New York: Scribners, pp. 91-99.
- , 1997c, 'Rethinking Africa's contribution to global cultural history: Lessons from a comparative historical analysis of mankala board-games and geomantic divination', in: , 1997, red., *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp: Dutch Archeological and Historical Society, speciaal nummer, *Talanta: Proceedings of the Dutch Archeological and Historical Society*, vols 28-29, 1996-1997, p. 221-254.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1997d, 'Verzoening: Perspectieven vanuit de culturele antropologie van Afrika', *In de marge: Tijdschrift voor levensbeschouwing en wetenschap*, themanummer *Verzoening*, 6, 4: 28-39
- , 1997e, red., *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.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1997f, 'Rethinking Africa's contribution to global cultural history: lessons from a comparative historical analysis of mankala board-games and geomantic divination', in: Wim M.J. van Binsbergen, ed., *Black Athena: Ten Years After*, special issue of *Talanta*, Amsterdam: Dutch Archaeological and Historical Society, pp. 221-254; herdrukt in van Binsbergen 2011.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1997h, 'Virtuality as a key concept in the study of globalisation: Aspects of the symbolic transformation of contemporary Africa', The Hague: WOTRO [Netherlands Foundation for Tropical Research, a division of the Netherlands Research Foundation NWO], Working papers on Globalisation and the construction of communal identity, 3; second edition as web book, at: http://www.shikanda.net/general/virtuality_edit%202003.pdf; final version in: van Binsbergen 2015; pp. 85-168, also at : ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1998, 'Globalization and virtuality: Analytical problems posed by the contemporary transformation of African societies', in: Meyer, B., & Geschiere, P.L., red., *Globalization and identity: Dialectics of flows and closures*, themanummer, *Development and Change*, 29, 4: 811-837.
- , 1998a, 'Globalization and virtuality: Analytical problems posed by the contemporary transformation of African societies', in: B. Meyer & P. Geschiere, 1998, *Globalization and identity: Dialectics of flows and closures*, speciaal nummer, *Development and Change*, 29, 4, Oktober 1998, p. 873-903.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1998b, 'Sangoma in Nederland: Over integriteit in interculturele bemiddeling', in: Elias, M., & Reis, R., red., *Getuigen ondanks zichzelf: Voor Jan-Matthijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*, Maastricht: Shaker, pp. 1-29.

- , 1998c, 'Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order', paper read at the panel on 'Epistemological and ideological approaches to witchcraft within African Studies', African Studies Association Annual Meeting, Chicago, 27th October - 1st November 1998, te verschijnen in een bundel onder redactie van Bond, G., & Ciekawy, D.;
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2001, 'Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order', in : Bond, G.C., & Ciekawy, D.M., eds., *Witchcraft dialogues: Anthropological and philosophical exchanges*, pp. 212-263.
- ; Nederlandse versie opgenomen in dit boek als hst xxxx.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2001b, 'Witchcraft in modern Africa as virtualised boundary conditions of the kinship order', in: Bond, G.C., & Ciekawy, D.M., eds., *Witchcraft dialogues: Anthropological and philosophical exchanges*, Athens (OH): Ohio University Press, pp. 212-263; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/african_religion/witch.htm
- , 1999a, 'Culturen bestaan niet': Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden, Erasmus University Rotterdam, Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies (oratie) – Engelse versie ter perse in *Quest - Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy*, Winter 1999 .
- , 1999b, 'De ondergang van het westerse subject: Félix Guattari en de culturele antropologie', in: Oosterling, H.A.F., & Thissen, S., red., *Chaos ex machina: Het ecosofisch werk van Félix Guattari op de kaart gezet*, Rotterdam: Faculteit Wijsbegeerte Erasmus Universiteit Rotterdam, p. 73-86, 149-150.
- , 1999c, 'Nkoya royal chiefs and the Kazanga Cultural Association in western central Zambia today: Resilience, decline, or folklorisation?', in: E.A.B. van Rouveroy van Nieuwaal & R. van Dijk, red., *African chieftaincy in a new socio-political landscape*, Hamburg/ Münster: LIT-Verlag, pp. 97-133.
- , 2000a, 'Felix Guattari, culturele antropologie en het einde van het westers subject'; Engelse versie 2007, *Quest: An African Journal of Philosophy*.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2000f, 'Sensus communis or sensus particularis? A social-science comment', in: Kimmerle, H., & Oosterling, H., 2000, eds. *Sensus communis in multi- and intercultural perspective: On the possibility of common judgments in arts and politics*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 113-128; reprinted ni van Binsbergen, 2003, ch. 9.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2002a, 'ICT vanuit intercultureel perspectief: Een Afrikaanse verkenning', in: de Mul, J., ed., *Filosofie in cyberspace: Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie*, Kampen: Klement, pp. 88-115; English version: 'ICT and intercultural philosophy: An African exploration', in: van Binsbergen 2003b: 395-426; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/intercultural_encounters/index.htm
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2003b, 'African spirituality', in: *Polylog: Internet Journal for Intercultural Philosophizing*, issue 4, March 2003, at: <http://them.polylog.org/4/fbw-en.htm> and http://www.shikanda.net/african_religion/spirit.htm.; final version in: van Binsbergen 2015: ch. 8, pp. 267-286, also at : also at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2004a, 'Can ICT belong in Africa, or is ICT owned by the North Atlantic region?', in: Binsbergen, Wim M.J. van, & van Dijk, R., eds., *Situating globality: African agency in the appropriation of global culture: An introduction*, Leiden: Brill, pp. 107-146
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2004b, 'Postscript: Aristotle in Africa – Towards a Comparative Africanist reading of the South African Truth and Reconciliation Commission', in: Philippe-Joseph Salazar, Sanya Osha, Wim van Binsbergen , eds., *Truth in Politics, Rhetorical Approaches to Democratic Deliberation in Africa and beyond*, special issue: *Quest: An African Journal of Philosophy*, XVI, pp. 238-272; ook op: <http://www.quest-journal.net/2002.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2005, 'Derrida on Religion: Glimpses of interculturality', *Quest: An African Journal of Philosophy/ Revue Africaine de Philosophie*, XIX, No. 1-2, 2005: 129-152, reprinted in Binsbergen 2015: 223-242
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2006, 'Photographic essay on the Manchester School', op: http://www.quest-journal.net/shikanda/ethnicity/illustrations_manch/manchest.htm .
- Binsbergen, Wim M.J. van, 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

- Binsbergen, Wim M.J. van, 2007f, '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.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2007f, '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, final version in: van Binsbergen 2015, ch. 13, pp. 445-482, also at : ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm>.
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2008a, 'Ideology of ethnicity in Central Africa', in: Middleton, John M., with Joseph Miller, eds., *New Encyclopedia of Africa*, New York: Scribner's/ Gale, pp. II, 319-328; full text at: http://quest-journal.net/shikanda/topicalities/binsbergen_Encyclopaedia.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2008b, 'The eclectic scientism of Félix Guattari: Africanist anthropology as both critic and potential beneficiary of his thought', in: *Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie*, 21, 1-2, 2007, special issue on: Lines and rhizomes - The trans-continental element in African philosophies, pp. 155-228; also reprinted 2012, in: Procesi, Lidia, & Kasereka Kavwahirehi, eds, *Beyond the lines: Fabien Eboussi Boulaga, A philosophical practice/Au-delà des lignes: Fabien Eboussi Boulaga, une pratique philosophique*, Munich: LINCOM, LINCOM Cultural Studies 09, pp. 259-318.; reprinted in: van Binsbergen 1015 : 321-370, , ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2010a, 'Africa's splendid social technology of reconciliation, and the political sociology of its under-utilisation at the national and international level', in: Tagou, Célestin, 2010, ed., *The Dynamics of Conflict, Peace and Development in African Societies: from local to international*, Yaounde: Presses des Universités Protestantes d' Afrique, pp. 63-120; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/paper_2009_Yaounde.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2010c, 'The continuity of African and Eurasian mythologies: General theoretical models, and detailed comparative discussion of the case of Nkoya mythology from Zambia, South Central Africa', in: Binsbergen, Wim M.J. van, & Venbrux, Eric, with the collaboration of Kirsten Seifkar, eds. *New Perspectives on Myth: Proceedings of the Second Annual Conference of the International Association for Comparative Mythology, Ravenstein (the Netherlands), 19-21 August, 2008*, Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, pp. 143-225, ook op: http://www.quest-journal.net/PIP/New_Perspectives_On_Myth_2010/New_Perspectives_on_Myth_Chapter9.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2010d, 'The heroes in Flood myths worldwide; Seeking to capture prehistoric modes of thought by means of quantitative contents analysis' (70 pp.), paper delivered at the 4th Annual Meeting, International Association for Comparative Mythology, Department of Sanskrit and Asian Studies, Harvard University, Cambridge (MA), USA, 8-9 October 2010, at: http://quest-journal.net/shikanda/topicalities/binsbergen_Flood_heroes.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2011, '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, ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Nkoya_human_rights_2011.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2014, *Het dorp Mabombola: Vestiging, verwantschap en huwelijk in de sociale organisatie van de Zambianse Nkoya*, Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies, 15, ook op: <http://www.quest-journal.net/PIP/Mabombola%20TEXT%20lulu3%20%20ALLERBEST.pdf>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2015, *Vicarious reflections: African explorations in empirically-grounded intercultural philosophy*, Haarlem: PIP-TraCS - Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies - No. 17, ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/vicarious/vicariou.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2017a, *Religion as a Social Construct*, Haarlem: PIP-TraCS - Papers in Intercultural Philosophy and Transcontinental Comparative Studies - No. 22, ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/rel%20obk%20ofor%20web/webpage%20relbk.htm>

- Binsbergen, Wim M.J. van, 2017b, 'The relevance of Taoism, Buddhism, and Hinduism, for the study of African-Asian transcontinental continuities', in: Binsbergen, Wim M.J. van, Religion as a social construct: African, Asian, comparative and theoretical excursions in the social science of religion, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies, Haarlem: Shikanda, pp. 361-412, ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/re%20obk%20ofor%20web/webpage%20orel%20blk.htm>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2021a, Sangoma Science: From ethnography to intercultural ontology: A poetics of African spiritualities, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies (PIP / TraCS), no. 20; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Sangoma_Science_version_Juli_2021.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2021b, Joseph Karst: as a pioneer of long-range approaches to Mediterranean Bronze-Age ethnicity: A study in the History of Ideas: New edition, vindicating Karst's four-tiered model for the Bronze-Age Mediterranean, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies No. 12; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Karst%20lulu4%20Def4%20FINAL7.pdf>
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2021d, 'A Neanderthal stellar map? The La Ferrassie burial 6 block as a testimony of Neanderthal astronomy and star-orientated religion', at: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/neanderthal_short_article_def_better.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, 2021, Board-games and divination in global cultural history: A theoretical, comparative and historical perspective on mankala and geomancy in Africa and Asia (drafted 1997-2004), at: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/boardgames%201997-2004%20DEFDEF.pdf>
- Binsbergen, Wim M.J. van, in voorbereiding (a), 'Our drums are always on my mind': Nkoya culture, society and history.
- Binsbergen, Wim M.J. van, in voorbereiding (b), Religion and social organisation in north-western Tunisia, Volume I: Kinship, spatiality, and segmentation, Volume H: Cults of the land, and Islam.
- Binsbergen, Wim M.J. van, in voorbereiding (d), *Shrines and village life in northwestern Tunisia*, 2 delen. [als tijdens productieperiode van het boek waarvan edit de bibliografie is, genoemd boek ter perse gaat of uitkomt, dan natuurlijk veranderen].
- Binsbergen, Wim M.J. van, ter perse (k), The origin and global distribution of Flood myths: A statistical and distributional contents analysis, Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies, no. 27
- Binsbergen, Wim M.J. van, ter perse(a), 'Our drums are always on my mind': Nkoya history, culture, and society, Zambia, I-II, Haarlem / Hoofddorp: Shikanda, Papers in Intercultural Philosophy / Transcontinental Comparative Studies, 11.
- Binsbergen, Wim M.J. van, ter perse (XXXX), 'Board-games and divination in global cultural history: A theoretical, comparative and historical perspective on mankala and geomancy in Africa and Asia', in: Finkel, I., red., *Ancient board-games*, Londen: British Museum Publications.
- Binsbergen, Wim M.J. van, ter perse, 'Guattari en het einde van het westerse subject', in: Oosterling, H., red., *Chaosmose: Félix Guattari en de hedendaagse cultuur*, Rotterdam: Instituut voor de Studie van Filosofie en Kunst.
- van Binsbergen, Wim M.J., in press (d), Cluster analysis assessing the relation between the world's linguistic macro-phyla: On the basis of the distribution of proposed *Borean reflexes in their respective lexicons: With explorations of possible *Borean reflexes in Niger-Congo and the latter's homeland, departing from Guthrie's Proto-Bantu, Haarlem: Papers in Intercultural Philosophy - Transcontinental Comparative Studies.
- ~~Binsbergen, Wim M.J. van, in voorbereiding (b), *Fordable near the source: Essays on anthropological research in Africa*. [als tijdens productieperiode van het boek waarvan edit de bibliografie is, genoemd boek ter perse gaat of uitkomt, dan natuurlijk veranderen].~~
- ~~Binsbergen, Wim M.J. van, in voorbereiding (c), *Four tablets: A Southern African divination system in its transcultural and historical context*. [er zijn hier ook al enige gepubliceerde artikelen over, die je zou kunnen vermelden; is al grotendeels gebeurd] [als tijdens productieperiode van het boek waarvan edit de bibliografie is, genoemd boek ter perse gaat of uitkomt, dan natuurlijk veranderen].~~
- Binsbergen, Wim M.J. van, & Buijtenhuijs, R., 1976, red., Religious innovation in Modern African Society, Africlan Perspectives 1976/?: Leiden: Afrika-Studiecentrum.
- Binsbergen, Wim M.J. van, Doornbos, M.R., 1987a, red., *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer.
- Binsbergen, Wim M.J. van, & Doornbos, M.R., 1987b, 'De handbagage van Afrikanisten: Een bespiegeling', in: Binsbergen & Doornbos 1987: 229-245.
- Binsbergen, Wim M.J. van, Geschiere, P.L., 1982, red., *Oude produktiewijzen en binnendringend kapitalisme: Antropologische verkenningen in Afrika*, Amsterdam: Vrije Universiteit, 1982.

- Binsbergen, Wim M.J. van, & Geschiere, P.L., 1985a, red., *Old modes of production and capitalist encroachment: anthropological explorations in Africa*, Londen/Boston: Kegan Paul International.
- Binsbergen, Wim M.J. van, Geschiere, P.L., 1985b, 'Marxist theory and anthropological practice: The application of French Marxist anthropology in fieldwork', in : Binsbergen, Wim M.J. van, & Geschiere, P.L., red., *Old modes of production and capitalist encroachment: Anthropological explorations in Africa*, Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. 235-289; Nederlandse uitgave: zie 1982.
- Binsbergen, Wim M.J. van, & Geschiere, Peter L., 1985b, eds, *Old modes of production and capitalist encroachment*, Londen/Boston: Kegan Paul International, also at Google Books
- Binsbergen, Wim M.J. van, & Meilink, H.A., 1978, red., *Migration and the Transformation of Modern African Society, African Perspectives 1 978/1*, Leiden: Afrika-Studiecentrum.
- Binsbergen, Wim M.J. van, & Schoffeleers, J.M., 1985, red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/ Boston: Kegan Paul International
- Binsbergen, Wim M.J. van, Schoffeleers, J.M., 1985b, 'Theoretical explorations in African religion: Introduction', in: Binsbergen & Schoffeleers, 1985: 1-49.
- Binsbergen, Wim M.J. van, Schoffeleers, J.M., 1985a, red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/ Boston: Kegan Paul International.
- , & Wiggermann, F.A.M., 1999, 'Magic in history: A theoretical perspective, and its application to Ancient Mesopotamia', in: Abusch, T., & van der Toorn, K., red., *Mesopotamian Magic*, Groningen: Styx, pp. 3-34.
- Binsbergen, Wim M.J. van, & Woudhuizen, Fred, C., 2011, *Ethnicity in Mediterranean Protohistory, British Archaeological Reports (BAR) International Series No. 2256*, Oxford: Archaeopress, ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Ethnicity_MeditProto_ENDVERSION%20def%20LOW%20DPI.pdf
- Binsbergen, Wim M.J. van, in samenwerking met Krijnen, E., 1989, 'A preliminary quantitative analysis of plot "owners" in the PWD squatter area, Francistown, 1989', intern rapport, Francistown: Applied Research Unit Ministry of Local Government and Lands, Republic of Botswana/ Afrika-Studiecentrum, Leiden; ook op: <http://quest-journal.net/shikanda/francistown/PWD%20REPORT.pdf> .
- Binsbergen, Wim M.J. van, m.m.v. Jean-Pierre Lacroix, 2000, Cupmarks, stellar maps, and mankala board-games: An archaeoastronomical and Africanist excursion into Palaeolithic world-views; provisional version at: http://www.quest-journal.net/shikanda/ancient_models/gen3/starmaps_3_2000/cupmarks_0.html ; definitive, greatly shortened definitive version in: van Binsbergen 2018 (q.v.): section 8.2.2. 'Burial as an indication of Neanderthal star-orientated religion?' , pp. 277- 283
- Binsbergen, Wim M.J. van, with the collaboration of Jean-Pierre Lacroix, 2000, Cupmarks, stellar maps, and mankala board-games: An archaeoastronomical and Africanist excursion into Palaeolithic world-views; provisional version at: http://www.quest-journal.net/shikanda/ancient_models/gen3/starmaps_3_2000/cupmarks_0.html ; definitive, greatly shortened definitive version in: van Binsbergen 2018 (q.v.): section 8.2.2. 'Burial as an indication of Neanderthal star-orientated religion?' , pp. 277- 283
- Binsbergen, Wim M.J. van, m.m.v. Krijnen, E., 1989b, 'A preliminary quantitative analysis of plot "owners" in the PWD squatter area, Francistown, 1989', Francistown: Applied Research Unit Ministry of Local Government and Lands, Republic of Botswana / African Studies Centre, Leiden; also at <http://quest-journal.net/shikanda/francistown/PWD%20REPORT.pdf> .
- Binsbergen, Wim M.J. van, 1989, Housing procedures and urban social patterns: A preliminary statistical analysis of applications for site-&-service (SHHA) plots in Francistown in the years 1984-1988, Francistown: Applied Research Unit Ministry of Local Government and Lands, Republic of Botswana/ African Studies Centre, Leiden, ook op: <http://quest-journal.net/shikanda/publications/SHHA%20first%20report.pdf>.
- Bisson, M.S., 1984, Trade and tribute: Archeological evidence of the origin of states in South Central Africa, .
- Black, C.L., Jr., 1978, 'Reflections on reading and using the constitutional works of Max Gluckman', in: Gulliver, P.H., red., *Cross-examinations: Essays in memory of Max Gluckman*, Leiden: Brill, pp. [add pages] .
- Blacking, J., 1983, 'The concept of identity and folk concepts of self: A Venda case study', in: Jacobson-Widding, A., 1983, red., *Identity: Personal and socio-cultural*, Uppsala: , pp. 47-65.
- Black-Michaud, J., 1975, *Cohesive force: Feud in the Mediterranean and the Middle East*, Oxford:
- Bloch, M. 1975 (red.) *Murxist Approaches and Soical Anthropology* , Londen: Malaby Press, A.S.A. Studies.
- Boddy, J., 1989, *Wombs and oliën spirits: Women, men and the Zar cult in Northern Sudan*, Madison:

- Boeck, F. de, 1991a, 'From knots to web: Fertility, life-transmission, health and well-being among the Aluund of southwest Zaire', academisch proefschrift, Katholieke Universiteit Leuven.
- Boeck, F. de, 1991b, 'Therapeutic efficacy and consensus among the Aluund of southwestern Zaire', *Africa*, 61, 2: .
- Boeck, F. de, 1996a, 'Domesticating diamonds and dollars: Consumption, accumulation and identity in southwestern Zaire', paper read at the conference 'Globalization and the construction of communal identities', Amsterdam, 29 February – 3 March 1996
- Boeck, F. de, 1996b, 'Postcolonialism, power, and identity: local and global perspectives from Zaire', in T.O. Ranger & R.P. Werbner, (red), *Postcolonialism and identity*, Londen: Zed
- Boehm, C., 1984, *Blood revenge: The anthropOlogy of feuding in Montenegro and other tribal Societies*, Lawrence: University of Kansas Press.
- Boele van Hensbroek, Pieter, 2003, 'should Intercultural Philosophy Take Over From Anthropology In The Study Of Culture? In reaction to Wim van Binsbergen's Intercultural Encounters', *Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, 17, 1-2, 2003: 109-124.
- Boissevain, J.F., & Mitchell, J.C., 1973, red., *Network analysis*, Den Haag/ Parijs: Mouton.
- Boissevain, J.F., 1968, 'The place of non-groups in the social sciences', *Man* (new series), 3: 542-56.
- Bond, G., 1975, 'Minor prophets and Yombe cultural dynamics', in: Owusu, M.O., red., *Colonialism and change: Essays presented to Lucy Mair*, [place: publisher] pp. 145-62. [al genoemd in boek?] .
- Bond, G.C., 1975, 'New coalitions and traditional chieftainship in Northern Zambia: The politics of local government in Uyombe', *Africa*, 45, 4: 348-62. [al genoemd in boek?] .
- Bond, G.C., 1976, *The politics of change in a Zambian community*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bond, G.C., 1979, 'A prophecy that failed: The Lumpa church of Uyombe, Zambia', in: G.C. Bond, Johnson, W., & Walker, S.S., red., *African Christianity: Patterns of religious continuity*, Londen/New York: Academic press, p. 137-167.
- Boon, J.A., 1982, *Other tribes, other scribes: Symbolic anthropology in the comparative study of cultures, histories, religions, and texts*, Cambridge: Cambridge Unviversity Press. [al genoemd in boek?] .
- Borseelen, D. van, 1985, 'Etnisering en etnische belangenbehartiging: Een reactie', *Migrantenstudies*, 1, 3: 214-224.
- Boswell, D.M. 1969 *Personal Crises and the Mobilization of the Soeial Network*, in: Mitchell 1969: 245-296.
- Boswell, D.M., 1974, 'Independence, ethnicity and elite status', in: Cohen, A., red., *Urban ethnicity*, Londen: Tavistock, pp. 311-336. .
- Boswell, D.M., 1974, 'Kinship, friendship and the concept of a social network', in: C. Kiliff, C., & Pendleton, W., red., *Urban man in Southern Africa*, Gwelo: Mambo Press, pp. .
- Bottéro, J., 1992, *Mesopotamia: Writing, reasoning, and the Gods*, Chicago & Londen: University of Chicago Press, pp. 125-137
- Boudon, R., 1996, 'Relativising relativism: When sociology refutes the sociology of science', in: Hall & Jarvie, *The social philosophy of Ernest Gellner, o.c.*, pp. 535-552
- Bourdieu, P., 1977, *Outline of a theory of practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P., 1980, *Le sens pratique*, Parijs: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P., 1982, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, Parijs: Fayard.
- Bourdieu, P., 1989, *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*, red. D. Pels, Amsterdam: Van Genneep.
- Bourdieu, P., 1991, *Language and symbolic power*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Bovenkerk, F., Bruin, K., Brunt, L., & Wouters, H., 1985, *Vreemd volk, gemengde gevoelens*, Meppel/ Amsterdam: Boom.
- Boyne, R., 1990, 'Culture and the world-system', in: Featherstone, M., red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage, 57-62. [al genoemd in boek?] .
- Boyne, R., & Rattansi, A., 1990, red., *Postmodernism and society*, Londen: Macmillan
- Bratton, M., 1987, *The politics of Government-NGO relations in Africa*, Working Paper no. 456, Nairobi: Institute for Development Studies, University of Nairobi.
- Bratton, M., 1990, 'Non-governmental organizations in Africa: Can they influence public policy', *Development and Change*, 21: 87-118.
- Breckenridge, C., & Veer, P. van der, red., 1993, *Orientalism and the postcolonial predicament: Perspectives from South Asia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Bremer, van den [check der] , [init] 1984, 'Onze aarde houdt niet van rijst: [ondertitel?]', academisch proefschrift, Rijksuniversiteit Leiden.
- Brelsford, W.V., 1933, 'Lubambo: A description of the Baila custom', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63, pp. [add pages] .
- Brelsford, W.V., 1935, 'History and customs of the Basala', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 65: 205-215.
- Brelsford, W.V., 1942, 'Shimwalule: A study of a Bemba chief and priest', *African Studies*, 1: 207-23.

- Brelsford, W.V., 1944, *Aspects of Bemba chieftainship*, Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute, Communication no. 2.
- Brelsford, W.V., 1946, *Fishermen of the Bangweulu Swamp*, Oxford University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 12.
- Brelsford, W.V., 1949, 'Rituals and medicines of the Chisinga iron-workers', *Man*, 49: 27-29.
- Brelsford, W.V., 1950, 'Insanity among the Bemba of Northern Rhodesia', *Africa*, 20: 46-54.
- Brelsford, W.V., z.j. [1965], *The tribes of Zambia*, Lusaka: Government Printer; herdruk van de eerste editie van 1956 .
- Brightman, R., 1995, 'Forget culture: Replacement, transcendence, relexication', *Cultural Anthropology*, 10, 4: 509-546
- Brocker, M., & Nau, H.H., 1997, red., *Ethnozentrismus: Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Brown, E.D., 1984, 'Drums of life: Royal music and social life in Western Zambia', proefschrift, University of Washington, School of Music, ook: University Microfilms, Ann Arbor.
- Brown, R., 1973, 'Passages in the life of a white anthropologist: Max Gluckman', in: Asad, T., red., *Anthropology and the colonial encounter*, Londen: Ithaca Press, pp. [add pages].
- Bruder, Edith, & Parfitt, Tudor, eds, *African Zion: Studies in Black Judaism*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars
- Bruin, K., 1985, ' "Het Oostersch feest" ', in: Bovenkerk, F., Bruin, K., Brunt, L., & Wouters, H., *Vreemd volk, gemengde gevoelens*, Meppel/ Amsterdam: Boom, pp. 155-259.
- Budge, E.A.W., 1971, *Egyptian Magic*, New York: Dover; herdruk van de eerste editie van 1901: Londen: Kegan Paul, Trench & Trübner, Books on Egypt and Chaldaea, II.
- Buijtenhuijs, R., 1991, 'Democratisering en etniciteit in Zwart Afrika', bijdrage tot de workshop 'Etniciteit in Afrika', december 1991, Leiden, Afrika-Studiecentrum.
- Buijtenhuijs, R., 1992, 'Democratisering en Ethniciteit in Zwart Afrika', *Internationale Spectator* 46(2): 91-93.
- Buijtenhuijs, R., & Geschiere, P.L., 1978, (red.) *Social Stratification and Class Formation, African Perspectives 1978/2*, Leiden: Afrika-Studie-centrum.
- Buijtenhuijs, R., m.m.v. Rijniere, E., 1992, *Democratization in Sub-Saharan Africa, 1989-1992: An Overview of the Literature*, African Studies Centre, Research Report no. 51, Leyde.
- Burg, C. van der, & Veer, P. van der, 1986, 'Pandits, power and profit: Religious organization and the construction of identity among Surinamese Hindus', *Ethnic and Racial Studies*, 9, 4: 514-528.
- Burkert, W., 1992, *The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the Early Archaic Age*, Cambridge: Harvard University Press, oorspronkelijk als: *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg: Winter
- BUSONG, 1989, *Liste des organisations non-gouvernementales présentes au Burkina Faso*, Ouagadougou: BUSONG [Bureau de Suivi des Organisations Non-Gouvernementales], Ministère du Plan et de la Coopération.
- Bustin, E., 1975, *Lunda under Belgian rule: The politics of ethnicity*, Cambridge (Mass.)/ Londen: Harvard University Press. .
- Butterman, J., 1985, 'Towards a history of gender relations in Zambia', in: *Women's rights in Zambia: Proceedings of the second national women's rights conference held at Mindolo Ecumenical Foundation, Kitwe, 22-24 March 1985*, z.p.: Zambia Association for Research and Development, pp. 145-85.
- Calmettes, J.-L., 1972, 'The Lumpa Church and Witchcraft Eradication', paper read at Conference on the History of Central African Religious Systems, University of Zambia/University of California Los Angeles, Lusaka.
- Calmettes, J.-L., 1978, 'The Lumpa Sect, Rural Reconstruction, and Conflict', MSc, Econ thesis, University of Wales.
- Caplan, G., 1970, *The elites of Barotseland 1878-1969*, Londen: Hurst.
- Caplan, G.C., 1968, 'Barotseland: The secessionist challenge to Zambia', *Journal of Modern African Studies*, [vol.] [add pages]. .
- Carmody, B.P., [year], *Conversion and Jesuit schooling in Zambia*, Leiden: Brill. .
- Carter, M., 1972, *Origin and Diffusion of Central African Cults of Affliction*, bijdrage tot de Conference on the History of Central African Religious Systems, University of Zambia/University of California, Los Angeles, Lusaka.
- Caton-Thompson, G., 1931, *The Zimbabwe culture: Ruins and reactions*, Oxford: Clarendon Press; fascimile reprint, 1970, New York: Negro Universities Press.
- Central Statistical Office, 1975, *Interregional variations in fertility in Zambia*, Lusaka: Government Printer.
- Cernea, M.M., 1990, *Non-governmental organisations and local development*, World Bank Discussion Papers 40, Washington: World Bank.

- Chanock, M., 1982, 'Making customary law: Men, women and courts in colonial Northern Rhodesia', in: Hay, M.J., & Wright, M., red., *African women and the law: Historical perspectives*, pp. 53-67.
- Chanock, M., 1985, *Law, custom and the social order: The colonial experience in Malawi and Zambia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Childe, V.G., 1969, *What happened in history*, [place: publisher] ; herdruk van de eerste editie van 1942.
- Chilungu, S.W., 1984, 'Alternative Ethnologie aus der Dritten Welt', in: Müller et al., *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, o.c., pp. 314-338.
- Chipungu, S.N., 1984, 'Famine and hunger in Bulozhi: Why blame Nature?', *Transafrican Journal of History*, 13: 26-39.
- Chipungu, S.N., red., 1992, *Guardians in their time: Experiences of Zambians under colonial rule, 1890-1964*, Londen: . .
- Chiwale, J.C., 1962, Royal praises and praisenames of the Lunda Kazembe of Northern Rhodesia: The meaning and historical background, Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute, Communication no. 25.
- Chrétien, J.-P., & Prunier, G., red., 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Parijs: Karthala/ Agence de Coopération Culturelle et Technique.
- Claessen, H.J.M., 1984, 'Een wijkende einder: Problemen en perspectieven bij onderzoek van de vroege staat in Afrika', in van Binsbergen, Wim M.J., & Hesseling, G.S.C.M., red., *Aspecten van staat en maatschappij in Afrika: Recent Dutch and Belgian research on the African state*, Leiden: Afrika-Studiecentrum, pp. 101-17.
- Claessen, H.J.M., 1986, red., *Machtige moeders: Over de positie van de vrouw in vroege staten*, Leiden: Instituut voor Culturele Antropologie en Sociologie der Niet-Westerse Volken, Rijksuniversiteit Leiden.
- Claessen, H.J.M., Skalnik, P., 1978, red., *The early state*, Den Haag/ Parijs: Mouton.
- Claessen, H.J.M., Skalnik, P., 1981, red., *The study of the state*, Den Haag/ Parijs: Mouton.
- Claessen, H.J.M., Velde, P. van de, 1987, red., *Early state dynamics*, Leiden: Brill.
- Clarence-Smith, G., 1979a, Slaves, Commoners and Landlords in Bulozhi, c. 1875 to 1906, *Journal of African History*, 20: 219-34.
- Clay, G.C.R., 1946, *History of the Mankoya district*, Livingstone: Rhodes-Livingstone Institute, Communication no. 4.
- Clifford, J., 1986, 'Introduction: Partial truths', in: Clifford & Marcus 1986 .
- Clifford, J., 1988, 'On Orientalism', in: Clifford 1988:
- Clifford, J., 1988, 'Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation', in: Clifford 1988: 55-91
- Clifford, J., 1988, *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature and art*, Cambridge MA: Harvard University Press
- Clifford, J., & Marcus, G., 1986, red., *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press. .
- Cohen, A., 1965, Arab border-villages in Israel: A study of continuity and change in social organization, Manchester: Manchester University Press.
- Cohen, A., 1969, Custom and politics in urban Africa: A study of Hausa migrants in Yoruba towns, Berkeley: University of California Press.
- Cohen, A., 1974, red., *Urban ethnicity*, Londen: Tavistock.
- Coia, Valentina; Giovanni Destro-Bisol; Fabio Verginelli; Cinzia Battaglia; Ilaria Boschi; Fulvio Cruciani; Gabriella Spedini; David Comas; Francesc Calafell, 2005, 'Brief communication: mtDNA variation in North Cameroon: Lack of Asian lineages and implications for back migration from Asia to sub-Saharan Africa', *American Journal of Physical Anthropology*, 128, 3: 678-681.
- Coldham, S., 1990, 'Customary marriage and the urban local courts in Zambia', *Journal of African Law*, 34, 1: 67-75. . .
- Collomb, H., 1978, 'Violence, sacrifice et thérapeutique', in: Verdigione, A., ed., 1978, La violence, Actes du colloque de Milan, 1977: Genealogie de la politique II, Parijs: UGE, coll. 10/18, pp. 319-46.
- Colson, E., 1951, 'The Plateau Tonga of Northern Rhodesia', in: Colson, E., & Gluckman, M., red., *Seven Tribes of British Central Africa*, Londen: Oxford University Press for Rhodes-Livingstone Institute, pp. .
- Colson, E., 1958, Marriage and the family among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia, Manchester University Press.
- Colson, E., 1960, 'Social control of vengeance in Plateau Tonga society', in: Colson, E., The Plateau Tonga, Manchester: Manchester University Press, pp. 102-121.
- Colson, E., 1960, *Social organization of the Gwembe Tonga*, Manchester: Manchester University Press. .
- Colson, E., 1962 The Plateau Tonga of Northern Rhodesia, Manchester: Manchester University Press for Rhodes-Livingstone Institute.

- Colson, E., 1969, 'Spirit possession among the Tonga of Zambia', in: Beattie, J., & Middleton, J., red., *Spirit mediumship and society in Africa*, Londen: Routledge & Kegan Paul, pp. 69-103.
- Colson, E., 1971, 'African society at the time of the Scramble', in: Turner, V.W., red., *Profiles of change (Colonialism in Africa 1870-1960, deel III)*, algemene redactie Gann, L., & Duignan, P., Cambridge University Press, 1971, [add pages].
- Colson, E., Gluckman, H.M., 1968, red., *Seven tribes of Central Africa*, Manchester: Manchester University Press, herdruk van de eerste editie van 1951.
- Colson, E., T. Scudder, 1988, For prayer and profit: The ritual, economic and social importance of beer in Gwembe district, Zambia, 1950-1982, Stanford: Stanford University Press. .
- Comaroff, J., 1985, Body of power spirit of resistance: The culture and history of a South African people, Chicago & Londen: University of Chicago Press.
- Comaroff, J., 1993, 'Fashioning the colonial subject: The empire's old clothes', voordracht gehouden op de conferentie 'Symbols of change: Trans-regional culture and local practice in Southern Africa', Berlijn, Freie Universität, January 1993. [ws. opgenomen in boek over colonialism, ca. 1995].
- Comaroff, J., Comaroff, J., [year], red., *Modernity and its malcontents* [check discontents] . . .
- Comaroff, J., & Comaroff, J., 1999, 'Spectral Capital and Capitalist Speculation: Zombie Labor and Politics of Value in a Global Age', Paper gelezen op de conferentie Commodification and identities, Amsterdam, Nederland, 10-13 Juni 1999.
- Comaroff, J., Comaroff, J., 1991, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*, deel I, Chicago/ Londen: University of Chicago Press. .
- Copans, J., [check: redactie?] 1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Parijs: Maspéro.
- Copans, J., 1973, 'Comment lire Marcel Griaule? À propos de l'interprétation de Dirk Lettens', *Cahiers d'Études Africaines*, 49: 165-157
- Copans, J., 1975, red., *Anthropologie et impérialisme*, Parijs: Maspéro.
- Copleston, S.C., 1980, *Philosophies and cultures*, Oxford
- Coquerel, P., 1989, 'Les Zulu dans l'Afrique du Sud contemporaine (Le mouvement Inkatha Yenkululeko Yesizwe – Ethnicité et lutte de libération)', in: Chrétien, J.-P., & Prunier, G., red., *Les ethnies ont une histoire*, Parijs: Karthala/ Agence de Coopération Culturelle [check culturelle] et Technique (ACCT), pp. 417-425.
- Coquery-Vidrovitch, C., 1991, 'A propos de "La pensée de Cheikh Anta Diop" d'Alain Froment', *Cahiers d'Études Africaines*, 32, 1, 125: 133-138.
- Corbeil, J.J., 1982, *Mbusa: Sacred emblems of the Bemba*, Mbala (Zambia): Moto-Moto Museum/ Londen: Ethnographica Publishers. .
- Coser, L.A., [year, c. 1970], The termination of conflict,
- Coser, L.A., 1956, The functions of social conflict, Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Crehan, K., & Oppen, A. von, [History and development in Zambia] [recent werk na 1970s.
- Crehan, recent werk na 1970s. .
- Cross, S., 1973, 'The Watch Tower movement in S. Central Africa 1908-1945', academisch proefschrift (D.Phil.), Oxford University. .
- Crowder, M., 1988, *The flogging of Phinehas McIntosh: A tale of colonial folly and injustice*, Bechuanaland 1933, New Haven: Yale University Press.
- Crowley, E.L., 1990, 'Contracts with the spirits: Religion, asylum, and ethnic identity in the Cacheu region of Guinea-Bissau', Ann Arbor: University Microfilms International; Ph.D. thesis, Yale University, Department of Anthropology.
- Cruise O'Brien, D., 1971 The Mourids of Senegal, Oxford: Clarendon Press.
- Cultuur en ontwikkeling*, 1985, themanummer van het *IMWOO Bulletin*, 13, 3, september 1985, pp. 4-17.
- Cunnison, I., 1951, *History on the Luapula*, [ondertitel?] Londen: Oxford University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 21.
- Cunnison, I., 1956, 'Perpetual kinship: A political institution of the Luapula peoples', *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa*, 20: 28-48.
- Cunnison, I., 1960, red., A.C.P. Gamitto's King Kazembe and the Marave, Cheva, Bisa, Bemba, Lunda and other peoples of Southern Africa, deel I, Lissabon:
- Cunnison, I., 1967, *The Luapula peoples* [ondertitel?], Manchester: Manchester University Press; herdruk van de eerste editie van 1959.
- Cunnison, I., 1968, red., *Mwata Kazembe XIV: Historical Traditions of the Eastern Lunda (Ifikolwe Fyandi na Banti Bandi)*, Central Bantu Historical Texts II, Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute, Rhodes-Livingstone Communication no. 23, herdruk van de eerste editie van . . .
- Curtin, P., S. Feierman, L. Thompson, J. Vansina, 1981, *African history*, Londen: Longman; herdruk van de eerste editie van 1978.
- d'Agostino, F., 1993, 'Social sciences, epistemology of', in: Dancy & Sosa, *A companion*, o.c., pp. 479-483.

- Daneel, M.L., 1970, *The God of the Matopo Hills: An essay on the Mwari cult in Rhodesia*, Den Haag/ Parijs: Mouton.
- Daneel, M.L., 1971, *Old and new in southern Shona independent churches*, deel I: Background and rise of the major movements, Den Haag/ Parijs: Mouton.
- Daneel, M.L., 1974, *Old and new in Southern Shona independent churches*, deel II: Church growth – causative factors and recruitment techniques, Den Haag/ Parijs: Mouton.
- Daneel, M.L., 1988, *Old and new in Southern Shona independent churches*, deel III, [add full title] Gweru: Mambo Press.
- Däniken, E. von, 1970, *Waren de goden astronauten?*, Deventer: Ankh-Hermes; vertaling van de oorspronkelijke Duitse uitgave.
- Däniken, E. von, 1978, *Goud der goden: Sporen uit het heelaal*, Deventer: Ankh-Hermes, vijfde druk, vertaling van de oorspronkelijke Duitse uitgave.
- Dart, R.A., 1954, *The oriental horizons of Africa*, Johannesburg: Hayne & Gibson. .
- Dart, R.A., 1957, 'The earlier stages of Indian trans-oceanic traffic', *NADA* [Native Affairs Department Annual, Zimbabwe], 34: 95-115. .
- Darwin, C., 1859, *The origin of species*.
- Davidson, B., [year], *The growth of African civilisation: East and Central Africa to the late nineteenth century*, Londen: .
- Davidson, B., 1967, *Oud Afrika opnieuw ontdekt*, Hilversum/ Antwerpen: De Boer, Ned. vert. van: *Old Africa rediscovered*, Londen: Gollancz, [year].
- Davidson, B., 1968, *Africa in history: Themes and outlines*, Londen: Weidenfeld & Nicholson. [vermeld ook Nederlandse vertaling].
- Davidson, B., 1969, *African Genius*, Boston: Atlantic, Little Brown.
- Davidson, B., 1969, *The Africans: An entry to cultural history*, Londen/ Harlow: Longmans. [vermeld ook Nederlandse vertaling].
- Davidson, B., 1972, *Africa: History of a continent*, Londen etc.: Spring; herdruk van de eerste editie van 1966.
- Davidson, B., 1978, *Discovering Africa's past*, Londen: Longman. [vermeld ook Nederlandse vertaling].
- Davidson, B., 1984, *Afrika: Een groots continent*, Haarlem: Rostrum; Ned. vert. van .
- Davidson, B., 1992, *The black man's burden: Africa and the curse of the nation-state*, Londen: ; herdruk van de eerste editie van .
- Davidson, D., 1984, 'Belief and the basis of meaning', in zijn: *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, D., 1984, *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford: Oxford University Press.
- Davies, D.H., 1971, red., *Zambia in maps*, University of Londen Press.
- Dawson, L., 1986, 'Neither nerve nor ecstasy: Comment on the Wiebe-Davis exchange', *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 15, 2: 145-151.
- Dawson, W.R., [year], *The custom of the couvade*, Manchester: Manchester University Press. .
- de Boeck, F., 1991, 'From knots to web: Fertility, life-transmission, health and well-being among the Aluud of southwest Zaire', academisch proefschrift, Katholieke Universiteit Leuven.
- de Boeck, F., & Devisch, R., 1994, 'Ndembu, Luunda and Yaka divination compared: From representation and social engineering to embodiment and worldmaking', *Journal of Religion in Africa*, 24: 98-133
- Debroey, Steven, 1975, Kenneth Kaunda : grondlegger van een christelijk humanisme in Zambia, Kasterlee : De Vroente
- Denny, S.R., 1957, 'Val Gielgud and the slavetraders', *Northern Rhodesia Journal*, 3, 4: 331-8. [zie ook archiefbronnen over slavernij voor hoofdstuk vorstenhof over mensenrechten]. .
- Derricourt, R.M., Papstein, R.J., 1977, 'Lukolwe and the Mbwela of North-Western Zambia', *Azania*, 11: 169-75.
- Derrida, J., 1967, *De la grammatologie*, Parijs: Minuit
- Derrida, J., 1972, *Marges de la philosophie*, Parijs: Minuit.
- Devisch, R., [year] [[title], Weaving web of life] [place: publisher] .
- Devisch, R., 1981, 'La mort et la dialectique des limites dans une société d'Afrique centrale', in: Olivetti, M., red., themanummer *Filosofia e religione di fronte alle morte*, *Archivio di Filosofia*, 1-3: 503-527.
- Devisch, R., 1984, 'Se recréer femme: Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka', Berlijn: Reimer.
- Devisch, R., 1985a, 'Dertlecmeck, "Het delen van mekaar's leed": Een therapeutische zelfhulpgroep onder Turkse vrouwen', *Psychoanalyse 3: Tijdschrift van de Belgische School voor Psychoanalyse*, zomer 1985: 80-91.
- Devisch, R., 1985b, 'La complicité entre le socio-culturel et le corps total chez les Yaka du Zaïre', in: Jeddı, E., red., *Psychose, famille et culture*, Parijs: L'Harmattan, pp. 82-114.

