

Culturele antropologie tussen theorie en methode

*afscheidscollege in sterk verkorte vorm uitgesproken door
Prof.dr Wim M.J. van Binsbergen
op woensdag 14 oktober 1998 te klokke 17.00 uur
bij zijn vertrek uit de leerstoel 'Etniciteit en ideologie in ontwikkelingsprocessen in de
Derde Wereld',
namens de Stichting Afrika-Studiecentrum te Leiden
in 1990 ingesteld aan de Faculteit der Sociaal-Culturele Wetenschappen
van de Vrije Universiteit te Amsterdam*

concept

Mijnheer de Decaan van de Faculteit der Sociaal-Culturele Wetenschappen,
Geachte collega's van deze faculteit,
Dames en heren,

1. INLEIDING

Toen ik ruim acht jaar geleden toetrad tot de vakgroep culturele antropologie/sociologie der niet-westerse samenlevingen, als bijzonder hoogleraar namens het Afrika-Studiecentrum te Leiden, verwachtte ik dat deze stap voor mij een gedeeltelijke terugkeer zou betekenen naar een monodisciplinair kader van theorie.

In de bijna twintig jaar daarvoor had ik mij – in Zambia, Manchester, en aan het Afrika-Studiecentrum – voornamelijk interdisciplinair bewogen.

In de studie van Afrika overheerst, toen en nu, een probleem- en actualiteitsgerichte oriëntatie. Afrikanisten van een veelheid van disciplinaire herkomsten handhaven onderling de illusie van zinvolle intellectuele uitwisseling door de stilzwijgende afspraak dat geen hunner meer dan een absoluut minimum aan discipline-specifieke theorie uitdrukkelijk in zijn analyses aan de orde stelt.

Ik merkte al spoedig dat de situatie in de culturele antropologie inmiddels sterk op die van de Afrikanistiek was gaan lijken; en in dit opzicht was onze vakgroep eenvoudig een afspiegeling van internationale trends in het vak. Veel van het theoretisch erfgoed dat tot diep in de eerste helft van de twintigste eeuw door antropologen was opgebouwd werd tot op zekere hoogte nog wel doorgegeven aan studenten, maar niet meer enthousiast en kritisch door senioren vakgenoten besproken, en al helemaal niet meer toegepast. De theoretische habitus van het vak antropologie bleek ontploft, en wijd en zijd in brokken verstrooid. Wat overbleef was een institutionele schil (curricula, tijdschriften, vakgroepen, leerstoelen, belangenverenigingen en meer informele belangengroepen), en de aanzet tot een methode: het

veldwerk, de langdurige participerende observatie. Wie zich onder verwijzing naar institutie of methode bij de antropologie wilde inlijven, kon dat doen op theoretisch nultarief.

2. FACTOREN DIE DE STATUS VAN THEORIE IN DE CULTURELE ANTROPOLOGIE HEBBEN DOEN AFNEMEN

Het is noodzakelijk stil te staan bij de vele factoren die tot een dergelijke situatie hebben geleid. Een deel van deze factoren ligt binnen de antropologische discipline zelf. Vanaf Malinowski (begin 20e eeuw) werd de toets van antropologische professionaliteit de theoretisch geïnspireerde etnografie, niet meer de theorie als zodanig. Maar dit was, als steeds in de antropologie, geen keuze zonder ambiguïteit. Juist de meest toonaangevende beoefenaren van de antropologie (Radcliffe-Brown, Kroeber, Evans-Pritchard, Fortes, Gluckman) bleven hun etnografisch handwerk combineren met invloedrijke maar vaak aanvechtbare theoretische produkten.¹ De introductie van nieuwe paradigmatische fasen in de twintigste-eeuwse antropologie (bijv. structureel-functionalisme, structuralisme, transactionalisme, marxisme, postmodernisme) werd gemarkeerd door theoretische vertogen meer dan door veranderende etnografische stijlen, en het is voor antropologen altijd gemakkelijker geweest om zich te onderscheiden door theoretische hoogstandjes dan door etnografische degelijkheid. Ik weet daar alles van.

Maar theorie is niet de enige manier om minder geslaagd veldwerk op te poetsen. Een aantal criteria zijn ontwikkeld² op grond waarvan de kwaliteit van veldwerk beoordeeld zou kunnen worden: lengte van de tijd in het veld, kennis van de plaatselijke taal, niet werken met een tolk, etc., en ten aanzien van deze criteria heerst er een zekere mate van onwaarschijnlijkheid onder antropologen. Zo ontstaat een vak waar elke antropoloog de taal van het onderzoeksgebied vloeiend spreekt (in feite geldt dit slechts voor enkele tientallen procenten van de veldwerkprojecten van huidige generaties van antropologen), geen gelegenheid onbenut laat om zijn veldwerkgebied te bezoeken, met alle culturele details aldaar vertrouwd is als met de inhoud van de eigen broekzak, uitsluitend zeer warme menselijke relaties met de onderzoeksparticipanten heeft vrij van alle ambivalentie, nauwelijks aan depressies ten prooi is, overtollige seksuele energie tijdens veldwerk op discrete en ethisch

¹ Ik noem hier de volgende voorbeelden van zulke aanvechtbare syntheses: Radcliffe-Brown, A.R., 1948, *A Natural Science of Society*, New York: Free Press; Kroeber, A.L., 1944, *Configurations of Culture Growth*. Berkeley: University of California Press; Evans-Pritchard, E.E., 1965, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford: Clarendon Press; Fortes, M., 1953, 'The structure of unilineal descent groups', *American Anthropologist*, 55: 17-41; Gluckman, H.M., 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*, Oxford: Blackwell. Deze naar mijn mening minder geslaagde theoretische uithalen laten onverkort de grote en blijvende waarde, niet alleen van het etnografisch werk van deze auteurs, maar ook van de overige theoretische perspectieven die zij vooral in etnografisch kader ontwikkeld hebben.

² Vooral in het kader van het bewerken van etnografisch materiaal voor interculturele vergelijking: de Human Relations Area Files; cf. Naroll, R. & R. Cohen, 1970, red., *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, Columbia University Press.

verantwoorde wijze kwijtraakt, verder ook geen enkel noemenswaardig ethisch conflict ondergaat, zodat het veldwerk onvermijdelijk uitloopt in diepe identificatie met de gastcultuur. Inderdaad, om met de titel van een door Peter Kloos geredigeerd boekje te spreken: *Antropologie – Een juweel van een vak*.³ Een juweel? Ook hij weet wel beter, natuurlijk.

Tallos zijn de anekdotische en historische verhandelingen over antropologisch veldwerk, maar veel zeldzamer zijn studies die – op basis van het door de antropologie toch ruimschoots ontwikkeld conceptuele apparaat ter analyse van menselijke interactie – een *systematische antropologische theorie van veldwerk* ontwikkelen. Toch zou ogenschijnlijk niets gemakkelijker moeten zijn: antropologie is immers de studie van sociale interactie en haar culturele contexten, ook antropologisch veldwerk is sociale interactie binnen specifieke sociale contexten (vooral die van de gastsamenleving en die van de antropologische professionele instellingen), dus het algemene antropologische perspectief systematisch en consequent toepassen op veldwerk zou veel van de dilemma's en de tekortkomingen van veldwerk moeten verhelderen en ondervangen. Niettemin is theoretische en analytische zelfreflexiviteit in veldwerk overwegend een recente en betwiste verworvenheid van de antropologie.⁴ En dit is slechts één manier om veldwerk te

³ Kloos, Peter, 1992, red., *Antropologie: een juweel van een vak*, Assen / Maastricht: Van Gorcum.

