

gebruiken.

6. Zie voor een uitvoeriger argumentatie: Tennekes 1991.

BIBLIOGRAFIE

- Archer, M.S.
1988 *Culture and Agency; The place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benedict, R.
1989 *Patterns of Culture*, Boston: Houghton Mifflin Company (eerste druk 1934).
- Berger, P.L. en Th. Luckmann,
1966 *The Social Construction of Reality*, Garden City: Doubleday.
- Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Giddens, A.
1979 *Nieuwe regels voor de sociologische methode*, Baarn: Ambo (vertaling van *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchinson 1976).
- Goodenough, W.H.
1957 'Cultural anthropology and linguistics', in: P.L. Garvin (ed.), *Report of the seventh annual round table meeting on linguistics and language study*, Washington.
- Hanson, F.A.
1975 *Meaning in Culture*, London: Routledge.
- Hofstede, G.
1991 *Allemaal andersdenkenden; Omgaan met cultuurverschillen*, Amsterdam: Contact.
- Kroeber, A.L. en C. Kluckhohn
1963 *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, New York: Vintage Books (eerste druk 1952).
- Tennekes, J.
1990 *De onbekende dimensie; Over cultuur, cultuurverschillen en macht*, Leuven: Garant.
- 1991 'Een antropologische visie op de islam in Nederland', *Migrantenstudies*, 7 (4): 2-22.
- Thurilings, G.T.
1977 *De wetenschap der samenleving*, Alphen aan de Rijn: Samson.
- White, L.A.
1949 *The Science of Culture; a Study of Man and Civilization*, New York: Farrar, Strauss and Cudahy.

DYNAMIEK VAN CULTUUR

Enige dilemma's van hedendaags Afrika
in een context van globalisering'

W.M.J. van Binsbergen

Particularly as elites mediating between local communities and the outside world, actors in Southern African societies today tend to speak more about culture than, until quite recently, the social scientists analyzing those societies. The latter have tended to explain away culture in a materialist and political economy discourse. (Paradoxically, the latter type of discourse is now gaining ascendancy in the study of the multi-cultural society of Western Europe). Discarding the illusions of ethnic boundedness, localization and cultural purity which have dominated the study of cultural dynamics in Africa for too long, a new elan is suggested to derive from a perspective which combines globalization, commodification, embodiment (the extent to which cultural practices are inscribed on the human body), the changing role of the state, and the strategies of social inequality in these four contexts. Theoretically, this means a continued dialogue with the paradigms of the past decades, including structural functionalism, Marxism, and postmodernism. Empirically, this perspective stresses the paradoxical proliferation of local particularism precisely in a context of mounting globalization. The case of the *Kazanga Cultural Association*, a recent ethnic movement focussing on the Nkoya identity in Zambia, serves to bring out the heuristic potential of the approach advocated.

Aan de nagedachtenis van Mwene Kahare Kabambi
van de Mashasha Nkoya, 1921-1983

1. Paradoxen

Mijn uitgangspunt, althans in dit artikel, is uitdrukkelijk niet dat van een sociaal-wetenschappelijk theoreticus of van een onderzoeker van de Westeuropese samenleving in haar recent toegenomen culturele diversiteit, maar van een regionaal specialist op het gebied van Afrika, vooral Zuidelijk Afrika. Vanuit dit perspectief kijkend naar het onderwerp van het onderhavige themanummer 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 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 bezien: als de produktie en reproductie van op 'vals bewustzijn' gebaseerde manipulatieve voorwaarden voor machtsuitoefening door staat, staatselitte en internationaal kapitaal.

(6) (6894)
008 (=96)
30.1.85.12 Nkoya

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*.

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 gtheoretiseerd en wordt het begrip meestal gebruikt als een niet-technische *blanket term*. Twee categorieën actoren hebben er echter wel de mond vol van cultuur:

— ontwikkelingsdeskundigen uit het Noordatantische deel van de wereld, die een gereïficeerd cultuurbegrip onderdeel maken van een inmiddels wat minder technocratisch maar daarom nauwelijks minder verhuulend ontwikkelingsdiscours², en

— 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 wijdere 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 scherm 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 Afrikaanse eliten heeft bovendien langdurige persoonlijke blootstelling aan de groeiende wereldwijde cultuur van formeel onderwijs, een wereldreligie, massaconsumptie en elektronische media de eigen continuïteit met 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 Noordatantische samenlevingen heeft gesignaleerd.

