

Culturele antropologie

Docent: prof. dr. Koen Stroeken

**Opleiding tot Afrikaanse talen en culturen
Universiteit Gent**

Hieronder vind je volgende informatie over deze cursus:

1) Handboek *De ondeelbare mens*

Je kan je voor de opleiding Afrikaanse Talen en Culturen inschrijven via <https://www.ugent.be/student/nl/administratie/inschrijven>

DE ONDEELBARE MENS

Vierde proef - GARANT Uitgevers

Vierde proef - GARANT Uitgevers

Al het mogelijke werd gedaan om de informatie in dit boek zo juist en actueel te maken als kan.
Auteur of uitgever kunnen niet verantwoordelijk gesteld worden voor mogelijke nadelen die
lezers door eventuele onvolkomenheden in het boek zouden ondervinden.

Koen Stroeken

De ondeelbare mens

Antropologie ingeleid

Vierde proef - GARANT Uitgevers

Garant

Antwerpen-Apeldoorn

Koen Stroeken
De ondeelbare mens
Antropologie ingeleid
Antwerpen – Apeldoorn
Garant
2013

285 blz. – 24 cm
ISBN 978-90-441-3010-2
D/2013/5779/14
NUR 761/764

Omslagontwerp: Danny Juchtmans (D-sign Graphics)

© Koen Stroeken & Garant-Uitgevers n.v.

Alle rechten voorbehouden. Behoudens de uitdrukkelijk bij wet bepaalde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand of openbaar gemaakt, op welke wijze ook, zonder de uitdrukkelijke, voorafgaande en schriftelijke toestemming van de auteur en van de uitgever.

Garant

Somersstraat 13-15, B-2018 Antwerpen
Koninginnelaan 96, NL-7315 EB Apeldoorn
www.garant-uitgevers.be info@garant.be
www.garant-uitgevers.nl info@garant-uitgevers.nl

Inhoud

Inleiding	7	
Deel 1	Aanpassing: Mens als dier	21
	Hoofdstuk 1: Cultuurmaterialisme en geschiedenis	23
	Hoofdstuk 2: De evolutie van de mens	49
Deel 2	Creativiteit: Mens als programma	67
	Hoofdstuk 3: De taal van cultuur	69
	Hoofdstuk 4: Structuralisme	85
Deel 3	Leefwerelden: Mens als subject	105
	Hoofdstuk 5: Culturen en persoonlijkheid	107
	Hoofdstuk 6: Ervaringskaders en communicatie	131
	Hoofdstuk 7: Het debat: Hoe anders is een 'andere' cultuur?	143
Deel 4	Machtsstructuren: Mens als lid	153
	Hoofdstuk 8: Sociale status, uitwisseling en identiteit	155
	Hoofdstuk 9: Globalisering, macht en technologie	183
Deel 5	Gevalstudie: De danser en de heks	211
Conclusie		269
Dankwoord		271
Bibliografie		273
Register		279

Inleiding

Na twee jaar veldwerk in een Tanzaniaans dorp was ik diep bevriend geraakt met een groep jonge traditionele genezers, sjamanen zeg maar. Voor mij op tafel ligt het Chwezi diadeem dat ik toen met zweet en tranen verdiend heb na een week initiatie in het woud. Met trots droegen we dit op ons hoofd, een langwerpige object bestaande uit een medicinale tak bedekt met drie rijen kaurischelpjes en verbonden met de staart van een antilope. Het diadeem zou helpen om contact te leggen met onze voorouderlijke gidsen, met een onzichtbare wereld waarover ik geleerd had door het deelnemen aan rituelen, het beluisteren van mythen, het maken van voorwerpen en het dagdagelijks meeluisteren van conversaties. Aan al die praktijken deed ik mee. Maar die wereld van voorouderlijke geesten heb ik nooit gezien. Zij wel?

Zichtbare en onzichtbare werelden – let op het meervoud – bestaan. Tenminste als je het begrip ‘bestaan’ opvat zoals mijn Chwezi vrienden: noch als een empirisch verifieerbaar feit, noch als een overtuiging die zij met stelligheid zouden willen verdedigen. Geloof in nauwe zin komt hier niet aan te pas, en evenmin een aanspraak op waarheid. Intuïtie is een beter woord. Een subjectieve ervaring. In de positieve wetenschappen klinkt dit woord vals omdat daar alleen behouden wordt wat empirisch bewezen is. Maar in de andere wetenschappen, zeg maar de ‘negatieve’, gelden andere regels. Wij werpen niets weg waarvan niet met zekerheid vaststaat dat het fout is. Nog meer dan de filosoof Popper worden we herinnerd aan onze beperkingen. Ultieme bewijzen verwachten wij niet, wel theorieën die consistent zijn met onze ervaring. En dan zijn intuïties een noodzakelijk vertrekpunt. Doet het ertoe of de voorouderlijke geesten ‘bestaan’, en al dan niet zoals de Chwezi zich die inbeelden? Dat ze ervaren worden is echt.

Onze leefwereld, en niet de dode, op schrift gestelde wereld van objectieve feiten en dingen, is de habitat van de antropoloog. We vinden betekenis door het leggen van relaties tussen gebeurtenissen. William James, grondlegger van de psychologie, stelde dat die relaties echt zijn ondanks hun onzichtbaarheid, waardoor de empirist Hume ze negeerde. Een wetenschap die de onzichtbare relaties durft bestuderen, vervolgd James, is *radicaal* empirisch. Heel wat van onze data bevinde zich aan de intuïtieve kant, in het negatief van het direct waarneembare. Wij beschrijven, zoeken ook naar verklaringen en proberen daarbij diep te graven, met behulp van alle disciplines. Waar komen onze intuïties vandaan? Waar ligt de oorsprong van culturele creativiteit? Hoe bestudeer je uitvindingen, rituelen

of symbolen? Waar eindigt nationalisme en begint xenofobie? Wat is de relatie tussen cultuur en economie? Hoe verlopen culturele veranderingen en globale transities? Wat is globalisatie? Kunnen culturele omwentelingen zoals de val van de muur of de Arabische lente voorspeld worden? Kunnen culturen verdwijnen? Wie of wat spreekt er wanneer er gesproken wordt? Horen we cultuur door onze woorden klinken, of een sociaal proces, de neurobiologie van ons brein, de taal, of een dominant discours? Alle vier in verschillende mate? Hoe verhouden geest en materie, gedachte en ding zich? Is het nuttig om deze te scheiden in onze analyse? Al deze vragen bevinden zich in het negatief van het direct waarneembare en toch moeten wetenschappers ze beantwoorden.

Naast het diadeem op tafel ligt een andere vorm van technologie, een *smartphone* met bril die aangesloten op de onzichtbare wereld van het internet mijn omgeving toont, zij het gefilterd met informatie en hyperlinks over wat ik zie. Gegidst door die zintuiglijke input ben ik beter in staat om beslissingen te nemen in mijn omgeving. Tegelijk selecteert de technologie veel weg. Welke componenten krijg ik niet meer te zien? Antropologen vinden het boeiend om ideeën – en breder: cultuur – te herkennen in tastbare materie, waaronder technologie, kunst en architectuur. De invloedrijke wetenschapper Tim Ingold noemt zichzelf in zijn recente boek *Being Alive* een antropoloog en met nadruk geen ‘sociaal’ of ‘cultureel’, ‘biologisch’ of ‘archeologisch’ antropoloog. Hij sluit zich aan bij de grote groep wetenschappers die kiezen voor een holistische, ‘heel-houdende’ benadering van mens en werkelijkheid. Luister ook naar het pleidooi van psychologen Paul Verhaeghe en Dirk De Wachter, met hun respectievelijke bestsellers *Identiteit* en *Borderline Times*. Het mechanistisch en neoliberalistisch wereldbeeld waarvoor zij waarschuwen steunt uiteindelijk op het ‘opgesplitst’ mensbeeld waarnaar academische specialismen neigen en dat we van jongs af aan op school meekrijgen. Alle mensen zijn individuen, maar in de geïndividualiseerde samenleving in het Westen betekent dit iets anders dan bijvoorbeeld in Azië of Oceanië (Marilyn Strathern spreekt daar van het ‘dividu’). Het geïndividualiseerde individu is op zichzelf geworpen; draagt de verantwoordelijkheid voor zijn of haar daden, uiterlijk en situatie alleen. Haar of zijn betekenis vernauwt tot haar of zijn invloed, liefst zichtbaar. Een ster. Een loser. Een nerd. Een bimbo. De in stukjes gedeelde mens wordt gemakkelijker opgedeeld in vakjes.

Eigenlijk zijn Ingold, Strathern en consoorten op zoek naar een discipline die nog niet gerealiseerd is. Antropologie, de holistische wetenschap van identiteit en diversiteit zo u wil, heeft nog geen synthese te bieden over de ‘hele’ mens. De ondeelbare mens. Een concrete stap in die richting zou volgens Ingold een antropologie zijn die zich met de drie overige *A’s* verenigt: *Art*, *Architecture* en *Archaeology*.

Zo'n wetenschap kan de mogelijkheden verkennen van de mens op basis van wat dit wezen in het verleden gemaakt en gedaan heeft. Net zoals een architect of kunstenaar zou een antropoloog creatief met die mogelijkheidsvormen van mens-zijn mogen omspringen om nieuwe culturele vormen voor te stellen, die vervolgens de nieuwste mediatechnologie of visuele en multisensoriële kunst inspireren. Laat technologie niet over aan de ingenieur alleen. Hoe meer mensen inspraak hebben in het ontwerp hoe minder kans op uitwassen.

Ingolds relaas zoekt de grenzen van de wetenschap op maar er schuilt een belangrijke waarschuwing in, die zal terugkeren in dit boek. In de materie die wij vorm geven, zinderen culturele keuzen, waaronder een mensbeeld. Wanneer je aan wetenschap doet, met inbegrip van psychologie, sociologie, criminologie, communicatiewetenschap, kunstwetenschap, geschiedenis, noem maar op, is het goed om het mensbeeld voor ogen te houden dat in jouw analyses en teksten huist en erin (vaak onbewust) stand gehouden en verspreid wordt. Met de verdergaande specialisering van wetenschapstakken lopen we het risico van vakidioten te produceren die elk op efficiënte wijze als ingenieurs, artsen, kunstenaars, juristen, historici, ambtenaren, maatschappelijk werkers, journalisten, vakleraars, enzovoort, een radertje in het systeem doen draaien zonder nog het overzicht te behouden of te kunnen ingrijpen wanneer de machine efficiënt doordendert in onbedoelde richting. De studie van andere mensbeelden maakt ons bewuster, en cultureel rijker.

Wat is antropologie?

Letterlijk de studie (*logos*) van de mens (*anthropos*). Geen evidentie want de mens kent sociale aspecten, linguïstische, psychologische, economische, politieke, en natuurlijk ook biologische – daar bestaan aparte wetenschappen voor. En ik als antropoloog moet dan al die facetten integreren in één coherent verhaal over het fenomeen mens? Het streven naar dergelijke synthese is zelfs controversieel, want doet de vraag rijzen of een overkoepelend verhaal nog wetenschappelijk is en ons niet eerder doet begeven op het pad van ideologie en mythe. Deze twijfel heeft stevig voet aan de grond gekregen sinds het postmoderne denken van de jaren 1980 toen de 'grote verhalen' afgedaan hadden. 'De' mens bestaat niet, wel zoveel verschillen als er mensen zijn.

Wie in naam van de wetenschap toch wil vasthouden aan een studie van de abstractie 'mens' krijgt terecht de volgende vraag voorgeschoteld: waarom precies een wetenschap van de mens (en niet bijvoorbeeld van de mol)? Heeft het niet iets ideologisch (antropocentrisch is het woord) of zelfs religieus om de mens, uitein-

delijk een dier, als voorwerp te nemen van een heuse overkoepelende wetenschap in plaats van een deeldiscipline? Is het niet al te menselijk om onszelf zo uniek en verheven boven de andere wezens te vinden dat we onszelf een aparte wetenschap waard vinden? Of is er werkelijk iets gemeenschappelijk aan menselijke fenomenen zoals taal, kunst, onderwijs, politiek, economie, religie, enzovoort, waardoor zo'n synthetiserende discipline als antropologie zin heeft?

Om kort te gaan: ja. Er is zoiets als het bewustzijn dat mensen delen en dat een geheel eigen onzichtbare doch ervaren wereld oplevert die we kunnen en willen bestuderen, precies omdat we hem delen (terwijl het mollenbewustzijn een mysterie zal blijven). Er zijn redenen te over om te begrijpen waarom de antropologie levendiger is dan ooit en centraal figureert in interdisciplinaire onderzoeksprojecten, filosofische verkenningen, ontwikkelingssamenwerking, alternatieve bewegingen, studies van en interventies rond samenlevingsproblemen, en het publiek debat wereldwijd over identiteit en diversiteit, migratie en globalisering, democratie en mensenrechten, ecologische crisis en transitie. Tegelijkertijd voelen we ons ongemakkelijk bij wat antropologen beweren deskundig te kunnen: over de mens te spreken, in al zijn facetten.

De tegenkanting tegenover het idee van een algemene 'antropologie', de post-moderne twijfel over het grote verhaal inclus, spoort eigenlijk met een eeuwenoude wetenschappelijke bekommernis, die over een taakverdeling die zo adequaat mogelijk overeenstemt met de werkelijkheid. De oude cartesiaanse opdeling van de werkelijkheid in geest en materie, cultuur en natuur, zindert na in onze toenevende academische specialisering. Elk van de hierboven genoemde componenten van 'de mens' is nu het voorwerp van aparte studie: biologie, psychologie, sociologie, linguïstiek, geschiedenis, en meer. Wat zou de antropologie dan nog kunnen toevoegen tenzij onwetenschappelijke speculatie over een imaginair geheel genaamd mens? Deze disciplines zijn specialismen met bovendien een groeiend aantal deeldisciplines. Beperken we het voorwerp van de antropologie niet beter ook tot een component van de mens, bijvoorbeeld cultuur? Het verschil met de sociologie, die samenleving en cultuur bestudeert, zou er dan in bestaan dat antropologen culturen vergelijken en uit de vastgestelde patronen van gelijkenissen en verschillen een aparte kennis opbouwen. Echter, noemen wij dit niet 'culturele' antropologie waarbij we een adjectief ter specificatie toevoegen? Het standpunt van dit boek is dat er wel degelijk zoiets overkoepelend bestaat als een antropologie die de mens samenhoudt of samenstelt na splitsing; een antropologie – zonder adjectief – die zich bezighoudt met de hele mens.

De culturele antropologie is een vergelijkende wetenschap die wel vaart bij uitwisseling met de antropologie als algemene, synthetiserende tak. De uitgesproken

interesse van culturele antropologen in culturele diversiteit en in sociale processen zoals globalisering, identiteitsvorming en tegenbeweging heeft er voordeel bij zich niet te beperken tot de sociologische component. Zodra we culturen vergelijken moeten we ook de gelijkenissen en verschillen op vlak van biologie, ecologie, bewustzijn en meer betrekken, om niet het risico te lopen de ene cultuur tegenover de andere te plaatsen als afgesloten entiteiten. Daarmee zouden we de incorrecte idee voeden dat culturen essenties hebben die onverzoenbaar zijn en steeds in conflict zullen treden. Dit gevaar van essentialiseren van culturen vermijden we precies door onze analyse te spiegelen aan een algemene antropologie, namelijk door menselijke fenomenen niet te reduceren tot één component: cultuur, taal, samenleving, of psychobiologie.

De mediterrane traditie van het dragen van de sluier stuit op het hedendaagse Europese streven naar vrouwenemancipatie. Toch zijn beide culturen vergelijkbaar in hun betrachtting om de relaties tussen man en vrouw te reguleren. Ook psychobiologisch spelen gelijkaardige motieven, al legt elke cultuur een verschillende nadruk, onder andere op vlak van seksuele jaloezie, (inter)seksuele competitie, (on)trouw, en (zelf)beheersing. Daarnaast spelen eventueel ecologische verschillen een rol in de mate waarin en de wijze waarop mannen en vrouwen tegenwoordig zijn in de publieke sfeer, in de straat en op het marktplein. Het mediterrane klimaat kent niet de extreme ecologie van Scandinavisch koude winters met korte dagen die de mensen binnenhoudt, waar man en vrouw in even grote mate snakken naar seizoenswissel en blootstelling aan de zon. Op politiek en economisch gebied zien we dat beide culturen betrokken zijn in hetzelfde globalisatieproces, een toenevende doorstroming van goederen, kapitaal en ideeën uit de hele wereld, waarmee paradoxaal genoeg een stijgende interesse in de eigen identiteit gepaard gaat. Het globalisatieproces scherpt de verschillen aan en vergroot ze uit, waarbij de eigen waarden dominant aan bod komen in de eigen media. Elk genoemd gebied kent zijn eigen wetenschap maar samen vormen ze lagen van hetzelfde gebeuren. Indien wetenschap noodzakelijkerwijze om reductie vraagt van complexe gebeurtenissen tot causale factoren, dan betrachten antropologen een meerlagige analyse om de risico's van reductionisme in te dijken.

Is daarmee de kous af? Alhier het recept van de meerlagige analyse, de antropologie-zonder-adjectief kan beginnen? De meeste Angelsaksische universiteiten – de Vlaamse wachten nog af – kennen een opleiding antropologie met vier zogenaamde 'velden' in de hoop het fenomeen mens integraal te dekken: biologische antropologie, archeologie, sociale en culturele antropologie, en linguïstische antropologie. Meestal kiezen studenten een van de vier specialisaties na een vooropleiding met de vier velden. Er wordt echter zelden een synthese aangeboden.

De reden is eenvoudigweg dat we nog zover niet zijn. Zoals de lezer in dit boek zal ontdekken maken een reeks denkscholen die aanspraak op een integrale visie, zoals fenomenologie, marxisme, structuralisme en cognitivisme. Maar deze denkscholen conflicteren qua doel en uitgangspunt. Tot op vandaag biedt geen enkele de robuuste theorie en methodologie – naar het voorbeeld van de genetica en de kwantumfysica – waarop onderzoekers gestaag kunnen verder bouwen. Dit boek zal hier geen uitzondering op zijn. Al treuren de meeste antropologen niet om de vrijheid van analyse die hen hierdoor gegund is, ik kan aannemen dat dit gebrek aan vast kader voor de studenten ontgoochelend is. Hoe gaan onderzoekers van cultuur dan te werk, vragen zij zich af.

Wel, er is iets merkwaardigs aan menselijke fenomenen. Zodra je voor één benadering gaat en deze tot op de spits drijft, kom je vanzelf uit op de limieten ervan. Dan groeit bij de onderzoeker, of minstens bij de lezers, het besef van de waarde van een complementaire of tegengestelde benadering. Nemen we het voorbeeld van de evolutietheorie, duidelijk een kandidaat voor synthese. De theorie werkt perfect om de verschillen in de natuur te verklaren. Maar om culturele verschillen te bestuderen blijkt ze te beperkt. We zullen vaststellen dat er gebruiken in een cultuur bestaan zonder dat ze voordelen opleveren qua natuurlijke selectie. Er is dus meer nodig om de menselijke creativiteit te vatten. De befaamde evolutiebioloog Dawkins heeft voorgesteld om cultuur daarom als een aparte wereld te zien naast biologische processen, een wereld die echter wel aan dezelfde wetmatigheid van natuurlijke selectie gehoorzaamt. Hij deelt cultuur op in 'memen', elementen voor imitatie (memetisch) en overdracht, die naar analogie van genen dit tweede Darwiniaanse universum bevolken. Deze memen strijden als het ware om hun behoud en passen zich daartoe aan om hun herhaling (replicatie) te verzekeren. De meest succesvolle memen vandaag zijn degene die aangepast zijn aan het internet. Zij genieten *memetic fitness* naar het voorbeeld van *genetic fitness*. We weten hoe 'besmettelijk' een goed idee kan zijn; hoe snel een leuk filmpje, een verhaal, dansstijl of trucje reist over de wereld, overgedragen via internet of mond-aan-mond reclame. Maar het zal de lezer misschien opvallen dat dit verklaringmodel zich beperkt tot de overdracht, de transmissie van ideeën. De kant van de inhoud, creativiteit, blijft mysterieus. De drijfveer, waar komt een idee vandaan? In de biologie is creativiteit een constante, in de vorm van willekeurige combinaties en mutaties. Bij een idee kunnen we ons echter afvragen wat de auteur ervan bezielde heeft en welke allesbehalve willekeurige selectie hij of zij heeft uitgevoerd op de serie mogelijkheden, vooraleer deze idee te verspreiden met het oog op succes. De aantrekkingskracht van een idee staat niet los van verlangens en driften. Die zijn psychologisch en bio-

logisch, resulteren dus zelf uit natuurlijke selectie. De hypothese van een apart darwiniaans universum van memen staat op losse schroeven door deze gedeeltelijke geworteldheid in genen. De biologie ondergraaft verrassend genoeg het biologisch model van cultuuroverdracht.

De beperking wordt duidelijker wanneer we beseffen dat de aantrekkingskracht van een idee tevens gerelateerd is aan de sociale structuur van de bedenker. De inhoud kan de sociale structuur weerspiegelen (een hiërarchische samenleving zal een hiërarchisch godsbeeld verkiezen) of becommentariëren (een idee dat effectieve uitbuiting aankaart zal aanspreken). Racisme bijvoorbeeld is een discours dat in de samenleving rondwaart, en sneller in sommige groepen, maar het is ook een mechanisme dat bepaalde mensen uitsluit omdat het economisch of sociaal voordelig is. Migranten die een eerlijke kans krijgen om deel uit te maken van de gemeenschap door te werken, geld te verdienen en te consumeren zullen automatisch de sociale verhoudingen doen wijzigen, wat een doorn in het oog kan zijn van degenen die het meest te vrezen hebben voor hun sociale status, of die het meest met hun status bezig zijn.

Niet alleen verticaal, tussen niveaus van werkelijkheid zoals het sociale en het psychische, zijn er relaties van afhankelijkheid maar ook horizontaal: ideeën zijn altijd gerelateerd aan andere ideeën. Ze bestaan niet op zich. Hun betekenis wordt afgeleid uit de relaties met de rest van het betekenisveld: je weet niet wat een koning is als je niet het begrip 'onderdaan', 'land' of 'rijk' kent. Ideeën zijn dus delen van een geheel, eerder dan elementen die interacties aangaan zoals bouwstenen in het natuurwetenschappelijk model. Het atomisme van memen gaat voorbij aan de holistische kant van betekenisproductie, die het geheel in ogenschouw neemt. Zo komen we tot een reeks alternatieve benaderingen, die elk ook weer hun beperkingen kennen. Structuralisten zien gedachten als opgesloten in de voorgegeven structuur van taal. Ze malen niet om de vraag hoe de poorten van taal zijn opengegaan en de mens in die structuur is terechtgekomen – wie weet was het door natuurlijke selectie? In ieder geval is die structuur zelf volgens hen niet onderhevig aan natuurlijke selectie. Grammaticale regels worden niet stap per stap toegevoegd, na selectie, om geleidelijk uit te groeien tot een entiteit genaamd taal. Er bestaan geen tussen- of bijna-talen (Deacon, 1997). De structuur kan complexer worden maar is voorgegeven met een bepaald potentieel aan regels, naar het voorbeeld van een natuurwet, die bepaalde bestaansvoorwaarden kent.

Fenomenologen gaan op hun beurt tegen het structuralisme in door betekenis te situeren in een gebeuren, waarbij het bewustzijn patronen vertoont eigen aan een context en specifieke groep, 'een' cultuur. Fenomenologen vinden de evolutiebiologie daarom evenzeer naast de kwestie bij de studie van cultuur. Marxisten en

historisch materialisten vinden de drie scholen naïef. Voor hen vloeien ideeën voort uit de voorkeuren en beperkingen opgelegd door een type van sociale structuur en economische productiewijze, bijvoorbeeld het kapitalisme. De benaderingen wijzen op verschillende mensbeelden, doch elk geeft een facet weer van de mens.

Om een bijdrage te leveren tot de antropologie doet het er dus niet toe vanuit welke benadering je vertrekt, zolang je de openheid kunt opbrengen om de gebreken ervan in te zien na je af te vragen: belicht deze ene invalshoek wel het geheel? Het besef van die limieten in jouw benadering en overeenkomstig mensbeeld komt vroeg of laat, omdat je nu eenmaal zelf een mens bent die de proef op de som kan nemen en de lacune van een bepaalde voorstelling over mensen kan aanvoelen (in tegenstelling tot de fysicus over atomen: hij kan vrede nemen met een reductionistische studie ervan). Anders zullen collega's je er wel aan herinneren. Om niet te spreken van het bredere publiek: simplistische mensbeelden zijn legio maar stuiten vroeg of laat tegen de borst. Daarom bestaat antropologie meer uit debat en ketens van opeenvolgende gepubliceerde kritieken dan uit opsomming van feiten of perfectionering van verklaringsmodellen.

Dit boek zal de belangrijkste debatten opvoeren, maar houdt het hier niet bij. We doen een poging tot synthese, weliswaar in de wetenschap dat het een voorlopige is. Hoe komen we tot een voorlopige synthese? Door te werken vanuit de praktijk. In de praktijk van onderzoek stoten antropologen telkens weer op de genoemde epistemologische lacunes waardoor niet aan meerlagige analyse te ontsnappen valt. Zij vervolledigen een proces dat de aantrekkingskracht van antropologie zelf verklaart en de lezer ongetwijfeld ook wil doormaken, één waarbij een ander perspectief op de wereld ontstaat dat even coherent is als het aangeleerde, zodat de zowel fascinerende als angstaanjagende mogelijkheid wordt aanvoeld van een alternatief. De lezer beseft met haar of zijn hele bagage van opvattingen, overtuigingen, verlangens en streefdoelen, en de gekende 'waarden en normen', dat deze allemaal ook anders hadden gekund, zonder aan intensiteit te verliezen. Dan pas ontdekt zij of hij *anthropos* in zijn diversiteit. Dit boek introduceert alternatieven, op vlak van allerlei aspecten van het leven die ons allen aangaan, niet in het minst in de huidige periode van economische en ecologische crisis en transitie, die de *logos* (denken) en *nomos* (ordening) van onze omgang met de natuurlijke en sociale omgeving op de proef stellen: alternatieven qua consumptie en productie (economie), bronnenbeheer (ecologie), besluitvorming (politiek), gezinssamenstelling, ethiek, religie, kunst, liefde, onderwijs en initiatie, oorlog en conflictbeheersing. De verschillende aspecten van een alternatief horen samen zodat we ze soms ook benoemen met een overkoepelend begrip zoals 'duurzaam', 'in balans' of 'win-win' enerzijds versus 'uitbuitend', 'excessief' of 'zero-sum' anderzijds.

Antropologen zijn altijd gebrand geweest op de studie van culturen die sterk verschillen van de eigen cultuur, omdat daar de grootste kans ligt op die unieke ervaring, die ook de lezer wenst, van een ander perspectief te verkennen. Wat bedoelen we met een ander perspectief? We kunnen daarin ver gaan en bijvoorbeeld denken aan een wereldbeeld waarvan de naam niet lang geleden verguisd werd als denigrerend maar in het afgelopen decennium (sinds sterk werk van Philippe Descola, Viveiros De Castro, Tim Ingold, Martin Holbraad en Rane Willerslev) terug is van weggeweest, zij het in nieuwe gedaanten: het animisme. Zij gaan binnen de traditie van de fenomenologie, die zich toelegt op de leefwereld van subjecten, een stapje verder door te gewagen van een ontologie in plaats van gewoon een andere cultuur of perspectief. De 'animist' ziet de wereld exact zoals haar wereld is. Haar 'ander perspectief' gaat om veel meer dan een geloof waarbij het universum en alle wezens erin, planten, dieren en hun veranderingen, bezielde zijn door een spirituele kracht. Animisme betreft iemands gevoelswereld, handelings- en denkpatronen, en de organisatie van de samenleving, die met ecologische opvattingen gepaard gaan. Hierover spreken als een geloof of idee, laat staan een meme te combineren met andere memes, doet geen recht aan de mate waarin het alle aspecten van het dagelijks leven doorspekt, sterker nog: bepaalt.

We hebben boven gesproken van memen als delen die interageren en samen wijzigende gehelen vormen. Maar hoe kan het geheel de delen bepalen? Dit brengt ons bij een onderscheid dat nogal centraal staat in dit inleidend werk. De natuurwetenschap lijkt vertrouwd met beide bewegingen: uit de interacties van delen of elementen krijg je nieuwe, wijzigende gehelen, die via feedback invloed uitoefenen op de delen, zoals in het homeostatisch systeem van ons lichaam dat bij warmte voor aanpassing zorgt door het activeren van de zweetklieren. De geheel-deel verhouding in de fenomenologie gaat echter een stuk verder door te vertrekken vanuit het *concept* warmte en te verwachten dat het hele systeem verandert zodra een cultuur dit concept anders invult. Het methodologische onderscheid atomisme/holisme voert ons aldus naar een meer fundamentele discussie over mensbeelden, die hoewel soms weggehoond nog steeds de hele academische wereld doorkruist en de beste vrienden kan verdelen.

Uit een eeuw antropologisch debat is gebleken dat de meest hardnekkige lacune die van het materialisme is voor de idealisten, en omgekeerd die van het idealisme voor de materialisten. Beide zijn epistemologische doctrines. (Materialisme is niet te verwarren met de obsessie voor bezit, en idealisme verwijst niet naar engagement). Idealisme beschouwt het bewustzijn, de gedachten of 'het onderliggende idee', als bepalend voor gebeurtenissen. Voor het materialisme zijn gedachten louter een afspiegeling van materiële, fysieke gebeurtenissen van verandering.