⁴ [**theorie over veldwerk, nog aanvullen uit mijn verzameldocument 'fieldwork EDIT PRUNED**]] Voor reflexiviteit in de antropologie, vooral in verband met veldwerk en etnografie, cf.

Scholte, B., 1974, 'Toward a reflexive and critical anthropology', in: Hymes, D., ed., *Reinventing anthropology*, New York: Random House, Vintage Books, pp. 430-457;

Beck, U., Giddens, A., & Lash, S., 1994, *Reflexivity and Its Doubles: Structures, Aesthetics and Community*, Cambridge: Polity Press.

Handler, R. & W. Saxton, 1988, 'Dyssimulation: reflexivity, narrative and the quest for authenticity in "Living history"', *Cultural Anthropology*, 3, 3: 242-60.

Bourdieu, P., & L.J.D. Wacquant. 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press

Calhoun, C.. 1990, 'Putting the Sociologist in the Sociology of Culture: The Self-Reflexive Scholarship of Pierre Bourdieu and Raymond Williams', *Contemporary Sociology*, 19 (1990): 500-504

Turner, V.W., 1979, 'Dramatic ritual / ritual drama: Performative and reflexive anthropology', *The Kenyon Review*, n.s. 1, 3: 80-93

Anderson, Joan M., 1991, 'Reflexivity in Fieldwork: Toward a Feminist Epistemology', *Journal of Nursing Scholarship*, 23 (2), 115–118.

Schwartz, S.B., 1994, ed., *Implicit understandings: Observing, reporting and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the early modern era*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rabinow, P., 1977, *Reflections on fieldwork in Morocco*, Berkeley: University of California Press

Cesara, M., 1980, *Reflections of a Woman Anthropologist: No Hiding Place*, London: Academic Press

Ferrara, Alessandro, 1998, *Reflective Authenticity. Rethinking the project of modernity*, Londen/New York, 1998.

Turner, V.W., 1977, 'Frame, flow, and reflection', in: Benamoy, M., & Caramello, C., *Performance in postmodern culture*, Madison: Coda, pp. 33-58

kenschetsen als wezenlijk ambivalent ten opzichte van theorie.

Hoeveel theorie de etnograaf dan ook in haar koek doet, toch blijft etnografie in wezen een ontheoretische bezigheid. En vanuit het gevaar van theoretische ombuiging en selectie van gegevens is het zelfs waarschijnlijk dat juist hoe meer theorie de etnograaf in haar koek doet (en hoe meer vakgenoten dan over die theorie kunnen spreken), **hoe meer anti-theoretisch haar omgang met de primaire gegevens**. Een groot methodologisch probleem van de antropologie blijft: *hoe de intersubjectiviteit tussen vakgenoten te construeren aan de hand van etnografische gegevens*.

Jos van der Klei, jarenlang de voornaamste docent antropologisch veldwerk aan onze vakgroep, heeft zich herhaaldelijk sarcastisch uitgelaten over de mate waarin zijn pupillen het eerste, kortstondige, en uitvoerig gemonitorde veldwerk vooral schenen te beleven als een egotrip, waarin vaak de eigen sanitaire en hygiënische perikelen, de sexuele frustratie, ethnocentrische projecties van verontwaardiging en vertedering, de zoektocht naar valide en relevante wetenschappelijke gegevens overschaduwde. Mijn eigen ervaring als begeleider van VU-studenten die in de jaren 1990 individueel veldwerk voorbereidden en een op zulk eerste veldwerk gebaseerde scriptie poogden te schrijven was dat zij eigenlijk van antropologie *als empirische wetenschap* bitter weinig kaas gegeten hadden. Wat zij kennelijk niet geleerd hadden was het virtuoos heen en weer schakelen tussen twee modaliteiten van kennen,

- (1) het gefragmenteerde, concrete, ongestructureerde, onmiddellijke, van de ervaringen van het veld (de duizenden brokjes informatie die in gesprekken, observaties, teksten, iedere dag weer worden verzameld), en
- (2) het kennen van gesystematiseerde aspecten van cultuur en sociale structuur, theoretisch ingekaderd en in antropologische vaktaal vervat, zodat abstractie van de concrete veldwerksituatie en bemiddeling naar vakgenoten en naar vergelijkend onderzoek mogelijk wordt.

Zulk schakelen veronderstelt een voortreffelijk, theoretisch onderbouwd onderzoeksontwerp en veel parate theoretische kennis; een talent om de theorie te vertalen in concrete sociale en culturele specificiteiten ter plaatse; maar ook het talent om in de uiterst gefragmenteerde, strikt plaatselijke concreetheden van de veldobservatie het theoretisch relevante, generaliseerbare, te onderkennen. Als onze studenten dat niet leren, betekent dat, *niet* dat hun veldwerkonderwijs inadequaar was, maar dat zij ondanks hun studie in een verkeerde omgang met theorie hebben volhard. Bij beraadslagingen over het onderwijsprogramma van de vakgroep heb ik er vaak op gewezen dat onze studenten deze (tijdens mijn eigen studie bij Köbben, Wertheim, Jongmans en Boissevain als vanzelfsprekend aangekweekte) theoretisch / concrete

Evans-Pritchard, E.E. , 1973, 'Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork', *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, (1973). [**een vroege !**]

en, gepubliceerd nadat deze rede werd uitgesproken:

Aull-Davies, C., 1999, *Reflexive ethnography: a guide to researching self and others*, London: Routledge.

schakelvaardigheden niet meekregen, omdat zij – op HBO-achtige wijze – de theoretische kennis van de antropologie te zeer als vaststaande boekengeleerdheid leerden, maar veel te weinig zicht hadden op de wijze waarop die kennis als moeizaam mensenwerk stap voor stap verkregen was in wisselwerking met concreet empirisch onderzoek.

2.2. theoretische veelstemmigheid (heteroglossia)

De met veldwerk samenhangende ambivalentie tegenover theorie heeft geleid tot een kenmerkende situatie in de antropologie: het tamelijk tolerant naast elkaar bestaan van volstrekt andersoortige theoretische oriëntaties. Heel anders dan in de natuurwetenschappen, bouwen de leden van de antropologische discipline niet gezamenlijk aan wat zij als één groot coherent theoretisch bouwwerk beschouwen. Omdat in laatste instantie theorie in de antropologie een ambivalente status heeft ('knap hoor maar het is toch geen veldwerk'), is er misschien geen wetenschap waarin het wisselen van paradigma's zo vrijblijvend en zo frequent gebeurt als in de antropologie;⁵ ik heb daar zelf in alle oprechtheid aan meegedaan. En ook geen wetenschap waarin het bereiken van een geünificeerde theorie minder voor de hand ligt.

Uit het wijdere intellectuele klimaat van onze tijd kunnen er een aantal ontwikkelingen genoemd worden die de overtuigingskracht van theorie in de antropologie verder hebben doen afnemen in de jaren 1970-80. De sterke opkomst van een uitdrukkelijk discours over alteriteit,⁶ in het feminisme,⁷ antikolonialisme, antiracisme en het doordenken van de multiculturele samenleving,⁸ kon niet nalaten de vanzelfsprekendheid van het antropologische project als 'de wetenschap van de ander, c.q. van andere culturen' in vraag te stellen. Johannes Fabians *Time and the other* heeft veel gedaan om deze thema's in de antropologie binnen te voeren.