In de Zuidelijk-Afrikaanse context mogen wij in een dergelijk 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 bepleit ten aanzien van haar minder geprivilegieerde achterban, draagt zij haar eigen sociale, politieke en economische voorrechten uit en breidt zij die uit. Het selectief vertoog van culturele continuïteit met 'eigen' dorp, clan, vorstendom, etnische groep etc. gaat aldus gepaard met het etaleren van uit een ander (stedelijk, Noordatantisch, wereldwijd) repertoire afkomstige symbolen van

onderscheid waardoor de elite zich naar macht, status en welstand doet onderscheiden. En het zijn de symbolen van het laatste type die 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 (bij voorbeeld van Binsbergen 1992b). 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 volgingen aan de basis, door een geraffineerd spel met organisatorische vormen en symbolische inhoud, dat zowel de eisen van bureaucratistische rationaliteit als de hunkering naar historische continuïteit met een plaatselijke religieuze erfenis tevreden stelt (bij voorbeeld van Binsbergen 1993b en ter perse (a)).

Faseverschil in paradigma's

Het atwisselen van wetenschappelijke paradigma's is sinds Kuhn een cynische dooddoener van kennisproductie in de sociale wetenschappen geworden, zozeer dat wij vaak het zicht verliezen op de complexe wisselwerkingen tussen onderzoeker en onderzochten waardoor, vaak meer dan door het verlangen bij onderzoekers om iets nieuws op de markt te brengen, bepaalde benaderingen opeens als meer aantrekkelijker verschijnen dan andere, eerdere. 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 ontdekken aan een te knellende marxistische visie op etniciteit, die het verschijnsel trachtte te reduceren tot klassenstrijd onder de hoede van de apartheidstaat, met als inzet de wat naïeve gedachte (vgl. 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 gheredefinieerd, dan zal etniciteit in een post-apartheidstase 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 (1986); in dezelfde tijd presenteerde ik zelf ook een marxistische benadering op etnische processen in Zambia (van Binsbergen 1985).

In dit opzicht betekent een studie als die van Beinart (1988) vooral voor Zuid-Afrika een keeppunt: 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 apartheidstaat. Door deze ommekeer (die uiteraard samenhangt met recente politieke veranderingen in Zuid-Afrika) kon pas de laatste jaren etniciteit weer het voornaamste groeppunt worden van de Zuidafrikaanse antropologie, getuige een snelle

oepenvolging van massale conferenties over het onderwerp.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 etniciteitsstudies⁴ 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 trachten 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 dominant⁵, ondanks een groeiend corpus van studies waarin voor-koloniale etnische processen worden verkend⁶. De kentering is duidelijk, bij voorbeeld in het recente werk van Peel, die de polemiek met Cohens werk aangaat en ons voorhoudt (Peel 1989: 201): "The further we go back, the more we find that Yoruba ethnicity was a cultural project before it became a political instrument."

Zo lijkt zich in het Afrika-onderzoek nog een faseverschil voor te doen vergeleken met studies van culturele dynamiek in West-Europa: terwijl hier de reïficatie van cultuur in de handen van de minderheidsstudies-industrie gerelativeerd wordt⁷, zien we daar de herontdekking van een culturele dimensie met name in etniciteitsonderzoek⁸.

2. Actuele dynamiek van de Afrikaanse cultuur

Etniciteit is maar een aspect van de hedendaagse transformatie van Afrikaanse 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 en 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 viertal thema's: globalisering, verwaring, en belichaming, tegen de achtergrond van een vierde thema dat inmiddels bijna klassieke status heeft verworven binnen de antropologie van Afrika: de rol van de staat.

Globalisering

Onder deze term (vgl. Robertson 1990) wordt verstaan de wijze waarop, onder specifiek hedendaagse technologische condities⁹, het wereldwijde in het plaatselijke doorwerkt maar ook hoe het plaatselijke zich juist in het wereldwijde asserteert. 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 identiteiten¹⁰. Ik kom hier nog op terug.

Verwaring (commodificatie)

Verwaring is het proces (vgl. 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 produktie 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. Door dit laatste wordt overigens veel groter continuïteit mogelijk met de marxistische paradigma's die tussen ca. 1968-1983 overheersend waren en die sindsdien zowel door politieke (Oost-Europa) als paradigmatische (post-modernisme) 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 vervolgens in stand gehouden. In de jaren tachtig 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 verwartingsprocessen allerlei onverwachte wendingen en omkeringen¹¹. 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 (vgl. Van Binsbergen 1993c).

Van vergeten lichaam naar belichaming

Een derde thema, dat begint door te klinken in de recente discussies rond kleding,¹² hedendaagse muziek,¹³ 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 en grensmarkeringen (kleding, schaamte, hygiëne, sociabiliteit, verlangens, 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, commentariëren of uitdagen. Globalisering en verwaring blijken tot op grote hoogte samen te vallen met *incorporatie*, in de meest letterlijke zin van *belichaming*.