- Devisch, R., 1985c, 'Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa', in: van Binsbergen, Wim M.J., & Schoffeleers, J.M., red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. 50-83. .
- Devisch, R., 1986, 'Marge, marginalisation et liminalité: Le sorcier et le devin dans la culture Yaka au Zaïre', *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2: 117-37.
- Devisch, R., 1987a, 'Interweaving the vital flow and the symbolic function: The therapist's liminal function among the Yaka of Zaïre', voordracht gehouden op het '3e Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual', Satterthwaite, Cumbria (V.K.), april 1987.
- Devisch, R., 1987b, 'Interweaving the vital flow and the symbolic function: The therapist's liminal function among the Yaka of Zaïre', paper presented at the Third Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Satterthwaite, Cumbria (U.K.).
- Devisch, R., 1989, 'Spiegel en bemiddelaar: De therapeut bij de Yaka van Zaïre', in: Vertommen, H., Cluckers, G., & Lietaer, G., red., *De relatie in therapie*, Leuven: Universitaire Pers Leuven, pp. 331-357.
- Devisch, R., 1990a, 'Overlijden als overleven in traditioneel Centraal-Afrika', in: Lambrecht, J., & Kenis, L. [check Kennis], red., *Leven over de dood heen: Verslagboek van een interdisciplinair Levens colloquium*, Leuven/ Amersfoort: Acco, pp. 219-247.
- Devisch, R., 1990b, 'The therapist and the source of healing among the Yaka of Zaïre', *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14, 2: 213-236; vergelijk Devisch 1987.
- Devisch, R., 1991, 'Mediumistic divination among the northern Yaka of Zaïre', in: Peek, P.M., red., *African divination systems: Ways of knowing*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 112-132.
- Devisch, René, 1993, *Weaving the threads of life: The Khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*, Chicago / London: Chicago University Press.
- Devisch, R., 1995, 'Frenzy, violence, and ethnical renewal in Kinshasa', *Public Culture*, 7, 3: 593-629
- Devisch, R., 1996, 'Pillaging Jesus': healing churches and the villagisation of Kinshasa. *Africa* 66:555-586
- Devisch, R., Mahieu, W. de, 1979, *Mort, deuil et compensations mortuaires chez les Komo et les Yaka du Nord au Zaïre*, Tervuren: Koninklijk Museum voor Midden-Afrika.
- Devisch, R., Vervaeck, B., 1985, 'Doors and thresholds: Jeddî's approach to psychiatric disorders', *Social Science and Medicine*, 22, 5: 541-551.
- Dijk, R. van, 1992, *Young Malawian puritans: Young Malawian preachers in a present-day African urban environment*, Utrecht: ISOR (dissertatie Universiteit Utrecht) en extensieve verwijzingen daar genoemd.
- Dijk, R. van, in druk, 'Fundamentalism, gerontocratic rule, and democratisation in Malawi: The changing position of the young in political culture', in: Haynes, J., ed., *Religion, globalisation, and political culture in the third world*, Londen: Routledge.
- Dillon-Malone, C., 1988, 'Matumwa Nchimi healers and wizardry beliefs in Zambia', *Social Science and Medicine*, 26: 1159-1172. .
- Dillon-Malone, C., 1989, *Zambian Humanism, Religion and Social morality*. Mission Press, Ndola, Zambia.
- Dillon-Malone, C.M., 1978 *The Kosten Basketmakers*, Manchester: Manchester University Press for Institute for African Studies.
- Diop, C.A., 1954, *Nations nègres et culture*, .
- Diop, C.A., 1987, *Precolonial Black Africa: A comparative study of the political and social systems of Europe and Black Africa, from Antiquity to the formation of modern states*, Franse vert. van , Trenton (N.J.) Westport (Conn.): Africa World Press Edition/ Lawrence Hill.
- Diop, C.A., 1989, *The cultural unity of Black Africa: The domains of patriarchy and of matriarchy in classical antiquity*, Franse vert. van , Londen: Karnak House.
- Diringer, D., 1996, *The alphabet: A key to the history of mankind*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, herdruk van de Britse uitgave van 1947
- Dleuze, G., & Guattari, F., 1991, *Quést-ce que la philosophie?*, Parijs : Minuit.
- Doke, C.M., [year] *Lamba folklore*, [place: publisher] .
- Doke, C.M., 1970, *The Lambas of Northern Rhodesia: A study of their customs and beliefs*, Westport (Conn.): Negro University Press; herdruk van de eerste editie van 1931, Londen: Harrop.
- Dolgopolski, Aron, n.d., *Nostratic Dictionary*, used in Staroskin & Staroskin 1998-2008, Long-range etymologies, and Nostratic etymology
- Donald, J., & Rattansi, A., 1992, red., '*Race*', *culture and difference*, Londen: Sage
- Donge, J.-K. van, 1985 , [title , over Manchester] , Africa, [add pages] .
- Doornbos, M.R., 1972, 'Some conceptual problems concerning ethnicity in integration analysis', *Civilisations*, 22, 2: 268-83.
- Doornbos, M.R., 1978, *Not all the king's men*, Parijs/ Den Haag: Mouton.
- Doornbos, M.R., van Binsbergen, Wim M.J., Hesselings, G.S.C.M., 1984, 'Constitutional form and ideological content: The preambles of French language constitutions in Africa', in: van Binsbergen, Wim M.J.,

- & Hesselings, G.S.C.M., red., *Aspecten van staat en maatschappij in Africa: Recent Dutch and Belgian research on the African state*, Leiden: Afrika-Studiecentrum, pp. 41-100.
- Doornbos, M.R., & Binsbergen, Wim M.J. van 2017, *Researching power and identity in African state formation*, Pretoria: University of South Africa Press; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/doornbos_&_van,_binsbergen_proofs.pdf
- Doornbos, M.R., van Binsbergen, Wim M.J., in voorbereiding (e), *Power and identity in Africa: A continuing dialogue*.
- Doornbos, Martin R., & van Binsbergen, Wim M.J., 2017, *Researching power and identity in African state formation: Comparative perspectives*, Pretoria: UNISA [University of South Africa] Press, ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/doornbos_&_van,_binsbergen_proofs.pdf
- ~~Binsbergen, Wim M.J. van, in voorbereiding (e), The politics of local culture in Southern Africa.[-
wordt boek met Martin]-~~
- Dornan, S.S., 1917, 'The Tati Bushmen (Masarwas) and their language', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 47: 37-112. .
- Douglas, M. 1964 *Matriliney and Pawnship in Central Africa*, *Africa*, 24:301-311 .
- Drake, St.C., Cayton, H.R., 1962, *Black metropolis*, 2 delen, New York/ Evanston: Harper.
- Drechsel, P., 1984, 'Vorschläge zur Konstruktion einer "Kulturtheorie" und was man unter einer "Kulturinterpretation" verstehen könnte', in: Müller *et al.*, *Ethnologie als Sozialwissenschaft, o.c.*, pp. 44-84, p. 81 n. 12.
- Drews, A., 1995, *Words and silences*, proefschrift, Universiteit van Amsterdam.
- Duerr, H.P., 1981, red., *Der Wissenschafpler und das Irrationale, I*, Frankfurt aan de Main: Syndikat
- Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Parijs: Preses Universitaires de France.
- Duyvendak, J.J.L., 1938, 'The true dates of the Chinese maritime expeditions in the early fifteenth century', *T'oung Pao*, 34: [add pages] .
- Duyvendak, J.J.L., 1949, *China's discovery of Africa*, Londen: Probsthain.
- Dwyer, K., 1977, 'On the dialogic of field work', *Dialectical Anthropology*, 2: 143-151
- Dwyer, K., 1982, *Moroccan dialogues*, Baltimore: Johns Hopkins University Press
- Edelstein, J.C., 1974, 'Pluralist and Marxist perspectives on ethnicity and nation-building', in: Bell, W., & Freeman, W.E., red., *Ethnicity and nation-building: Comparative, international and historical perspectives*, Beverly Hills/ Londen: Sage, pp. 45-57.
- Egner, E.B., 1971, 'Interim report of the Tati settlement project, Francistown', Francistown: s.n. [niet gepubliceerd] .
- Eldredge, E.A., 1992, 'Sources of conflict in Southern Africa, ca. 1800-1830: The "Mfecane" reconsidered', *Journal of African History*, 23, 1: 1-36.
- Elfasi, M., met medewerking van Hrbek, I., 1988, red., *UNESCO General History of Africa*, deel III. *Africa from the seventh to the eleventh century*, Berkeley/ Londen/ Parijs: Heinemann/ California/ UNESCO.
- Elias, N., 1939, *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 delen, Basel: Haus zum Falken; Ned. vert. *Het civilisatieproces*, Utrecht: Spectrum, herdruk 1987.
- Ellis, S., 1995, *Africa Now*, Londen etc.: Curry.
- Ellul, J., 1954, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Parijs: Colin.
- Engels, F., 1884, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*; Marx-Engels Werke, deel XXI, Berlijn: Dietz, 1976.
- Epstein [year] ook studies over etniciteit en recht.
- Epstein, A.L. 1958 *Politics in an Urban African Community*, Manchester: Manchester University Press tor Rhodes-Livingstone Institute.
- Epstein, A.L. 1978, *Ethos and Identity*, Londen/Chicago: Tavistock/Aldine.
- Epstein, A.L., [year] latere geschriften .
- Epstein, A.L., 1958, *Politics in an urban African community*, Manchester University Press.
- Epstein, A.L., 1967, 'Urbanization and social change in Africa', *Current Anthropology*, 8: 275-84. .
- Epstein, A.L., 1969, red., *The craft of social anthropology*, Manchester: Manchester University Press [check publisher] .
- Epstein, A.L., 1978, *Ethos and identity: Three studies in ethnicity*, Londen: Tavistock.
- Epstein, A.L., 1981, *Urbanization and kinship: The domestic domain on the Copperbelt of Zambia, 1950-1956* [check year] , Londen etc.: Academic Press.
- Erickson, K.P., 1992, ' "Blood feuds": Cross-cultural variations in kin group vengeance', *Behaviour Science Research*, 26, 1-4: 57-86.
- Erikson, E.H., 1950, *Childhood and Society*, New York: Norton.
- Erikson, E.H., 1968, *Identity, youth and crisis*, New York: Norton.

- Erlmann, V., 1991, *African Stars: Studies in Black South African performance*, Chicago: Chicago University Press.
- Etkin, N.L., 1988, 'Cultural constructions of efficacy', in: Geest, J.D.M. van der, & Whyte, S.R., red., *The context of medicines in developing countries: Studies in pharmaceutical anthropology*, Dordrecht: Kluwer, pp. 299-326. .
- Evangelou, C., 1994, *When Greece met Africa: The genesis of Hellenic philosophy*, Binghamton: Institute of Global Studies
- Evans, A., 1909, *Scripta Minoa, I*, Oxford: Clarendon
- Evans-Pritchard, E.E., [onderzoek bij de Anuak] .
- Evans-Pritchard, E.E., [onderzoek bij de Shilluk] .
- Evans-Pritchard, E.E., [year] *Some aspects of kinship and marriage among the Nuer*, Rhodes-Livingstone Paper, .
- Evans-Pritchard, E.E., 19... , Nuer religion, .
- Evans-Pritchard, E.E., 1937, *Witchcraft, oracles en magic among the Azande*, Londen: .
- Evans-Pritchard, E.E., 1938, [title] , *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* [zie GLuckman1950 in Afr. Syst. kins & Marr , p. 166 n.] .
- Evans-Pritchard, E.E., 1945, [title] , *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa* [volume] [add pages] [is dit de bedoeling? voorstudie voor 1951?] .
- Evans-Pritchard, E.E., 1951, *Kinship and marriage among the Nuer*, Londen: Oxford University Press.
- Evans-Pritchards, E.E., 1967, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford: Clarendon; first published 1940.
- Fabian, J., 1978, 'Popular culture in Africa: Findings and conjectures', *Africa*, 48: 315-34. [al genoemd in boek? knelijk is spreken over popular culture toch niet zo jong; maar Fabian is dan ook geen veldwerker] .
- Fabian, J., 1979, 'Rule and process: Thoughts on ethnography as communication', *Philosophy of the Social Sciences*, 9: 1-26
- Fabian, J., 1983, *Time and the other: How anthropology makes its object*, New York: Columbia University Press
- Fabian, J., 1984, 'Cultuur versus praxis: Over ideologie in de antropologie', in: Lemaire, T., red., *Antropologie en ideologie*, Groningen: Konstapel, pp. 19-40. .
- Fage, J.D., Oliver, R., 1977, red., *The Cambridge History of Africa, III. From c. 1050 to c. 1600*, red. R. Oliver, Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Fage, J.D., Oliver, R., 1978, red., *The Cambridge History of Africa, II. From c. 500 B.C. to A.D. 1050*, red. J.D. Fage, Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Fagg, W., 1970, *Divine kingship in Africa*, Londen: British Museum. .
- Fardon, R., 1987, 'African ethnogenesis: Limits to the comparability of ethnic phenomena', in Holy, L., red., *Comparative anthropology*, Oxford: Blackwell, pp. 168-188.
- Fardon, R., 1987, 'African ethnogenesis: Limits to the comparability of ethnic phenomena', in: Holy, L., red., *Comparative anthropology*, Oxford: Blackwell, pp. 168-188
- Fardon, R., 1990, red., *Localizing strategies: Regional traditions of ethnographic writing*, Edinburgh: Scottish Academic Press.
- Fardon, R., 1992 , red., *Localizing strategies*, .
- Fardon, R., 1995, ed., *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*, ASA decennial conference series 'The uses of knowledge: Global and local relations', Londen: Routledge, pp. 204-225
- Fardon, R., van Binsbergen, W.M.J., & van Dijk, R., 1999, eds., *Modernity on a shoestring: Dimensions of globalization, consumption and development in Africa and beyond*: Leiden/Londen: EIDOS.
- Faurschou, G., 1987, 'Fashion and the cultural logic of postmodernity', in: Kroker, A., & Kroker, M., red., *Body invaders: Panic sex in America*, New York: St Martin's Press, pp. 78-93.
- Fauvelle-Aymar, F.-X., Chrétien, J.-P., & Perrot, C.-H., 2000, red., *Afrocentrismes : L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Parijs : Karthala
- Favret, J., 1968, 'Relations de dependance et manipulation de la violence en Kabylie', *L'Homme*, 8: 18-44.
- Featherstone, M., 1990, red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage.
- Featherstone, M., 1990, red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/Newbury Park: Sage
- Featherstone, M., 1995, *Undoing culture: Globalization, postmodernism and identity*, Londen: Sage
- February, V., 1991, *The Afrikaners of South Africa*, Londen/ Boston: Kegan Paul International.
- Feeley-Harnik, G., 1985, 'Issues in divine kingship', *Annual review of Anthropology*, 14: 273-313. .
- Fernandez, J.W., 1967, *Divinations, confessions, testimonies: Zulu confrontation with the social super-structure*, Durban: Institute for Social Research, Occasional Paper 9.

- Fernandez, J.W., 1978, 'Imageless ideas in African inquiry', voordracht gehouden op de 'Social Sciences Research Council Conference on Cultural Transformations in Africa', Elkrigde (V.S.).
- Fernandez, J.W., 1978a African Religious Movements, Annual Review of Anthropology, 7: 198-234
- Fernandez, J.W., 1978b, African religious movements: The worst or the best of all possible microcosms, Issue, 8: 50-51
- Fernandez, J.W., 1980, "Edification by Puzzlement," in Explorations in African systems of Thought, Ivan Karp and Charles S. Bird (eds.), 44-59. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Fernandez, James W., 1982, *Bwiti: An ethnography of the religious imagination in Africa*, Princeton: Princeton University Press.
- Feuchtwang, S., 1975 'Investigating religion', in: Bloeh 1975:61-82.
- Fields, K.E., 1985, Revival and rebellion in colonial Central Africa, Princeton: Princeton University Press.
- Fincham, R., Markakis, J., 1980, red., *The evolving structure of Zambian society*, Edinburgh: Centre of African Studies. .
- Fischer, M.M.J., 1986, 'Ethnicity and the post-modern arts of memory', in: Clifford, J., & Marcus, G., eds., 1986, *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 194-233. .
- Fontenrose, J., 1980, *Python: A study of Delphic myth and its origins*, Berkeley etc.: University of California Press; herdruk van de eerste editie van 1959.
- Forde, C.D. [init], 1970, 'Double descent among the Yakö', in: Radcliffe-Brown, A.R., & Forde, D., red., *African systems of kinship and marriage*, Londen: Oxford University Press, pp. 285-332; herdruk van de eerste editie van 1950.
- Forde, C.D., [init] Kaberry, P.M., 1969, red., *West African kingdoms in the nineteenth century*, Londen: .
- Fortes, M. 1959, Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge: University Press.
- Fortes, M., 1945, The dynamics of clanship among the Tallensi, Londen: Oxford University Press for International African Institute.
- Fortes, M., 1949, *The web of kinship among the Tallensi*, Londen: .
- Fortes, M., 1953, 'The structure of unilineal descent groups', *American Anthropologist*, 55: 17-41.
- Fortes, M., 1969, 'The political system of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast', in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., 1969, *African Political systems*, Londen... [voluit], pp. 239-71; herdruk van de eerste editie van 1940.
- Fortes, M., 1969, *Kinship and the social order*, Chicago: .
- Fortes, M., & Dieterlen, G., 1965, (red.) *African Systems of Thought*, Oxford University Press for International African Institute.
- Fortes, M., & E.E. Evans-Pritchard, 1969, *African political systems*, Londen: Oxford University Press, 13th impression, first impression 1940.
- Fortes, M., E.E. Evans-Pritchard, E.E., 1969, 'Introduction', in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., 1969, red., *African Political systems*, Londen: Oxford University Press, pp. 1-23; herdruk van de eerste editie van 1940.
- Fortes, M., E.E. Evans-Pritchard, E.E., 1969, red., *African Political systems*, Londen: Oxford University Press; herdruk van de eerste editie van 1940. .
- Fortune, G., 1959, *A preliminary survey of the Bantu Languages of the Federation*, Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute, Rhodes-Livingstone Communication no. 14. .
- Fortune, G., 1963, 'A note on the languages of Barotseland', in: *Proceedings of the Conference on the History of Central African Peoples*, Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute. .
- Foucault, M., 1977, 'Nietzsche, genealogy, history', in: Foucault, M., *Language, counter-memory, practice*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, pp. 139-164.
- Fowler, A., 1985, 'NGOs in Africa: Naming for what they are', in: Kinyanjui, K., red., *Non-governmental organizations' contribution to development*, Nairobi: Institute of Development Studies, University of Nairobi, pp. 7-30.
- Francès, M., 1937, red., *J. et P. de la Court: La balance politique*, [place: publisher] .
- Frankenberg, R., [year] [title; Village on the border?] (onderzoek in Wales) .
- Frankfort, H., 1948, Kinship and the gods: A study of Ancient Near Eastern religion as the integration of society and nature, Chicago: University of Chicago Press. .
- Frazer, J.G., 1918, *Folklore in the Old Testament*, Londen: .
- Frazer, J.G., 1955, *The golden bough: A study in magic and religion*, New York/ Londen: St Martins/ Macmillan; derde druk, eerste druk .
- Frazer, J.G., 1968, *The belief in immortality and the worship of the dead*, 3 delen, Londen: Dawson's of Pall Mall; herdruk van de eerste editie van 1913-1924. [was dit misschien een deel van de Golden Bough?]

- Fried, M.H., 1957, 'The classification of corporate unilineal descent groups', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 87: 1-29. . .
- Friedman, J., 1988, 'Culture, identity and world process', in: Miller, D., Rowlands, M., & Tilley, C., red., *Domination and resistance*, Londen: Unwin Hyman, [add pages] .
- Friedman, J., 1995, *Cultural identity and global process*, Londen: Sage, eerste druk 1994
- Frobenius, L., 1898, *Ursprung der afrikanischen Kulturen*, Berlijn: .
- Frobenius, L., 1904, *Geographische Kulturgeschichte*, Leipzig: Brandstetter.
- Frobenius, L., 1904, *Im Zeitalter des Sonnengottes*, Berlijn: .
- Frobenius, L., 1911, *Auf dem Weg nach Atlantis*, .
- Frobenius, L., 1912-13, *Und Afrika sprach*, deel I. Auf den Trümmern des klassischen Atlantis; deel II. An den Schwelle des verehrenswürdigen Byzanz; deel III. Unter den unsträflichen Äthiopen, Berlijn: Vita.
- Frobenius, L., 1923, *Vom Kulturreich des Festlandes*, Berlijn: .
- Frobenius, L., 1931, *Erythräa: Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*, Berlijn/ Zürich: Atlantis-Verlag.
- Frobenius, L., 1954, *Kulturgeschichte Afrikas*, Zürich: Phaidon; herdruk van de eerste editie, Wenen, 1933.
- Frobenius, L., 1973, *Leo Frobenius 1873-1973: An anthology*, red.. E. Haberland, Wiesbaden: Steiner. .
- Frobenius, L., Breuil, H., 1931, *Afrique*, Parijs: Cahiers de l'Art.
- Fry, P., 1975, *Spirits of protest [ondertitel?] [place: publisher]* .
- Furnivall, J. S. 1948. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India*. Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Gaay Fortman , Bastiaan de, 1969, ed., *After Mulungushi : the economics of Zambian humanism*, Nairobi : East African Publishing House
- Gadamer, H.-G., 1975, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), eerste druk 1960
- Gadamer, H.-G., 1967, *Kleine Schriften, I-III*, Tübingen: Mohr
- Gann, L.H., 1954, 'The end of the slave trade in British Central Africa: 1882-1912', *Rhodes-Livingstone Journal*, 16: 26-51. .
- Gann, L.H., 1958, *The birth of a plural society, 1894-1914*, Manchester: Manchester University Press., . .
- Gans, E., 1985, *The end of culture: Toward a generative anthropology*, Berkeley: .
- Garaudy, R., 1977, *Pour un dialogue des civilisations: L'Occident est un accident*, Parijs: Denoël
- Garbett, K., [year] [title] .
- Geertz, C., 1956, *Religious Beliefs and Economic Behaviour in a Central Javanese Town*, *Economic Development and Cultural Change*, 4: 134-58.
- Geertz, C., 1960, *The Religion of Java*, Glencoe: Free Press.
- Geertz, C., 1966, *Religion as a Cultural System*, in: Banton 1966:1-46.
- Geertz, C., 1973, *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books
- Geertz, C., 1976, 'From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding', in: Basso, K., & Selby, H., red., *Meaning in anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 221-238
- Geertz, C., 1983, *Local knowledge: Further essays in interpretative anthropology*, New York: Basic Books
- Geertz, C., 1984, 'Anti-anti-relativism', *American Anthropologist*, 86: 263-278.
- Geertz, C., 1988, *Works and lives*, Stanford: Stanford University Press.
- Geest, J.D.M. van der, en Binsbergen, Wim M.J. van, 1979, [critical exchange] in *Human Organization*, 38, 2 (1979)
- Geest, J.D.M. van der, , & Veen, K.W. van der, 1980 (red.) *In Search of Health*, Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Geisler, G., 1992, 'Moving with traditional [(...) check tradition] ; The politics of marriage amongst the Toka of Zambia', *Canadian Journal of African Studies*, 26, 3: 437-461. .
- Gelb, I.J., 1963, *A study of writing*, Chicago: Oriental Institute, tweede druk
- Gellner, E.A., 1959, *Words and things*, Londen: Gollancz
- Gellner, E.A., 1963, 'Saints of the Atlas', in: Pitt-Rivers, J.A., red., *Mediterranean countrymen*, Den Haag/ Parijs: Mouton, p. 145-57
- Gellner, E.A., 1969, *Saints of the Atlas*, Londen: Weidenfeld & Nicholson.
- Gellner, E.A., 1989, *Plough, sword and book: The structure of human history*, Chicago.
- Gellner, E.A., 1990, *Relativism and the social sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, eerste druk 1985
- Gellner, E.A., 1996, 'Reply to critics', in: Hall & Jarvie, 1996, *The social philosophy of Ernest Gellner, o.c.*, pp. 623-686. Zie ook de uitwisseling tussen Geertz en Gellner: Geertz, C., z.j. [1995] , 'Reason, religion, and Professor Gellner', in: Anonymous, red., 1994, *The limits of pluralism: Neo-absolutisms and rela-*

- tivism: Erasmus Ascension Symposium 1994*, Amsterdam: Praemium Erasmianum Foundation, pp. 167-172
- Gellner, E.A., z.j. [1995], 'Expiation through subjectivism', in: Anonymous, *The limits of pluralism, o.c.*, pp. 163-165
- Gerold-Scheepers, T.J.F.A., & Binsbergen, Wim M.J. van, 1978 Marxist and Non-Marxist Approaches to Migration in Africa, in: van Binsbergen & Meilink 1970:21-35.
- Geschiere, P., 1982, *Village communities and the state*, Londen: Kegan Paul International.
- Geschiere, P., 1996, 'Witchcraft, modernity and the art of getting rich: Regional variations in South and West Cameroon, paper gelezen op de conferentie 'Globalisation and the construction of communal identities', Amsterdam, 29 Februari- 3 Maart 1996, nu in: B. Meyer & P. geschiere, *Globalization and identity: Dialectics of flows and closures*, speciaal nummer, *Development and Change*, 29, 4, Oktober 1998, p. 811-837.
- Geschiere, P.L., 1982, *Village communities and the state* [ondertitel?], Londen/ Boston: Kegan Paul International.
- Geschiere, P.L., 1989, *Moderne mythen: Cultuur en ontwikkeling in Afrika*, oratie, Rijksuniversiteit Leiden, .
- Geschiere, P.L., m.m.v. C.F. Fisy, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*, Parijs: Karthala, series Les Afriques
- Geschiere, P.L., van Binsbergen, Wim M.J., Thoden van Velzen, H.U.E., Veer, P. van der, 1995 [was 1993] , 'Globalisation and the construction of communal identities: WOTRO research programme 1994-1999', Den Haag: WOTRO (Nederlandse Stichting voor Onderzoek van de Tropen).
- Geschiere, P. & Raatgever, R., 1985, Introduction: Emerging insights and issues in French Marxist anthropology. In: Binsbergen & Geschiere 1985: 1-38.
- Geschiere, P.L., with C.F. Fisy, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*, Parijs: Karthala, series Les Afriques.
- Geuijen, K., 1992, 'Postmodernisme in de antropologie', *Antropologische Verkenningen*, 11, 1: 17-36.
- Geyl, P., 1947, 'Het stadhouderschap in de partijliteratuur onder De Witt', *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, [voeg afdeling ook toe, en volume] [add pages] .
- Gilomee, H., 1989, 'The beginnings of Afrikaner ethnic consciousness, 1850-1915', in: Vail, L., red., *The creation of tribalism in Southern Africa*, Londen/ Berkeley & Los Angeles: Currey/ University of California Press, pp. 21-54.
- Gimbutas, M.A., 1991, *The civilization of the Goddess: The world of Old Europe*, San Francisco: Harper, hst. 8: 'The sacred script'
- Givon, T., 1971, *The Si-Luyana language*, Lusaka: Institute for African Studies, Communication no. 6.
- Glazer Schuster, I.M., [year] *New women of Lusaka*, Palo Alto (Cal.): Mayfield. .
- Gluckman, H.M., [check: et al???] 1972, red., *The allocation of responsibility*, Manchester: Manchester University Press.
- Gluckman, H.M., [year , ca. 1937] 'The kingdom of the Zulu in South Africa', [check titel] academisch proefschrift, Oxford University.
- Gluckman, H.M., 1940, [title , oorspronkelijke artikel Zululand, African/ Bantu Studies] .
- Gluckman, H.M., 1942, [title , oorspronkelijke artikel Zululand, African/ Bantu Studies] .
- Gluckman, H.M., 1943a, *Organisation of the Barotse native authorities: With a plan for reforming them*, Lusaka: Rhodes-Livingstone Institute, Communication no. 1.
- Gluckman, H.M., 1943b, *Essays on Lozi land and royal property*, Rhodes-Livingstone Paper No. 10. Livingstone, Northern Rhodesia: Rhodes-Livingstone Institute.
- Gluckman, H.M., 1945, 'Seven-year research plan of the Rhodes-Livingstone Institute of Social Studies in British Central Africa', *Rhodes-Livingstone Journal: Human Problems in British Central Africa*, 4: 1-32.
- Gluckman, H.M., 1949, 'The role of the sexes in Wiko circumcision ceremonies', in: Fortes, M., red., *Social structure*, Londen: Oxford University Press, pp.145-167. .
- Gluckman, H.M., 1950, 'Introduction', in: Barnes, J., & Mitchell, J.C., *The Lamba village*, Kaapstad: Universiteit van Kaapstad.
- Gluckman, H.M., 1951, 'The Lozi of Barotseland, N.W. Rhodesia', in: Colson, E., & Gluckman, H.M., red., *Seven tribes of British Central Africa*, Oxford University Press, pp. 1-93.
- Gluckman, H.M., 1955a, 'The peace in the feud', in: Gluckman, H.M., *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell, hoofdstuk I, pp. 1-26.
- Gluckman, H.M., 1955b, *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell. [check Londen: Oxford University Press] .
- Gluckman, H.M., 1958, *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Manchester: Manchester University Press (eerder als artikelen verschenen in Bantu Studies/ African Studies, 1940-42)
- Gluckman, H.M., 1960, 'Tribalism in modern British Central Africa', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1: 55-70.

- Gluckman, H.M., 1961, 'Ethnographic data in British social anthropology', *Sociological Review*, 9: 5-17. .
- Gluckman, H.M., 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*, Londen: Cohen & West. [eerder aangegeven abusief als 1962].
- Gluckman, H.M., 1964, red., *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social anthropology*, Edinburgh/ Londen: Oliver & Boyd.
- Gluckman, H.M., 1965, *Politics, Law and ritual in tribal society*, Oxford: ; [check : Londen: Blackwell.].
- Gluckman, H.M., 1967, *The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press; herdruk van de eerste editie van 1957.
- Gluckman, H.M., 1968, *Economy of the Central Barotse Plain*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper No. 7, herdruk van de eerste editie van 1941.
- Gluckman, H.M., 1968, *Essays on Lozi land and royal property*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Papers no. 10, herdruk van de eerste editie van 1953.
- Gluckman, H.M., 1969, 'The kingdom of the Zulu of South Africa', in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., 1969, *African political systems*, Londen: Oxford University Press, 13e druk, [bij andere vermelding van dit boek ook deze druk vermelden] pp. 25-55; herdruk van de eerste editie van 1940.
- Gluckman, H.M., 1969, red., *Ideas and procedures in African customary law: Studies presented and discussed at the 8th international African seminar, Addis Abeba, 1966*, Londen: Oxford University Press. .
- Gluckman, H.M., 1970, 'Kinship and marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal', in: Radcliffe-Brown, A.R., & Forde, D., red., *African systems of kinship and marriage*, Londen: Oxford University Press, pp. 166-206; herdruk van de eerste editie van 1950.
- Gluckman, H.M., 1971, 'Tribalism, ruralism and urbanism in South and Central Africa', in: Turner, V.W., red., *Profiles of change: Colonialism in Africa 1870-1960*, deel III, algemene redactie Gann, L., & Duignan, P., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 127-166.
- Gluckman, H.M., 1972, *The ideas in Barotse jurisprudence*, Manchester: Manchester University Press, herdruk van de eerste editie van 1965.
- Gluckman, M., 1951, The Lozi of Barotseland, N.W. Rhodesia, in. Colson & Gluckman 1951: 1-94.
- Gluckman, M., 1960, Tribalism in Modern British Central Africa, *Cahiers d'études africaines*, 1:55-70.
- Gluckman, M., 1972, Persoonlijke mededeling, 12 september 1972.
- Godelier, M., 1973, *Horizon, trajets Marxistes en anthropologie*, Parijs: Maspero.
- Godelier, M., 1975, 'Modes of production, kinship, and demographic structures', in: Bloch, M., red., *Marxist Approaches and social anthropology*, Londen: Malaby, pp. 3-27
- Godelier, M., 1975b, *Towards a Marxist Anthropology of Religion, Dialectical Anthropology*, 1:81-85.
- Goheen, M., 1992, 'Chiefs, subchiefs and local control: Negotiations over land, struggles over meaning', *Africa*, 62, 3: 389-412.
- Golan, D., 1991, 'Inkatha and its use of the Zulu past', *History in Africa*, 18: 113-126.
- Goodwin, A.J.H., 1926, 'The annual boat ceremony of the Barotse', *South African Journal of Science*, 23: 895-898. .
- Goody, J., 1967, [Review of *Conversations with Ogotemmeli*, by M. Griaule], *American Anthropologist*, 69: 239-241
- Goody, J., 1968, red., *Literacy in traditional societies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, J., 1986, *The logic of writing and the organization of society*, Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- Gordon, C.H., 1982, *Forgotten scripts: Their ongoing discovery and decipherment*, New York: Basic Books, eerste druk 1971
- Görg, [door Karel v.d. Tootn aanbevolen als iemand die over Egyptische invloed op Bijbelse religie heeft geschreven, is niet overtuigend KJK OF GEBRUIKT]
- Gould, J., 1993, 'Accounting for modernity: An essay on political agency, normativity and transformative process in Zambia', voordracht gehouden op de conferentie 'Symbols of change: Trans-regional culture and local practice in Southern Africa', Berlijn, Freie Universität, januari 1993.
- Govers, C., & Vermeulen, H., 1997, red., *The politics of ethnic consciousness*, Londen: MacMillan.
- Graaf, M. de, Moyo, S., Dietz, T., 1991, 'Non-governmental organisations in Zimbabwe', in: *NGO Landenstudie: Afrika: Burkina Faso/ Zimbabwe, Impactstudie Medefinancieringsprogramma*, z.p.: Impactstudie Medefinancieringsprogramma, pp. 31-72.
- Graebner, F., 1911, *Methode der Ethnologie*, Kulturgeschichtliche Bibliothek, No. 1, Heidelberg: .
- Graham , Stuart , 1968, Zambia's humanism, *New Africa*, 7, 2: 18-19
- Grandy, R., 1973, 'Reference, meaning and belief', *Journal of Philosophy*, 70: 439-452
- Graves, R., 1988, *The White Goddess: A historical grammar of poetic myth*, Londen/ Boston: Faber & Faber, herdruk van de eerste editie van 1961.
- Grawe, C., 1974, 'Kulturanthropologie', in: Ritter, *Historisches Wörterbuch, o.c., IV*, kol. 1324-1327, 1324.

- de Groot, A.D., 1966, *Methodologie*, The Hague / Parijs: Mouton.
- Guattari, F., *Chaosmosis: An ethico-aesthetic paradigm*, vertaald door Bains, P., & Pefanis, J., Sydney: Power Publications, oorspronkelijk: *Chaosmose*, Parijs: Galilée, 1992, p. 24 en volgenden.
- Gulbrandsen, Ø., ter perse[anders] , 'The rise of the north-western Tswana kingdoms: On the socio-cultural dynamics of interaction between internal relations and external forces', *Africa*. [volume no.: pages] [breng up to date] .
- Gupta, A., Ferguson, J., 1992, 'Beyond "culture": Space, identity and the politics of difference', *Cultural Anthropology*, [volume] : 6-23. .
- Gutkind, P.C.W., 1970, red., *The passing of tribal man in Africa*, Leiden: Brill.
- Gutkind, P.C.W., & P. Waterman, 1977, (red.) *African Social Studies*, Londen: Heinemann
- Guy, J., 1987, 'Analysing pre-capitalist societies in Southern Africa', *Journal of Southern African Studies*, 14, 1: 18-37.
- Gyegye, K., 1997, 'Philosophy, culture, and technology in the postcolonial', in: Eze, E.C., red., *Postcolonial African philosophy: A critical reader*, Oxford: Blackwell, pp. 25-44
- Habermas, J., 1982, *Theorie des kommunikativen Handelns, I. Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*
II. Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft, Frankfurt aan de Main: Suhrkamp, tweede druk, eerste druk 1981.
- Hailu, K., 1995, 'An anthropological study of the Nkeyema agricultural scheme, Kaoma district, Zambia', doctoraalscriptie Vrije Universiteit, thans ter perse, African Studies Centre, Leiden.
- Hallen, B., & Sodipo, J.O., 1986, *Knowledge, belief and witchcraft: Analytical experiments in African philosophy*, Londen: Ethnographica
- Hamilton, C.A., 1992, "'The character and objects of Chaka": A reconsideration of the making of Shaka as "Mfecane" motor', *Journal of African History*, 23, 1: 37-64.
- Hammond-Tooke, W.D., 1970, *Urbanization and the Interpretation of Mistortune*, *Africa*, 40:25-39.
- Hammond-Tooke, W.D., 1989, *Rituals and medicines: Indigenous healing in South Africa*, Johannesburg: Donker.
- Hannerz, U., 1987, 'The world in creolisation', *Africa*, 57: 546-559.
- Hannerz, U., 1990, 'Cosmopolitans and locals in world cultures', in: Featherstone, M., red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage, 237-251.
- Hannerz, U., 1992, *Cultural complexity: Studies in the social organization of meaning*, New York: Columbia University Press
- Hannig, R., 2000, *Die Sprache der Pharaonen; Großes Handwörterbuch Deutsch-Ägyptisch: 2800-950 v. Chr.*, Mainz: Philipp von Zabern
- Hansen, K. , 1977, *Prospects for Wage Labor among Married Women in Lusaka, Zambia*, bijdrage voor de 20th Annual Meeting, African Studies Association, Houston.
- Harding, S., 1994, 'Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties,' *Configurations*, 2, 2
- Harding, S., 1997, 'Is modern science an ethnocentrism?: Rethinking epistemological assumptions', in: Eze, *Postcolonial African philosophy, o.c.*, pp. 45-70.
- Harries-Jones [year] . onder meer in Mithcell, *Urban situations networks* .
- Harries-Jones, P., 1975, *Freedom and Labour*, Oxford: Blackwell.
- Harries-Jones, P., z.j. [1965] , 'The tribes in the towns', in: Brelsford, W.V., *The tribes of Zambia*, Lusaka: Government Printer, pp. 124-46.
- Harris, M., 1968, *The rise of anthropological theory*, Londen: .
- Harris, M., 1974, *Cows, pigs, wars and witches: The riddles of culture*, [place: publisher] .
- Harris, M., 1978, *Kannibalen en koningen*, Utrecht/ Antwerpen: Amsterdam Boek; Ned. vert. van: *Cannibals and kings*, New York: Random House.
- Harrison, J.E., 1948, *Ancient art and ritual*, Londen: Oxford University Press. [nog andere verwijzingen naar Harrison nodig?] [herdruk van de eerste editie van ???] .
- Harrison, J.E., 1977, *Themis: A study of the social origins of Greek religion*, Londen: Merlin; herdruk van de eerste editie van 1911.
- Harrison, J.E., 1980, *Prolegomena to the study of Greek religion*, Londen: ; herdruk van de eerste editie van 1903.
- Hasenbüttel, G., 1991, *Schwarz bin ich doch schön: Der theologische Aufbruch Schwarzafrikas*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hassan, F.A., 1983, 'The roots of Egyptian writing', *Quarterly Review of Archaeology*, 4, 3: 1-8
- Hayek, F.A., 1973-1978, *Law, legislation and liberty, I-III*, Chicago: University of Chicago Press.
- Headland, T.N., Pike, K.L., & Harris, M., 1990, red., *Emics and etics: The insider/outsider debate*, *Frontiers of Anthropology* no. 7, Newbury Park/Londen/New Delhi: Sage.

- Heath, D., 1992, 'Fashion, anti-fashion and heteroglossia in urban Senegal', *American Ethnologist*, 19,1: 19-33.
- Hegel, G.W.F., 1992, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke, deel XII, Frankfurt am Main: Suhrkamp, herdruk van de 1986 editie van deze specifieke uitgave, voor het eerst gepubliceerd in 18...
- Hegel, G.W.F., 1992, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, deel XII van Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke, Frankfurt aan de Main: Suhrkamp, eerste Suhrkamp uitgave 1986
- Heidegger, M., 1977, The question concerning technology and other essays, New York: Harper.
- Hekken, N. van , 1980 [title] [place: publisher] .
- Helm, J., 1968, red., *Essays on the problem of tribe: Proceedings of the 1967 Spring meeting of the American Ethnological Society*, Seattle/Londen: University of Washington Press
- Henige, D., 1982, *Oral historiography*, Londen/ New York/ Lagos: Longman.
- Herder, J.G., z.j., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit: Textausgabe*, Wiesbaden: Löwit, gebaseerd op de uitgave door B. Suphan, Berlijn 1877-1913.
- Herra, R.A., 1988, Kritik der Globalphilosophie, in: Wimmer, R., ed., Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika, Wien.
- Herskovits, M.J., 1973, *Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism*, red. Herskovits, F., New York: Random House
- Hesseling, G.S.C.M., 1982, *Senegal: Staatsrechtelijke en politieke ontwikkelingen*, Antwerpen/ Amsterdam: Maarten Kluwer, .
- Heusch, L. de, 1958, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Brussels: Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay.
- Heusch, L. de, 1972, *Le roi ivre ou l'origine de l'Etat*, Parijs: Gallimard.
- Heusch, L. de, 1978, 'Les camps de circonscription en Afrique noire', voordracht gehouden op de 'Conference on Iron-working Bantu-speaking peoples of Southern Africa before 1800', Leiden: University of Leiden and Afrika-Studiecentrum.
- Heusch, L. de, 1982, *Rois nés d'un coeur de vache: Mythes et rites bantous* [check , oorspronkelijk werd mythe et rites twee keer in titel gegeven] , Parijs: Gallimard.
- Heusch, L. de, 1984, 'Sacraal koningschap als een politiek-symbolische structuur', *Sociologische Gids*, 31, 4: 301-14.: [check wat nu juist is; ws. Nederlandse titel is juist] Heusch, L. de, 1984, 'Sacred kingship as a politico-symbolic structure: A re-evaluation of Frazer's thesis', *Sociologische Gids*, 31, 4, the-manummer over de Afrikaanse staat, redactie Geschiere, P.L., & Claessen, H.J.M., pp. 301-14.
- Heusch, L. de, 1985, *Sacrifice in Africa*, Manchester: Manchester University Press. .
- Hiernaux, J., Maquet, E., 1960, *Cultures préhistoriques de l'âge des métaux au Ruanda-Urundi et au Kivu (Congo Belge)*, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, Mémoires in 8°, nieuwe reeks., deel X, katern 2, Bruxelles. .
- Hindess, B. & Hirst, P.Q., 1975, *Pre-capitalist modes of production*, Londen: Routledge & Kegan Paul
- Hinfelaar, H., [year, ca. 1990] , [title] academisch proefschrift [: history of women N.E.Zambia. .
- Hinfelaar, H., 1991, 'Women's revolt: The Lumpa church of Lenшина Mulenga in the 1950s', *Journal of Religion in Africa*, 21, 2: 99-129. .
- Hobbes, [init] [year] [title] .
- Hobsbawm, E., Ranger, T.O., 1983, red., *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoch, E., 1968, Mbusa: A contribution to the study of Bemba initiation rites and those of neighbouring tribes, Chinsali: Ilondola Language Centre. .
- Hofmeyr, I., 1988, 'Building a nation from words: Afrikaans language, literature and ethnic identity, 1902-1924', in: Marks, S., & Trapido, S., red., *The politics of race, class and nationalism in twentieth-century South Africa*, Londen/ New York: Longman, pp. 95-123; herdruk van de eerste editie van 1987.
- Hofstra, S., 1955, *De betekenis van enkele nieuwere groepsverschijnselen voor de sociale integratie van veranderend Afrika*, Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Academie voor Wetenschappen, afdeling Letterkunde, Amsterdam: Noordhollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Holleman, J.F., 1952, Shona customary law: With reference to kinship, marriage, the family and the estate, Kaapstad/ Londen/ New York: Oxford University Press.
- Holleman, J.F., 1964, red., Experiment in Swaziland: Report of the Swaziland sample survey 1960 by the Institute for Social Research, University of Natal, for the Swaziland administration, Kaapstad/ Londen/ New York: Oxford University Press.
- Holleman, J.F., 1969, Chief, council and commissioner: Some problems of government in Rhodesia, Assen: Van Gorkum.
- Hollis, M., & Lukes, S., 1982, red., *Rationality and relativism*, Oxford: Blackwell

- Holub, E., 1879, *Eine Culturskizze des Marutse-Mambunda Reiches in Süd-Central-Afrika*, Wenen: Königliche und Kaiserliche Geographische Gesellschaft.
- Holy, L., [boek over agriculture among the Toka] . .
- Hommage etc., 1989, *Hommage à Cheikh Anta Diop*, themanummer van *Presence Africaine*, nieuwe tweetalige reeks no. 149-150, 1e en 2e kwartaal 1989.
- Hookway, C., 1993, 'Indeterminacy of translation', in: Dancy, J., & Sosa, E., red., *A companion to epistemology*, Oxford/Cambridge (Ma.): Blackwell, eerste druk 1992, p. 196
- Hoover, E.L., Piper, J.C., & Spalding, F.O., 1970, 'A. The evolution of the Zambian courts system', *Zambia Law Journal*, 2, 1-2: 4-25. .
- Hoover, E.L., Piper, J.C., & Spalding, F.O., 1970, 'III. The lower courts in 1970', *Zambia Law Journal*, 2, 1-2: 120-218. .
- Hoover, J.J., 1980, 'The seduction of Ruweji [check Ruweji] : Reconstructing Ruund history (the nuclear Lunda: Zaire, Angola, Zambia)', 2 delen, academisch proefschrift, [vul aan , geef naam Universiteit] ; Ann Arbor, Michigan/ Londen: University Microfilms International.
- Horn, L. van, 1977, The Agricultural History of Barotseland 1840-1964, in: Palmer & Parson 1977: 144-69.
- Hornell, J., 1934, 'Indonesian influences on east African culture', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 64: 305-332.
- Horowitz, D.L., 1975, 'Ethnic identity', in: Glazer, N., & Moynihan, D.P., red., *Ethnicity: Theory and experience*, Cambridge (Mass.)/ Londen: Harvard University Press, pp. 11-140.
- Horton, R., 1967, 'African traditional thought and western science', deel 1, Africa, 37, 1: 50-71, deel 2, Africa, 37, 2: 155-187.
- Horton, R., 1971, 'African conversion', Africa, 41: 85-108
- Horton, R., 1975, 'On the rationality of conversion', *Africa*, 45: 219-235, 373-399.
- Horton, R., 1984, 'Judaeo-Christian spectacles: Boon or bane to the study of African religions?', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 24, 96: 391-436.
- Horton, R., 1993, Patterns of thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science, Cambridge: Cambridge University Press.
- Horton, R., & Finnegan, R., 1973, *Modes of thought: Essays on thinking in western and non-western societies*, Londen: Faber & Faber
- Hountondji, P., 1997-1998, Persoonlijke mededelingen.
- Hountondji, P.J., 1988, 'L'appropriation collective du savoir: taches nouvelles pour une politique scientifique.' Genève-Afrique, 26,1: 49-66
- Hountondji, P.J., 1990, 'Scientific dependence in Africa today', *Research in African Literatures*, 21, 3: 5-15.
- Hountondji, P.J., 1994, red., *Les savoirs endogènes: Pistes pour une recherche*, Parijs: Karthala/Dakar: CODESRIA.
- Hountondji, P.J., 1996, African philosophy: Myth and reality: Second edition, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, deze vertaling voor het eerst gepubliceerd in 1983, voor het eerst in het Frans in 1977.
- Hountondji, P.J., 1997, 'Afrikanische Kulturen und Globalisierung: Aufruf zum Widerstand', in: E+Z Entwicklung und Zusammenarbeit, 38, 7.
- Houtart, F., & Lemerclinier, G., 1977a Religion et mode de production Liibutaire, in: Houtart & Lemerclinier 1977b: 157-69.
- Houtart, F., & Lemerclinier, G., 1977b, Religion and Tributary Mode of Production , *Social Compass*, 24, 2-3, Leuven: Centre de Recherches Socio-Religieuses.
- Howe, S., 1999, *Afrocentrism: Mythical pasts and imagined homes*, Londen/new York: Verso, voor het eerst gepubliceerd in 1998
- Hromnik, C.A., 1981, *Indo-Africa: Towards a new understanding of the history of Sub-Saharan Africa*, Juta: Kaapstad. [al genoemd in boek? denk eraan enige distantie in tekst te suggereren] .
- Huijzendveld, F., [no date; ter perse, ca. 1996] '*Die afrikanische Schweiz*': De landbouwgeschiedenis van West-Usambara (Tanzania) in de Duitse tijd, 1880-1918', academisch proefschrift, Vrije Universiteit te Amsterdam.
- Hunter [Wilson] , M. [year] , *Reaction to conquest* .
- Hutchinson, [init] [year] [title: over de Nuer; zie thesis Simonse] ; voeg ook ander recente publicaties over The Nuer en de nuer/ niloten in het algemeen.
- Hyden, G., 1980, *Beyond ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an uncaptured peasantry*, Berkeley, Los Angeles: University California Press.
- Ikacana, N.S. 1971 *Litaba za Makwanga*, Lusaka: Neczam (herdruk van de uitgave uit 1952).
- Ingold, T., 1986, *The appropriation of nature*, Manchester: Manchester University Press [niet van belang voor manchester, maar wellicht voor mijn opmerkingen over appropriatie in andere hoofdstukken] .