Idealisme kent vele voorstanders in de humane wetenschappen omdat er genoeg voorbeelden bekend zijn van hoe bewustzijn de maatschappij een andere richting kan doen uitslaan: via een verhaal over onrecht of gevaar, via een nieuwe kunststijl, een wetenschappelijke of technologische doorbraak. Materialisme lijkt op het eerste zicht wetenschappelijk voorzichtiger omdat het bij de feiten blijft van gebeurlijke ketens van oorzaak en gevolg: enkel de ideeën die materieel (economisch, ecologisch en sociaalstructureel) mogelijk en levensvatbaar zijn zullen iets veroorzaken en tellen mee voor de materialisten. Edoch, werpen de idealisten op, hoe feitelijk zijn de geobserveerde ketens: komt er niet veel interpretatie bij kijken die correcter zal zijn als de analyse vertrekt vanuit het bewustzijn van de actoren, wat impliceert dat we de subjecten en hun subjectiviteit eerst moeten leren kennen? Sterker nog, zijn onderzoekers niet zelf subjecten, wiens studies de werkelijkheid vorm geven en eventueel beïnvloeden? Reflexiviteit, de mogelijkheid van een metastandpunt in te nemen over ons eigen onderzoek, is belangrijk. Bemerkt de spanning tussen enerzijds de overtuiging dat objectieve descriptie door een wetenschappelijke buitenstaander noodzakelijk is (gekend als de *etic* benadering van cultuur) en anderzijds de roep om reflexiviteit, die de subjectieve en culturele zijde van wetenschap erkent en het binnenstaander standpunt primair stelt (*emic* benadering van cultuur). Deze spanning hangt samen met het onderscheid materialisme/idealisme en stemt in de praktijk meestal overeen met het eerder vermeld methodologisch verschil tussen respectievelijk atomisme en holisme. Om een analogie te maken, de materialist zal inzoomen op de gescheurde kleren van zijn subject om de heersende armoede in detail weer te geven, terwijl de idealist verkiest de pixels van dat beeld op te offeren om een zicht te krijgen op het geheel vooraleer de delen te definiëren: wat als het subject deze kledij niet als armoedig ervaart?

Moeten de 'objectieve' condities of de 'subjectieve' definities de doorslag krijgen? Beide onderzoeksmethoden zijn moeilijk tegelijk uit te voeren. Toch horen ze samen. Zelfs in de extreme versies van idealisme en materialisme die we zullen tegenkomen, in het werk van respectievelijk Claude Lévi-Strauss en Marvin Harris, zal de fundamentele complementariteit van deze twee tendensen blijken. Om een beetje kort door de bocht te gaan, je hebt materialisme nodig om te begrijpen waarom een vervelend maar economisch voordelig gebruik zoals een voedselta-
boe blijft bestaan in een cultuur, en je hebt idealisme nodig om te begrijpen waar nutteloze doch gevoelsmatig en cognitief fascinerende kunstuitingen vandaan komen. De complementariteit heeft ongetwijfeld te maken met de mens, die evenzeer een bundel materiële processen is als een brok bewustzijn. De mens is nog meer. Een laatste sleutel tot dit boek is de spanning tussen de structuren waar individuen tegenaan lopen en hun *agency*, of daadkracht, die er weldegelijk is.

Vinden marxisten hun fenomenologische collega's naïef omdat ze gedrag vanuit de individuele ervaring verklaren, dan zullen laatstgenoemden besmuikt lachen dat de ervaring van het subject Marx uiteindelijk aan de basis lag van zijn theorie over structurele processen. Maar niemand heeft het laatste woord.

Antropologen kunnen alleen tevreden zijn met het volledige beeld. Frustratie troef? Nee, er is een hele weg afgelegd. Het boek volgt die weg. In een culturele praktijk herkennen we nu zowel de genetische voorgegevenheid van de mens als materiële, ecologische voorwaarden (deel 1), evenzeer de potentiële distincties eigen aan taal en 'cultuur op zich' (deel 2), als de leefwereld van een specifieke cultuur (deel 3) en de sociale structuren gereproduceerd via praktijken (deel 4). Zo hebben we dit inleidend werk geconcipieerd. Deel één toont hoe de mens zich als dier aanpast aan zijn wijzigende omgeving. Maar de menselijke inbreng gaat verder dan adaptatie. Met het aangeboren en aangeleerd cognitief programma, gemanifesteerd in taal en kunst, onder andere, worden nieuwe betekenissen gecreëerd (deel 2). Deel drie illustreert de daadkracht van subjecten in hun leefwereld en hoe hun verschillende ervaringskaders de communicatie bepalen. Deel vier belicht de machtsstructuren waarmee we als leden van een groep te maken hebben. Door in te zoomen op globalisering en identiteitsstreven ontdekken we hoe nieuwe programma's of structuren ontstaan.

Het laatste deel is een gevalstudie rond hekserij in Afrika en Europa. Hier wagen we ons aan een geïntegreerde aanpak. We voegen de verschillende dimensies samen in een meerlagige analyse van de leefwereld van een groep Afrikaanse boeren. We vertrekken vanuit de klassieke studies van Mauss en Malinowski over de gift en sociale uitwisseling, om aan te geven hoe sociale structuren (sociologie) geworteld zijn in ervaringsprocessen (psychologie), en omgekeerd.

Met het concept 'ervaringskaders' (*frames of experience*), dat we stukje bij beetje aanleveren in de eerste twee delen van het boek en vanaf deel drie expliciet maken, pogen we een synthese te bieden van de antropologische kennis. De synthese moet ons in staat stellen om culturele perspectieven te vergelijken en culturele misverstanden te begrijpen als conflicten tussen ervaringskaders. Het is niet evident om dit concept in dit vroeg stadium te schetsen zonder de lezer er een beetje mee te overvallen. Er schuilt immers een theoretische doelstelling achter die pas echt duidelijk wordt na de vier delen. Geïnspireerd door de cybernetica van Gregory Bateson zien we culturen als netwerken (gehelen van relaties), meer bepaald netwerken van betekenis – betekenis geproduceerd en gecommuniceerd door actoren – waarbij die netwerken min of meer afgebakend zijn (en verwateren vanaf een punt dat bepaald is) door taal, communicatieve bereikbaarheid of geografie. Culturen worden gekenmerkt door het stimuleren van bepaalde ervaringskaders. Antropolo-

gisch gezien gebeurt deze stimulering ten nadele van andere ervaringskaders die cultureel minder kans krijgen. De (ideële) ervaringskaders zijn immers afhankelijk van (materiële) gebeurtenissen. Met andere woorden ze zijn geworteld in zowel psychobiologische als sociale structuren, en vandaar tot op zeker niveau relevant voor alle culturen. Daarom gebruiken we eveneens de term *ervaringsstructuren* voor ervaringskaders. Op het einde van de rit moet het mogelijk zijn voor de lezer om bijvoorbeeld bij het interpreteren van een videofragment over een niet-westerse cultuur niet alleen de beperkingen van onze zintuigen en de context van lokaal filmen in ogenschouw te nemen, alsook de geknipte fragmenten, de intenties van de regisseur en het discours waarbij deze aansluiten kritisch te bekijken, maar ook dat discours als een ervaringsstructuur op te vatten dat in contrast staat met andere ervaringsstructuren en dat precies aan de relaties ermee zijn betekenis ontleent.

Een korte illustratie kan helpen. De waarheid- en verzoeningscommissie waarmee Zuid-Afrika het verleden van apartheid van zich af wilde schudden, wierp zeker vruchten af maar miste deels zijn effect omdat vele getuigen voelden dat hun aanklachten tegen de blanke onderdrukkers niet ten gronde werden behandeld door de rechtbank (Verdoolaege, 2005). Mede door toedoen van het commissielid bisschop Tutu stond de rechtbank vooral ten dienste van publieke verzoening. De roep om waarheid werd secundair. Het seculier instrument werd geritualiseerd. Het spiegelbeeld vinden we in de waarheidscommissie in Rwanda, die de traditionele vorm koos van Gacaca rechtbanken om de genocide van 1994 te verwerken. Deze commissie seculariseerde een rituele institutie. Ze ging uit van een westers concept van waarheidspreken dat haaks stond op de traditionele bedoeling van Gacaca en daardoor een halfslachtige situatie deed ontstaan in het voordeel van de machthebbers (Ingelaere, 2009). Het is door de coherentie aan te geven tussen culturele tradities, psychobiologische drijfveren, subjectieve motieven en sociale structuren dat antropologen een bijdrage leveren tot de twee bovenstaande, respectievelijk sociolinguïstische en politicologische analyses. De geïntegreerde aanpak van de (adjectiefloze) antropologie breekt met de postmoderne trend die culturele tradities aanziet als een puur arbitrair product van de geest.

Menssplitsing?

Postmodernisme en alle voorgangers van 'ismen' zijn niet minder bedreven in het splitsen van de mens dan de natuurwetenschapper of ingenieur. De titel 'De ondeelbare mens' verwijst daarom evenzeer naar zijn tegendeel, het doembeeld van het gesplitste individu, dat naar analogie van de kernsplitsing van een atoom een

explosie van energie vrijgeeft, die echter best in een beveiligde, gekoelde omgeving plaatsvindt. De reactor. Het labo. Het salon. Wat gebeurt er als het laatste 'isme', de nieuwste statistische bevinding of de expert ons leven mag dicteren? Elk 'isme' baart een stroom van studies en publicaties omdat specialisatie volgens een toepasbare, afgelijnde code gemakkelijk is en instant gratificatie oplevert. Wetenschappelijke waarschijnlijkheid en technische vooruitgang varen wel bij de reductie van de diverse, chaotische werkelijkheid. Reductie is voor een stuk ontkenning, illusie. Economische productiviteit stijgt in alle hevigheid zolang het niet gebonden is aan politieke en sociale controlemechanismen. Oogkleppen op en hameren. Met welke gevolgen?

Om een ander voorbeeld te geven, elk individu is op zoveel manieren verbonden met de rest van de wereld dat een nationale of culturele identiteit slechts een selectie kan zijn van enkele relaties. De relaties worden vervolgens als essentiële kenmerken van de identiteit voorgesteld. Het gehavend, eenkennig mensbeeld dat deze identiteit draagt, vuurt aan tot actie. Het verspreidt zich gemakkelijk en schept een wervend vijandbeeld. Alle psychische energie wordt ten dienste gesteld van dat beeld. De actor ziet de wereld plots 'anders', zeer helder, begrijpt waarom medestanders zich verongelijkt toonden. Net als hen voelt hij nu *moral power*, morele macht, de negatieve energie die vrijkomt bij het splitsen van de mens – de antropologische variant op *nuclear power*, kernenergie. Morele macht duidt op de overtuiging van je gelijk, van een *good cause* te hebben en een doel waarop je als geleid projectiel afstevent en waarmee je de vijand bekampt. Morele macht is evenzeer wat je vreest dat de opponent bezit wanneer je jouw strijd verloren acht. Media voeden de vrees met hun schuldvraag, die de strijd doet oplaaien, en trekken zo de aandacht.

In een Engelstalig boek *Moral Power: The Magic of Witchcraft*, dat in 2012 door Berghahn als paperback werd uitgegeven, beperkte ik het begrip tot een rurale Afrikaanse context. Binnen de ronde muren van de genezerhut bleken de 'beheks-te' patiënten vooral de dodelijk morele macht van de heks te vrezen. Contramagie en waarzeggerij stellen de patiënt gerust, en 'genezen', door in te grijpen op dat fundamenteel morele niveau, dat de ideeën van de patiënt met haar lichamelijke gesteldheid verbindt. Het schrijven van dit Nederlandstalig boek heeft me de kans gegeven om het concept van morele macht – noch macht noch gezag maar beide – door te denken. In het laatste deel suggereer ik dat het concept bedoeld voor de toestand van beheksing, die de Sukuma dorpingen zelf als een uitzonderlijk ervaringskader behandelen, karakteristiek is voor het individualistische mensbeeld en met de westerse moderniteit dominant geworden is. Een mens die splitst, explodeert. De prijs voor de vrijgekomen energie van mentsplitsing is het

kwijtspelen van een kern, gemeenzaam 'het zelf' genoemd, die onz anders toelaat om de wereld als vrij individu tegemoet te treden en ons erin thuis te voelen. Het vertrouwen is kwijt. Intuïtie verliest zijn waarde want hoe zouden onbewuste keuzen door het zelf tot meer dan louter willekeur leiden? Methodische, religieuze, dogmatische of juridische regeltjes zijn nodig voor elke beslissing. Het probleem beperkt zich niet tot onze psyche. Integendeel, de samenleving is zo gestructureerd dat het netwerk in de knoop geraakt zonder berekenbaarheid.

De lezer zal mij wellicht de als smaakmakers bedoelde, culturele vergelijkingen vergeven in dit vroeg stadium van het boek. Onthouden we dat de kennis van culturen alternatieve perspectieven in ons wakker maakt. Het besef van alternatieven is meer dan ooit nodig, na een decennium waarbij aanslagen, bankencrises, nucleaire en klimatologische rampen de economische, politieke en ecologische fundamenteën van ons systeem in vraag stellen.

Deel 1



Aanpassing: Mens als dier

Vierde proef - GARANT Uitgevers

Cultuurmaterialisme en geschiedenis

Kan een idee de wereld veranderen? Zal het publiekelijk delen van een gedachte iets aan de situatie verbeteren? Dat is een algemene veronderstelling wereldwijd, toch afgaand op de mate waarin sociale bewegingen, overheid, scholen, universiteiten, verenigingen, lobbyisten, religies, politieke partijen, kranten en alle soorten media hun best doen om bepaalde opvattingen over wat dan ook te doen ingang vinden. Het delen van het idee zal effect hebben op het gedrag van mensen. In dit hoofdstuk bespreken we het materialisme, de stroming die deze veronderstelling verwerpt en afdoet als idealisme. Wat telt volgens materialisten zijn de materiële voorwaarden. Daardoor slaat een cultureel element aan en overleeft het: houdt het een bevolking in stand? Zorgt het voor voedsel, veiligheid, nakomelingen en welzijn? *Primum vivere!*

Waar de ingeving voor een of andere praktijk vandaan komt is van geen belang. Nieuwe ideeën zijn er constant en overal. De discussie moet gaan over het voortbestaan van deze praktijk, techniek of regel en dan komen materialisten automatisch uit op een pragmatisch antwoord. Een cultureel element overleeft omdat het een oplossing biedt voor een probleem. Lees goed: omdat het effectief een oplossing biedt, niet omdat iemand dit denkt of anderen hiervan kan overtuigen. Een illusie zal rap verdwijnen. *'You can fool all of the people some of the time and some of the people all the time, but you cannot fool all the people all of the time'*. En zodra de oplossing niet meer werkt, verdwijnt deze en komt een aangepaste in de plaats. De selectie gebeurt op natuurlijke wijze. Het onaangepaste wordt niet gereproduceerd, dus verdwijnt vanzelf. Zo legde Darwin al de evolutie van diersoorten uit. Het materialisme is een gedragswetenschappelijk model geheel afgestemd op de positieve wetenschappen. Het benadrukt de empirische, waarneembare zijde van een gebeuren en houdt zich niet bezig met de mogelijkheden die niet gerealiseerd werden – met het 'negatief' van de foto.

Het materialistisch verklaringsmodel doet heel wat vragen rijzen, op zijn minst drie. Ten eerste, onderschatten materialisten niet de rol van de menselijke verbeel-

ding die illusies welig laat tieren? Ten tweede, wie bepaalt wat een objectief probleem is en wat niet? Materiële zorgen treden niet altijd op de voorgrond. Mensen streven zelfs spirituele doelen na ten koste van hun materiële noden. Ten derde, onderschatten materialisten niet de kracht van opvoeding en culturele traditie, waardoor een zogenaamd weinig geschikte (onaangepaste) aanpak blijft bestaan omdat mensen met hun verbeelding er toch zin aan kunnen geven of er andere zingevende praktijken aan kunnen vastknopen? De eerste vraag heeft te maken met verbeelding en creativiteit, de tweede met het belang van niet-materiële behoeften, en de derde met het eigene van cultuur, namelijk dat een element eenmaal aangeleerd en ingeprent een tweede natuur wordt. Deze drie aspecten komen in het volgende deel aan bod.

Niettemin, de materialistische theorie dat een cultuur bestaat uit werkzame elementen staat sterk in zijn schoenen en mag daarom in geen antropologische inleiding ontbreken. Het is een beetje de nulhypothese van cultuuranthropologen, de veronderstelling die ze willen verwerpen. De theorie heeft de heilzame werking onze neiging te ondermijnen om een intrinsieke kwaliteit toe te schrijven aan opvattingen. Nemen we een waarde waarop westerlingen trots zijn en die ze wensen wereldwijd te verdedigen: de gelijkheid van man en vrouw. Op het eerste zicht lijkt deze waarde te resulteren uit de gestage bewustwording in onze cultuur. Materialisten geven een andere verklaring. In een landbouwerscultuur hebben vrouwen geen zeggenschap want hun kroost is groot, hun taken in het gezin zijn uitgebreid en liggen thuis op de boerderij. Het feminisme kon pas wortel schieten met urbanisatie, stijgende kost van levensonderhoud, daling van het kinderaantal, en de vraag naar goedkope, vrouwelijke arbeidskrachten in fabrieken. Toegegeven, de politiek-ideologische bewustwording van vrouwen kent zijn eigen geschiedenis en is een factor op zich, maar de mogelijkheidsvoorwaarde ervan was een verschuiving in economische, demografische en technologische 'infrastructuur'. Aan het woord is de bekendste proponent van het cultureel materialisme, en rabiaat anti-idealist, Marvin Harris (die grappig genoeg ondanks zijn stelling dat werkzame ideeën vanzelf overleven alle overredingstechnieken heeft aangewend om zijn theorie te doen ingang vinden, veelal tevergeefs, waarna hij de waan van zijn collega's aanklaagde!).

Harris vertrekt vanuit het 'historisch materialisme' van Marx en Engels, die historische veranderingen op vlak van ideologie en cultuur (de bovenbouw of *superstructure*) verklaarden vanuit economie, productiewijze en de productieverhoudingen tussen werknemers en werkgevers (samen de onderbouw of *infrastructure*). Je denkt zoals je werkt. Een fabrieksarbeider van de negentiende eeuw beeldde zich een straffende God in, wat de bezitters van de productiemiddelen

goed uitkwam en het kapitalistisch systeem in stand hield. Harris verbindt het marxistisch schema echter met de verguisde theorie van Malthus die de mens zag als gedoemd om te leven in een staat van onevenwicht tussen bevolkingsaan groei en bestaansmiddelen. Voor Harris bestaat 'infrastructuur' zowel uit de wijze van productie (*mode of production*) als uit de wijze van reproductie (*mode of reproduction*) in een samenleving: economie en demografie-ecologie. Hand in hand met de productiewijze, die technologie, ecosysteem en werkpatronen behelst, heerst de reproductiewijze, die de vruchtbaarheid, gezondheid en demografische patronen van een bevolking uitmaakt.

Boven die basale infrastructuur situeert Harris 'de structuur'. Daarmee doelt hij op de familiale economie (verwantschapssysteem, genderverhoudingen, senioriteitrollen, werkverdeling in het gezin, opvoeding) en de politieke economie (politieke organisatie, hiërarchie, klassen, staatsapparaat, disciplineringsinstanties). Het hoger niveau betekent minder invloed op gebeurtenissen, dus een minder oorzakelijk domein dan de infrastructuur. Op het derde niveau bevindt zich het meest efemere en minst causatieve domein, de 'superstructuur', die gelijk is aan alle gedragingen (een hedendaagse term is praktijken) op vlak van kunst, muziek, dans, literatuur, ritueel en wetenschap. De drie niveaus van causaliteit voorspellen welke sociale veranderingen duurzaam zullen zijn. Waarom kon de tegencultuur van de jaren 1960 geen nieuw tijdperk inluiden? De revolutie was cultureel, beperkt tot de bovenbouw van kunst, muziek, dans en literatuur. Ze reikte niet zo diep als de (infra)structuur, dus kon het kapitalistisch systeem niet aantasten. De protestbewegingen en artiesten werden deel van het establishment, terwijl hun (tegen)cultuurproducten, platen, films, optredens, nieuwe stijlvormen en trends de multinationals alleen maar voedden en groter maakten.

Culturele en ecologische geschiedenis

Het cultureel materialisme beschrijft de geschiedenis van de mensheid als een opvolging van economische omwentelingen telkens gedreven door een combinatie van ecologische noden of opportuniteiten en technologische doorbraken. Jagers en verzamelaars vormden een eerste evenwichtig systeem dat dateert van de oude steentijd (paleolithicum). Hun onvermogen om de vegetatie en het dierenbestand te beheersen leidde ertoe dat ze verspreid leefden over een groot gebied in kleine groepen van 25 tot 50 leden, met een gemiddelde bevolkingsdichtheid van minder dan één persoon per vierkante kilometer. Omdat vangsten varieerden was het lidmaatschap flexibel. Het liet opsplitsing toe in kleinere groepen indien

nodig. Groepen die incest verboden en exogamie (huwelijk buiten de groep) stimuleerden waren in het voordeel door de alliantie die ze via die huwelijken konden sluiten met naburige groepen. De kans op competitie en oorlog met burens was kleiner en de kans op solidariteit groter. Men kon rekenen op hun voedselgiften in geval van tegenslag bij jacht en pluk. Ter illustratie, de Aboriginals uit de meest droge gebieden in de Australische woestijn kennen het meest uitgebreide systeem van exogamie. Binnen de horde was egalitarisme aangewezen. Hiërarchie en leiderschap daarentegen, zoals in landbouwerssamenlevingen, verhogen de identificatie van de leden met de groep. Dat verhindert de opsplitsing, en zo ook de flexibiliteit en inter-groep solidariteit die jagers nodig hebben.

Hoewel mannen met hun smaller bekken en grotere gestalte snellere lopers zijn, waren vrouwen waarschijnlijk ook actief bij de jacht, vooral bij het drijven van de prooi. De intervallen tussen geboorten waren groot omdat zij hun kinderen heel laat speenden. De vrouwen konden blijven borstvoeding geven zonder vruchtbaar te worden dank zij een dieet van vruchten en vlees (proteïnen maar weinig koolhydraten) waardoor vetophoping, het lichamelijk signaal voor eisprong, uitbleef. Maar bij verminderd dierenbestand, gaat Harris verder, werden wellicht abortus en infanticide (vooral op meisjes) toegepast. De kans op vijandelijkheden en de behoefte aan mannelijke strijders steeg, waardoor het sekseverschil belangrijker werd. Meer (al dan niet mislukte) zwangerschappen en minder proteïnen betekende weinig mobiele vrouwen. Dat feit vroeg weer om een culturele aanpassing: territoriale afbakening. Met de vermindering van intergroepsolidariteit steeg de kans op oorlog. Het demografische onevenwicht vanwege mannelijke oorlogsslachtoffers en de nood aan beloning voor de meest agressieve mannen zijn twee factoren die zorgden voor polygamie en voor een patrilaterale vooringenomenheid waaronder patrilineaire afstammingsregels. Tot zover Harris.

Op basis van dit ecologisch en demografisch complex verklaren cultuurmaterialisten de diversiteit aan verwantschapssystemen en maken ze toetsbare voorspellingen binnen de categorie van jagers-verzamelaars. Bijvoorbeeld, de Aboriginals wonen in vegetatief homogene gebieden met klein wild. Zij vierten hun territoriale aanspraken door voorouderlijke relikwieën (*churingas*) jaarlijks op hun geheime plaatsen op te graven, in tegenstelling tot Inuit ('Eskimo's') rond de poolcirkel, de Shosone indianen in de droge Great Basin, en Khoi-San jagers ('Bosjesmannen') in de Kalahari-woestijn, die niet territoriaal denken want verplicht zijn om hun groter en rondtrekkend wild te volgen.

Het cultuurmaterialisme was een populaire antropologische benadering onder andere in de archeologie, en is nooit helemaal weggeweest. Dat is begrijpelijk vanwege zijn verifieerbare hypothesen over de relatie tussen ecologie en materiële

cultuur, zoals steden, gebouwen en voorwerpen die archeologen kunnen opgraven of in het landschap registreren. De triomf lijkt compleet afgaand op het vermogen van Harris en konsoorten om een oud mysterie op te helderen. Geformuleerd in de woorden van archeoloog Mark Cohen: Waarom kozen jagers en verzamelaars voor landbouw en waarom zo velen van hen over de hele planeet, en zo plots, in de periode van 10.000 tot 2.000 voor onze tijdrekening? Het kan moeilijk één geniale vondst geweest zijn waarvan het gerucht zich als een vuurtje over de planeet verspreidde, want in de ene streek werden zaden voor granen geplant, in de andere waren het knollen (maniok, yams). Bovendien moesten plukkers in het wild al lang de cyclus geobserveerd hebben van hoe zaden rijpen van scheuten tot vruchten. We weten dat Andaman eilanders (Indische oceaan) vermeden om wilde knollen op te graven zolang ze rijpten; dat Menominee-indianen (in Wisconsin) met opzet een deel van de wilde granen onge oogst lieten en de zaden verstrooiden; dat West Desert Australische Aboriginals land afbrandden voor bepaalde snelgroeiende planten; dat Paiute-verzamelaars (indianen in Nevada) smeltwater lieten afvloeien naar hun rapen en wortelen.

Nee, stelt Harris verder in zijn dialoog met archeologen, de verklaring voor de agrarische omwenteling tijdens het neolithicum (de nieuwe steentijd) is niet idealistisch – de vondst, de intellectuele vooruitgang – maar materialistisch, ecologisch: de spanningsrelatie (dialectiek) tussen hulpbronnen en klimaat. Het historisch materialisme van Marx, met zijn dialectiek draaiend rond het bezit van productiemiddelen, volstaat niet. Economie speelt hier niet de eerste viool. Dertien duizend jaar geleden ving het interglaciale tijdperk aan waarbij het klimaat radicaal opwarmde, woestijnen ontstonden, het zeepeil steeg en het bestand van grote zoogdieren daalde, de uitroeiing van vele soorten inclusief. Tegelijkertijd werden jagers-verzamelaars slachtoffer van hun geperfectioneerde technieken waardoor prooien steeds zeldzamer werden. Enkel kunstmatige vermeerdering van favoriete, in het wild geplukte planten kon de mens redden. Landbouw was een overlevingsstrategie die de mens reeds lang onder de knie had. De productiviteit verhoogde ook drastisch zodra kinderen werden ingeschakeld bij het wieden en hoeden. Een grote kroost werd voordelig. Dat kwam goed uit want vrouwen die sedentair leefden kregen meer koolhydraten in hun dieet wat de periode van borstvoeding verkortte en de vruchtbaarheid verhoogde. Een nieuw ecologisch-cultureel evenwicht ontstond, landbouw, dat tot op de dag van vandaag zijn varianten kent. Met de snel stijgende productiviteit konden grote groepen tijdens het neolithicum zich vrijmaken voor architectuur en kunsten, die spectaculaire vormen aannamen in het Nabije Oosten, in de protosteden Jericho en Catal Huyuk, en in Egypte, Azië en in mindere mate Midden-Amerika. Op het Amerikaanse continent, de Nieu-

we Wereld, sloeg de klimaatverandering hard toe. Grote zoogdieren die konden gedomesticeerd worden stierven uit, waardoor landbouwers voor hun vlees op de jacht moesten rekenen en hun dorpen klein hielden om het wildbestand niet uit te putten.

Reflectie: Vooraleer de ijzeren logica van het materialistische verklaringsmodel van de geschiedenis verder toe te passen op het ontstaan van imperia en staten moeten we wijzen op de hypothetische en moeilijk falsifieerbare kant van het model. Deze kant komt tot uiting door de culturele diversiteit van dichterbij te beschouwen, te beginnen bij groepen die noch jagers-verzamelaars noch landbouwers zijn. Aan de bevisbare oevers van rivieren en kusten in Noordwest-Amerika leefden (en leven) tamelijk sedentaire volkeren zoals de Haida, Tlingit, Nootka en Kwakiutl indianen die dankzij de voedingsstoffen bewaard in gedroogde vis en visolie de energie en vrije tijd hadden om zich toe te leggen op ambachten en kunsten zoals houtbewerking en monumentale beeldhouw, op hiërarchische herverdeling van bezit (redistributieve systemen), klassenvorming, oorlogvoering en verovering. Zonder te beschikken over gedomesticeerde gewassen en vee produceerden zij de cultuur die overeenkomt met het neolithisch systeem van sedentaire landbouw en veehouderij dat we zonet bespraken. Dit plaatst een kanttekening bij het materialistisch verklaringsmodel. Indien zodanig verschillende systemen als visserij en landbouw dezelfde culturele elementen delen, kunnen materiële voorwaarden niet de doorslag geven bij de verklaring van cultuur.

Het klinkt mooi te herhalen, zoals Harris, om 'bij de feiten' te blijven, met name bij ecologische en materiële data, maar de vraag blijft hoe die feiten te interpreteren. Wat is een feit? Ironisch genoeg kunnen we uit het bovenstaande geval van de indiaanse vissers en hun kunsten zelfs een idealistische factor afleiden, die cognitief ingebed is. Zodra het economisch mogelijk is – eenmaal bevrijd uit de overlevingsmodus – blijkt de mens aan culturele distinctie en artistieke expressie te (willen) doen. Deze tendens of wens kan moeilijk toegeschreven worden aan een externe dwang of ecologische noodzaak. De vraag naar de patronen die deze tendens kenmerken zal ons brengen bij het structuralisme van Lévi-Strauss. In tegengestelde richting duikt regelmatig de biologische verklaring op van cultuurproductie, bekend van E.O. Wilson, de grondlegger van de sociobiologie, die voor elk gedrag een erfelijke basis zoekt. De sociobiologie vindt geen genade in de antropologie. Als we denken aan de verscheidenheid van verwantschapssystemen of een schilderij van Picasso, zoveel cultureels komt voort uit leerprocessen dat er weinig overblijft dat door een of ander gen uitgelegd kan worden.