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 geniaal vernieuwende Manchester-antropologen de contouren van de koloniale samenlevingen waarbinnen zij hun onderzoek deden, ondanks hun eigen felle politieke bewustzijn (velen waren *card-carrying communists*), 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 aanvulde 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).

Vanuit ons onderhavige betoog moet echter de grote vraag zijn: 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 (zelf theoretisch weinig origineel) niet direct 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. 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.

Ongelijkheid als blijvend aandachtspunt

Een opmerking moet mij nog van het hart over sociale en culturele ongelijkheid in globaliseringsperspectief. Hoewel de auteurs werkend op dit gebied blijkens hun andere geschriften zeker oog hebben voor hegemonistische en onderschikkende tendenties binnen de wereldwijde structuren, creëert 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. Hegemonie, centrum, periferie zijn thans immers door de faxmachine en de satelliet verbonden, en hun bedienaren

dragen immers dezelfde Nike-sportschoenen zelfs op het 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.

Door de ontsnappingsclausule ingebouwd in de *leerbaarheid* van cultuur staat een vertoog over cultuur altijd in een zekere spanning tot vertogen over politieke en economische macht; dat wil zeggen dat het waarschijnlijk even onmogelijk is om een volstrekt culturologisch vertoog te ontwikkelen over macht, als dat het tot dusver tamelijk onmogelijk is gebleken om een bevredigend politiek-economisch betoog te ontwikkelen over cultuur. Onbedoeld echter zou het globaliseringsparadigma, ongeveer zoals 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 postmoderne aandoend kulturalistisch 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.

3. Strijdpunten

Voornaamste strijdpunt, maar daardoor ook grote bron van inspiratie, zou dan de dialoog kunnen vormen tussen de paradigma's van de jaren 1970 en 1980 ((post-)marxisme, alsmede neo-klassieke, i.e. structureel-functionalistisch-georiënteerde antropologie), en het postmodernisme.

Inzet daarbij is onder meer een model van wetenschap en van wetenschapsbeoefening. Post-modernisten lijken soms niet te geloven in veldwerk als systematische methode, en nigen 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. Meer dan verwaring, zijn 'globalisering' (met zijn fascinatie met virtuele, elektronisch voorgevormde, 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 voortwoeking 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 luchtspeegelingen 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 oudervets veldwerk in een oudenwets 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 strijd over de waardering van de transformatieprocessen die zich thans in 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, van waarde en betekenis volstrekt is beroofd? Of gaat het hierbij om een veel grotere creativiteit en weerbaarheid vanuit het plaatselijke, zodat nieuwe cultuurproducten ontstaan 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 en passieve onderhandeling met de, toch ook al niet uitsluitend als vernietigend en negatief te waarden, buitenwereld? Clifford benadrukt dat er "*different paths through modernity*" zijn. Net als Hannerz en Appadurai 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 creatie van grenzen als centrale gegevens.

De ironie van de affaire Rushdie kan dit toelichten: de post-Islamitische schrijver die met *De Duivelsvezen* een wereldwijd doorgangsvondst werd, ziet zich zelf (Rushdie 1990) als de verpersoonlijking van het creoliserende in de moderne wereld, maar vindt op zijn weg een andere, grenzen en begrensde vormen benadrukkende uitdrukking van dezelfde wereldsamenleving in wording, het islamitisch fundamentalisme; en zonder deze confrontatie zou de houding van de schrijver zelf inhoudsloos worden. En dezelfde paradox laat zich aanwijzen in de maatschappelijke en wetenschappelijke verwerking, die bijliken een recente polemiek in de kolommen van *NRC-Handelsblad* zeker in Nederland nog lang niet is voltooid, van de affaire-Rushdie: de kampioenen van de eenzame intellectuele producent 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 in een tot het uiterste gerelativeerde wereldcultuur tot nieuwe, onwrikbare universalisatie, 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 vijftig jaar 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 verbrokken. De wisselwerking lokaal versus 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 van een eerdere fase) is achterhaald. Met de wereldwijd circulerende commoditeiten wordt enerzijds een technische en bureaucratische rationaliteit geïmpliceerd op gebieden van productie, circulatie, 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. Niet alleen vormen van 'moderniteit', in meerdere of mindere mate geladen met elite-connotaties en *conspicuous consumption*, worden in laatste instantie door commoditeiten vormgegeven en beleefd, 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.