- Ipenburg, A., 1992, "All good men": *The development of Lubwa Mission, Chinsali, Zambia, 1905-1967*, Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern/ New York/ Parijs/ Wien, Peter Lang. .
- Jackson, J.W., 1917, *Shells as evidence of the migrations of early culture*, Manchester: Manchester University Press, met voorwoord door G. Elliot Smith.
- Jackson, M., 1989, *Paths toward a clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press
- Jacobson-Widding, A., 1983, red., *Identity: Personal and socio-cultural*, Uppsala: .
- Jaeger, D. [proefschrift 1978, Kasempa] . .
- Jaeger, D., 1971 [feitelijk 1973] , 'A general survey of the historical migration of the Kaonde clans from Southern Congo into Zambia', *Tropical Man*, 4: 8-45. .
- Jaeger, D., 1972, ed., 'Kaonde history', Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, intern rapport. .
- Jaeger, D., 1974, red., 'Kaonde Histories (Part II)', Amsterdam, Koninklijk Instituut voor de Tropen, intern rapport. .
- Jaeger, D., 1976, 'Bibliography of the Kaonde and the Kasempa District', Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, intern rapport. .
- Jahn, J., 1967, *Moentoe: Contouren van de neo-Afrikaanse cultuur*, Amsterdam: Moussault; Ned. vert. van: *Muntu: Umrisse der neofrikanische Kultur*, Dusseldorf / Keulen: Diederichs, 1958. .
- Jalla, A.D., 1959, *History, traditions and legends of the Barotse people*, Londen: Oxford University Press; Engelse vertaling van de Lozi editie: *Litaba za Sicaba sa Malozi*, 1921, Kaapstad: Oxford University Press; oudste mij bekende vermelding geeft: 1909, Lealui: Colonial Office, dossiernummer African no. 1179.
- James, G.G.M., 1973, *Stolen legacy: The Greeks were not the authors of Greek philosophy, but the people of North Africa, commonly called the Egyptians*, San Francisco: Julian Richardson Associates, eerste uitgave New York: Philosophical Library, 1954
- Jameson, F., 1984, 'Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism', *New Left Review*, 146: 53-92.
- Jameson, F., 1988, 'Postmodernism and consumer society', in: Kaplan, E.A., red., *Postmodernism and its discontents*, Londen/ New York, [add pages] .
- Janz, B., 1997, 'Alterity, dialogue, and African philosophy', in: Eze, *Postcolonial African philosophy*, o.c., pp. 221-238
- Janzen, J.M., 1992, *Ngoma: Discourses of healing in Central and Southern Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Jarvie, I.C., 1972, *Concepts and society*, Londen: Routledge & Kegan Paul
- Janpan, M.A., 1953, *The Ila-Tonga peoples of North-Western Rhodesia*, Londen: Oxford University Press, *Ethnographic Atlas of Africa*. .
- Jaulin, R., 1971, La mort sara: L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad, Parijs: Plon.
- Jay, R.R., 1963, Religion and Politics in Rural Central Java, New Haven.- Southeast Asia Studies, Cultural Reports Series No. 12.
- Jean Comaroff en John Comaroff, 1991-97, *Of revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa, I-II*, Chicago: University of Chicago Press.
- Jewsiewicki, B., & Mudimbe, V.Y., 1993, 'African memories and contemporary history of Africa', in: Mudimbe, V.Y., & Jewsiewicki, B., red., *History making in Africa*, special issue of *History and Theory: studies in the Philosophy of History*, 32, 4.
- Jewsiewicki, B., with Létourneau, J., 1985, red., *Modes of production: The challenge of Africa*, Ste-Foy (Can.)
- Johnson, [init] [year] [title: over de Nuer; zie thesis Simonse] .
- Jones, A.M., 1964, *Africa and Indonesia: The evidence of the xylophone and other musical and cultural factors*, Leiden: Brill.
- Jong 1995
- Jong, Ferdinand de, 1995, 'The making of a Jola identity: Jola inventing their past and future', in Jos van der Klei, red., *Popular culture: Beyond historical legacy and political innocence*, Utrecht: CERES.
- Jules-Rosette, B., [year] 197... 'Cultural transformation in urban Africa: indigenous religions and popular art as changing expressive forms', in: Skinner, E., & Robinson, P.T., red., *Cultural transformation in post-colonial Africa*, .
- Jules-Rosette, B., 1975 African Apostles, Ithaca N.Y.: Cornell University Press.
- Jules-Rosette, B., 1975, 'Marrapodi: An African religious community in transition', *African Studies Review*, [vol.], 1-16. .
- Jules-Rosette, B., 1977, 'Grass-roots ecumenism: Religious and social cooperation in two African churches', *African Social Research*, . [vol.] [add pages] ..
- Jules-Rosette, B., 1978, 'Family and ceremonial authority: The sources of leadership in an indigenous African church' in: Oppong, C., Adaba, G., , Bekombo-Priso, M., & Mogy, J., red., *Marriage, fertility and parenthood in West-Africa*, deel I, [place: publisher] , pp. 123-44. .

- Jules-Rosette, B., 1979-80, 'Changing aspects of women's initiation in Southern Africa: An explanatory study', *Canadian Journal of African Studies*, 13, 3: 389-405. .
- Jules-Rosette, B., 1984, *Messages of tourist art: An African semiotic system in comparative perspective*, New York: Plenum [gebruiken als het gaat over performance etc.] .
- Jules-Rosette, B., 1990, *Terminal signs: Computers and social change in Africa*, Berlijn/New York: Mouton de Gruyter.
- Jules-Rosette, B., 1996, 'What money can't buy: Zairian popular culture and symbolic ambivalence toward modernity', paper gepresenteerd op de internationale conferentie over: 'L'Argent: feuille morte: L'Afrique Centrale avant et après le désenchantement de la modernité', Leuven, 21-22 Juni 1996.
- Junod, H.A., 1962, *The life of a South African tribe*, New Hyde Park (N.Y.): University Books; herdruk van de tweede herziene editie van 1927, Londen: Macmillan.
- Kaarsholm, P., 1989, 'Quiet after the storm', *African languages and cultures*, 2, 2: 175-202. [add sub-title].
- Kaarsholm, P., 1990, 'Mental colonization or catharsis', *Journal of Southern African Studies*, 16, 2: 246-75.[add sub-title].
- Kaarsholm, P., 1993, 'Si ye Pambili:- Which way forward? Urban development, culture and politics in Bulawayo from the 1960s to the 1990s', voordracht gehouden op de conferentie 'Symbols of change: Trans-regional culture and local practice in Southern Africa', Berlijn, Freie Universität, January 1993.
- Kaberry, P.M., [year] [title] .
- Kahn, J., 1981, 'Explaining ethnicity: A review article', *Critique of Anthropology*, 4, 16: 43-52.
- Kahn, J.S. & Llobera, J.R. 1981, red., *The anthropology of pre-capitalist societies*, Londen: Macmillan
- Kaiser, M., & V. Shevoroshkin, 1988, 'Nostratic', *Annual Review of Anthropology*, 17: 302-329.
- Kangamba, L.K., 1978, 'Separation of Zambia's chiefs and people, especially Luchazi in western Zambia', *Review of Ethnology*, 5, 9-10: 79. .
- Kant, I., 1983, 'Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht' (1784), in: Kant, I., *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, I*, deel IX van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kant, I., 1983, *Kritik der praktischen Vernunft*, in deel IV van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kant, I., 1983, *Kritik der reinen Vernunft (1781/1787)*, deel III & IV van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I., 1983, *Kritik der Urteilskraft*, in deel VIII van: Kant, I., *Werke in zehn Bänden*, Weischedel, W., red., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 233-620.
- Kapferer, B., [year] [over Bisa dorp] .
- Kapferer, B., [year] [over Copperbelt factory] .
- Kapferer, B., 1988, 'The anthropologist as hero - Three exponents of post-modernist anthropology', *Critique of Anthropology*, 8, 2: 77-104. [verwijzing invoegen in sangomastuk] .
- Kapferer, B., 1988, *Legends of people, myths of state: Violence, intolerance and political culture in Sri Lanka and Australia*, Washington/ Londen: Smithsonian Institution Press. .
- Kaphagawani, D.N., & Malherbe, J.G., 1998, 'African epistemology', in: Coetzee & Roux, *The African philosophy reader, o.c.*, pp. 205-216
- Kapteijns, L., 1985, Een kennismaking met de Afrikaanse geschiedenis, Muiderberg: Coutinho.
- Karlgren, B., 1940, *Grammata serica: Script and phonetics in Chinese and Sino-Japanese*, Bulletin of the Museum for Eastern Antiquities (Stockholm), 12
- Kashamura, A., 1971, *Culture et aliénation en Afrique*, Bruxelles: [al genoemd in boek? nog niet gezien] .
- Kassibo, B., 1992, 'La géomancie ouest-africaine: Formes endogènes et emprunts extérieurs', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 32, 4, no. 128: 541-596
- Kaunda, K.D., n.d. [1971?], *Humanism in Zambia: And a guide to its implementation*, Lusaka: Government Printer.
- Kaunda, Kenneth David, 1974, *Humanism is our guiding light*, Lusaka : Zambia information services.
- Kawanga, Davison, 1978, 'Nkoya songs as taped by Wim van Binsbergen: translations and notes', manuscript, collectie van de auteur.
- Kay, G., [year] , *A social geography of Zambia*, . .
- Kean, S.A., & Wood, A.P., 1992, 'Agricultural policy reform in Zambia: The dynamics of policy reformulation in the Second Republic', *Food Policy*, 17, 1: 65-74. .
- Kent, R., 1970, *Early kingdoms in Madagascar 1500-1700*, New York: Holt, Rinehart & Winston. .
- Kerven, C., 1976, 'Migration and adaptation to Francistown, N.E. Botswana', *Botswana Notes and Records*, 8: 301-302. .
- Kerven, C., 1977, 'Underdevelopment, migration and class formation in North East district Botswana', academisch proefschrift, University of Toronto. [onvindbaar!] .

- Kessel, R. van, 1975, 'Verzoening', in: Wiggers, A.J., R.F. Lissens, A. Devreker, G.A. Kooy & H.A. Lauwerier, red., *Grote Winkler Prins: Encyclopedie in twintig delen*, deel 19, Amsterdam/Brussel: Elsevier, pp. 326-327
- Kgang, S.S., 1985, 'Miraculous acts in the church today, Francistown', in: Byaruhanga - Akiiki Goitse-modimo, A.B.T., red., *Researches on Religion and Tswana Society, Religion in Botswana Project*, deel X, Gaborone: University of Botswana, pp. 88-95. .
- Kimmerle, H., 1985, 'Die Nietzsche-Interpretation der französischen Differenz-philosophie' in: Machá, K., red., *Zur Genealogie einer Moral: Beiträge zur Nietzsche-Forschung*, München: Minervapublikation
- Kimmerle, H., 1990, 'In plaats van emancipatie: wederzijdse erkenning als gelijkwaardig en als anders', in: Tiemersma, D., 1990, red., *Wijsbegeerte, universiteit en maatschappij: Liber amicorum voor Jan Sperna Weiland*, Baarn: Ambo.
- Kimmerle, H., 1992, 'Non-Africans on African philosophy: Steps to a difficult dialogue', *Quest - Philosophical Discussions: An International African Journal of Philosophy*, 6, 1
- Kimmerle, H., 1993, 'Hegel und Afrika: Das Glas zerspringt', *Hegel-Studien*, 28: 303-325.
- Kimmerle, H., 1994, 'Het multiversum van de culturen: Over de onderlinge verhouding tussen de culturen en het einde van de moderniteit', in: Couwenberg, S.W., red., *Westerse cultuur: Model voor de hele wereld?*, Kampen: Kok Agora/Rotterdam: Stichting Civis Mundi
- Kimmerle, H., 1994, Die dimension des Interkulturellen, Amsterdam/ Atlanta: Rodopi
- Kimmerle, H., 1995, *Mazunguzo: Dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën*, Boom: Meppel
- Kimmerle, H., 1997, 'The philosophical text in the African oral tradition: The opposition of oral and literate and the politics of difference', in: Kimmerle, H., & Wimmer, F.M., red., *Philosophy and democracy in intercultural perspective*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi, pp. 43-56, p. 49
- Kimmerle, H., & Oosterling, H., 2000, eds, *Sensus communis in multi- and intercultural perspective: On the possibility of common judgments in arts and politics*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kimmerle, H., & Wimmer, F.M., 1997, red., *Philosophy and democracy in intercultural perspective*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi
- King, Anthony D., 1991, *Culture, globalization and the World-System: Contemporary conditions for the representation of identity*, Binghamton: Macmillan.
- Kippenberg, H.G., & Luchesi, B., 1978, red., *Magie: Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt aan de Main: Suhrkamp Verlag
- Ki-Zerbo, G., 1978, *Histoire de l'Afrique*, Parijs: .
- Ki-Zerbo, G., 1981, red., *UNESCO General History of Africa*, deel 1. *Methodology and prehistory*, Heinemann/ California University Press/ UNESCO. [zie onder ondr UNESCO, is het juist dat de andere delen niet een te identificeren redacteur hebben? , kies!!] .
- Kleinman, A., 1980, *Patients and healers in the context of culture*, Berkeley: University of California Press.
- Kloos, P., 1963, ' Matrilineal residence and local endogamy: environmental knowledge or leadership', *American Anthropologist*, 65, 4: 854-862.
- Kloos, P., 1987, *Filosofie van de antropologie*, Leiden: Nijhoff
- Knappert, J., 1977, *Bantu myths and other tales*, Nisaba series 7, Leiden: Brill.
- Köbben, A.J.F., 1983, *De zaakvaarnemer*, oratie, Erasmusuniversiteit Rotterdam, Deventer: Van Lochem Slaterus.
- Koepping, K.-P., 1984, 'Feldforschung als emanzipatorischer Akt? Der Ethnologe als Vermittler von Innen- und Außenansicht', in: Müller et al., *Ethnologie als Sozialwissenschaft, o.c.*, pp. 216-239
- Koot, W., Venema, P.U., 1985, 'Etnisering en etnische belangenbehartiging bij Surinamers: Een nieuw stijgingskanaal', *Migrantenstudies*, 1, 1: 4-16.
- Kopytoff, I., 1986, 'The cultural biography of things: Commoditization as process', in: Appadurai, A., red., 1986, *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-91.
- Korff, R., 1995, 'The urban revolution : Civilisation in the concrete jungle?', paper gelezen op de EIDOS (European Interuniversity Development Opportunities Study network) conferentie over 'Globalization and decivilization', Wageningen, Nederland, 14-16 December 1995.
- Krappe, A.H., 1930, *The science of folk-lore*, Londen: Methuen. .
- Krijnen, E., 1991, 'PWD: Een squatterwijk tussen staat, stad en platteland: Verslag van een onderzoek in Francistown, Botswana', doctoraalscriptie, vakgroep maatschappijgeschiedenis, Rotterdam: Erasmusuniversiteit Rotterdam.
- Kristeva, J., 1983, *Histoires d'amour*, Parijs: Denoël.
- Kroeber, A.L., 1945, 'The ancient *oikoumene* as an historic cultural aggregate', *Journal of the Royal Anthropological Institute* [check: Society], 75: 9-20. .
- Krop, M., 1982, red., *De smalle marges van de onafhankelijkheid* [ondertitel?] , Amsterdam: Bert Bakker.
- Kuper, A., 1975, *Anthropologists and anthropology: The British school, 1922-72*, Harmondsworth: Penguin.

- Kuper, A., 1982, *Wives for cattle* [ondertitel?], Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Kwelegano, C.M.T., 1978, 'The history of Francistown to the 1960s', B.A. thesis, Department of History, University of Botswana. .
- Labat, R., 1988, *Manuel d'Épigraphie akkadienne: Signes, syllabaire, idéogrammes*, zesde druk, herzien door F. Malbran Labat, Parijs: Geunthner, vijfde druk 1976, eerste 1948
- Lamberg-Karlovsky, C.C., 1989, 'Mesopotamia, Central Asia and the Indus Valley: So the kings were killed', in: Lamberg-Karlovsky, C.C., red, *Archaeological thought in America*, Cambridge etc.: Cambridge University Press, pp. 241-267 [ik vermoed dat de laatste pagina ontbreekt] . .
- Lambert, M., 1976, *La naissance de l'écriture en pays de Sumer*, Parijs
- Lan, D., 1985, *Guns and rain: Guerillas and spirit mediums in Zimbabwe*, Londen: Currey/ Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Lancaster, C.S., 1981, *The Goba of the Zambezi*, Norman: University of Oklahoma Press. .
- Lang, A., 1901, *Magic and religion*, Londen: Longmans. .
- Lang, A., 1970, *Custom and myth*, Oosterhout: Anthropological Publications, herdruk van de tweede, herziene druk, Londen, 1885. .
- Lange, Dierk, 2004a, Ancient kingdoms of West Africa: Africa-centred and Canaanite-Israelite perspectives: A collection of published and unpublished studies in English and French, Dettelbach: Röhl.
- Lange, Dierk, 2004b, 'Preservation of the Canaanite creation culture in Ife', in: Probst, P., & Spittler, G., eds, *Between resistance and expansion: Explorations of local vitality in Africa*, Berlin etc.: LIT, pp. 125-155.
- Lange, Dierk, 2009, 'An Assyrian successor state in West Africa: The ancestral kings of Kebbi as Ancient Near Eastern rulers', *Anthropos*, 104, 209: 359-382
- Lange, Dierk, 2012a, 'The Assyrian factor in Central West African history: The reshaping of Ancient Near Eastern traditions in sub-Saharan Africa', paper presented at the International Conference 'Rethinking Africa's transcontinental continuities in pre- and protohistory', African Studies Centre, Leiden University, Leiden, the Netherlands, 12-13 April 2012; published in van Binsbergen 2019: 265-298
- Langworthy, H.W., 1972 *Zambia before 1890*, Londen: Longman. & C. Gerry
- Law Development Commission, 1976, 'Working paper on customary law of succession', Lusaka: Law Development Commission. .
- Leach, E., 1954, *Political systems of highland Burma*, Londen: Athlone.
- Leach, E.R., 1976, *Culture and communication: The logic by which symbols are connected: An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press
- LeBrun, O., & Gerry, C., 1975 *Petty Commodity Producers and Capitalism*, *Review of African Political Economy*, 3: 20-32.
- Leclerc, G., 1972, *Anthropologie et colonialisme*, Parijs: Fayard.
- Lee, S.G., 1969, 'Spirit possession among the Zulu', in: Beattie, J., & Middleton, J., red., *Spirit mediumship and society in Africa*, Londen: Routledge & Kegan Paul, pp. 128-156.
- Lefkowitz, M.R., 1996, *Not out of Africa: How Afrocentrism became an excuse to teach myth as history*, New York: Basic Books
- Lefkowitz, M.R., & MacLean Rogers, G., 1996, eds, *Black Athena revisited*, Chapel Hill & Londen: University of North Carolina Press.
- Leiris, M., 1980, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, Parijs: Le Sycamore; herdruk van de eerste editie van 1938.
- Lemaire, T., 1984, 'Antropologie en schrift: Aanzetten tot een ideologiekritiek van het schrift', in: Lemaire, T., red., *Antropologie en ideologie*, Groningen: Konstapel, pp. 103-124.
- Lemarchand, R., 1983, 'The state and society in Africa: Ethnic stratification and restratification in historical and comparative perspective', in: Rothchild, D., & Olorunsola, V.A., red., *State versus ethnic claims: African policy dilemmas*, Boulder (Col.): Westview, pp. 44-66.
- Lenin, Imperialisme .
- Lepore, E., 1993, 'Principle of charity', in: Damcy, J., & Sosa, red., *A companion to epistemology*, Oxford, Cambridge (Mass.): Blackwell's, voor het eerst gepubliceerd in 1992, p. 365-366.
- Letpens, D.A., 1971, *Mystagogie et mystification: Évaluation de l'oeuvre de Marcel Griaule*, Bujumbura: Presses Lavigerie
- Lévi-Strauss, C., 1949, *Les formes élémentaires de la parenté* [place: publisher] .
- Lévi-Strauss, C., 1962, *La pensée sauvage*, Parijs: Plon.
- Lévi-Strauss, C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Parijs: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C., 1965, 'The future of kinship studies. Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, (1965), 13-22.
- Lewis, B., [year] , red., *Islam*, Londen: Thames & Hudson.
- Lewis, B., 1976, *The world of Islam: Faith, people, culture*, Londen: Thames & Hudson

- Lewis, B., 1993, 'The question of orientalism', in: Lewis, B., *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, pp. 99-118
- Little, W., Fowler, H.W., & Coulson, J., red., 1978, *The shorter Oxford English dictionary: On historical principles, revised and edited by Onions, C.T., etymologies revised by G.W.S. Friedrichsen, I-II*, 3e op-nieuw gezette druk, Oxford: Clarendon, s.v. 'culture'.
- Lloyd, P.C., 1968, 'Conflict theory and Yoruba kingdoms', in: Lewis, I.M., red., *History and social anthropology*, Londen: Tavistock, ASA Monographs, pp. 25-61. .
- Lobo, L., 1990, 'Becoming a marginal native', *Anthropos*, 85, 1-3: 125-138.
- Long, N., 1968, *Social change and the individual*, Manchester: Manchester University Press.
- Lonsdale, J., 1981, 'States and social processes in Africa: A historiographical survey', *African Studies Review*, 24: 139-225.
- Lovejoy, P., 1983, red., *Transformation in slavery: A history of slavery in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press. .
- Luig, U., 1992, 'Besessenheit als Ausdruck von Frauenkultur in Zambia', *Peripherie*, 47-48: 111-128. .
- Luig, U., 1993, 'Besessenheitsrituale als historische Charta: Die Verarbeitung europäischer Einflüsse in zambianischen Besessenheitskulten', *Paideuma*, 39: 343-356. .
- Luijpen, W., 1980, *Inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Utrecht/Antwerpen: Spectrum, eerste druk 1969, hst. 1.
- Lyotard, J.-F., 1979, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Parijs: Minuit.
- McCulloch, M., 1951, *The southern Lunda and related peoples*, Londen: Oxford University Press for International Africa Institute, Ethnographic Atlas of Africa.
- MacGaffey, W., 1986, 'Epistemological ethnocentrism in African Studies', in: Jewsiewicki, B., & Newbury, D., 1986, red., *African historiographies: What history for which Africa?*, Beverly Hills: Sage, pp. 42-48.
- Mackenzie, D.R., 1925, 'The spirit-ridden Konde: A record of the interesting but steadily vanishing customs & ideas gathered during twenty-four years' residence amongst these shy inhabitants of the Lake Nyasa region, from witch-doctors, diviners, hunters, fishers & every native source', Londen: Seely, Service & Co.
- Macpherson, F., 1981, *Anatomy of a conquest: The British occupation of Zambia, 1884-1924*, Londen etc.: Longman. .
- Maduro, O. 1975a, Marxist Analysis and Sociology of Religions: An Outline of International Bibliography up to 1975, in: Maduro 1975b:401-79.
- Maduro, O., 1975b, (ed.) Marxism and the Sociology of Religion, Social Compass, 22, 3-4, Leuven: Centre de recherches Socio-religieuses.
- Mafeje, A., 1971, 'The ideology of tribalism', *Journal of Modern African Studies*, 9: 253-61.
- Mahieu, W. de, 1985, 'Towards a semantic approach to the principle of transformation', in: van Binsbergen, Wim M.J., & Schoffeleers, J.M., red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. 84-100.
- Main, M., 1989, 'Zambia: Kuomboka', *Botswana Review*, 1,1: 21-29. .
- Mainga, M., 1973 1973 Bulozhi under the Luyana Kings, Londen: Longman.
- Mákanjúolá Ilésanmí, T., 1991, 'The traditional theologians and the practice of òrìsà religion in Yorùbáland', *Journal of Religion in Africa*, 21, 3: 216-226
- Makgale, N. Poting, [year, ca. 1985], 'History and activities of local church: Our Lady of the Desert Francistown, Botswana', in: Mofokeng, T.A., red., *Religion in Botswana project*, deel XIII. *Individual church studies*, University of Botswana: Department of Theology/ Religious Studies, pp. 53-81. .
- Malek, A.A., 1963, 'Orientalism in crisis', *Diogenes*, 44, 1963
- Malinowski, B., 1925, 'Magic, science and religion', in: Needham, J., red., *Science, religion and reality*. [check wat er met deze titel mis is; is het boek van Malinowski alleen door J. Needham samengesteld maar is Malinowski de auteur van alle bijdragen? ik heb het bedoelde boek zelf] .
- Malinowski, B., 1935, *Coral gardens and their magic*, Londen: [er zijn meerdere delen] .
- Malinowski, B., 1944, [Towards a ?] *Scientific theory of culture*, [place: publisher] .
- Mall, R.A., 1992, 'Die orthaft ortlose philosophia perennis und die interkulturelle Philosophie', in: Duala-M'bedy, B., red., *Das Begehren des Fremden*, Essen, pp. 75-93
- Mall, R.A., 1993, 'Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie', in: Mall, R.A., & Lohmar, D., red., *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Mall, R.A., 1995, *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie, eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Mall, R.A., 1995, *Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie, eine neue Orientierung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Mall, R.A., & Lohmar, D., 1993, red., *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam/ Atlanta: Rodopi
- Malpas, J.E., 1988, 'The nature of interpretative charity', *Dialectica*, 42 : 17-36
- Mandivenga, E.C., 1983, *Islam in Zimbabwe*, Gweru: Mambo Press.
- Mani, L. & Frankenberg, R., 1985, 'The challenge of Orientalism', *Economy and Society*, 14, 2
- Maphane, J.-B., 1984, 'The *mazenge* cult in the North East District in Botswana', in: Byarohanga-Akiki Goitsemodimo, A.B.T., red., *Researches on religious topics in Botswana, Religion in Botswana project*, deel VI, [ondertitel?] Gaborone: University of Botswana, pp. 48-52. .
- Marcus, G.E., Fischer, M.M.J., 1986, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, Chicago/Londen: University of Chicago Press.
- Maré, G., Hamilton, G., 1987, An appetite for power: Buthelezi's Inkatha and the politics of 'loyal resistance', Johannesburg: Ravan Press.
- Marks, S., 1976, *Large mammals and a brave people*, Seattle: University of Washington Press. .
- Marks, S., 1989, 'Patriotism, patriarchy and purity: Natal and the politics of Zulu ethnic consciousness', in: Vail, L., red., *The creation of tribalism in Southern Africa*, Londen/ Berkeley & Los Angeles: Currey/ University of California Press , pp. 215-240.
- Marks, S., Trapido, S., red., *The politics of race, class and nationalism in twentieth-century South Africa*, Londen/ New York: Longman, herdruk van de eerste editie van 1987.
- Marshack, A., 1972, *The roots of civilization: The cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*, Londen: Weidenfeld & Nicholson/New York: McGraw-Hill
- Marwick, M.G., 1965, 'Some problems in the sociology of sorcery and witchcraft', in: Fortes, M., & Dieterlen, G., red., *African systems of thought*, Londen: Oxford University Press, pp. 171-191.
- Marwick, M.G., 1965, *Sorcery in its social setting*, Manchester: Manchester University Press.
- Marx, E., [year] 'Some social contexts of personal violence', in: Gluckman, H.M., red., *The allocation of responsibility*, Manchester: Manchester University Press, pp. [add pages].
- Marx, E., 1967, *The Bedouin of the Negev*, Manchester: Manchester University Press.
- Marx, K., [year] , [title , Capital] , .
- Marx, K., 1971, Die Frühschriften, red. S. Landshut, Stuttgart: Kröner.
- Marx, K., & Engels, F., 1975b-1983b, *Karl Marx – Friedrich Engels, Gesamtausgabe* (MEGA), Berlin: Dietz.
- Masale, G., 1985, 'Ethnicity and regionalism in Botswana and their impact on elections: A case study of the North East and Francistown', voordracht gehouden op de 'Workshop on preliminary results from 1984 election study project at the University of Botswana', Gaborone, 16-19 mei 1985. .
- Mattison, Siobhán M. (2011). "'Evolutionary Contributions to Solving the "Matrilineal Puzzle"'. *Human Nature*. 22 (1-2): 64-68. doi:10.1007/s12110-011-9107-7. PMID 22388801. S2CID 32332130.
- Maupoil 1943
- Maupoil, B., 1943, *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Parijs: Institut de l'Ethnologie, pp. 177f, 265f
- Maxwell, K.B., 1983, *Bemba myth and ritual: The impact of literacy on an oral culture*, New York/ Frankfort a.d. Main/ Bern: Lang.
- Mayer, P., & i. Mayer, 1974, *Towqnmn and tribesmen*, Kaapstad: Oxford University Press, 2e druk.
- Mazrui, A.A., 1977, 'Development equals modernization minus dependency: A computer equation,' in: Taylor, D.R.F., & R.A. Obudho, 1977, red., *The computer and Africa: Applications, problems, and potential*, New York: Praeger, pp. 279-304
- Mazrui, A.A., 1978, 'The African Computer as an International Agent,' in: Mazrui, A.A., *Political values and the educated class in Africa*, Londen: Heinemann, pp. 320-342.
- Mbeki, T., 'The African Renaissance, South Africa and the world', in: Hadland, A., & J. Rantao, 1999, *The life and times of Thabo Mbeki*, Rivonia (S.A.): Zebra/Southern/New Holland Struik, pp. 170-183.
- Mbembe, A., 1988, *Afriques indociles: Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Parijs: Karthala.
- Mbikusita-Lewanika, I.M.M., 1980, 'Zambian society: An oral history of an unwritten culture', academisch proefschrift, New York: New York University, faculteit der opvoedkunde. .
- Mecquenem, R. de, 1949, *Épigraphie proto-élamite*, Parijs: Mémoires de la Mission archéologique en Iran, XXXI
- Meebelo, Henry S. , 1973, The concept of man-centredness in Zambian humanism, *The African Review*, 3, 4: 559-575
- Meggitt, M., 1977, *Blood is their argument: Warfare among the Mae Enga tribesmen of Papua New Guinea*, Palo Alto: Mayfield.
- Meillassoux, C., 1975, *Femmes, greniers et capitaux*, Parijs: Maspero
- Meillassoux, C., 1991, *The anthropology of slavery: The womb of iron and gold*, Chicago: University of Chicago Press. .
- Melland, F.H., 1967, *In witchbound Africa* , Londen: Cass; herdruk van de eerste editie van 1923.

- Meron, T., 1991, *Human rights and humanitarian norms as customary law*, Oxford: Clarendon Press, herdruk van de eerste editie van 1989.
- Merry, S.E., 1982, 'The articulation of legal spheres', in: Hay, M.J., & Wright, M., red., *African women and the law: Historical perspectives* [place: publisher], pp. 68-89. .
- Merton, R.K., 1968, *Social theory and social structure*, New York: The Free Press/Londen: Collier-Macmillan, eerste druk 1957, p. 51
- Meyer, B., & Geschiere, P., red., Globalization and identity: Dialectics of flows and closures, themanummer, *Development and Change*, 29, 4, October 1998, pp. 811-837; ook als afzonderlijk boek, Oxford: Blackwell, 1998
- Middleton, J., Tait, D., 1958, red., *Tribes without rulers: In African Segmentary Systems*, Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Miller, J.C., 1972, 'The Imbangala and the chronology of early Central African history', *Journal of African History*, 13: 549-74.
- Miller, J.C., 1976, *Kings and kinsmen*, Cambridge: Clarendon Press.
- Miller, J.C., 1980, red., *The African past speaks*, Londen: Heinemann. [check : Folkestone: Dawson.]
- Miller, J.C., 1981, 'Lineage, ideology, and the history of slavery in Western Central Africa', in: Lovejoy, P.E., red., *The ideology of slavery in Africa*, Beverly Hills/ Londen: Sage, pp. 41-71. .
- Ministerie van Ontwikkelingssamenwerking, Wereld van Verschil.
- Miracle, M.P., 1959, 'Plateau Tonga entrepreneurs in historical inter-regional trade', *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa*, 26: 34-50.
- Mitchell, J.C. & J.A. Barnes, 1950, *The Lamba Village*, Cape Town University Press, Communication from the School of African Studies, New Series, no. 24, pp. 1-20.
- Mitchell, J.C., 1956, *The Kalela dance: Aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press, for Rhodes Livingstone Institute, Rhodes-Livingstone Paper No. 27.
- Mitchell, J.C., 1960, *Tribalism and the plural society*, oratie, University College of Rhodesia and Nyasaland, Londen: Oxford University Press.
- Mitchell, J.C., 1965, *The Yao village*, Manchester: Manchester University Press; herdruk van de eerste editie van 1955.
- Mitchell, J.C., 1967, 'On quantification in social anthropology', in: Epstein, A.L., red., *The craft of social anthropology*, Londen: Tavistock, p.... [add pages] .
- Mitchell, J.C., 1969, red., *Social Networks in Urban Situations*, Manchester: Manchester University Press.
- Mitchell, J.C., 1969, 'The Meaning of Misfortune for Urban Africans', in: Fortes & Dieterlen 1965: 192-203.
- Mitchell, J.C., 1970, 'Tribe and social change in South Central Africa: A situational approach', in: Gutkind, P.C.W., red., *The passing of tribal man in Africa*, Leiden: Brill, pp. 83-101. .
- Mitchell, J.C., 1971, 'Foreword', in: Velsen, J. van, *The politics of kinship: A study of social manipulation among the Lakeside Tonga of Malawi*, Manchester: Manchester University Press, pp. v-xiv; herdruk van de eerste editie van 1964.
- Mitchell, J.C., 1974, 'Perceptions of ethnicity and ethnic behaviour: An empirical exploration', in: Cohen, A., red., *Urban ethnicity*, Londen: Tavistock, pp. 1-35.
- Mokgautsi, D., [year, ca. 1985], 'History and activities of [a] local church: Our Lady of the Desert [,] Francistown, Botswana', in: Mofokeng, T.A., red., *Religion in Botswana project*, deel XIII. *Individual church studies*, University of Botswana: Department of Theology/ Religious Studies, pp. 115-125 .
- Mokhtar, G., 1981, red., *UNESCO General History of Africa*, deel II. *Ancient civilizations of Africa*, , Berkeley/ Londen/ Parijs: Heinemann/ California/ UNESCO.
- Molamu, L., 1989, *Francistown phase IV development area study*, Gaborone: Applied Research Unit, Ministry of Local Government and Lands. .
- Molteno , Robert, 1973, *Zambian humanism : the way ahead* , *The African Review*, 3, 4: 541-557
- Molteno, R., 1974, 'Cleavage and conflict in Zambian politics', in: Tordoff, W., red., *Politics in Zambia*, Manchester: Manchester University Press, pp. 62-106.
- Monyatsi, O.M., 1984, 'The Nzese or rain-making ritual among the Bakalanga of Mapoka, Masukwane, Ramokgwebana, Nlaphwane and Themahanga in the North East district', in: Byarohanga-Akiiiki Goitsemodimo, A.B.T., red., *Researches on religious topics in Botswana, Religion in Botswana Project*, deel VI, Gaborone: University of Botswana, pp. 25-30. .
- Moodie, T.D., 1975, *The rise of Afrikanerdom*, Berkeley/ Los Angeles/ Londen: University of California Press.
- Moore, S. Falk, 1978, 'Archaic law and modern times on the Zambezi: Some thoughts on Max Gluckman's interpretation of Barotse law', in: Gulliver, P.H., red., *Cross-examinations: Essays in memory of Max Gluckman*, Leiden: Brill, pp.: [add pages] [recht] . .
- Moore, S. Falk, 1987, *Law as process: An anthropological approach*, Londen: Routledge & Kegan Paul.