Op naar de chiefs

Het surplus vergaard door landbouw en door opslag van voedselvoorraad liet het ontstaan toe van redistributieve en oorlogvoerende systemen zoals koninkrijken en *chiefdoms*. Chiefs, koning en adel zijn herverdelers die beschikten over bronnen van calorieën en proteïnen. Die 'energiepoorten' konden ze openen of sluiten. De redistributie gebeurde asymmetrisch, in het voordeel van die enkele herverdelers en niet van de groep van producenten. Knollen zoals broodwortel (*yam*), die het hoofdbestanddeel vormen van het dieet in Melanesië, scoren hoog in calorieën maar bevatten veel minder proteïnen dan granen, en rotten sneller, waardoor slechts een beperkt energiebeheer op korte termijn mogelijk is. In Melanesië heerst tot op de dag van vandaag dan ook het politiek systeem van 'big men', die hun charisma of magische kracht (*mana*) uitspelen om medestanders achter zich te krijgen, maar die qua bestuur niet meer hoeven te doen dan het bouwen van een gemeenschapshuis of kano. Maniok biedt eenzelfde type van energie en kan op elk moment van het jaar geplant worden, wat grootscheeps bestuur onnodig maakt. Mais daarentegen deed de dorpen langs de Orinoco rivier snel groeien en was de motor van de vroege Olmeekse en Maya rijken (Hammond, 1978). De impact op cultuur van zoiets materieels als het dominante type van gewas kan dus niet onderschat worden.

Een logische tussenstap halfweg dorpsgemeenschap en *chiefdom* was de afstammingsgroep met gedeelde eigendom (voedselvoorraad, vee en land). Hun erfenisrechten zijn unilineair. Dit wil zeggen dat ze overgedragen worden via de vader (patrilinaire afstamming) of via de moeder (matrilinaire afstamming). Volgens een vergelijkend onderzoek van Michael Harner (1970) hebben sterk agrarische samenlevingen strikt unilineaire verwantschapsregels. Tuinbouwsamenlevingen hebben vijf maal meer kans op patrilinaire dan matrilinaire afstammingsregels (volgens Murdock, 1967). Matrilinaire verwantschap en matrilokale residentie (kinderen wonen bij de moeder) passen beter bij continu oorlogvoerende groepen, zoals de maïsverbouwende Iroquois indianen, waarvan de mannen de helft van het jaar uithuizig waren en zich minder identificeerden met hun eigen vrouw en kinderen, maar wel het gezag wilden blijven voeren over de kinderen van hun eigen clan, meer bepaald de kinderen van hun zusters die voor hun eigendom zorgden. Bij veehouders is landeigendom nauwelijks of geen kwestie. De pastotale Nuer, Maasai, Nandi, Turkana en Dinka zijn patrilinaire ondanks hun oorlogvoeren, terwijl de zogenaamd matrilinaire gordel van Centraal Afrika bestaat uit landbouwers (onder andere Bemba, Pende, Yao, Lele, Plateau Tonga, Yaka) waarvan velen betrokken waren in handel over lange afstand of strooptochten.

Zodra een dynastie zich doorzette en uitbreidde ervoer de koning of chef de verwachtingen van zijn unilineaire clan als een hindernis voor zijn leiderschap. Dan kon hij non-lineaire systemen verkiezen zoals in de complexe politieke systemen van Polynesië en Micronesië, of dubbele afstamming zoals in de West-Afrikaanse staten van de Ashanti en de Mossi koningen.

Of *chiefdoms* evolueerden tot staten hing af van de mate waarin de herverdelers bijdragen aan de economie konden afdwingen, via belastingen of dwangarbeid, en deze bureaucratisch konden controleren. Ze moesten daarom over een stevige energiebasis beschikken om een politieel-militair corps van minimaal een duizendtal leden te voeden. Irrigatielandbouw zorgde hiervoor. De staat veronderstelt een vaste hiërarchie tussen herverdelers en producenten, die maar stand houdt indien de gedupeerden niet willen of kunnen vluchten, bijvoorbeeld omdat de naburige streek geen intensieve landbouw toelaat. Cultuurmaterialisten zoals Harris wijzen op de ecologische barrière rond de eerste staten van Egypte, Mesopotamië, Noord India, de Gele Rivier, Centraal Mexico, Peru en het Andes hooggebergte. Een andere reden waarom producenten niet vluchten is hun geloof in de correctheid van traditionele hiërarchie, standen of kasten, gesanctioneerd door goden. Investering in tempels en standbeelden kan hierbij helpen.

Karl Wittfogel beschrijft in *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (1957) de Chinese productiewijze. Hij etiketteert deze als oosters despotisch waarmee hij doelt op een gecentraliseerde hydraulisch-bureaucratische staat, namelijk een systeem karakteristiek voor Azië met zijn terrasbouw en irrigatiewerken (vandaar 'hydraulisch') waarbij de hele bevolking zich engageert in de landbouw onder controle van een gesofisticeerd ambtenarenapparaat dat door zijn geletterdheid en competentie elke oprisping in de richting van een kritische civiele maatschappij onderdrukt. Tegenover het Romeinse Rijk met zijn vijf eeuwen van handel en neerslagafhankelijke landbouw staat de gecentraliseerde staat China met zijn vier millenia (*and counting...*). Doordat vriend en vijand evenzeer konden genieten van regen en vruchtbaarheid – als ware het een mensenrecht door allen aanvaard – bleven de feodale koningen in Europa, die ons vandaag zo machtig lijken, nog relatief zwak in vergelijking met de Aziatische leiders en hun bureaucraten, die met zachte hand de natuurlijke bronnen van vruchtbaarheid compleet beheers(t)en. Dankzij die relatieve zwakte kon in Europa de individualistische, contractuele basis van ondernemen gedijen die uitgroeide tot het kapitalisme, een systeem gericht op extreme productiviteit maar angstig over de uitputting van hulpbronnen en, omwille van zijn individualisme, onzeker over arbeid. Vandaar de gerichtheid op massificatietechnologie en goedkope werkkrachten (Wilkinson, 1973). In tegenstelling tot het intern regulerende en regenererende China is de

Europese blik extern gericht, op zoek naar arbeid uit de onderklasse en arbeid buitenshuis, in de vorm van slaven en gekoloniseerden. De geschiedenis zet zich door in de aanwerving van illegale migranten.

Het West-Afrikaanse feodalisme was minder uitgesproken dan het Europese, mogelijks omwille van techno-ecologische beperkingen die in een veel lagere productiviteit resulteerden. Ploegdieren van sedentaire boeren vereisen grasland vrij van Tsetse-vliegen. West-Afrikaanse boeren gebruiken geen ploegdieren maar de hak. Met haklandbouw gaat egalitarisme en decentralisatie gepaard, alsook een zekere kwetsbaarheid tegenover productieve extern georiënteerde staten zoals de Europese. De ploeg is een materieel gegeven met grote culturele implicaties. De Britse ethnograaf Jack Goody verduidelijkte in 1976 dat ploegende landbouwregio's in Azië tot op heden, en in pre-industrieel Europa destijds, de klemtoon leggen op eigendom en land zodat huwelijken daar gesloten worden via een kleine bruidschat (*dowry*) die de vader meegeeft aan de bruid. Daarmee vermijdt zijn kaste of stand tevens eigendomsverlies aan de andere (lagere) kasten of sociale strata. In deze dichtbevolkte, ecologisch gestresseerde gebieden wordt kinderaantal niet hoog ingeschat. De lage productieve en reproductieve waarde van de vrouw blijkt doordat de bruidschat in zekere zin de echtgenoot vergoedt voor kost en inwoning van de vrouw. In Afrika daarentegen wordt een hoge bruidsprijs (*bride price*) ter compensatie betaald aan de familie van de bruid. In haklandbouw tellen mensenhanden inderdaad meer dan land en zijn vrouwen zoveel waard als mannen, zij het ieder met hun eigen taak. Het Europese kapitalisme lijkt een uitzondering door man noch vrouw bij huwelijk te vergoeden, de kindervens niet langer te stimuleren, en geen onderscheid te maken naar afstammingsgroep.

Met de eerste staten ontstond een derde ecologisch-cultureel complex dat de naburige *chiefdoms* onder de voet zou lopen, inlijven of koloniseren, en dat tot op de dag van vandaag overheerst. De toekomst van het complex lijkt echter in het gedrang te komen vanwege de klimaatverandering en – materialisten zullen het niet graag horen – met het toenemende *bewustzijn* van die ecologische verandering. We bevinden ons heden in precaire tijden. Zullen de opkomende economieën in Azië, Afrika en Latijns-Amerika de plaats van de huidige supermachten innemen en hun systeem op een intensiever niveau continueren, in weerwil van de ecologische risico's, of zijn de nieuwelingen bezig een vierde systeem te introduceren? Dat zal de toekomst uitwijzen. We staan er te dicht met onze neus op om de juiste analyse te maken. De onvoorspelbaarheid illustreert wel het probleem van de materialist, die ervan uitgaat dat wat bestaat is blijven overleven omdat het goed aangepast is aan de materiële omstandigheden. Of een praktijk zoals intensief kapitalisme in Azië inderdaad 'onaangepast' is hangt af van het perspectief. Het

kan tot ecologische rampen leiden en de wereldbevolking decimeren, maar indien de meest succesvolle kapitalisten overleven, dan zal de materialist achteraf zelfs kunnen beweren dat het een aangepaste strategie was van die groep. Een slechte beslissing kan overigens toch goed uitdraaien, door toeval (bijvoorbeeld een natuurlijke cyclus van ijstijd die aanbreekt net wanneer de menselijk veroorzaakte klimaatopwarming toeslaat). Uit het louter bestaan van een cultureel element een voorafgaande materiële noodzaak afleiden blijft speculatief.

Debat: materiële of cognitieve structuren in cultuurgeschiedenis?

Marvin Harris heeft zich nooit populair gemaakt met zijn harde kritiek op rivaliserende benaderingen waaraan de helft van zijn boek *Cultural Materialism* is gewijd (idealisme/ structuralisme, fenomenologie, sociobiologie, historisch-materialisme/ marxisme). Hoewel dit boek samen met *The Rise of Anthropological Theory* op meer dan drieduizend citaten kan rekenen, heerst er een taboe op zijn theorie. Vooral fenomenologen verzwijgen hem liever dan het risico te lopen dat de jonge generatie antropologen zijn analyses klakkeloos overneemt, want aanlokkelijk is zijn zeer pragmatische kijk op cultuur zeker wel. Zijn kijk sluit aan bij een natuurlijke houding ten opzichte van cultuur: we doen iets omdat het helpt en anders gooien we het overboord. Juist door die natuurlijke intuïtie is zijn theorie mijns inziens de geschikte sparring partner aan het begin van een inleiding tot de antropologie. Niet dat we de bovenstaande materialistische geschiedenis nu radicaal gaan verwerpen. Ze rijgt de meest waarschijnlijke hypothesen aan mekaar en is betrouwbaar in de mate van het mogelijke want opgebouwd uit archeologische, historische, biologisch-antropologische en etnografische onderzoeken die een hoge bloei kenden in de jaren 1960 en 1970 en die ondertussen wel genuanceerd werden maar waarvan de grote lijnen, hier gesynthetiseerd, overeind blijven (voor de nuances, zie verderop de vier aanpassingsmodaliteiten). Alleen wordt er zoveel dat met cultuur te maken heeft, niet in vermeld, dat minstens de rest van dit boek nodig zal zijn om een idee te krijgen van antropologie.

De meest vermaarde strijd van Harris was die met de structuralisten (waarover later meer). Deze draaide rond voedseltaboes. Waarom heerst in het Midden Oosten bij joden en moslims een verbod op het eten van varkensvlees? Gebaseerd op haar stelling *'Dirt is matter out of place'*, poneert Mary Douglas (1966) een structuralistische, cognitieve lezing. Wat afwijkt van een culturele ordening komt in de menselijke geest over als bezoedeling en roept walging op. We staren zonder probleem naar onze feces in een pot of naar onze snot in een zakdoek, maar niet

buiten die plaatsen. Eenzelfde cognitieve walging zou het verbod verklaren in het boek Leviticus op varkensvlees. Het varken was 'out of place' want volgens de oude Hebreeërs kwamen dieren met gespleten hoeven in aanmerking om als vee te fokken. Varkens hebben gespleten hoeven maar zijn geen herkauwers zoals runderen, geiten en schapen. Structuralistisch gezien wijken zij dus af van de culturele classificatie van hoefdieren. Dat maakt varkens onrein. Twee extra onrein makende elementen waren volgens Douglas het feit dat varkens aas eten en dat ze gefokt werden door niet-Hebreeuwse buurvolkeren.

Harris reageert tegen deze cognitieve benadering door vooreerst te wijzen op de tautologie van het structuralisme: varkensvlees wordt abnormaal bevonden in een cultuur omdat die cultuur het niet als normaal classificeert. Vervolgens doet hij beroep op biologische gegevens en historische bronnen. Wat blijkt? Het Midden Oosten was zelfs een van de eerste streken waar het varken werd gedomesticeerd en gegeten! Varkens geven geen melk en vervoeren niets. Hun nut is hun vlees. Ze leven in het bos want ze kunnen niet tegen hitte of direct zonlicht (ze zweten niet). En ze eten hetzelfde dan mensen. Maakte dit hen afstotelijk? Nee, maar varkens werden wel steeds meer een concurrent voor de mens. De gortdroge flanken van de eens met bos begroeide heuvels in klein-Azië, het Midden Oosten en Iran zijn getuige van de vernietiging van enorme delen vruchtbaar gebied door een combinatie, ongeveer 9000 jaar geleden, van interglaciale klimaatopwarming en te intensieve gemengde landbouw (dit wil zeggen gemengd met veehouderij). Voedsel werd schaarser, en nomadische veehouders konden niets doen met varkens, die geen rivieren kunnen oversteken en niet van gras leven. Hoewel het vlees een enorme energiebron was, en seminomaden in principe varkens konden fokken, werd het een onaangepaste strategie voor de bevolking als geheel. Om aan de verleiding te weerstaan ontstond het voedseltaboe. Het valt op: het varken is niet taboe in de bosrijke delen van onze planeet.

Bij het hindoeïstisch taboe op rundvlees lijkt een gelijkaardig materialistische verklaring van toepassing. De priesterkaste die de runderen destijds slachtte houdt nu toezicht op naleving van het taboe. In een tussenfase mochten koeien alleen nog geofferd worden of het vlees ervan aan gasten overhandigd als gift. Wat is de uitleg van Harris? Met de enorme bevolkingsdichtheid op het Indiase subcontinent was er geen ruimte meer voor veehouderij en geraakte de vruchtbaarheid van het land uitgeput. Wel had men in het regenseizoen nood aan ossen, spandieren voor intensieve landbouw op akkers met zware, moeizaam te ploegen grond. De koe werd dus niet onrein maar heilig, als moeder van de os.

Er moet opgeworpen worden tegen het materialisme dat culturele gebruiken, waaronder voedseltaboes, persisteren zelfs wanneer en waar ze niet nodig zijn. (Voor

meer nuances, zie Simoons, 1994.) Niet alleen bij migranten in Europa maar ook in vruchtbare streken had het varken al lang weer gefokt kunnen worden. Toch lijkt het taboe nog eeuwen te zullen meegaan. Hierbij speelt gewoontevorming en inertie bij verandering, en nog iets anders eigen aan cultuur waar materialisten moeilijk vat op krijgen: identiteitsprocessen. Met het naleven van eigen voedseltaboes kunnen moslims en hindoes in India zich ervaren als relatief uniek, want verschillend van mekaar. Een ander punt van kritiek is dat materiële behoeften misschien wel noodzakelijk maar niet voldoende zijn voor een transformatie. Waarom juist de ene oplossing een cultureel gebruik wordt en de andere, materieel even efficiënte oplossing niet, blijft een vraagteken. Waarom werkt een verbod op het varken en een andere duurzaamheidsmaatregel niet? Cognitieve en andere intrinsieke factoren van mens of samenleving kunnen de doorslag geven, wat ons terugbrengt bij de structuralistische hypothese van Douglas. Zij kan uitleggen waarom de gedachte aan het varken als iets onrein weldegelijk aanslaat. Ze biedt een cognitieve of gevoelsmatige basis voor het ontstaan en voortbestaan van een ideologie.

Dan zouden materialisme en idealisme toch kunnen samengaan in één verklingsmodel? Zo'n gemengd model is wellicht minder denigrerend ten opzichte van religieuze voorschriften ('Welke religie heeft gelijk: het hindoeïsme, volgens dewelke de koe niet mag gegeten worden en het varken wel, of de islam waar net het omgekeerde geldt?') want het model gaat de voorschriften niet reduceren tot puur pragmatische oplossingen die achteraf met de naam van God gemystificeerd worden. Maar door vragen te stellen blijft de antropoloog uiteraard confronterend en weinig theologisch.

Reflectie: Ook niet-gelovigen kunnen er zich op betrappen dat zij voedseltaboes hebben. Het meest verspreide is dat op mensenvlees, omschreven met de schrikwekkende term 'kannibalisme'. In een scherpe discussie met collega's presenteert Michael Harner een lange reeks gegevens die erop duiden dat de Azteken niet alleen mensen offerden maar ook opaten, omdat de effectieve energiewaarde van mensenvlees niet te versmaden was in een streek die geen varkens of vee had en die steeds meer te lijden had van droogte en hongersnood. Humanisten en christenen kunnen het zich nauwelijks inbeelden. Krijgt vulgair pragmatisme, ook wel 'het gezond verstand' genoemd, uiteindelijk altijd het laatste woord in cultuur? Nemen we zelf de proef op de som. De UN voorspelt dat we tegen 2050 met zo'n tien miljard zijn op deze planeet. Tegelijk wordt de productie van vee en varkens voor vlees steeds meer als te kostelijk gezien voor het milieu. Alternatieve proteïnen zijn even duur. Vegetarisch eten is een oplossing, maar sommigen zullen blijven snakken naar vlees, en de rijksten onder hen zullen veel geld willen neertellen

voor de luxe. Kunnen we ons inbeelden dat uiteindelijk overgegaan wordt op vlees van mensen? Los van elke moraliteit kunnen we ons de vraag stellen of het kwaad kan gezonde mensen te eten, nadat ze fataal verongelukt zijn. Uw en mijn maag draaien om bij het idee, al zou ons verstand beter moeten weten. Het taboe op het delen van mensendelen lijkt nog een lang leven beschoren, hoezeer ook de materiële noden en hang naar vleesproteïnen tartend. Maar het is best mogelijk dat, net zoals bij de Azteken, het ooit normaal wordt om mensen te delen als voedsel, en dat we felle reacties hiertegen onbegrijpelijk, bijgelovig of zelfs abnormaal gaan vinden, een beetje zoals we nu het doneren van organen van verongelukte gezonde mensen (vooral aan rijke westerse patiënten) normaal, zelfs hoogst moreel vinden.

Dat is de diepe betekenis van cultuur, als een leefwereld waarmee denken en gevoelens gepaard gaan. Mensen kunnen niet plots een aangeleerde praktijk, met vertakkingen in allerlei domeinen van het leven, vervangen door een tegengestelde, zij het efficiënte oplossing. Daarvoor moet er eerst iets gebeuren met hun bewustzijn. De geesten moeten 'rijp' zijn. Dat kan dankzij een ideologie. In het voorbeeld van mensenvlees kan dat een ideologie zijn die de mens niet gelijk stelt met zijn vleselijk omhulsel. (Een analogie dringt zich op met zogenaamde kannibalistische culturen die anderstalige buurvölkeren niet als menselijk kwalificeerden, waardoor hun verorberen van deze vijanden strikt genomen geen kannibalisme is). Met deze ideologische en ideële kant van de zaak komen we uit bij de gebreken van het materialistisch verklaringsmodel.

Het materialisme heeft iets artificieel, ten eerste door ideeën los te zien van materie, en ten tweede door gedachten en gevoelens op te sluiten in één van de drie niveaus: de superstructuur, of efemere 'bovenbouw'. Hebben economische en demografische verhoudingen geen culturele dimensie? Hoe kunnen deze anders veranderen dan via een idee? Urbanisatie is geen gevolg van natuurlijke selectie waarbij plattelanders sterven en stedelingen langer leven. Het is het idee om te verhuizen naar een plaats met meer werkgelegenheid dat de urbanisatie op gang brengt. Harris wijst op de afwezigheid van radicale maatschappelijke omwenteling tijdens de *golden sixties* omdat de revolutie slechts cultureel was. Echter het vrijheidsidee en de seksuele emancipatie waren niet gericht op economische revolutie en de beëindiging van de industrialisering, maar op aanpassing en meer van hetzelfde, namelijk de vraag naar meer participatie aan welvaart, waaraan de tot dan toe koloniale en vrouwendiscriminerende staat onvoldoende beantwoordde. Dus de afwezigheid van radicale omwenteling lag evenzeer aan het soort idee als aan de materiële omstandigheden.

Eerder dan verscholen te zitten in gedragingen en te blijven hangen in het efemere niveau van de superstructuur, zijn ideeën meestal sterk gestructureerd in een

samenleving. Ze maken dwarsverbindingen tussen alle domeinen, van economie en gezin over politiek en media tot religie en kunst. De gedachte 'crisis' heeft vertegenwoordigers in sociale bewegingen en partijen, bezet een niche van de financiële markt en alternatieve energiesector, alsook een plein in de stad en fora op het internet. Neem het voorbeeld van kernenergie na de rampen van Tsjernobyl en Fukushima. Waarom opteert een welvarende en technologisch vernieuwende maatschappij daarna nog steeds voor kernenergie? Is het omdat er geen betere oplossing is voor het energieprobleem, of omdat we denken dat er geen betere oplossing is? Of beide? Het eerste, materialistische model verwijst naar een systemische inbedding van de hele economie, overheid, wetenschap en industrie in kernenergie, en naar een effectieve afhankelijkheid vanwege opdrogende oliebronnen en alternatieven die even vervuilend zijn of neveneffecten hebben (bijvoorbeeld biobrandstof die schaarste veroorzaakt op de voedselmarkt) of onvoldoende ontwikkeld zijn. Het tweede, idealistische model verlegt de focus naar de ideeën verspreid door media, onderwijs, diensten en lobbygroepen, die ons gevoel van afhankelijkheid van kernenergie voeden, of die wijzen op de noodzaak om de nationale en Europese economieën te beschermen tegen hun Aziatische concurrenten via goedkope (nucleaire) energie. De consensus die verdedigd wordt in dit boek is dat er een wisselwerking optreedt tussen beide processen. Met een toename van kernenergie-infrastructuur en ons gebruik ervan groeit het aantal mensen en instanties die de sector gunstig gezind zijn of een evidentie vinden. Omgekeerd, de toenemende evidentie in de geesten van mensen heeft de geworteldheid van de sector verstevigd in alle domeinen zodat deze industrie zich in 2012 nog steeds kan profileren als de voorlopig beste 'oplossing', gegeven de huidige nood aan een goedkope, niet onduurzame energiebron in tijden van 'Europese recessie' en dreiging van neerwaartse spiraal. De profilering volgt uit een dwarsverbinding tussen belangrijke delen in de wetenschap ('energiebron'), media ('duurzaamheid'), economie ('recessie') en politiek ('Europa in de wereld'), die niet mogelijk ware geweest zonder de besproken wisselwerking. Beide modellen, materialisme en idealisme, zijn geldig en bieden samen een verklaring. De 'hele' mens is een wezen van vlees en bloed, gelokaliseerd in tijd en ruimte, zijn hart, synapsen en zenuwen resonerend met de omgeving. Nieuwe ideeën uit andere culturen zijn deel van die omgeving en stimuleren zo veranderingen. Hoe die cultuurdynamiek vatten die de materialisten onderschatten? Bespreken we daartoe het werk van Marshall Sahlins, een antropoloog die als materialist van start ging maar een bredere visie ontwikkelde nadat hij het aandurfde aan cultuurvergelijkend onderzoek te doen. We zetten allereerst ons historisch verhaal verder door te kijken naar recente processen.

Dekolonisatie, syncretisme en globalisering

Na de tweede wereldoorlog kenden Europa (zonder Oost-Europa en Rusland), de Verenigde Staten, Zuid-Afrika en Australië – samen nogal vaag het Westen genoemd – een ongekende economische hausse. De reden was niet zozeer hun natuurlijke rijkdom, de grondstoffen, maar het globaal netwerk dat zij vormden, eerst en vooral via de imperia (om te beginnen het Verenigd Koninkrijk en zijn *Common wealth*) die zij sinds vier eeuwen konden opbouwen. Dit gebeurde ten koste van de gekoloniseerde volkeren in het Zuiden, waarvan zij zich de grond en de werkkrachten toegeëigend hadden. De huidskleur van de genietters was bijgevolg ook overwegend blank, wat zorgde voor een onuitgesproken herkenningsteken op dagelijkse basis bij aanwerving, onderwijs en huisvesting, en bijgevolg ook bij de verdeling van de voordelen van het uitdijende globale netwerk. De werkkrachten uit het Zuiden, eerst slaven en later onderdanen van het imperium, waren zowel afnemer als producent van het Westen (en Noorden). Niemand, op wat etnografen na, die eraan dacht dat zij altijd meer waren; dat zij voorafgaand aan hun kolonisatie ook eigen samenlevingen hadden gebouwd met politieke, economische en religieuze structuren, en dat deze samenlevingsopbouw doorging, niet in het minst in streken zonder grondstoffen, waar blanke inmenging (daarom) minimaal was geweest. Missionarissen en predikanten hadden ondertussen ontdekt dat de lokale bewoners zeer ontvankelijk waren voor de gospel en dat hun religieuze tradities met rituelen en geloof in geesten niet zo sterk afweken van het christendom als aanvankelijk gedacht. Maar die (oppervlakkige) affiniteit tussen religies maakte het tegelijk ook moeilijk om echt het ziele van de gelovige te winnen. Nominaal bekeerden vele Afrikanen zich tot het katholicisme of protestantisme, maar in de praktijk vermengden zij dit geloof met hun aloude tradities, wat resulteerde in religieus syncretisme. In de lijn hiervan ligt het groeiende succes in het Zuiden van de messianistische en charismatische pinksterkerken, waarbij bovenop het syncretisme van herkenbare geestesbezwerende ceremonies de hoop gekoesterd wordt op bevrijding uit de huidige toestand van onderdrukking en kansarmoede.

De persistentie, meestal in het verborgene, van overtuigingen en praktijken rond voorouderlijke geesten, rituele initiaties, collectieve ceremonies, magische ingrepen en hekserij riep de vraag op hoeveel van het Zuiden wel begrepen werd en of deze persistentie niet wees op voordelen die onze cultuur niet kon bieden of vatten. Indien decennia van scholing en evangelisatie in vele gebieden de lokale tradities niet klein kregen, was er misschien meer aan de hand bij het overleven van tradities dan indoctrinatie van primitieve gewoonten of dan het wanhopig vasthouden aan een identiteit verschillend van de Europese.

De westerse lezing van de gekoloniseerde samenleving was er altijd één in termen van armoede geweest: economische, culturele, en politieke armoede. Vanaf de jaren 1960, samen met de dekolonisering, kreeg je grosso modo een tweesprong bij progressieve academici die het goed voor hadden met het Zuiden, toen nog 'de derde wereld' en een generatie later de 'ontwikkelingslanden' genoemd. Deze twee sporen blijven actueel. Het ene spoor is pragmatisch en ziet geïnspireerd door de Europese sociaaldemocratie slechts één oplossing uit de armoede: meer onderwijs en financiële steun ('samenwerking'), met andere woorden het beste van het Noorden exporteren naar het Zuiden. Zonder de vorming van een middenklasse en een intellectuele toplaag zou het Zuiden geen kans maken in de wereldeconomie, waarin de globale vervlechting van het lot van elke bewoner (een melkboer in Vlaanderen en een veehouder in Mali) alsmar duidelijker wordt. De meeste sociologen, marxisten en cultuurmaterialisten kunnen zich in dit standpunt vinden. Een tweede spoor is een stuk radicaler en wellicht romantischer van aard en heeft weinig op met de vooruitgangsideologie, want wil de wereldeconomie zelf veranderen: Waarom opteren voor industrialisering van het Zuiden, en een (zwakke) kopie bekomen van het Noorden? Dit standpunt, idealistisch in de beide betekenissen van het woord, werd onder andere aangemoedigd door het economisch en ecologisch doemscenario van de Club van Rome, voorloper van het 'global warming' scenario. Door het Zuiden op de weg van economische ontwikkeling te zetten, wordt het niet deelachtig aan de zelfdestructieve natuur van de industrialisering en het kapitalisme van het Noorden?