Het epistemologisch relativisme van Thomas Kuhn suggereerde dat paradigma's elkaar kunnen aflossen zoals Pareto ons had geleerd dat eliten elkaar aflossen, en hierdoor werd een constructivistische, onderzoekers in hun eenzijdige zienswijzen en belangen benadrukkende, visie op kennisproductie bevorderd. Groot ontzag voor theorie als ware het een onthulling van eeuwige waarheid over de werkelijkheid lag nauwelijks meer voor de hand. [**werd in sociale wetenschappen nog versterkt door de nominalistisch trend in de daar gebruikelijke begripsvorming**]

Deze wetenschapstheoretische beweging, hoewel van een heel andere herkomst, convergeerde met die van het postmodernisme, die het einde verkondigde van de grote

⁵ [het verwijt van Rob Buijtenhuijs 1998: jullie marxisten zijn maar over iets anders gaan praten zonder afstand te nemen van je eerdere theorieën, en zonder expliciet te verantwoorden waarom je ze niet meer goed vindt.]

⁶ [lange voetnoot over alteriteit]

⁷ [joke schrijvers etc.]

⁸ [antropologie en imperialisme, en voor Said, Asad ; ook het afbreken van de vanzelfsprekendheid van geopolitieke indelingen: Mudimbe, Europa construeert zichzelf door Afrika te construeren]

vertogen, en aldus theorie – behalve natuurlijk de eigen theorie⁹ – ontmaskerde als een totalitaire illusie. Het begon denkbaar te worden dat het grote vertoog van de antropologie niets anders was dan een praten, niet over de ander, maar over onszelf¹⁰ als deelgenoten in een proces van Noordatlantische hegemonische onderwerping. Hadden de eerdere anti-imperialistische critici van de antropologie (Asad, Copans, Said) dan toch gelijk?

Niet alleen een intradisciplinaire dynamiek – het onbevredigende van een materialistisch reductionisme, dat de ontwikkeling van een subtiele theorie van religie, ritueel, en symbolische productie steeds storender in de weg stond¹¹ – maakte een eind aan de marxistische periode van de antropologie in de jaren 1970-1980, maar ook de wereldwijde politieke ontwikkeling: de val van de Berlijnse Muur, van de Sowjet Unie, en van het communisme. In plaats daarvan verscheen als nieuwe antropologische invalshoek de globalisering, een thema dat zelfs niet de pretenties hooghoudt een theorie te zijn, en dat in veel opzichten de Noordatlantische ideologie van de markt weerspiegelt, maar dat kennelijk een handig en subsidiabel aangrijpingspunt biedt om op gefragmenteerde en translokale wijze kennisproductie over de hedendaagse wereld te realiseren. Is het einde van de geschiedenis (Fukuyama) het einde van de theorie, althans voor de antropologie?

Tenslotte moet, tussen het intradisciplinaire en het wereldwijde niveau van invloeden op de *rise and fall of anthropological theory*, een middenniveau genoemd worden. Het zelfvertrouwen waarmee intellectuelen theorieën produceren is tot op zekere hoogte een weerspiegeling van het vertrouwen en de erkenning die intellectuelen, als beroepsgroep, binnen de samenleving ten deel valt. In dit opzicht is sinds de jaren 1970 de universiteit steeds verder in diskrediet geraakt, en onder curatele gesteld. De wetenschap kan niet meer geheel zelfstandig definiëren wat een aanvaardbare, de maatschappelijke kosten rechtvaardigende kennisproductie is. Voor de antropologie werd deze definitie steeds meer omgebogen in de richting van ontwikkelingsproblematiek en het bedrijfsleven. Ik ben er zeker van dat wij hun heel wat te vertellen hebben, zowel vanuit onze empirische kennis als vanuit onze persoonlijk gekoesterde verantwoordelijkheid ten aanzien van samenlevingen buiten het Noordatlantisch gebied. Daarnaast moet er echter fundamenteel theoretisch onderzoek blijven plaatsvinden, dat ver buiten de voor ontwikkelingssamenwerking

⁹ Een treffende kritiekpunt ingebracht door 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*, London: Polity Press, pp. 15-86, [**add pages**]

¹⁰ [**add reference Economy and Society ; maar natuurlijk ook aan Writing cultures, etc.**] ,

¹¹ Vanuit mijn eigen marxistische benadering van Afrikaanse religie heb ik over dit probleem geschreven in: van Binsbergen, W.M.J., 1988, ‘The land as body: An essay on the interpretation of ritual among the Manjaks of Guinea-Bissau’, in: R. Frankenberg (ed.), *Gramsci, Marxism, and Phenomenology: Essays for the development of critical medical anthropology*, special issue of *Medical Anthropological Quarterly*, new series, 2, 4, december 1988, p. 386-401. Dit neemt niet weg dat ik de gedachte van een koppeling van produktiewijzen trouw ben gebleven, cf. van Binsbergen, W.M.J., 1992, *Tears of Rain: Ethnicity and history in central western Zambia*, London/Boston: Kegan Paul International [**add pages**] ; van Binsbergen, W.M.J., 1997, *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, [**add pages**]

en bedrijfsleven herkenbare kaders blijft – tot het moment dat dat fundamentele onderzoek helpt om de impliciete paradigma's waarop toegepaste kennis en beleid zijn gebaseerd, naar boven te halen en te corrigeren. Hoewel ik het constructief contact met de ontwikkelingswereld steeds vanzelfsprekend heb gevonden,¹² ligt mijn wetenschappelijke bijdrage aan het begrijpen van interculturele verhoudingen in ons globaliserend tijdsgewricht vooral op het gebied van fundamenteel onderzoek – en daartoe wil ik mij vandaag beperken.

3. EEN BLIK OP MIJN EIGEN WERK IN DE LATE JAREN 1980: TOENEMENDE AFKEER VAN THEORIE

De hierboven genoemde factoren die samenspannen tegen de theoretische oriëntatie van de antropologie laten zich ook in aanzienlijke mate in mijn eigen werk van omstreeks 1990 aanwijzen.

3.1. theoretische productie

Mijn proefschrift, aan deze universiteit in 1979 verdedigd met Matthieu Schoffeleers als promotor, was een theoretisch zwaar aangezette marxistisch georiënteerde reconstructie van religieuze geschiedenis van Zuidelijk Centraal Afrika over enige eeuwen.

In mijn volgend veldwerk echter bij de Mandjaks van Guinee-Bissau, West-Afrika, bleek mij dat de professionele schermen van alteriteit en objectificatie die ik, zoals ik geleerd had, om mij als veldwerker heen had opgetrokken, niet ondoordringbaar waren: ik bleek persoonlijk, existentieel, aanspreekbaar voor de onthullingen van plaatselijke waarzegger-priesters, en ontvankelijk voor de bescherming en zuivering die hun therapieën aanboden.