- Moore, S. Falk, 1989, 'The production of cultural pluralism as a process', *Public Culture*, 1-2.
- Mosima, Pius Maija, 2016, 'Philosophic sagacity and intercultural philosophy: Beyond Henry Odera Oruka', PhD thesis, Tilburg University; published: Leiden, African Studies Centre, 2017
- Mtutuki, M.J., 1976, 'The Mwali cult in northern Botswana: Some oral traditions, c. 1893-1976', baccalaureaatsscriptie, Department of History, University of Botswana.
- Mudenda, G., 1992, 'MMD two years later', *Southern Africa Political and Economic Monthly*, augustus 1992, p. 5.
- Mudimbe, V.Y., 1988, *The invention of Africa: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*, Bloomington & Indianapolis/Londen: Indiana University Press/Currey
- Mudimbe, V.Y., 1991, *Parables and fables: Exegesis, textuality, and politics in Central Africa*, Madison (Wi.): University of Wisconsin Press, Madison
- Mudimbe, V.Y., 1992, 'African Athena?' *Transition*, 58: 114-123
- Mudimbe, V.Y., 1992, red., *The surreptitious speech*, Chicago: University of Chicago Press, Chicago
- Mudimbe, V.Y., 1994, *The idea of Africa*, Bloomington/Londen: Indiana University Press/Currey
- Mudimbe, V.Y., & Appiah, K.A., 1993, 'The impact of African studies on philosophy', Bates, R.H., Mudimbe, V.Y., & O'Barr, J., red., *Africa and the disciplines: The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*, Chicago: University of Chicago Press, p. 113-138
- Mul, J. de, 2002, red., *Filosofie in cyberspace: Reflecties op de informatie- en communicatietechnologie*, Kampen: Klement.
- Mulford, D.C., 1967, *Zambia: The politics of Independence, 1957-1964*, Londen: Oxford University Press.
- Müller, E.W., König, R., Koeppig, K.-P., & Drechsel, P., red., *Ethnologie als Sozialwissenschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag, themanummer, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*.
- Multatuli [Douwes Dekker, E.], 2001, Max Havelaar: Of de koffieveilingen der Nederlandse Handelsmaatschappij, Amsterdam: Pandora; eerste druk 1860.
- Muntemba, M. Shimwaayi, 1970, 'The political and ritual sovereignty among the Mukuni Leya of Zambia', *Zambia Museum Journal*, 1: 28-39.
- Muntemba, M. Shimwaayi, 1972 Zambia Nzilu Sect and Christian Churches in the Livingstone Area, bijdrage tot de Conference on the History of Central African Religious Systems, University of Zambia/University of California Los Angeles, Lusaka.
- Mupindu, J.E., 1983, 'Creation of the Tati company and land alienation: A case study of the north-east district of Botswana, 1888-1939', baccalaureaatsscriptie, Department of History, University of Botswana.
- Murdoch, G.P., 1959, *Africa: Its peoples and their culture history*, New York: McGraw-Hill.
- Mutumba Mainga, 1972 [check 1973], *Bulozi under the Luyana Kings*, Londen: Longman.
- Mutumba Mainga, 1972, 'A history of Lozi religion to the end of the nineteenth century', in: Ranger, T.O., & Kimambo, I., red., *The historical study of African religion*, Londen: Heinemann, pp. 95-107.
- Muuka, L.S., 1966, 'The colonization of Barotseland in the 17th century', in: Stokes, E., & Brown, R., red., *The Zambesian Past*, Manchester: Manchester University Press, pp. 248-60.
- Nadel, [init], 1969, [title] in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., 1969, *African political systems*, Londen: Oxford University Press, 13e druk, herdruk van de eerste editie van 1940.
- Nader, L., 1978, 'The direction of law and the development of extra-judicial processes in nation state societies', in: Gulliver, P.H., red., *Cross-examinations: Essays in memory of Max Gluckman*, Leiden: Brill, pp.: [add pages] [recht].
- Naveh, J., 1982, *Early history of the alphabet: An introduction to West Semitic epigraphy and paleography*, Jerusalem: Magnes/Leiden: Brill
- Ndulo, M., & Turner, K.R., 1984, *Civil liberties cases in Zambia*, Oxford: The African Law Reports, African Legal Casebooks, 4.
- Neckebrouek, V., 1978 Le onzième commandement, Immensee: Nouvelle revue de science missionnaire.
- Nederveen Pieterse, J., 1990, *Wit over Zwart: Beelden van Afrika en zwarten in de westerse populaire cultuur*, Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.
- Nederveen Pieterse, J., 1990, 'Culturele context bepaalt criterium voor racisme', *De Volkskrant*, 68, no. 19989, 5 mei 1990, pp. 21.
- Needham, J., m.m.v. Wing Ling, 1956, *Science and civilization in China, II. History of scientific thought*, Cambridge: Cambridge University Press
- Needham, J., m.m.v. Wing Ling, 1961, *Science and civilization in China, I. Introductory orientations*, Cambridge: Cambridge University Press, eerste druk 1954
- Nelson-Richards, M., 1988, *Beyond the sociology of agrarian transformation: Economy and society in Zambia, Nepal and Zanzibar*, Leiden: Brill.
- Nganunu, M., 1984, 'The significance of commemorations in Independent churches: Case Study: The Holy Free Corner Stone Apostolic Church – Mapoka, Francistown', in: Byaróhanga-Akiiki Goitsemidimo,

- A.B.T., red., *Researches on religious topics in Botswana, Religion in Botswana project*, deel VI, Gaborone: University of Botswana, pp. 53-54. .
- Ngubane [Sibisi], H., 1977, *Body and mind in Zulu medicine: An ethnography of health and disease in Nyswa-Zulu thought and practice*, Londen/ New York/ San Francisco: Academic Press. [voor sangoma stuk] .
- Ngubane [Sibisi], H., 1986, 'The predicament of the sinister healer: Some observations on "ritual murder" and the professional role of the *inyanga*', in: Last, M., & Chavunduka, G.L., red., *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press and International African Institute, pp. 189-204. .
- Niane, D.T., 1984, red., *UNESCO General History of Africa*, deel IV. *Africa from the twelfth to the sixteenth century*, Berkeley/ Londen/ Parijs: Heinemann/ California/ UNESCO.
- Niederlmann, J., 1941, *Kultur: Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, Florence: Bibliopolis.
- Nietzsche, F.W., *Die Geburt der Tragödie* (1872), in: Nietzsche, F.W., 1967-1980, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, I-XV*, Colli, G. & Montinari, M., red., München: DTU.
- Nietzsche, F.W., *Zur Genealogie der Moral* (1887), in: Nietzsche, F.W., 1967-1980, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, I-XV*, Colli, G. & Montinari, M., red., München: DTU.
- Nieuwenhuijzen, J. van, 19... [completeer ; over sangoma].
- Nkomazana, F.W., 1984, 'Religion and healing among the Kalanga people, Francistown, North-East [district] of Botswana', in: Byaróhanga-Akiiki Goitsemotimo, A.B.T., red., *Researches on religious topics in Botswana, religion in Botswana Project*, deel VI, Gaborone: University of Botswana, pp. 72-76. .
- Nkwi, P.N., 1995, 'Electronic mail: The experience of the Network of African Medical Anthropology (NAMA)', *African Anthropology*, 2, 1: 154-161.
- Nowell-Smith, P.H., 1971, 'Cultural relativism', *Philosophy of the Social Sciences*, 1: 1-17. .
- Nowell-Smith, P.H., 1971, 'Cultural relativism', *Philosophy of the Social Sciences*, 1: 1-17
- Ntobedzi, M.T., 1984, 'The church and the introduction of [the] sex education system of Botswana: A study conducted in Francistown', in: Byaróhanga-Akiiki Goitsemotimo, A.B.T., red., *Researches on religious topics in Botswana, Religion in Botswana project*, deel VI, Gaborone: University of Botswana, pp. 85-88. .
- Nuchelmans, G., [year, ca. 1964] [*Overzicht van de / Inleiding tot de] analytische wijsbegeerte*, Utrecht/ Antwerpen: Spectrum. .
- Nyamnjoh, F., n.d., 'Africa and the Information superhighway: The need for mitigated euphoria', paper read at the WACC-UNESCO Workshop on Communication and the Globalisation of Poverty: Media Ownership in West and Central Africa, Yaounde (Kameroen), 8-10 september, 1997; eerdere versie: 'Africa and the Information Superhighway: Silent majorities in search of a footpath', *Africa Media Review*, 10, 2, 1996.
- OAU, 1995, ICC's Seminar on New Information Technologies in Africa, Yaounde (Cameroon) 29-31 May, 1995: OAU's Presentation. Paper presented at ICC workshop on New Information Technology and Standardization of Communication Equipment in Africa, 29-31 May 1995, Yaounde, Cameroon.
- Oberg, [init], 1969, [title] in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., 1969, *African political systems*, Londen: Oxford University Press, 13e druk, herdruk van de eerste editie van 1940.
- Occasionar Papers, 1974, *The Occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum* Nos. 1-16, Manchester: Manchester University Press for Institute for African Studies.
- Odera Oruka, H., 1990, 'Cultural fundamentals in philosophy: Obstacles in philosophical dialogues', *Quest – Philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*, 4, 2: 20-37
- Oger, L., 1991, Where a scattered flock gathered: Ilondola 1934-1984: A catholic mission in a protestant area, (Free Church of Scotland) Chinsali district (Zambia), Ndola: Mission Press. .
- Ogono d'Arrou, 1956, 'Allocation prononcée au cours des funeraillles du Marcel Griaule à Sanga', *Journal de la Société des Africanistes*, 26: 8-10
- Okigbo, C., 1995, 'National Images in the Age of the Information Superhighway: African Perspectives', *Africa Media Review*, 9, 2: 105-121, p. 112.
- Okot p'Bitek, 1970, *African Religions in Western Scholarship*, Nairobi : East Africa Publishing House.
- Okot p'Bitek, 1980, *Lied van Lawino en Lied van Ocol*, Ned. vert. van Binsbergen, Wim M.J., & Rijsewijk, A. van, Maasbree: Zelen.
- Oosterling, H., 1987, 'Verzoening versus paradox: Habermas geconfronteerd^ met het geweld bij Bataille' in: Burg, I. van de & Meyers, D., red., 1987, *Bataille: Kunst, geweld en erotiek als grenservaring*, Amsterdam: SUA, pp. 130-161.
- Oosthuizen, G.C., Edwards, S.D., Wessels, W.H., Hexham, I., red., 1989, *Afro-Christian religion and healing in Southern Africa*, Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen.

- Oruka, H.O., 1990, red., *Sage philosophy: Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy*, Leiden: Brill.
- Osei-Hedie [init] & Ndulo, M., red., 1985, *Issues in Zambian Development*, Nyangwe & Roxbury: Omenana. .
- Otto, R., 1917, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: Beck.
- Ouologuem, Y., 1968, *Le devoir de violence*, Parijs: Seuil.
- Palmer, R., & N. Parsons 1977 (red.) *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*, Londen: Heinemann.
- Palmer, R., Parsons, Q.N. [check [init]] , 1977, red., *The roots of rural poverty in Central and Southern Africa*, Londen: Heinemann.
- Palter, R., 1996, 'Black Athena, Afrocentrism, and the history of science', in: Lefkowitz, M.R., & MacLean Rogers, G., red., *Black Athena revisited*, Chapel Hill & Londen: University of North Carolina Press, pp. 209-266
- Papstein, R.J., 1978, 'The Upper Zambezi: A history of the Luvale people 1000-1900', academisch proefschrift, University of California, Los Angeles.
- Papstein, R.J., 1978, 'The Upper Zambezi: A history of the Luvale people 1000-1900', Ph.D. thesis, University of California, Los Angeles. Over Ogotomëlli en Griaule, M., 1966, *Dieu d'Eau: Entretiens avec Ogotomëlli*, Parijs: Fayart, eerste druk 1948
- Papstein, R.J., 1985, 'The political economy of ethnicity: The example of Northwestern Zambia', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 98, 3: 393-401. .
- Papstein, R.J., 1989, 'From ethnic identity to tribalism: The Upper Zambezi region of Zambia, 1830-1981', in: Vail, L., red., *The creation of tribalism in Southern Africa*, Londen/ Berkeley & Los Angeles: Currey/ University of California Press, pp. 372-394.
- Pareto, [init] [title] .
- Parfitt, T., 1992, *Journey to the vanished city: The search for a lost tribe of Israel*, Londen etc.: Hodder & Stoughton.
- Parkin, D., 1975a, red., *Town and Country in East and Central Africa*, Londen: Oxford University Press for International African Institute.
- Parkin, D., 1975b, 'Town and country in Central and Eastern Africa: Introduction', in: Parkin 1975a: 3-44.
- Parkin, David, 1969, *Neighbours and nationals in an African city ward*, Londen: Routledge & Kegan Paul
- Parpola, A., 1994, *Deciphering the Indus script*, Cambridge: Cambridge University Press
- Parsons, T.C., 1937, *The structure of social action*, Glencoe: Free Press.
- Passmore, J., 1992, *Recent philosophers*, La Salle: Open Court, eerste druk 1985.
- Peacock, J.L., 1968, *Rites of Modernization*, Chicago & Londen-. University of Chicago Press.
- Peacocke, C., 1999, 'Holism', in: Hale, B., & Wright, C., 1999, red., *A companion to the philosophy of language*, Oxford: Blackwell, voor het eerst gepubliceerd in 1997, p. 227-247
- Peel, J.D.Y., 1989, 'The cultural work of Yoruba ethnogenesis', in: Tonkin, E., McDonald, M., & Chapman, M., red., *History and ethnicity*, Londen/ New York: Routledge, pp. 198-215.
- Perpeet, W., 1974, 'Kultur, Kulturphilosophie', in: Ritter, J., red., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel/Stuttgart: Schwabe, IV, kol. 1309-1324
- Perry, W.J., 1918, *The megalithic culture of Indonesia*, Manchester: Manchester University Press.
- Perry, W.J., 1923, *The Children of the Sun: A study in the early history of civilization*, Londen: Methuen.
- Perry, W.J., 1926, *The growth of civilisation*, Londen: .
- Perry, W.J., 1935, *The primordial ocean*, Londen: Methuen.
- Perspectieven, 1992, 'Het medefinancieringsprogramma: Perspectieven en bevindingen', Conferentieopzet, circulaire, CERES/ NRC-Handelsblad/ CIRAN: Den Haag.
- Peters, E.L., 1951, *The sociology of the Beduin of Cyrenaica*, academisch proefschrift, Oxford University.
- Peters, E.L., 1960, 'The proliferation of segments in the lineage of the Beduin of Cyrenaica', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, 1: 29-53. [check pages] .
- Peters, E.L., 1967, 'Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaica', *Africa*, 37: 261-282
- Peters, E.L., 1976, 'Aspects of affinity in a Lebanese Maronite village', in: Peristiany, J.G., red., *Mediterranean family structures*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. .. [add pages] .
- Pettersson, O., 1953, *Chiefs and gods: Religious and social elements in south eastern Bantu kingship*, Lund:
- Pharo, S. 1984, 'A religio-sociological analysis of totemism among the Kalanga of North East [Botswana]', in: Byaróhanga-Akiiki Goitsemodimo, A.B.T., red., *Researches on religious topics in Botswana, Religion in Botswana project*, deel VI, Gaborone: University of Botswana, pp. 44-47. .

- Phimister, I.R., Onselen, C. van, 1979, 'The political economy of tribal animosity: A case study of the 1929 Bulawayo "faction fight"', *Journal of Southern African Studies*, 6, 1: 1-43.
- Picard, L.A., 1987, *The politics of development in Botswana: A model for success?*, Boulder & Londen: Lynne Rienner.
- Pinch, G., 1994, *Magic in Ancient Egypt*, Londen: British Museum Press.
- Pitt-Rivers, J.A., 1963 (red.) *Mediterranean Countrymen*, Den Haag / Parijs: Mouton
- Poewe, K.O., [year], *Religion, kinship and economy in Luapula, Zambia*, . .
- Poewe, K.O., 1981, *Matrilineal ideology: Male-female dynamics in Luapula, Zambia*, Londen etc.: Academic Press.
- Pokorny, J., 1959-69, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch, I-II*, Bern & Munich: Franke
- Pool, R., 1994, *Dialogue and the interpretation of illness: Conversations in a Cameroon village*, Oxford: Berg
- Pottier, Johan, 1988, *Migrants No More: Settlement and Survival in Mambwe Villages*, Zambia. Bloomington: Indiana University Press.
- Pouillon, F., 1976 (red.) *L'anthropologie économique*, Parijs: Maspero.
- Poulantzas, N., 1974 *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*, Parijs: Seuil.
- Powdermaker, H., 1962, *Copper town: Changing Africa: The human situation of the Rhodesian Copperbelt*, New York: . .
- Preus, A., 1992, *Greek Philosophy: Egyptian origins*, Binghamton: Institute of Global Cultural Studies
- Prins, G., 1980, *The hidden hippopotamus* [ondertitel?], Cambridge: Cambridge University Press. [in hoofdstekst staat Prince].
- Prins. A.W., in de Mul 2002
- Probst, P., 1996, 'Mchape '95, or the sudden fame of Billy Goodson Chisupe: An essay on the politics of time and remembering in postcolonial Malawi', paper gepresenteerd op de twaalfde Satterthwaite Colloquium on African Religion & Ritual, 13-16 April, 1996
- Procée, H., 1991, *Over de grenzen van culturen: Voorbij universalisme en relativisme*, Meppel: Boom. R
- Prunier, G., 1989, 'Evolution des critères de définition ethnique en Ouganda (Du xvii^e siècle à la fin de l'ère coloniale)', in: Chrétien, J.-P., & Prunier, G., red., *Les etnies ont une histoire*, Parijs: Karthala/ Agence de Coopération Culturelle [check culturelle] et Technique (ACCT), pp. 201-212.
- Putnam, H., 1978, *Meaning and the moral sciences*, Londen: Routledge & Kegan Paul
- Putnam, H., 1981, *Reason, truth, and history*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quick, A. Stephen., 1978, *Humanism or Technocracy*, Lusaka: University of Zambia.
- Quine, W.V., 1960, *Word and object*, Cambridge (Ma.): MIT, hst. 2
- Quine, W.V., 1990, 'The phoneme's long shadow', in: Headland *et al.*, *Emics and etics*, o.c., pp. 164-167.
- Quine, W.V., 1990, *Pursuit of truth*, Cambridge (Ma.): Harvard University Press, hst. 3
- Rabinow, P., 1984, red., *The Foucault reader*, Harmondsworth: Penguin
- Radcliffe-Brown, A.R., 194....., *Natural science of society*, .
- Radcliffe-Brown, A.R., 1968, *Structure and function in primitive society*, Londen: ; herdruk van de eerste editie van 19.....
- Radcliffe-Brown, A.R., 1969, 'Preface', in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., red., *African Political systems*, Londen: Oxford University Press, pp. xi-xxiii; herdruk van de eerste editie van 1940.
- Raju, P.T., 1966, *Oosterse en westerse wijsbegeerte*, Utrecht/Antwerpen: Spectrum, oorspronkelijk *Introduction to comparative philosophy*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1962, hst. 1.
- Ranger, T.O. & Kimambo, I., red., 1972, *The historical study of African religion*, Londen: Heinemann.
- Ranger, T.O., 1972, 'Mcape', paper gelezen op de 'Conference on the History of Central African Religious Systems', University of Zambia/ University of California Los Angeles, Lusaka.
- Ranger, T.O., 1975, 'The Mwana Lesa movement of 1925', in: Ranger & Wellert 1975: 45-75.
- Ranger, T.O., 1978 *Growing from the Roots: Reflexions on Peasant Research in Central and Southern Africa*, *Journal of Southern African Studies* 5:99-133.
- Ranger, T.O., 1979, *Revolt in Southern Rhodesia 1896-1897*, Londen: Heinemann; herziene herdruk van de eerste editie van 1967.
- Ranger, T.O., 1982, 'Race and tribe in Southern Africa: European ideas and African acceptance', in: Ross, R., red., *Race and colonialism*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 121-42.
- Ranger, T.O., 1985, 'Religious studies and political economy: The Mwaru cult and the peasant experience in Southern Rhodesia' in: van Binsbergen, Wim M.J., & Schoffeleers, J.M., red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. 287-321.
- Ranger, T.O., 1989, 'Missionaries, migrants and the Manyika', in: Vail, L., red., *The creation of tribalism in Southern Africa*, Londen/ Berkeley & Los Angeles: Currey/ University of California Press, pp. 118-150.
- Ranger, T.O., 1992, 'Afterword: War, violence and healing in Zimbabwe', *Journal of Southern African Studies*, 18, 3: 698f, special issue: Political violence in Southern Africa, ed. Beinart, W., Ranger, T.O., & Turrell, R.

- Ranger, T.O., & Weller, J., 1975, red., *Themes in the Christian History of Central Africa*, Londen: Heinemann.
- Rasing, T., 1995, *Passing on the rites of passage: Girls' initiation rites in the context of an urban Roman Catholic community on the Zambian Copperbelt*, Leiden / London: African Studies Centre / Awebury.
- Rasing, T., 2001, *The bush burned the stones remain: Women's initiation and globalization in Zambia*, Ph.D. thesis, Erasmus University Rotterdam; Hamburg / Boston / Muenster: LIT Verlag.
- Rasing [year], *meisjesinitiatie, Leiden/.....: Afrika-Studiecentrum/Avon* .
- Ras-Work, T., red., 1998, *Tam Tam to Internet*, Mafube Publishers: Johannesburg.
- Rath, J., 1991, *Minorisering: De sociale constructie van 'etnische minderheden'*, Amsterdam: SUA.
- Rattansi, A., 1994, ' "Western" racisms, ethnicities and identities in a "postmodern" frame', in: Rattansi, A., & Westwood, S., 1994, eds., *Racism, modernity and identity: On the western front*, Londen: Polity Press, pp. 15-86.
- Rattray Taylor, G., 1965, *De zeden in het verleden*, Amsterdam: Allert de Lange, 2e druk; Ned. vert. van *Sex in history*, Londen: The past in the present. Rau, W., [year], [Bibliography of post-independence Zambia] . . .
- Ray, J.D., 1986, 'The emergence of writing in Egypt', *World Archaeology*, 17: 307-16
- Redmayne, A., 1970, 'Chikanga: An African diviner with an international reputation', in: Douglas, M., ed., *Witchcraft confessions and accusations*, Londen: Tavistock, p. 103-128.
- Reefe, T.Q., 1981, *The rainbow and the kings: A history of the Luba empire to 1891*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Republic of Botswana, 1981 [check year], *National development plan 1985-91*, Gaborone: Government Printer.
- Republic of Botswana, 1981, *Baseline survey of the Francistown upgrading areas*, Gaborone: Applied Research Unit, Ministry of Local Government and Lands.
- Republic of Botswana, 1982, *Constitution of Botswana*, Gaborone: Government Printer.
- Republic of Botswana, 1983, *An evaluation of the self-help housing agencies*, Gaborone: Applied Research Unit, Ministry of Local Government and Lands.
- Republic of Botswana, 1984, *Francistown development plan: Report of Survey*, z.p.: [Ministry of Local Government and Lands] . . .
- Republic of Botswana, 1986, *Report of the Francistown Planning Area Committee*, z.p.: Ministry of Local Government and Lands. .
- Republic of Botswana, z.j. [1981], *Report of the presidential commission on housing policy in Botswana*, Gaborone: Government Printer.
- Rey, P.-P., 1971 , red., *Les Alliances de Classes*, Parijs: Maspero.
- Rey, P.-P., 1971, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*, Parijs: Maspero
- Rey, P.-P., 1976, red., *Capitalisme négrier*, Parijs: Maspero.
- Reynolds, B., 1963, *Magic, divination and witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia*, Londen: Chatto & Windus. .
- Reynolds, P., 1986, 'The training of traditional healers in Mashonaland', in: Last, M., & Chavunduka, G.L., red., *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press and International African Institute, pp. 165-188. [sangoma] .
- Reynolds, P., 1990, 'Children of tribulation: The need to heal and the means to heal war trauma', *Africa*, 60, 1: 1-38.
- Rheingold, H., 1991, *Virtual reality*, Londen: Secker & Warburg.
- Rheingold, H., 1993, *The virtual community: Homesteading on the electronic frontier*, New York: Addison Wesley.
- Richards, A.I., [year, ca. 1937], *Hunger and work in a savage tribe* [place: publisher] . .
- Richards, A.I., 1935, 'Preliminary notes on the Babembas', *Bantu Studies*, 9: 225-253. .
- Richards, A.I., 1939, *Land, labour and diet in Northern Rhodesia*, Londen: Oxford University Press. .
- Richards, A.I., 1940, *Bemba marriage and [present?] economic conditions*, Rhodes-Livingstone Paper no.. [place: publisher] . .
- Richards, A.I., 1945, 'Pottery images of mbusa used at the chisungu ceremony of the Bemba people of Northern Rhodesia', *South African Journal of Science*, 41: 444-458. .
- Richards, A.I., 1969 [was 1940, evenals andere items uit datzelfde boek], [title] in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., 1969, *African political systems*, Londen: Oxford University Press, herdruk van de eerste editie van 1940, [add pages]. [het is de vraag of wij wel alle bijdragen aan dit boek apart willen opnemen in de bibliografie, lijkt een beetje onzin] .
- Richards, A.I., 1970, 'Some types of family structure among the Central Bantu', in: Radcliffe-Brown, A.R., & Forde, D., red., *African systems of kinship and marriage*, Londen: Oxford University Press, pp. 207-51; herdruk van de eerste editie van 1950. .

- Richards, A.I., 1982, *Chisungu: A girls' initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, Londen/ New York: Tavistock; herdruk van de eerste editie van 1956. .
- Ricoeur, P., 1971, 'The model of the text: Meaningful action considered as a text', *Social Research*, 38: 529-562
- Rigby, P. & F.D. Lule, 1975, Continuity and Change in Kiganda Religion in Urban and Peri-Urban Kampala, in: Parkin 1975: 213-227.
- Roberts, A.D., 1973, *A history of the Bemba*, Londen: Longman.
- Roberts, A.D., 1976, *A history of Zambia*, Londen: Heinemann.
- Roberts, S.A., 1971, 'The settlement of family disputes in the Kgatla customary courts: Some new approaches', *Journal of African Law*, 15: 60-76.
- Robertson, R., 1990, 'Mapping the global condition: Globalization as the central concept', in: Featherstone, M., red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage, pp. 15-30.
- Robertson, R., 1992, *Globalization: Social theory and global culture*, Londen: Sage
- Robertson, R., & Lechner, F., 1985, 'Modernization, globalization, and the problem of culture in world-systems theory', *Theory, Culture and Society*, 2, 3: 103-117
- Rodney, W., 1972, *How Europe underdeveloped Africa*, Londen/ Dar es Salaam: Bogle-L'Ouverture/ Tanzania Publishing House.
- Rollefson, G.O., 1992, 'A Neolithic game board from 'Ain Ghazal, Jordan', *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 286, May 1992: 1-5.
- Rorty, R., 1979, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton: Princeton University Press
- Rorty, R., 1997, 'Global utopias, history and philosophy', in: Soares, L.E., red., *Cultural pluralism, identity, and globalization*, Rio de Janeiro: UNESCO/ISSC/ Educam, pp. 459-471, p. 464.
- Rotberg, R.I., 1965, *Christian missionaries and the creation of Northern Rhodesia, 1880-1924*, Princeton: Princeton University Press. .
- Rothchild, D., Olorunsola, V.A., 1983, red., *State versus ethnic claims: African policy dilemmas*, Boulder (Col.): Westview.
- Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B. van, 1987, red., *Chieftaincy and the state in Africa*, themanummer, *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, Groningen/ Littleton (Col.): Foundation for the Journal of Legal Pluralism.
- Rouveroy van Nieuwaal, E.A.B. van, 1995, red., .
- Rudolph, W., 1968, *Der kulturelle Relativismus*, Berlijn: Drucker & Humblot
- Rushdie, S., 1990, *Is er dan niets meer heilig: Over religie en literatuur*, Utrecht/ Antwerpen: Veen.
- Sahlins, M., 1976, *Culture and practical reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, M.D., 1965, 'On the sociology of primitive exchange', in: Banton, M., red., *The relevance of models for social anthropology*, Londen: Tavistock, pp. 139-236.
- Said, E., 1978, *Orientalism*, New York: Pantheon Books
- Salamone, F., 1975, 'Becoming Hausa: Ethnic identity change and its implications for the study of ethnic pluralism and stratification', *Africa*, 45, 5: 410-25.
- Salamone, F.A, 1979, 'Epistemological implications of fieldwork and their consequences', *American Anthropologist*, 81: 46-60.
- Samkange, S., 1966, *On trial for my country*, Londen: Heinemann.
- Sandbothe, M., 1998, 'Media temporalities in the Internet', paper, 20th World Congress of Philosophy, 5/9/98, zie <http://www.uni-jena.de/ms/mt.html>
- Sandbothe, M., & Zimmerli, W.C., 1994, red., *Zeit-Medien-Wahrnehmung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sano, H.-O., 1990, *Big state small farmers: The search for an agricultural strategy in crisis-ridden Zambia*, Copenhagen: Centre for Development Research. .
- Santos, J. dos, 1901, 'Ethiopia oriental, and Eastern Ethiopia', in: Theal, G.M., red., *Records of South Eastern Africa*, Cape Town: Government of the Cape Colony, VII, pp. 1-182 [herdruk van de oorspronkelijke uitgave van 1609], 183-383 [Engelse vertaling].
- Sarevskaja, B.I., 1963, 'La méthode de l'ethnographie de Marcel Griaule et les questions de méthodologie dans l'ethnographie française contemporaine', *Cahiers d'Études Africaines*, 4, 16: 590-602
- Sargant, [init] , 1950 [check year] , *Battle for the mind*.
- Sartre, J.-P., 1943, *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Parijs: Gallimard
- Sasson, J.M., 1980, 'The "Tower of Babel" as a clue to the redactional structuring of primeval history', in: Rendsburg, G.A., et al., red., *The Bible world: Essays in honor of Cyrus H. Gordon*, New York: Ktav Publishing, pp. 211-220
- Saul, J., 1979, *The state and revolution in eastern Africa*, New York: Monthly Review Press.

- Schapera, I., 1943, 'The native land problem in the Tati district', ongepubliceerd rapport, Bechuanaland Protectorate Government. .
- Schapera, I., 1969 [was 1940], [title], in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., 1969, *African political systems*, Londen: Oxford University Press, herdruk van de eerste editie van 1940, [add pages].
- Schapera, I., 1971, 'The Native land problems in the Tati district', *Botswana Notes and Records*, 3: 219-268.
- Schebesta, P., 1926, 'Die Zimbabwe-Kultur in Afrika', *Anthropos*, 21: 484-522.
- Schecter, R.E., 1980a, 'A propos *The drunken king*: Cosmology and history', in: Miller, J.C., red., *The African past speaks*, Londen: Heinemann. [check : Folkestone: Dawson.], pp. 108-125.
- Schecter, R.E., 1980b, 'History and historiography on a frontier of Lunda expansion: The origins and early development of the Kanongesha', academisch proefschrift, [vul aan naam universiteit] Ann Arbor, Michigan/ Londen: University Microfilms International.
- Schieffelin, E.L., 1985, 'Performance and the cultural construction of reality', *American Ethnologist*, 12: 707-25. .
- Schilder, C., van Binsbergen, Wim M.J., 1992, 'Recent Dutch and Belgian perspectives on ethnicity in Africa', in: van Binsbergen, Wim M.J., & Schilder, K., red., *Perspectives on Ethnicity in Africa*, the-manummer, *Afrika Focus*, Gent, 1993, 1: 1-11.
- Schlemmer, L., 1980, 'The stirring giant: Observations on the Inkatha and other Black political movements in South Africa', in: Price, R.M., & Rosberg, C.G., red., *The apartheid regime: political power and racial domination*, Berkeley: University of California, pp. 99-126.
- Schmandt-Besserat, D., 1992, *Before writing: From counting to cuneiform, I*, Austin: University of Texas Press
- Schmidl, M., 1915, 'Zahl und Zahlen in Afrika', *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 45: 165-209
- Schmidt, P.W., 1908, 'Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke', *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 38: 73-91.
- Schmidt, P.W., 1926, *Der Ursprung der Gottesidee: Eine historisch-kritische und positive Studie*, deel I. *Historisch-kritischer Teil*, 2e sterk vermeerderde druk, München i. W.: Aschendorff; herdruk van de eerste editie van 1912.
- Schmidt, P.W., 1933, *Der Ursprung der Gottesidee*, deel IV. *Die religion der Urvölker Afrikas*, Münster i. W.: Aschendorff [check publisher].
- Schmidt, P.W., Koppers, W., 1937, *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*, Münster i. W.: Aschendorff [check publisher].
- Schoffeleers, J.M., 1976 A Martyr Cult as a Reflection on Chances in Production: The Case of the Lower Shire Valley, 1590-1622 A.D. in: Buijtenhuijs & Geschiere 1970: 19-33.
- Schoffeleers, J.M., 1979a, red., *Guardians of the Land: Essays on African territorial cults*, Gwelo: Mambo Press.
- Schoffeleers, J.M., 1979b introduction, in: Schoffeleers 1979a: 1-46.
- Schoffeleers, J.M., 1988, 'Theological styles and revolutionary elan: An African discussion', in: Quarles van Ufford, P., & Schoffeleers, J.M., red., *Religion and development: Towards an integrated approach*, Amsterdam: Vrije Universiteits uitgeverij, pp. 185-208.
- Schoffeleers, J.M., 1991, 'Ritual healing and political acquiescence: The case of Zionist churches in Southern Africa', *Africa*, 61, 1: 1-25.
- Schoffeleers, J.M., 1992, *River of blood: The genesis of a martyr cult in southern Malawi*, Madison: Wisconsin University Press.
- Schoffeleers, J.M., 1996, 'The healer Billy Goodson Chisupe and the post-Banda crisis of expectations in Malawi', in: Antropologie als passie: Studiedag ter gelegenheid van het afscheid van Ineke van wetering, Amsterdam: Vakgroep Culturele Antropologie/ Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen, Vrije Universiteit, p. 51-74.
- Schoffeleers, J.M., Mwanza, R., 1979, 'An organizational model of the Mwari shrines', in: Schoffeleers, J.M., red., *Guardians of the Land* [ondertitel?] Gwelo [Gweru] : Mambo Press, pp. 297-315.
- Schultz, E.A., 1984, 'From Pagan to Pullo: Ethnic identity change in northern Cameroon', *Africa*, 54, 1: 46-64.
- Schültz, J., 1976, *Land use in Zambia, Part I. The basically traditional land-use systems and their regions*, München: Weltforum Verlag. .
- Schumaker, L., m.m.v. B. Callahan, 1997, 'Magie healing and killing: African and western idioms of healing in the Muchape movement, colonial VD campaigns and the Kalela dance', paper read at the conference on Magie and mqdernity, Amsterdam: Research Centre Religion and Society, 23-25 June 1997
- Schutz, B.M., 1990, 'Political change and the management of ethnic conflict in Zimbabwe', in: Montville, J.V., red., *Conflict and peacemaking in multiethnic societies*, Lexington/ Toronto: Heath (Lexington Books), pp. 433-447.

- Seddon, D., 1978, red., *Relations of Production*, Londen: Frank Cass.
- Seidenberg, A., 1960, 'The diffusion of counting practices', *University of California Publications in Mathematics*, 3, 4: 215-299
- Selolwane, O.D., 1978, 'Colonisation by concession: Capitalist penetration into Bechuanaland Protectorate (Botswana)', baccalaureaatsscriptie, Department of History, University of Botswana.
- Selolwane, O.D., 1980, 'Colonisation by concession: Capitalist penetration into Bechuanaland Protectorate (Botswana)', *Pula: Botswana Journal of African Studies*, 2, 1: 75-124.
- Selous, F.C., 1893, *Travel and adventure in South-East Africa*, Londen: Rowland Ward & Co.
- Serpa Pinto, A. de, 1881, *Como eu atravessei África: Do Atlantico ao Mar Indico, viagem de Benguella á contra-costa, a-través regiões desconhecidas; determinações geographicas e estudos ethnographicos, deel I. Primeira Parte – A carabina d'el-Rei; deel II. Segunda Parte – A familia Coillard*, Londen: Sampson, Low, Marston, Searle & Rivington. .
- Seur, [init] [year] [title] [place: publisher] academisch proefschrift, Landbouwniversiteit Wageningen.
- Shadid, W.A.R., 1993, 'Interculturele communicatie in de hulpverlening: Een onontgonnen terrein', *Antropologische Verkenningen*, 12, 2: 36-52.
- Shaloff, L.S., 1972, 'The Kasempa salient: The tangled web of British-Kaonde-Lozi relations', *International Journal of African Historical Studies*, 5, 1: 22-40. .
- Shaw, T.M., 1986, 'Ethnicity as a resilient paradigm for Africa: From the 1960s to the 1980s', *Development and Change*, 17, 1: 587-605.
- Shen, V., in voorbereiding, A perspective on intercultural philosophy from Chinese philosophy (Confucianism and Taoism), Occasional Paper, Rotterdam: Dutch/Flemish Association for Intercultural Philosophy; oorspronkelijk als lezing, jaarvergadering Nederlands/Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie, Rotterdam, 27 november 1998.
- Shimunika, J.M., in voorbereiding, *Likota lya Bankoya History of the Nkoya*, vertaling M.M. Malapa & W.M.J. van Binsbergen, onder redactie van W.M.J. van Binsbergen.
- Shimunika, J.M., z.j., *Muhumpu wa Byambo bya Mwaka - Nkoya*, geen plaats (Kaoma): geen uitgevernaar (South African General Mission); de naam van de auteur verschijnt niet op dit pamflet, dat geschreven werd in de jaren '50. in voorbereiding *Likota lya Bankoya/History of the Nkoya*,
- Shorter, A., 1972, 'Symbolism, ritual and history: An examination of the work of Victor Turner', in: Ranger, T.O. & Kimambo, I., red., 1972, *The historical study of African religion*, Londen: Heinemann, pp. 139-49
- Sicard, H. von, 1948, 'The brother-sister marriage in the Southerlythrean culture', *Ethnos*, [vol.] [add pages].
- Sichone, O.B., 1991-92, 'Zambian elections – an example for Africa to emulate', *Southern African Economic and Political Monthly*, december 1991/januari 1992 [volume] [add pages] . .
- Sierksma, F., 1962, *De roof van het vrouwegeheim: De mythe van de dictatuur der vrouwen en het ontstaan der geheime mannengenootschappen*, Den Haag: Mouton.
- Sigrist, C., 1967, *Regulierte Anarchie*, Olten/ Freiburg: .
- Silverman, P., 1984, 'National commitment among local elites in Western Zambia', *Journal of Modern African Studies*, 22, 1: 153-62. .
- Simons, H.J., Simons [Alexander], R.E., 1969, *Class and colour in South Africa 1850-1950*, Harmondsworth: Penguin.
- Simonse, S., 1992, *Kings of disaster: Dualism, centralism and the scapegoat king in southeastern Sudan*, Leiden etc.: Brill.
- Siwawa, P., 1985, 'The origin of [the] Guta Ramwari City of God: Francistown', in: Byaróhanga-Akiiki Goitsemodimo, A.B.T., red., *Researches on religion and Tswana Society, Religion in Botswana project*, deel X, Gaborone: University of Botswana, pp. 219-226. .
- Slob, G., 1990, *Computerizing apartheid: Export of computer hardware to South Africa*, Amsterdam.
- Smith, A.D., 1990, 'Towards a global culture?', in: Featherstone, M., red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage, 171-191.
- Smith, E.W., A.M. Dale, 1920, *The Ila-speaking peoples of Northern Rhodesia*, 2 delen, Londen: Macmillan.
- Smith, G.Elliot, [year], *Ships as evidence of the migrations of early culture*, Manchester: Manchester University Press.
- Smith, G.Elliot, 1919, *The evolution of the dragon*, Manchester: Manchester University Press.
- Smith, G.Elliot, 1929, *The migrations of early culture: A study of the significance of the geographical distribution of the practice of mummification as evidence of the migration of peoples and the spread of certain customs and beliefs*, Manchester: Manchester University Press; herdruk van de eerste editie van 1915.

- Snrech, S., 1988, *Dynamiques d'organisation du monde rural sahélien: Enjeux et limites des groupements paysans et organisations rurales*, Parijs: OECD/ Club du Sahel/ CILSS.
- Snrech, S., 1988, *The dynamics of organisation in the rural Sahel: Farmers' groups and rural organisations – limits and potential*, Parijs: OECD/ Club du Sahel/ CILSS.
- Sogolo, G.S., 1993, *Foundations of African philosophy*, Ibadan: Ibadan University Press.
- Sogolo, G.S., 1998, 'Logic and rationality', in: Coetzee, P.H., & Roux, A.P.J., 1998, red., *The African philosophy reader*, Londen: Routledge, pp. 217-233, p. 233
- Sokal, A., & Bricmont, J., 1997, *Impostures intellectuelles*, Parijs: Odile Jacob).
- Soremekum, F., 1977 Trade and Dependency in Central Angola, in: Palmer & Parsons 1977: 82-95.
- Southall, A., 1975, 'The problem of Malagasy origins (East Africa and the Orient)', in: Neville, H., Chittick [initials] & Rotberg, R.L., red., *East Africa and the Orient: Cultural syntheses in pre-colonial times*, New York: Africana Publishing Co. [add pages.
- Spalding, F.O., 1970a, 'The jurisdiction of the lower courts', *Zambia Law Journal*, 2, 1-2: 219-282. .
- Spalding, F.O., 1970b, 'B. The legacy of colonial ideas', *Zambia Law Journal*, 2, 1-2: 25-119. .
- Spalding, F.O., E.L. Hoover & J.C. Piper, 1970, '“One nation, one judiciary”: The lower courts of Zambia: I. Foreword', *Zambia Law Journal*, 2, 1-2: 1-3. .
- Spengler, O., 1993, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: DTV; eerste uitgave 1918-1922, München: Beck.
- Spindler, G.D., 1970, red., *Being an anthropologist: Fieldwork in eleven cultures*, New York: .
- Spivak, G.C., 1987, *In other worlds: Essays in cultural politics*, Londen: Methuen
- Spivak, G.C., 1988, 'Can the subaltern speak?', in: Nelson, C., & Grossberg, L., red., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Londen: Macmillan
- Spivak, G.C., 1990, *The post-colonial critic: Interviews, strategies, dialogues*, Londen: Routledge.
- Starostin, Sergei, & Starostin, George, 1998-2008, Tower of Babel etymological database, participants: Russian State University of the Humanities (Center of Comparative Linguistics), Moscow Jewish University, Russian Academy of Sciences (Dept. of History and Philology), Santa Fe Institute (New Mexico, USA), City University of Hong Kong, Leiden University, at: <http://starling.rinet.ru/babel.htm> .
- Starostin, Sergei, & Starostin, George, 1998-2008, Tower of Babel etymological database, participants: Russian State University of the Humanities (Center of Comparative Linguistics), Moscow Jewish University, Russian Academy of Sciences (Dept. of History and Philology), Santa Fe Institute (New Mexico, USA), City University of Hong Kong, Leiden University, at: <http://starling.rinet.ru/babel.htm> .
- Staugård, F., 1985, *Traditional healers: Traditional medicine in Botswana*, Gaborone: Ipelegeng.
- Stayt, H., 1931, *The Bavenda*, Londen: Oxford University Press.
- Stefaniszyn, B., 1964 *Social and Ritual Life of the Ambo of Northern Rhodesia*, Londen: Oxford University Press for International African Institute.
- Stokes, E. & Brown, R., red., 1966, *The Zambesian Past*, Manchester: Manchester University Press for Institute for Social Research.
- Stokes, E., 1966 Barotseland: Survival of an African State, in: Stokes & Brown 1966: 261-301.
- Sugiyama, Y., 1992, 'The development of maize cultivation and changes in the village life of the Bemba of northern Zambia', in: Wada, S., & Eguchi, P.K., red, *Africa 4: Senri Ethnological Series no. 31*, [place??, Japan] : National Museum of Ethnology, pp. 173-202. .
- Sumaili, F., & Lungwangwa, G., red., *Zambia in the 1990s: Proceedings of the 11th PWPA Conference held in Livingstone, Zambia, August 1990*, Nairobi: . .
- Suret-Canale, J., 1974, *Sur le 'Mode de Production Asiatique'*, Parijs: Centre des etudes et de recherches Marxistes
- Surveyor General., z.j., 'Tribal and linguistic map of Zambia', Lusaka: Surveyor General. .
- Tabler, E.C., red., 1963, 'The diaries of G. Westbeech 1885-1888', in: Tabler, E.C., red., *Trade and travel in early Barotseland*, Londen: Chatto & Windus, pp. 23-101. .
- Tambiah, S.J. 1985, *Culture, thought and social action: An anthropological perspective*, Cambridge MA/ Londen: Harvard University Press.
- Tambiah, S.J., 1990, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tankoano, J., 1994, red., *Actes du 2e colloque Africain sur la recherche en informatique: Ouagadougou (Burkina Faso), du 12 au 18 octobre 1994*, Parijs: ORSTOM Editions.
- Tapela, H.M., 1976, 'The Tati district of Botswana, 1866-1969', academisch proefschrift (D. Phil.), Universiteit van Sussex.
- Tapela, H.M., 1982, 'Movement and settlement in the Tati region: A historical survey', in: Hitchcock, R.R., & Smith, M.R., red., *Settlement in Botswana*, Gaborone: Botswana Society, pp. 174-188.
- Taussig, M.T., 1987, *Shamanism, colonialism, and the wild man*, Chicago: University of Chicago Press.
- Taussig, M.T., 1997, *The magic of the state*, Londen: Routledge.

- Taylor, C., 1992, *Multiculturalism and 'the politics of recognition'*, Princeton: University of Princeton Press.
- van Teeffelen, T., 1978, 'The Manchester School in Africa and Israel: A critique', *Dialectical Anthropology*, 3: 67-83.
- Teilhard de Chardin, P., 1955, *Le phénomène humain*, Parijs: Seuil
- Tennekes, J., 1971, *Anthropology, relativism and method: An inquiry into the methodological principles of a science of culture*, Assen: Van Gorcum.
- Terray, E., 1969, *Le Marxisme devant les sociétés 'primitives'*, Parijs: Maspero
- Terray, E., 1974, 'Long-distance exchange and the formation of the state: The case of the Abron Kingdom of Gyaman', *Economy and Society*, 3: 315-45.
- Terray, E., 1987, [title], voordracht gehouden op de [francophonie conference Laval] [anders], Quebec, 1987.
- Testamenta, 1952, *Testamenta ya yipya/ Nyimbo* [Nkoya New Testament and Psalms], Londen: British and Foreign Bible Society.
- Thoden van Velzen, H.U.E., 1965, 'De extended case methode en de Manchesterschool', *Kula*, 3,2: 14-17.
- Thompson, J.E.S., 1960, *Maya hieroglyphic writing*, Norman: University of Oklahoma
- Thornton, R.J., 1988, 'The rhetoric of ethnographic holism', *Cultural Anthropology*, 3, 3: 285-303.
- Tijn, T. van, 1956 'Pieter de la Court: Zijn leven en economische denkbeelden', *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 69: [add pages].
- Toit, B. du, 1971, 'The isangoma: An adaptive agent among urban Zulu', *Anthropological Quarterly*, 44, 2: 51-65.
- Tolkien, J.R.R., 1990, *The Lord of the Rings, I-III*, Oxford: Clio Press.
- Tonkin, E., McDonald, M., Chapman, M., 1989, red., *History and ethnicity*, Londen/ New York: Routledge.
- Toorn, K. van der, et al. . 1994 Dictionary of deities and demons in the Bible [place: publisher] [; belangrijk voor Egyptische invloed op godsdienst van Israel]
- Torrend, J., 1921, *Specimens of Bantu folk-lore from Northern Rhodesia*, Londen: . .
- Toulabor, C., 2000, 'Sacrifices humaines et politique: Quelques exemples contemporaines en Afrique', in: Konings, P., van Binsbergen, W., & Hesselings, G., red., *Trajectoires de liberation en Afrique contemporaine*, Parijs, karthala.
- Tranberg Hansen, K., 1993, 'Dealing with clothes: second-hand clothes and the construction of identity in Zambia's Third Republic', voordracht gehouden op de conferentie 'Symbols of change: Trans-regional culture and local practice in Southern Africa', Berlijn, Freie Universität, januari 1993. [waarschijnlijk ook al gepubliceerd].
- Traoré, M.L., 1979, 'Vers une pensée originelle africaine: exposé géomantique, critiques de la négritude et du consciencisme', Thèse de 3e cycle, Université de Parijs-IV
- Trevor-Roper, Hugh, 1963, 'The Rise of Christian Europe', *The Listener*, November 28, 1963, 5: 7.
- Tshambani, M.M.W., 1979, 'The Vapostori of Francistown: The study of an African independent church from 1951 to the present', baccalaureaatsscriptie, Department of History, University of Botswana. .
- Tshireletso, L.D., 1985, 'The issue of church involvement in politics in Botswana, 1984: The cases of Francistown and Lobatse', in: Byarohanga-Akiiki Goitsemotimo, A.B.T., red., *Researches on religion and Tswana Society, Religion in Botswana project*, deel X, Gaborone: University of Botswana, pp. 129-142.
- Tuden, A., 1958, 'Ila slavery', *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa*, 24: 68-78.[recht]. .
- Tuden, A., 1970, 'Slavery and stratification among the Ila of Central Africa', in: Tuden, A., & Plotnicov, L., red., *Social stratification in Africa*, New York/ Londen: The Free Press, pp. 47-58. .
- Turner, 1971 [was dit ritual process?].
- Turner, B.S., 1994, *Orientalism, postmodernism and globalism*, Londen/New York: Routledge
- Turner, V.W. & Turner, E., 1978, *Image and pilgrimage in Christian culture*, Oxford: Blackwell. .
- Turner, V.W., 1952, *The Lozi peoples of North-West Rhodesia*, Londen: Oxford University Press, Ethnographic Atlas of Africa. .
- Turner, V.W., 1953, *Lunda Rites and Ceremonies*, Livingstone: Rhodes-Livingstone Museum; herdrukt in Occasional Papers 1974: 116-88.
- Turner, V.W., 1955, 'A Lunda love story and its consequences: Selected texts from traditions collected by Henrique Dias de Carvalho at the court of Mwantianvwa in 1887', *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa*, 19: 1-26.
- Turner, V.W., 1957, *Schism and continuity in an African society*, Manchester: Manchester University Press.
- Turner, V.W., 1961, *Ndembu divination: Its symbolism and techniques*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no 31.