4. Een etnografisch voorbeeld: de Culturele Vereniging Kazanga in hedendaags Zambia

Laat ik tot besluit van deze schets de door mij genoemde algemene thema's zeer kort illustreren aan de hand van een etnografisch voorbeeld: een etnische vereniging in hedendaags Zambia (van Binsbergen 1992b)¹⁴.

Westelijk Zambia is het toneel van een groot aantal etnische identiteiten, waarbinnen die van de Lozi (Barotse) dominant is op grond van diens associatie met de Luyana staat. Deze laatste zag bij de vestiging van het koloniaal gezag in 1900 zijn voorkoloniale claims bevestigd en zelfs uitgebreid binnen het Barotseland Protectoraat, aanvankelijk samenvallend met Noordwestelijk Rhodesië, en sinds Zambia's onafhankelijkheid (1964) met de Westelijke Provincie van dat land. Lozi arrogantie, geringe toegang tot onderwijs en markten, en de invloed van fundamentalistische Christelijke zending, brachten een proces van etnische bewustwording op gang, dat ertoe leidde dat vanaf het midden van de twintigste eeuw steeds meer mensen in oostelijk Barotseland, en in aangrenzende gebieden, zich gingen rekenen tot de etnische identiteit van de 'Nkoya'. Volkshoofden, als zodanig ingekaderd in de Lozi aristocratie, vormden naast de eigen Nkoya taal en naast enige als eigen onderkende cultuurtrekken die echter een veel ruimere distributie in de regio hebben, de voornaamste verdichtingspunten van deze identiteit. Het gebruikelijke patroon van trekarbeid en stad-plattelandmigratie in dit deel van Afrika verleende aan deze identiteit een stedelijke component, waarvan de meest geslaagde vertegenwoordigers zich naar opleiding, inkomen en daadwerkelijke participatie in de nationale politiek, sterk onderscheidden van hun rurale volksgenoten.

Terwijl de Lozi als etnische vijanden beschouwd bleven worden, werd een tweede hoofdthema van Nkoya etniciteit: het zoeken naar politieke en economische aansluiting (over het hoofd van de Lozi heen, die op districts- en provincieniveau hun dominantie maar langzaam verloren) met het nationale centrum. De volkshoofden, slecht opgeleid, met geringe economische en juridische macht en de gevangenen van hofprotocol, konden in dit proces slechts een symbolische functie vervullen. De hoofdtaak lag bij de stedelijke Nkoya 'elite' (in

feite voornamelijk lagere en middelbare ambtenaren en gesalarieerden), en met het oog op deze taak vormden de meest prominente van hen in het begin van de jaren 1980 de *Culturele Vereniging Kazanga*. Deze voorziet sindsdien in een stedelijke opvangstructuur van aankomende migranten, maakt zich verdienstelijk op het gebied van bijbelvertaling en de publicatie van etnische geschiedenis, heeft zich naast de traditionele raadgevende colleges een aanzienlijke rol verworven aan de vorstenhoven, en voert binnen diverse politieke partijen en publiciteitsmedia actie tegen de Lozi en voor de Nkoya zaak. Haar voornaamste manifestatie is echter de jaarlijkse organisatie geworden (sinds 1988) van het *Kazangafestival*, waarop een groot publiek van nationale hoogwaardigheidsbekleders, volkshoofden, Nkoya volksgenoten, en buitenstaanders, gedurende twee dagen onthaald wordt op een zo compleet mogelijk overzicht van Nkoya zang, dans en nagespeeld ritueel. Wij hebben hier uiteraard te maken met een vorm van *invention of tradition* (Hobsbawm & Ranger 1983): van het naspelen van het aloude, slechts één volkshoofd maar ook bij voorbeeld mensenovertuigende *Kazanga*-oogstfeest kon immers geen sprake zijn. De details van dit feest heb ik elders uitvoerig behandeld (van Binsbergen 1992b), en ik wil hier volstaan met het invullen van de diverse parameters die ik hierboven heb aangegeven.

Globalisering

Het *Kazangafestival* 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. Behalve selectie en presentatie van cultuur gaat men daartoe 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 voorbereiden voor dit *performance*-formaat komen van radio, televisie, de wereld van zending en missie, landbouwtoestellingen, staatsbemoerens 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 dorpeelingen 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.