Hoe dan het globale systeem veranderen? De replek illustreert het utopische van dit tweede spoor. Bij heel wat antropologen sinds de dekolonisatie, en nu weer sinds *Debt*, de bestseller van David Graeber, antropoloog en mede-initiatiefnemer van de *Occupy Wallstreet* beweging, is het de bedoeling om een culturele uitwisseling te faciliteren, een echt tweerichtingsverkeer, tussen Noord en Zuid, zodat ook de eerste zou leren van de tweede hoe het anders kan. Hierbij is het natuurlijk niet de bedoeling om de ene cultuur in zijn geheel op te hemelen en de andere de grond in te boren. In alle culturen vindt men geweld en onrecht in varianten gaande van slavernij en etnische twist tot genocide en wereldoorlog. Maar wat als we nu eens trachten om culturele ideeën te behouden die hun waarde bewezen hebben in resultaten zoals duurzaamheid, vrede of een collectief gevoel van welzijn? Is het syncretisme door lokale culturen zelf geen voorbeeld van selectief behoud, en dus meteen ook een teken van weerstand tegen een eenzijdige, vanuit het Noorden gestuurde en op louter materiële gronden gedreven globalisering?

Een culturele dialoog is nodig. Die wordt momenteel niet georganiseerd door de globale economie. In die dialoog kunnen antropologen optreden als mediators

omdat zij als veldwerkers in een andere cultuur verbleven met het doel om die te begrijpen. Iemand die deze taak heeft proberen op te nemen in zijn geschriften is Marshall Sahlins.

De oorspronkelijke voorspoedige samenleving: een tweede lezing

Het boek *stone age economics* van Sahlins handelt over *affluence*, een begrip dat we zouden kunnen vertalen door 'overvloed' en waarmee hij, tegen de toenmalige trend in, de levenswijze van jagers en verzamelaars omschrijft. Na het vergelijken van vier dergelijke groepen, de Aboriginals in de Australische woestijn, de !Kung ('bosjesmannen') in de Kalahari woestijn van Botswana, de Yamana indianen in het Amazonewoud, en de Hadza bezuiden de Serengeti savanne in Tanzania, luidt de conclusie dat deze groepen het laagste energieverbruik per capita per jaar hebben maar ook het minste last om hun materiële behoeften te bevredigen. Van de twee manieren om aan overvloed te geraken, door productieverhoging of door behoeftebeperking, opteren zij voor de tweede. Sahlins noemt dit de Zen weg naar overvloed, waarbij balans centraal staat. Hij contrasteert deze weg met die van zijn eigen cultuur.

Schaarste is de sleutelterm van de moderne economie. Voedsel, grondstoffen, kennis, genotsmiddelen, vrije tijd, en zo meer, worden gemeten in termen van schaarste, omdat in deze economie een cultuur geldt van onbeperkte behoeften en onvoldoende middelen. Je scoort meer of minder, op een schaal waarvan het hoogste getal oneindig is. Welvaart (*welfare*) is een continu streven, met jaarlijkse productieverhogingen tot gevolg, zonder dat het subjectief gevoel van 'welzijn' (*well-being*) gegarandeerd is en dus zonder dat het surplus dat omgezet wordt in luxueuze consumptie effectief ervaren wordt als surplus. De luxe wordt snel een nieuwe behoefte.

Landbouw en veeteelt vormden een volgende fase in de evolutie van productiewijzen omdat ze het potentiële energieverbruik per persoon enorm verhoogden. Zo vatte Leslie White, in het midden van de twintigste eeuw, de consensus samen rond de grote transitie van de paleolithische periode (de steentijd) naar het neolithicum (de nieuwe steentijd) ongeveer 13.000 jaar geleden. Technieken van landbouw en veeteelt (dierdomesticatie) werden couranter toegepast. In hun spoor begon een culturele omwenteling in de vorm van keramiek, sedentaire vestiging, wiel, schrift, en metaalbewerking. Herskovits beweerde dat in het paleolithicum en bij jagers en verzamelaars vandaag de strijd om overleven op de rand van uit-hongering – subsistentie – de orde van de dag was. Lowie vergeleek daarom de

levenswijze van verzamelaars met dat van dieren. Vandaag weten we beter: deze productiewijze, van 'foerageren' (*foraging*), vereist minder werk en minder langdurig energieverbruik dan onze levenswijze, en laat meer tijd over voor slaap en vrijetijdsbesteding. Eén element is de gevarieerde samenstelling van het dieet, dat naast occasioneel vlees bestaat uit planten, knollen, noten en bessen, wat het dieet energierijk maakt. Verzamelaars weten wanneer wat te vinden. Kosmologieën zoals de fascinerende dreamtime van de Aboriginals versterken de band van jagers met hun land en houden de kennis bij van voedselrijke plaatsen. Ze creëren een topologie van voedsel in functie van de jaarcyclus, de seizoenen (Morphy, 1999).

Toeristen die Aboriginals bezoeken hebben steevast medelijden met hen wanneer zij zich in droge perioden van het jaar moeten tevreden stellen met het eten van mimosa gom. Maar het is hun favoriet voedsel. Richard Lee stelde vast dat zelfs in de droge Dobe regio, waar slechts 15 cm regen per jaar valt, de San een overvloed aan voedzame mangetti noten vonden. Jaarlijks komt het plukken en verzamelen van vruchten door vrouwen en het jagen door mannen neer op slechts drie werkdagen per week per volwassene. Dit levert 2140 calorieën aan voedsel per dag op, terwijl hun activiteiten volgens berekeningen slechts een energie van 1975 calorieën vereisen. De overschotten geven ze aan de honden of laten ze rotten. De vier dagen vrijaf per week worden grotendeels besteed aan bezoeken aan andere kampen, en aan kansspelen zoals bij de Hadza. Gokken is deel van de jagersleefwereld. De jager vertrouwt op een stuk intuïtie, een vermenging van ervaring en geluk, bij het kiezen van de richting op zoek naar een dierspoor, en bij de keuze van nieuwe oorden na de onvermijdelijk dalende opbrengst van de pluk.

Gematigdheid betekent niet opsparen. Verkwisting is mogelijk. Zodra het voedsel naar het kamp is gebracht moet alles op. Ook in de droogste periodes van het jaar wordt een vangst gedeeld met naburige kampen. De berekening van de *homo economicus* is niet hun ding. Of moeten we afleiden dat ze de voordelen van het delen van voedsel hoger inschatten, als wissel op de toekomst? Zoals het voedsel, deelt de jagershorde ook alle instrumenten (van steen, huid, beenderen, hout) die ze maken, en alle vaardigheden. Hun enige sociale structuur is de werkverdeling, die eenvoudig op sekse gebaseerd is. Bezit doet er niet toe. Hun reizigersbestaan laat dit ook niet toe. Ze bezitten wat ze comfortabel kunnen meenemen; vrouwen bepalen het minimum. (Westerse bezoekers voelen de gêne wanneer ze een gift hebben gedaan aan de jager die deze achteraf op zijn reis tot last zal zijn). Jagers doen niet aan voedselopslag die hun mobiliteit in gevaar brengt. Opslag hecht de mens vast aan een plek, waarvan de natuurlijke bronnen snel uitgeput zullen zijn. Zodra de ecologische voetafdruk de hoogte ingejaagd wordt trekken ze weg. Vergelijk deze afwezigheid van voedselschaarste met de vele hongersnoden van

landbouwbevolkingen in postkoloniaal Afrika! Sahlins schepte er genoeg in dat deze vergelijking een bom legt onder het cultuurmaterialistisch verklaringsmodel. Welke levenswijze is materieel adequater? Hoe adequaatheid te meten indien mensen er toch altijd in slagen zich aan te passen en een ecologisch evenwicht te vinden met hun omgeving?

Het geheim van de overvloed van jagers is dat hun doel aangepast is aan de mogelijkheden van hun technische middelen, besluit Sahlins. Twee principes schragen hun levenswijze: gematigdheid (in doelen) en mobiliteit (in middelen). Op basis van het bovenstaande kunnen we een derde principe toevoegen, namelijk delen. Elke levenswijze kent een zekere 'interne coherentie' met onvermijdelijke implicaties. Dat is wellicht het antwoord op de vraag van de buitenstaander waarom jagers en verzamelaars zich kunnen neerleggen bij dit kleine, bij de afwezigheid van surplus. De materialistische neiging wordt niet door hen in bedwang gehouden; die neiging is gewoon geen institutie bij hen zoals in de consumptie-maatschappij. Het materialisme van Harris blijkt plots zeer westers. Illustratief is de wedervraag van de Yamana indiaan in reactie op het voorstel van een Braziliaans ambtenaar om over te schakelen naar landbouw: waarom meer werk doen voor hetzelfde resultaat – eten?

Leefwereld versus sociaal systeem: Cultuuresentialisme

De beschrijving van deze intern coherente leefwereld doet minstens twee vragen rijzen die te maken hebben met sociale verandering en de relaties met de bredere omgeving. Ten eerste, hoe is de transitie gebeurd van foerageren naar sedentair bestaan en landbouw? Nu de ondraaglijke subsistentie een mythe blijkt, volstaat het klassieke materialistische idee van een ecologische oorzaak (droogte en verwoestijning) niet meer om de neolithische revolutie te verklaren. We kunnen speculeren over extra factoren, die te maken hebben met de onvermijdelijke implicaties van de levenswijze van foerageren. Bijvoorbeeld, dankzij sedentaire nederzettingen hoefde men niet langer de zwakkeren en gekwetsten achter te laten. Speelde emotionele hechting, liefde, geen rol? Psychische, cognitieve en sociale ontwikkelingen zijn moeilijker te traceren dan materiële en ecologische. Vanuit de keuze om zich aan een plaats en aan kwetsbare verwanten te hechten, kon de noodzaak tot experiment volgen met het planten van zaden. Daarbij passen tevens de opgesomde uitvindingen van het neolithicum, die een onmiskenbaar sedentaire kwaliteit hebben want zwaar of moeilijk te vervoeren zijn in onherbergzaam terrein: de pot, metaal, het karrenwiel en pluimvee.

De tweede kwestie betreft de hermetische kijk van de etnograaf op het jagersbestaan. Hebben, en hadden, zij geen contacten met veehouders? Zeker wel. In een scherpe kritiek op Lee wijst Wilmsen (1989) erop dat veehouders reeds 1000 jaar lang aan de rand van de Kalahari leven, dus is het misleidend om nu over 'sociale veranderingen' bij de !Kung en San jagers te spreken. Deze groepen maken sinds lang deel uit van een politieke economie, die zowel jagers, veetelers als landbouwers betreft. Dat macrosysteem waarbij groepen mekaar helpen of bekampen, en waarbij ook de Staat een duit in het zakje doet, moet onze eenheid van analyse zijn. Het is zelfs gevaarlijk te denken in termen van geïsoleerde culturen die ecologische niches innemen. De kolonisator en het Zuid-Afrikaans apartheidregime hadden baat bij dat beeld van isolatie, waardoor 'Bushmen' konden afgedaan worden als een onderklasse en in reservaten ondergebracht, zoals bij de indianen in Amerika. Traditionalisme hield, en houdt, het beeld van primitivisme in stand. Het speelde in de kaart van segregatie en het ontnemen van rechten (*disenfranchisement*). Etnografen mogen niet in de val trappen van het essentialisme, namelijk van culturen te reduceren tot een essentie.

De kritiek zindert door tot op heden. Met de toenemende globalisatie, niet alleen van economie maar ook van informatie via verengelsing en de media, is de kwestie complexer geworden. Globalisatie betekent culturele invloed die verdoken is en misschien ons allen steeds meer homogeniseert, maar globalisatie betekent ook steeds meer culturele invloeden die op een internationaal forum zoals het internet geëtaleerd worden als tekens van verschil. Type 1 van culturele globalisering dateert van voor de kolonisering en kabbelt gestaag verder. Type 2 van culturele globalisering hangt samen met het vrijmaken van communicatie via media en peer-to-peer netwerken op het internet, toerisme en culturele (educatieve) uitwisselingsprogramma's. In dit type waar communicatie draait om vraag en aanbod van aandacht, worden verschillen uitgesprokener (Geschiere & Meyer, 1999). Op dit forum, waar uniekheid (schaarste) even belangrijk is als op elke markt van vraag en aanbod, is een duidelijk herkenbare aparte identiteit zoals 'Bushmen' met een kliktaal en een niet-moderne levenswijze een voordeel. In dergelijke context kan een traditionalistische weergave van cultuur helpen bij het opeisen van rechten, en bij het verkrijgen van erkenning of respect alsook privileges om een bepaalde levenswijze te behouden. Wilmsens nuancering van zo'n aparte levenswijze en van het romantische idee van een afgesloten leefwereld en zijn pleidooi om de aandacht te verschuiven naar het sociale systeem zijn begrijpelijk. Ze pasten bij het pre-internettijdperk toen politici de scepter zwaaiden en groepen enkel via verkiezingen hun stem konden laten horen en hun sociale rechten konden afdwingen. In het internettijdperk merken we bij het grotere publiek een sensibilisatie rond

de San en !Kung identiteit. De spontane herkenning van de problematiek biedt deze cultuur nieuwe kansen. Tegelijk mindert het eerste type van culturele invloed uiteraard niet, waardoor de jongste generaties van deze groepen reeds volop deelnemen aan de geglobaliseerde wereld.

Twee punten blijven overeind in de traditionalistische aanpak van Sahlins en Lee. Naast het beschrijven van hedendaagse culturele processen heeft de antropologie een archeologische interesse. Ze wil de leefwereld van de prehistorische mens reconstrueren. Studie van jagers-verzamelaars culturen kan inzicht verschaffen omdat dit de productiewijze was van het paleolithicum. Deze benadering van culturen als intern coherente, afgesloten gehelen is een methodologische ingreep die vruchtbaar kan zijn indien gecombineerd met een open benadering die interacties en veranderingen bekijkt, of met een systemische analyse die vanuit een overkoepelend macrosysteem zoals de politieke economie vertrekt. Maar de politieke implicatie van die eerste methodologie, met name dat men hiermee die jagers als primitief afschildert, lijkt een stap te ver. Volgens Johannes Fabian (1983) zit het wel ingebakken in de antropologie om culturen als versteend in de tijd voor te stellen. Deze methodologische kwestie en mogelijke oplossing bespreken we in deel 3, na de eminentie Lévi-Strauss ingeleid te hebben.

Reflectie: Laat ik eerst een pluspunt benadrukken van de hermetische, zogenaamde traditionalistische benadering van cultuur die de integriteit en continuïteit van de !Kung cultuur belicht. We ontkennen zeker niet het belang van microsociale drijfveren zoals eigenbelang en distinctiestreven, of van macrosociale processen zoals machtsconcentratie, uitbuiting en ongelijkheid, maar zijn dit ook niet al te westerse thema's of bekommernissen? Ja, deze processen staan centraal in de sociale wetenschappen. Maar moet de antropoloog niet koste wat het kost ethnocentrisme vermijden? Door het grote verhaal van 'de machtsproblematiek' even tussen haakjes te plaatsen – het te bevriezen als *ceteris paribus* om het in een volgende stap weer te ontdooien – geef je jezelf echt de kans om een ander perspectief te leren kennen. Dat is ook de bedoeling van antropologie. Hoe naïef het ook moge klinken, de leefwereld van de !Kung lijkt niet beheerst door individueel eigenbelang, toch niet zoals wij dit kennen. Wat telt in het leven is een cultureel maar ook subjectief gegeven. Wat wij als armoede zien – gebrekkige huisvesting, waardelose instrumenten en klederdracht – is dat niet noodzakelijk voor het subject in die cultuur. Subjectiviteit en cultuur bepalen de betekenis.

Sahlins' verdediging van de 'foeragerende' levenswijze wilde dat gevoel bij de lezer oproepen, van hoe cultuurrelatief onze oordelen zijn. Hij deed dit via objectieve data over dieet en praktijken, dus zonder te vervallen in cultuurrelativisme

(waarbij alles goed is wat een cultuur goed vindt, zie openingsdiscussie in deel 3). Hij sloot zich aan bij het idee van relatieve deprivatie dat sociologen en psychologen sinds de jaren 1960 hebben doen ingang vinden, en dat zeker bijdroeg tot een meer cultuurrelativistisch oordeel in het Westen na de dekolonisatie. In het onderzoek over relatieve deprivatie werd vastgesteld dat de objectieve armoede (bijvoorbeeld gemeten in jaarinkomen) minder belang heeft voor het welzijn van een persoon dan de subjectieve armoede, de zelf ervaren en gerapporteerde ongelijkheid. Het gevoel van deprivatie is relatief want hangt af van de gepercipieerde levensstandaard bij 'significante anderen'. Deze zijn degenen waarmee men zich identificeert – meer algemeen: die deel uitmaken van iemands identiteit. Omdat ze tot de groep gerekend worden van personen waarmee men zich vergelijkt kunnen zij een bron van frustratie, afgunst of geruststelling zijn. Armen die in een wijk van armen wonen voelen zich minder arm dan zij die in een rijke wijk wonen, net zoals rijken zich rijker voelen als ze beelden zien van een armere levensstandaard maar zich wellicht een stuk armer zouden voelen moesten ze weten hoe de rijksten leven. Perceptie speelt duidelijk een rol, waardoor de huidige globalisering van informatie via media en internet de kans op frustratie en satisfactie verhoogt – maar anderzijds ook het leerproces versnelt bij het omgaan met die gevoelens.

Trekken we de redenering door: zelfs de rijksten onder ons zouden zich plots gefrustreerd kunnen voelen indien zij bezocht werden door intelligent leven met technologie en mogelijkheden van een hogere orde – tenzij echter zij deze wezens niet als significante anderen beschouwen, wat waarschijnlijk is (in het begin). Om een gelijkaardige reden zullen blanke bezoekers ondanks hun opvallende rijkdom weinig of geen afgunst merken in hartje Afrika. Zolang zij worden aanzien als buitenstaanders, veroorzaken ze geen relatieve deprivatie. De pientere lezer is reeds aan het hoofdschudden want zo bekeken zouden we segregaties zoals de apartheid in Zuid-Afrika en rassenwetten in de zuidelijke Verenigde Staten kunnen legitimeren in naam van het behoud van het welzijn van alle partijen. Misschien was dit de welzijnslogica die schulde achter duizend jaar standenmaatschappij en de kasten in India. De groep van significante anderen beperkt houden, door het limiteren van mobiliteit, promotiemogelijkheden en onderwijs, is in ieder geval een strategie die de Europese bourgeoisie tot eind negentiende eeuw kon gebruiken om opstanden te vermijden. Maar zodra een dominosteentje valt, zoals de sociale afstand tegenover hogere klassen die verdwijnt bij klassenbewustzijn, komt een keten op gang waarbij de grenzen qua mobiliteit, promotie en educatie opgeheven worden. (De burger Marx wist hoe arbitrair de machtsconcentratie van de burgerij was – vergelijk de recente bonussenkwesie nu CEO's als gewone werknemers worden gezien). De geest is uit de fles. Dat is het punt van de globale economie:

zodra je er deel van uitmaakt is er geen weg terug. Momenteel komt de weg neer op stijgende druk voor alle leden. Je moet opklimmen als je niet de dupe wil zijn van het klimmen van de rest. In deze globale economie schuilt dus een bepaalde 'cultuur', een en dezelfde lijkt het wel, waarbij de neoliberale markt sinds de jaren 1980 zijn natte droom beleeft. (Het inkomensverschil tussen CEO en gemiddelde werknemer is sindsdien vertienvoudigd.) Maar geen cultuur ligt vast. Het structureel inpassen van diversiteit in de economie, zoals alternatieve geldsystemen, (ver)deelnetswerken en peer-to-peer beslissingskanalen, kan heel wat stoom van de ketel halen. De significante ander kan dan (opnieuw) meer een bron worden van welzijn. Vergeet niet, het verhaal van de !Kung jagers gaat niet over armoede of gelukzalige onwetendheid, maar over de Zen weg naar welzijn, die een kwestie van balans is. Het gaat om een perspectief, een levenshouding die 'win-win' lijkt te beogen en daarom niet plots in gevaar komt door de uitbreiding van significante anderen. Globalisatie is een feit, zo onmiskenbaar als de aarde rond is. Daarop moeten we verder bouwen, construct na construct. Hoe de constructie eruit zal zien ligt niet vast. Het verkennen van alternatieven, waaronder degene beschreven door antropologen, lijkt dan aangewezen.

Toepassing: De antropologie van oorlog en conflict

Wat hebben we eraan als wetenschappers om culturen te leren kennen? Moeten er niet teveel moeilijk te interpreteren elementen betrokken worden in de analyse om de leefwereld van een groep te doorgronden? Het reduceren van een waaier van uitzonderingen tot een beperkt aantal factoren die we tot oorzaak dopen is nu eenmaal wetenschap. Zijn 'sociale' en vooral 'politieke' of 'economische' oorzaken niet het hoogst haalbare voor de menswetenschapper die gebeurtenissen wil verklaren? In de afsluitende sectie van dit hoofdstuk wil ik de waarde van het cultuurmaterialistische model toetsen in het domein van conflictstudies. We nemen de problematiek weer op in deel 4 waar we het belang van cultuurantropologische inzichten aantonen voor de sociale wetenschappen.

De politicoloog Fearon en de antropoloog Laitin hebben in een vruchtbare samenwerking eens alle beschikbare data verzameld over burgeroorlogen in de hele wereld na 1945 om een invloedrijke, doch (vanuit antropologisch oogpunt) problematische hypothese te toetsen. De bekendste proponent van de hypothese is Huntington (1997) met zijn boek *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Hij acht de confrontatie tussen enerzijds het Westen en anderzijds zowel islamitische landen en het confucianistische China cultureel onvermijdelijk.

Vele antropologen hebben hem verweten van culturen aldus te essentialiseren tot een bepaald idee. Meer algemeen stelt zijn hypothese uit 1997 dat met het einde van de koude oorlog en het verdwijnen van de internationale verdeeldheid in twee kampen, VS en USSR, de wereld weer een etnisch lappendeken werd en het meer diverse, regionale soort conflict de kop opstak, zeg maar een variant op de 'stamentwist'. Etnisch nationalisme zou de wortel zijn van het geweld na het einde van de koude oorlog.

Fearon en Laitin's uitgebreide survey van 126 conflicthaarden heeft dit in 2003 weerlegd. Zij stelden drie tendensen vast sinds 1945. Ten eerste een geleidelijke accumulatie van aanslepende conflicten sinds de jaren 1950 en 1960 in plaats van een abrupte verandering gepaard gaande met een nieuw internationaal systeem na de koude oorlog. Ten tweede hebben de etnisch en religieus meer diverse landen niet significant meer civiel geweld ervaren. Ten derde schuilen zeer verscheiden politieke agenda's achter opstanden en (rurale) guerrilla oorlogvoering. Etnische tegenstelling is er maar één van. De meest conflictbevorderende factor is armoede, hetgeen financieel en bureaucratisch zwakke staten typeert, en overigens rebellenrekrutering vergemakkelijkt. Andere significante factoren zijn politieke instabiliteit, ruw terrein, en groot bevolkingsaantal in die landen.

Kortom, uiteindelijk klinkt het bekende wijsje '*it's the economy stupid!*'. En een sausje ecologie erbovenop. Le Billon (2001) heeft beide factoren, economie en ecologie, samengenomen om hun impact aan te tonen op het type van burgeroorlog. Hij onderscheidt vier types van conflict in achtergestelde gebieden: staatsgreep en staatscontrole, rebellie en opstand, afscheuring of secessie, krijgsherendom of *warlordism*. In onderstaande tabel zien we het lijstje van landen en hun belangrijkste grondstof ondergebracht in één van de vier types van geweld. Elk van deze vier culturele patronen vloeit bijna logisch voort uit materiële (ecologische en economische) omstandigheden, meer bepaald uit het type van grondstoffen in die landen. De tabel neemt de geografische verspreiding van die grondstoffen in aanmerking: dichtbij versus ver van het politieke centrum van het land. Daarnaast tellen hun ecologische eigenschappen: delfbaar of cultiveerbaar op één punt, versus verspreid in het land. Conflict over olie die gewonnen wordt op één plek dichtbij de hoofdstad zal eerder leiden tot staatsgreep (bijvoorbeeld in Irak). In een afgelegen gebied zal dezelfde grondstof in *point* logischerwijze het conflict naar secessie doen neigen (bijvoorbeeld de Cabinda provincie in Angola). Verspreide gewassen in de dichtbevolkte gebieden staan rebellie toe (bijvoorbeeld koffie in El Salvador). Krijgsheren hebben het meeste kans bij afgelegen en verspreide grondstoffen (bijvoorbeeld opium in Afghanistan).

Relatie tussen soort/geografie van grondstof en type van conflict
(Vert. uit Le Billon, 2001)

GRONDSTOF	Punt	Verspreid
Dichtbij	<i>Staatsgreep/staatscontrole</i> Algerije (gas) Angola (olie) Tsjaad (olie) Congo-Brazzaville (olie) Irak-Iran (olie) Irak-Koewiet (olie) Liberia (ijzererts, rubber) Nicaragua (koffie) Rwanda (kofie) Sierra Leone (titanium)	<i>Rebellie/opstand</i> El Salvador (koffie) Guatemala (gewassen) Israel-Palestina (water) Mexico (gewassen) Senegal-Mauritanië (gewassen)
Verafgelegen	<i>Secessie</i> Angola/Cabinda (olie) Kaukasus (olie) D.R. Congo (koper, cobalt, goud) Indonesië (olie, koper, goud) Marokko/Westelijke Sahara (fosfaat) Nigeria/Biafra (olie) Papoea Nieuw-Guinea/Bougainville (koper) Senegal/Casamance (marihuana) Soedan (olie)	<i>Krijgsheren</i> Afghanistan (opium) Angola (diamant) Birma (opium, hout) Kaukasus (drugs) Cambodja (edelstenen, hout) Colombia (cocaïne) D.R. Congo (diamant, goud) Koerdistan (heroïne) Libanon (hasj) Liberia (hout, diamant, drugs) Peru (cocaïne) Filippijnen (marihuana, hout) Sierra Leone (diamant) Somalië (bananen, kamelen) Tadjikistan (drugs) Ex-Joegoslavië (marihuana, hout)

Le Billon vertrekt aldus vanuit een cultuurmaterialistische lezing van conflict. Maar hij merkt meteen ook de beperkingen ervan. De situaties van Noorwegen en Botswana tonen aan dat de aanwezigheid van respectievelijk olie en edelstenen tot vreedvolle ontwikkeling kan leiden. Het geval van Japan bewijst dat schaarste van natuurlijke bronnen evenmin noodzakelijkerwijze conflict bevordert. Kortom, hoe een volk de grondstoffen sociaal en cultureel invult is van belang. Economie

en ecologie/geografie zijn niet de voldoende noch de noodzakelijke voorwaarden van conflict. Er zijn landen in Afrika – ik noem maar Tanzania, Malawi, Zambia, Benin, Ghana, Burkina Faso – en elders die met armoede te kampen hebben, en met schaarste van hulpbronnen of net met grote voorraden, en toch nooit in een burgeroorlog zijn verzeild geraakt. Het helpt om niet alleen te kijken naar de oorzaken van oorlog maar ook naar wat de vrede bewaart. Dat kunnen culturele mechanismen van conflictpreventie en verzoening zijn, die de antropoloog bestudeert. In deel 4 pikken we de draad van deze discussie weer op wanneer we onder andere Evans-Pritchard's theorie over segmentaire alliantiesystemen bespreken.

Vierde proef - GARANT Uitgeverij

De evolutie van de mens

Oermens en de oorsprong van wat?

Denk even onze gebouwen weg, voertuigen, straten, boeken, staatsinstellingen, en meer, en onze kleren. Wat overblijft is ons lijf. Dan nog lijkt de mens uniek onder alle diersoorten. Honden, vossen en wolven bevolken onze planeet; spinnen, schorpioenen, kreeften en krabben, herten, paarden en zebra's, katten, leeuwen, bavianen en lemuren. En apen. De kandidaat voor de sterkste anatomische gelijkenissen met de mens is zonder twijfel de aap, en meer algemeen de categorie van primaten, zoogdieren met handen en naar voren gerichte ogen. Doch alleen de mens loopt rechtop en spreekt. Waarom zijn er geen tussensoorten? Zijn we echt uniek?

Tot kort voor Darwins theorie van natuurlijke selectie gepubliceerd in 1859 was een lineaire visie van evolutie gangbaar onder biologen. De mens stond als meest complexe soort aan de top van de piramide, net onder de engelen en God. De andere soorten waren minder geëvolueerd omdat ze later ontstaan waren. Darwin zette die joods-christelijke visie op zijn kop. De soorten verhouden zich tot elkaar zoals een boom met vertakkingen. Biologische, waaronder anatomische, veranderingen treden op door de natuurlijke selectie uitgeoefend op het erfelijk materiaal overgedragen van ouders op nakomelingen. De soorten die zich niet hebben kunnen aanpassen aan de omgeving sterven uit. Ze zijn een tak die ophoudt. Er ontstaan nieuwe soorten, vertakkingen dankzij mutaties van het erfelijk materiaal die wel aangepast zijn aan de nieuwe omgeving. De voorlopers van primaten leefden zoals eekhoorntjes in de bomen van de tropische wouden van Europa en Noord-Amerika, toen de dinosauriërs de dienst uitmaakten op het land. Onze verste voorouders overleefden zo'n 65 miljoen jaar geleden de klimatologische ramp, mogelijks gerelateerd aan een meteorietinslag, waardoor deze kolossen uitstierven. Uit de overlevende zoogdieren konden hominiden (mensachtigen) ontstaan waarvan de oudste resten vier miljoen jaar teruggaan.

Overblijfselen van het skelet van de orang-oetan dateren van ongeveer 15 miljoen jaar geleden. Biologische (ook genaamd 'fysieke') antropologen gingen er lang vanuit dat de gemeenschappelijke voorouder van de mens en de apen zich dus net voor die periode situeerde. Dat er geen hominide overblijfselen werden gevonden in de resterende tijdspanne van 11 miljoen jaar tot die gemeenschappelijke voorouder deerde hen niet. Wellicht lag die gapende leegte aan het tropische klimaat van hun habitat dat fossiliseren tegenging. Er waren ook weinig fossielen gevonden van de apen uit die periode. De mens moest wel een aparte tak zijn naast de vier apen.