- Turner, V.W., 1962, *Chihamba the White Spirit*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 31 . . .
- Turner, V.W., 1966, 'Colour classification in Ndembu ritual', in: Banton, M., red., *Anthropological approaches to the study of religion*, Londen: Tavistock, pp. 47-84.
- Turner, V.W., 1967, 'Muchona the hornet, interpreter of religion', in: Turner, V.W., *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, pp. 131-150
- Turner, V.W., 1967, *The forest of symbols*, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, V.W., 1968, *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*, Manchester University Press, herdruk van de oorspronkelijke uitgave van 1957.
- Turner, V.W., 1968, *The drums of affliction*, Londen: Oxford University Press for International African Institute.
- Turner, V.W., 1969, *The ritual process*, Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Turner, V.W., 1974a *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca & Londen: Cornell University Press.
- Turner, V.W., 1974b Zie: Turner 1951.
- Tyler, S.A., 1986, 'Post-modern ethnography: From the document of the occult to the occult document', in: Clifford, J., & G. Marcus, eds., 1986, *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Tyler, S.A., 1987, *The unspeakable: Discourse, dialogue, and rhetoric in the postmodern world*, Madison: University of Wisconsin Press
- Tylor, E.B., 1871, *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londen: Murray.
- Tylor, E.B., 1948, *Primitive culture*, New York: Harper; herdruk van de eerste editie van 1871.
- Tymieniecka, A.-T., 1984, red., *Phenomenology of life in a dialogue between Chinese and Occidental philosophy*, Belmont MA.....
- Uchendu, V.C., 1975, 'The dilemma of ethnicity and polity primacy in Black Africa', in: Vos, G. de, & Romanucci-Ross, L., red., *Ethnic identity: Cultural continuities and change*, Palo Alto: Mayfield, pp. 265-275.
- Uhlenbeck, [init] [year] [title] [het rapport Uhlenbeck, voor referentie zie mijn Mij betek Afrika.] .
- Uhlenbeck, G.C., z.j. [1986], red., *The cultural dimension of development*, Den Haag: Netherlands National Commission for UNESCO.
- Underhill, P., 2004, 'The South Asian Y chromosome landscape', paper presented at the 2004 Harvard Round Table, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Cambridge MA
- UNESCO, 1980, 'The New World Information and Communication Order,' Resolution 4/19 of the Twenty-First Session of the UNESCO General Conference, Belgrade, reprinted in *NACLA Report on the Americas*, 16, 4 (July/August): 32.
- Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, 1948.
- Vail, L., 1989a, red., *The creation of tribalism in Southern Africa*, Londen/ Berkeley & Los Angeles: Currey/ University of California Press.
- Vail, L., 1989b, 'Ethnicity in Southern African history', in: Vail 1989a: 1-19.
- van Binsbergen, Wim M.J., 1997g, 'Alternative models of intercontinental interaction towards the earliest Cretan script', in: van Binsbergen, W.M.J., 1997, ed., *Black Athena: Ten Years After*, Hoofddorp: Dutch Archaeological and Historical Society, special issue, Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society, vols 28-29, 1996-97, pp. 131-148, reprinted 2011; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/publications/ASC-1239806-121.pdf>
- Vansina, J., 1966, *Kingdoms of the savanna*, Madison: Wisconsin University Press.
- Vansina, J., 1973, *Oral tradition*, Harmondsworth: Penguin.
- Vansina, J., 1983, 'Is elegance proof? Structuralism and African history', *History in Africa*, 10: 307-348.
- Vansina, J., 1985, *Oral tradition as history*, Londen/ Nairobi: James Currey/ Heinemann Kenya. .
- Vansina, J., 1990, *Paths in the rainforests: Toward a history of political tradition in Equatorial Africa*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Vansina, J., 1993, [Boekbespreking van: Binsbergen, Wim M.J. van, 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in Central Western Zambia*, Londen/ Boston: Kegan Paul International] , *Anthropos*, 88: 215-217.
- Vaughan, J.H., 1980, 'A reconsideration of divine kingship', in: Karp, I., & Bird, C.S., eds, *Explorations in African systems of thought*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 120-142.
- Veer, P. van der, 1995, *Modern oriëntalisme: Essays over de westerse beschavingsdrang*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Veer, P. van der, 1995, *Modern oriëntalisme: Essays over de westerse beschavingsdrang*, Amsterdam: Meulenhoff.

- Veer, P. van der, 1996, *Conversion to modernities: The globalization of Christianity*, New York/Londen: Routledge.
- Veer, P. van der, 1996, *Conversion to modernities: the globalization of christianity*, New York/ Londen: Routledge.
- Veer, van der, P., 1996, 'Nation and migration: The globalization of religious movements', paper gelezen op de conferentie 'Globalization and the construction of communal identities', Amsterdam, 29 februari-3 Maart 1996.
- Velsen, J. van, 1961, 'Labour migration as a positive factor in the continuity of Tonga tribal society', in: Southall, A., red., *Social change in modern Africa*, Londen: Oxford University Press, pp. 230-241.
- Velsen, J. van, 1967 [check 1969], 'The extended-case method and situational analysis', in: Epstein, A.L., red., *The craft of social anthropology*, Manchester: Manchester University Press [check publisher], pp. 129-49.
- Velsen, J. van, 1971, *The politics of kinship: A study of social manipulation among the Lakeside Tonga of Malawi*, Manchester: Manchester University Press; herdruk van de eerste editie van 1964.
- Verhelst, T., 1990, *No life without roots: Culture and development*, Londen: Zed Books.
- Verhulpen, E., 1936, *Baluba et balubaisés du Katanga*, Antwerpen/ Parijs: Avenir belge/ Librairie Larose.
- Vermeulen, H., 1984, *Etnische groepen en grenzen: Surinamers, Chinezen en Turken*, Weesp: Wereldvenster.
- Vermeulen, H., 1992, 'De cultura: Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone etnische groepen', *Migrantenstudies*, 8, 2: 14-30.
- Vermeulen, H., 1994, 'De bruikbaarheid van het cultuurbegrip: Enige opmerkingen over en naar aanleiding van van Binsbergens artikel over de dynamiek van cultuur', *Antropologische Verkenningen*, 13, 2: 34-40.
- Vervaeck, B., 1985, 'Psychosis, body and family: An anthropological view', *Psychoanalyse 3: Tijdschrift van de Belgische School voor Psycho-analyse*, zomer 1985: 92-99.
- ~~verzoeuing-bijdrage voor een studiedag over 'Verzoening', Beziinningscentrum (fax 020 4445680), Vrije Universiteit,~~
- Volosinov, V.N., 1973, *Marxism and the philosophy of language*, New York: Seminar.
- Vos, G. de, Romanucci-Ross, L., red., 1975, *Ethnic identity: Cultural continuities and change*, Palo Alto: Mayfield.
- Waarden, C. van, 1986, *Places of historical and other interest in and around Francistown*, Francistown: in eigen beheer gedrukt bij Stenographix Francistown. .
- Wagner, [init], 1969 [was 1940], in: Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E., [check volgorde van de auteurs, die is ws. andersom, zo ja, verander die dan overall] 1969, *African political systems*, Londen: Oxford University Press, 13e druk, herdruk van de eerste editie van 1940, [add pages].
- Wallerstein, I., 1976, 'The three stages of African involvement in the world economy', in: Gutkind, P.C.W., & Wallerstein, I., red., *The political economy of contemporary Africa*, Beverly Hills: Sage, pp. 30-58.
- Wallerstein, I., 1990a, 'Culture as the ideological battleground of the modern world-system', in: Featherstone, M., red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage, 31-55.
- Wallerstein, I., 1990b, 'Culture is the world-system: A reply to Boyne', in: Featherstone, M., red., *Global culture: Nationalism, globalisation and modernity*, Londen/ Newbury Park: Sage, 63-65.
- Wallerstein, I., & Gutkind, P.C.W., 1976, red., *The Political Economy of Contemporary Africa*, Londen/Beverly Hills: Sage.
- Walton, J., 1957, 'Some features of the Monomotapa culture', in: [editor], *Proceedings of the 3rd Pan-African Congress of Prehistory*, pp. 336-356, [place, publisher. .
- Warnier, J.-P., 1999, *La mondialisation de la culture*, Parijs: Découverte.
- Waterman, C.A., 1990, *Jùjú: A social history and ethnography of an African popular music*, Chicago/ Londen: University of Chicago Press.
- Watson, W., 1958, *Tribal cohesion in a money economy: A study of the Mambwe people*, Manchester University Press.
- Watson, W., met medewerking van Velsen, J. van, 1954, 'The Kaonde village', *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa*, 15: 1-29.
- Weber, M. 1947, *Gesammelte Auisatze zur Religionssoziologie*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, M., 1969, *The theory of social and economic organization*, Glencoe: Free Press, 6th reprint of the 1964 paperback edition, [Wirtschaft und Gesellschaft, part I [leg uit deze toevoeging].
- Webster, S., 1982, 'Dialogue and fiction in ethnography', *Dialectical Anthropology*, 7, 2: 91-114.
- Werbner, R.P., 1969, 'Constitutional ambiguities and the British administration of royal careers among the Bemba of Zambia', in: Nader, L., red., *Law in culture and society*, Chicago: Aldine, pp. 245-272. .
- Werbner, R.P., 1970, 'Land and chiefship in the Tati concession', *Botswana Notes and Records*, 2: 6-13.

- Werbner, R.P., 1971, 'Local adaptation and the transformation of an imperial concession in northeastern Botswana', *Africa*, 41, 1: 32-41.
- Werbner, R.P., 1972, 'Sin, blame and ritual mediation', in: Gluckman, H.M., red., *The allocation of responsibility*, Manchester: Manchester University Press, pp. 227-255. [dit is een echte Manchester titel; misschien is het van belang om ook Werbner op te voeren als een Manchester iemand] .
- Werbner, R.P., 1975, 'Land, movement and status among Kalanga of Botswana', in: Fortes, M., & Patterson, S., red., 1975, *Essays in African social anthropology*, Londen: Academic Press, pp. 95-120. .
- Werbner, R.P., 1977, 'Continuity and policy in Southern Africa's High God cult', in: Werbner, R.P., red., *Regional cults*, New York: Academic Press, pp. 179-218.
- Werbner, R.P., 1977a, red., *Regional cults*, New York: Academic Press.
- Werbner, R.P., 1977b Continuity and Policy in Southern Africa's High God Cult, in: Werbner 1977a: 179-218.
- Werbner, R.P., 1977c, Introduction, in: Werbner 1977a: ix-xxxvii.
- Werbner, R.P., 1979a 'Central Places in History: Regional Cults and the Flow of West African Strangers, 1860-1960', in: Willis 1979: 56-73.
- Werbner, R.P., 1979b, Boekbespreking van: van Binsbergen & Buijtenhuijs 1976, *Africa*, 49, p. 431.
- Werbner, R.P., 1985, '[title] , over Manchester] , in: [name] , [init] , red., *Annual Review of Anthropology* , [add pages] .
- Werbner, R.P., 1985, 'The argument of images: From Zion to the Wilderness in African churches', in: Binsbergen, Wim M.J. van, & Schoffeleers, J.M., red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/ Boston: Kegan Paul International, pp. 253-286. .
- Werbner, R.P., 1986, 'The political economy of bricolage', *Journal of Southern African Studies*, 13: 151-156.
- Werbner, R.P., 1989, *Ritual passage sacred journey: The process and organization of religious movement*, Washington/ Manchester: Smithsonian Institution Press/ Manchester University Press.
- Werbner, R.P., 1990, 'On cultural bias and the cosmos: Home universes in Southern Africa', in: Jackson, M., & Karp, I., red., *Personhood and agency: The experience of self and other in African cultures*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, pp. 135-148. .
- Werbner, R.P., 1991, *Tears of the dead*, Londen: International Library/ Washington: Smithsonian Institution Press.
- Werk, J.K. van de, 1980, 'Nawoord', in: Okot p'Bitek, 1980, *Lied van Lawino en Lied van Ocol*, Ned. vert. Binsbergen, Wim M.J. van, & Rijsewijk, A. van, Maasbree: Zelen, pp. 257-269.
- Wertheim 19... East West Parallels.
- Wertheim 19..., Indon. society in transition.
- Wertheim, W.F., 1956, *Indonesian society in transition*, The Hague: Van Hoeve.
- Wertheim, W.F., 1964, *East-West Parallels*, The Hague: Van Hoeve
- Wesseling, 1992, Scramble for Africa of zoiets
- Wessels, W.H., 1989, 'Healing practices in the African Independent churches', in: Oosthuizen, G.C., S.D. Edwards, W.H. Wessels I. Hexham (eds.), 1989, *Afro-Christian religion and healing in Southern Africa*, Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, pp. 91-108.
- West, M., [check initial] 1975, 'The shades come to town: Ancestors and urban independent churches', in: Whisson, M.G., & West, M., [check initial] red., *Religion and social change in Southern Africa*, Kaapstad: Phillip, pp. 185-206.
- West, M.L., 1971, *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford: Clarendon.
- Wetering, W. van, 1991, 'A statue for Mother Earth: The politics of multiculturalism in Bijlmermeer, Amsterdam', voordracht gehouden op de workshop 'Etniciteit in Afrika', december 1991, Leiden, Afrika-Studiecentrum. .
- White, C.M.N., 1949a, Stratification and Modern Changes in an Ancestral Cult, *Africa*, 19: 324-31.
- White, C.M.N., 1949b, 'The Balovale peoples and their historical background', *Rhodes-Livingstone Journal/ Human Problems in British Central Africa*, 8: 25-41.
- White, C.M.N., 1956, 'Hunting and fishing in Luvale society', *African Studies*, 15: 75-86.
- White, C.M.N., 1957, 'Clan, chieftainship and slavery in Luvale political organization', *Africa*, 27: [add pages] .
- White, C.M.N., 1959, 'Factors in the social organisation of the Luvale', *African Studies*, 14: 97-112. .
- White, C.M.N., 1960, *An outline of Luvale social and political organisation*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no. 32. .
- White, C.M.N., 1961, *Elements in Luvale beliefs and rituals*, Manchester: Manchester University Press for Rhodes-Livingstone Institute, Rhodes-Livingstone Paper no. 32. .
- White, C.M.N., 1962, 'The ethno-history of the Upper Zambezi', *African Studies*, 21: 10-27.

- Whiteley, W., & Slaski, J., 1951, 'The Kaonde tribal and sub-tribal groupings and demography', in: Whiteley, W., *The Bemba and Related Peoples of Northern Rhodesia*, Londen: Oxford University Press, Ethnographic Atlas of Africa. [add pages] .
- Wiebe, D., 1984, 'The failure of nerve in the academic study of religion', *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 13, 4: 401-422.
- Wiebe, D., 1986, 'The "academic naturalization" of religious studies: Intent or practice', *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 15, 2: 197-203.
- Wieschhoff, H.A., 1941, *The Zimbabwe-Monomotapa culture in southeast Africa*, General Series in Anthropology, 8, Menasha (Wisc.): Banta. .
- Williams, G.J., 1984, *Independent Zambia: A bibliography of the social sciences, 1964-1979*, Boston: Hall. .
- Williams, J.J., 1930, *Hebrewisms of West Africa: From Nile to Niger with the Jews*, Londen: Allen & Unwin
- Willis, R.G. 1979, red., *Religion and Change in African Societies*, Edinburgh: Centre of African Studies.
- Wilmsen, E.N., 1989, *Land filled with flies: A political economy of the Kalahari*, Chicago & Londen: University of Chicago Press.
- Wilson, B.R., 1970, red., *Rationality*, Oxford: Blackwell
- Wilson, G. & Wilson, M., 1945, *The Analysis of social Change*, Londen: Oxford University Press.
- Wilson, G., 1968, *The Economics of Detribalization in Northern Rhodesia, I-II*, Manchester: Manchester University Press for institute for Social Research, Rhodes-Livingstone Papers nos. 5-6; herdruk van de uitgave van 1942.
- Winch, P., 1964, 'Understanding a primitive society', *American Philosophical Quarterly*, 1: 307-24
- Winch, P., 1970, *The idea of a social science and its relation to philosophy*, Londen: Routledge & Kegan Paul, eerste druk 1958.
- Wiredu, K., 1998, 'Are there cultural universals', in: Coetzee & Roux, *The African philosophy reader, o.c.*, pp. 31-40, oorspronkelijk in: *The Monist*, 78 (1995): 52-64; een eerdere versie verscheen onder dezelfde titel in *Quest: Philosophical discussions: An International African Journal of Philosophy*, 4 (1990), 2: 4-19.
- Wirth, Louis, 1938, Urbanism as a way of life. *American Journal of Sociology*. 44: 1-24
- Wittgenstein, L., 1953, *Philosophical investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wood, A.P., & Shula, E.C.W, 1987, 'The state and agriculture in Zambia: A review of the evolution and consequences of food and agricultural policies in a mining economy', in: Mkandawire, T., & Boorenane, N., red., *The state and agriculture in Africa*, Dakar: Codesria. .
- Woolley, B., 1992, *Virtual Worlds*, Hammondsworth.; Penguin.
- Worsley, P., [year], academisch proefschrift [Australië over cargo cults]. [naderhand gepubliceerd als: *The trumpet shall sound*].
- Worsley, P., [year], *The third world*, .
- Worsley, P., 1956, 'The kinship system of the Tallensi: A reevaluation', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86, 1: 37-75.
- Woto, A.P.S., 1976, 'The Scramble and the Tati district', baccalaureaatsscriptie, Department of History, University of Botswana. .
- Wylie, D., 1969, 'Religion in an African Municipal Township', Ph. Thesis, University of Wisconsin.
- Yamba, C. Bawa, 1985, 'Other cultures other anthropologists: The experiences of an African fieldworker', *African Research and Documentation*, 37: 1-20.
- Yasutoshi Yukawa, 1987, *A classified vocabulary of the Nkoya language*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokya University of Foreign Studies.
- Yeta, M., 1956, 'The Kuomboka ceremony during Yeta III's reign', *Northern Rhodesia Journal*, 4,6: 574-82. .
- Yngvesson, B., 1978, 'The reasonable man and the unreasonable gossip: On the flexibility of (legal) concepts and the elasticity of (legal) time', in: Gulliver, P.H., red., *Cross-examinations: Essays in memory of Max Gluckman*, Leiden: Brill, pp.: [add pages] [time; recht].
- Young, R., & Loxley, J., [year], *Zambia: An assessment of Zambia's structural adjustment experience*, . .
- Zaal, F., 1991, 'Politieke ruimte en ecologische beperking: Niet gouvernementele organisaties in Burkina Faso', in: *NGO Landenstudie: Afrika: Burkina Faso/ Zimbabwe, Impactstudie Medefinancieringsprogramma*, z.p.: Impactstudie Medefinancieringsprogramma, pp. 5-28.
- Zaslavsky, C., 1990, *Africa counts: Number and pattern in African culture*, Brooklyn (N.Y.): Lawrence Hill, second paperback edition, first published 1973, Boston: Prindle, Weber & Schmidt
- Zempléni, A., 1979, 'La therapie traditionnelle des troubles mentaux chez les Wolof et les Leboù (Senegal)', in: Z.A. Ademuwagun, J.A.A. Aroade, I.E. Harrison & D.M. Warren (eds.), *African therapeutic systems*, Waltham (Mass.): African Studies Association, Crossroads Press, pp. 144-150.
- Zulu, J.B., 1970, *Zambian humanism : some major spiritual and economic challenges*, Lusaka : National Educational Company of Zambia

Register van eigennamen anders dan van auteurs

The trans-disciplinary and world-wide orientation of the present book makes for a dazzling abundance of proper names, including the names of authors cited. The following indexes aim to bring order in that chaos, by exhaustively listing all proper names, by offering a simplified encyclopaedic description for some of them, and by indicating cross connections when relevant. Subcategories distinguished by a particular direction (North, South etc.) are ideally to be found under those directions and not under the main word. For reasons beyond our control actual page numbers may be one or two pages off as compared by those listed here.

cf. = 'compare, see also'; *q.v.* = 'see there'; *passim* = 'does occur frequently but no specific pages listed'; *i.e.* = 'that is'; - = 'insert the entry's key word'

The indexes in this book have been prepared with software designed (1986-1988) by my brother Peter D.H. Broers and written / rewritten by him and me jointly.

- A Hero of Our Time* (Lermontov), 310
- A transcontinental career*—
Essays in honour of Wim van Binsbergen (Mosima), 211
- Abel, Biblical figure, 124n
- Abimelech, 106
- Abiogenesis, origin of life out of dead matter, 324
- Abraham, 106, 300
- Acheulian, see Lower-Palaeolithic
- Achilleid I* (Statius), 106n
- Achilles, 31, 106, 106n
- Achnaton, 243n
- Adonis, 146
- Advaita, 285n
- AEE, Anthropology of—
Extraordinary Experience, 79f, 87, 103, 88n
- Aegean, 163–164, 189n, 218n, 250n
- Aegistius, 294n
- Aeneas, 222
- Africa, 38, 98, 148, 152, 166, 183, 301, 324, 76n, 83n, 108n, 136n, 142n, 229n, 237n, 238n
- Africa, North-eastern, 142n
- African Royal Drums and the Ancient Israelites, 185; cf. von Sicard
- African Spiritualities, 41
- African Studies Centre, Leiden, the Netherlands, 31–32, 35, 40, 217, 299n
- African Studies, in the Netherlands, 339
- Africanist(s), 19, 33, 36, 38, 48, 110, 128, 140, 187, 286, 337, 148n, 299n
- Afrikaander, Afrikaner, 196, 237, 273, 203n, 272n; cf. Boer
- Afrikaans, 203, 205, 275–276, 203n
- Afrikamuseum, Berg en Dal, Netherlands, 162, 170
- Afroasiatic, 68, 145n, 156n, 343n
- Afrocentricity, Afrocentrist, 68, 217, 336
- Afrophilia, ‘love of Africa’, of ten in a performative and condescending sense, 38
- Agamemnon, 294n
- Agaw, 145n
- Aggregative Diachronic Model of World Mythology (van Binsbergen), 36, 159
- Agragas, city in Ancient Sicily, 218n
- Agrigento, see Agragas
- Agricultural Cult, 182
- AIDS, 270
- °Ain Draham, 96, 245n
- Air, a classic element, 327n
- Akan, 342
- Akasha, 342n
- Akkadian, 342
- Alaska(n(s)), 110, 113, 137–138, 187, 192, 200, 208; —, North, 116, 192, 209
- Aleut Islands, 156n
- Alexander the Great, 101, 305, 218n
- Alexander, a.k.a. Paris, Trojan prince, 91v
- Alexander, Ray, South African communist freedom fighter, 203n; cf. Simons, Jack
- Alexandria, 106
- Algeria, 304, 140n
- Alice Lenshina, Zambian-Christian prophetess, 78n, 148n
- Alighieri, see Dante
- Allegory of the Cave (Plato), 123
- All Souls, 105n
- Alpha and Omega, 319n
- Alsace, Alsatian, region in Central Europe, 37
- Also Sprach Zarathustra* (Nietzsche), 242n; cf. Zoroaster
- Alst, see Isis
- Altaic, linguistic phylum comprising Turkish, Mongolian, Korean and Japanese, 145n, 156n
- Altamira, 229
- Ambra Vidal, heroine of Dan Brown’s *Origin*, 310
- America(n(s)), 59, 98, 111, 116, 121, 137, 144, 146, 149–150, 152, 166, 166, 166, 167, 174–176, 182, 186–187, 190, 225, 227, 233, 262, 264, 301, 306, 314, 339, 26n, 136n, 149n, 152n–153n, 161n, 187n, 237n, 245n, 26n, 314n
- American ‘White’, 148n
- American and African, 152, 176
- American and Australian Aboriginal, 102n
- American Anthropological Association AAA, 131
- American Weekly*, section of the *New York Times*, 235
- American Native — (q.v.), 166
- American–Oceanian continuities, 161n
- Americas, N and S, 161n
- Amerind, 156n
- Ammon, see Amun
- Amsterdam School, of anthropology, 35; cf. Köbben
- Amsterdam University, 337
- Amsterdam Working Group on Marxist Anthropology, 35
- Amsterdam, 38, 113, 182, 217, 223, 225, 259, 277, 305, 337, 220n, 222n, 272n
- Amun, 164–165
- An Essay on Man* (Pope), 135n
- Anahita, 105, 150; — and Athena, 106
- Analytical Philosophy, 248
- Anansi, 150
- Anat, 150
- Anatolia, 229, 189n, 228n
- Anatomically Modern Human(s), 36, 84–85, 100, 152, 154, 175–176, 178, 189, 228, 234, 242–244, 324, 344, 241n, 99n, 102n, 207n, 291n
- Anaximenes Rhetorica: Ad Alexandrum* (Aristotle), 137n
- ANC, African National Congress, 203n
- Ancient History, 36
- Ancient Man: A Handbook of Puzzling Artifacts* (Corliss), 235
- ANE, Ancient Near East, 119n, 140n
- Angels and Demons* (Dan Brown), 308, 310
- Angels and Holy Spirits (q.v.), 142
- Anglican Christian, 66n
- Anglicanism, 48
- Anglo-Saxon(s), 31, 124n
- Angola(n(s)), 144, 146, 170, 180, 182, 254, 147n–148n, 158n–159n, 204n; —, Eastern, 182n; — Bituma Cult, 147n; — and Zambian, 105
- Aniconic, lacking figurative representation, 172, 186
- Annual Conference of the International Association of Comparative Mythology, 310
- Anointed One, see Meshikh
- Antelope Spring, 233, 235
- Anthropic Principle, humans are built after the measure of the universe, 347, 128n
- Anthropological of—
Extraordinary Experience AEE (q.v.)
- Anthroposophy / -ist(s), 226
- Antiquity, 98, 105, 248, 318, 327, 256n, 319n

- Anything Goes: Origins of the Cult of Scientific Irrationalism* (Stove), 339n
- Apache(s), 187n
- Apache(s), 187n; Apache and Navaho, 187
- apartheid, South African system of 'racial' segregation; Post-apartheid, 50
- Apep, serpentine primal-mythical being, Ancient Egypt, 101, 148n; cf. Apopis
- Aphrodite of Paphos, 165
- Apollo, 165, 168, 170
- Apollonius of Tyana, 256n
- Apopis, 101; cf. Apep
- A priori, 189n
- Arab Middle Ages, 165
- Arabian, 168, 185
- Arabic, 31, 96, 349, 201n, 245n
- Arabising, 185
- Archangel, 349
- Archimedes's (q.v.) Law, 261
- Archives des Jésuites de France*, 317
- Arctic, 59
- Aristoteles, see Aristotle
- Aristotle and Heidegger, 347n
- Aristotle, Aristoteles—Aristotelian, 118n, 137n, 159n, 212n, 218n, 327n, 340n, 345n, 347n
- Arizona, 187
- Ark of the Covenant of the Ancient Israelites, 185
- Arst, see Isis
- Artemis, 165
- Artificial Insemination, 308
- Artificial Intelligence, 310, 315, 315n
- Aryan, 338
- Ashanti, 164
- Asia and Africa, 37, 151, 176, 229n
- Asia and Europe, 192
- Asia and North Africa, 256
- Asia and South Central Africa, 156
- Asia and the Americas, 140
- Asia Minor, 163
- Asia(n(s)), 22, 36–38, 48, 59, 67–68, 83–84, 86, 105–106, 140, 144, 146, 149–150, 154, 157, 161, 164, 167, 172–176, 178, 181, 184–187, 190, 238, 244, 253, 262, 273, 300–301, 323, 336, 347, 55n, 66n, 106n, 140n, 142n, 147n, 148n, 151n, 156n, 158n, 160n, 161n, 165n, 199n, 218n, 238n, 249n–250n, 257n; —and Egypt, 218n
- Asia, Central to East—, 158, 188n, 291n
- Asian and African, 229n
- Asian and Mediterranean, 174
- Asian and North-West African, 185
- Asian and Sunda, 238
- Asian Babylonia, 82n
- Asian Buddhism, 147n
- Asian Hinduism, 53, 250n
- Asian Lotus, 148n
- Asian Neolithic and Bronze Ages, 171
- Asianist, 218n
- Association des Amis de Teilhard de Chardin, 223
- Assyria(n(s)), 189n, 249n
- Assyriologist(s), Assyriology, 140, 250, 338
- Ast, see Isis
- Astarte, 164
- Astrology as a pseudo-science, 248
- Atabey, Taino (q.v.) mother-goddess, 174n
- Atatfa, 96
- Athens and Anahita, 105
- Athens, 106, 150, 165, 106n
- Athens, Athenian(s), 175, 160n
- Atlantic Africa, 146, 176
- Atlantic and Indian Oceans, 181
- Atlantic Europe and Africa, 166
- Atlantic European and North-African, 174
- Atlantic Ocean, 149–150, 152, 176
- Atlantic, North Atlantic, ocean and region, 19, 22, 27–29, 31, 34, 46, 52, 54, 58–59, 67, 79, 87, 89, 116, 119–123, 125–127, 132, 135–139, 148–149, 152, 176, 181, 184, 192, 198, 206, 209, 211, 217, 219, 238, 253, 256, 258, 260–264, 267–268, 270, 280, 282, 285, 295–302, 309, 316, 323–325, 336, 339, 345, 347, 28n, 32n–33n, 55n, 80n, 94n, 122n, 156n, 206n, 249n, 272n
- Atlantis and Lemuria, 250, 300
- Atlantis, 226, 171n, 226n–227n, 250n; cf. Plato
- Atlas, Graeco-Roman mythical-being, 165
- ATM, Automated Teller Machine, 280
- Atta (ps.), protagonist in *sangoma* research, 74, 77–78, 101, 103, 75n
- Attica and the Peloponnesus, 230
- Attis, 146
- Aula, popular science series of Het Spectrum publishing-house, mid-20th c. CE, 222
- Aum, Hindu ritual affirmation, 199
- Aurora Borealis, 155
- Australia and South America, 98
- Australia(n(s)), 166–167
- Australopithecus, 171
- Austrie and Amerind, 181
- Austrie, 180–181, 156n
- Austronesian, 145n, 151n, 165n, 181n; —and Austroasiatic, 156n
- Automated Cash Dispensers, see ATM
- Azil, Azilian, 165, 167, 170
- Baalbek, 164
- Babylonia, 150, 248, 82n, 189n
- Babylonian Marduk, 150
- Babylonian-Egyptian-Greek, 248
- Ba^aal, 146, 164
- Bacho, locality in Bulgaria, 169
- Back-Into-Africa, major-population movement since 15 ka BP, 84, 140, 151–152, 154, 175–176, 185, 187, 140n
- Baikal, Lake—, 185
- Bali, Indonesia, 86, 140n
- Bambara, 82n
- Bantu and Austric, 181
- Bantu Prophets in South Africa* (Sundkler) 72
- Bantu, 82, 145–146, 150, 180–181, 304, 74n, 83n, 141n, 151n, 156n, 342n
- Bantu, Southern, 67n
- Bantu-speaking Africa, 136n
- BAR, British Archaeology Reports, q.v., 37
- Baraque Michel, location in Belgium, 234
- Barcelona, Spain, 314, 316
- Barley Mother, 166
- Barotse, dominant ethnic group in Western Zambia
- Barotse-land, 202
- Barton Cliff, location in England, 234
- Basajaun, Basque primal god, 182n
- Basongye, 167
- Basque-speakers, 187
- Batavi, 253
- Battle of the Golden Spurs, Flanders, 1302 CE, 222

- Bay-Bonnet, location in Belgium, 234
- BCE, Before the Common Era, *passim*
- Beatty, Chester, 24n
- 'Becoming a Sangoma' (van Binsbergen), 30, 48, 79, 110, 211n
- Before the Presocratics (van Binsbergen), 82n, 161n, 218n, 327n
- Beijing, capital city in China, 243-244
- Being and Non-Being, 291, 300, 335, 340, 341, 348, 350, 80n
- Being Into Non-Being, 341
- Beings, 23, 137, 291, 294-297, 299-300, 303, 335, 340, 343, 345, 188n, 341n
- Belarus, 262n
- Belgium, Belgian(s), 222-223, 234, 237, 286, 299n
- Bemba, 173, 203, 158n
- Benin(ese), 46, 185n
- Benin-Nigeria, 176; cf. Slave Coast
- Beowulf, 346n
- Berber, 68, 156n
- Berea College, 235
- Berekhat Ram, location in West Asia, 173
- Bereshit, see Genesis
- Berg en Dal, location in the Netherlands, 162, 170
- Bergen (North Holland), town in the Netherlands, 305
- Bering Strait, 187
- Beringia(n), 175, 186
- Berkley, publishing house, 235
- Berlin, city, Germany, 31, 217, 259, 305
- Betelgeuze, 292
- Bethel, 164
- Bhaktivedanta Institute, 253
- Bhaktivedanta, 232, 242, 301, 285n
- Bible, Biblical, 106, 158, 164, 242, 326, 338, 23n, 82n, 89n, 128n, 147n-148n, 201n, 228n, 277n, 288n
- Bibliotheca* (Pseudo-Apollodorus), 106n, 157n
- Bier divination, 193
- Big Bang, 254-255, 324-325, 318n
- Bight of Benin, 180
- Bilocality, 269
- Biologism, 227n
- Birth of Christ, 290n
- Bitecoins, 237
- Bituma as an Agricultural Cult, 182
- Bituma Cult, 143, 147, 181-183, 262-263, 147n-148n, 182n
- Black Athena* (Bernal), 36, 68, 243, 262, 212n, 311n
- Black Athena* and Afrocentrism, 316
- Black Athena Revisited* (Lefkowitz & McLean-Rogers), 243
- Black Mass, 307
- Black Sea, 106, 172
- Black Stone in the Holy Ka'aba, 166
- Black Stone of Earhaddon, 164
- Black Stone, 165
- 'Black', somatically-anchored ethnic identity, 108, 220, 237
- 'Black' African, 102-104
- 'Black' South African, 61
- Blombos Cave, South African archaeological site, 168
- Bodhisattvatha, Buddhist saint who gives up personal bliss for the sake of suffering-humankind, 149
- Boer War, 271n-272n
- Book of Changes*, see *Yi Jing*
- Book of Histories* (Tzetzes), 262n
- Book of Idols*, see *Kitab al-Asnam*
- Book of Revelation*, Bible book, 273n
- ±Borean, 158, 181, 330-331, 141n, 169n, 188n, 291n, 342n
- Borgerstraat, street in Amsterdam, 221
- Bori, 143
- Borobodur, devotional shrine, Java, Indonesia, 166
- Bosch, Jheronimo, 298n
- Boston Tunnel, California, 234
- Botsalano*, a store in Francistown, Botswana, 269n
- Botswana and Zambia, 67
- Botswana-English, 269n
- Botswana-Nguni-orientated, 86
- Botswana, 30, 32-3, 71, 86, 103, 140, 144, 181, 195-196, 217, 249, 266, 271, 274-275, 279, 281, 337, 343, 56n, 77n, 82n, 89n, 207n, 269n
- Botswana, Central-, 270n
- Botswana, Eastern-, 279
- Botswana, North-eastern, 131n
- Botswana, Northern, 157n
- Bou-Mergoud, 'sleeping child' in Tunisian folklore, 93n
- BP, Before Present, *passim*
- Brahmins, 257n
- Brazil, 229
- Brethren of the Communal Life, 224
- Bringer of Salvation, 149; cf. Heilbringer, Saviour
- British Archaeological Reports, International Series, 37
- British Isles, 166-167
- British Museum, London, UK, 85, 101, 184
- British South Central Africa (q.v.), 115
- British, Briton(s), 58, 115-116, 121, 150, 162, 222, 255, 307, 314, 344, 135n, 146n, 271n
- Brittany / Bretagne, 237n; — fishermen, 237n
- Broeders des Gemeenen Levens (Brethren of the Communal Life), 224
- Broers, Joop (Johannes), 305
- Bronze Age Mediterranean, 37, 151n, 249n
- Bronze Age, 36-37, 68, 84, 126, 152, 166, 172, 180, 189, 242-243, 300-301, 241n, 82n, 148n, 161n, 182n, 249n-250n
- Bronze Age Eurasia, 84
- Brussels, Belgium, 196n, 299n
- Buddha, Buddhism, Buddhist(s), 23, 48, 65-67, 101, 123, 140, 149, 185, 199, 228, 238, 66n, 138n, 147n-148n, 218n
- Buddhism and Hinduism, 144, 238
- Buddhism and Islam in Asia, 140
- Buddhism in Nepal and, 148n
- Buddhism, Japanese Zen —, 28n
- Buddhist South East and East Asia, 149
- Bugaskoey, site in Anatolia, 277n
- Bulgaria, 169
- Bulletin de la Société Belge de Géologie, de Paléontologie et d'Hydrologie*, 235
- Burushaski, 187
- Buryat(s), 145, 185, 145n
- Bushman, 140n; cf. San, Khoisan
- Byzantine, reference to the successor state of the (Eastern) Roman Empire; metaphor for labyrinthine-bureaucratic and autocratic conditions, 230
- Cacus, 105
- Cadmus, 161n
- Cain and Abel, 24n

- Cain as Everyman, 23n
 Cain, 23, 23n-24n
 Cairo, 193
 California, USA, 146, 152, 166-167, 235, 238, 253
 Caligula, 148n
 Cambrian, 233, 235
 Cambridge MA, town in Massachusetts USA, seat of Harvard University *q.v.*, 170
 Cambridge UK, 311n
 Cameron, James, movie-director, 106-107
 Cameroon (ian(s)), 163, 173, 171n
 Campbell, William Lawrence, 166
 α Canis, see Sirius
 Cape Town, 30, 35, 50, 52-53
 Carboniferous, 234
 Caribbean Tainos, 176
 Caribbean, 167, 174, 176, 184, 184n; *cf.* West Indies
 Cartesian and Kantian, 58; *cf.* Descartes, Kant
 Cartesian, 122n, 294n; *cf.* Descartes
 Carthage, 191n
 Cassara and Chihamba, 184
 Cassara in Guinea-Bissau and Chihamba in Zambia, 176
 Cassara, 147, 176, 183-184
 Cassava, 195
 Çatal Hüyük, archaeological site in Anatolia, 229
 Category, 233
 Cattle, 105
 Caucasian, 164, 187; *cf.* 'White'
 Caucasus, mountain range, SE-Europe, 163
 CE, Common Era, 140, 253 and *passim*
 Celts, 294n
 Centaurs, 165
 Central Africa, 86, 115, 130, 143-144, 167, 171, 181-183, 185, 202, 238, 244, 254, 28n, 102n, 147n, 158n, 182n, 187n
 Central and North Africa, 118n
 Central and North-eastern Asia, 175
 Central and Southern Africa, 19-273
 Central and Southern Africa, 91n, 249n-250n, 277n
 Central Asia to the West and South West Asia, 140
 Central Asia (n(s)), 152, 158, 175-176, 187, 142n, 161n
 Central Chadie Afroasiatic, 145n
 Centre Leo Apostel for the Philosophy of Science, 299n
 Centre Leo Apostel for the Philosophy of Science, Brussels, Belgium, 299n; its Board, 299n
 Centre of African Studies, University of Zambia, formerly Rhodes-Livingstone Institute, Lusaka, Zambia, 86
 Cewa, 203
 Ceylon, 181
 Chad, 33
 Chadie, 68, 156n
 Chain of Being, 314n
 Chair of the Foundations of Intercultural Philosophy in the Philosophical Faculty, 338, 212n
 Chairperson Foundation for Psychotherapy and Buddhism, 40
 Chang E, 148n
 Chaos, *Creativity, Cosmic Consciousness* (Sheldrake *et al.*), 344
 Chartres, city in France, 98
 Chemmis, mythical location, Ancient Egypt, 31
 Chewa, ethnic group and language, Malawi and surroundings, 68
 Chiang Mai, city in Thailand, 65
 Chiechi, 95, protagonist in *sangoma* research, 68
 Chiel, see van Binsbergen, —
 Chihamba the White Spirit (Turner), 144, 147
 Chihamba, 117, 144-146, 150, 153-154, 162-163, 176, 180-183, 188, 193, 208-209, 142n
 Child's sacrifice, 292n
 Chile, 163, 173
Chiliades (Tzetzes), 262n
 China and the Ancient Near East, 161n
 China, Chinese, 51, 59, 65, 147-150, 151, 166-167, 171, 175, 189-190, 243, 338, 148n, 161n, 223n, 246n, 311n; *cf.* Sinology
 Chinese Academy of Social Sciences, 244
 Chinese Communism, 311n; *cf.* Bernal, Martin
 Chinese Moon goddess, 148n
 Chittim, 228n
 Chokwe, 144, 159n
 Christ, see Jesus
 Christian North Africa, 191n
 Christianisation, 150, 231, 270n
 Christianity and Islam, 153, 148n
 Christianity, 142, 149, 200, 202, 277, 300, 307, 113n, 142n, 154n, 156n, 257n, 273n; *cf.* Protestantism
 Chukchee-Kamehatkan, language phylum, 156n
 Churchill, Winston, UK's World War II Prime Minister, 314
 CITI, Context of Intensified Transformation and Innovation (van Binsbergen), 175; *cf.* Aggregative Diachronic Model of World Mythology
 Classificatory kinship, defined, 272n
 Claus and Little Claus, Andersen fairy tale, 105
 Clementine, ancestor alleged to haunt her descendant, the present author's wife, 271n
 Clermont, site in France, 234
 Clud Cukoo Land, 336
 Cold War, 136n
 Colocasia, Taro, 149, 151
 Colonialism, 324
 Columbian, 1. Columbia, Columbian(s), state in NE-South America; 2. relating to Columbus so-called discovery of America, 149, 176
 Columbus, 149, 225, 237n; post-Columbian, after Columbus, 152n
 Common Era, 36n, 142n, 147n
 Communism, Communist(s), 272n, 311n
 Comparative Mythology of the Thunderstone, 160n
 comparative mythology, 35, 159-175, 95n, 160n
 Cone of Elagabalus in Emesa, 165
Confronting the Sacred: Durkheim Vindicated (van Binsbergen), 20, 331
 Congo-Zambezi watershed, 145
 Consciousness, 129
 Constantine, department in Algeria, 304
 Continental Tradition in Philosophy, 248
 Corinthians, 1 and 2, Bible-books, 79, 207, 97n
 Cornell University, Ithaca NY, USA, 115, 346n
 Corona, Covid-19, pandemic since 2020 CE, 344
 Costa Rica, 241
 Covid-19, 344