Verwaring

Cultuurpresentatie in het kader van het *Kazangafestival* 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 ruimere wereld van politieke en economische macht die deze lasten tegenwoordigen. 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 bandrecorders en videocamera's,

om het gebeuren 'vast te leggen'. De standaardisatie van een verwaarde cultuurproductie 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 *Kazangatroep* doet zich bovendien kennen door uitzonderlijke commoditeiten als schoeisel (I), 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 (a) passieve cultuurconsumerende toeschouwers, die uitdrukkelijk niet mogen meedoen, (b) de producenten (die ook maar gestuurd worden), en (c) de superviserende elite (die zich op zijn beurt door colberts en stropdassen duidelijk door commoditeiten kenbaar maakt).

Belichaming

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, inscribed*) op de lichamen van wie zich sociaal definiëren als de dragers van die identiteit, en als uitgedragen door hun lichamelijke uitdrukkingsmiddelen 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 tegelijk zowel een feitelijke klassenverschillen ontvinnende gelijkheid (want elke dansgroep opnieuw symboliseert de Nkoya natie als geheel), als onderscheid (want de elitegroepen zijn zichtbaar 'meer gelijk' dan de andere, en dan de toeschouwers). In deze belichamingsdimensie wordt ook geput uit een repertoire dat uitdrukkelijk niet verwaard is (maar wel performatief): een oud volkshoofd, virtuos bijgestaan door een erfelijke, maar niet in routine hofcontexten optredende, drummer van dezelfde leeftijd, voert gekleed in luipaardhuiden, met rond de slapen een vorstelijk ornament van Conusschelpen en zwaaiend met een beulsbij (al deze attributen zijn niet-commoditeiten uit een circuit dat in deze tijd althans buiten de handel ligt) de oude Dans van de Koning op die sinds het eind van de vorige eeuw nauwelijks meer in dit gebied gezien is, en 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 (vgl. Van Binsbergen 1987), zonder de bijbehorende ingetogen plankenkoorts, en met hun al te grote borsten tegen alle traditie in verstopt in opzichtige witte bh's, 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 het hele verhaal, en blijft er ook na het herscheppen van Nkoya cultuur in de *Kazangavorm* genoeg reden tot enthousiasme en identificatie over om niet al te cynisch te zijn over de globaliserende erosie van het symbolische en etnische domein.

Juist in alle aandacht voor performatieve controle, gepaard aan authenticiteitssuggestie, wordt geen moment vergeten dat het festival primair een poging is om het enige schaarse goed waarover men ter plaatse in overvloed beschikt, competentie in symbolische produktie, te ruilen voor politieke en economische macht die uit het centrum moeten komen. De nationale hoogwaardigheidsbekleders, niet de volkshoofden, laat staan het publiek, vormen de ruimtelijke focus van het gebeuren, en aan hun verwelkoming en speeches wordt een groot deel van het programma gewijd. En aangezien in de politieke arena (en niet alleen in Zambia) symbolische produktie 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 tegenwoordigende 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 produktie niet slechts kan profileren, maar zich als Baron von Münchhausen aan de eigen haren uit het moeras kan trekken.

Ongeijkheid

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 omspoeld wordt door het uitdragen van juist allerlei ongelijkheden: tussen dorpingen en stedelingen; kleine boeren en gesalarieerden; elite leiders, uitvoerenden en toeschouwers. Helaas konden in dit korte bestek andere, evenzeer interessante ongelijkheden (zoals die tussen mannen en vrouwen, en tussen Christenen en traditionalisten) niet aan de orde komen. 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.

5. Besluit

Deze concrete toepassing van de algemene thema's in mijn betoog, op de analyse van een bepaald etnisch feest in een uithoek van Zuidelijk Afrika, kan een indruk geven van de mogelijkheden van de zich thans aftekenende benadering van de dynamiek van cultuur. Het bestek van dit artikel laat helaas niet toe contrasterende patronen van cultureel localiserende globalisering te verkennen, zoals die bij voorbeeld naar voren komen wanneer wij de etnische processen in *Kazanga* vergelijken met wat zich in Zuidelijk-Afrikaanse kerken afspeelt. Terwijl de etnische vereniging een selectie van plaatselijke cultuur transformeert om aldus bemiddeling met de buitenwereld tot stand te brengen (met name het politieke centrum), is het proces in de kerken nagenoeg omgekeerd: een selectie van min of meer verwaarde elementen uit de globale cultuur (geld, Christendom, volgens speciale kleurschema's en modellen vervaardigde uniformkleding en andere parafernalia) wordt, binnen de kerkorganisatie, getransformeerd in de constructie van beschermende conceptuele grenzen tegenover die buitenwereld¹⁵. Het is

zonder gedetailleerde analyse van dit materiaal moeilijk uit te maken of, in het geval van die kerken, de culturele inhoud deze organisatieprocessen goedgekeurd bepaalt, of dat zij eerder vuilnis is voor een proces waarin de sociale constructie van subjectief begrensde eilandjes binnen een *maatsroom* van globalisering en verwating het voornaamste doel vormt.