In 1988-89 verrichtte ik een jaar veldwerk in weer een, voor mij, nieuwe samenleving: die van stedelijk Botswana (het snelgroeende Francistown), waar ik inzicht hoopte te verkrijgen in de culturele processen specifiek voor het perifeer kapitalisme en de postkoloniale staat – met op de achtergrond reeds de opkomende problematiek van de culturele dimensies van het globaliseringsproces. Het veldwerk werd gekenmerkt door grote malaise, enerzijds doordat ons gezin in de volkswijk waar wij ons gevestigd had, sociaal (als blanken, en nog wel Afrikaanders) pijnlijk geïsoleerd was en ten prooi aan een lange reeks ziekten, anderzijds om puur wetenschappelijke redenen: ik had een punt bereikt waar ik antropologisch veldwerk uitsluitend nog wilde zien als een existentiële ontmoeting, maar door ons sociaal isolement en de specifieke, raciaal, etnisch en cultisch gesegmenteerde structuur van Francistown voelde ik mij bijna een jaar lang uitgesloten van vrijwel alles wat ik interessant en belangrijk vond ter plaatse, en kon ik mijn onderzoekspopulatie in hoofdzaak, en zeer gebrekkig, bereiken via gestructureerde enquêtes en het computeriseren van databestanden binnen de stedelijke bureaucratie. Een dergelijke

¹² [add reference]

afwijzing, schipbreuk van mijn gebruikelijke rol als veldwerker, bracht mij in paniek, en stortte mij in een depressie – met name toen een reeds door mij voltooid, uniek boekmanuscript over Zambia, *Tears of Rain*, uit ons huis in Francistown bleek te zijn gestolen. En in die ziekte ging de plaatselijke wereld van de Mwali cultus, mediumschap, extatische therapie voor ons open doordat zowel mijn vrouw als ik zelf zonder aarzelen de lokale rol van patiënt op ons namen. Wat er toen *überhaupt* nog van de theoretiserende kant van mijn antropologische habitus over was moest het toen, voor enige jaren, afleggen tegen de verlangens, beloften en beloningen van ‘going native’. Op 2 september 1990, één dag na mijn benoeming op de Vrije Universiteit, werd ik toegelaten tot de rang van *twaza*, medium-in-opleiding, en in 1991 studeerde ik af en mocht ik mij vestigen als erkend priester-medium (*sangoma*). Ik legde, middels een geruchtmakend artikel ‘Becoming a *sangoma*’, verslag hiervan af in de *Journal of Religion in Africa*,¹³ maar niet meer om theoretische, reductionistische duidingen van de bestudeerde religie te rapporteren vanuit de pretentie van een geprivilegieerd metastandpunt, maar om de geldigheid van een dergelijke analytische houding te betwisten, en daarvoor in de plaats eenvoudig mijn bekering tot de plaatselijke religie te stellen. De wraak van het veldwerk was dat ik mijn beroepsrol had herzien in de richting van een puur beschrijvende etnografische positie waarin bovendien de etnograaf, voorzien van een plaatselijke professionele status, opging in de te beschrijven samenleving!

4. MIJN INTELLECTUELE AVONTUREN IN DE JAREN 1990

Rond 1990 had zoals gezegd ook mijn eigen theoretische werkzaamheid ogenschijnlijk een dieptepunt bereikt. Vanaf toen werkte ik aan het vinden van een meer bevredigend wetenschappelijk antwoord op de dilemma’s van veldwerk en theorie die in mijn werk waren gerezen.

De paden waarlangs ik mij daartoe bewoog waren: onderwijs; een vergelijkend historisch onderzoek van divinatiesystemen; het doordenken van de *Black Athena* stelling als een uitweg uit het wetenschappelijk Eurocentrisme dat de twintigste-eeuwse wetenschapsbeoefening kenmerkt; de studie van globalisering en etniciteit; en het nadenken over de Noordatlantische organisatorische logica van globalisering, etnicisering, en de alom als vanzelfsprekend beschouwde pluraliteit van culturen. Van een fase van louter veldwerk, de pure methode zonder theoretische ambitie, maar juist door de inspiratie van dit veldwerk, keerde ik terug naar de theorie.

4.2. *geomantische divinatie*

Mijn initiatie tot priester-medium stelde mij als wetenschapper voor grote problemen. Ik beschikte over unieke kennis van een belangrijke Zuidelijk-Afrikaans cultuurcomplex, maar aan mijn stap tot priester-medium zou elke zin worden

¹³ van Binsbergen, W.M.J., 1991, ‘Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana’, *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344.

ontnomen indien ik deze kennis vervolgens in de vorm van een etnografische monografie zou neerleggen, met alle gedistantieerde en onderschikkende objectivering die dat inhoudt. Ik kon ook niet gaan schrijven over de details van de sociale en psychiatrische casuïstiek die mijn patiënten in Botswana mij vanzelfsprekend in handen speelden. Hoe nu? Kon ik een perspectief vinden van waaruit mijn transculturele opstelling toch te combineren zou zijn met een herkenbare professionele wetenschapsbeoefening?

Het antwoord kwam uit onverwachte hoek. In 1990 organiseerde de medisch antropoloog Sjaak van der Geest de 8e Marktdag Medische Antropologie rond het thema 'medische technologie'. Hij vroeg mij een bijdrage te leveren over Afrikaanse divinatie, en zo schreef ik mijn eerste studie over het waarzeggsysteem met vier tabletten, dat zo'n grote rol speelt in de *sangoma*-praktijk. Het aanvankelijk puur etnografische betoog groeide in de loop van enige jaren uit tot een groot vergelijkend en historisch onderzoek. Het bleek namelijk dat het vier-tabletten-orakel uit Francistown deel uitmaakte van een heel complex van waarzegssystemen bekend onder de naam 'geomantie': verbreid over heel Zuidelijk Afrika – maar ook in West- en Centraal-Afrika (waaronder de bekende 'Ifa' en 'Zestien Boesies'), in het gehele gebied rond de Indische Oceaan (waaronder de bekende 'Sikidy' van Madagascar en de Comoren), de gehele Arabische wereld (waar het systeem als *Âilm ar-raml* of */darb ar-raml*: 'zandwetenschap', 'zandslag' bekend staat), en de Arabisch, Joodse en Europese magische traditie vanaf het jaar 1000 van onze jaartelling. Bovendien kan aannemelijk gemaakt worden dat de eerste keer dat de geomantie zich aan onze waarneming voordoet (in Basra aan de Perzische Golf tegen het eind van het eerste millennium van onze jaartelling), dit is als het resultaat van de interactie tussen enerzijds de magische traditie het Oude Nabije Oosten zoals verder vooral in astrologische zin ontwikkeld onder het Hellenisme, de Late Oudheid, de Joodse en de vroeg-Islamitische cultuur, en anderzijds de Chinese *I Ching*.. De overvloedige bronnen zoals ontsloten door Egyptologie en Assyriologie laten ons toe om de astrologiserende magische traditie sinds de Late Oudheid verscheidene millennia verder terug te traceren tot wij pas bij 3000 vóór onze jaartelling het spoor bijster raken.

Ik voelde mij als Alice toen zij door de spiegel was gestapt en er in plaats van haar in het spiegelbeeld getoonde bekende kamer, een hele nieuwe en volstrekt onverwachte wereld voor haar openging. De geomantische divinatie is, samen met de productie van bovennatuurlijke boodschappen in trance, het hart van de *sangoma*-praktijk. De mysterieuze ruwe houten of ivoren tabletten, in bloed van offerdieren geconsacreerd en periodiek in regenwater en vet van offerdieren nieuw leven ingeblazen, leken het summum van strikt plaatselijk cultureel particularisme, evenzeer in een onbepaalde Voortijd uit het hart van de Zuidelijk Afrikaanse dorpsleven opgerezen als het bijbehorende interpretatieschema dat de zestien specifieke combinaties benoemt die de ritueel neergeworpen tabletten konden vormen: De oude vrouw als een steen, de oude mannelijke heks als een bijl, het kriebelende schaamhaar van de jonge vrouw, de huid die de jeugdige penis voorstelt – zo worden de vier tabletten benoemd, en hun onderlinge combinaties verwezen naar hekserij, voorouders, taboes, offerdansen, rijkdom, en een veelheid van plaatselijke diertotems. Kon het authentieker en Afrikaanser? Niet voor niets had ik mijn initiatie destijds omschreven als een