Wetenschappers die dachten dat Darwin ons voorgoed van de menselijke arrogantie verlost had, zagen hun fout in toen het mogelijk werd om de 'moleculaire klok' te berekenen van diersoorten via het erfelijk materiaal opgeslagen in DNA-moleculen. Elke cel van een levend organisme heeft een kern met chromosomen die de erfelijke eigenschappen bepalen door het DNA van de vader en de moeder in homologe paren te verbinden. De mens heeft 23 chromosomenparen. Een paar is homozygoot wanneer beide helften dezelfde variant (allel) van een gen doorgeven (bijvoorbeeld vader en moeder hebben bruine ogen). De genetische uitkomst zal dezelfde zijn (kind heeft bruine ogen). Een paar is heterozygoot wanneer de allelen verschillend zijn, zoals een vader die bloedgroep A heeft terwijl de moeder bloedgroep B heeft. De genetische uitkomst voor het kind zal bloedgroep AB zijn (of A indien moeder bloedgroep O heeft). Het chromosoom van de sekse is een toevallige uitkomst: het chromosomenpaar X en Y maakt mannelijk, twee X-chromosomen maakt vrouwelijk. Echter, van de zowat miljard genen die het menselijk genoom uitmaken zijn er slechts 30.000 (een 0.0003%) bepalend voor de reproductie van het lichaam en alle eigenschappen. De overgrote rest is junk DNA, van virussen en structurele elementen, die sinds het begin van alle leven gerepliceerd worden zonder een functie te hebben. Net omdat deze moleculen niet betrokken zijn in de interactie van het organisme met de omgeving ondergaan ze geen invloed van natuurlijke selectie. Hun enige veranderlijkheid zijn *copying errors* van generatie op generatie. Junk DNA-moleculen muteren intern, traag en gestaag, tegen een tempo dat redelijk voorspelbaar is. Dus bieden ze een ideale maatstaf om terug te gaan in de tijd en de laatste voorouder van twee individuen te dateren. Sarich en Wilson deden dit in de jaren 1960 voor de mensapen en de mens. Wat bleek was dat de genetische overeenkomst veel groter was dan verwacht. Mens en chimpansee delen 98,5% van hun DNA. Nog verrassender was dat hun gemeenschappelijke voorouder slechts zowat vijf miljoen jaar teruggaat, dus lang na de opkomst van de orang-oetan. Mensen horen tot de tak van chimpansees en bonobo's en vormen een familie die dichter verwant is met elkaar dan met gorilla's of orang-oetans.

In de afgelopen eeuw zijn bij opgravingen in Oost-Afrika de oudste beenderen en schedels gevonden van mensachtigen. Enkelen hadden het schedelvolumen voor een iets groter brein dan de mensapen. Alle hadden ze kleinere hoektanden en een ovaler gebit. En ze hadden een lichaamsbouw neigend naar de onze om rechtop te stappen: eerder lange stevige benen en korte zwakke armen dan het omgekeerde, zoals bij de mensapen. De resten van deze eerste menselijke voorouders dateren van ongeveer vier miljoen jaar geleden. De soort (genus) werd 'australopithecus' gedoopt, letterlijk 'de zuidelijke aap', met onderverdelingen anamensis, afarensis en africanus.

In dezelfde streek van Laetoli deed Mary Leakey een ongelooflijke ontdekking in de gestolde assen van een vulkaanuitbarsting van die periode. Duidelijk zichtbaar zijn de voetafdrukken van tweevoeters, twee volwassenen en een kind. Aan de gestage stap zien we dat het niet gaat om uitzonderlijke tweevoetigheid, bijvoorbeeld een versnelde pas vanwege de hete as. De grote teen sluit aan bij de ove-



De Laetoli voetafdrukken (©geoserver.itc.nl)

rige tenen en niet bij de hiel zoals bij primaten die in bomen leven. Er zijn slechts twee haperingen in de voetsporen. De tweede volwassene stapt een paar keer in de voetsporen van de eerste. En één van hen draait zich om, misschien om te luisteren naar een knal van de vulkaan of om te kijken naar het dier, vermoedelijk een type van paard, waarvan de hoefafdrukken de hunne kruisen.

De kenmerken van deze australopitheci contrasteren met de lichaamsbouw om in bomen te klimmen en op vier voeten te lopen, die we kennen van de orang-oetang, gorilla, chimpansee en bonobo. Toen zo'n twee miljoen jaar geleden het klimaat in Afrika droger en koeler werd bleven de mensapen in het oerwoud, hun aantal teruglopend met hun teruggedrongen habitat. In de groeiende savanne waren de australopitheci anatomisch meer geschikt voor de gemengde voedselvergarings op het land en in de bomen. Afgaand op hun bekken en dijnen was hun stap echter nog wat waggelend. De volwaardige rechtopgaande tweevoeter, met dijbeenderen die de knieën dicht bij elkaar brengen en het zwaartepunt optimaliseren voor het lopen op twee voeten, was de homo erectus, de eerste van het genus homo (samen met de primitievere homo habilis die ook werktuigen gebruikte maar minder rechtop liep). Zijn gestel was ideaal voor de lange tochten eigen aan een nomadische levensstijl. De homo erectus leefde van twee miljoen tot ongeveer 400.000 jaar geleden en nog veel langer in Azië, waar zijn 'opvolger', de archaische homo sapiens, nooit is doorgedrongen. De homo erectus verspreidde zich van Afrika tot Noordoost-China, Indonesië en Europa. Geen enkele menselijke soort was zo lang zo succesvol. De australopitheci stierven 1,2 miljoen jaar geleden uit, dus zal de homo erectus hun pad gekruist hebben, misschien met fatale afloop voor de eerste, minder performante soort in dezelfde habitat. Homo erectus had een groter hersenvolume dan de australopithecus en de mensapen, die daarin nauwelijks verschilden. De homo erectus en homo habilis vervaardigden vuistbijlen, wat een breuk betekende met het eenvoudige gebruik (zonder vervaardiging) van stenen om peulvruchten te openen, dat evengoed bij de chimpansees kan geobserveerd worden. Waarschijnlijk beheersten ze ook vuur.

In de daaropvolgende twee miljoen jaar verdubbelde het hersenvolume van de hominiden, zonder cultureel iets revolutionair op te leveren – tot 50.000 jaar geleden zoals we zullen zien. De grote hap van de evolutie was anatomisch. Deze concentreerde zich in de schedel. Hoe groter het hersenvolume, hoe langer de zwangerschap bij zoogdieren. Berekend naar hersenvolume zou een normale duur voor de mens 21 maanden zijn. Om deze periode binnen de perken te houden is het bekken van vrouwen buigzamer tijdens de zwangerschap, en schuiven bij de pasgeborene de twee helften van het schedeldak over elkaar om de passage door het geboortekanaal te vergemakkelijken. Niettemin, er is geen moeder in het die-

renrijk voor wie bevallen zo'n pijnlijke opgave is. De pasgeboren mens is ook de meest hulpeloze onder de dieren. In het jaar na de geboorte moet het kind de levensnoodzakelijke ontwikkeling van het brein buiten de baarmoeder voortzetten.

Een deel van de homo erectus populatie in Afrika evolueerde qua hersenvolume tot de homo sapiens, zowat een half miljoen jaar geleden. Dit is de mens die zich verspreidde naar het Nabije Oosten en Europa maar nog niet was zoals mensen vandaag. De homo sapiens wordt ook wel archaische mens genoemd, of homo heidelbergensis naar de vindplaats van het eerste specimen. Hij was robuuster en zwaarder gebouwd dan de uiteindelijke 'anatomisch moderne mens' (*anatomically modern human*, AMH) die 200.000 jaar geleden ontstond, weeral in oostelijk Afrika – een regio die een patent lijkt te hebben op evolutionaire bottlenecks van de mensensoort.

In Europa zijn de oudste schedels van deze directe voorouder 40.000 jaar oud. Hoewel anatomisch niet te onderscheiden van de moderne mens, spreken we van cro-magnonmensen (gekend in de Engelstalige vakliteratuur als *European early modern humans*). Aan deze worden de grotfresco's toegeschreven van Lascaux en Altamira met taferelen van de jacht op wolharige mammoet en wolharige neus-



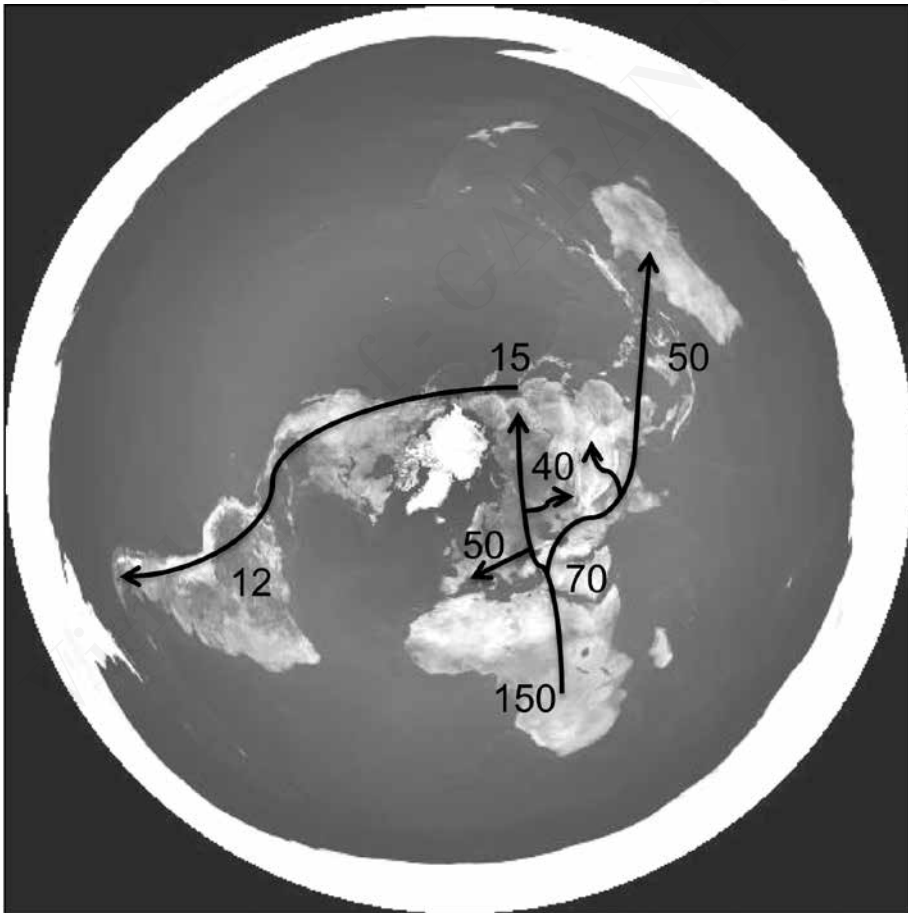
Lascaux grottekening (©UNESCO/F. Bandarin)

hoorn. Zij waren gedurende een periode tijdgenoten van de neanderthalers, die toen al sinds een 140.000 jaar Europa bevolkten. Lange tijd dachten archeologen dat de neanderthaler een directe voorouder was van de cro-magnon. Maar het forsere gestel van de neanderthaler, de datering van vondsten en een DNA-analyse in 1990 van een stukje neanderthalerbot dat nog niet helemaal gefossiliseerd was, verraadden dat de neanderthaler een afstammeling was van de (archaische) homo sapiens, dus een oudere tak dan cro-magnon. Deze had Europa in een eerdere migratiegolf bereikt. De neanderthalers deelden 99,8% met het menselijk genoom. Ze waren gemiddeld kleiner, rond de 160 cm, en hadden kortere onderbenen, een brede en terugwijkende kin, een langwerpige schedel, zware wenkbrauwbogen en een bolvormig achterhoofd (de kernmerkende *occipital bun*). Hun hersenvolume was met 1650 cc 10% groter dan dat van de moderne mens. Volgens sommige fysieke antropologen ligt dit groter hersenvolume simpelweg in het verlengde van het forsere gestel. Robin Dunbar formuleert echter de hypothese dat de neanderthaler als (mammoet)jager een sterker ontwikkeld zicht had en daarom meer volume nodig had in de achterste kwabben van de hersenen (zie het bolvormige achterhoofd).

Dit is in tegenstelling tot de moderne mens (AMH) wiens neurologische klemtoon vooraan en bovenaan in de hersenen ligt, op de neocortex, waar de rede-neerfuncties zetelen. Dit sluit niet uit dat neanderthalers over taal beschikten; ze hadden het strottenhoofd ervoor. Het spreekt ook niet de vondst tegen van hun kunstuitingen (rotstekeningen, beschilderde schelpen) en hun religieus gebruik van het begraven van doden in een foetushouding met werktuigen erbij. De recente ontdekking van vilsporen op hun beenderen heeft de discussie gevoed of dit een teken was van rituele ontvlezing voor de begraafing dan wel van kannibalisme. Dit laatste gebruik zou kunnen gezorgd hebben voor populatieafname en voor verhoogde kans op ziekteoverdracht via voedsel. Een toename van dit gebruik net voor het uitsterven van de neanderthalersoort kan een ander raadsel mede oplossen, met name de sterk verminderde verscheidenheid van genetische voorouders in de botten van jongere datum. Het blijft uiteraard speculatie, allicht een beetje gedreven door sensatiezucht.

De lichtgebouwde, wendbare AMH heeft zich over de hele wereld verspreid om als enige menselijke soort te overleven. De snelheid waarmee dit gebeurde is opvallend. Na 50.000 jaar had de AMH alle archaische mensenpopulaties op het Afrikaanse continent vervangen. De migratie naar het Midden-Oosten, de Levant, begon zo'n 70.000 jaar geleden. Tienduizend jaar later geraakten deze rondtrekkende, goed georganiseerde jagersvolkeren tot in Australië, via zuidelijk Azië waar ze van de laatste rondwalende homo erectus afscheid hadden genomen. De AMH populatie keerde in zijn passen terug om Europa te bereiken 40.000 jaar geleden.

Ondertussen, zo'n 10.000 jaar daarvoor, had zich een culturele revolutie voorgedaan gekend als de *Upper Palaeolithic Revolution*. Hoewel het hersenvolume vanaf homo sapiens een snelle groei doormaakte, heeft het tot deze 'late steentijd' geduurd vooraleer er verfijning optrad in de werktuigen. In de buurt van skeletten vanaf die periode graven archeologen steevast messen, boorders en pijlpunten op, gemaakt van steen. Toen de Beringstraat gedurende een droogte 15000 jaar geleden vanuit Azië een passage over land toeliet koloniseerden deze jagersgroepen met hun hernieuwde technologie het Amerikaans continent om 3000 jaar later Vuurland, het uiterste zuidelijk punt van Patagonië te bereiken. De bijzondere en vaak gigantische zoogdieren die in het Amazonewoud en de Pampa's leefden werden volledig uitgeroeid (zie figuur: de migratie op Aarde bekeken vanuit de Noordpool als centrum).



Verspreiding van de Anatomisch Moderne Mens met datering (x 1000 jaar)

Tijd voor een tussentijdse evaluatie. Wat maakt ons tot mens volgens de fysieke antropologie: onze uitzonderlijke lichaamsbouw ontworpen voor tweevoetigheid, ons grote hersenvolume, of ons uniek gebruik van werktuigen? We kunnen niet meer spreken van een sleutelmoment waarbij deze drie elementen (tweevoeter, neocortex, werktuig) samen ontstonden, want zo luidde het oude evolutieverhaal over de savannevorming die de hominiden uit het regenwoud jaagde en noopte tot de wendbaarheid en tot het brein om op dieren te jagen met speren. De drie kenmerken hebben aparte evoluties doorgemaakt, die ongeveer 50.000 jaar geleden convergeerden. De samenloop van die drie omstandigheden heeft een constante culturele revolutie op gang gebracht, doch zonder een nieuwe 'soort' te vormen. De neanderthaler in Europa had een groter hersenvolume dan wij nu, ook toen we als cro-magnon uit Afrika zijn gebied binnentraden. Zijn kortere ledematen en wellicht grotere neus hielpen bij het koude klimaat van de ijstijden. Maar tijdens de koudste piek van de ijstijd 28.000 jaar geleden konden het vuur en de grotten waarin de neanderthalers schuilden hen niet meer redden. De AMH bleek de ultieme overlever, ondanks zijn langere ledematen en smaller gestel die pasten bij het leven in de warme Afrikaanse savanne. Wellicht was hij meer mobiel en beter ingeduffeld dankzij de culturele ontwikkeling die hij op zijn duizenden jaren durende migratietocht als cro-magnon had doorgemaakt. Misschien kon hij daardoor de gevolgen van de grote vulkaanuitbarstingen op het Italiaanse schiereiland en in de Kaukasus beter doorstaan. En had hij alternatieven voor het vlees van de mammoet die uitstierf. Toch kunnen we geweld bij competitie over dezelfde hulpbronnen niet uitsluiten. Evenmin sluiten we infecties uit die fataal werden na het eerste contact van de neanderthalers met de cro-magnons uit het tropische, microbenrijke en aldus immuniteitsbevorderende deel van de wereld. Recentere voorbeelden zijn gekend, zoals toen de basale kinderziekten van Europeanen na het eerste contact hele volkeren uitroeiden in Zuid-Amerika. Een combinatie van de drie factoren, klimaat, ziekte en geweld, is aannemelijk. Recent genetisch onderzoek toont aan dat de neanderthalerpopulatie met zijn lage vruchtbaarheid altijd klein was geweest, rond de tienduizend, en al aan een neergang bezig was toen de cro-magnon zijn intrede deed.

We weten vandaag meer over onze directe voorouders dankzij onderzoek van mitochondriaal DNA, genetisch materiaal dat de afstammingslijn eenduidig weergeeft want alleen overgedragen wordt door de moeder (mitochondriaal DNA zit niet in de kern van een cel zoals de chromosomen maar in de celvloeistof erbuiten). Alle zes miljard op onze planeet stammen af van een groep van nauwelijks 5000 moeders en evenveel vaders. Deze groep kwam uit Afrika, waar veruit de

grootste variëteit aan modern menselijk DNA te vinden is. Van deze genenpool vormen alle volkeren subsets. Dat we ons zo uniek voelen als soort heeft daarmee te maken, dat we op wat huid- en gezichtskenmerken na zozeer op mekaar gelijken want uit eenzelfde, relatief recente tak afstammen. De uniciteit valt meer op omdat de 'tussenvormen' zijn verdwenen. Alle varianten op het menselijke thema zijn uitgestorven. Hoe komt dit? Uitgemoord door de meer aangepaste soort? Dat kan, maar hoeft niet. We spreken over evolutie over zeer lange periodes, dus klimaatverandering of ziekten hebben alle tijd gehad om fataal te zijn. Ter vergelijking, de levensduur van de AMH is nog geen tiende van die van de homo erectus, en toch heeft het niet veel gescheeld of AIDS had toegeslagen in een tijd dat we het medisch niet konden plaatsen en dat slechts een groepje onder ons met een immuniteitsverhogende mutatie uiteindelijk was overgebleven. En wat als de door de mens veroorzaakte opwarming zich nog enkele decennia doorzet en het planetair ecosysteem grondig verstoord geraakt? Dan haalt de AMH wellicht de kaap van de 200.000 jaar niet en zijn we officieel de minst succesvolle hominide, ondanks onze spectaculaire materiële cultuur.

De vermaarde evolutiepsycholoog Robin Dunbar op wiens prachtige inleiding *The human story* ik bovenstaand overzicht heb gebaseerd, poneert dat cultuur een even toevallige samenloop van omstandigheden heeft gekend. Evenmin als bij de mens kunnen we hier spreken van een oorsprong. Materiële factoren spelen de hoofdrol in de opkomst van universele culturele praktijken op verschillende momenten in de evolutie. Vooreerst zijn er de biologische geneugten. Bij dans, muziek, ritueel en zelfs taal komen in de hersenen endorfinen vrij, die pijn onderdrukken en euforie opwekken (denk aan het effect van duurloop). Eenmaal geproefd van deze sensatie gaan we die regelmatig opzoeken en praktijken in functie daarvan bedenken. Ten tweede dienen al de opgesomde praktijken de samenhang in de groep, wat essentieel is voor het overleven van de soort.

Interludium: Aanpassing en genetische evolutie

Merk op dat we de redenering evengoed kunnen omdraaien. Net omdat de samenhangservaring essentieel is voor de mensensoort volgt de biologische beloning van endorfine erna. De beloning is natuurlijk geselecteerd. Een evidente analogie is seks. De mens zou zich nooit voortgeplant hebben indien seks niet genotrijk was. Zijn we aan seks blijven doen omdat het endorfinen opwekt, of zijn de endorfinen natuurlijk geselecteerd omdat de soort niet kan bestaan zonder seks? Het is moeilijk te zeggen wat eerst kwam, een biologisch mechanisme

dan wel gissen en missen dat toevallig aangepast gedrag oplevert. Harrison en Morphy (1999) beklemtonen hoe moeilijk het is om genetische aanpassingen aan te tonen. Twee voorbeelden illustreren dit.

De evolutietheorie stelt dat de best aangepaste (*the fittest*) overleeft. Deze wetmatigheid is zo algemeen dat het ook weinig verklaart. We willen oorzakelijke verbanden zien. Het typevoorbeeld zijn aanpassingen door een organisme om zijn *fitness* te verhogen. Om een polaire winter te overleven is er warmte nodig. De aanpassingen daartoe door een organisme zijn causaal, zij het op een heel algemeen niveau. Vier types van aanpassing (*adaptation*) kunnen onderscheiden worden: genetische, fysiologische, gedragsmatige, en culturele aanpassingen. De laatste drie types zijn eenvoudiger aan te tonen dan het eerste. Om een oorzakelijk verband te vinden tussen een gen en een evolutionair voordeel heb je zeer veel gegevens nodig over een periode van eeuwen. En dan nog is het een hele stap om te beweren dat het gen geselecteerd is met het oog op een bepaalde aanpassing. De mensensoort is bijvoorbeeld goed in staat om zich op grote hoogten te acclimatiseren dank zij de genetische capaciteit van onze cellen om snel meer zuurstof op te nemen. Deze fysiologische aanpassingen zijn echter niet het gevolg van genetische aanpassingen aan de omgeving want de homo sapiens leefde niet op grote hoogten. Ze lijken meer een fortuinlijk neveneffect van de uitzonderlijke capaciteit van ons weefsel om zuurstofverlies bij bloeding door verwonding op te vangen. Dus het is niet omdat iets functioneel is dat het daardoor ontstaan is; natuurlijk 'geselecteerd' is.

Waarom hebben noordelijk levende mensen een meer bleke huid? Het klopt dat bleekheid functioneler is om vitamine D te synthetiseren (belangrijk voor kalkvorming in de beenderen) en dat donkere huid de kans op huidkanker vermindert. Dat zou de overlevingskans (het reproductief succes) bepaald hebben van de mensen in de noordelijke en zuidelijke streken. Echter, het 'functioneel ontwerp' geeft geen uitsluitsel over reproductief succes. Uit onderzoek blijkt het beetje zon in het Noorden te volstaan voor vitamine D synthese. Daarom vermoeden biologische antropologen dat niet natuurlijke selectie maar botweg seksuele selectie, gehoorzamen aan een bepaald idee van aantrekkelijkheid, de oorzaak is van de regionale verspreiding van verschillende huidskleuren. Dit is dan aangepast gedrag (*behavioural adaptation*) dat op zich evenzeer een genetische als een culturele basis kan hebben. Zelfs altruïstisch gedrag kan bijdragen tot *fitness*, zij het indirect, als inclusieve aanpassing (*inclusive fitness*), namelijk indien het gedrag niet voordelig is voor jezelf maar wel voor je nabestaanden.

Mens en reciprociteit

Keren we terug naar de endorfinen van Dunbar. Om hun groep samen te houden doen apen aan wat men in het Engels *grooming* noemt: verzorgen, vertroetelen en elkaar vlooien. Chimpansees spenderen tot 20% van hun tijd met mekaar verzorgen. Het ledenaantal van hun groepen draait rond de 50. Vanaf een hoger ledenaantal zou deze wederzijdse lichamelijke verzorging zoveel tijd in beslag nemen, om de samenhang in de hele groep te bewaren, dat het niet meer functioneel is. De mens leeft echter in grote groepen, netwerken van honderd vijftig leden, waarmee men een zinvolle relatie kan onderhouden. Dit zijn allen 'individuen', wat biologisch wil zeggen groepsleden die de reproductie van hun eigen genen seksueel nastreven en dus mekaar maar beter soigneren om de vrede te bewaren. Hoe groter de groep, hoe veiliger de leden bij invasie van buitenaf. Maar hoe te zorgen dat de samenhang blijft wanneer het soigneren van alle leden teveel tijd zou benemen? Het antwoord van Dunbar is activiteiten die een groep collectief engageren en typisch zijn voor onze soort: dans, muziek, lachen, religie en taal. Zo begrijpt hij de opkomst van cultuur, als een voortzetting van de reciprociteit nodig voor samenleven.

Elk van deze praktijken geniet van zowel biologische als sociale versterking. In dans komen niet alleen endorfinen vrij maar delen mensen een stemming. Hetzelfde geldt voor muziek. Ook via religie slagen mensen erin ondanks hun vele verschillen en persoonlijke belangen een stemming of doel te delen. De mystieke ervaring beloont met stromen endorfinen. De schaterlach, waarvan de relaxte open mond (*relaxed open mouth*, ROM) bij chimpansees een voorloper lijkt, doet dit eveneens. Luister naar de gemiddelde conversatie en je begrijpt dat taal niet in eerste instantie een middel tot informatieoverdracht is maar tot sociale interactie, en dus uiteindelijk een vorm is van verzorgen, figuurlijk 'uitvlooien', door mekaar uit te horen over gemoedsgesteltes (de eerste aanspreking is 'hoe gaat het?'), te roddelen, en tekens te geven van gezamenlijke interesse. Met een groet, woorden gericht aan een groep, een sms-bericht of een facebook-update verzorg je sneller en efficiënter je relaties dan door elk lid een uur te vlooien. Twintig procent is het aandeel dat in alle culturen op een gemiddelde dag gespendeerd wordt aan sociale interactie.

Evolutie en bewustzijn

Dunbars model blijft hypothetisch. Het is een hele sprong van knuffelen naar taal. Het lijkt aantrekkelijk om dans en muziek te bekijken als tussenvorm, maar hoe

verhouden die zich tot roddelen, de volgens Dunbar belangrijkste functie van taal? En worden alle aspecten van talige communicatie hiermee verklaard? De complexiteit van grammatica lijkt eigenlijk nogal redundant indien het doel slechts interactie is en niet informatie. Een dans af en toe volstaat, niet? De volle complexiteit van taal lijkt pas noodzakelijk bij informatieve signalen voor gevaar of bij de planning van aanval of verdediging, zeker indien grote aantallen mede- en tegenstanders betrokken zijn. Dit soort communicatie vereist de verbeelding van een andere wereld dan de direct waarneembare, te beginnen met de imaginaire wereld van mogelijkheden en alternatieven waarop de plannende aanvaller of verdediger anticipeert. Pas wanneer deze imaginaire wereld gedeeld moet worden lijkt een taal het ideale systeem want de gearticuleerde betekenissen laten toe om die imaginaire wereld vast te houden, bijvoorbeeld de eigen intenties over te maken of zelf in te beelden, en verder te bouwen daarop, bijvoorbeeld om de intenties van vijanden ertegen af te zetten. Hierin volgen we de bewustzijnstheorie van neurobioloog en Nobelprijswinnaar Gerald Edelman. Het lijkt minder vanuit de optiek 'verzorgen' dan vanuit de optiek 'plannen' dat het concept 'bewustzijnsniveau' of 'orde van intentionaliteit' zinnig wordt, waarop Dunbar in zijn onderzoek zoveel klemtoon legt.

Op het eerste bewustzijnsniveau neemt een dier waar: het weet dat daar een prooi ligt. Het tweede bewustzijnsniveau is volgens Dunbar een quasi onmogelijke uitdaging voor dieren: weten dat de ander weet. Dan beschikt men over de tweedeordeintentionaliteit van *Theory of Mind* (ToM). Wanneer een kat weet dat de muis hem zal zien indien hij zich niet voldoende bukt alvorens toe te slaan, is dit een tweede orde van intentionaliteit, of is het een aangeleerde reflex? Gedragspsychologen gaan uit van het tweede. Dieren pikken heel snel signalen op die voordeel opleveren. Het paard 'Slimme Hans' werd een groot succes in Duitsland. Voor de buitenwereld leek het of het dier kon tellen. En ook voor zijn baasje leek het zo! Hoeveel is vier plus drie? De zeven hoeftrappen klonken en daarna kwam het suikertje in de bek. Wat is de verklaring? Het baasje en waarschijnlijk alle omstanders telden stilletjes mee. Het paard zag aan de onbewuste lichte knik van zijn baasje na welke hoeftrap hij de juiste som bereikt had. In experimenten die dergelijke beïnvloeding uitschakelen blijkt dat chimpansees moeite hebben om tweedeorde vraagstukken op te lossen. Om de juiste doos met bananen te kiezen gaan ze af op het advies van de trainer die ze leerden vertrouwen, zelfs al hebben ze met hun eigen ogen net ervoor gezien dat een andere persoon in afwezigheid van de trainer de dozen heeft verwisseld om hem te foppen. Marieke verstopt een snoepje onder de rode beker. Jef verwisselt de bekertjes in haar afwezigheid zodat het snoepje nu in de blauwe beker zit. Waar zal Marieke bij terugkeer het snoepje zoeken? Mensen-

kinderen lossen dit probleem pas op vanaf vierjarige leeftijd wanneer zij *Theory of Mind* hebben ontwikkeld. Tot dan antwoorden zij: 'het blauwe bekertje'.