- Creation Research / Society / Quarterly*, 235
 Creation, 288n
 Creationism, Creationist(s), 309, 318, 324-326, 328, 332
 Creator, 201, 330
 Creed, 266n
Creed, Credo, Christian formalised declaration of faith, 117
 Cremona & Thompson and Bhaktivadanta, 301
 Cretaceous, 234
 Crete, Cretan(s), 161, 294; cf. Epimenides
Critias and Timaeus (q.v.) (Plato), 226
Critique of Anthropology, 134n
 Cults of Affliction, 202
 Cults, 61
 Culture Hero, 174
 Culture, 25; cf. Tylor
 Cupules, 175
 Cushitic, Central —, 145n
 Cybele, 163, 165
 Cyprus, 164
'D'ou venons-nous—Que sommes-nous—Où allons-nous', painting by Gauguin, 308
 Da Vinci, 273n
 Daendels, 253
 Dagon, 105, 251
 Dakota, 174
 Danu, 'Drought', mother of Indra's adversary Vrtra in South Asian mythology, 160
De Arte Rhetorica (Aristotle), 137n
 de Bijenkorf, chain of department stores, the Netherlands, 225
De Centurio (de Hartog), 245n
De Civitate Deo (St Augustine), 242n
De God Denkbaar-Denkbaar-De God (Hermans), 286n
De Iside Et Osiride (Plutarch), 146n
de Leeuw van Vlaanderen (Henri Conscience), 222
De Re Publica (Plato), 123n, 157n
De Volkskrant, 191
 de Weger, Dr., thorax surgeon, 40
 Dead Sea Scrolls, 272n
 Dean of the Faculty of Theology, Nijmegen, the Netherlands, 40
 Death, 185
 Delphi, 165, 170
Dendrogram (van Binsbergen), 224n
 Dene-Sino-Caucasian, 187; cf. Amerind
 Department of Constantine in Algeria, 304
 Department of Man and Culture, Philosophical Faculty, Erasmus University-Rotterdam, 34, 267
 Department of the Philosophy of Man and Culture, Philosophical Faculty, Erasmus University-Rotterdam, 16n, 299n
der Logische Aufbau der Welt (Carnap), 128
Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike Altertum (1997), 250n
Descriptio Graeciae (Pausanias), 175n
 Deucalion and Pyrrha, mythical pair, 164
 Devonian, 233
 Dewi Sri, agricultural goddess, Indonesia, 147
 Diachronic Model of World Mythology, see Aggregative—
Die froehliche Wissenschaft (Nietzsche), 242n
Die Phaenomenologie des Geistes (Hegel), 318n
Die Traumdeutung (Freud), 79
Die Wahlverwantschaften (Von Goethe), 37
Die Welt als Wille und Vorstellung (Schopenhauer), 267
 Dionysius, 23; — and Nishida Kitaro, 23
 Dionysus, 23, 146, 160, 165, 183, 251
Dioseorea, 150
Discovery Channel, 89
 Disney, Walt, 220; Disneyland, 64; cf. Donald Duck, Mickey Mouse
 Dispersion, one of the 64 Hexagrams of I-Ching, 349
 Divine Providence, 348
 DNA, DesoxyriboNucleid Acid, 90, 151, 328n; mitochondrial —, 188
 Doctor Lazarus, ps., protagonist in *sangoma* research, 51
 Doctrine of the Excluded-Third (Aristotle), 24, 339, 188n
 Dogon, 163, 166, 183, 251, 338
 Doi Sutep Temple, Chiang Mai, Thailand, 65
 Donald Duck, fictional character by Walt Disney, and eponymic character of the weekly of that name, 220, 272n
 Donga, Francistown ward, Botswana, 280
Door Schijn Bewogen / Moved by Appearances (Oosterling), 123n
 Dorchester MA, location, USA, 233
 Dordogne, region, France, 175, 292
 Drakon, Graeco-Roman mythical character, 165, 161n
 Dravidian, 156n, 276n
 Dreaming, 76n
Dreams of a Spirit-Seer (Kant), 332
Drie Meren Apotheek, dispensary, Hoofddorp, the Netherlands, 39
 Drought, 160, 160n
 Duhem-Quine Thesis, 340n
 Dumi, a Nepali—Sinotibetan language, 148n
 Dumuzi, 146
 Durban, city in South Africa, 90, 259
 Durkheim (q.v.) and Marx (q.v.), 286
 Dutch Protestant, 256
 Dutch, 34, 113, 205, 223, 225-26, 276, 286, 306, 54n, 130n, 203n, 211n, 220n, 245n, 271n-272n, 286n-287n, 347n; cf. Netherlands
 Dutch-ised, 220
 Dutch-language Heemschut series, 222
 Dutch-produced *Sjors En Sjimmie*, 220
 Early Modern, 246, 307, 312n
 Earth and God(s), 163-164
 Earth God Geb, 164
 Earth, 22, 137, 146, 155-156, 159-161, 163-167, 175-176, 178, 183, 185, 222, 230-231, 233, 237, 242-243, 251, 255, 283, 292, 297, 300, 306, 309, 311, 313-315, 317-319, 322, 324-325, 327, 331-332, 343-344, 348, 248n, 117n, 147n, 157n, 227n, 262n, 269n, 318n-319n, 327n, 340n-341n; cf. Mother Earth; 'Construire la Terre' (Teilhard de Chardin), 322

- Easter Island, 173; *cf.* Rapanui
- Echnaton, 242
- Editorial Board of *Quest: An African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie*, 34
- Een Buik Openen* (van Binsbergen), 56n
- Ego, self identity, 122n, 131n, 134n
- Egungun, Yoruba cult / mask, 185, 193
- Egypt and Ancient Phoenicia, 184
- Egypt and the Graeco-Roman world, 148n
- Egypt and the Sudan, 185
- Egypt(ian(s)), Ancient civilisation in NE Africa, 31, 37, 68, 89, 101, 106, 146, 160, 164, 166, 185, 187, 189, 191, 193, 242, 285, 342, 24n, 84n, 89n, 142n, 147n, 148n, 151n, 156n, 161n, 175n, 190n, 218n, 237n, 249n, 294n, 314n
- Egypt, the Sahara and West-Africa, 249n
- Egypt's New Kingdom, 90, 242
- Egyptian and Ancient Graeco-Roman, 192
- Egyptian and Hellenic history, 251
- Egyptian and Mesopotamian, 226, 249n
- Egyptian Book of the Dead*, 82n
- Egyptian Grammar* (Gardiner), 89n
- Egyptian P'tah, 150
- Egyptology, Egyptologist(s), 68, 89, 84n, 89n, 146n
- Einstein's (g.v.) Special and General Theories of Relativity, 288, 325
- Ekoi, 173
- Elagabalus, 165
- Elam(ite(s)), region East of Mesopotamia, 190, 228
- Elburg, town in the Netherlands, 222
- Elizabeth and Rosie Mabut, 32, 279
- Emergence, 318n
- Emesa, 163, 165
- Emperor Napoleon I, 201, 326
- Encyclopaedia Britannica*, 168n
- Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Hastings), 82n
- Encyclopaedia of Africa* (Middleton with Miller), 34
- England, English, 31, 49, 64, 68, 74, 137, 13, 211, 223, 234, 276, 277, 344, 24n, 28n, 171n, 223n, 238n, 268n, 269n, 272n, 286n, 319n, 345n, 346n
- England, Victorian, 202
- English and French, 16n
- English-speaking North-Atlantic, 28n
- Enki, 251
- Enlightenment Europe, 138
- Enlightenment, European-thought 17th-19th c. CE, 29, 128, 138, 253, 321, 19n, 256n, 324n
- Enneades* (Plotinus), 342
- Eocene, 234
- Ephesus, Ephesos, 163, 165, 273n
- Epimenides, *cf.* Crete, 294
- Epistle II* (Pope), 135n; *cf.* *An Essay on Man*
- Erasmus University Rotterdam, EUR, 25, 34, 40, 217, 226, 267, 338, 26n, 212n, 299n
- Erechtheum, 160n
- Erechtheus, 174
- Erichthonius, 174, 84n
- Esau, 24n
- Eskimo, language phylum, 156n
- Essex, UK, 234
- Eternal Return of the Same (Löwith; also Stambaugh), 242n
- Ethiopia(n(s)), 163, 171, 83n, 191n
- Ethnicity in Mediterranean Protohistory* (van Binsbergen & Woudhuizen), 37, 243
- Ethnographic Fieldwork as a Mode of Knowledge-Formation, 27
- EU, European Union, g.v., 262n
- EUR, Erasmus University-Rotterdam, the Netherlands
- Eurasia and Meso-America, 173
- Eurasia(n(s)), 83, 84, 98, 107, 171, 174, 82n, 84n, 171n
- Eurasian Bronze Age, 84
- Eurasian population, 83n
- Eurasian Steppe, 161n
- Eurasian-African, 84
- Eurasianic, a linguistic-macrophylum, 156, 156n
- Eurocentric, 120
- Europe and Africa, 331
- Europe(an(s)), 26, 29, 31, 37, 38, 45, 58, 68, 93, 108, 128, 130, 138, 144, 174, 176, 182, 190, 205, 228, 247, 251, 256, 262, 274, 276, 321, 19n, 83n, 84n, 104n, 109n, 142n, 152n, 161n, 181n, 181n, 182n, 19n, 294n, 314n
- Europe, Early Modern, 312n
- Europe, Eastern, 206
- Europe, South-east, 136n
- Europe, Southern, 178, 262n
- Europe, South-western, 166
- European 'Whites', 129
- European Christianity, 278
- European Enlightenment, 298
- European Medieval, 124, 165
- European Union, 262, 262n
- European, Northern, 105
- European, North-western, 185
- Europeanized Africans, 144
- Eurytus, 165, 174
- Evolution, 327n
- Evige Wiederkehr des Gleichen* (Nietzsche), 22, 242n
- Excluded Third, *see*: Doctrine of the —
- Exodus*, Bible book, 164, 228n
- Exodus, legendary departure out of Egypt, of Ancient Israelite under Moses, 242; *cf.* *Exodus* (Bible book)
- Exodus, Out-of-Africa —, of Anatomically Modern-Humans, 175, 176; *cf.* Out-of-Africa
- Experience, 115n, 128n
- Experiential Anthropology, 27n
- Extended Proto-Neolithic Fertile Crescent (Sahara-China), 151
- External Examiner, 44, 45, 48, 69, 104, 71f
- Extispicy, 126
- Extraordinary Experience, 81, 103; *cf.* AEE
- Extrasensory Perception, 59
- Extraterrestrial(s), 237, 319n; Foreign-Intelligence, 235; *cf.* Temple
- Fabulae* (Hyginus), 175n
- Faithful Hound Motif, 101
- Fasti* (Ovid), 147n
- Fatima, Portugal, 153
- Faust, fictional character in *Faust I-II* (Goethe); Faustian, 30, 133
- February Strike, WWII, the Netherlands, 272n
- Female Puberty Rites in a Long-range Global Perspective, 187n
- Female, 187n
- Fertile Crescent, 151; *cf.* Neolithic
- Festschrift Buijtenhuijs* (Konings, van Binsbergen &

- Hesseling), 33; *cf.* *Trajectoires de Liberation en Afrique Noire Festschrift Eboussi Boulaga*, see van Binsbergen 1999d.
- 'Field people' (E. Turner), 135, 134n
- Fieldwork as a Mode of Knowledge Formation, 27
- Finland, Finnish, Fins, 156
- Fire, 157, 62n, 157n, 327n
- Flanders, Flemish, 222
- Flood, 84, 152, 152n-154n, 158n, 161n, 175n, 257n
- Fontenrose, 148n, 161n
- Forbidden Archeology* (Cremo & Thompson), 22, 30, 168, 212, 217-220, 224, 230-234, 237, 239, 242, 244, 253, 283, 295, 301, 303-304, 223n, 285n, 328n
- Foundation tetralogy* (Asimov), 319n
- Foundations of Intercultural Philosophy (Rotterdam chair), 29n
- France, French, 98, 170, 175, 187, 224, 234, 292, 322-323, 148n, 154n, 223n; France, Western, 153
- Francistown and the Northeastern District, 103
- Francistown (ian(s)), 32-34, 50, 52, 196, 203, 217, 266, 271, 274-276, 278-281, 337-338, 78n, 82n, 89n, 95n, 141n, 165n, 269n-271n, 276n, 284n; — Stadium, 204n
- Francistown, 'White'-founded and 'White'-dominated, 77n
- Franco-Cantabrian Middle and Upper Palaeolithic, 167
- Freemasonry, 308
- French and English, 33
- French, 23, 171, 180, 200, 212, 223, 225, 229, 251, 259, 308, 312, 316-317, 326
- French-language, 223
- Freystadt, 247
- Fu Xi, 175
- Gaborone, 279-280
- Gabriel, 349; *cf.* Jibril
- Gaia Hypothesis* (Lovelock), 344
- Gaia, 81, 164-165, 186
- Gandhara, 218n
- Ganesha, 199, 161n, 182n
- Ganga, the river Ganges, 157, 158n
- Garamantes, 251
- Garden of Earthly Delights (Hieronymus Bosch), 298n
- Gauguin, 308, 310, 315
- Geb, 164
- Geert Grooten's Broeders des Gemeenen Levens (Brethren of the Communal Life), 224
- Geist (Hegel), 119, 319
- Geistesheer*, Who Sees Ghosts, 88n; *cf.* Swedenborg, Kant
- Gellner, 45n, 132n, 260n
- Genesis, Bible book, 106, 164, 23n-24n, 89n, 128n, 152n, 175n, 228n
- Genetics, 83
- Gentiles, 228; *cf.* Jews
- Geological Magazine*, 235
- Geomancy in Early Modern Europe, 247
- Germanic, language cluster, 147
- Germany, German(s), 149, 169, 245, 247, 251, 305, 310, 26n, 89n, 124n, 272n
- Geryon, 105
- Gestalt*, 125n
- Ghadafi, Colonel, 136, 136n
- Ghana (ian(s)), 342
- Ghrban, Ghrban, demon of the midday sun, KHumiriyya, Tunisia, 95, 95n
- Gilbert Isl, 147
- Gilgamesh Epic*, 165
- Gisu, 280n
- Glen Arm, unidentified-publisher's locality, 235
- Global Perspective, 187n
- Globalisation, 139; Globalisation and the Construction of Communal Identities (WOTRO *q.v.*) national-research project, the Netherlands, 35
- Glozel, 229, 306, 338
- Gnostic, 273n
- Gobi Desert, 323
- God and Cain, 24n
- God Mwali, 82n, 89n, 277n
- God of Iron, 157n
- God(s), Goddess(es), 21, 223, 35, 73, 93, 95, 117, 124, 128, 149, 155, 158, 160-161, 166, 183, 204-205, 212, 237, 242, 252, 277-278, 286, 300, 314, 317, 319, 325-332, 342-343, 349-350, 78n, 82n, 128n, 156n, 181n, 199n, 232n, 286-287n, 313n, 322n, 329n; — Jupiter, 126; — Mwali, 276-277, 279; — Nyambi, 155; — of Death, 185; — *deus* Venus, 126; God's Child, 155; Biblical God of the *Old Testament*, 82n
- Gödel's Theorem, 261
- Golan Heights, Syro-Palestine, 173
- Google Images*, 241
- Google Scholar*, 31
- Gospel of John, Bible book, 273n
- Graeco-Roman Antiquity, 149, 164-165, 168, 174, 93n-94n, 148n, 246n, 249n-250n; its effect upon occult and magical practices in the South, 249n
- Graeco-Roman world, 148n
- Grand Narrative, target of Post-modern discourse, 132
- Gravitation, 338; Law of Universal —, 338; *cf.* Newton
- Great Britain, 235; *cf.* British, English, England, UK
- Great Father shrine, Ndjuka, Surinam, 184
- 50 *Great Myths of Human Evolution: Understanding Misconceptions about Our Origins* (Relethford), 327n
- Grebbeberg, the Netherlands, site of — decisive battle — May 1940 CE, 305
- Greece and Rome, 31
- Greece and the *New Testament* (*q.v.*), 91
- Greece, Greek(s), 68, 105-106, 121, 146, 154, 157, 160-163, 165, 168, 170, 174, 186, 222, 286, 89n, 142n, 148n, 161n, 169n, 218n, 272n, 285n, 294n, 319n, 340n; — and Indian, 218n
- Greek and Biblical, 106
- Greek-Israelite, 106
- Greenland, 166
- Grineshwar, location of shrine in India, 194
- Groningen University, 286n
- Grooten, Geert, 224
- Guan Yin, East Asian goddess of mercy, 199
- Guinea-Bissau, 47, 97, 147, 176, 183-185, 82n, 284n
- Guinea, *cf.* Upper Guinea Coast
- Gujarat ((s)), region in W India, 229n, 276n
- Gumede, Smarts, herbalist, Francistown, Botswana, 32, 275, 279, 281, 269n
- Haarlem, 39, 238n
- Hainuwele, 146-147
- Hajj, the Islamic pilgrimage to Mecca, 148n
- Hakata, Southern African-geomantic (*q.v.*) divination system, 337, 349, 286n

- Hamburg, 272n
 Hamiltonian, an operator corresponding to a system's total energy, 80n
 Hanks, Tom, movie actor, 308
 Har Karkom, Syro-Palestinian Palaeolithic site, 166
 Harley Street, 51
 Harvard Round Table, 35
 Harvard University, 235, 307, 310
 Hasan ben Kashruth, 201, 201n
 Hasharet Al-Fras, 174
 Hastings, England, UK, 223n
 Hathor, 314n
 Hawaii(an(s)), 167, 125n
 Healing, 210
Heart of Darkness (Conrad), 15n
Heart of Lightness (E. Turner), 15n
 Heaven and Earth, 154-155, 158-, 164-165, 175, 181, 183, 186, 241n, 90n, 159n
 Heaven, 155-161, 163, 165, 175-, 183, 185-, 78n, 141n, 156n-157n-, 159n, 265n
 Heavener OK, USA, 234
 Heavenly Princess, 82n
 Heavenly Queens, 142
 Heaven-on-Earth, 159
 Hebraicist, 272n
 Hebrew and Arabic, 250n
 Hebrew Biblical, 272n
 Hebrew University, Jerusalem-, Israel, 242
 Hebrew, 31, 225, 82n, 89n, 201n-, 272n
Heden Ik Morgen Gij (Marsman & Vestdijk), 80n
 Heemschut-series, Netherlands-topography, 225
 Hegel and Levinas, 24n, 185n
 Hegel's *Geist*, 119, 319
Heilbringer, Saviour, 149
 Heitsi-Eibib, culture hero in Namibia, 163, 166, 173-174
 Helen, see Helena
 Helena, 31, 106
 Hellenism-, istic, 246, 158n
 Henk, see van Binsbergen-, Henk
 Hephaestus, 31, 156-157, 165, 241n-, 157n
 Hephaistos, see Hephaestus
 Hera, 160
 Heracles, 101, 149, 162, 164-165-, cf. Hercules
 Hercules, 101, 105; cf. Heracles
 Hermes, 164, 165, 168, 170, 174
 Hermeticism and Gnosticism-, 342, 250n
HEГ ГЕНЕИМ (Boutens), 245n
Het Parool, 222n
 Het Spectrum, publishing house, 222-223
 Hexagram, 349, 148n; cf. *Yi Jing*
 Hiawatha, 149n; *The Song of*— (Longfellow), 149n
 High God, 157n, 270n
 Highlands of Northwestern Tunisia, 38
 Hijra, 168
 Hilazon Tachtit Cave-, archaeological site in West Asia, 142n
 Hindu and Buddhist South and South East Asia, 148n
 Hindu, 36, 218, 238-239, 253-, 298, 301-302, 305-306, 218n-, 250n, 285n
 Hinduism and Buddhism, 257n
 Hinduism and Islam, 228
 Hindu-philosophical
 Bhaktivedanta Institute, 238
Historiae (Herodotus), 106, 175n
 Historical and Ethnographic Fieldwork as a Mode of Knowledge Formation, 27
 Historiography, 243
 History of Ideas, 29, 67-68, 125-, 338, 115n, 318n
 Hittite(s), 228, 339, 89n, 161n-, 228n, 277n; cf. KHatti
 HIV, 270
 Hohefels, site in Germany, 169
 Holland, 273; cf. Netherlands
 Hollywood, centre of USA-motion picture industry, 132
 Holocaust, 300
 Holocene, 229n
 Holy Family, 314, 316; cf. Sagrada Familia
Homeric Hymn to Hermes, 168
Homeric Hymn to Pythian Apollo, 156n
 Hominid, 171
 Honesty, 132
 Hoofddorp, city in the Netherlands, 39
 Horus, 31, 294n
Hosanna, 80n, 277n
Huckleberry Finn (Mark Twain), 221
 Human sacrifice, 292n
 Human, 227, 235, 253, 330, 341; cf. Anatomically Modern—s
 Humanism, 129, 27n
 Humanity, 230, 239
 Humbe, dialect of Shona, 276
 Hun Hunahpu, 146
 Hurrians, West Asian Ancient people, 164, 161n
 Husayn, Islamic martyr, 183
 Hutu(s), 136, 136n
 Huygens-Newton debate on corpuscular vs. wave nature of light, 330
 Hypothesis of Ontic Oscillation / of Oscillating Reality, 293-, 350
I Ching, see *Yi Jing*
 Iberian peninsula = today's Spain and Portugal, 153, 156n; cf. Spain, Portugal
 Ibrahim, 300; cf. Abraham
 ICT, Information and Communication Technology-, 336, 270n
 Idris, 349
 IFDC (International Food Documentation Centre), 191
 Ife, city in Nigeria, 163
 Ihamba, 88n
Iliad (Homer), 106n, 156n
Illustrated Classics, 221
 ilm al-raml, 349; cf. geomancy
Image and Pilgrimage in Christian Culture (Turner & Turner), 115
Images et symboles: Essais sur le symbolisme magico-religieux (Eliade), 218n
Imagines I (Philostatus Jr.), 106n
 Imiut, 194
In — de Knipscheer, Dutch publishing house, 31
 Inanna, 140n
 Inca, 161n
 Independence, of African-former colonial states, 266
 Independent Churches, African—, 74, 142, 278
 India(n(s)), South Asia, 150, 166-, 182, 194, 225, 228, 253, 276, 301, 304, 156n, 158n, 218n, 276n; also see: Native American
 India, Western, 229n, 276n
 Indian in India, 276n
 Indian Ocean and Atlantic Ocean, 150
 Indian Ocean, 144, 152, 166, 180-181, 229n
 Indian of the Vedic scriptures-, 160n
 Indigenous Peoples, 137
 Indo-Aryan, 276n
 Indo-European, language phylum, 161, 338, 156n, 276n

- Indonesia(n(s)), 37, 86, 134, 146, 166, 181, 184, 186, 140n, 145n, 229n
- Indo-Pacific, 150
- Indra, 160, 164, 156n
- Indus Valley, 228, 229n
- Industrial Revolution, 344
- Ink[h]osazana, "Heavenly Princess" (q.v.), mythical being in Southern Africa, 103, 105, 82n
- Intelligent Design, the claim that the origin of life, and of human self-reflective consciousness, can only be explained by assuming a direct intervention of God, 30, 300, 316, 232n
- Intercultural Encounters* (van Binsbergen), 20, 27, 63, 120, 217, 248, 26n, 157n, 238n, 249n, 299n, 302n
- Intercultural Philosophy, 297, 129n, 138n, 284n
- Intercultural, 101, 127, 263, 297
- Interlinguality, 276
- International Association for Comparative Mythology, 35, 309
- Internet, 31, 59, 68, 89, 129, 138, 237, 308, 310, 314, 322, 336, 350, 80n, 88n, 118n, 237n, 312n
- Introspection, 122
- Inuit, 136, 139, 189
- Invented history / tradition (Hobsbawm & Ranger), 253
- Ionia, 189n, 273n
- Iran, 150, 253, 264; cf. Persia(n)
- Iran, Northern, 246n
- Iranian Plateau, 229
- Iraq, 164, 338
- Iridische Stern-kunde* (Abu Hali), terrestrial astrology, = geomancy, 248n
- Iron, God of —, Finland, 156
- Isaac, Biblical figure, 106
- Isis, 31; cf. Ast, Arst, etc.
- Islam and Christianity, 192
- Islam and the West, 332
- Islam in Africa, 140
- Islam in North-western Tunisia, 201
- Islam, Islamic, Muslim(s), 93, 95, 128, 134, 164, 166, 174, 183, 185, 195, 201, 238, 245, 248, 253, 264, 278, 285, 298, 301, 309, 314, 316, 328–329, 338, 349, 23n, 62n, 104n, 148n, 159n, 182n, 191n, 201n, 245n–246n, 248n, 257n, 285n
- Islamic State, 253
- Israel, modern state, 242, 253, 24n, 141n, 314n; cf. Syro-Palestine
- Israelite Ark of the Covenant, 185
- Israelites, Ancient, 105–106, 150, 169, 185, 194, 230, 252, 248, 201n, 256n
- Italic, Ancient language cluster, 165
- Italy, Italian(s), 153, 166, 84n, 218n
- Ithaca NY, USA, 346n
- IUCN (International Union for Conservation of Nature) Red List of Threatened Species, 91n
- Ivory, 85
- Izanagi and Izanami, 162
- Izanami, 157, 162
- Jabbok, 23n
- Jachin and Boaz, 164
- Jacob and Esau, 24n
- Jacob, Patriarch, Biblical figure, 164, 23n
- Jahweh, 164; cf. JHWH
- Jakuta, West African thunder god on the Slave Coast (q.v.), associated with stone axes, 176; cf. Yucuhá
- Janus, 182n
- Japan and South Asia, 147
- Japan(ese), 150, 157, 162, 167, 323, 28n
- Japanese Buddhism, 238
- Japhet, 24n
- Jataka*, narratives of the Buddha's earlier incarnations and childhood, 101
- Java, Indonesia, 166
- Jegu, 143
- Jerusalem, 242, 277n
- Jesuit Major Seminary, Hastings, UK, 223n
- Jesuit, 212, 223, 323
- Jesus of Nazareth, Christ, founder of Christianity, 101, 146, 183, 300, 307, 17n, 148n, 154n, 222n, 256n, 270n, 273n, 277n
- Jews, 305; = and Judaism (q.v.) in Africa, 185
- Jibril, 349
- Jiroft, 229
- Job, Biblical figure, 23n, 147n
- Johan, (a) the present author's father's brother; (b) for a short while the present author's administrative father, 272n
- Johannes, close kinsman of Elizabeth and Rosie Mabutu (q.v.), ritual leaders at Francistown, Botswana, 272; Johannes-Returned (the present writer), 273, 278; — given name of the present writer at birth, and backgrounds, 272, 272n
- Johannesburg, 280, 272n
- John the Baptist, 273n
- John the Disciple, 273n
- John, a Christian name, 272n–273n, 277n
- John, Bible book, 146
- John, Gospel of —, Bible book, 183
- Jonas, Biblical prophet, 105; cf. Water divinities
- Joop, see Johan
- Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal*, 120n
- Journal of Religion in Africa*, 44
- Judaeo-Christian, 230, 239, 149n
- Judaeo-Christian-Islamic, 119, 136, 342–343
- Judaism, Jewish, Jew(s), 98–99, 115, 149, 228, 314, 23n, 148n, 201n, 246n, 272n
- Julius Caesar* (Shakespeare), 101
- Jung and Freud, 98
- Jupiter, 49, 126; cf. Zeus
- Jurassic Park* (Spielberg, motion picture), 328
- Jurassic, 234
- Jyotir-Linga Śiva shrine, India, 194
- Kabambi Kahare, King of the Mashasha Nkoya, 279, 27n
- Kabylia(n(s)) of Algeria, 140n
- Ka'aba, 164, 185, 194
- Kadmos, 164–165, 161n; cf. CCadmus
- Kagutsuchi, 157
- Kahare Kabambi, Mwene, 305, 269n
- Kahare, 182, 279, 31n–32n
- Kaka people, Cameroon, 163, 173
- Kalanga, 32, 277, 204n
- Kalevala* (Lönnrot), 157n
- Kalpa Sutras* (Kashikar), 218n
- Kalpa, Indian aeon, 218n
- Kamunu, mythical first Man, Southern Africa, 155–156
- Kant and Heidegger, 211n
- Kaoma District and capital, 182, 279
- Kaoma, Western Province, Zambia, 156n

- Kapesh-Kamungampananda, 156n
 Kartikeya, 305
 Kartvelian, 156n
 Kashruth-ben-Bu-KHris,
 KHumiri-settler, 201n; cf.
 Hasan-ben—
 Kavala, 183, 193
 Keamogetswe, Diketso, 6, 34
 Kegan-Paul International, UK
 publishing house, 31
 Kenites, 24n; cf. Cain
 Kentucky, state, USA, 235
 Kenya(n(s)), 33, 83n
 Kepha, Hebrew / Aramaic
 'stone, rock', 154n
 Kepler and Galilei, 288n
 KHatti, cf. Hittite
 Khoe-Kwadi, linguistic cluster <
 Khoisan, 83n
 Khoi, 152
 Khoisan, 82-85, 174; cf. Khoisan-
 Khoi, San, 83n, 156n, 188n
 Khulubvi, location in Malawi,
 194
 Kinbote, fictional character in
 Nabokov's *Pale Fire*, q.v., 346n
 Kingoobie Quarry, Scotland,
 233, 235
Kinkerbuurt 1947-1960 (van
 Binsbergen), 220n
 Kiranti, a Sinotibetan language
 cluster, 145n, 148n
 Kirsch, Edmond, fictional
 protagonist in *Origin* (Dan-
 Brown), 310-312, 314-316, 318-
 319, 321, 331, 319n
Kitab Al-Asnam, 'Book of Idols'
 (Ibn al-Kalbi), 168
 Klein, Joseph Goar, the present
 author's maternal
 grandfather, 305
 Klerksdorp, town in South-
 Africa, 237, 237n
 Klutaimnestra, 294n
 Kneller, Godfrey, 124
Kojiki, 162
 Königsberg, city in East-
 Prussia, 122n
 Kon-Tiki Hypothesis of
 American-Oceanian
 continuities (Heyerdahl), 161n
 Kon-Tiki, Peruan culture hero,
 237n
Kritik der Reinen Vernunft
 (Kant), 257n
 Krititika, Indian name of the
 Pleiades (q.v.), 157
 Kronos, 164-165
 Ku-Klux-Klan, racist terrorist
 organisation, USA, 148n
 Kuba, ethnic group, Congo, 163,
 167
Kulturkreis, 146
 Kumara, 305
 Kumarbi, 164
 Kundalini, 89
 Kurdistan, 166
 Kwame (Legwame) Traditional-
 Association of Botswana, 265,
 276
 Kwani, a Francistown *sangoma*,
 274
 Kyrgyz, 166
L'Être et le Néant (Sartre), 242n
 La Ferrassie, 175, 292, 291n
*Lady Cheritwebeshets Book of
 the Dead*, 194, 90n
 Lamaism, 238; cf. Buddhism
 Land of the Dead, 105
 Land, mythical son of the
 Mother of the Waters (q.v.),
 84, 155, 165, 24n
 Langdon, Robert, fictional
 character, Dan Brown's *Origin*
 and the latter's other books,
 307-310, 314, 316, 315n
 Laon, town and geological site,
 France, 234-235
 Laphiths, 165
 Laplace's Demon, 258, 348
 Lapland, Lappish, Lapp(s), of
 Scandinavia, 166, 161n
 Lascaux, archaeological site in
 France, 82n
 Last Judgment, 230
 Last Supper (Da Vinci), 273n
 Latin, 31, 23n, 169n
 Law of Thermodynamics, 324
 Law of Universal Gravitation,
 338
 Laws, physics, cf. Nature
 Lazarus, Dr. ps., *sangoma*, 44
Le Phénomène Humain
 (Teilhard de Chardin), 230-
 231, 312, 239n
 Leiden African Studies Centre,
 35, 226
 Leiden international conference
 'Rethinking Africa's
 transcontinental continuities
 in pre- and protohistory', and
 published proceedings
*Rethinking Africa's
 transcontinental continuities
 in pre- and protohistory* (van
 Binsbergen 2019), 151n
 Leiden University Medical
 Centre / University Teaching
 Hospital, 40, 240
 Leiden University, 40
- Leiden, 32, 217, 259, 310, 130n,
 151n, 156n, 191n; cf. African-
 Studies Centre
 Lemuria, imaginary Pacific-
 continent, 226n, 250n
 Lenshina, Alice, 46
 Leo Apostel Centre for the
 Philosophy of Science in
 Brussels, 196, 196n
 Les Eysies, town in Dordogne,
 France, 292, 292n
 Levant, 166, 174
 Leviathan, 147, 148n; cf. Yam-
 Tiamat
 Liar Paradox, 294
 Libya(n(s)), 136n
 Lightning, 160; cf. thunder
Likota Iya Bankoya (Shimunika
 / van Binsbergen), 158n
 Linga(m), 194
 LIT Verlag, publishing house,
 Germany, 31, 26n
Logical Structure of the World
 (Carnap), 128
 Logos, 183
 London, city, UK, 31, 101, 184,
 234-235
 Long-range Global Perspective,
 187n
 Long-range, 156n
 Lotus, 147n, 148n
 Lourdes, France, 153
 Louvain School of
 Anthropology in Belgium, 34-
 35, 55; cf. Devisch
 Love, 343
 Low Countries, 153, 225, 253; cf.
 Netherlands
 Lower Palaeolithic, 135, 167, 304;
 —Acheulian of South Asia, 175
 Lozi Flood-Plain, 158n
 Lozi, see Barotse
 Lumbumba, Nkoya prophet, 156n
Luke, Bible book, 117n, 222n
 LUMC, Leiden University
 Medical Centre, teaching
 hospital, 39, 240
 Lunar Node, 322
 Lunda, see Ndembu Lunda
 Lusaka, capital of Zambia /
 Northern Rhodesia, 35, 182,
 185, 202, 278, 31n, 203n
 Luvale, 204n
 Luwe, unilateral-mythical being,
 185
 Luwina(n(s)), 229
 MA degree, 337
 Mabutuu, Rosie, see
 MmaShakayile
 Macoupin II, USA, 234

- Madagascar, 181
 Mafa, a Central Chadic
 Afroasiatic language, 145n
 Maghreb, 166
 Magritte, René, 237, 240, 304
 Mahabalipuram, famous site
 south of Chennai, Tamil
 Nadu, India, 158n
 Mahasena, 305
 Makapansgat, South Africa, 172-
 173
 Makeba, ps., Southern African
sangoma, 74, 78, 90, 92, 103
 Malawi(an(s)), 68, 148, 194
 Malawi, Southern, 183
 Malekula, 173
 Mali, 251
 Manchester School, 35, 86, 107,
 115, 75n, 115n, 134n
 Manchester, 115, 217, 259
 Mandarin Chinese, 344
 Mandela, Nelson, 103, 266
Mandeville Times, 235
 Mandva, a cult of affliction, 143
 Mangango, 311
Manifest Against Astrology
 (Book), 267
 Manihot, 144, 176
 Manitou, 166
 Manjacos of Guinea-Bissau, 97,
 147, 183-185, 82n, 284n
 Many-Worlds Hypothesis, 250,
 282, 288, 300, 283n
 Maori, 338, 82n, 149n
 Mapangwane, Ennie, research
 assistant, 33, 270n
Maps of the Ancient Sea Kings
 (Hapgood), 227
 Mara, 123
 Marangeli, ps., a Southern
 African *sangoma*, 44, 50
 Marduk, 147
 Mark, Bible book, 117n, 273n,
 277n
 Maroons, 184
 Mars, planet, 243
 Marx, Karl, Marxism, see
 Author index
 Marx, Roelf, curator Klerksdorp
 museum, South Africa, 237
 Marxist Anthropology, 35
 Marxist, see Marx
 Mary of Magdalen, 273n
 Masemenyenga, 280, 206n
 Mashave, 143
 Masvingo, 78, 103
 Matakam, see Mafa
 Materialisation, 80n
 Mathematics, 326
 Mathilagabedi, border village
 northeast of Francistown,
 Matopos, 33
 Matthew, Bible book, 79, 339,
 117n, 154n, 277n
 Maya, 161n
 Mayziyya, village in
 KHumiriyya, Tunisia, 96, 201n,
 245n
 Mbala, West African ethnic
 group, 82n
 Mbamba, 170
 Mbona, 147, 183
 Mbona, Sacrifice to —, 194
 Mecca, 166, 185
 Medieval, 237n
 Mediterranean and Black Sea,
 172
 Mediterranean and West Asia,
 105, 230
 Mediterranean and Western
 Europe, 162
 Mediterranean Bronze Age, 36,
 242-243, 301
 Mediterranean, 37, 84, 105-107,
 150, 174, 180, 93n, 147n-148n,
 256n, 273n, 277n; Ancient
 World, 89n; cf. *Ethnicity in
 Mediterranean Protohistory*
 Mediterraneanist, 36
 Medusa, 165
 Melanesia(n(s)), 148n
 Member of Parliament, South
 Africa, 50
 Menelaus, 106
*Mental Imagery Cultivation as a
 Cultural Phenomenon* (Noll),
 201n
 Mermaid, 84n
 Meru, 166
Meshiakh, see Messiah
 Meso-America(n(s)), 146, 150,
 152-153, 166, 176, 161n, 227n,
 229n, 237n
 Meso and North America, 146
 Meso and South America, 153
 Mesolithic and Neolithic (q.v.),
 318
 Mesopotamia(n(s)), 146-147, 165,
 175, 251, 342, 342, 146n-148n,
 175n, 207n, 249n-250n
 Messiah, 101, 149, 230
Metamorphoses (Ovid), 106n,
 175n
 Meteorites in History and
 Religion, 163-164, 166, 170
Meteorologia (Aristotle), 159n
 Methodology, 137; — of Studying
 African Spiritualities, 41
 Meyer, Cecile, 39
Mfecane, the Zulu aftermath in
 19th c. CE Southern Africa, 67
 St Michael, 305, 305
 Michiel, the present writer's
 second given name, 272n
 Mickey-Mouse, fictional
 character in Walt Disney
 context, 307
 Micronesia, 147
 Middle Ages, Medieval, 135, 165;
 Medieval Europe, 93, 128
 Middle Palaeolithic, 304
 Midewiwin medical society of
 the Ojibways, USA, 152n
 Milingo, Zambian (q.v.)
 Archbishop, 46
 Milky Way, 198, 292
 Mind, 342
 Minsk, capital of Belarus, 262n
 Miracles and *Sangoma Science*,
 256n, 256n
 Miracles, 101, 256
 Miss Ophelia, fictional
 character in Uncle Tom's
 Cabin (Beecher-Stowe); —
 complex, 74n
 Mjölnir, 160
 MmaNdhlovu and
 MmaShakayile, 279
 MmaNdhlovu Mabututu, 34, 276,
 279, 269n
 MmaShakayile Mabututu, 34, 274,
 276, 279, 78n, 269n-270n,
 284n
 Moba, 143
 Modern European, 176, 316
 Modern(ity, -ism, -ist), 92, 95-
 125, 132, 198, 289, 292, 298-299,
 316, 326, 342-343, 345, 347-348,
 350, definition, 19n, 124n,
 199n, 260n, 319n; cf. Post-
 modern
 Molly, senior *sangoma*,
 Francistown, Botswana, 274-
 270n, 283n
 Moluccan Isl., Moluccan(s), 146-
 147
 Monarch, township,
 Francistown, Botswana, 273-
 274, 269n
 Mongolia(n(s)), 166, 185
 Mongolian, language cluster,
 145n
 Montezuma Tunnel, 234
 Moon and the Sun, 148n
 Moon, 152, 288, 118n, 147n-148n,
 254n, 327n
 Moon-travelling, 148n
 Morocco, 134
 Morrisonville IL, USA, 234

- Morrisonville Times*, 234-235
Moscow News, 234-235
 Moscow, 3111
Motacilla, 157
 Mother Earth, 163, 165; cf. Earth
 Mother of Drought, 1601
 Mother of Life, 821; cf. Sinombe, Jane
 Mother of the Waters, 155, 1551, 29411
 Mountain of God, 166, see Har-Karkom
 Mousterian, Neanderthaloid-culture Middle to Upper-Paleolithic Europe, 169, 175, 243, 292, 304, 2921; cf. Neanderthal(oid)
 Mozambique, Mozambican(s), 67, 101, 180
 Mpepo, 143
 Mpoloka, Edward, research-assistant, 33
 Mumbai, formerly Bombay, major city in Western India, 27611
 Muali, 2031; secondary-school and district in Lusaka, Zambia; named after the African nickname of the physician / explorer David Livingstone
 Munster, city in Germany, 31
 Mupumani, 7811
 Murugan, 305
 Musée de La Préhistoire, Les-Eyzies, France, 292
 Museum for Natural History, Cambridge MA, USA, 170
Museum of Comparative Zoology Memoir, 235
 Muslim(s), see Islam
 Mvula, 'Rain', Nkoya demiurge, 183, 15611
 Mwali High God, 33, 276-280, 821, 15711, 27011
 Mwali High Priest, 276, 343; cf. Sinombe
 Mwana-Lesa, 'God's Child', 183, 7811
 Mwendapanchi, 143
 Mylnfield, 235
 Mysia11(s), Ancient-Northwestern Asia Minor, 169
 Mystery spheres, Costa Rica, 241
 Mystical Merging, 279
 Mysticism, 285, 12211
 Myth, 128, 253
 Mythemes, Humankind's Core—Remain More Or Less-Recognisable Over Tens of
 Thousands of Years—Why?—, 227
 Mythical Being, 9511
 Mythical Wagtails At Two Ends of the Old World, 156
 Myths of Human Evolution, 32711
 Na-Atibun, mythical-primal-being, Gilbert Isl., 147
 Nabi, 25011
 Na-Dene, 187
 Naga, Indian ethnic group, 166
 Nahusha, 15611
 Nalinanga, see Shihoka
 Namibia11(s), 163, 166, 173
 Nandi, African ethnic group, 168
 Nape, 25011
 Narrative Complex 'the Stones', 159, 167, 178-179
 Narrative Complex NARCOM, constituent element in the Aggregative Diachronic Model of World Mythology (van Binsbergen), q.v., 15411, 17111; NARCOM the Stones, 15411
 Narrative Complex of the Re-Connection of Heaven and Earth, 155, 157, 159
 Narrative Complex, 154-155, 159, 163, 170, 175-176, 178-179
 Narrator, 132
 Nasinbatsi, 183
 Nata, village in Northern-Central Botswana, 205, 276, 343, 821, 15711, 27011
 National Science Foundation ZWO / WOTRO, the-Netherlands, 20411
 Native American, 139, 149, 169, 176, 190, 343, 23911; cf. American
 'Native Policemen', Zambia, 26911
 Natufian, archaeological-complex, West Asia, 14211
 Nature, 255, 258, 317, 325-326, 344; cf. Laws of—
 Nature, Immutable Laws of—, 254-255
 Navaho, see Apache
 Nazareth, 307
 Nazi, exponent of Hitler's-Nationalsozialismus, a-racialist and terrorist-movement, 27211
 Ndebele, 277, 20411
 Ndembu Lunda, 116-117, 123, 131, 139, 142, 144, 147, 150, 153, 180-181, 183-186, 187, 189, 208, 212, 337, 15911
 Ndjuka-Maroons of Surinam, 184-185, 193
 Neanderthals, Neanderthaloid, 175, 243, 292, 304; cf. Mousterian
 Near-death experience, 345, 7811
 Nebraska, 235
 Neith, primal-Ancient-Egyptian-goddess of the waters, 105, 107, 150, 2411, 29311
Nelumbo nucifera, the lotus-plant in the Buddhist context, 14711
 Neolithic Fertile Crescent, 151
 Neolithic West Asia, 37
 Neolithic, 84, 105, 146, 153-154, 157, 164, 167, 172, 183, 185, 226, 229, 344, 14211, 16111
 Neolithization, 14211
 Neo-Platonist, 28511; Neo-Platonist Plotinus, 325
 Nepal, 14811
 Nepali, a Sinotibetan language, 14811
 Neptune, 327
 Nereus, 105
 Netherlands-Development-NGO (Non-Governmental-Organisation), 3211
 Netherlands War-Documentation Centre, 27211
 Netherlands, Central—, 222
 Netherlands, Dutch, Dutchmen, 39, 113, 162, 170, 220, 223, 240, 253, 263, 279, 305, 337, 2111, 321, 801, 20311, 21011, 2121, 28611
 Netherlands-speaking-Belgian(s), 222
 Neurobiology, 100
 Nevada NV, USA, 234
 Neverneverland, 306, 350
 New Age, 48, 52, 58-59, 66, 68, 81, 89, 91-92, 127, 137, 227, 282, 285, 287, 337, 351, 3311, 8911, 1711, 22711, 27311, 29011, 33911;—Atlantis, 22611
 New Guinea, Southern—, 150
 New Mexico, USA, 187
 New Physics, 260
New Testament, 91, 158, 183, 11711, 15411, 27311, 27711
 New Wine in Old Wineskins (Sundkler), 72
 New World and the Old World, 149, 188
 New World, 37, 149, 166
New York Sunday American, 235