'toegang, eindelijk, tot het hart van de Afrikaanse symbolische cultuur'.¹⁴

Ik moest nu erkennen dat deze suggestie van extreme plaatselijkheid en tijdloosheid een illusie was, waaronder een realiteit schuil ging met enorme consequenties voor mijn theoretische en existentiële opstelling als antropoloog en als veldwerker. Het interpretatieschema bleek, tot aan de naamgeving van de zestien combinaties, een aanpassing van tiende-eeuwse Arabische magie uit Basra, met astrologische implicaties zoals nog weer eens vijftien of twintig eeuwen eerder uitgewerkt in Babylonië. De plaatselijke andere cultuur waarin ik eindelijk had mogen doordringen, over zoveel pijnlijke grenzen van cultuur, taal, staat, etniciteit, en somatiek heen, bleek evenals mijn eigen wetenschappelijke subcultuur een verre aftakking van de hoogculturen van het Oude Nabije Oosten, en evenals de mijne minder dan duizend jaar geleden effectief bevrucht door een eerdere loot aan diezelfde stam: de Arabische hoogcultuur. *Het andere dat ik beroepsmatig zo had gereïficeerd en dat mij eerst zo pijnlijk had uitgesloten, bleek bij nader inzien bekend en verwant – het lokale, de cultuurgrens, het andere en vreemde, bleken primair politieke constructies van weerskanten: van de kant van de antropoloog zo goed als van de onderzochte samenleving in een proces van identiteit sconstructie en etnicisering.*

Dit was niet langer een mij terugtrekken in etnografie bij gebrek aan geloof in theorie. Neen, het was een frontale botsing met de centrale theoretische notie van de antropologie vanaf de jaren 1930: de historische specificiteit van afzonderlijke, bijv. Afrikaanse, samenlevingen, hun in-zichzelf-besloten-zijn, hun innerlijke integratie en systematiek, en de grondgedachte dat de centrale inhoud van een cultuur slechts binnen een nauwe ruimtelijk en temporele horizon is gedefinieerd, zodat participierend-observerend veldwerk (meestal beperkt tot de actieradius in ruimte en tijd van één onderzoeker, gemeten naar de maat van de technologie van de benenwagen, de fiets of hoogstens de auto) een valide, eigenlijk de beste methode is om die cultuur te verkennen. *Was in laatste instantie de theoretische impasse waarin de antropologie geraakt was, te wijten aan het feit dat het paradigma van de nauwe ruimtelijk en temporele horizon als maatgevend voor cultuur, had uitgediend en vervangen moest worden?* En betekende dit niet in ieder geval dat wij opnieuw moesten kijken naar die oude varianten van antropologische theorie, waarin grote verbanden in ruimte en tijd denkbaar, ja vanzelfsprekend waren geweest: het diffusionisme, de *culture area* benadering, het cultuurmaterialisme?

Toen ik zo diep mogelijk was doorgedrongen in de uiterlijk zo exotische *sangoma*-cultuur, bleek opeens het bij uitstek andere, het bekende en verwante. Een soortgelijke ervaring had ik een paar jaar later, toen ik mijn diverse artikelen over koningschap in westelijk centraal Zambia doornam om ze als boek te bundelen. Op het Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in 1994-95 een jaar lang intensief blootgesteld aan het Oude Nabije Oosten, viel opeens mijn oog op zulke specifieke en vergaande parallellen tussen de ceremoniële cultuur en de mythologie rond het Zambiaanse koningschap en het Oude Egypte, Mesopotamië, en Zuid-Azië, dat diffusie vanuit Noord-Afrika of Zuid-Azië een voor de hand liggende en toetsbare hypothese begon te vormen – opnieuw de suggestie van continuïteiten in ruimte en tijd doorheen

¹⁴ van Binsbergen, W.M.J., 1991, 'Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344, p. [**add pages**]

duizenden kilometers en verscheidene millennia.

Tegen deze achtergrond ook onderkende ik in het werk van Martin Bernal dadelijk een verwante ziel: hij is evenals ikzelf een tegenstander van Eurocentrisme, maar zijn overwegend andere persoonlijke en intellectuele levensloop nodigde mij uit om zijn eigen verworvenheden aan te vullen en te bekritisieren vanuit een antropologisch en Afrikanistisch perspectief. Bernal's centrale stelling is dat wij de Afroasiatische (beter: Afrikaanse en Aziatische) wortels van de klassieke Griekse beschaving moeten erkennen en verkennen – en die wortels zijn, bij implicatie, de wortels van de Noordatlantische en in toenemende mate wereldwijde beschaving. Vandaar de programmatische titel van zijn hoofdwerk, *Black Athena*, die moet aangeven dat de godin Athena als het centrale symbool van de klassieke Griekse beschaving, niettemin een achtergrond heeft buiten Europa, en wel in Afrika. Deze stelling convergeerde met mijn eigen zich vormende gedachten over Afrikaanse en trans-Afrikaanse continuïteiten.

Met de collectie *Black Athena: Ten Years After*, die ik redigeerde in 1997, heropende ik het debat over Bernals werk en presenteerde ik mijn geloofsbrieven ten aanzien van zulke wetenschapsgebieden als de intercontinentale ideeëngeschiedenis, het Oude Nabije Oosten, en het oude Middellandse-Zeebekken. In mijn nieuwste boek, *Global Bee Flight*, keer ik terug tot Afrika en onderzoek ik de implicaties van de *Black Athena* stelling voor ons hedendaags Afrika onderzoek – en ook, omgekeerd, de implicaties van onze huidige kennis van Afrika voor de *Black Athena* stelling zelf. Aangezien het Oude Egypte een sleutelpositie inneemt in de debatten over Afrika's cultuurhistorische relatie tot Europa, 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 mythen, symboliek, koningschap, staatsvorming, en produktieve praktijken. Één resultaat van mijn betoog is dat de *Black Athena* stelling, hoewel op een abstract niveau juist wat betreft haar anti-Eurocentrische opstelling [**nee, corrigeer het anti-Eurocentrische element: de Eurocentristen hebben toch een beetje gelijk, wat het historisch proces betreft, maar niet wat betreft de waardering van dat proces, Europees is niet hoger, zie definitie Serequeberhan 1997 in Eze**] en haar nadruk op de continuïteiten tussen het Oude Egypte en de klassieke Grieks-Romeinse tijd, volstrekt herziening behoeft wat betreft het definiëren van de precieze aard van die continuïteiten, de mechanismen waardoor zij werden teweeggebracht (wat mij dwingt om opnieuw naar de theorieën van diffusie en van staatsvorming te kijken), en hun inbedding in veel wijdere transcontinentale patronen van de cultuurgeschiedenis van de Oude Wereld. Als concreet historisch model gedacht blijkt Bernal's *Black Athena* thesis volstrekt niet op te gaan: de opkomst van de Oudegyptische beschaving in het 4e millennium voor onze jaartelling blijkt niet te kunnen worden toegeschreven aan de unieke creativiteit van één Afroziatisch cultuurcomplex, maar kwam voort uit de, goed gedocumenteerde, inwerking tussen een Nubisch-Ethiopische, Afrikaanse traditie en een oost-Mediterrane traditie die zich uitstreckte tussen Malta, Noord-Egypte, het Egeïsch gebied en de Oekraïne. Anders dan volgens Bernals meest gekoesterd stokpaardje, blijkt de Egyptische godin Neith niet de moeder, maar de zuster of de volle nicht, van Pallas Athena. Met andere woorden, de Afrocentristen hebben voor een goed deel gelijk, maar ook het Eurocentrisme blijkt, ondanks alle hegemonistische vertekening