Bij autistische en zwaar schizofrene patiënten hapert de ToM zodat ze woorden letterlijk nemen en de sociaal-cognitieve vaardigheid missen om te functioneren in de samenleving en relaties op te bouwen. Illustratief voor de neurologische basis van onze sociale vaardigheid is het geval van de wegarbeider Phineas Gage, die zijn job kon voortdoen na hospitalisatie voor een zwaar werkongeval. Een stalen balk doorkliefde de voorkant van zijn schedel. Zijn persoonlijkheid veranderde terstond door het verdwijnen van ToM, gesitueerd in de neocortex. Hij sprak en deed zijn werk naar behoren maar vloekte voortdurend en was zijn bekende zin voor humor en zelfbeheersing kwijt. Hij was sociaal onaangepast geworden omdat hij zich niet meer kon inbeelden wat zijn omgeving dacht of zou denken. Dunbar spreekt van het sociale brein. De neocortex, een dunne laag over het reptielenbrein dat alle gewervelde diersoorten bezitten, is gegroeid met de toename van groeps-grootte bij primaten, van 50% van het totale hersenvolume bij lemuren tot 80% bij mensen. En die groei zou dus liggen aan de sociale activiteiten die de neocortex voortdurend moet verzekeren.

Met dat groeien van de neocortex en daarmee overeenkomstig het hersenvolume, vervolgt Dunbar, zijn de ordes van intentionaliteit toegenomen. Hij wil dit aantonen aan de hand van de evolutie in betekenisproductie, in cultuur. Op dit punt merken we dat de evolutiepsycholoog een materialistisch verklaringsmodel hanteert, wat ons in staat zal stellen om bovenstaande kritische noot rond taal als *grooming* uit te diepen en de symbolische, betekenisproducerende kant van taal te accentueren. Volgens Dunbar geraakt een volwassen mens gemiddeld tot zoveel als vijf ordes van intentionaliteit zonder zijn brein al te zeer te forceren: 'ik weet dat jij denkt dat jouw zus gelooft dat haar man vreest dat zijn vriend niemand meer vertrouwt'. De zesde orde halen is moeilijk. Vervang daartoe de laatste ondergeschikte zin door 'dat zijn vriend denkt dat wij niemand meer vertrouwen'. Dunbar maakt een grafiek waarbij hij de groei van de neocortex van de hominiden afzet tegen de toename van intentionaliteitsordes, waarbij de australopithecus (net boven de chimpansee) de tweede orde zou halen en de moderne mens zich tussen de vijfde en zesde orde situeert. Indien de orde van intentionaliteit een puur neurobiologische zaak is, zoals hij veronderstelt, kunnen we op basis van het schedelvolumen een deductie doen voor de hominiden die er zich tussen bevonden. Dan komt de homo erectus uit op drie niveaus van bewustzijn en de homo sapiens op vier.

Indien dit klopt zou de homo erectus ook in culturele zin onze directe voorouder zijn want in staat tot een metafysisch begrip, wat volgens Dunbar (alweer zijn assumptie) drie ordes vereist: 'ik geloof dat er goden zijn die kunnen overtuigd

worden om *begrip* te hebben voor wat ik *verlang*?. Religie in de vorm van collectieve rituelen is mogelijk, gaat Dunbar verder, wanneer de participanten het bovenstaande derdeorde geloof van elkaar veronderstellen, wat een vierde (of vijfde) orde van intentionaliteit impliceert. Dat zou dan het bewustzijnsniveau zijn van de homo sapiens. Met georganiseerde religie ging eventueel de evolutie van taal samen want vanaf deze hominide, zo'n 500.000 jaar geleden, moet het fysiologisch mogelijk geweest zijn om te spreken. De holte aan de basis van de schedel en onder de tong (het hypoglossus kanaal) is vanaf dan groot genoeg voor de gesofisticeerde tongzenuw waarmee we spreken. Ook de bovenste wervels van de thorax die de complexe adembeheersing voor spraak toelaten, zijn voldoende breed zowel bij cro-magnon als bij neanderthaler, wat aangeeft dat hun gemeenschappelijke voorouder, de archaïsche homo sapiens, over spraakmogelijkheden beschikte.

Edoch, er rijzen twijfels over dit evolutiemodel, dat in wezen niet verschilt van het cultuurevolutionisme van de negentiende-eeuwse antropologen Tylor en Frazer. Trekken we de redenering door, dan zou immers een zesde orde ons brengen bij het standpunt van de wetenschapper, in dit geval de psycholoog, die 'weet' wat participanten in religie bij mekaar veronderstellen en die daarom religie overstijgt. Belichaamt deze persoon een hogere orde van bewustzijn en dus van hominide? In dat geval bereikt de religieuze adept die, wetende wat de wetenschapper weet, toch geloof, een zevende orde! Idem dito op zijn beurt voor de wetenschapper die een stapje verder gaat in het metadiscours. We zitten dan al aan acht ordes. We voelen aan dat er iets schort aan de redenering. Het ligt aan de betekenis van 'orde'. De stap van eerste naar tweede bewustzijnsniveau of ToM is een wezenlijke: van waarnemen naar het waarnemen van waarnemen. Of je hier kunt spreken van een hogere orde van bewustzijn of intentionaliteit laat ik in het midden. Ik zou het in alle voorzichtigheid houden bij cognitie, gaande van instinctieve naar talige cognitie. In het experiment van chimpansees die vasthouden aan het advies van hun trainer wint aangeleerde reactie het op reflectie. De passage via taal maakt reflectie mogelijk. Een reden voor mijn voorzichtigheid is dat Dunbar vanaf de derde orde van intentionaliteit het concept 'orde' anders invult, minder fundamenteel, namelijk als een grammaticale operator die de ene ondergeschikte zin verbindt met de volgende. Zijn aandacht verschuift geruisloos van (niveau van) bewustzijn naar (orde van) reflexiviteit. De hiërarchie van ordes klopt grammaticaal, dus structureel, maar niet noodzakelijk qua subjectieve ervaring.

Keren we terug naar het eerste voorbeeld. Zijn vijf of zes ordes werkelijk de menselijke limiet? Indien deze ordes gebaseerd zijn op onze neurobiologie moeten we dit inderdaad besluiten. Maar is betekenis geven wel een puur cognitief en neurologisch proces? Voor humane wetenschappers spelen contextuele en historisch-biografische

elementen met al hun subjectief emotionele lading de voornaamste rol in betekenisgeving. Vooraleer hen te betichten van naïef idealisme, neem zelf de proef op de som. In plaats van de neutrale ver-van-mijn-bed zin met vijf ordes die de psycholoog voorstelde, kan de lezer een autobiografisch zinvolle uitspraak testen. Ik probeerde dit uit bij een familielid van negen jaar oud en zij kon een zin van acht intentionaliteitsordes reproduceren en vragen daaromtrent juist beantwoorden: 'ik denk dat jij weet dat oma niet wil dat jouw broertje denkt dat zijn neefje vreest dat zijn zusje weet dat haar papa niet meer gelooft dat hun mama nog van hem houdt'. Zij beschikt niet over een uitzonderlijk hersenvolume of onmenselijk hoog IQ. De reden voor haar succes is dat deze zin autobiografisch was. Voor haar lag de nadruk van de zin op 'dat oma niet wil', omdat de rest gekende informatie was.

Wat ik met deze denkoefening wil aangeven, zonder te beweren hiermee Dunbars theorie definitief weerlegd te hebben, is dat de evolutiepsycholoog de semantische kracht van context onderschat. Emoties gaan via taal een verbond aan met cognitieve structuren, hetgeen kaders van ervaring oplevert die ineens een pak ordes van intentionaliteit in zich verenigen en zo het totaal aantal ordes van een gedachte stevig de hoogte injagen. Deze kaders kunnen hetzij voorgegeven zijn, zoals klassieke plotwendingen, of nieuw zijn, uit de context ontstaan. Psychologen kunnen leren van literatuurwetenschappers. Het is geweten dat romanschrijvers dankzij een sterke plot en een doordachte uitbouw van de karakters bij hun lezers heel wat ordes van intentionaliteit bereiken die bij de ontknoping samenkomen en een semantisch rijke, zowel emotionele als cognitieve impact hebben op de lezer. De gemiddelde roman over een liefdesaffaire of spionagezaak houdt toch een extra orde van bedrog of complot in, met daarbovenop bij het hoofdpersonage eventueel een besef van zelfbedrog, waarbij de lezer op het einde ontdekt dat de auteur wist welke verwachting te scheppen om de lezer op het verkeerde been te zetten. Vaak licht de roman in het begin een tip van de sluier die de verschillende ordes van intentionaliteit bevat zodat na het sluiten van het boek de lezers herinnering eraan een extra orde van intentionaliteit oplevert: 'Ik dacht dat de goedgehartige figuur toch de dubbelspion was maar hij is het niet. Ik besef nu dat de auteur wist dat ik zou verwachten dat de auteur dacht dat ik niet zou vallen voor het motto 'schijn bedriegt' waarbij ik had moeten denken dat een goedgehartige figuur bij aanvang van het boek opgevoerd werd om mij te doen geloven dat deze niet de gezochte dubbelspion was die dacht zijn belagers te verschalken door hen van zijn goedheid te overtuigen'. Dit inzicht dat volgens mijn berekening acht niveaus condenseert (en een negende bij mij die dit schrijft en een tiende bij u die dit leest) en heel wat cognitieve inspanning bij u zal vereisen is niet het product van cognitieve inspanning bij de lezer van het boek. Het inzicht gebeurt in een flits, precies

omdat de lezer zodanig door het verhaal is meegesleept. Met andere woorden, de auteur rekent erop dat de lezer zich het ervaringskader van het boek eigen maakt naar analogie van biografische gebeurtenissen. U die het boek niet las wordt nu door mij via *shortcuts* op dezelfde golflengte gebracht, meer bepaald via een aantal voorgegeven ervaringskaders die het inlevingsvermogen verhogen (en bijgevolg de cognitieve inspanning verlagen) zoals het motto ‘schijn bedriegt’, ‘tip van de sluier’ en het idee van een spelletje tussen auteur en lezer. Ik wijs erop dat tien ordes van intentionaliteit een verdubbeling zijn van wat de evolutiepsycholoog mogelijk acht.

Voorbeelden van algemene ervaringskaders in een mensenleven zijn liefde, angst, religie en mystiek. Hierbij verknoepen driften en cognitieve structuren zich telkens in een reeks van potentiële, betekenisvolle ervaringen. Elk van die specifieke ervaringen vormt één semantisch complex en autobiografisch rijk gevoel. Akkoord, men zou dit gevoel kunnen uiteenrafelen aan de hand van ordes van intentionaliteit. Maar dan speelt men de semantische verbanden kwijt die dit gevoel onderhoudt met de rest van de biografie van deze persoon en met de cognitieve structuren in die cultuur. In de loop van dit boek zal ik de zogenaamd ‘fenomenologische’ aanpak introduceren die deze meer laterale kijk op betekenis voorstaat. In een cultuur bestaan ervaringskaders (religie, wetenschap, praktische kennis, ethiek, verlangens, en meer) naast mekaar en kan ertussen geswitcht worden, waarbij de vrijheid van switchen alsook de dominantie van één van die kaders afhangt van de cultuur. De term ‘ervaringsstructuur’ is een synoniem van ervaringskader om te beklemtonen dat een kader *structuur* aanbrengt in de maalstroom van indrukken. In de volgende delen proberen we de maalstroom te vatten, leggen we de nadruk op *ervaring* en beelden we ons in wat een ‘ander perspectief’ zou kunnen zijn. We ontdekken de horizontale dimensie van bewustzijn, waaraan alle wezens deelnemen en die we onderscheiden van de verticale dimensie van ordes.

Sommige neurobiologen zijn geneigd om de verticale opdeling van bewustzijn helemaal op te geven. Lewis-Williams (2002) schrijft de gelijkenissen tussen de grotschilderingen van de late steentijd en die van de San jagers toe aan universele neurale processen in het oog (*entoptic designs*). Bij angst of stresserende omstandigheden verschijnt visueel het beeld van een spiraal, een gebruikelijk ontwerp in rotstekeningen, om verdrinking uit te drukken. Daarmee sluit hij zich aan bij de neurobioloog Antonio Damasio (1999) die, lapidair gesteld, gedachten en bewustzijn terugbrengt tot emotionele toestanden gelokaliseerd in het brein, tot ‘gevoelens van wat gebeurt’. Mosca (2000) wijst echter op de gapende kloof tussen die dierlijke respons, ons gevoel, en de representatie ervan in het brein, het concept. Het beeld van een spiraal roept niet noodzakelijk, of alleen, verdrinking op. Die

betekenis is een concept dat bestaat bij de gratie van een positie ingenomen in een symbolisch systeem. De talige, symbolische orde rechtvaardigt dus weldegelijk een opdeling van bewustzijnsvormen, zonder dat deze opdeling echter hiërarchisch hoeft te zijn. (Voor een uitgebreidere discussie verwijs ik naar *The feeling of meaning* op www.antropologie.ugent.be).

Kortom, voor de verticale dimensie van bewustzijn volstaat het om uit te gaan van twee niveaus of types van cognitie. Alle supplementaire ordes van intentiona- liteit behoren tot het tweede type, waar we de symbolische orde situeren. Taal is het bekendste product van die orde. Elk levend wezen heeft allicht zijn bewustzijn. Maar in het geval van de mens is dit een bewustzijn waarbij de symbolische orde wordt gecontrasteerd met driften, bij andere wezens instincten genoemd. ‘Moesten bavianen zich eens kunnen beheersen ze zouden een stuk gemakkelijker hun doelen verwezenlijken’, riep hun onderzoekster Louise Barrett uit (Dunbar, 2004: 68). De dichotomie tussen enerzijds dieren die zich geen alternatieven inbeelden, geen ander perspectief aannemen dan hetgeen hier en nu opgedrongen wordt, en anderzijds de mens die dit wel kan, wat plots het perspectief opent op culturele creativiteit, is de basis van het structuralisme. Claude Lévi-Strauss wilde de principes van deze wereld genaamd cultuur ontsluiten via de cognitieve structuren, waarover Kant ooit sprak in termen van categorieën van het verstand. We bespreken het structuralisme in het volgende deel.

Conclusie

De mens is een dier. Dit betekent een wezen dat een lange reeks van ecologische en biologische uitdagingen heeft overleefd: klimaatopwarming, ontbossing, meteorietinslag, landerosie, voedseltekort, ijstijden, ziekteplagen, parasieten, en competitie met dichtverwante diersoorten. De anatomisch moderne mens hoort voorlopig niet tot het uitgebreide lijstje van zoogdieren die uitgestorven zijn. Het genus homo heeft de ene evolutionaire flessenhals na de andere overleefd door zich aan te passen aan zijn omgeving en zo te evolueren tot een tweevoetig rechtoplopend wezen met groot hersenvolume en neocortex, begiftigd met taal en technologie. We stammen allen af van een 5000-tal Afrikaanse vrouwen die hoorden tot een moderne versie van de homo sapiens. Deze was sneller en leniger dan de neanderthaler die in onze streken was geëvolueerd uit de (eveneens Afrikaanse) homo sapiens. Zo'n 70.000 jaar geleden verliet hij het Afrikaanse continent om de wereld te veroveren. Uitgegroeid tot cro-magnon bracht hij 20.000 jaar later een culturele revolutie op gang qua werktuigen die gekend is als de 'late steentijd' en die het

werk van jagers-verzamelaars danig perfectioneerde. De volgende grote omwenteling was de agrarische. Die gebeurde 13.000 jaar geleden tijdens het interglaciale tijdperk van het neolithicum (de nieuwe steentijd) toen het klimaat opwarmde en het prooienbestand daalde. De opkomst van landbouw en sedentaire nederzetting veranderde het dieet, de lactatie en eisprong van vrouwen. Het leidde tot het baren, zogen en voeden van meer kinderen en uiteindelijk de bevolkingsexplosie die we tot op heden kennen.

Chieftdoms ontstonden met hun herverdelende systemen. Waar het ecologisch mogelijk was, zoals in China, maakten hydraulisch-bureaucratische staten hun opwachting. In neerslagafhankelijke streken zoals Europa kwam het kapitalisme op, een systeem gericht op extreme productiviteit (winstgroeimarges) maar angstig over de uitputting van hulpbronnen en, omwille van zijn individualisme (contract en rechten), onzeker over arbeid, aldus laverend tussen de opties van geweld (kolonisatie) en innovatie (technologie). Cultuurmaterialisten wijzen op de impact van ecologische en demografische factoren op culturele praktijken en sociale instituties. Harris geeft het voorbeeld van een dichtbevolkte en ploegende economie zoals India die niet toevallig de os vereert en de waarde van vrouw en kinderen laag inschat. Sahlins biedt een contrapunt tegen de materialistische benadering van cultuurgeschiedenis door uit te gaan van het interne sociaal en ecologisch evenwicht van culturen en aan te tonen hoe de subsistentiecultuur van jagers-verzamelaars niet alleen voedzamer en materieel adequater is dan gedacht maar dat deze ook een evenwicht vindt bij schijnbaar ondraaglijke ecologische druk zoals in de Kalahari-woestijn. Het volgende deel in dit boek gaat hier verder op in door de ideële, meer bepaald structureel-cognitieve dimensie in gebeurtenissen aan te geven.

Het biologische verklaringsmodel van natuurlijke selectie is essentieel om de evolutie van de mens te begrijpen. Hierbij vergeten we niet dat menselijke aanpassingen zowel het gevolg zijn van materiële omstandigheden als van ideeën tijdens gissen en missen. Beide horen samen in één proces. De evolutietheorie gaat zelf uit van die twee componenten, die verwijzen naar een respectievelijk materialistisch en idealistisch element. ToM en de hogere intentionaliteitsordes stellen de mens ongetwijfeld in staat tot gesofisticeerde planning en gedragsaanpassing. Om het menselijk type van bewustzijn te vatten lijkt de symbolische orde niettemin de doorslag te geven. Deze orde van betekenissen laat ons toe om via taal de wereld te structureren en onze structurering te communiceren op manieren die aansluiten bij de ervaringswereld van onze gesprekspartners. Het is vooral in die horizontale dimensie van sociaal relevante ervaringsstructuren dat de volgende hoofdstukken de antropologische bijdrage aan de wetenschap situeren.

Deel 2



Creativiteit: Mens als programma

Vierde proef - GARANT Uitgevers

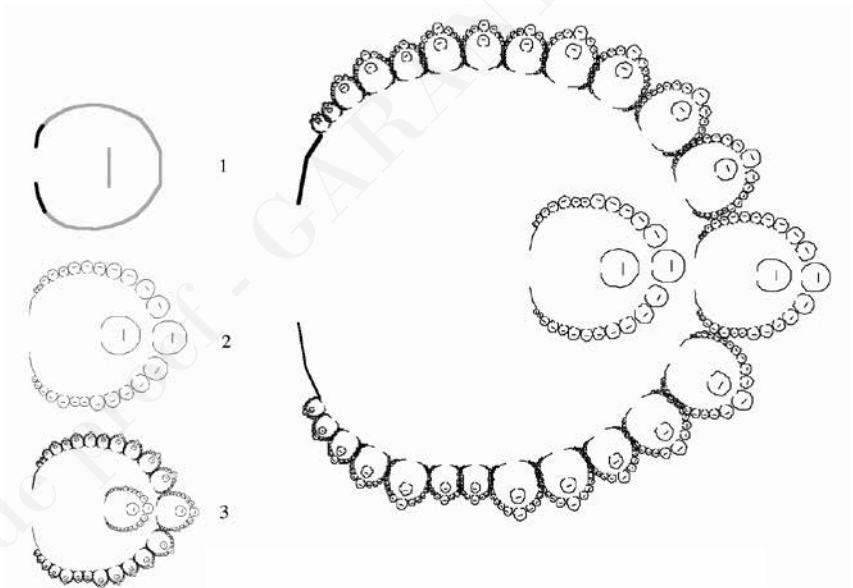
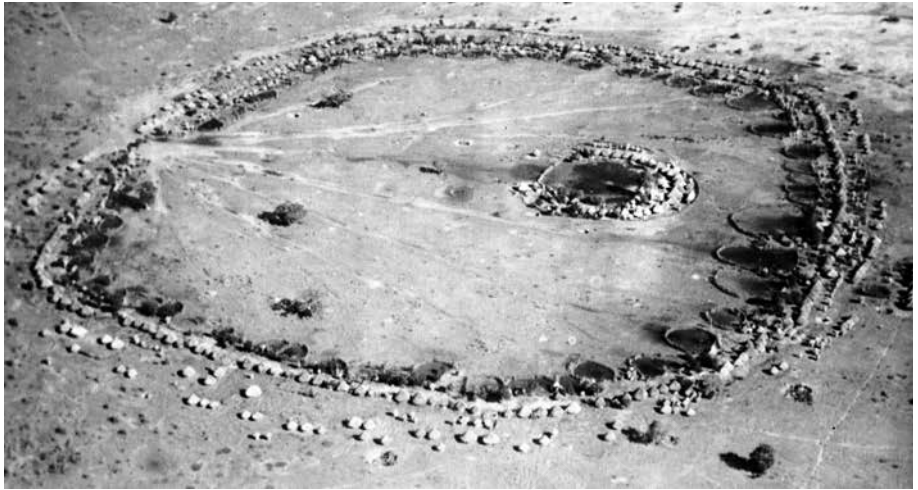
De Taal van Cultuur

Fractalen en cognitieve structuur

Een antropogonie is een mythe die de schepping van de mens verhaalt. Een antropogonie uit Oost-Congo beschrijft, samengevat in een zin, hoe de eerste mens, Kyomba, oprees uit een 'bodemloze' bron die was ontstaan uit de ondergrondse bochtige tunnel van een nest aardvarkens. Kyomba's afstammelingen verspreidden zich in alle richtingen vanuit dit punt. De mythe wordt niet meer verteld door de Tabwa maar veel mannen dragen wel de *mpande* schijf op hun borst. Het amulet drukt status uit en geeft de drager kracht, geput uit die band met het verleden. De schijf is vervaardigd uit de afgekapte bodem van een kegelvormig slakkenhuis. De spiraalvorm binnenin symboliseert de verspreiding van verwanten. De gedrilde holte middenin de schijf staat voor de bodemloze bron.

Spiralen zijn fascinerende vormen. Ze volgen de recursieve logica van fractalen want herhalen een geometrische toepassing tot in het oneindige. De fractale vorm bestaat in het vervangen van elke volgende curve van de kromming door een curve met stompere kromming (met een factor 1,6 gekend als de gouden snede). Ron Eglash (2002) wijst op de fractale symboliek in Afrikaanse mythen, architectuur, nederzettingpatronen, verwantschapssystemen, numerieke systemen, en weefpatronen. Een mooie illustratie is de oude Ba-Ila nederzetting in zuidelijk Zambia (zie figuur blz. 70: de grijze *delen* worden in stap 2 vervangen door het *geheel* en zo ook in stap 3). Elk woonerf repliceert de structuur van de hele nederzetting via twee principes: een ringvormige opstelling van gebouwen en een toenemende grootte van de gebouwen naar achteren toe, van ingang over graanschuurtjes tot huis van de eigenaar. De resulterende vorm lijkt de vrucht van een artistieke geest die abstracte cognitieve principes toepast. Maar het basisidee is cultureel. Het luidt eenvoudigweg dat bewoners met hogere status meer respect verdienen, dus een grotere ruimte krijgen en naar achteren toe wonen waar het properder is en verder weg van het komen en gaan van mensen en vee aan de ingang.

hoger : lager :: achter : voor



Ba-ila nederzetting en simulatie van de fractaal
(©African Fractals/Ron Eglash, 1999)

Is dit een formalistisch principe dat de menselijke ervaring en cultuur structureert, of is het eerder een culturele betekenis met diepe wortels in de ervaring die dankzij een formeel principe dat op universele cognitieve structuren inspeelt onthouden wordt en gemakkelijker overgedragen van generatie op generatie? De Tabwa spi-

raal drukt de toenemende reproductie en expansie van de mens uit. Het vorige hoofdstuk vermeldde het entoptische ontwerp van de spiraal in grotfresco's. De betekenis daarvan was echter verdrinking. Het verschil in betekenis van diezelfde vorm voedt de twijfel: neurobiologie geeft geen finale uitleg. Maar wat verklaart dan de universaliteit van symbolische patronen, en van het symboliseren zelf? Indien niet het inhoudelijke van het symbool, is het misschien het vormelijke, de structurele harmonie ervan zoals de fractaal, die de menselijke geest aanspreekt? Dit is de vraag naar het bestaan van een aparte symbolische orde, de vraag van het structuralisme, die we in dit deel bespreken. Welk eenvoudig principe schuilt achter een op het eerste zicht cultureel complex geheel is niet altijd duidelijk. Maar de menselijke geest en zintuigen zijn getraind om patronen te herkennen, waarschijnlijk mede dankzij taal. En omgekeerd, omdat we bepaalde patronen bewust of onbewust herkennen, gaan we die tekenen en mooi vinden. Dat is het vertrekpunt van het structuralisme. De vraag is hoe universeel die patronen zijn; hoe abstract we ze moeten opvatten om enige universaliteit te garanderen.

Een kritiek op het structuralisme zal luiden dat de cognitieve structuren cultureel specifiekere blijken dan op het eerste zicht aangenomen. Ter illustratie komen we even terug op de cognitieve structuur onderliggend aan de fractale Ba-Ila nederzetting. Deze kan bezwaarlijk universeel genoemd worden als we afgaan op de Nankana architectuur in Burkina Faso, bestudeerd door Bourdier en Trinh (2011). De architectuur hanteert een andere associatie met voor/achter, namelijk man/vrouw.

vrouw : man :: achter : voor

De ronde lemen kamers van de cirkelvormige, hermetisch gesloten woning nemen geleidelijk toe in schaal en in vrouwelijkheid (qua functie en symbolisch). Dit culturele principe is toegepast op de woning van linker- naar rechterzijde en van voor- naar achterzijde, om te eindigen in de circulaire stookplaats van de keuken (zie illustratie).



Nankana woning (©Jean-Paul Bourdier, zijn tekening in Bourdier en Trinh, 2011)

Oorsprong en taal

Wat is de mens? Sinds mensenheugenis proberen mythen, meer bepaald antropologieën zoals de Tabwa mythe aangehaald hierboven, het antwoord te geven. Wat opvalt in die zoektocht doorheen de geschiedenis is het belang gehecht aan oorsprong. 'Wat is de mens' wordt 'waar komt de mens vandaan'. Wat waren wij voor we mens werden? Verhalen zoeken het antwoord in een groeiproces van de 'hele mens' en gebruiken daarbij bijvoorbeeld de metafoor van de spiraalvormige beweging, terwijl experimenten niet terugdeinzen om de mens steeds verder op te delen en de waarheid te vinden in de bekomen waarneembare ondeelbare eenheden, cellen en atomen. Herintegratie van deze eenheden is geen garantie om de 'hele' mens te bekomen. Opgedeeld in stukjes functioneert het organisme niet meer. Bovendien eindigt het fenomeen mens niet bij het lichaam. Kun je zeggen dat jouw relaties met mensen, dieren, plaatsen, landschappen, gebouwen en dingen geen deel uitmaken van jezelf?

Wanneer we de vergelijking maken met andere diersoorten merken we dat deze levende wezens ook relaties aangaan, nakomelingen (op)voeden, machtsstructuren ontwikkelen en communiceren. Eén vermogen lijkt echter specifiek voor de mensensoort: taal, in de strikte zin van een systeem van klanken die arbitraire symbolen zijn en die gecombineerd volgens grammaticale regels betekenis hebben. De mens is een talig wezen.

De Griekse geschiedschrijver Herodotus verhaalt omstreeks 450 v. Chr. hoe twee eeuwen daarvoor de farao Psamtek I een experiment opzette om te weten welk volk het 'eerst' was. Welk is het primordiale volk waarvan alle andere volkeren afstammen? Het geheim zou ontrafeld worden dankzij een experiment, een taalexperiment. De farao beval een herder om twee pasgeborenen in een geitenstal op te sluiten en te voeden zonder een woord te zeggen. Het eerste woord dat de kinderen na verloop van tijd spraken terwijl zij de armen uitstrekten in de hoop op voedsel, zo gaat het verhaal, was 'bèkos'. Omdat dit het woord voor brood was in het Frygisch, een taal toen gesproken in het huidige Turkije, concludeerde de farao in samenspraak met zijn geleerden dat dit de eerste taal was. De Frygen waren dus het eerste volk.

De redenering van de farao komt vandaag over als absurd. Waarom? Omdat we weten dat cultuur niet aangeboren is maar aangeleerd. De willekeurige klank voor brood, in dit geval 'bèkos', kan niet in de pasgeborene huizen om vroeg of laat naar boven te komen. In hedendaagse termen: het woord is niet genetisch bepaald. Wel aangeboren is de dispositie om een taal aan te leren, waaronder de drang om klanken na te bootsen. Merk op inderdaad dat de klank 'bèkos' lijkt op het gemekker van geiten in een stal.