- New York, USA city, 115, 127, 235, 346n
- New Zealand, 149n
- Newton and Huygens, 209
- Newton of the Law of Universal Gravitation, 338
- Newton world, macroscopic level of reality, geared to the human senses, neither nanoscopic nor cosmic, so that Newton's physics is an acceptable approximation, well within the boundary conditions beyond which Quantum Mechanics and the Theory of Relativity constitute mandatory correctives; *cf.* Newton
- Nguni, linguistic cluster in Southern Africa, 67, 86
- St Nicolas, folklore mask, 185
- Nigercongo, 82-83, 85, 156n, 83n, 188n, 342n; Nigerecongo-speaking Mbala, 82n; *cf.* Bantu – the prominent branch of Nigerecongo south of the Equator
- Nigerecongo-speaking African, 83n
- Nigeria(n(s)), 34, 163, 166, 173, 185
- Night and Day, 24n
- Nihongi*, 162
- Nijmegen 2007 Symposium with Edith Turner, 117, 138n
- Nijmegen University, 21n
- Nijmegen, 39, 117, 130, 129n
- Nile monitor, species of reptile, 91n
- Nile, Nile Delta, 83, 91
- Nilosaharan and Khoisan, 188n
- Nilosaharan, 156n
- Nimrod, 175n
- Nirvana, 149
- Niseo, Research Institute for Social and Cultural Research (NISCO), Nijmegen, the Netherlands, 39
- Njonojolo, stream and valley, Kaoma district, Zambia, 156n
- Nkoya fieldwork, 203n
- Nkoya Kazanga Festival, 182
- Nkoya, 33, 38, 86, 123, 139, 143, 145-147, 149-150, 181-183, 186, 189, 202-203, 206, 212, 244f, 254, 278-279, 305, 344, 310n, 62n, 130n, 135n, 148n, 156n, 158n, 160n, 187n, 203n-204n, 210n, 257n
- Nkoyaland, 181, 31n
- Nobel Prize, 121, 290n
- Noether Theorem ('states that every differentiable symmetry of the action of a physical system with conservative forces has a corresponding conservation law' – *Wikipedia*), 80n
- Nomkhubulwana, see Inkhosazana
- Non-Being Into Being, 341
- Non-Being, 294-296, 303, 340-18n, 341n
- Noosphere, 227n
- North Africa, 95, 191n; – Rural, 201n
- North Atlantic Modernity, 92
- North Atlantic Post-modernity, 202
- North Atlantic region, 29, 137, 202, 267, 316, 28n
- North Atlantic Treaty Organization NATO, 262
- North Atlantic, *cf.* Atlantic-Received North Atlantic-World view
- North Holland, 305
- North-eastern Asia, 187
- North-Eastern Botswana, 276
- Northern Rhodesia Army, 305
- Northern Rhodesia, 115, 75n; *cf.* Zambia
- Norway, Norwegian(s), 161n
- Nostratic, 156, 156n; African-phylla as Super-Nostratic, 156n; *cf.* Eurasatic (= Nostratic)
- Nsanje, Malawi, 194
- Nü-Wa, 84n, 161n
- Nuah, Biblical Flood (*q.v.*) hero, 182n
- Nubia, 163
- Nuclear physics, 209, 337
- NW Europe, 104n
- NWO, Nederlandse Wetenschaps Organisatie, Netherlands Foundation for Science
- Nyambe, *cf.* Nyambi
- Nyambi, 146, 149-150, 155-157, 163, 146n, 156n
- Nyame, 146, 150; *cf.* Nyambi
- Nyangabwe Hill, Francistown, Botswana, 280
- Nyanja, 203
- Nyirenda, Tomo, 183n; *cf.* Mwana-Lesa
- Nymphaeaceae*, waterlily family, 147n
- Nzambi, *cf.* Nyambi
- Oannes, 105, 175, 251, 84n, 158n
- Occam's Razor (William of Occam), 212n
- Occult and Magical Practices in the South, 249n
- Oceania and Meso-America, 146
- Oceania and the New World, 37
- Oceania(n), 37, 146-147, 150, 152, 166, 173-174, 176, 262, 338, 161n, 229n; American – continuities, 161n
- Oceanian and South-Asian philology, 338
- Odyssey* (Homer), 147n
- Odyssesus, 106
- Oedipus, Greek mythical character, also eponymic mythical figure of the Oedipal complex of (male) intergenerational hatred, 57, 243n; – and Achnaton, 243n
- Ogetsu-hime-no-kami, 147n
- Ogun, 157n
- Ojibways, USA, 152n
- Old Testament*, 230, 325, 82n
- Old World, 37, 156, 187, 148n
- Old World, Western, 161n
- Oligocene, 234
- Olokun, 85
- Olympian Zeus (*q.v.*), 160
- Olympus, sacred mountain, Greece, 160
- Omaha NE, USA, 234-235
- Omega, see Point Omega
- Omotie, 68, 156n
- Omphalos Stone, 170
- On the Edge of the Bush* (Turner & Turner), 115n, 128n
- Oneida Stone, 166
- Ophelia, Miss (fictional character in Beecher-Stowe's *Uncle Tom's Cabin*, known for her fear of contagion), 74
- Oreines, France, 322
- Orestes, 294n
- Orientalism, 212n
- Origin (Dan Brown), 307, 314-315, 315n, 319n
- Osiris, 294n; – and Seth, 24n
- Ossowiecki, Stefan, a paragnost, 245
- Ostrich-shell, 83
- Ottoman, 169
- Ottosdal, location in South Africa, 233
- Our Drums Are Always On My Mind: Nkoya History, Culture, and Society* (van Binsbergen), 130n

- Our Father*, Christian prayer, 199
 Ouranos, 165
 Out of Africa Exodus, 36, 84, 152, 154, 227, 99n, 324n
 Ovimbundu of Angola, 158n
 Pacific, 149, 152, 166, 165n
 Palaeolithic Neanderthaloid, 169
 Palaeolithic to Neolithic, 166-169, 171, 175, 304, 318-319
 Palaeolithic, 99n, 142n, 290n; = of Southwest Asia, 142n
 Palaeolithic, Lower, 82n
Pale Fire (Nabokov), 208n, 345n-346n
 Paleontology, 235
 Palestine, Palestinian(s), 106, 253; cf. Syro-Palestine, Israel
 Palladion, 165
 Pandora's Box (van Binsbergen), 36, 85, 98, 176, 178, 99n, 161n
 Pangu, 147
 Panspermia Theory, 324, 345
Papyrus Chester Beatty, 24n
Papyrus of Anhai, 101
Paradiso (Dante), 343
 Paranormal, 196, 267, 291
 Paranthropology, 120n
 Parapsychology, 120
 Paris, capital of France, 223, 235
 Paris, Trojan prince, 106; cf. Alexander
Pauily-Wissowa, 250n
 Peking Man, 244
 Pelagian Hypothesis, 37, 277n
 Pelasgian, 37, 174, 184-185, 148n, 155n, 246n, 249n
 Peloponnesus, 230
 Pentateuch, 89n
 Pentecost, 276
 People's Republic of China, 244; cf. China
 Pepo, 143
 Permian, 326
 Perpetually Oscillating Reality, 232n
 Perseus, 165
 Persian Gulf, 180, 251, 229n
 Persian, 278; cf. Iranian
 Peru, 161n
 Pessinunt Needle of Cybele, 165
 Pessinunt, 163
 Peter, disciple of Jesus, 154n
 Petrus, 154n
 Phallix, 169
 Pharos, 106
 PhD, 20, 38, 43, 45, 48-49, 51-52, 59, 64, 66, 71-72, 85-88, 91-92, 104, 107, 146, 196, 232, 248, 262, 337, 109n, 130n, 212n, 290n, 311n
 Philippines, 153
 Philo, 183
 Philolaus, 165, 174
 Philosophers Appropriating the New Physics, 260; cf. Sokal
Philosophiae naturalis... (Newton), 288n
 Philosophical Faculty, EUR (q.v.), 25, 34, 217, 267, 299n
 Phoenicia(n(s)), 164, 229, 237n
 Phoenician Dagon, 251
 Phrygia(n(s)), 163
 Physics, 283, 323, 336, 345, 347, 254n, 283n, 283n, 287n, 342n; = of Quantum Mechanics (q.v.) and the Theory of Relativity (q.v.), 19n
 Physiology Department, Medical Faculty, Amsterdam University, 337
 Phytogeography / -er(s), 150
 Picardy / -ie, region in France, 234
 Pierre, Christian given name, 154n; cf. Kepha, Peter
 Piltdown, England UK, fraudulent archaeological site, England, UK, 223, 229, 306, 323, 223n
 Piri Reiss, 227
 Planck's Constant, 255
 Plato (q.v.), cf. Neo-Platonist
 Pleiades, 157
 Point Omega (Teilhard de Chardin), 231, 319-321, 323, 345, 239n, 319n
 Poland, Polish, 153
 Police Department, Selebi-Phikwe, Botswana, 279
 Poltergeist, 80
 Polynesia(n(s)), 82n, 151n, 181n
 Portugal, Portuguese, 144, 153, 142n, 182n
 Poseidon, 165
 Possession, 19n (defined), 117n, 134n-135n, 199n, 237n, 266n
Posthomerica, 156n
 Post-Modern Turn in anthropology, 87
 Post-modern(ity), /-ist(s), 26, 29, 55-56, 58, 88, 127, 132-133, 202, 253, 328, 332, 348, 351
 Post-structuralist, 29, 261, 282, 294, 330, 38n; cf. Derrida, Guattari, Deleuze, Lyotard, Foucault
 Potchefstroom University, South Africa, 237
 PowerPoint, 310
 Pre-Cambrian, 233, 236, 255, 303
Predicting the Future (Lyons), 33
 Prehistory, 186, 235
 Presocratic philosophers, 20, 324, 335, 345, 218n
 Priest of the Mwali High God, 157n, 270n
 Primal Waters, 159, 165, 24n
 Prime Minister, 314
Principia Mathematica (Newton), 258
Principia Mathematica (Whitehead & Russell), 212n
Proceedings of the Boston Society of Natural History, 235
 Professor of Intercultural Philosophy, 40
 Professor of Religious Anthropology, 40
 Professor of Spirituality, 40
 Prometheus, 161, 24n
 Proof Palpable of Immortality (Sargent), 80n
 Prophet, 101, 349; cf. Simbinga, Lenshina, Mupumani
 Propositions, "Stellingen", series of short academic statements to accompany PhD thesis according to Dutch custom, 286
 Protasevich, Belarus dissident, 2021 CE, 262n
 Protestantism, 203n, 278n
 Proteus, 105-106
 Proto-African languages, 188n
 Proto-Afroasiatic, 343n
 Proto-Agaw, 145n
 Proto-Amerind, 188n
 Proto-Austrie, 188n
 Proto-Bantu, 145
 Proto-Khoisan, 85
 Proto-Nigercongo, 85
 Ptolemaic, relating to the descendants of Alexander the Great's general Ptolemaeus who became the ruler of Egypt, 149
 Public Works Department PWD, Francistown, Botswana, 33, 280
Punctir-Kunst, Punktierkunst (Abu Hali), 247, 248n
 Puttaparthi, city in India, centre of the Sai Baba cult, 276
 PWD, see Public Works Department
Pyramid Texts, 160
 Pyrrhonism, 121
Pyrus aucuparia, see *Sorbus aucuparia*
 Pythagoreans, 148n

- Qadiriyya, Islamic brotherhood, 201
- QFT, see Quantum Field Theory
- QM, see Quantum Mechanics
- Quantum Field Theory (QFT), 287n
- Quantum Mechanics (QM), 59-60, 79, 121, 127, 197, 207, 209, 255, 268, 282-283, 287-289, 292-293, 303, 325, 341-342, 347-19n, 237n, 254n, 283n, 287n;
- Quantum Mechanics and the Theory of Relativity, 22, 219-261, 282, 289, 297, 336, 346, 80n
- Quantum Non-locality, 299n
- Quantum Physics, 287-288, 291, 64n, 287n
- Quantum Theory, 259
- Quantum, 287-288, 311, 315, 80n, 287n
- Quarterly Journal of the Geological Society of London, 235
- Queen Omphale, 164; cf. Achilles
- Quest: an African Journal of Philosophy / Revue Africaine de Philosophie, 25, 31, 34, 38
- Qur'an, 257n
- Rabbi, 314
- Radboud University Nijmegen, 39-40, 113-114
- Rain Person, 183; cf. Mvula
- Rain, 183, 279, 156n
- Rainbow Serpent in Africa, Australia and South America, 98; cf. Snake, Shihoka (= Snake)
- Rapanui, Easter Island (q.v.), 173
- Rationalistic, 124
- Realism, 300
- Reality of spirits, 22; cf. E-Turner
- Reality, Perpetually Oscillating, 232n
- Rebekah, Biblical figure, 106
- Received North Atlantic World-view, 219, 253, 268, 281-282, 288-291, 293, 297-298, 301
- Re-connection of Heaven and Earth, 154, 162-163, 175, 179, 154n
- Red Sea, 180, 229n
- Reformed Church Theological College, Lusaka, Zambia, 203n
- Registry of Births and Deaths- Amsterdam, the Netherlands, 272n
- Reijnders, Mien, the present-writer's maternal aunt and godmother, 265n
- Relativity, 121, 127, 303, 325, 127; cf. Theory of Relativity;
- Quantum Mechanics-Relativity, Special and General-Theory of -, 259
- Religion as a Social Construct (van Binsbergen), 20, 331, 147n
- Religion, religious, 20, 46, 79, 93, 138, 153, 331, 342, 147n, 199n
- Renaissance, 50, 248
- Report of the British Association for the Advancement of Science, Notices and Abstracts of Communications: Notices and Abstracts of Communications, 235
- Research Institute for Religious Studies and Theology, 39
- Research Institute for Social and Cultural Research (NISCO)- Nijmegen, the Netherlands, 39
- Researching Power and Identity in African State Formation (Doornbos & van Binsbergen- 2017), 32
- Revelation, Bible book, 320, 148n, 319n
- Revue Archéologique, 235
- Rhea, 165, 186
- Rhodesia, 101
- Rhodes- Livingstone Institute, 86, 115
- Rhodies, 104
- Rice Mother, 147
- RIME OF THE ANCIENT MARINER (Coleridge), 63n
- Ripples in the Water (Lagrange), ps. of title and author, 71
- Ritual, 71, 341, 270n
- River temple, downtown Chiang Mai, Thailand, 65
- Riverside, a Francistown- township, Botswana, 269n
- Robbedoes, 221-222
- Rock art studies, 81n
- Roek, cf. Kepha, Peter, 154n
- Rockcastle County, KE, 234
- Roman Catholic Mission of Mangango, 31n
- Roman Catholic(s, -ism), 23, 117-153, 220, 223-224, 230, 256, 308, 314, 316-317, 319, 321, 323, 329, 239n, 265n, 312n
- Romance, cluster of languages, 225
- Romantic, given to idyllic-illusions, 350
- Romanticism, intellectual and artistic movement in Europe following the Enlightenment, 86, 312n
- Rome, Roman, Ancient city- state and empire, 31, 222, 261, 308e, 106n, 148n, 189n
- Romulus and Remus, 24n
- Rosh Hashanah, Hebrew / Jewish New Year, 89n
- Rotterdam Chair of the Foundations of Intercultural Philosophy, 38
- Rotterdam, the Netherlands, 25, 33, 113, 257, 259, 299, 322, 207n, 212n, 285n, 315n
- Round pierced stones, 171
- Round stones, in the Palaeolithic, 168; in divination and ordeals, 169
- RST, see: Research Institute for Religious Studies and Theology
- Russia(n(s)), 115, 127, 136, 138, 136n, 156n, 345n-346n
- Russian Revolution, 323
- Rwanda(n(s)), 136n
- Sacrada Familia, cathedral, Barcelona, Spain, 314, 316; cf. Gaudi
- Sacred Heart of Jesus (SCJ), Roman Catholic monastic order, 224
- Sacrifice, 33n
- Sahara, 83, 151, 164, 174, 184, 148n, 249n; circum-Saharan-West Africa, 168n
- Sahara, Central -, 105, 240, 105n
- Sahara-crossing Garamantes, 251
- Sai Baba, 276, 276n
- Saint-Jean de Livet, location, France, 234
- San Diego CA, USA, 238, 253
- San, 81-82, 85, 172, 81n-82n, 118n, 140n-141n; cf. Khoisan
- Sanchuniaton (ed. Cory), 251n
- Sandawe, 172
- Sangoma in the Public Urban Space of Botswana, 269n
- Sangoma Science and Bhaktivedanta, 282
- Sangoma Science in Southern Africa, 219
- Sangoma Science, 20-21, 25, 32, 43, 92, 207, 211, 218-219, 263-268, 273, 284, 299, 331, 336-337, 339, 349, 56n, 138n, 256n, 287n, 322n, 346n

- Sangoma(hood), 41, 63, 79, 269, 279, 337, 250n, 269n; – as Shamanism, 140n; – and Bituma, 148n; the *sangomas*'s apparent capability at veridical divination, 284
 Sanhya, Indian school of thought, 218n
 Sanskrit, 238, 310
 Sanskritist, 141n
 Santa Fé Institute, 156n
 Santo Domingo, Caribbean, 167
 Santorini, 250n; cf. Thera
 SAP, Strong Anthropo-Principle, 346; cf. WAP
 Sarah, Biblical figure, 106
 Sargon II, 189n
 Sargon, 101
 Satellite, a Francistown ward, 280
 Sathya Sai Baba (*q.v.*), 276
 Satterthwaite Annual Colloquium for African Religion and Ritual, 131
 Saturn, 251
Sauroctonus, 326
 Saviour, 149; cf. Heilbringer
 Saydiyya, valley in KHumiriyya, Tunisia, 201n
 Scandinavia(n(s)), 166, 161n
 Sceptical, 18n, 80n
 Scepticism, 121, 196; anti-Sceptical turn in anthropology, 87
Schäume (Sloterdijk), 305
Schism and Continuity in an African Society (V. Turner), 115
 Scholiast, 106n
 Scholium, 258
Schrodinger's Cat, 288
Science of Life (Sheldrake), 344
 Science, Scientific, Scientist(s), 25, 260, 261, 235, 289, 328; cf. *Sangoma Science*
Scientific American, 233, 235
 Scientism, mistaking science for final and immutable truth, 314n; Scientism and Creationism, 314
 SCJ, Societas Cordis Jesu, Roman Catholic monastic order, 224
 Scotland, Scottish, Scotsman, 233, 307
Scutosaurus, 326
 Second Coming of Christ, 319n
 Selebi Phikwe, town in Botswana, 279–280
 Seleucid, 149
 Semele, 160
 Seme stones, Santo Domingo, Caribbean, 167
 Semitic, Semitist(s), 68, 98, 174, 185, 241n, 156n; cf. Hebrew, Arabic, Gordon
 Separation of Heaven and Earth, 154–155, 158–159, 183, 241n
 Separation of Land and Water, 155–159
 Serbia(n), Serb(s), 136, 136n
Servant of the Ancestors, (proposed title of a novel, van Binsbergen), 30, 56n
 Seth and Horus, 24n
 Seth, 146, 24n, 294n
 Seventh Day Adventist Church, 32n
 SFJ, St Franciscus Liefdewerk, Roman Catholic urban-mission in the Netherlands, 221
 Shade, John, fictional character in *Pale Fire* (Nabokov), 346n
 Shaitan, Arabic name of the devil, 164
Shakespeare in Love (motion-picture), 306
Shamanic Cosmos (Mastromatteo & Rigopoulos), 141n
 Shamans, 141n–142n
 Shamash, 342
 Shango, 161–163, 161n
 Shanmukha, 305
 Shave, 143
 SHHA, Self Help Housing Authority, Botswana
 Shihoka Nalinanga, Nkoya King, 160n
 Shikanda, Nkoya royal name-derive from Hindi Skanda (*q.v.*)
 Shikanda, Queen, 305; cf. van Binsbergen, S., and Tashikanda
 Shimbinga, see Simbinga
 Shintoism, 238
 Shire, 148
 Shiyowe, Dennis, research-partner, 210n
 Shona, 75, 276, 74n
 Shumbayama, 103
 Sibanda, the present author's sangoma name in addition to Johannes, 269n
 Siberia(n(s)), 174, 141n
 Sicily, 218n
 Sidereous iron, 186
 Sidi Mhammad, 38, 95, 199, 201n, 245n
 Sierra Nevada of California, 235
 Sigui, 163
 Simbinga, Shimbinga, 182, 147n–148n, 182n
 Sinocaucasian, Dene-Sinocaucasian, 187, 156n
 Sinology, Sinologist(s), 36, 68, 243, 300n; cf. Bernal, M., Terrien de Lacouperie
 Sinombe, father and daughter, protagonists in the Mwali cult, 295, 276
 Sinombe, Jane, typing student and ritual-protagonist, Francistown, Botswana, 82n, 270n; cf. Mother of Life
 Sinombe, Reginald, Mwali High Priest at Nata, Botswana, 82n
 Sinotibetan, 187, 145n, 148n
 Sint Franciscus Liefdewerk, Roman Catholic urban-mission esp. in Amsterdam, the Netherlands, 221
 Sirius, 251, 292
 Sisyphus, 164
 Site and Service, type of plot issued by the World Bank-sponsored SHHA (Self Help Housing Authority) project, Francistown, Botswana, final-late 1980s CE, 269n
 Sithole, Albert, leader of the Masemanenyenga *sangoma*-ledge, Francistown, Botswana, 279, 206n
 Śiva, Indian primal god, 194, 158n
Sjors en Sijmmie, implicitly-racialist popular youth literature, the Netherlands, mid-20th c. CE, 220
 Skanda, Indian war god, 157, 305, 157n; cf. Alexander, Shikanda, Kartikeya, Kumara, Murugan, Mahasena, Shanmukha and Subrahmanya
 Sceptical, /-ic(s)), 121, 121, 196, 198, 297, 247, 267, 299n; cf. sceptical
Skeptical Inquirer, 121
 Skeptics Society and *Skeptical Magazine*, 121
 Sky God Nasinbatsi, 183
 Skyros, 106
 Slave Coast, 176
 Sleeping Child, 93n
 Snake-Child of Drought, 160n; cf. Shihoka, Vrtra
 Snake, 90, 99

- Sobukwe, Robert, 108n
 Society of Psychological Research, 120
 Sokal Hoax, 261
 Soker-Osiris, 194
 Solar System, 326
 Solar, 313n, 319n
 Somerset East Extension, SHHA (q.v.) site-and-service area, Francistown, Botswana, 269n
 Somerset East, informal ward, Francistown, Botswana, 280, 281
Sorbus aucuparia, 162
 Sotho, 204n
 Source, 124, 173, 180, 246, 252, 305
 Sourcebook Project, 235
 South Africa(n(s)), 31, 50, 115, 175, 236, 238
 South-Asian Religions, 238
 South-Asian, 305, 338
 South-Central Africa, 145; cf. Central Africa
 South-East Asia, 150
 South, East, and South-East-Asian, 149
 Southern Africa(n(s)), 44, 48-49, 64, 67, 67-68, 71, 73-78, 81-85, 87, 90-91, 93-94, 97-98, 101, 103, 105-109, 113, 144, 152, 163, 166, 171-172, 174, 189, 195, 205, 217, 219, 237, 263, 266, 270, 276, 280-281, 296, 298, 304, 331, 343, 349, 321-331, 62n, 73n, 75n, 78n, 82n, 94n, 140n, 148n, 200n, 269n, 276n
 Southern African "White", 77
 Southern African Hakata, 349
 Southern African-
 Ink[h]osazana, 105
 Southern African Khoisan, 84
 Southern-hemisphere, 141n
 Southwest Asia, 142n
 Soviet Union, 31, 136n
 Spain, future Queen of, 310; cf. Vidal
 Spain, Spanish, 153, 162, 187, 310, 314, 316
 Spanish Influenza, 305, 271n
Special and General Theory of Relativity (Einstein), 259
Sphären (Sloterdijk), 305
 Spielberg, Stephen, motion-picture director, 328
 Spirit, 119, 136, 139, 209, 258, 318, 125n, 239n
Spiritualiteit, heelmaking en transcendentie (van Binsbergen), 211n
 Spirituality, 30, 119n, 211n
 Sri Lanka, 86, 140n
Srimad-Bhagavatam, 238n
 Staffordshire, England, 102
Stone Men of Malekula (Layard), 166
 Stone, the comparative-mythology of -, 159-175
 Stones, the, NARCOM (q.v.), 154n, 171n
 Stone-tool, 167
 Stoning, 164
 Subrahmanya, 305
 sub-Saharan Africa and the New World in the Upper Palaeolithic of, 152
 sub-Saharan Africa, 68, 83-84, 147, 149-150, 152, 154, 159, 163, 167, 169, 174, 181, 183, 185, 187, 191, 195, 200, 244, 301, 336-337, 141n, 147n-148n, 174n, 183n, 187n, 249n
 Sudan, 168
 Sudan, Southern, 170
 Sumer(ian(s)), 187, 189-190, 228, 251, 151n, 158n, 189n-190n
 Sun and Moon, 322, 24n
 Sun, Solar, 152, 251, 283, 289, 305, 327, 342-343, 34, 148n, 327n; cf. Moon
 Sunda Hypothesis (Stephen Oppenheimer), 37
 Sunda, 149-151, 176, 180-181, 183, 244, 140n, 146n, 151n, 229n; -Indonesian, 229n; cf. Oppenheimer, Dick-Read
 Superstition, 329
 Swahili Coast, 254
 Swahili, 145, 181, 182n
 Swede(n), Swede(s), 345
 Switzerland, Swiss, 234, 307
 Swtkh / Seth, 146
 Symposium Healing and Spirituality, Nijmegen, the Netherlands, 2007, 39, 113, 114, 117, 130, 210, 119n, 129n
 Synchronicity, 64n
 Synoptic Gospels, 101; cf. Bible, New Testament
 Syracuse, 261
 Syro-Palestine, 146, 252, 300, 228n, 277n
 Table Mountain CA, 235
 Tabula Bianchini, 248
 Tainos, Caribbean ethnic group to meet Columbus, 176, 174n
 Taiwan(ese), 229n
 Talanta, 229
 Tallensi, 168
 Tamil Nadu, 238, 158n
 Tammuz, 183
 Tanzania(n(s)), 172, 83n
 Taoism, 238, 342
 Tarkhunt, 161n
 Taro, 149, 151
 Tasma(n)ia(n(s)), 167, 235
 Tassili n'Ajjer, region in the Sahara, 105
 TataShikanda, Nkoya name of the present author, a teknonym (parent's name derive from the parent's child); cf. Shikanda, 305
 Tati River, 270n
 Tati River, North-East district, Botswana, 279-280
 Tati, former name for Francistown and North-East district, Botswana, 280
 Tautou, Audrey, 308
 Teillard de Chardin's Point-Omega, 319n
 Teilhard in the Netherlands, 223
 Telepathy, 60n, 94n
 Telphusa, 165
 Telugu < Davidian, 276n
 Templar Knights, 273n
 Temple, Jerusalem, Syro-Palestine, in *New Testament* (q.v.) times, 222n
 Tent of Assembly, Ancient-Israeletes, 194
 Tep Tepi, 102n
 Territory, se. Northern Rhodesia / Zambia, 139
 Teshub, 161n
Tetrabiblos (Ptolemy), 248
 Textual Formulations Today - Might Be Projected Back Into the Remote Past, 292
 Thai Buddhism, 238
 Thailand, 65, 238
 Tammuz, 146
 Thanet Sand, geological formation, UK, 235
The Abyss, motion picture, 106-107
The Berea Alumnus, 235
The Birth of Christ (Seymour), 289
The Bush Burnt the Stones Remain (Rasing), 172
The Conscious Universe (Hoyle; also Radin; also Gardner), 344
The Count of Montecristo (Dumas), 221
The Da Vinci Code (Brown), 307, 273n
The Descent of Inanna, 140n

- The Discovery of Heaven* (Mulisch), 159
The Earth as Primary, NARCOM (q.v.), 159
The Flight From Science and Reason (Gross, Levitt & Lewis), 127
The Geologist, 234-235
The Intelligent Universe (Hoyle; and others), 81, 345, 342n
The Interpretation of Dreams (Freud), 79
The Journal of the History of Ideas, 67
The Lion of Flanders, see *De Leeuw van Vlaanderen*
The Lost Symbol (Dan Brown), 308, 310
The Lost World (Arthur Conan Doyle), 328; cf. *Jurassic Park*
The Mechanisation of the World Picture (Dijksterhuis), 128
The Myth of the Eternal Return (Nietzsche; also Eliade), 242
The Origin of Species (Darwin), 230, 311
The Rake's Progress (Hogarth), 25
The Revisor (Gogol), 223
The Science Delusion (Sheldrake), 197
The Song of Hiawatha (Longfellow), 149n
The Teaching Stones (Anonymous), 167
The Tempest (Shakespeare), 306
The Templar Revelation (Picknett & Prince), 273n
 Theory of Relativity and of Quantum Mechanics, 250, 298
 Theory of Relativity, 209, 254, 268, 289, 347, 19n
 Theory of the Oscillating Reality, 199n
 Theory of the Steady-State Universe, 345; cf. Hoyle, Wickamasinghe
 Theosophy / -ist(s), 226
 Thera, Aegean island, 250n; cf. Santorini
 St Theresa, 278
 Thor, 160, 166
 Thunderstone, 160n
 Tiamat, 147, 148n
 Tibet, 163, 166, 174
 Tiglat Pileser III, 189n
Timaeus (Plato), 226, 342
 Time, 198, 347
Times (London), 234
Timon of Athens (Shakespeare), 346n
 Timuna, King of the Mashasha-Nkoya, † 1955 CE, alleged-possession agent, 305, 271n
 Titans, 146, 183
 toe Hoerne, Skipper [captain], fictitious discoverer of the New World, 225, 306
 Tortoises, 142n
 Tower of Babel, 1) Biblical-legendary building; 2) global-etymological project and website, cf. Starostin & Starostin, 156n, 175n
 Tower, mythical complex, 175n; cf. Flood
Trajectoires de Liberation en Afrique Noire (Konings, van Binsbergen & Hesseling), see *Festschrift Buijtenhuijs*
 Trance, 18n
 France, Musical Directions Under —, 201
 Transaction Press, 26n
 Transcendence, 188
 Transcendental, in philosophy, 296n
 Transcontinental, 174
 Free of Life, 313, 312n-313n
 Treuen, Maria-Theodora, 305
 Triassic, 234
 Trilobite Bed, 235
Tristia (Ovid), 106n
 Trouw, 256
 Troy, Trojan, Ancient city in NW Anatolia, 106, 163, 165, 222; cf. Homer
 Truth and Reconciliation Commission, South Africa, 50
 Truth, 278
 Tswana, 204n, 249n
 Tungus, 141n
 Tunisia(n(s)), 38, 47, 86, 96, 140, 201, 238, 278, 304, 201n, 238n, 245n, 257n
 Tunisia, North-western, 95, 174, 244, 278, 201n
 Tuolumne Table Mt., California, USA, 234
 Turkey, 273n
 Turkish, Turkic, language-cluster, 304
 Turkmenian Republic, 234
 Tut-ankh-Amun, Ancient Egyptian king, 164
 Tutsi, 136n
 TV, television, 89, 264
 Tweed, location in England, 234
 UFO, Unidentified Flying Object, 237
 Uganda(n(s)), 175n
 Uganda, Eastern, 280n
 UK, see United Kingdom (of Great Britain and Northern Ireland)
 Uke Mochi, 147n
Unbewusste (Freud), 119
Uncle Tom's Cabin, or: Life Among the Lowly (Beecher-Stowe), 74n
 Unconscious, 119
 Underworld, 159n
 UNESCO (United Nations Educational and Scientific Commission), 138n
 UNISA Press, publishing house in South Africa, 31
 United Kingdom, UK, 48, 51, 101, 184, 314, 188n-199n, 223n
 United States of America, see USA
 Universe, 299 and *passim*
 Universe's Learning Capability, 349
 University Library, Amsterdam, 223
 University of Zambia, 31n
Upanishads, 218n
 Upper Guinea Coast, 184
 Upper Palaeolithic, 84, 154, 156, 167, 169, 176, 185, 187, 190, 229, 233, 330, 240, 141n-142n, 148n, 156n, 218n, 327n, 342n; — of Central to East Asia, 188n
 Uralic, 151n, 156n
 Uranus, 322, 327
 Urim and Thummim, 169
 Urshanabis, 165; cf. Utnapishtim
 USA, 115, 130, 136, 139, 152, 170, 174, 220, 238, 243, 261-262, 308, 314, 75n, 129n, 136n, 232n, 346n
 USSR, 319n; cf. Russia
 Utah USA, 233, 235
 Utnapishtim, 165
 Validity, 137, 253
 Tuolumne Table Mt., Chiel (1992-1945), resistance hero and martyr, 39, 305, 272n
 van Binsbergen, Dennis, 6, 33, 39
 van Binsbergen, Hannah, 6, 33
 van Binsbergen, Henk, the author's paternal grandfather, allegedly featuring in ancestral possession, 305, 271n-272n

- van Binsbergen, Nezjma, 6, 33, 38-39
- van Binsbergen, Sarah, 6, 33, 305; cf. Shikanda
- van Binsbergen, Vincent, 6, 33, 39, 307
- van Binsbergen-Saegerman, Patricia, 33-34, 40
- van den Bosch, Roderick, 34, 343-337
- van Leenberghe, 222
- Van Rijn, Henny, and Wim van Binsbergen, 203n
- Vanuatu, 166, 173
- Varanus niloticus*, 91n
- Vedic scriptures, India, 160n
- Vedic, 253, 342, 218n
- Venda, 171
- Venus, 222, 289
- Vera Historia* (Lucianus), 148n
- Verheijen, 39
- Veridical Divination, 284 and *passim*
- Vicarious Reflections* (van Binsbergen), 20, 30, 25n, 28n
- Vidal, Ambra, fictional character, Dan Brown's *Origin*, 314, 316
- Vijftig Eeuwen Schrift* (Engelhart & Klein), 225
- Vikings, 237n
- Vilnius, 262n
- Vinland, 229
- Viracocha, 161n
- Virgin Mary, 153, 199
- Virgin Mother of the Water, 84
- Virginia USA, 40
- Virtuality, 76n
- Vodun, 148n
- Volkommene Geomantia* (Abu-Hali), 247n
- Voor Hen Die Vielen / To our war heroes, 272n
- Vorrede* (Hegel), 318n
- Vra, South Asian god of drought, 160-161, 164-165, 160n
- Vulcan, 24n
- Vulgate, standard early-Christian translation of the Bible, 272n
- Wagtails, 156
- Walker's Quantum-Theory of veridical divination, 290n
- Walt-Disney, 220
- WAP, Weak Anthropic Principle, 346
- War of Liberation, Zimbabwe, 102
- War of the Worlds* (H.G. Wells), 221
- Washington DC, USA, 308
- Water, 105, 62n, 327n
- Waterlooplein, flea market, Amsterdam, 225
- Webster IO, USA, 234
- Weekly World News*, 235
- Weltseele, 342n
- Wentzel-Kramers-Brillouin approximation, 'in-mathematical physics, the-WKB approximation or WKB method is a method for-finding approximate solutions to linear differential equations with spatially varying-coefficients' (*Wikipedia*), 80n
- Wereldbeelden. wetenschappen en wij. Naar meer kritische, verantwoorde en open-wetenschappen' / World-views, the sciences and us: Towards a more critical, more responsible and less-entrenched-conception of science, Centre-Léo Apostel for the Philosophy of Science, Free University, Brussels, Belgium, a 2003-conference*, 299, 299n
- West Africa, 98, 149, 176, 342, 249n
- West Asia (n(s)), 105, 164, 230
- West Asian Bronze Age, 300
- West Indies, 161; cf. Caribbean
- Western Africa, 150
- Western Cape, South Africa, 43, 44
- Western Eurasia, 105, 160, 166, 174
- Western Europe, 150, 162, 187, 205, 238, 261, 189n
- Western Grassfields, Cameroon, 180
- Western Province, Zambia, 202, 156n, 203n
- Western Zambia, 123, 155-156, 181, 202, 244, 279
- Westerners, 28n
- Whatsapp, 310
- Where P there not not-P, 24; cf. Doctrine of the Excluded-Third
- White Lotus cult, East Asia, 147n
- 'White', socially significant-somatic identity, 32, 44, 50, 52-54, 68, 75-77, 101, 108, 120-130, 139, 143, 181, 196, 260-261, 267, 75n-76n, 140n, 148n, 182n, 203n, 266n; - in South Central Africa, 182n; cf. Francistown
- 'White-Black', 130
- 'White' Dutch, 196
- 'White' Rhodesians / Zimbabwean, 92, 104
- White-robed, 148n
- Wikipedia*, 80n, 136n, 357n, 357n
- Wilburton OK, USA, 234
- Will, the human —, and Paranormal Phenomena, 267
- Winona meteorite, 166
- Winston, fictional Artificial Intelligence system in Dan Brown's *Origin*, 314-315, 315n
- Winter Bros, stationers, Amsterdam, the Netherlands, 225
- WKB, see Wentzel-Kramers-Brillouin
- World as Will and Representation* (Schopenhauer), 267
- World Soul, 342-344
- World System, 264
- World War I, 305, 323, 271n
- World War II, 206, 305, 314, 19n
- World Wars, 223, 323, 350
- Worlds Before Our Own* (Steiger), 235
- World-views, 299n
- Wosanna*, 204, 277, 89n; cf. Hosanna
- WOTRO, Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen, a division of NWO, *q.v.* 35
- Wounded Knee as a Potentially-Transcontinental Expression, 174
- Woytla Pope John Paul II, 255n
- WvB, Wim van Binsbergen, *passim*
- Xhosa, 90
- Yahweh, 149n
- Yaka, 55
- Yam, 148n
- YHWH, 150, 24n; introduction of his cult Into Palestine, 24n; cf. God
- Yi Jing*, 338, 349, 148n
- Ymir, 147
- Yoruba, 85, 161-162, 185, 193, 157n, 161n, 249n
- You Tube*, 238
- Yucabú, cassava god of the Caribbean Taino, 176, 174n
- Yucatan, 227n, 229n
- Zambezi, major river in South-Central Africa, Upper-region, 145; cf. Congo-Zambezi watershed,

- Zambia(n(s)), 31, 35, 46-86, 86-103, 110-113, 117, 129, 131, 138-140, 147, 149, 153, 163, 173, 176, 181-182, 192, 202, 212, 238, 262, 279, 75n-76n, 91n, 130n, 147n-148n, 156n, 159n, 203n-204n, 257n-271n; – Ministry of Health, 32n; cf. University of –
 Zambia, Central –, 183
 Zambia, North-western, 116, 143, 146, 181, 192
 Zambia, Western, 270n
 Zambia, Western Central –, 181-182
 Zambian Cults of Affliction, 202
 Zambian Ndembu, 147
 Zambian Nkoya, 147, 181
 Zar, 143, 193
Zea mays, the maize plant, 176
 Zechariah, Bible-book, 82n
 Zembla, 'a distant northern land', fictional-kingdom in Nabokov's *Pale Fire*, 346n
 Zen-Buddhism, 28n
 Zeus, 160, 164-165; cf. Jupiter
 Zhoukoudian, 243
 Zimbabwe(an(s)), 32-33, 49, 51-52, 64, 67, 75-76, 78, 92, 101-103, 171-172, 174, 181, 276, 279-280, 74n, 102n, 172n
 Zimbabwean 'Whites', 101
 Zimbabwean War of Liberation, 102
 Zion Christian Church, 74
 Zionist, in Southern Africa: adherents of a Zion-Christian Church, 72
 Zoroaster, Zoroastrian, 246n
 Zulu, 50, 61, 72, 90, 168
 Zululand, 50
 Zuñi, 339

Register van auteursnamen

Here follows an exhaustive listing of all authors whose works are cited in the present book. Per entry, after surname (and occasionally initials; further *cf.* Bibliography, above) first appear the relevant main-text page numbers in ascending order, followed by the relevant footnote page numbers, likewise in ascending order – *e.g.*: Adams, D.Q., 1999, 355, 409, 418, 394n, – regardless of the actual footnote numbers. Surnames preceded by a prefix such as ‘de’, ‘von’, ‘van’ appear under that prefix. Co-authors if their number is in excess of two, are listed under the first author as declared in the title of the publication concerned. In this Index of Authors, year of publication, and author’s initials, have mainly been specified if the occurrence of several authors with the same surname creates a risk of confusion; further see the Bibliography. For author’s initials, also see the Bibliography. By and large, Ancient Greek names are rendered in their (awkward! and often substantially deviating from the Ancient original) conventionalised Latin / English form. Aware of the unavoidable pitfalls and inconsistencies of any orthographic and transliteration system, I have transliterated words and names in Arabic according to a hybrid system that strikes a compromise between the *Encyclopaedia of Islam* usage and common English orthography; consonant assimilation in the pronunciation (as distinct from writing) of the Arabic definite article al- is usually not reflected in the transliteration.

q.v. = ‘see specifically there’; *cf.* = ‘also see ...’; a lower-case ‘n’ written after a number indicates a footnote on a page of that number

Aarne-Thompson A, 101, 161n
 Abu Hali ben Omar, 247
 Accardi & Regoli, 287
 Adams, 183n
 Adelaar, 181
 Adenier, 288
 Adorno, 335
 Aerts, Dierk, 198n, 263n, 298n-299n
 Aerts, Dierk, *et al.*, 287, 196n, 299n
 Aertsen, 296n
 Afshan 2001, 260n
 Aitchison, 225
 Akesson, 164
 Akrimi 2007, 168n
 Aldred, 127
 Alexander & Coursey, 150
 Alexander 1991, 115n
 Alexander, Ray, 35
 Alfonso el Sabio, 162
 Al-Ghazzali, 316
 Al-Hallaj, 278
 Allen 2002, 228
 Allison, 173
 Alverny 1962, 250n
 Al-Zanati, 248
 Amselle, 180, 187, 264, 265n
 Anati, 166
 Anati, 99n
 Anaxagoras, 324
 Anaximander, 306
 Andersen, 105
 Andrews, 163
 Anesaki, 147n
 Annas & Barnes, 121n
 Apollodorus, 165; *cf.* Pseudo—
 Archimedes, 261, 295, 305, 262n, 305n
 Ardant Du Picq, 258n
 Arefeva, 258n
 Aristotle, Aristotelian, 24, 297, 311, 329, 339-340, 345, 159n
 Armstrong, 164
 Arrhenius, 231, 324, 345
 Asad, 76n
 Ashley, 115n
 Ashliman, 84n
 Ashymov, 166
 Asimov, Isaac, 315n, 319n
 Aspect 1982, 263n
 Aspect *et al.*, 263n
 Assmann, 257n
 Atkins, 147
 Atsma, 165, 157n, 161n
 Audi 1988, 121n
 Auerbach, 61n
 Augé, 46
 St. Augustine, 242n, 347n
 Austin, 263n
 Aya, 260n
 Ayala, 314
 Babcock & Mac Aloon, 115n
 Babcock, 117n

Bacon, Francis, 329, Francis, 212n
 Bacon, Roger, 256n
 Badone, 129, 266n
 Badstuebner, 129
 Baggally, 60n, 94n
 Baghranian, 260n
 Bahn, 82n
 Baianu, 336
 Baldwin & di Benedetto, 117n
 Balfour, 164, 176, 161n
 Ballou, 234-235
 Bardou, 347n
 Barley 1986, 55
 Barnes *et al.*, 260n
 Barnes, 90
 Barrand, 336
 Barreau, 261n
 Barrett *et al.*, 288
 Barrett, 128, 288
 Barrow & Tipler, 346
 Barrow, John D., 346, 348, 128n
 Barthes, 88
 Barton 1912, 164
 Basilov, 141n
 Bastide, 184n
 Bastin, 259n
 Batra 1996, 347n
 Battistini, 256n
 Baudrillard, 261
 Bauval & Gilbert, 89n
 Bauval, 89, 89n
 Bax, 190n
 Beauchamp, 166
 Becq de Fouquières, 171n
 Bednarik, 172-173, 175
 Beecher-Stowe, Harriet, 74n
 Beistegui, 335n
 Bell, 163, 287, 263n
 Ben-Ami, 167
 Bender, 166
 Benesh & Burian, 326
 Benjamin, 257, 257n
 Bent, 172, 172n
 Berezkin, 163
 Berglund, 67
 Bergson, 261, 261n, 347n
 Bernal *et al.*, 311n
 Bernal, John-Desmond, 311n
 Bernal, Martin Gardiner, 36, 68, 106, 115, 243, 300, 324, 339, 146n, 161n, 243n, 250n, 311n-312n
 Bernstein, 260n-261n
 Berthelot, 246
 Bessel, 251
 Betz, 245n
 Beuthan & Sandbothe, 257n
 Bezemer, 185n
 Bianchi, 180n
 Bielefeldt 2000, 260n
 Bierhorst, 146
 Bijker, 260n
 Bisschoff, 237

Bisson, 80n
 Bittel, 277n
 Black 1942, 167
 Black, 244
 Blackstone, 79
 Blackwood, 148n
 Blain, 202n
 Blavatsky, 226n, 250n
 Blazhek, Vaclav, 151n, 312n
 Bleek, Wilhelm, 181
 Blinkenberg, 160n
 Blumenfeld, 348
 Bodkin, 99
 Boeck & Devisch, 115n
 Boele van Hensbroeck, 31, 136n
 Boer 1986, 258n
 Boghossian, 260n
 Bohannan, 258n
 Bohm & Aharonov, 198n, 263n
 Bohm & Hiley, 287, 336, 198n, 259n
 Bohm, 198n
 Bohmet *et al.*, 336
 Bok, 267, 290n
 Bomhard & Kerns, 156n
 Boncelles, 234
 Bond & Ciekawy, 124n
 Bonnet, 164
 Booth, 258n
 Bord, 166-167
 Bouché-Leclercq, 165, 169, 174, 184, 248, 249n, 290n
 Bouchet, 156n
 Boudewijnse, 115n
 Boudillon, 72
 Boudon & Clavelin, 260n
 Boudon, 260n-261n
 Boule, Marcellin, 223n
 Bourdieu, 72, 258n
 Boutens, 245n
 Böwering, 257n
 Braidotti, 260n
 Braude, 60, 60n
 Brendan, 237n
 Brennan, 163
 Brett, 166
 Breuil, Henri, 166, 171, 234-236, 168n
 Brewster, 233, 235
 Brier, 60
 Brodrick, 229n
 Brown 1926, 148n
 Brown 1991, 100
 Brown, Dan, 21, 23, 30, 40, 212, 306-312, 314-315, 317-319, 321, 324, 328, 332, 273n, 315n, 319n
 Brown, T., 249n
 Bruner, 115n
 Bruno, Giordano, 316
 Buccallati, 140n
 Budge, 82n, 89n
 Buhl 1974, 164
 Bühler, 168n
 Buijtenhuijs, Robert, 32, 33, 35, 202n
 Burian, Zdenek, 326