Maar ook zonder aanvullende voorbeelden hoop ik aangetoond te hebben dat het zich thans ontwikkelende perspectief interessante mogelijkheden biedt voor een analyse van de dynamiek van cultuur die zowel aan het plaatselijk-specifieke als aan het wereldwijde recht probeert te doen, en die preludeert op een evenwicht tussen culturele empathie (gedragen door intensieve, door culturele en taalkundige competentie gevoede plaatselijke studie) en politieke economie.

NOTEN

1. Een eerdere versie van dit betoog werd gepresenteerd onder de titel *Globalisation, Cultural Commodification and Ethnicity*, op de gelijknamige post-doctorale cursus, Rijksuniversiteit Leiden/ Afrika-Studiecentrum/ Universiteit van Amsterdam/ *Institute for Social Studies*, Leiden/ Den Haag, 8 juni 1993, in welk kader ik met name Achille Mbembe bedank voor waardevol commentaar; en, voor het eerst, op de studiedag 'Dynamiek van cultuur', door de Nederlandse Sociologische en Antropologische Vereniging georganiseerd te Amsterdam op 12 maart 1993. In dit laatste kader betuig ik mijn dank aan de organisatoren voor een productief kader; aan de referent Hans Vermeulen en de aanwezigen voor stimulerende en enthousiaste reacties; en aan mijn collega Peter Geschiere, met wie ik de onderhavige problematiek in boeiende gesprekken heb verkend, mede als aanzet tot het, samen met Bonno Thoden van Veer, door ons beheerde WOTRO-programma Globalisering en de constructie van communale identiteiten (Geschiere et al. 1993).
2. Bij voorbeeld: Verheist 1990; vgl. Geschiere's kritiek 1989.
3. Onder meer te Pietermaritzburg 1992, te Grahamstown 1993; ook de jaarvergaderingen van de Zuidafrikaanse antropologische vereniging worden sinds kort door dit onderwerp gedomineerd, met name die van 1991.
4. Zoals in het werk van Mitchell (1956, 1974), Epstein (1958, 1978), Gluckman (1960, 1971) en Cohen (1969, 1974).
5. Vgl. Amselle 1990; Amselle & M'bokolo 1985; Vail 1989.
6. E.g. Chrétien & Prunier 1989; Van Binsbergen 1992a.
7. Rath 1991; Vermeulen 1984, 1992.
8. Voorvoorbeelden uit de Nederlandse en Belgische Afrikanistiek, zie Van Binsbergen 1992b; Schilder & van Binsbergen 1993.
9. Daarmee is de kwestie 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 de omtrek van de aarde; en haar quasi-bolvorm 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 divinatiesystemen gebaseerd op 24 verschillende configuraties, met een nog veel grotere verbreiding in ruimte en tijd (van Binsbergen, ter perse (b) en in voorbereiding); of staatsvorming in de tijd van Sargon, Alexander of Caesar, 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 transmissiesnelheden in de buurt van of gelijk aan de lichtsnelheid de aloude geode in een nieuw licht doen verschijnen.
10. Vgl. Clifford (1988); Hannerz (1987, 1990, 1992); Appadurai 1990.
11. Vgl. Taussig (1987); Appadurai (1986).
12. Comaroff (1993); Tranberg Hansen (1993); Faurischou (1987); Heath (1992).
13. Erlmann (1991); Waterman (1990).

14. Antropologisch en oraal-historisch veldwerk werd ondernomen in Westelijk Zambia en onder migranten uit dit gebied in Lusaka, in 1972-1974, en gedurende kortere periodes in 1977, 1978, 1981, 1988, 1989, 1992 en 1994. Mijn dank gaat uit naar mijn gastheren, naar mijn gezinsleden die in het onderzoek hebben gedeeld, naar het Bestuur van de Stichting Afrika-Studiecentrum voor adequate onderzoeksfinanciering, en naar de Stichting WOTRO voor een uitwerkkjaer in 1974-1975.
15. Vgl. Comaroff (1985); Werbner (1986); Schoffeleers (1991); Van Binsbergen (1993a, 1993b en ter perse). Deze auteurs verschillen met name ten aanzien van hun waardering van de rol van de staat: terwijl bij Schoffeleers en in zekere mate bij Werbner de factor 'acquiesscentie' (het zich neerleggen bij de politieke inrichting van de samenleving, mede in het besef van een in zichzelf gekeerd alternatief ideaal van individueel heil c.q. genezing) benadrukt wordt, met name onder verwijzing naar de Zuidafrikaanse situatie onder apartheid, zien Comaroff en vooral Van Binsbergen ruimte voor een meer antagonistische interpretatie van de houding van de kerkleiders tegenover de staat.