In taal is de klank een conventie. (De onomatopée is geen uitzondering hierop want ons varken zegt 'knor' en het Engelse zegt 'oink'). Het is een teken afgesproken om iets te betekenen. Een andere kwestie is de aanleg, of dispositie, om betekenissen te herkennen of toe te kennen. Dit onderscheid tussen dispositie en teken is belangrijk in het debat rond 'nature' en 'nurture', respectievelijk onze aanleg en onze opvoeding (deze laatste in de vorm van aangeleerde tekens). Het onderscheid tussen dispositie en teken gaat terug op de tweedeling vorm/ inhoud, waarbij vorm verwijst naar een structuur die aangeboren is en een diversiteit aan inhouden inhoudt. Opdat een specifieke betekenis ontstaat is er selectie van inhoud nodig. Dit gebeurt onbewust en in interactie met de omgeving. Zo nauw verbonden als vorm en inhoud moeten we de interactie tussen 'nature' en 'nurture' zien in cultuur. Vandaag zijn antropologen het erover eens dat beide een gelijkwaardige rol spelen in ons doen en laten. Biologische processen, geëvolueerd via natuurlijke selectie, zijn niet de ultieme grond voor de soms arbitraire conventies en denkinhouden in een cultuur, zoals ook de overdracht van conventies op zich niet volstaat om te begrijpen hoe mensen telkens creatieve oplossingen voor nieuwe problemen bedenken. Cultuur is het product van de continue interactie tussen enerzijds natuurlijke aanleg en anderzijds het sociale milieu dat betekenissen overdraagt. Het is niet omdat een buur in je straat een donkere huidskleur heeft dat je hem moet aanspreken alsof hij een Afro-Amerikaanse rapper is. Anderzijds, omwille van die gemakkelijke associatie kan de zwarte getto-cultuur uit het verre New York wel een inspiratiebron voor identiteit geworden zijn bij die buur. In onze digitale en globale cultuur eindigt het sociale milieu niet aan de dorpsgrens.

De sociologen Berger en Luckman schreven in de jaren 1960 een invloedrijk werk (*The construction of social reality*) over hoe betekenissen worden overgedragen, tussen individuen, groepen en generaties, en hoe de werkelijkheid aldus sociaal geconstrueerd wordt. Plaats twee mensen op een eiland – denk aan de muiters van het schip de *Bounty* op Tahiti – en zij zijn vrij om nieuwe normen af te spreken, qua besluitvorming, gedrag en relatievormen. Voor de volgende generatie zullen deze regels vaste richtsnoeren worden, 'instituties'. Zij vormen een korset zonder dat men dit als zodanig ervaart – hoe willekeurig deze regels aanvankelijk ook waren.

Een hele generatie universitairers is door het werk van Berger en Luckman geïnspireerd geweest, onder andere in de keuze voor een meer vrije (in plaats van autoritaire) opvoeding van kinderen in de jaren 1960. Een andere term voor opvoeding is socialisatie. Primaire socialisatie gebeurt door de ouders in de private sfeer van het gezin. Secundaire socialisatie erbuiten, zoals in de publieke sfeer van de gemeenschap en in de peer-groep. We worden lid van een gemeenschap, een

sociale groep, door gesocialiseerd te worden, dit wil zeggen dat we ons de opvattingen eigen maken over wat is (kennis) alsook de opvattingen over wat zou moeten (overtuigingen, waarden en normen) in onze samenleving. We internaliseren cultuur, stellen Berger en Luckman. En doordat we die geïnternaliseerde waarden en normen in de praktijk brengen, via handelingen en communicaties, gebeurt er ook nog een tweede proces: externalisering. De cultuur wordt een externe realiteit voor onszelf en voor groepsgenoten in onze woordkeuze, concrete handelingen en toepassingen van normen. Deze externalisaties kunnen de originele geïnternaliseerde betekenis in meerdere maar ook in minder mate volgen, of anders geïnterpreteerd worden door sommige aanwezigen, waardoor deze laatsten zelf bij een volgende gelegenheid een lichtjes gewijzigde invulling kunnen geven aan die normen. Wanneer we een collega-student de docent horen aanspreken met de aansprektitel 'meneer' in plaats van de eretitel 'professor' betuigt zij respect en wijkt zij niet echt af van de norm, doch kan de ooit gebruikelijke eretitel snel verdwijnen. Met andere woorden, cultuur ondergaat verandering via een dynamisch proces van internalisatie en externalisatie. De auteurs spreken van een dialectiek omdat internalisatie en externalisatie kunnen gezien worden als twee polen (these en antithese) waarbij het product van beide (hun synthese) de cultuur uitmaakt van een bepaalde groep op een gegeven moment.

Het dynamische en veranderlijke van cultuur is met dit interactief proces van socialisatie mooi samengevat. Doch, de theorie van Berger en Luckman handelt enkel over *nurture*. Hoe zit het met *human nature*? Dat is de vraag die de antropoloog vervolgens stelt aan de socioloog. De muiters van de Bounty hadden reeds een socialisatie ondergaan, die ze eventueel op haar kop wilden zetten met een utopische ethiek. Kunnen we wel twee mensen op een eiland inbeelden die vanaf nul een cultuur opbouwen?

We benadrukken de interactie tussen nature en nurture omdat je niet een ervan kan wegdenken. Zoals de psycholoog en linguïst Steven Pinker stelt, in navolging van zijn leermeester Noam Chomsky, de menselijke geest is geen leeg blad, geen *blank slate* waarop alles vanaf de geboorte moet opgebouwd worden. Anders kun je niet het gemak, zeg maar de mathematisch onwaarschijnlijke snelheid, verklaren waarmee kinderen talen aanleren. Ons brein heeft een cognitieve structuur voor taal, een 'taalinstinct' zegt Pinker, waarbij de regels op voorhand vastliggen. Bijvoorbeeld, bij het maken van nieuwe woordjes door twee substantieven samen te voegen zoals *mice* en *eater* in *mice-eater* of *rat* en *eater* in *rat-eater* weten kinderen van nature dat je geen meervoud gebruikt in het tweede geval (geen *rats-eater* hoewel dat qua betekenis juist is) omdat het brein dan dubbel werk doet: terugkeren naar de stam '*rat*' en daar dan nog eens een 's' aan toevoegen is niet

aangenaam voor het brein van spreker of luisteraar (terwijl ‘*mice*’ als onregelmatig meervoud eenvoudigweg van buiten geleerd is in plaats van een regel volgt en dus wel in de samenvoeging de psychische voldoening geeft die door ons lichaam wordt beloont). Onze psychische natuur kent wetten die we niet zomaar kunnen negeren.

Dit brengt ons terug bij het experiment van de Egyptische farao waar we smakelijk mee konden lachen. Hij was natuurlijk fout om te denken dat als je de bestaande talen schrapt er een oorspronkelijke taal, of oertaal, zou overblijven die te ontdekken valt. Nu, dezelfde redenering keert helaas terug in debatten tussen biologen en sociologen wanneer deze een van beide, ‘nature’ of ‘nurture’, primauteit willen geven; wanneer zij stellen dat cultuur zou kunnen bestaan zonder bepaalde neurologische condities, of omgekeerd dat een menselijk brein op zich volstaat om te denken als een mens. Om deze onmogelijkheid te illustreren en om als antropoloog een lans te breken voor de ‘hele mens’ bespreken we drie voorbeelden: de zogenaamde wolfskinderen, de beroertepatiënt Chil, en het doofblinde meisje Helen Keller. Elk illustreert, ten eerste, dat het brein plastisch is en dit in uiterste mate tijdens de eerste levensjaren, in de zin dat neurale verbindingen (synapsen) versterkt worden of afsterven naargelang bepaalde stimulaties door de omgeving. Ten tweede, en zeker niet minder pregnant, toont elk voorbeeld aan dat onze gedachten en gevoelens afhankelijk zijn van de omgeving en zich afspelen in onze communicatie met andere mensen, ook beïnvloed door de natuurlijke omgeving. Bijgevolg situeren we ons ‘zelf’ of bewustzijn best daarbuiten, tussen de mensen, in plaats van te beperken tot het diepe verborgene van ons brein, het zogenaamde innerlijk.

De werkelijke uitkomst van Psamteks experiment kan tot op de dag van vandaag vastgesteld worden in het fenomeen van ‘wilde kinderen’ (*feral children*) of wolfskinderen. Hoewel zeer zeldzaam, en vaker bedrog dan waarheid, lijkt een van dergelijke zaken zich werkelijk voorgedaan te hebben in 2007 in Rusland. Dorpelingen vonden een jongen in een bos in het gezelschap van wolven, gebukt rennend op zoek naar voedsel. De jongen door de politie Lyokha genoemd, zag er ongeveer tien jaar uit. Hij werd ouder geschat door de artsen. Voor buitenstaanders gaf hij een intelligente indruk maar zoals alle ‘wolfskinderen’ leek hij niet te kunnen spreken en probeerde hij alle sociaal contact te mijden.

“He’s dirty, hungry, and looked to have had a hard time,” said the police spokesman. “We brought him to a clinic in Moscow. It was simply unbelievable. He doesn’t react when we call to him.” Medics gave him clothes and said that

he sprang down the corridor, bursting into his room and devouring his food like an animal. His nails on his feet were like claws. After 24 hours he had evaded security men at the clinic and escaped. He is now believed to be on the loose in Moscow region. “We didn’t even manage to complete the proper medical checks. We only succeeded in giving him a shower, cutting his nails and took some blood and other tests,” said a doctor. “It’s quite possible he is dangerous with psychological problems but also a source of viruses and infections.”

(Uit: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-503736/Werewolf-boy--snarls-bites--run-police-escaping-Moscow-clinic.html#ixzz1zsEqcgw7>)

In alle gelijkaardige gevallen die over de laatste twee eeuwen gekend zijn, blijken deze kinderen blijvende psychische schade te ondervinden van de afwezigheid van menselijk contact. Intense pogingen om de onderwijsachterstand in te halen blijken weinig of niets uit te halen. Op een handvol klanken na, kan taal niet meer aangeleerd worden wanneer de cruciale opgroefase – ‘het slot’ als het ware – gepasseerd is. Voorzichtigheid is geboden, we kunnen niet zeker zijn dat ze de aanleg hadden want misschien werden die kinderen verstoten omdat ze tekens van mentale achterstand vertoonden. Toch is het aannemelijk dat taalgerelateerde synapsen in de hersenen afstierven bij gebrek aan stimulerend milieu. Dit duidt op het belang van ontwikkelingsfasen gerelateerd aan nurture, wanneer we het over neuroplasticiteit hebben. Nature zonder nurture is een lege huls.

Een geheel ander voorbeeld is het levensverhaal van Helen Keller, die als peuter doofblind werd door toedoen van een hersenvliesontsteking. Plots opgesloten in een donkere en geluidloze wereld leek er geen toekomst meer voor het meisje. Na jaren van proberen slaagde de lerares Anne Sullivan er toch in om bij Helen de verbinding te leggen tussen de letters die Anne op haar vingers schreef en Helens aanrakingen van de voorwerpen. Het voelen van water en de ‘w’ bleek de doorbraak. Zo loodste zij het meisje terug in de symbolische orde van de samenleving en uit haar eigen hermetisch gesloten wereldje. Die vergeleek ze achteraf met een droomwereld van louter fysieke en voorbijgaande sensaties zonder emotionele diepte. Op vierentwintigjarige leeftijd doceerde Helen Keller in de taalkunde.

Om de vergelijking te maken met het vorige voorbeeld kunnen we stellen dat een rijker reflectief en bewust leven meer waarschijnlijk is voor de doofblinde dan voor ‘wolfskinderen’ ondanks de mindere fysieke aanleg van de eerste. Wat de doorslag geeft blijkt de symbolische orde van de sociale omgeving te zijn waartoe Helen toegang had. Dus het menselijk bewustzijn met zijn gedachten en gevoelens, die uiteraard afhankelijk zijn van de hersenen, kan best daarbuiten gesitueerd

worden, dit is in de interacties tussen de hersenen en de omgeving. Betekenissen, en bij uitbreiding cultuur, bevinden zich tussen mensen en in het geheel van symbolen waaraan mensen vorm geven.

De meest heldere illustratie van deze holistische en sociale basis van betekenis vinden we in Goodwin's studie van de communicatie door een afasiepatiënt. Afasie is een stoornis van het begrijpen en uiten van gesproken en geschreven taal. Dus zelfs schriftelijk communiceren zit er niet in. Afasie wordt veroorzaakt door een hersenletsel, typisch na een beroerte. Neurologen bestuderen de hersenen van deze patiënten om de oorsprong van taal te vinden.

Artsen melden hun afasiepatiënten dat er geen hoop op herstel mogelijk is, wat uiterst frustrerend is voor de patiënt die verstandelijk wel nog normaal functioneert. Hij kan situaties en gehoorde klanken interpreteren maar niet participeren. De sociolinguïst Charles Goodwin wilde niet bij de pakken blijven zitten. Op grond van zijn stelling dat een stoornis van de taalsector in de hersenen niet hetzelfde is als een stoornis van de communicatieve competentie, bestudeerde hij de communicaties van Chil, een vroegere succesvolle advocaat uit New York die na een beroerte aan zware afasie leed alsook aan verlamming van de rechterhelft van zijn lichaam. Door de dokter was hij tot een leven in vegetatieve toestand veroordeeld, vermits de hersenschade onherstelbaar is. Goodwin kon echter aantonen dat Chil wel taal begrijpt en communiceert.

Na maanden intensief werk met een logopedist slaagt hij erin drie woorden bij benadering uit te spreken: 'yes', 'no', 'and'. Op zich is dit niet veel, maar wel zodra je zijn tussenkomen bekijkt in het groter geheel van communicaties waaraan hij participeert. Dan blijkt hij een rijkdom aan betekenissen te kunnen genereren. Goodwin geeft het voorbeeld van een gesprek met gezinsleden die een avondje uit plannen. Chil slaagt erin om ongevraagd aan iedereen duidelijk te maken dat hij er een bepaald koppel ook graag bij wil.

Hij doet dit door een juiste timing van de 'and' bij het inpikken op een uitspraak van een gezinslid. Terwijl zij verder spreekt doet hij op het goede moment een beweging met zijn linkerhand. Hij kijkt haar aan en verbergt vervolgens zijn blik met de uitgestrekte vingers van zijn hand waarvan hij daarna drie vingers sluit om er twee te tonen. De rijkdom zit niet zozeer in deze beweging dan wel in de combinatie hiervan met de woorden van de andere sprekers die ondertussen dankzij hem op het onderwerp gekomen waren van wie mee zou uiteten. Verbind deze keten van interacties met een gedeeld ervaringskader, in dit geval restaurantbezoek, en de communicatie verloopt redelijk adequaat.

Discours en ervaringskader

Het concept ervaringskader (*frame of experience*) komt van Erving Goffman, de Canadese grondlegger van het symbolisch interactionisme. *Frames* structureren onze perceptie van de samenleving en sociale verhoudingen, en onze verwachtingen in een gegeven situatie. Het zijn conceptualisering die onze (inter)acties in die situatie gidsen. Avondje uit, jobinterview, hoorcollege en sportwedstrijd zijn voorbeelden van ervaringskaders.

Een neuroloog zal betekenis lokaliseren in het brein, waarbij taal een instrument is om gedachten over te brengen. Voor een antropoloog hoort betekenis in de communicatie tussen mensen *en* in het geheel, het systeem of de symbolische orde waaraan de betekenissen refereren. Onze gedachten worden gevormd in groep en in gebeurtenissen zoals het gesprek over een avondje uit. Het ervaringskader dat we als sprekers delen verbindt een concrete gebeurtenis met de symbolische orde. Ons ware 'ik' vinden we niet door ons terug te trekken met onze dromen, frustraties en verlangens. Deze innerlijke leefwereld die we niet delen met anderen is slechts een aspect van ons zelf. Bovendien zijn die gedachten zelf al een (innerlijk) antwoord op betekenissen gedetecteerd in de omgeving. Indien een talig wezen, is de mens ook intersubjectief, een ervarend subject betrokken op andere ervarende subjecten. Betekenis is niet de uitvoering van een cognitief programma dat in het individu huist, maar komt voort uit interacties.

De wegbereider van dit standpunt was de sociaal-psycholoog George Herbert Mead door in 1913 te stellen dat de menselijke geest intersubjectief en sociaal is want alleen bestaat in relatie tot betekenissen gedeeld met andere mensen. Zonder taal is de menselijke geest onmogelijk. Zijn onderscheid tussen 'I' en 'me' is invloedrijk geweest. De 'I' is het 'ik' dat onbewust handelt. De 'me' is datzelfde 'ik' in een daaropvolgend bewust moment, gesocialiseerd, dus reflecterend over zichzelf in de culturele termen die hij geïnternaliseerd heeft: in zijn sociale rol als leraar, vader, broer, zoon, echtgenoot, enzovoort. Omdat we niet kunnen stellen dat we samenvallen met onze sociale rollen (*me*) en evenmin met ons gedrag dat vaak onbewust is (*I*) situeert Mead ons zelf (*the self*) in de interactie tussen beide. Onder invloed van de 'me' gaan we onze 'I' aanpassen. Maar onze 'I' herinnert er ons evenzeer aan om de 'me' anders in te vullen, om bijvoorbeeld realistischere verwachtingen over onszelf te koesteren. Berger en Luckman passen Mead's dialectiek toe op de processen van internalisatie (*me*) en externalisatie (*I*). Tussen de 'I' en de 'me' kan er spanning optreden wanneer we vinden dat we onze rol niet naar behoren uitvoeren. Noteer de gelijkenis met het Freudiaanse model waarbij de driften, gekend als het 'es', in spanning staan met de verwachtingen van het 'ego',

dat versterkt wordt door het superego. Het superego verwijst naar de aangeleerde cultuur. Neuroses ontstaan indien die spanning te hoog oploopt. Er is dus voor Freud een culturele basis voor neuroses. Vooral vrouwen zouden kwetsbaar zijn voor neurose, in het bijzonder histerie.

De antropoloog kan het niet nalaten om hierbij sluiks op te merken dat Freud zelf kind was van zijn tijd en cultuur. Het idee van de vrouw als lijdend voorwerp van de strijd tussen natuur en cultuur volgt uit het puriteinse Victoriaanse mensbeeld. Freuds patiënten kwamen uit zijn sociaal milieu, de Weense burgerij. Interesse in de gemiddelde arbeidervrouw had zonder twijfel een andere psychologie opgeleverd want haar ervaringskader van seksualiteit verschilt van dat van Freud en zijn patiënten. Een mensbeeld is een type van ervaringskader. De antropologische kritiek onderstreept dat kaders niet politiek neutraal zijn. Een kader verdeelt mensen in vakjes en houdt hen soms opgesloten in een machtsverhouding. Bij het kader 'avondje uit' is dit minder zichtbaar, al wordt ook bij dergelijke activiteit verwacht dat je een categorie van mensen in- of uitsluit. Bij een jobinterview weet je hoe je te gedragen en kleden, en mag sociale status gesuggereerd worden. (Voor een job als fabrieksarbeider daarentegen hoef je geen interview te doen). Een crisissituatie bevriest dagelijkse kaders en roept bespiegelingen op over schuld, onrecht of onmacht, dus herstructureert de ervaring.

Aan een ervaringskader hangt vaak een reeks mogelijke discours, of vertogen, vast. Meestal staat een dominant discours in spanning met minderheidsvisies. Het symbolisch interactionisme van Goffman liet dit onderbelicht. Daarom kwam Fairclough (1992) op de proppen met een driedimensionele analyse van vertogen, die de grondslag is van de sociolinguïstische stroming *Critical Discourse Analysis*. Zijn eerste dimensie is basaal: discours-als-tekst, dus iemands uitspraken beschouwd qua grammaticale structuur en woordenschat. Bijvoorbeeld, gebruik van de passieve werkwoordsvorm ('Er wordt vastgesteld dat') kan de politieke kleur van een standpunt verhullen (Blommaert & Bulcaen, 2000). De tweede dimensie bekijkt discours als discursieve praktijk, met name als circulerend in de samenleving en steeds in context, met intertextuele referenties. Een intertextuele sneer naar hippie-romantiek, 'de geitewollen sokken', kan aandacht voor een ecologisch vraagstuk onderuithalen. De derde dimensie is discours-als-sociale-praktijk, dus als element in het behouden of verwerpen van machtsstructuren, en als onderdeel van ideologische en hegemonische praktijken. President Reagan rearticuleerde de *American dream* via een (groot)vaderlijke stijl en maakte het Republikeinse, neoliberal discours tot een nationale en internationale evidentie.

Een eventueel vierde dimensie, die Fairclough niet bespreekt, is discours-als-kader (*discourse-as-frame*), namelijk het ervaringskader dat een vertoog oproept bij

de luisteraar en bij de academisch onderzoeker. Vele luisteraars herkenden de woorden van Reagan en Thatcher als hegemonisch discours ten voordele van de welstellende sociale klasse waartoe beide leiders hoorden. Jongeren schreeuwden hun besef ervan uit in Punkbands en *streetwise* graffiti. Ze ontwikkelden een tegencultuur of antidiscours, maar deze bleef niet binnen hetzelfde ervaringskader als Reagans. Ze wisten het gehoorde discours ideologisch te plaatsen, in een veld van betekenisvolle tegenstellingen. Dit cognitief gestructureerd veld, waarover ook de academicus beschikt, impliceert dat ervaringskaders onderling gerelateerd zijn.

Ervaringskaders zijn gerelateerd via sociale, biologische, ecologische en andere structuren die de mensensoort kenmerken. (Daarom noemen we ze ook ervaringsstructuren). We gaan dieper in op ervaringskaders in deel 3 omdat ze interessant zijn voor zowel sociaal werkers en beleidsmakers als schrijvers en copywriters, die met een uitspraak een betekenis willen overbrengen die inhaakt op antropologische structuren. Zich beperken tot kennis van het type discours volstaat niet. Om te weten wat het discours inhoudt moet je ontdekken welke betekenissen het automatisch uitsluit, en dan begeef je je op het omvattende terrein van ervaringsstructuren. Een tweede korte illustratie kan het concept verduidelijken. Hoe komt het dat de waarschuwing op een sigarettenpakje – roken is dodelijk! – niet lijkt te werken? Al zijn de boodschap en het doel eenduidig, we moeten ons afvragen of de uitspraak geen kader met zich meedraagt dat een heel andere betekenis overdraagt, met averechts effect. Het ervaringskader van bovenstaande boodschap legt volgens mijn bescheiden mening een identiteit op aan de roker: ‘U bent zelfdestructief, niets aan te doen.’ De reactie van de roker kan iets zijn in de trant van ‘Dan ben ik maar een Humphrey Bogart die aan longkanker sterft’. Nog belangrijker, en dat bedoelen we met inhaken op antropologische structuren, is hoe het opgeroepen ervaringskader meteen de rest van het betekenisveld structureert en bepaalde betekenissen uitsluit (op even actieve wijze als het de eerste betekenissen heeft ingesloten). Eenmaal gekaderd, lijkt de betekenis van dat wettelijk verplicht zinnetje namelijk haaks te staan op het kader dat eigenlijk de bedoeling zou moeten zijn: ‘U kunt stoppen met roken.’ Als ik even mag speculeren op basis van mijn participerende observatie als ex-roker, dan kunnen campagnevoerders beter lentetaferelen of een lachende baby tonen en daaronder een Obama quote over *change*: ‘*Yes we can*’. Of uit het lied ‘Bitter Sweet Symphony’ van de popgroep The Verve: ‘*I am a million different people from one day to the next... I can’t change my mold...*’ Zolang het ervaringskader van verandering maar een kans krijgt.

Geen uitspraak is kaderloos. Bij elk gebeuren voelen we automatisch aan wat het betekent voor onszelf. Dat bedoelen we met een ervaringskader: een bepaald bewustzijn van de waarde van een gebeuren voor ons ‘zelf’. (Niet dat we er volledig

bewust van zijn, het betreft een versneld bewustzijn; het kader schiet sneller dan zijn schaduw, dan ons 'zelf'). Omdat deze kaders zo belangrijk zijn voor het bepalen van de betekenis van een uitspraak of praktijk, gaan sommige antropologen zich specialiseren in het onderscheiden van types. Ze noemen het ook soms bewustzijnskaders. In collectieve uitdrukkingen, regels, artistieke tradities, mythen, rituelen en instituties reiken culturen metaforen aan voor deze onderscheidingen. Het is met de fascinatie voor deze onpeilbare rijkdom van betekenis dat antropologie begint.

Geloofsystemen of ideologieën reproduceren vertogen. Deze worden geschraagd door mensbeelden. Vertogen zijn dus niet zomaar te combineren. Zij zijn cultureel gestructureerd, dit wil zeggen dat zij via hun onderliggend mensbeeld het gehele betekenisveld structureren. Het katholicisme, waar enkel mannen gewijd worden tot priester, conformeert aan een mensbeeld volgens dewelke vrouwen, als levengevers, dichter aanleunen bij de natuur (denk aan moeder natuur), terwijl de man het gezag van de cultuur vertegenwoordigt. We vinden een gelijkwaardig duaal model in islamitische culturen, waar de onontwikkelde mens gezien wordt als gedreven door drift (*nafs* – de onontwikkelde ziel) terwijl de rede (*aqel*) deze kan beheersen. De religieus verordende gedragsregels, met andere woorden cultuur, helpen bij de ontwikkeling van de ziel. De vrouw zou in het bijzonder gedreven worden door *nafs* en bijgevolg gevoelig zijn voor kwade invloeden zoals *djinn*, geesten die verlangens nastreven (Boddy, 1989). Hoewel dit dualistisch model wijdverspreid is kunnen we het niet universeel noemen. Er spreekt een bepaald mensbeeld uit, dat rede ten opzichte van gevoel plaatst en tot ontwikkeling, zeg maar beschavingswerk oproept. Het verdedigt de regels van de gemeenschap of van de Staat, en de instellingen die voor de socialisatie van regels zorgen. Het model kan een beschavingsideologie ondersteunen die cultuur onderscheidt van natuur en deze laatste als een bedreiging ziet voor de mens. Zonder cultuur zou je chaos krijgen, ongebreideldeheid of het pure kwaad. 'In den beginne' heerste een gebrek aan beschaving, zoals bij een pasgeborene die grootgebracht moet worden. Er zouden culturen bestaan die dichter bij de natuurtoestand aanleunen en daardoor 'primitief' mogen genoemd worden. In Bijbelse termen gaan zij vooraf aan de zondeval en kan er nog geen sprake zijn van kwaad: primitieven leven in gezegende onschuld. De meest gesofisticeerde culturen zijn dankzij wetenschap, kunst, ethiek en technologie de natuurtoestand overstegen. Zo gaat grofweg de redenering die zowel christelijke als islamitische culturen legitimeerde, en mogelijks motiveerde, om traditionele religieuze praktijken in rurale gemeenschappen te verbieden en hun onderwerping of kolonisatie voor te stellen als een bevrijding uit de natuurtoestand.

Dergelijk mensbeeld kan het fundament vormen voor een imperialistische houding tegenover de wereld. Bedenk maar hoe moeilijk het is voor ons, als opgeleiden, om wetenschap te zien als gelijkwaardig aan de rituele kennis van andere volkeren, en deze kennis niet af te doen als bijgeloof eigen aan een stadium dat wij lang gepasseerd zijn. Ondertussen zien we dat deze initiatorische kennis overal weer opduikt en blijkbaar welzijnsbevorderende kenmerken heeft voor mensen uit verschillende delen van de wereld die mekaar vinden op het internet en nieuwe gemeenschappen vormen (Tik maar eens 'afrofuturism' in je zoekmachine). Veelal echter blijft het uitgangspunt hetzelfde, een dualiteit natuur/cultuur waar nu echter het teveel aan cultuur moet gemilderd worden door meer natuur en waarbij andere culturen geromantiseerd worden tot het spiegelbeeld van onze cultuur, dus verondersteld worden wild, lichamelijk of ongebreideld te zijn, meer zintuiglijk en minder rationeel. Verderop in dit boek bespreken we alternatieve mensbeelden, bijvoorbeeld animistische die een ander uitgangspunt hebben dan het dualistische beschavingsmodel. Verschillende mensbeelden en psychologieën komen tevens aan bod in onze discussie van de 'cultuur en persoonlijkheid' school, met Margaret Mead en Ruth Benedict, en in de controverse over de dood van kapitein Cook, uitgevochten tussen Sahlins en Obeyesekere.

Ervaringskaders zijn semantisch gestructureerd en daarom gerelateerd aan mekaar. Van Goffmans kaders 'jobinterview' en 'sportwedstrijd' zou je dat niet direct verwachten. Van ideologieën wel. Eenmaal je algemenere categorieën hanteert, valt de structuur beter op. Dan ben je ook geneigd te spreken van ervaringsstructuren in plaats van kaders. *Critical Discourse Analysis* is zelf een discours dat vertrekt vanuit een ervaringsstructuur, met name een structuur die de wereld beschouwt in termen van macht. Daartegenover kun je een mystieke ervaringsstructuur plaatsen, die zoals Heidegger het historisch gedetermineerde, lotmatige van Reagans uitspraken beklemtoont. Om dit semantisch veld te kunnen uittekenen met opposities die zo scherp ervaren worden dat ze wederzijds exclusief en samen exhaustief zijn, moeten we ons oor te luisteren leggen bij het structuralisme. Daar zullen we een methode vinden om de syntagmatische (wederzijds exclusieve) en paradigmatische (exhaustieve) dimensie te vatten van culturele betekenis.