Burke, 163, 165-166
 Burl, 166
 Burnet, 165
 Burroughs, 234-235
 Burstein, 251n
 Butler *et al.*, 348, 60n
 Butler, Samuel, 325n
 Bwalya, Ron, 31
 Bwele 1991, 258n
 Byaruhanga-Akiiki, 258n
 Cadenat, 174n
 Callewaert, 127
 Calmers *et al.*, 335n
 Calvin, 159n
 Camus, 148n
 Cann *et al.*, 324n
 Cantrell, 227n, 250n
 Capra & Zukavs, 336
 Capra, 336, 283n
 Carington, 60, 60n
 Carnae Temple, 164
 Carnap, 128, 208
 Carpenter, 60, 60n, 251n
 Cartailhac, 229
 Carter & Sheldrake, 197
 Carter, Brandon, 347
 Cartwright, 349
 Carus, 163
 Cassirer, 286, 261n, 283n, 286n-287n
 Castaneda, 202n, 266n
 Caton-Thompson, 172n
 Cavalli-Sforza *et al.*, 83n
 Cavalli-Sforza, 36, 324n
 Cavendish *et al.*, 60n
 Cesa 2001, 296n
 Chamberlain 1982, 163
 Chaó, 256n
 Chatelain, 158n
 Chauvin 1902, 164
 Chen-Ganglong, 185
 Chernyakov, 347n
 Chirikure & Pikirayi, 172n
 Chitty, 182
 Choisnard & Flambart, 249n
 Choisnard, 249n
 Chomsky, Noam, 228
 Chrétien & Prunier, 61
 Churchill, Winston, 314
 Clark, 168n
 Claus, Hugo, 286
 Clavelin, 260n
 Clifford & Marcus, 133
 Clifford, 133, 251, 132n
 Cline, 259n
 Clinton 1996, 165
 Clottes & Lewis-Williams, 141n
 Cohen 1941, 288n
 Cohen 1993, 124n
 Coia *et al.*, 84, 140n
 Cole, 166

Coleridge, 63n
 Comaroff & Comaroff, 142n
 Comaroff, 74, 142n
 Combs 1988, 24n
 Comte, 316, 212n
 Conan Doyle, Arthur, 328
 Conrad, Joseph, 115n
 Conscience, Henri, 222
 Cook 1914-1940, 160n
 Cook 1961, 24n
 Copans, 76n, 132n
 Coquery Vidrovitch, Cathérine, 180, 265n
 Corliss, 234-235
 Cory, 158n, 250n-251n
 Costa de Beauregard, 257, 257n
 Cotterell, 161n, 180n
 Cotterell, 147
 Count 1952, 24n
 Couraud & Lorblanchet, 168n
 Coursey, 150
 Craig, 257, 257n
 Crawford, 60, 173
 Cremo & Thompson, 21-22, 24, 40, 212, 217-218, 220, 232-235, 237-238, 242, ,, 301-303, 305, 347, 237n
 Cremo, 232n
 Crevaux 1884, 184n
 Cross, 229
 Crowley, 183
 Cruciani *et al.*, 84, 140n
 Cúénot, 223-224, 313
 Cushing, Frank, 339
 Cyrano de Bergerac, 148n
 d'Errico *et al.*, 82n
 Dagboekenier, ps. of the journalist Henri Knap, 222n
 Dalberg, 165
 Dalmiya, 55n
 Dancy & Sosa, 121n
 Daniel 1975, 161n
 Dante Alighieri, 343
 Dart, 163, 171-172, 304n
 Darwin, 230, 232, 242, 311, 330, 344, 242n, 312n
 Dasgupta, 218n
 Dastur 1998, 347n
 David-Neel, A., 174n
 Davidson, 130, 22n
 Davies, 283n
 Davis, 128n
 Dawkins, 328-329
 Dawson & Smith Woodward, 223n
 de Laplace, 201, 258-259, 326-327, 201n, 258n
 de Groot, 212n, 260n
 de Hartog, Jan, 245n
 de Jong 1921, 1930, 249n
 de Jonge, Klaas, 35
 de Lange, D., 223
 de Liagre Böhl, 165; *cf.* Gilgamesh
 de Moor 1995, 164
 de Mul, Jos, 315n
 de Raedemaeker, 345n
 de Spinoza, 325, 342;
 Deflem 1991, 115n

Dejeux, 256n
 Delafosse, 184n
 Delatte, 165, 174
 Delemont, 234
 Deleuze, 29, 88, 261, 29n, 157n, 335n, 347n
 Delfgaauw, 223
 Demeerseman, 166, 304n
 Democritus, 345, 345n
 Deren, 128
 Dermenghem, 166
 Derrida and Kierkegaard, 23
 Derrida, 88, 294, 330, 38n, 122n, 335n
 Descartes, 59, 119, 122, 285, 335, 55n, 294n
 Desmond 1982, 242n
 Devisch, Renaat / René ,, 34-35, 55
 Dewar, 312n
 DeWitt & Graham, 282n
 DeWitt, 283
 Dick-Read, 37, 149, 152, 151n, 229n
 Diels, 345n
 Dietz *et al.*, 59, 347n
 Dietz & Tenhaeff, 59
 Dietz, 59-60, 60n
 Dijksterhuis, 128
 Dinsmore, 160n
 Dirac, 259n
 Doane, 256n
 Dobbs, 288n
 Dobkin de Rios & Mundkur, 148n
 Dodd *et al.*, 324
 Dodds, 60n, 94n, 119n, 124n, 142n, 249n
 Dombrowski, 335n
 Donnelly, 226, 226n, 250n
 Donovan, 60, 60n
 Doornbos & van Binsbergen, 32
 Dorfman, 220
 Douglas, 202n
 Doutté, 166
 Dowson, 157n
 Drewal, A, 84n
 Driberg, 168
 Driesch, 59
 du Mesnil du Buisson 1966, 174n
 du Prel 1890, 250n
 Dubouloz-Laffin, 93n
 Ducie, 166, 174
 Duerr, 124n
 Duhem, 244n, 347n
 Duinjer, Otto, 211n, 296n
 Dumézil, 24n
 Duquette, 260n
 Durand, 164
 Durkheim, 77, 79, 92, 96, 160, 228, 285, 296, 331, 82n, 93n, 117n, 199n, 212n, 286n;
 Dyke & Bardon, 347n
 Eade & Coleman, 115n
 Eade & Sallnow, 115n
 Earhart, 167
 Eaton, Arthur, 34, 337
 Eboussi-Boulaga, 142n
 Effingham 2013, 335n

Ego n.d., 82n
 Ehnmark, 256n
 Ehrenreich, 149
 Einstein *et al.*, 198n, 263n
 Einstein, 115, 208, 259, 287-289, 325, 346, 259n, 286n-287n
 Einstein-Podolsky-Rosen, 197, 263, 287
 Eisenbud, 259n
 Elberfeld, 257n
 Elders, 347n
 Eliade, 218n, 242n
 Ellert, 171
 Ellwood, 98n
 Elstner *et al.*, 290n
 Emerson, 24n
 Empedocles, 119, 24n, 168n, 218n, 327n
 Engelhart & Klein, 225
 Engels, 31n
 Enslin, 24n
 Epstein, Bill, 75n
 Eudoxos, 305
 Euripides, 106
 Evans, 150-151, 163
 Evans-Pritchards, 124n
 Everett Wheeler, 283
 Ewing, Katherine 1990, 86
 Eysenck & Nias, 248, 291, 290n
 Eysenck, 248, 339
 Fabian, 258n
 Fardon, Richard, 35, 119n
 Farmer 2010, 228
 Farnell, 165, 174
 Farrakhan, 136, 136n
 Farrington 1900, 163
 Fauth, 98, 164-165, 186, 174n
 Faye 1884, 326
 Fechner, 342
 Feder, 229
 Feigl *et al.*, 119n
 Ferguson, 127, 250n
 Ferreira, 287n
 Festugière, 250n
 Fetter, 183n
 Feuchtwang, 167
 Fewkes, 167, 174n
 Feyerabend, 249, 321, 339, 249n, 283n
 Finnestad 1976, 150
 Firth, 103
 Fisher 1912, 234-235
 Flambart, 249n
 Fleischer, 168
 Flew, 60, 60n
 Floumoy, 117n
 Fontaine, 248n
 Fontanes, 135n
 Fontenrose, 162
 Forster, 178-179, 188, 154n
 Fortes, 168, 78n, 31n
 Foster, 144
 Foucault, 29, 88, 127, 253, 345
 Fraiberg, 350

- Frazer, 165, 146n, 180n
 Freud, 79, 98-100, 115, 122, 228, 242, 254, 290, 350, 119n, 254n; *cf. Die Traumdeutung; Unbewusste*
 Frings 2013, 347n
 Frobenius, 140, 143, 140n, 250n
 Fromm, 250n
 Frymer-Kensky, 168n
 Fuccaro, 166
 Fulda 2001, 119n, 239n
 Fullagar *et al.*, 150
 Furst 1977, 169
 Gaisford, 226n
 Galilei, 316, 327, 124n, 288n
 Gamble, 163
 Ganeri, 218n
 Gardiner, Alan, 68, 89n, 146n
 Gardner, 345, 242n, 342n
 Garlake, 172n
 Gascoigne, 288n
 Gaudi, Antonio, 314
 Gauquelin & Gauquelin, 249n
 Gauquelin, 249, 291, 249n, 290n
 Gay, 99, 167
 Geertz, Clifford, 79, 120, 133-134, 93n
 Geley & von Schrenck-Notzing, 80n, 118n
 Gell, 258n
 Geschiere, Peter, 33, 35, 72, 247, 136n, 212n, 266n; & van Binsbergen, 46
 Gettier, 263n
 Ghirardi & Romano, 287
 Gilbert & Cotterrell, 227n, 290n
 Gilbert, 89
 Gimbutas, 167, 172, 229, 229n
 Ginzburg, 84n
 Girard, René, 332, 61n
 Glass-Coffin 1994, 127
 Glenday, 266n
 Gluckman, Max, 35, 107, 115, 124n
 Glymour & Stalkers, 247
 Gobert, 304
 Gödel, 261, 294
 Gogol, 223
 Goldstein, 287
 Goodman, 118n
 Goodwin, 171, 304n
 Goote & Wielemaker, 194
 Gordon, 106, 229
 Gore, 251
 Goren-Inbar & Peltz, 173
 Görg, 24n, 250n
 Görgemanns 2000, 250n
 Goss 1977, 163
 Gould, 241
 Graham, Neil, & Paul Davies, 283
 Grandy, 22n
 Grattan-Guinness, 60, 121
 Graves, 162, 165, 174
 Griaule & Dieterlen, 251, 183n
 Griaule, 132, 132n
 Gribbin, 288, 259n, 283n
 Griffin 1998, 119n
 Griffiths, 24n, 180n, 251n

Grim, 247, 266n
 Grimes, 218n
 Grindal, 121n
 Grosman *et al.*, 141n-142n
 Grosman, 141n
 Gross, Levitt & Lewis, 127
 Grosz 2017, 59
 Grottanelli, 149
 Gruenthamer, 256n
 Gruet, 304
 Grunne, 166
 Guattari, 88, 261, 294, 237n, 29n
 Gudeman & Rivera, 67n
 Guenther, 118n
 Guinefort, 101
 Gunne 1988, 163
 Gusinde & Chiye Sano, 167
 Gusinde, 24n
 Guthrie, 145, 180
 Haberland, 163, 166, 339
 Hacking 2002, 335n
 Hager 2001, 119, 122n
 Haldane, 324, 311n
 Hall, 172n
 Hammer *et al.*, 84, 140n
 Hancock & Bauval, 89n
 Hancock *et al.*, 89n
 Hancock, 89, 89n
 Hanegraaff, 127
 Hannigs, 89n
 Hansel 1969, 60n, 207n
 Hapgood, 227, 243
 Hardie, 84n
 Harding, Sandra, 30, 125, 261-262, 267, 125n, 244n, 261n, 340n
 Hardy, 287
 Hare 1995-2007, 226n
 Harner, 82n
 Harrer, 163, 166
 Harris, 260n-261n
 Hart & Fry, 173
 Hart 1998, 119n
 Hartmann, Nicolai, 335
 Harva, 141n
 Hastings 1909-1921, 163, 119n, 82n, 84n, 161n, 168n, 184n, 255n, 347n
 Hatt 1951, 146
 Hawking, 346, 327n
 Hays-Gilpin, 167
 Headland *et al.*, 47, 125n
 Heald, 280n
 Hedin, 174n
 Hegel, 239, 242, 288, 318, 335, 342, 347, 29n, 119n, 125n, 239n, 318n-319n
 Heiberg, 67
 Heidegger, 257, 335, 119n, 239n, 347n
 Heidel 1942, 150
 Heil & Heil, 335n
 Heimpel, 168n
 Heisenberg, 283n
 Helek, 251n
 Hempel, 124n
 Henshaw, 152, 163, 166

Henshilwood *et al.*, 168
 Herion 1995, 24n
 Hermann, 140n, 149n
 Hermans, 220n, 286n, 347n
 Herodotus, 106, 230, 175n
 Herskovits & Herskovits, 184n
 Herskovits, 184n, 260n
 Hesiod, 168, 226, 24n, 226n
 Hesseling, 33
 Heyerdahl, Thor, 161n
 Hickerson 1962, 152n
 Higgs, 289
 Hildegard von Bingen, 278
 Hindley, 149n
 Hinke, 164
 Hinske, 296n
 Hirst, 91
 Hirzel, 164
 Hitchcock, 229, 82n
 Hitching, 163
 Hitti 1946, 164
 Hoernlé, 82n
 Hoff 1997, 82n
 Holas, 184n
 Hollis & Lukes, 260n
 Hollis, 168
 Holmberg, 141n; *cf.* Harva
 Höltker, 258n
 Homer, 31, 106, 168, 106n, 147n, 156n
 Honnfelder & Moehle, 296n
 Hooke, 149
 Hopfner, 250n
 Horn 2009, 60n
 Horneffer, 242n
 Hornung, 285n
 Horwitz, 204n
 Hountondji, 46, 67n
 Houtsma, 164
 Hoyle, 81, 231, 255, 324, 344, 342n
 Hromník, 67
 Hrozny, 339, 228n
 Hubert, 250n
 Huffman, 172n
 Hühn & Waschkiess, 257n
 Hultkrantz, 152
 Hume, 103, 256n, 124n, 256n
 Hunt & McMahon, 127
 Hunter, Jack, 120n
 Huntingford, 163, 174
 Husserl, 347n
 Hutton, 166
 Huxley, 253, 311, 122n
 Huygens, 209, 330
 Hyginus, 175n
 Ibn al-Kalbi, 168
 Ibn Battuta, 182
 Ibn K̄haldun, 245, 248, 349, 245n-246n
 Imbelloni A, 166, 165n
 Irigaray, 261
 Isaak, 152n, 175n

Isaiah, 82n
 Ishola, 1983, 266n
 Isidore of Sevilla, 248n
 Jackson, 1984, 167
 Jackson, Michael, 1989, 131, 131n, 335n
 Jacobsen, 140n, 146n, 180n
 Jacobson, 24n
 Jacobson-Widding, 277n
 Jacoby, 251n
 Jacottet, 156, 156n
 James, 1890, 122
 James, 1966, 164, 313n
 Janich, 257n
 Janzen, 142n
 Jaulin, 131, 131n, 266n
 Jeans, 283n, 319n
 Jeffreys, 148-149, 152
 Jennewein *et al.*, 288
 Jensen & Niggemeyer, 146
 Jensen, 1936, 146-147, 163, 202n
 Jia & Li, 166
 Jimison, 233, 235-237
 John of the Cross, 278
 Johnson, 1987, 59
 Johnson, 2002, 151
 Jongmans, Douwe, 35
 Jules-Rosette, 115n, 142n
 Julius Caesar, 101
 Jung & Pauli, 64n
 Jung & Strauß, 290n
 Jung, Carl Gustav, 48, 64, 81, 89, 92, 98-101, 228, 248, 290, 64n, 99n, 134n, 289n-290n
 Kadish, 1993, 257n
 Kaiser & Shevoroshin, 156n
 Kammerzell, 312n
 Kamuwanga, 2007, 158n
 Kandamakumbo, 1938, 168n
 Kant, Immanuel, 122, 208, 257, 284-285, 295-296, 329, 332, 335, 349, 25n, 55n, 88n, 117n, 122n-124n, 189n, 257n, 296n, 313n
 Kapferer, Bruce, 115n, 124n, 134n
 Karst, Joseph, 37, 140, 106n
 Kashikar, 218n
 Kaulback, 258n
 Kees, 1923-24, 24n
 Keith, 157n, 218n
 Kekulé, 245, 245n
 Kelly & Locke, 60n
 Kelly, 1982, 249, 260n
 Kendall, 82n
 Kennedy, 2003, 197
 Kennedy, 60n, 137n
 Kent, 2010, 283
 Kepler, Johannes, 252, 124n, 290n
 Kerner & Schelling, 117n
 Kessler, 257n
 Kierkegaard, 23
 Kiernan, 72, 266n
 Kiesewetter, 249n-250n
 Kiess *et al.*, 287
 Kimmeler & Oosterling, 25n
 Kimmeler, 25n, 29n

Kingsley, 119n
 Kirchner, 141n
 Kitchatinov & Rüdiger, 290n
 Klein 1981, 121n
 Kloos 1947, 222n
 Knap, Henri, 222n
 Kobbén, André, 35
 Koek, 149n
 Koenig, 296n
 Koestler, 288n
 Köhler 1975, 185
 Köhler 1976, 166
 Konings, 33
 Krijnen, Ellen, 33
 Krippner 1978, 60n
 Kristeva, 28, 261
 Kuhlmann *et al.*, 336
 Kühn, Herbert, 1955, 167, 172
 Kuhn, Thomas, 1962, 59, 260, 232n, 260n
 Kumar *et al.*, 175
 Kumar, 175
 Kuntz & Kuntz, 314n
 Kutschera & Niklas, 330
 Kwant, 319n
 Kwiat *et al.*, 287
 Lacan, 261
 Lagererantz, 163, 171
 Lagrange, Charles, ps., *sangoma* researcher, 71, 78, 81, 86-89, 91-92, 945, 101-103, 108-110, 74n, 78n, 80n, 82n, 87n, 108n
 Lalèyé, 258n
 Lanezkowski, 149n
 Lange, Dierk, 185, 342, 148n, 249n, 277n
 Langen 1963, 142n
 Langer, 286, 286n-287n
 Langlet & Monnoyer, 335n
 Laplace, see de Laplace
 Latour, 261, 350
 Laudan, 247n
 Laufer, 149
 Laurent 2009, 347n
 Law 1967, 251
 Lawuyi 1998, 82n
 Layard, 166, 173
 Leclere, 76n
 Lecouteux, 165
 Lee 1982, 171
 Lee 1999, 151
 Lefkowitz & McLean Rogers, 243
 Leibniz, 348
 Leinsle, 296n
 Lembeck, 296n
 Lenin, 311n
 Lentz & Sturm, 163
 Lentz, 163
 Leonordo, 273n
 Lepore, 130, 22n
 Lermontov, 310
 Lettens, 132n
 Leucippus, 345, 345n
 Levinas, 335, 24n, 185n

Lévi-Strauss, 55, 137, 166, 212n, 226n
Levitt & Lewis, 127
Lewis 1971, 166
Lewis 2016, 336
Lewis, 14n
Lewis-Williams *et al.*, 82n
Lewis-Williams, 167
Lhote, 166, 174, 195n, 174n
Liddell *et al.*, 306
Liebrecht 1879, 166
Lindblom, 152
Lindquist, 202n
Lips 1959-1960, 149n
Locke, 149n
Loftus 1979, 121n
Long 1977, 60n
Longfellow, 149n
Lönnrot, 157n
Lorentz, 289
Lovejoy, 314n
Lovelock, 81, 344
Löwith, 347, 242n
Lubbe, 257n
Lucianus, 148n
Luckenbill, 164
Luckhurst, 60n, 94n
Ludwig 1978, 60
Lukaes, 335n
Luomala 1940, 152
Lyons 1990, 33
Lyotard, 88, 132
Macdonald, 181n
MacGaffey, 163, 117n
Mackenzie, 146
Mackintosh, 156n
MacLennan, 142n
Madden, John, 306
Main 2004, 64n
Malapa *et al.*, 150
Malin 2003, 288
Malinowski, 56, 132, 119n, 132n
Malpas, 131, 22n
Mangelsdorf & Oliver, 149
Mannheim, 36
Manning, 250n
Mansfield, 289n
Manuel 1963, 288n
Marcus, 76n
Marcuse & Benhabib, 347
Maret, 162, 165
Marshack, 167
Marsman & Vestdijk, 80n, 208n
Marwitz, 174n
Marx, Karl, Marxism, Marxist(s), 33, 35-36, 115, 320, 212n, 272n, 311n
Massignon, 278
Mastromatteo & Rigopoulos, 141n
Matthews 1964, 171
Maudlin, 288, 283n
Mauduit, 256n
Maula 1975 f., 305

Maunder, 164
Maunsell, 166
Mauny, 168n
Mauss, 157
Maxwell, 289
McCall, 163
McCarter, 168n
McGinn, 131, 22n
McLure, 347n
McNamara, 256n
Mead 1937, 166
Mead, 16n
Meeussen, 145, 180
Megaw 1960, 82n
Megged 1995, 166
Meister 1968, 233, 235
Mele & Rawling, 125n
Mellaart, 229
Melville, 234-235
Menzies, 16n
Merian 1678, 246
Mermin, 288, 254n, 319n
Meston 1934, 167
Metraux, 24n, 149n
Meyer, 84n
Middleton, John, with Joseph Miller, 34
Milburn, 168n
Miller & Urey, 311, 312n
Miller, 311-312, 324
Miller, Arthur, 64n
Miller, Cox, 89n
Mills 1959, 323
Minar 1963, 218n
Minkowski, 289
Mitchell, Clyde, 75n
Mittmann, 24n
Mohan 1987, 98
Montani & Cianfrani, 80n
Montet, 166, 304n
Moody, 290n
Mookerji, 89
Moore & Saunders, 266n
Morris, 83n, 153n
Morrow & Vokwana, 82n
Mortillet, 234-235
Moses, 101, 164
Moshinsky, 163
Mosima, Pius, 6, 38, 211n, 324n
Moss & Butler, 60, 197, 207n
Moss, 60n
Mudimbe, 66, 88, 107, 66n, 76n, 183n, 258n, 294n
Mueller & Fine, 256n
Muhly, 339
Mulago gwa Cikala Musharhamina, 142n
Mullisch, 159
Mullen, 90
Munn, 258n
Munro, 229
Murphy, 60n
Murray, 84n, 171n

Musambachime, 90
 Myers, 94n
 Nabokov, Vladimir, 115, 208n, 345n-346n; *cf.* Russian
 Nadeau & Kafatos, 287
 Nadel, 119n
 Nagano & Ihari, 166
 National Academy of Sciences, *see* Ayala
 Nehabeleng, Johnny, 130n
 Needham, Joseph, 67, 167
 Neugebauer, 67
 Newton, 124, 127, 208-209, 257-258, 288-289, 298, 303, 325, 327, 330, 338, 345, 124n, 288n, 327n
 Ngubane, 59
 Nichols, 115n
 Neolic 2007, 287n
 Niehaus, 266n
 Nietzsche, 22, 328-329, 242n
 Nilsson, 193
 Niquet, 296n
 Nishida Kitaro, 23
 Nolan 1983, 166
 Noll, Richard, 201n, 98n, 290n
 Note, Nicole, 298n
 Oaklander, 347n
 Obenga, 258n
 Occam, William of, 212n
 Oesterreich 1930, 117n
 Okeke 1973, 258n
 Olaveson, 115n, 117n
 Oldenburg, 180n
 Oldewelt, 55n, 212n
 Olivier de Sardan, 131n, 266n
 Ollig, 296n
 Olyan 1996, 164
 Oosterling, 25n, 123n
 Oparin, 311, 324
 Opler, 187n
 Oppenheimer, 37, 140n, 154n, 229n
 Orliac, 168n
 Orrells *et al.*, 243
 Oruka, 163
 Osha with van Binsbergen, 38, 137n
 Osha, 30, 34, 38, 324n
 Osiris, 146, 164, 183, 185, 251
 Osis & Bokert, 60, 60n
 Oteri 1975, 197
 Otterspeer, 220n
 Otto 1933, 251n
 Otto 1966, 180n
 Ouseley, 60n
 Ouzman, 81n
 Ovid, Ovidius, 31, 106n, 147n, 175n
 Owen, 168n
 Palmer 1932, 166
 Palmer 1971, 60, 60n
 Palmer 1994, 348
 Pappas 1978, 121n
 Parfitt, 185
 Parke, 160n
 Parkinson, 166
 Parmenides, 335

Parpola, 313n
 Parratt, 258n
 Pauli, 92, 290, 64n
 Paulme, 166, 168
 Pauly-Wissowa, 164, 250n
 Pausanias, 165, 175n
 Pekeur, 84n
 Pels, 46
 Penard, 149n
 Pennick, 163, 171n
 Perdue & Turner, 117n
 Perelman, 137n
 Perrot & Madjidzadeh, 229
 Perry, William, 149n
 Pétrement, 119n
 Philo, 24n
 Philostatus Jr., 106n
 Picard, 148n
 Picknett & Prince, 250n, 273n
 Pickrell *et al.*, 83n
 Pietsch, 312n
 Piggott, 222n
 Pingree, 67, 248, 218n
 Planck, 255, 255n
 Plato, 123, 226, 285, 305-306, 340, 342, 61n, 122n-124n, 157n, 171n, 212n, 226n, 250n; – and de Spinoza, 239n
 Pliny, 3n
 Plotinus, 285, 325, 342
 Plutarch, 101, 169, 146n
 Poggi, 296n
 Poincaré, 289
 Poortman, 119, 318n
 Pope, 135n
 Popkin, 121n
 Popper, 29, 247, 119n, 121n, 124n, 212n, 283n, 339n
 Porro 2004, 257n
 Porterfield, 141n
 Powell-Cotton, 163, 173
 Prabhup, His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhup, 239, 238n
 Price, 141n
 Prins 1996, 82n
 Pseudo-Apollodorus, 106n, 157n
 Ptolemy, 248, 290n
 Putnam, 335-336, 121n, 256n
 Pythagoras, 119, 285
 Quevado 1891, 174n
 Quine, 335, 244n, 340n
 Quinn 1971, 171n
 Quintus Smyrnaeus, 156n
 Quispel, 311, 250n
 Radhakrishnan, 218n
 Radin & Nelson, 81
 Radin, 81
 Ramage 1978, 250n
 Ramaswamy, 250n
 Ranger, 35, 46, 183n
 Rank, 134n
 Rao, 60, 60n
 Rasing, Thera, 174, 204n
 Rattray, 184n
 Ray, Matthew Alun, 329

Read 1957, 245n
Regardie, 314n
Reichelt, 161
Reichenbach, 257, 257n, 261n
Reinach, Solomon, 229, 338, 229n
Reiner, 169
Reinwald, 235
Reis, 46
Reitzenstein, 256n
Relethford, John H., 327n
Rhine & Pratt, 60n
Rhine *et al.*, 60n
Rhine, 60n
Ricoeur, Paul, 134
Rieth 1967, 229
Risjord, 124n
Ritter *et al.* 2001, 255n, 296n, 335n
Ritter, 140n, 257n
Rivet, 15n
Robertson Smith, 117, 24n
Rodney, 184
Rodrigues de Areia, 159n
Rohrich, 288
Rollefson, 171
Rolleston, 294n
Rorty, 348
Roscher, 165
Rose 1935, 165, 174n
Rosen, 121n
Rothe, 239n
Rothman, 60n
Rougie & Masius, 261n
Rouse, 176, 174n
Rousseau, 86
Rowlands, 181n
Rusch, 234-235
Ruse 2008, 314
Ruska, 250n
Russell, 348, 314n
Rüstow 1910, 294
Rutot 1907, 234-235
Ryle, 256n
Sagan, 339n
Salami 1992, 119n
Salazar, 38, 137n
Salazar, Osha & van Binsbergen, 137n
Sallnow, 117n
Salminen 2002, 312n
Samanta 1998, 256n
Sanders 2002, 166
Sansón 2011, 1272011, 202n
Santillana & von Dechend, 165
Santini 2007, 287
Santoro 2007, 151
Santos-Granero, 167
Sargent, 80n
Sartre, 55n, 212n, 242n
Saunders, 180n
Savage 1903, 95n
Sawyer, 24n

Schadewald, 339n
 Schapera, 90, 166, 24n
 Scheler, 347n
 Schmeidler & Murphy, 60, 60n
 Schmeidler, 60, 60n
 Schmidt & Huskinson, 117n
 Schmidt, 174n
 Schmitt, 257n
 Schnabel, 251n
 Schoffeleers, 35, 148, 183, 256, 24n, 115n, 142n, 185n
 Schoolcraft, 149n
 Schopenhauer, 267, 329
 Schrödinger, 288, 80n
 Schroeder, 256n
 Scott-2004, 314
 Scott-Elliott-1896-1930, 250n
 Seckbach, 319n
 Segal, 98n
 Segy, 163
 Seligmann, 246
 Sellon-1865, 165
 Sergi, 251
 Sextus Empiricus, 121, 121n
 Seymour-1988 etc., 248, 291, 290n
 Shakespeare, 101, 306, 346n
 Sharman *et al.*, 336
 Sheets-Johnstone, 119n
 Sheldrake, 197, 344, 325n
 Sheppard, 245n
 Shermer, 339n
 Shorter-1972, 1977, 115n, 142n
 Sicione, 46
 Siecke, 146
 Siegel, 261n
 Simmons, 168n
 Simons, Jack, & Ray-Alexander, 30, 35
 Simons, Jack, 203n
 Simonse, Simon, 35, 166, 170
 Skinner, 171n
 Skybreak-2006, 309
 Sloterdijk, Peter, 305, 305n
 Smith & Dale, 183
 Smith & Mann, 287
 Smith & Moddel, 60n
 Smith-1922, 164
 Smith-1929, 184
 Smith-1969, 163
 Smith, 161n
 Smith, Seamus Mbedzi, ps., 43, 71, 110
 Socrates, 119, 122, 55n, 122n, 258n
 Sokal & Briemont, 127, 261, 287, 237n, 283n
 Sokal, 127, 261, 282, 293, 237n, 283n
 Solecki & Solecki, 164
 Spalding, 248n
 Spargo-1934, 250n
 Speaight, 223n
 Spence, 250n
 Spencer, 223n
 Sperber, 128n
 Spina-1992, 24n

Spinoza, see de Spinoza
 Spire 1905, 166
 St John 2001, 115n, 118n
 St Paul, 207
 Stambaugh, 242n
 Starostin & Starostin, 145n, 148n, 169n, 343n
 Starr, 140n
 Statius, 106n
 Staudacher, 154
 Stayt, 171
 Steffen, 24n, 185n
 Steiger 1979, 234, 235
 Steigmann, Gary, 344
 Steiner, 250n
 Stekel, 350
 Stockton 1974, 164
 Stoller & Olkes, 13n, 266n
 Stoller, Paul, 131, 131n
 Stone 2012, 117n
 Stove, 339n
 Strawson, 120n
 Stricker, 185, 285n
 Stringer & Gamble, 169
 Strouhal, 194, 90n
 Stucken, 151n
 Subbarayappa 1966, 218n
 Suhr 1967, 174n
 Summers, 173
 Sundkler, Bengt, 72
 Suzuki, 28n
 Svozil, 283n
 Swaab, 206n, 278n
 Swan 1998, 117n
 Swedenborg, Emanuel, 88n, 122n
 Sweetman 2015, 314
 Swiatkowski, 335n
 Swiny 1980, 164, 171
 Tablino, 258n
 Taddonio, 60, 60n
 Talbot 1926, 166
 Talbott 1980, 243
 Talley 2000, 348
 Tamm *et al.*, 186, 233
 Tamminen, 157n
 Tangan 1991, 163
 Taussig, 61, 46
 Tawney, 136n
 Tedlock, 180n
 Teichmann, 305
 Teilhard de Chardin SJ, 23, 30, 212, 223-224, 227, 230-232, 244, 307, 312-313, 317-324, 345, 154n, 212n, 223n, 227n, 232n, 239n, 312n, 318n-319n, 322n-323n
 Temple, 251, 338, 183n
 ten Raa 1966, 172
 Tenhaeff, 60, 60n
 Ter Haar, 46
 Teske 1996, 347n
 Tester, 248, 248n
 Theunissen, 257n
 Thiel, 156
 Thoden van Velzen & van Wetering, 193, 184n

- Thoden van Velzen, Bonno, 35, 184n
 Thomas, 1962, 184n
 Thompson, 232
 Thorndike, Lynn, 67
 Thornton, 67, 276
 Thouless, 60n
 Thucydides, 230
 Thurber & Thurber, 152
 Tiemersma & Oosterling, 257n, 347n
 Tiemersma, 32n-33n, 285n
 Tipler, 128n
 Tischner, 60n
 Fishkoff, 83n
 Tolbell, 2009, 127
 Tornay & Tornay, 17n
 Tosello, 167n
 Toulmin, 323, 223n
 Touoyem, Pascal, 38
 Trappe, 2001, 296n
 Tregear, 338
 Tripp, 164
 Trombetti, 150, 151n
 Tull, 218n
 Turner, Edith, 21-22, 39-40, 110, 113-118, 120, 123, 127-131, 133-139, 153, 187-188, 192, 195, 200, 208-212, 336, 21n, 27n, 57n, 88n, 113n, 115n, 117n-120n, 122n, 134n, 136n; -'s Alaska, 137; -'s Inuit, 139; -'s Ndembu, 123; - and Wim van Binsbergen, 21
 Turner, Victor and / or Edith, 36, 72, 115, 117, 128, 130-131, 133, 136, 139, 142-144, 147, 163, 180, 193, 115n, 117n, 131n, 136n, 142n, 159n, 277n
 Turner, Victor, 115-116, 131, 145-146, 182, 212, 337, 88n, 115n, 117n, 128n, 277n
 Twain, Mark, 221
 Tyler, 266n
 Tylor, 1871, 99, 228
 Tzetzes, 262n
 Ullman, 197n
 Underhill, 84, 140n
 Urey, 31, 324
 Utrilla *et al.*, 167n
 van Andel *et al.*, 151
 van Beek, 251, 61n, 132n, 183n
 van Binsbergen & Hesseling, 33
 van Binsbergen & Venbrux, 180n
 van Binsbergen & Wiggermann, 140n, 250n
 van Binsbergen & Woudhuizen, 36-37, 84, 145, 150, 181, 184, 221, 242-243, 330, 24n, 155n, 157n, 161n, 175n, 182n, 182n, 226n, 249n, 291n, 151n
 van Binsbergen *et al.*, 139
 van Binsbergen with Lacroix, 167, 175, 175, 292, 167n
 van Binsbergen, Wim M.J., *passim*
 van de Wansum, 224-226
 van der Geest, Sjaak, 54n, 210n-211n
 van der Toorn, 150, 24n, 168n
 van der Veen, Klaas, 210n
 van der Veer, 250n, 138n
 van der Zwan, 83n
 van Deursen, 149n
 van Dijk, Han, 19n
 van Dijk, Rijk, & Pels, 46
 van Dijk, Rijk, 35, 46
 van Dijk, Rijk, *et al.*, 46
 van Dijk, Rijk, Reis & Spierenburg, 46
 van Peursen, 130n

van Riet Lowe, 304n
 van Rijn, Henny, 31, 182, 337, 31n-32n
 van Teeffelen, 115n
 van Velsen, Jaap, 35, 86
 van Warmelo, 185
 van Wersch, 127
 van Wetering, 193
 van Wolde, 24n
 Vansina, 163, 168n, 258n
 Velikovskiy, 242-243, 243n
 Venbrux, Eric, & Wim van Binsbergen, 310
 Venbrux, Eric, 39-40, 114
 Verbrugge & Wickersham, 251n
 Vermeylen 1998, 24n
 Vesey 1964, 59
 Vico, 239, 287, 325
 Viegas 2006, 164
 Vigilant, 83n
 Virilio, 261
 Vitaliano, 163
 Vitruvius, 305
 Viveiros de Castro, 27n, 335n
 Voelkl 1977, 165
 Vogel 1991, 1995, 172n
 Volovich, 258n
 von Bunsen, 24n, 149n
 von Clausewitz, 283n
 von Franz, 249, 64n, 289n
 von Goethe, 30, 37, 133
 von Schelling, 342n
 von Schrenck-Notzing, 80n, 118n, 208n
 von Sicard, Harald, 185, 185n
 Vulto, 27n, 335n
 Waaijman, Kees, 40, 119n, 138n
 Waddell, 338, 24n
 Wainwright, 164-165, 160n
 Waite, 250n
 Waldman, 82n
 Walhouse, 166
 Walker, 197, 291-292, 290n
 Wallis, 229, 202n
 Walsh, 141n
 Waltke, 24n
 Ward 1968, 24n
 Ward 1982, 256n
 Warren & Ferguson, 149n
 Warren 1920, 234-235, 347n
 Wastiau, 146
 Weber, 115n, 136n
 Weiner, 223n
 Weinrich, 257n
 Wellhausen, 168n
 Wells, 312n
 Wells, H.G., 221
 Wentzel-Kramers-Brillouin, 80n
 Werbner, Richard, 32, 35, 249, 62n, 77n, 115n
 Werner, 283n
 Wessing, 166
 Westermann, 257n
 Westfall, 288n

Westwood, Jennifer, 226n
 Wheeler, 128n
 Wheeler-DeWitt, 80n
 Wheeler-Voegelin & Moore, 163
 Whitehead & Russell, 212n
 Whitehead, 328, 340n
 Whitney, 234-235
 Wickramasinghe *et al.*, 81
 Wickramasinghe, 324
 Wiedengren, 149, 313n
 Wiedeman, 184n
 Wildiers, 223
 Wilkinson, 164, 285n
 Williams, 185
 Williams, 347n
 Williamson, 283n
 Willis, 147, 147n, 157n, 180n
 Willoughby, 304, 168n
 Wilmsen, 228, 98n
 Wilson, Colin, & Flem-Ath, 241, 171n, 227n
 Wilson, Colin, 171n
 Winkelman, 141n
 Winslow 1873, 234-235
 Witsen, 141n
 Wittgenstein, 63, 55n, 121n, 286n, 347n
 Witzel, Michael, 35-36, 227, 244, 253, 310, 99n, 141n, 180n, 324n
 Wolkowski, 245, 245n
 Wood 2007, 127
 Woodroffe, 89
 Woodruff & Rhine, 60n
 Woudhuizen, 226n
 Woudhuizen, Fred, 36, 226n; *cf.* van Binsbergen &
 Wyatt, 24n
 Yang & An, 148n
 Young 1954, 180n
 Young, 244
 Zanger & Woudhuizen, 229
 Ziegler & Sontheimer, 164, 250n
 Zinser, 127
 Zonneveld, 194
 Zukav, 336, 283n
 Zwernemann, 163

WIM VAN BINSBERGEN: LITERAIR WERK IN BOEK FORMAAT

- 1974 Okot p'Bitek, 1974, *Song of Lawino: A Lament*, Nairobi: Modern African Library, eerste druk 1966, Nairobi: East African Publishing House; Nederlandse vert. door Binsbergen, Wim M.J. van, van Rijsewijk, A.: Okot p'Bitek., 1980, *Lied van Lawino en Lied van Ocol*, Maasbree: Zelen: ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/Lawino_BEST.pdf .
- 1977 *Leeftocht*, (poëzie) Haarlem: In de Knipscheer; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/leeftocht.pdf>
- 1979 *Klopsignalen* (poëzie), Haarlem: In de Knipscheer; ook op: http://quest-journal.net/shikanda/literary/klopsignalen_def3.pdf
- 1984 *Zusters, dochters: Afrikaanse verhalen*, Haarlem: In de Knipscheer; ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/zusters_compleet.pdf
- 1985 *Vrijgeleide* (poëzie), Haarlem: In de Knipscheer: ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/vrijgelei.htm>
- 1988 *Een buik openen: Roman*, Haarlem: In de Knipscheer: ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/Buik%20Openen.pdf>
- 2004 *Eurydice: Vier dode mannen en een vrouw die leeft*, dichtbundel, Haarlem: Shikanda: ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/eurydice_web/Eurydice_for_web.pdf
- 2004 *Gedichten voor Nezjma*, Haarlem: Shikanda: ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/nezjma_opmaak-DEF.pdf
- 2004 *Herfstgroei: Beeldgedichten, oktober 2004*, Haarlem: Shikanda: ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/herfstgroei_web_def/herfstgroei_www.htm
- 2006 *Middenduin (Herfstzondag): Haiku's voor Treacy aan het begin van de winter 2002-2003*, Haarlem: Shikanda: ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/herfst_for_internet/herfstwww.htm
- 2007 *Vloed: Een gedicht*, Haarlem: Shikanda: ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/VLOED.pdf>
- 2008 *Braambos: Een gedicht*, Haarlem: Shikanda: ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/braambos.pdf>
- 2010 *Vanuit een nieuw lichaam van verlichting: Gedichten en foto's Thailand 2010*, Haarlem: Shikanda: ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/lichaam_webpage/index.htm
- / 2012 *Dendrogram: Olijfbomen beeldgedichten*, Haarlem: Shikanda: ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/dendrogram_beeldgedichten2011.pdf
- 2012 *Overspel: Gedichten voor Martha 1979-1982*, Haarlem: Shikanda (tijdelijk onder embargo)
- 2014 *Dodendans 2014: Hedendaagse beeldgedichten bij de Vroegmoderne houtsneden van Hans Holbein Jr*, Haarlem: Shikanda: ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Dodendans%20lulu4%20ALL%20ACCEPTED%20BIS.pdf>
- 2014 *Als je negers op een afstand ziet...: Otterspeers jonge Hermans': Al te persoonlijke kanttekeningen bij het eerste deel van Otterspeers W.F. Hermans bibliografie*, Haarlem: Shikanda.; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/PRESS/otterspeer%20TEKST%20lulu3.pdf>
- 2015 *Een lekker sodemietertje: Een kind op weg naar de poëzie (autobiografie 1947-1963)*, Haarlem: Shikanda, (temporarily under embargo)
- 2015 *Verspreide gedichten 1961-2015: Door aantekeningen samengebonden*, Haarlem: Shikanda: ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/PRESS/Verspreide%20Gedichten%20lulu3%201-2015%20SIXTUS.pdf>
- 2017 *Biënnale 2023 -- Scheppingsverhalen*, Haarlem: Shikanda; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/BIENNALE.pdf.pdf>
- 2017 *Henny: Essay en gedichten ter gelegenheid van de tachtigste verjaardag van Henny E. van Rijn*, Haarlem: Shikanda (temporarily under embargo)
- 2018 *Is dit mijn kamer: Het leven van mijn moeder, Maria Theodora Treuen (Mia) 1918-1984*, Hoofddorp: Shikanda (temporarily under embargo)
- 2019 *De Eikando-tempel: Fotografische en poëtische reisimpressie rond een minder bekende tempel in Kyoto, Japan*, Hoofddorp: Shikanda; ook op: <http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/Eikando%20lulu3%20COMPRESSBIS3.pdf>
- 2020 *Kinkerbuurt 1947-1960: Twaalf autobiografische gedichten*, illustrated : Hoofddorp : Shikanda ; also at : http://www.quest-journal.net/shikanda/topicalities/kinkerbuurt%20lulu2%20SEXUS_onderstreep2-gecomprimeerd.pdf
- 1987 Binsbergen, Wim M.J. van, Doombos, M.R., red., *Afrika in spiegelbeeld*, Haarlem: In de Knipscheer, ook op: http://www.quest-journal.net/shikanda/literary/Afrika_in_Spiegelbeeld_1987.pdf