BIBLIOGRAFIE

- Amselle, J.L.
1990 *Logiques métisses; Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot.
- Amselle, J.L. & E. M'bokolo (eds.)
1985 *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris: La Découverte.
- Appadurai, A. (ed.)
1986 *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: M. Featherstone (ed.), *Global Culture; Nationalism, Globalisation and Modernity*, 295-310, London/Newbury Park: Sage.
- Barth, F.
1970 'Introduction', in: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*, 9-38, Bergen, Oslo: Universitets Forlaget/Londen: George Allen & Unwin (herdruk van de uitgave van 1969).
- Bayart, J.F.
1989 *L'Etat en Afrique; La politique du ventre*, Paris: Fayard.
- Beinart, W.
1988 'Worker Consciousness, Ethnic Particularism and Nationalism', in: S. Marks & S. Trapido (eds.), *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth-Century South Africa*, 286-309, Londen/New York: Longman.
- Binsbergen, W.M.J. van
1985 'From Tribe to Ethnicity in Western Zambia', in: W.M.J. van Binsbergen & P.L. Geschiere (eds.), *Old Modes of Production and Capitalist Encroachment*, 181-234, Londen/Boston: Kegan Paul International.
- 1987 'De schaduw waar je niet overheen mag stappen; Een westerse onderzoeker op het Nkoya meisjesfeest', in: W.M.J. van Binsbergen & M.R. Doornbos (red.), *Afrika in spiegelbeeld*, 139-182, Haarlem: In de Knipscheer.
- 1992a *Tears of Rain; Ethnicity and History in Central Western Zambia*, Londen/Boston: Kegan Paul International.
- 1992b *Kazanga; Ethniciteit in Afrika tussen staat en traditie*, oratie, Vrije Universiteit Amsterdam; cf. verkorte Franse versie 'Kazanga: Ethnicité en Afrique entre Etat et tradition', *Afrika Focus*, Winter 1992: 31-58; onverkorte Engelse versie ter perse in *African Studies*.
- 1993a 'Making Sense of Urban Space in Francistown, Botswana', in: P. Nas (ed.), *Urban Symbolism*, Leiden: Brill.
- 1993b 'African Independent Churches and the State in Botswana', in: M. Bax & A. Koster (eds.), *Power and Prayer; Essays on Religion and Politics*, 24-56, Centrepol-VU Studies 2, Amsterdam: VU University Press.
- 1993c 'Nederlands Afrika-onderzoek tot het jaar 2000; Hulpbronnen, personeel, organisatie, onderzoeksthema's', in: Wim van Binsbergen (red.), *De maatschappelijke betekenis van Nederlands Afrika-onderzoek in deze tijd; Een symposium*, 81-104, Leiden :