en daartegen in opstand komende Noordatlantische *Selbsthaß* waaraan ook ik zelf onmiskienbaar lijd, een onverwachte kern van waarheid te bevatten – zoals de studie van prehistorische kunst en technologie trouwens al eerder suggereerde. Een ander aspect van mijn nieuwe boek is de toepassing van antropologische methodes (de genealogie, de *extended case method*, structuralistische mythe-analyse, en in het algemeen van sociaal-wetenschappelijke verbeeldingskracht zoals wij die allen hebben ontwikkeld door het voortdurend schakelen tussen concrete veldgegevens en theorie), en van antropologische theorieën van staatsvorming, op de vroegste Oudegyptische politieke en religieuze geschiedenis, waar (veel meer dan in de door Bernal zo benadrukte Midden en Late Bronstijd) de voor de latere cultuurgeschiedenis bepalende specifieke relaties tussen Afrika, Egypte, en Europa tot stand kwamen. Eén volstrekt verrassende uitkomst van het boek (toen ik het begon te schrijven dacht ik nog het tegendeel te kunnen bewijzen) is de bevestiging van een van de meest belachelijk gemaakte ideeën van het diffusionisme: het Oude Egypte, dat zoveel aan Zwart-Afrika te danken had gehad, bevruchtte op zijn beurt dit continent in alle hoeken en op vele levensgebieden, inclusief het koningschap, recht, ritueel en mythologie. De algemene uitkomst van het boek is een radicale, uiterst positieve en onverwachte revisie van ons beeld van de plaats van Afrika in de cultuurgeschiedenis van de wereld als geheel.

Het komt er op neer dat ik, strevend naar een alternatief voor de objectificatie van de medemenselijke ontmoeting in veldwerk, de voorwaarden van een gemeenschappelijkheid doorheen de gehele Oude Wereld (Afrika, Azië, Europa) op het spoor kwam door een grondige inspectie, niet van menselijke personen en hun onderlinge sociale relaties, *maar van door mensen gemaakte objecten* (orakeltabletten en andere tastbare divinatieapparaten) en de daaraan gebonden formele systemen: de interpretatieschema's. Antropologische objectivering is kennelijk niet onder alle omstandigheden uit den boze – met name niet dan wanneer datgene dat onderzocht wordt zelf reeds door een eigen, afzonderlijke materiële bestaanswijze in ruimte en tijd (als voorwerp en als tekst) afstand gedaan heeft van de unieke band met de oorspronkelijke maker als persoon, en met de oorspronkelijke context van ontstaan en gebruik. Het is eigen aan de mens dat zij naast het biologische, lichamelijke product, en naast het in ruimte, tijd en intentionaliteit uniek aan het zelf gebonden persoonlijke product zoals de glimlach, het uitgesproken woord, het gebaar, ook het onpersoonlijke, het niet-menselijke product voortbrengt, als schrift, gereedschap, bouwwerk, kunstwerk, instellingen, literaire en religieuze voorstellingen en narratieven. [**cf. Tylor!**] In veldwerk krijgt de antropoloog zicht op die niet-menselijke producten, en in niet-schrijfhebbende omstandigheden is veldwerk vaak de enige manier om zulk zicht te verkrijgen.¹⁵

¹⁵ Voortdenken aan de hand van Derrida (met name *De la grammatologie*) heeft de interculturele filosoof Heinz Kimmerle – mijn voorganger in Rotterdam – het onderscheid tussen schrijfhebbende en schriftloze maatschappelijke contexten ('culturen') gepoogd te relativiseren. Hij heeft gelijk in de mate waarin het schrift bepaald niet de enige producent van het niet-menselijke is; de taal in het algemeen is dat al; in de woorden van de grootste Nederlandse dichter van de twintigste eeuw, Lucebert:

'Ik heb daarom de taal
in haar schoonheid opgezocht
hoorde daar dat zij niet meer menselijks heeft

De obsessie met het relationele en micropolitieke, zoals begonnen met het structureel functionalisme van de Britse school en voortgezet in de Manchesterschool en het transactionalisme heeft een geweldige maar onvoldoende besepte verschuiving in de produktie van etnografie opgeleverd: van het niet-menselijke naar het al-te-menselijke van de machtsstrijd, de manipulatie, het dagelijkse sociale en communicatieve proces. Het is hier dat de instrumenteel gebruikte antropologische ontmoeting het meest tot ontluistering leidt; persoonlijke relaties in het veld worden op papier gereduceerd tot structurele schema's ontdaan van alle waardigheid en integriteit van de daarin optredende personen. Onderwijl kelderde het aanzien van de etnografie van het niet-menselijke zodanig dat door de antropologische generaties vanaf de jaren 1960 meestal diep is neergekeken op de studie van materiële cultuur, mythen, instituties, kunst, de details van produktiesystemen – alles wat niet tot strategieën van sociale relaties was te herleiden. Aan mijn toch voortreffelijke antropologische opleiding ontleende ik hoegenaamd niets waarmee ik de orakeltabletten kon tegemoettreden als materiële objecten met een eigen vormentaal. Pas de laatste jaren maakt de studie van materiële cultuur een herleving door, omdat wij beseffen dat het materiële voorwerp (thans meestal industrieel geproduceerd, en vaak de samenballing van ongehoorde technologische vorderingen), naast de formele organisatie de voornaamste vorm is waarin het globaliseringsproces aangrijpt in plaatselijke perifere samenlevingen.

4.4. globalisering en etniciteit

Het doordenken van continuïteiten en interactieprocessen over grote afstanden in ruimte en tijd, zoals in de twee hiervoor beschreven thema's van mijn onderzoek sinds 1990, lag in het verlengde van mijn activiteiten op het gebied van de studie van globalisering, een onderwerp dat vanaf 1990 steeds meer aan betekenis ging winnen: internationaal; nationaal binnen het WOTRO¹⁶-programma 'Globalization and the construction of communal identities' waartoe Peter Geschiere en ik het initiatief namen en dat wij samen met Bonno Thoden van Velzen en Peter van der Veer vorm gaven; en binnen de vakgroep aan de Vrije Universiteit, waar het dank zij de inzet van Peter Kloos tot een zwaartepunt in het onderzoeksprogramma werd; ook op het Afrika-Studiecentrum kon ik in 1996 een themagroep rond het onderwerp globalisering opzetten. Behalve het onderzoeken van bovengenoemde vormen van vroege of proto-globalisering en het samen met genoemde collega's leiden van het omvangrijke WOTRO programma als geheel, richtte ik mij op de theorievorming, die nu juist rond het modieuze thema globalisering zwak ontwikkeld was. In mijn oratie

dan de spraakgebreken van de schaduw
dan die van het oorverdovend zonlicht.' [bron]

Kimmerle besteedt echter te weinig aandacht aan de rol van het schrift in het articuleren, en betwisten, van de hegemonische overval van het Noordatlantisch gebied op de rest van de wereld in de negentiende en twintigste eeuw van de Noordatlantische jaartelling.

¹⁶ De stichting WOTRO ('Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen') is een afdeling van de NWO (de Nederlandse Wetenschaps Organisatie [**check**]), de voornaamste financier van universitair onderzoek in ons land.

van 1992 onderzocht ik de wijze waarop een formele organisatie (de *Kazanga Cultural Association*, een etnische vereniging gedragen door succesvolle stedelijke migranten) de rurale expressieve cultuurvormen van de Zambiaanse Nkoya wist te selecteren en transformeren tot een etnisch festival, een aaneengesloten en zorgvuldig geregisseerde *performance*, waarin de vormen van muziek die ik al twintig jaar tevoren in veldwerk had leren kennen, nu jaarlijks uitdrukkelijk werden *opgevoerd* in een naar Noordatlantische voorbeelden gemodelleerde encensering, en voor een publiek van nationale politici en andere buitenstaanders.

4.5. de Noordatlantische organisatorische logica van globalisering en etnicisering

De *Kazanga Cultural Association*, de Afrikaanse onafhankelijke kerken in Francistown, en zelfs de beroepsvereniging van *sangoma's*, waren formele organisaties, naar vorm en intentie georiënteerd op de postkoloniale staat. Steeds weer bleek hoe via de staat – als centrale instantie van de bevordering van moderniteit – de formele organisatie oplegt als instrument om zijn rationaliteit, zijn elkaar uitsluitende categorieën, zijn projectie van die categorieën op het landschap, en in het algemeen zijn overheersing, door te voeren. De formele organisatie (bureaucratie, dienstverlenende overheidsinstantie zoals school en ziekenhuis, ondernemingen in het economische domein, en doelverenigingen als kerken, politieke partijen en sportclubs etc.¹⁷) heeft Afrika in ongekend korte tijd – minder dan een eeuw – in hoge mate veroverd. Zij heeft daarmee over de niet zozeer verdwenen maar wel geërodeerde voorkoloniale vormen van sociale organisatie (lineages, clans, buurschappen, circulerende connubia, territoriale culten, tribulaire staten) waarin de klassieke antropologie zich verlustigde, het modieuze jasje van de moderne organisatievormen gehangen. De huidige stagnatie van het Afrikaanse sociale, economische en politieke leven vanaf de jaren 1970 komt voort, niet uit de erosie van oude vormen (die is al meer dan een eeuw aan de gang), maar uit de erosie van de formele organisatie als bij uitstek nieuwe vorm. Die oude vormen van sociale organisatie maakten een hoofdmoot uit van *de klassieke antropologische theorie*. Als zij ons etnografisch niet meer boeien en overtuigen, dan komt dat niet noodzakelijk doordat de theorie fout was of doordat wij slechte etnografen zijn geworden, maar doordat die oude sociale vormen inmiddels zijn opgegaan in of afgelost door nieuwe, die eenvoudig *een nieuw web van sociale organisatie* over Afrika leggen – te beschrijven *met nieuwe theorie*: ten dele die van de organisatiesociologie en idem antropologie.¹⁸ [**hier ligt een**

¹⁷ Zij worden tegenwoordig vanuit ontwikkelingsperspectief onder het nietszeggende woord NGO samengebracht; [**check assyriological format of this reference**] [**add reference bins NGO stuk**]

¹⁸ De term 'transactionalisme' verwijst naar een in de jaren 1960 opgekomen antropologische benadering waarin, vanuit een methodologisch-individualistische invalshoek, niet langer de sociale instituties en de cultuur maar de micropolitiek van het sociaal gedrag centraal wordt gesteld; baanbrekende teksten zijn: Bailey, F.G., 1969, *Strategems and spoils*, Oxford: Blackwell; Boissevain, J.F., 1974, *Friends of friends: network, manipulators and coalitions* (Basil Blackwell, Oxford 1974); 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. De Manchesterschool is een rond H. Max Gluckman in de jaren 1950 opgekomen beweging – met illustere leden als Elizabeth

contradictie, want eerst lijkt ik mij hier tegen af te zeggen, check ; ws moet noot ook weg]

Zo komen wij weer uit bij het inzicht (klassiek gemaakt door Durkheim en eigenlijk ook al door Marx) dat grenzen tussen sociale categorieën zoals die in het denken worden aangehouden, in hoge mate worden gecreëerd en gevoed door historisch en regionaal specifieke, concrete praktijken van sociale associatie, organisatie en distinctie. Het kan niet anders of dit inzicht is ook van grote betekenis voor het onderscheid dat centraal staat in mijn onderhavige betoog en in de culturele antropologie in het algemeen: de relaties tussen antropoloog en onderzoeksparticipanten, tussen ons en hen, tussen ‘culturen’ – als wij ons zo nog zouden durven uitdrukken. De sociaal, cultureel, etnisch, sexueel en somatisch andere – de andere niet als ander materieel lichaam maar als vertegenwoordiger van een andere categorie, van een verzameling mensen – is een actieve, historisch en regionaal specifieke constructie, en niet een a priori gegeven van het menselijk denken in zijn universaliteit. De uitvinding van de ‘niet-westerse mens’ is niets anders dan een noodzakelijke complement van Eurocentrisme. Het begrip ‘Derde Wereld’ is niet anders dan een complement van Noordatlantische hegemonie. De dichotomisering waarop de antropologie en het veldwerk berust, wordt daardoor veel minder vanzelfsprekend.

Met de groeiende wereldwijde samenleving en de dwingende ordening die daarin de Noordatlantische economische en politieke machtsuitoefening heeft opgelegd, is bij uitstek een dergelijk overkoepelend kader gegeven om, *in termen van een veelheid van culturen*, onderscheidingen aan te brengen die in feite uitdrukking zijn van belangen en van onderwerpingsstrategieën – terwijl die onderscheidingen, als onderdeel van deze constructie, worden gepresenteerd en vaak effectief worden ervaren als vanzelfsprekend, onontkoombaar, universeel-menselijk, eigen aan de structuur van ons denken. Hier verheldert onze theorie eindelijk onze methode. De grenzen van taal en cultuur die wij menen te overschrijden in langdurig participerend veldwerk, construeren wij tegelijk ook in datzelfde proces. Veldwerk is één langgerekt schouwen van de ander enerzijds om deze in medemenselijkheid te ontmoeten, anderzijds (en aan de eerste intentie tegengesteld) in een opzettelijke poging, om die ander op een objectiverende afstand te houden, de ontmoeting door steeds maar weer

Colson, J. Clyde Mitchell, Victor Turner, Jaap van Velsen, Emmanuel Marx en Richard Werbner – die dezelfde hoofdtrekken als het transactionalisme vertoonden, maar de oppervlakkigheid van het transactionalisme vermeerde vooral door de soliede fundering van de Manchesterschool in etnografisch onderzoek in rurale en urbane samenlevingen in Zuidelijk Centraal en Zuidelijk Afrika; cf. Gluckman, H.M., 1942, ‘Some processes of social change illustrated from Zululand’, *African Studies*, 1: 243-60; reprinted in: Gluckman, M., 1958, *Analysis of a social situation in modern Zululand*, Manchester University Press; Gluckman, H.M., 1955, *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell; Gluckman, H.M., 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*, London: Cohen & West; Gluckman, H.M., 1964, red., *Closed systems and open minds: The limits of naivety in social anthropology*, London: Oliver & Boyd; Gluckman, H.M., 1965, *Politics, law and ritual in tribal society*, Oxford: Blackwell; 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*, vol. III, general editors Gann, L., & Duignan, P., Cambridge: Cambridge University Press, pp. 127-166. Epstein, A.L., 1965, red., *The craft of social anthropology*, New York/ London: Social Science Paperback/ Tavistock; Werbner, R.P., 1985 [**check**], [**title**], **over Manchester**], in: [**name**], [**init**], red., **Annual Review of Anthropology**, [**place**, **publisher**], [**add pages**]