- Weergemeenschap Afrika.
1994a *The state and African Independent Churches in Botswana: A Statistical and Qualitative Analysis of the Application of the 1972 Societies Act*, Occasional Paper, Botswana Society, Gaborone: Botswana Society (ter perse).
- 1994b 'Four-Tablet Divination as Trans-Regional Medical Technology in Southern Africa; Mechanics, Origin, Spread and Contemporary Significance', *Journal on Religion in Africa* (ter perse).
- 1994c 'Four Tablets; A Southern African Divination System in its Transcultural and Historical Context' (in voorbereiding).
- Chrétien, J.-P., & G. Prunier (eds.)
1989 *Les étnies ont une histoire*, Paris: Karthala/ Agence de Coopération Culturel et Technique (ACCT).
- Clifford, J.
1988 *The Predicament of Culture; Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Cohen, A.
1969 *Custom and Politics in Urban Africa*, Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Cohen, A. (ed.)
1974 *Urban Ethnicity*, Londen: Tavistock.
- Comaroff, J.
1985 *Body of Power Spirit of Resistance; The Culture and History of a South African People*, Chicago & Londen: University of Chicago Press.
- 1993 'Fashioning the Colonial Subject; The Empire's Old Clothes', paper read at the Conference 'Symbols of Change; Trans-Regional Culture and Local Practice in Southern Africa', Beilin, Freie Universität, January 1993.
- Elias, N.
1939 *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 delen, Basel: Haus zum Falken; Ned. vertaling *Het civilisatieproces*, Spectrum: Utrecht (herdruk 1987).
- Epstein, A.L.
1988 *Politics in an Urban African Community*, Manchester University Press for Rhodes-Livingstone Institute.
- 1978 *Ethos and Identity*, Londen: Tavistock.
- Erlmann, V.
1991 *African Stars; Studies in Black South African Performance*, Chicago: Chicago University Press.
- Faurschou, G.
1987 'Fashion and the Cultural Logic of Postmodernity', in: A. Kroker & M. Kroker (eds.), *Body Invaders; Panic Sex in America*, 78-93, New York: St Martin's Press.
- Featherstone, M. (ed.)
1990 *Global Culture; Nationalism; Globalisation and Modernity*, Londen/Newbury Park: Sage.
- Geschiere, P.L.
1989 *Moderne mythen; Cultuur en ontwikkeling in Afrika*, oratie, Leiden.
- Geschiere, P.L., W.M.J. van Binsbergen & H.U.E. Thoden van Veizen
1993 'Globalisation and the Construction of Communal Identities: WOTRO Research Programme 1994-1999', Den Haag: WOTRO (Nederlandse Stichting voor Onderzoek van de Tropen).
- Gluckman, M.
1960 'Tribalism in Modern British Central Africa', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 1: 55-70.
- 1971 'Tribalism, Ruralism and Urbanism in South and Central Africa', in: V.W. Turner (ed.), *Profiles of change: Colonialism in Africa 1870-1960*, part III, 127-166, general editors L. Gann & P. Duignan, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hannerz, U.
1987 'The World in Creolisation', *Africa*, 57: 546-559.
- 1990 'Cosmopolitans and Locals in World Cultures', in: M. Featherstone (ed.), *Global Culture; Nationalism, Globalisation and Modernity*, Londen/Newbury Park: Sage.
- 1992 *Cultural Complexity; Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press.

- Heath, Deborah
1992 'Fashion, Anti-Fashion and Heteroglossia in Urban Senegal', *American Ethnologist*, 19 (1): 19-33.
- Hobsbawm, E. & T.O. Ranger
1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 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: E.A. Kaplan, (ed.), *Postmodernism and its Discontents*, London/New York.
- Janzen, J.M.
1992 *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Mitchell, J.C.
1956 *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press.
- 1974 'Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour', in: A. Cohen (ed.) *Urban Ethnicity*, 1-35, London: Tavistock.
- Peel, J.D.Y.
1989 'The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis', in: E. Tonkin, M. McDonald & M. Chapman (eds.), *History and Ethnicity*, 198-215, London/New York: Routledge.
- Rath, J.
1991 *Minorisering: De sociale constructie van 'etnische minderheden'*, Amsterdam: SUA.
- Robertson, R.
1990 'Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept', in: M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity*, 15-30, London/Newbury Park: Sage.
- Rushdie, S.
1990 *Is er dan niets meer heilig?*, Utrecht/Antwerpen: Veen.
- Schilder, C. & W.M.J. van Binsbergen
1992 'Recent Dutch and Belgian Perspectives on Ethnicity in Africa', *Afrika Focus*, Winter 1992: 1-11.
- Schoffeleers, J.M.
1991 'Ritual Healing and Political Acquiescence: The case of Zionist Churches in Southern Africa', *Africa*, 61 (1): 1-25.
- Shaw, T.M.
1986 'Ethnicity as a Resilient Paradigm for Africa: From the 1960s to the 1980s', *Development and Change*, 17 (1): 587-605.
- Simons, H.J. & R.E. Simons
1969 *Class and Colour in South Africa 1850-1950*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Taussig, M.
1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tranberg Hansen, K.
1993 'Dealing with Clothes: Second-Hand Clothes and the Construction of Identity in Zambia's Third Republic', paper read at the Conference 'Symbols of Change: Trans-Regional Culture and Local Practice in Southern Africa', Berlin, Freie Universität, January 1993.
- Vail, L. (ed.)
1989 *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, London/ Berkeley & Los Angeles: Currey/University of California Press.
- Verhelst, T.
1990 *No Life without Roots: Culture and Development*, London: Zed Books.
- Vermeulen, H.
1984 *Etnische groepen en grenzen; Surinamers, Chinezen en Turken*, Weesp: Wereldvenster.
- 1992 'De cultura; Een verhandeling over het cultuurbegrip in de studie van allochtone etnische groepen', *Migrantenstudies*, 8 (2): 14-30.
- Waterman, C.A.
1990 *Jùjú: A Social History and Ethnography of an African Popular Music*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Werbner, R.P.
1986 'The Political Economy of Bricolage', *Journal of Southern African Studies*, 13: 151-156.