opnieuw aangezette talige distantie (gesymboliseerd door het aantekenboekje) te ontkennen. De professionaliteit, het conceptueel en theoretisch apparaat, de *Notes and queries*, de gestandaardiseerde vragen, heel het sciëntisme van klassiek veldwerk, en vooral het uiteindelijk uitleveren van de veldwerkvrienden in voor hen (en vele anderen) onbegrijpelijke teksten circulerend in een ver land, het is ondanks alle pretenties van romantisch escapisme een Noordatlantische overval, en een die des te verraderlijker is vanwege het cultiveren – in veldwerk – van een idioom van ter plaatse geldige sociabiliteit en verwantschap. De pijn die veldwerk doet (en die bij jarenlang veldwerk op dezelfde locatie echt alleen maar erger wordt) is gedeeltelijk die welke een groep oplegt aan buitenstaanders die trachten haar binnen te dringen; maar hij is vooral die welke voortkomt uit het feit dat de veldwerker tegelijk moet handelen als een instrument van Noordatlantische hegemonie, en als de ontkenning daarvan. *Er is geen grens, er is geen andere cultuur, tenzij die welke van weerszijden geconstrueerd wordt.* Er is slechts de diffuse en als de grillige uitgroeisels van een wortelstok dooreengehaspelde gedeelde historische ruimte van het gezamenlijk menselijk avontuur, dat al drie miljoen jaar duurt, en waarin de bolvorm van de aarde ervoor zorgt dat wij, zij het met vertraging en vertekening, en op steeds nieuwe wijze, elkaar toch steeds weer tegenkomen.

7. BESLUIT

De centrale vraag waarmee wij ons in het symposium van vandaag hebben beziggehouden: ‘is antropologie meer dan een methode, meer dan het doen van veldwerk’, blijkt een gecompliceerd antwoord te hebben. Theorie en methode zijn niet te scheiden in de antropologie, in die zin dat veldwerk ons theoretisch inspireert, terwijl slechts een theorie van veldwerk ons kan helpen om de fundamentele epistemologische en ethische problemen waaraan de antropologie ten onder dreigt te gaan, tot klaarheid te brengen. Het duidelijk zijn wat ik beoog met mijn overgang van antropologie naar filosofie. Ik ben nog steeds antropoloog en het zal nog even duren voor ik een filosofische identiteit heb verworven. Mijn antropologisch onderzoek, en juist het veldwerkaspect daarvan, heeft mij voor enige grote problemen gesteld die ik binnen de conceptuele kaders van de antropologie, en binnen de collegiale dialogen die dat oplevert, niet verder kan oplossen. *Hoe zogenaamd ‘interculturele’ kennisproductie te verwezenlijken die zowel naar vakgenoten als naar onderzoeksparticipanten intersubjectief is, die vrij is van hegemonische onderschikking, die de medemens in het Zuiden niet tot object maakt, gevangen binnen een verharde categorie van naast elkaar bestaande culturen en identiteiten, en die de historische en toekomstige verbondenheid van heel de mensheid recht doet.* Mijn werken aan de grondslagen van interculturele filosofie is primair een verder zoeken naar antwoord op deze vraag. Die zoektocht zal wel niet dadelijk beloond worden, de vraag zelf zal wel blijken overwegend verkeerd gesteld te zijn, maar zij dwingt mij in ieder geval om, in de filosofie, een enorm potentieel aan concepten en geaccumuleerde denkervaring aan te boren van het bestaan waarvan ik mij tot voor enige jaren slechts vaag bewust was. Het dwingt mij ook de oplossingen die zich in mijn onderzoek aangediend hebben (een globaliserend en diffusionistisch perspectief

op een gedeelde geschiedenis in het verleden en een gedeelde convergerende wereldcultuur in de toekomst) te wantrouwen als een modernistische terugval waarin de andere toch weer bezworen wordt tot mijn eigen overkoepelende vertoog, mijn eigen Grote Vertelling [**verwijs naar Lyotard**] ; van de andere kant, ik sta in dat vertoog niet alleen maar deel het tot op zekere hoogte met auteurs als Bernal, en vooral de Afrocentrische intellectuelen van deze tijd. Mijn gang naar de filosofie beoogt de gang te zijn naar een, voor mij, nieuw disciplinair kader waarvan ik inspiratie, kritiek en opheldering verwacht ten aanzien van een stellingname die zowel wetenschappelijke, als politieke en ethische aspecten heeft.

Maar als vertegenwoordiger van de antropologie kom ik niet met lege handen aan bij de filosofen. Filosofie is primair het ontwikkelen van steeds weer nieuwe taalvormen om de schijnbare onoplosbaarheden van het eigentijdse leven tot uitdrukking te kunnen brengen; evenals de antropologie is het filosofisch onderzoek intensief bezig om de hedendaagse ervaring te benoembaar en inzichtelijk te maken, rond thema's als globalisering, informatietechnologie, identiteit, verschil, cultuur, pluraliteit, rationaliteit, waarheid. Formeel wordt aan de empirie geen zeggingskracht verleend ten aanzien van de geldigheid van filosofische uitspraken, maar in de praktijk doet veel filosoferen dikwijls een beroep op evidente kennis van de concrete werkelijkheid; een empirische wetenschap als de antropologie kan aan dergelijke schijnbare evidentie veel afdingen en methodische randvoorwaarden opleggen. Meer specifiek bestaat er een tak van filosofie, de interculturele, die zich beweegt op een terrein (kennisproductie en ethiek over culturele grenzen heen) waarop de antropoloog, hoezeer misschien ook epistemologisch naïef en modernistisch, toch in ieder geval ervaringsdeskundige is – terwijl hij bovendien zijn empirische en theoretische kennis inbrengt over veelomvttende samenhangen in ruimte en tijd, en over het onsmiskenbaar geconstrueerde, situationele, strategische, karakter, van cultuur en cultuurgrenzen. Er is in de interculturele filosofie veel dat mij fascineert, veel dat mij inspireert, en veel dat mij tegenstaat. Ik zal U op de hoogte houden van mijn toekomstige ervaringen in mijn nieuwe veldwerkkerrein.

Ik wens te besluiten met een aantal welgemeende dankzeggingen.

- Ik dank mijn collega's binnen deze faculteit voor jarenlange samenwerking – U heeft van mij nog de definitieve uitgave tegoed van een reeds als conferentiebundel geproduceerd collectief vakgroepproduct over geweld, en na deze vanzelfsprekend drukke maanden van overgang krijgt die prioriteit;
- ik dank mijn promovendi en studenten voor hun inspiratie, loyaliteit, en humor;
- voor het in mij gestelde vertrouwen dank ik het Bestuur (thans Curatorium) van de Stichting Afrika-Studiecentrum, dat mij benoemd heeft in de leerstoel die ik thans vrijmaak;
- voor het krediet dat zij mij hebben gegeven met mijn nieuwe benoeming dank ik het Trustfonds van de Erasmus Universiteit Rotterdam, en mijn nieuwe collega's in de Faculteit Wijsbegeerte en in de Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie;
- ik dank vooral mijn vrouw en kinderen, en voorts overige familieleden, onderzoeksparticipanten in Afrika, docenten in de antropologie, stimulerende collega's binnen en buiten dit vak, en de auteurs van duizenden boeken, voor onvergelijkelijk vreugdevolle bijdragen aan mijn leven en werk;

- ik dank de organisatoren, voorzitter, en sprekers, die door hun vriendschap en collegialiteit dit afscheidssymposium voor mij onvergetelijk hebben gemaakt;
- ik dank, in deze inspirerende ruimte – de kerkzaal in de nok van het hoofdgebouw van de Vrije Universiteit – , de geest die ons mensen tot kennis, liefde en verzoening probeert te voeren;

en ik dank U allen voor Uw aanwezigheid en aandacht.