Welk was het standpunt van Lévi-Strauss in het centrale debat van de antropologie? Het zal u wellicht verbazen dat hij er geen had. Of beter, hij vermeed de Psamtek-fout door noch te stellen dat de mens *in se* cultuur was met een laagje natuur eronder of erboven (genetica), noch het omgekeerde, een brok natuur met een vernislaag cultuur. Dat is het probleem wanneer we het *nature/ nurture* debat met een interactie tussen beide willen oplossen: we zitten vast in een model waarbij we de genetische structuren van de mens proberen te ontrafelen om hiermee

vervolgens culturele praktijken te verklaren. In de drie voorbeelden, Lokhya, Keller en Chil, zagen we echter dat natuur en cultuur moeten samen gedacht worden, eerder dan als aparte entiteiten waartussen een interactie gebeurt. We spreken van interactie liever in de figuurlijke zin ter verzoening van deze twee door wetenschappers kunstmatig onderscheiden domeinen (sinds Descartes: lichaam en geest). Misschien is het verschil vruchtbaar, zoals in het geval van Helen Keller en Chil, om aan te duiden dat neurologische (natuurlijke) beperkingen kunnen overwonnen worden door training (cultuur). Maar de belangrijkste boodschap was toch dat betekenis zich niet in maar tussen mensen afspeelt.

Antropologen richten zich op de betekenissen die collectief geproduceerd worden en benaderen deze als één domein, dat inderdaad cultuur genoemd wordt. Zij kiezen hierbij niet voor een van de twee polen van een dualiteit maar voor een derde overkoepelend domein. Natuur staat hier niet tegenover, naast of boven, cultuur, maar is er deel van. De natuur is deel van de 'cultivatie' die cultuur is, net zoals in het oorspronkelijke, biologische begrip van een cultuur (bijvoorbeeld van cellen) de natuur en haar wetten deel uitmaken van het specifieke organisme. Aldus vermijden we de Psamtek-fout die een essentie veronderstelt, zoals een oertaal, natuurtoestand of biologische structuur die we zouden ontdekken door terug te gaan in de tijd of de essentie te ontdoen van alle ballast. Voor de antropoloog doet de ballast ertoe; is er eigenlijk alleen dat. De lezer is wellicht in dit verband vertrouwd met de metafoer van de ui. Alle lagen die je van de ui afpelt zijn wat we noemen cultuur. En onder de laatste laag zit er, tja, niets.

Dus ging Lévi-Strauss helemaal anders te werk dan zijn voorgangers. In zijn cultuurvergelijkend onderzoek vond hij steeds dezelfde patronen over de wereld, in mythen, kunstobjecten, verwantschapssystemen, en meer. Door zich niet blind te staren op het proces waarbij betekenis ontstaat (diachronie – de interacties in de tijd) ontdekte hij constanten in het systeem van betekenis (synchronie). Hij zag de duale opposities die culturen gebruiken, en de mediëring ervan. Hij opende de poorten van de symbolische orde. Volgen we de gids.

Structuralisme

Zodra het woord 'denken' valt in een antropologische inleiding kan men niet voorbij het werk van de in Brussel geboren Fransman, Claude Lévi-Strauss. Terwijl in de jaren 1920 tot en met 1950 enerzijds zijn Duitse en Amerikaanse collega's (waaronder Boas) via etnografie particuliere 'culturen' beschreven en anderzijds zijn Britse collega's (waaronder Radcliffe-Brown en Evans-Pritchard) druk deden om de diversiteit aan sociale, politieke, economische, religieuze en verwantschapssystemen te beschrijven in de wereld, en uit deze gegevens conclusies te trekken over 'de samenleving' of de sociale structuur van 'een' samenleving (de Britten hadden weinig op met het cultuurconcept), durfde de Fransman het aan om de systematiek achter als deze cultuurproducten te zoeken en deze te beschouwen als uitingen en dus varianten van eenzelfde cognitief proces, het 'wilde denken'. Door zich te buigen over culturen (in het meervoud) zocht hij conclusies te trekken op een overkoepelend niveau, over cultuur (in het enkelvoud). Volgens hem was dat de roeping van de antropologie: iets te zeggen over 'de' mens, niet in diens biologische gedaante, maar wel in datgene wat de soort als geheel markeert, het denken, de menselijke geest.

Zijn uitgangspunt materie/geest of cultuur/natuur doet dualistisch en cartesiaans aan (wat nog niets zegt over de uitwerking). Maar in zijn ogen was deze zoektocht naar het cognitieve substraat van alle sociale (sub)systemen een stap voorwaarts ten opzichte van zowel de curiositeitenverzameling van de pure etnograaf als de sociale antropologie die de dienstmeid van sociologen speelde door overzeese bevestigingen of voetnoten te leveren voor hun theorieën. Goed, de sociologie profiteerde enorm van de antropologische studies van sociale processen zoals verandering en conflict. Maar daarbij was het zelden duidelijk of de niet-westerse 'samenlevingen' een vereenvoudigde, dus gemakkelijker bestudeerbare versie voorstelden van de complexe samenleving, dan wel of andere processen golden in het Westen. Wat maakte dat de sociale antropologie een antropologie was; kon deze bewijzen te handelen over 'de mens', eerder dan feiten te verzamelen die met

mensen te maken hebben? Kortom, hij beoogde een overkoepelend niveau, of een hoger niveau van abstractie, waarbij een en dezelfde menselijke soort intern gedifferentieerd wordt. Daarbij was het onderscheid complex/primitief, of beter klinkende varianten daarop, bijna niet te vermijden. Dat is één van de redenen waarom het werk van deze eminentie vele antropologen doet huiveren, nochtans onverdiend.

Met dit uitgangspunt, een focus op het menselijk denken, kwam hij uit op de linguïstiek als inspiratiebron voor zijn nieuwe wetenschap. Zeg je denken dan denk je ook taal. Hij begreep waarom de linguïstiek reeds vergevorderd was. Talen zijn nu eenmaal een stuk manifester en in die zin gemakkelijker bestudeerbaar dan culturen. Vanuit de studie van talen (in meervoud) kan men op metaniveau de principes van taal op zich (in enkelvoud) afleiden. Waarom niet idem dito met culturen om zo te komen tot de cultuur, de mens? Dat was ruwweg de redenering en het plan. Door het onderkennen van de structuren in allerlei cultuurproducten, gaande van mythen tot verwantschapssystemen, ging hij komen tot 'de' cognitieve structuur. Gegeven zijn stelling dat de wereld gestructureerd is zoals ons bewustzijn, en gegeven de invloed die hij had op de humane wetenschappen na de tweede wereldoorlog, zagen sommigen in hem de opvolger van Immanuel Kant, de bewustzijnsfilosoof uit de verlichting. Maar de verlichting die Lévi-Strauss voorstond kwam velen te ontvullend over: de mens werd gereduceerd tot een denkmachine waarvan de systematiek perfect harmonieus was maar ook geheel ontdaan van gevoel of moraliteit.

Om te begrijpen waarom Lévi-Strauss deze combinatie die hij het structuralisme noemde net een vooruitgang vond moeten we teruggaan naar een discussie in de linguïstische antropologie die zich afspeelde in de jaren 1930. Centraal stond de Sapir-Whorf these. Edward Sapir, zelf opgeleid door Boas, was de leermeester van Benjamin Whorf. Alle drie hadden een zekere sympathie voor Jean-Jacques Rousseau's romantische idee van de nobele wilde. Tegen de gangbare trend in om primitieve volkeren voor te stellen als achterlijk en minderwaardig of evolutionair geremd vonden ze het hun uitdaging om de zaak om te draaien en het denken in die andere cultuur als superieur voor te stellen.

De inversie is te simpel. Maar de discussie stelt in staat om in ieder geval de eigen cultuur te relativiseren en culturen als evenwaardig te beschouwen. De Sapir-Whorf these poneert dat er verschillende denkvormen bestaan en dat die samengaan met de taal van de denker. Daarmee richtte de these zich onder andere tegen Lucien Lévy-Bruhl die aan het begin van de twintigste eeuw een reeks invloedrijke boeken had geschreven over de 'primitieve mentaliteit', die braken met het beeld van de nobele wilde. In het uit het Frans vertaalde *How natives think*

(waarnaar Sahlins' boek over Capitain Cook met een knipoog verwees om criti-casters te vlug af te zijn die hem met Lévy-Bruhl vergeleken, zie het debat later) beweert Lévy-Bruhl dat de leden van primitieve volkeren geen individuen zijn maar denken wat de groep denkt, en dat dit denken prelogisch is, dit wil zeggen de band niet vat tussen oorzaak en gevolg. Indianen wiens totem de adelaar is denken werkelijk dat ze die vogel zijn. Aborigines of !Kung kennen het concept van landeigendom niet omdat ze zichzelf niet kunnen concipiëren als gescheiden van het land. Tegen het jaar 1938, toen gelijkaardige simplistische ideeën voeding gaven aan de ideologie van de *übermensch*, was Lévy-Bruhl fors bijgedraaid en sprak hij van een mystieke mentaliteit die overigens in elke menselijke geest huist, een idee waar heel wat meer voor te zeggen valt.

Om het gebrek aan abstract denken bij 'primitieven' aan te tonen, verwees Lévy-Bruhl naar de volgende lijst van woorden opgebouwd uit affixen in de taal van de Kiwai eilandbewoners van Melanesië. Ik dank het voorbeeld aan Alan Barnards (2000: 109) heldere inleiding over taal in antropologie.

<i>Rudo</i>	invloed van twee op velen in het verleden
<i>Rumo</i>	invloed van velen op velen in het verleden
<i>Durudo</i>	invloed van twee op velen in het heden
<i>Durumo</i>	invloed van velen op velen in het heden
<i>Amadurodo</i>	invloed van twee op twee in het heden
<i>Amarudo</i>	gelijkaardige invloed in het verleden
<i>Amarumo</i>	invloed van velen op twee in het verleden
<i>Ibidurudo</i>	invloed van velen op drie in het heden
<i>Ibidurumo</i>	gelijkaardige invloed op het verleden
<i>Amabidurumo</i>	invloed van drie op twee in het heden
Enzovoort.	

Lévy-Bruhl beschouwde deze lijst woorden als het bewijs van onvermogen om anders dan concreet te denken. Waarom kan hun taal geen woord hebben voor invloed van velen versus weinigen? Ze bezitten de cognitieve categorie 'veel/weinig' niet.

Whorf daarentegen ziet in deze lijst het bewijs van complex denken dankzij een gesofisticeerde taal met meer mogelijkheden dan Grieks of Latijn. Deze taal schept nieuwe betekenissen via de abstracte samenstelling van betekenis-eenheden (morfemen) zoals ama, ru, bi, en mo. Sommige Amerindiaanse talen hebben meer dan 17 geslachten voor hun woorden. Volgens de Sapir-Whorf these moet het denken dan analoog complexer zijn dan het onze. Het bekendste voorbeeld is de taal

van de Hopi-indianen. Onze metafysica kan enkel ideeën aan die gebaseerd zijn op tijd en ruimte, de twee basale categorieën van onze taal en ons verstand. Tijd is lineair van verleden naar toekomst. Ruimte is statisch met slechts drie dimensies. De Hopi-taal daarentegen onderscheidt het (objectief) gemanifesteerde van hetgeen zich (subjectief) aan het manifesteren is. In de interpretatie van Whorf betekent dit dat de Hopi zich via deze laatste categorie de 'toekomst' inbeelden als een kosmische wereld die reeds deel is van hun denken en die verschilt van de zintuiglijk waarneembare wereld van het nu en het verleden. Een heel ander wereldbeeld.

Maar hoe weet Whorf dit zeker? Is hij niet het slachtoffer van zijn eigen these, die absolute grenzen trekt tussen denkwijzen? Meer algemeen: kunnen we ons in een andere cultuur inleven? Is antropologie mogelijk?

Linguïstische antropologen blijven de relatie tussen taal en denken onderzoeken. De vraag is vooral hoe je zoiets onderzoekt, want je kunt wel zinnen vertalen maar hoe weet je hoe de persoon in kwestie deze zinnen denkt? Kun je uit het cordon van de taal breken om de cognitie van mensen door te lichten? De Sapir-Whorf these is sterk bekritiseerd. De extreme versie, die zegt dat het denken van een volk integraal bepaald wordt door zijn taal, is verworpen. Basken of Friezen spreken een heel andere taal dan hun landgenoten maar cultureel verschillen ze nauwelijks van hun burens. Omgekeerd, Navajo en Apache indianen spreken ongeveer dezelfde taal maar de enen zijn egalitair en sedentair gericht op vrede terwijl de anderen nomadisch zijn met een hiërarchische sociale structuur voor oorlogvoering en strooptochten. Een rist aan vooral Britse antropologen, waaronder Radcliffe-Brown die het debat aandachtig volgde, leerden hieruit dat andere modellen, zoals degene die te maken hebben met sociale structuur, een sterkere verklaringswaarde hebben dan het linguïstische of cognitieve.

Lévi-Strauss dacht hier anders over. Was hij hardleers? Nee, hij vond een andere kritiek op de Sapir-Whorf these een stuk fundamenteler. Talen verschillen. Maar ze hebben dezelfde aspecten, die universeel te noemen zijn: zinnen, substantieven, werkwoorden, enzovoort. Aan bepaalde structurele voorwaarden valt niet te ontsnappen. En waar anders zouden deze voorwaarden schuilen dan in de menselijke geest? Zou dit dan ook niet waar zijn voor culturen, dat zij in hun onmiskenbare diversiteit gehoorzamen aan universele wetten van de menselijke geest? Laat het perspectivistisch gefilosofeer van Sapir en Whorf over taalinhouden achterwege, en peil zo diep als de inhoudloze structuur.

De romantische visie hebben we nu wel gehad, moet de structuralist Lévi-Strauss gedacht hebben, tijd voor wetenschap. De Brit Radcliffe-Brown verkondigde het luidop in navolging van de Franse socioloog Emile Durkheim: het sociale kent zijn eigen wetten en vraagt om een wetenschap naar analogie van

de natuurwetenschappen. De Brit wordt gezien als een structureel-functionalist, die de studie van sociale structuren serieus verbeterde. Maar, zoals gezegd, Lévi-Strauss vestigde zijn hoop niet op de sociologie, een tak naast alle andere. Hij zou evenmin akkoord zijn gegaan met die andere Brit, Evans-Pritchard, die antropologie als een *humanity* zag, een humane wetenschap die betekenissen bestudeert door ze in hun historische context te plaatsen en te relateren aan de particuliere cultuur: 'Wat is hekserij? Voor de Congolese Azande van de jaren 1930 was het een verklaring voor ongeluk. Over anderen spreken we niet.' Onze Fransman verwachtte weinig heil van de historische methode. Wetenschap vereiste volgens hem, net als zijn tijdgenoot Radcliffe-Brown, het risico nemen van veralgemening en, om een gebeurtenis te begrijpen, het gemak laten varen van de historische keten van antecedenten. Dat hij zich hierbij op een glibberig pad bewoog zullen weinigen ontkennen. Hij gaf alvast grif toe niet de beste etnograaf te zijn, maar vond zich wel een goede analist van andermans monografieën.

In 1939 na veldwerk bij de Bororo indianen in Brazilië kwam de 31-jarige Claude terug aan in Frankrijk, een land in oorlog. Hij zag geen andere optie dan in het verzet te gaan. Hij was de zoon van een Joodse kunstenaar (die in Brussel woonde op het moment van zijn geboorte). Zijn overste stuurde hem echter uit veiligheidsoverwegingen naar de New School of Social Research in New York waar hij terecht kwam in een groep van gevluchte Europese intellectuelen. Hij werd snel bevriend met een stel linguïsten uit de vermaarde Praagse school. Het zou hem vormen voor de rest van zijn carrière. Hun voorbeeld was de Zwitserse linguïst Ferdinand de Saussure, die een onderscheid maakte tussen twee benaderingen van taal: een synchronische (taal op een bepaald moment) en diachronische (taalveranderingen doorheen de tijd). Daarmee hangt een tweede distinctie samen: *langue* of taal (de structuur die we grammatica noemen) en *parole* of spraak (de taaluitingen). Van die twee paren is telkens de eerste term, respectievelijk synchronie en taal, de focus van de structuralist. Dit heeft te maken met Saussure's derde onderscheid, die hij de twee zijden noemde van eenzelfde medaille, 'het teken': *signifiant* of de betekenaar (bijvoorbeeld het woord 'bruin') en *signifié* of het betekende (de kleur in kwestie). De taal kiest het teken arbitrair in de zin dat een andere *signifiant* dan de klank 'bruin' had gekund. En de keuze voor de *signifié*, namelijk om een apart woord toe te kennen aan die specifieke kleur, is evengoed willekeurig. Een taal kan onmogelijk alle kleurschakeringen benoemen. Sommige talen onderscheiden maar twee kleuren.

Dankzij de Praagse school weten we dat willekeur niet chaos betekent maar structuur, meer bepaald binaire opposities. Met een synchronische benadering van taal ontdek je hoe de fonologie een structuur is, opgebouwd via de distinctie

stemloos/ stemhebbend (p/b, t/d, k/g) en de positie van articulatie in de mond: voor (p en b), midden (t en d), achter (k en g). De cybernetica van Norbert Wiener die in die tijd opkwam stond eenzelfde benadering van communicatie voor: achter aangeleerde inhouden, waarop mensen zich gemakkelijk blind staren, schuilen formele principes die betekenis mogelijk maken (bijvoorbeeld de binaire tekens I/O en de *feedbackloop*). De uitdaging werd nu duidelijker voor Lévi-Strauss: wat zouden de binaire opposities zijn die cultuur structureren? Terwijl andere antropologen zochten naar de particuliere logica onderliggend aan specifieke culturen, zocht hij de logica der logica's, de ultieme structuur.

Hij trok zich een jaar terug in de bibliotheek om alle bestaande monografieën van culturen te vergelijken op vlak van verwantschapssysteem. Het was geweten, vooral na het onderzoek van Radcliffe-Brown, dat er verschillende types van systeem bestonden. De Britse antropologen legden de nadruk op afstamming. Patri-lineaire verwantschapssystemen traceren iemands afstamming – de zogenaamde 'bloedverwantschap' – via de lijn van de vader. De kinderen erven van die patri-laterale afstammingsgroep (*lineage*, of breder: *clan*). Matrilineaire verwantschapssystemen bepalen iemands afstamming via de lijn van de moeder; de kinderen erven van die matrilaterale afstammingsgroep. De bilineaire combineert de twee. Sommige systemen hadden preferentiële huwelijkspartners, andere niet. Sommige systemen maakten zelfs geen generationeel onderscheid. De meeste systemen waren exogaam (trouwen buiten de afstammingsgroep), maar er waren ook endogame. Het hedendaags westers systeem was het minst gespecificeerd, bilateraal.

Het aantal combinaties leek onbeperkt. De jonge Lévi-Strauss ontdekte dat dit niet zo was. Eén logica schraagde de verschillende systemen, waardoor hetzelfde systeem bestond in Australië en Zuid-Amerika, zonder dat deze culturen mekaar konden beïnvloed hebben (wat een eerste bevestiging was van zijn structuralistische hypothese over de menselijke geest). Die logica kon hij vinden toen hij de 'elementaire' systemen, waarbij de preferentiële huwelijkspartner vastligt, onderscheidde van de 'complexe' systemen, waarbij de keuze van de partner een stuk onvoorspelbaarder wordt omdat die keuze nog alleen maar negatief gedefinieerd wordt, door een incesttaboe: je weet alleen zeker met wie je niet mag huwen (bijvoorbeeld met de sibling).

Een sleutel in het verhaal was het preferentiële huwelijk met de *cross-cousin* ('gekruipte' neef/nicht). Dit huwelijk was van toepassing in de meeste van die elementaire systemen. Een meisje huwt met de neef die de zoon is van de zus van haar vader (verwant via zijn sibling van andere sekse, 'gekruipt'). Deze neef wordt niet gezien als lid van dezelfde afstammingsgroep. De verwantschapsterminologie maakt het in die talen meestal duidelijk door de term 'huwbare' te nemen voor

cross-cousin. De 'parallele' neven en nichten (*parallel cousins*: verwant via ouderlijke siblings van dezelfde sekse) heten echter 'broer' of 'zus' omdat hun oom als broer van de vader wel gerekend wordt tot de afstammingsgroep. Met hen mag men niet huwen. Voorbeelden van *cross-cousin* huwelijk zijn de Yanomamö indianen in Zuid-Venezuela en de Kariëra en Aranda in Australië. Het voordeel van dit systeem is de directe uitwisseling van huwelijkspartners tussen afstammingsgroepen, wat een band of 'alliantie' scheidt tussen deze groepen en de kans tot rivaliteit en oorlog verkleint. Bij veralgemeende en dus indirecte uitwisseling van huwbaren, zoals in Europa, kunnen vele generaties na een huwelijk gepasseerd zijn voor een vrouw uit de familie van de man overkomt en de uitwisseling in de tegengestelde richting is gebeurd.

Vanaf het begin had Lévi-Strauss aangevoeld dat er iets niet klopte met de Britse focus op afstamming (een ethnocentrische obsessie met pedigree?) en de daarmee verband houdende veronderstelling dat afstamming begint bij het kerngezin en uitdijt in functie van de genealogische afstand. Hoe kun je beweren een culturele analyse te maken op basis van het kerngezin? De band tussen ouder en kind is natuurlijk. Daar moet cultuur niet ingrijpen. Cultuur komt pas tussen in het huwelijk, alliantie, door een sociale regel in te voeren die maakt dat man en vrouw bij elkaar blijven. Je kiest je ouders niet maar wel je partner (Eriksen & Nielsen, 2001: 105). Daar gaat biologie over in cultuur en kunnen we spreken van samenleving. Communicatie is de eerste mogelijkheidsvoorwaarde voor betekenis (Johnson, 2003: 59). Daaruit volgt het fundamentele principe van reciprociteit zonder dewelke samenleven onmogelijk is. Daarvan is het incestverbod de universele uiting, alsook de exogamie met zijn regel van ofwel directe ofwel veralgemeende uitwisseling (van mensen; van 'vrouwen' zei Lévi-Strauss systematisch). Dat is zijn verklaring voor het mysterie waarom elke samenleving het incesttaboe kent. De reden is niet een 'natuurlijke' afkeer voor seks met naaste familieleden, want dan heb je ook geen verbod nodig, maar het feit dat je geen samenleving hebt zonder een reciprociteitsregel die maakt dat je een partner zoekt buiten je directe omgeving.

De spil van het systeem is niet afstamming maar alliantie. Meer fundamenteel, een verwantschapsterm haalt zijn betekenis niet uit de natuur, zoals de afstamming uitdijend vanaf het kerngezin, maar uit zijn positie in een systeem van opposities met andere verwantschapstermen. Neem het voorbeeld van een duaal systeem van directe uitwisseling tussen twee secties (*moieties*) van een patrilineaire samenleving, zoals de Kariëra in Australië. Daar heb je altijd vier basisposities en verwantschapstermen: eigen (A1) en andere generatie (A2) in je eigen sectie, eigen (B1) en andere generatie (B2) in de andere sectie. Je echtgenote en haar si-

blings horen in B1, je vader en zijn zus in A2, zelfs je eigen moeder (en haar broer) horen tot een ander sectie – een andere ‘familie’ – dan die van jou en jouw siblings (A1). Het duaal systeem heeft structurele implicaties net als de grammaticale structuur van een taal. Omdat er maar twee generaties zijn horen je grootouders en je kleinkinderen tot jouw generatie. En omdat huwelijk altijd gesloten wordt met de andere sectie zal een broer van jouw grootmoeder aan moeders zijde (Mo-MoBr) tot jouw patri-sectie horen, en tot jouw eigen generatie (A1) net zoals de patrilaterale grootvader (FaFa). Beiden worden met dezelfde verwantschapsterm aangesproken. De genealogische afstand speelt dus geen rol in de betekenis van verwantschap (Layton 2003: 75). Het systeem bepaalt de betekenis. Het zorgt voor emotionele associaties die volgen uit de onbewuste structuur.

Vier generationeel en patrilineair gevormde secties (Uit: Layton, 2003: 75)

	<i>Patri-sectie A</i>	<i>Patri-sectie B</i>
<i>Eigen generatie</i>	A1: ik, zus, broer	B1: partner, schoonbroer/zus
<i>Andere generatie</i>	A2: vader en zijn zus	B2: moeder en haar broer

Latere kritiek van collega's (onder andere Needham, Fortes, Leach) dat in de praktijk de regels zelden gevolgd worden maakte weinig indruk op Lévi-Strauss. Hij was niet bezig met specifieke culturen, laat staan samenlevingen of sociale praktijken, maar met cultuur in het enkelvoud, en hij had die gevonden. Op dit abstractieniveau gold 'uitzonderingen bevestigen de regel'. De praxis, of sociale praktijk, gaat onvermijdelijk met de cognitieve structuur aan de haal. De structuren dienen als basis voor het spel.

Het incestverbod en de reciprociteitsregel van exogamie of sociale uitwisseling (zie verder: de gift volgens Mauss) bekeek hij als structurele voorwaarden om het systeem en bij uitbreiding de samenleving te doen functioneren. Hij zag de regel of het verbod niet als een 'institutie' gesocialiseerd via gezin en school. (Zijn meest recente tegenstander Vincent Descombes ziet instituties net als de basis van betekenis). Zet een troep kinderen op een planeet en leer ze niets. Als ze een generatie later nog samenleven zullen ze zeker de alliantie uitvonden hebben – het delen van wat je hebt, te beginnen met de groepsleden waaraan je gehecht bent. Die gehechtheid of liefde is gratis en natuurlijk. Cultuur is dat niet. Cultuur vereist een offer. Sociobiologen, die sociale praktijken en instituties precies in het verlengde situeren van disposities geëvolueerd uit natuurlijke selectie, hoorden het in Keulen donderen. Voor Lévi-Strauss, die uiteraard ook achter de theorie van natuurlijke selectie stond, was de cognitieve structuur te vergelijken met de orde van natuur-

wetten. Het is een coherent systeem afgescheiden van en parallel aan het biologische. De mens is erin gedonderd, toevallig of waarom niet: via natuurlijke selectie van het door bottlenecks gepasseerde brein van de homo sapiens.

Zelfs de gevoelens die familieleden ten opzichte van elkaar koesteren en de omgangsvormen die naargelang cultuur verschillen vond hij de moeite waard om aan een structuralistische lezing te onderwerpen (Lévi-Strauss, 1973: 82-112). Bijvoorbeeld, in matrilineaire samenlevingen vervult de vader eerder de rol van vriend (gelijkheid, +) terwijl het gezag (afstandelijkheid, -) ligt bij de moederlijke oom (MoBr). Om een verwantschapssysteem te typeren keek hij naar wat hij het 'atoom' van verwantschap noemde, namelijk de vier basale relaties: tussen broer en zus, echtgenoot en echtgenote, vader en zoon, moederlijke oom en neef. Hoe zouden die verhoudingen variëren in alle verwantschapssystemen? Wie schetst zijn verbazing wanneer hij ook daar na vergelijking van ettelijke monografieën een weerkerend patroon afleidt, gegoten in een formule: de relatie tussen broer en zus (stel afstandelijkheid, -) verhoudt zich tot de relatie tussen echtgenoot en echtgenote (stel +, dus omgekeerde verhouding) zoals de relatie tussen vader en zoon (stel -) zich verhoudt tot de relatie tussen moederlijke oom en neef (bijgevolg +). Is het incestverbod tussen broer en zus zwak en de relatie tussen man en vrouw afstandelijk, dan gaat met een warme verhouding tussen vader en zoon in deze cultuur een gespannen relatie gepaard tussen die jongen en zijn moeders broer. De logica is structureel, maar zonder psychische, sociale of biologische basis.

Uiteindelijk draait cultuur om het aanbrenge van structuur. Dat kan via tatoeages op het lichaam. Of door eten klaar te maken op een vuurtje en deze transformatie van voedsel te contrasteren met de natuurlijke staat: rauw en gerot voedsel. Deze volgens Lévi-Strauss universele 'culinaire driehoek' is een product van onze cognitieve structuur, die op een tweede niveau geroosterd vlees contrasteert met gerookt en gekookt vlees – beide ondergaan een extra culturele transformatie via respectievelijk rook en water, doch het koken heeft een natuurlijke kant doordat alle sappen bewaard worden. Hij durfde wenkbrauwengefrons te tarten door te speculeren dat gekookt voedsel daarom in vele culturen een lagere status heeft ('natuurlijker' is) dan gerookt vlees.

Een ander voorbeeld van cultuur als structuur aanbrenge is totems. Ze verdelen groepen op arbitraire wijze, zelfs al ontlene de leden er hun identiteit en intense emoties aan (voor hem zijn de Indiase kasten niet anders). In de structuur ontdekken we 'het wilde denken', dit wil zeggen het denken in pure vorm, volop creërend in plaats van ondergeschikt aan een specifiek doel zoals wetenschap of technologie. Dit model van het denken in zijn ongetemde, bricolerende staat liet Lévi-Strauss toe om de mens te vatten in zijn psychische eenheid. Zo

brak hij met het psychisch pluralisme van zowel Whorf als Whorf's tegenhanger Lévi-Bruhl. Cultuurspecifieke leefwerelden waren nog mogelijk maar verdwenen op het fundamentele niveau van zijn analyse, het wilde denken. Denken is gestructureerd als taal, doch van Whorfs cultuur- en taalspecifieke structurering nam hij afstand.

Het meest geschikte domein om het 'wilde denken' aan het werk te zien was volgens hem mythologie. Daarom analyseerde hij gedurende decennia honderden mythen uit alle continenten alsook de vele versies ervan die de ronde deden, op zoek naar de onderliggende structuur. Zijn eerste succes boekte hij met de mythe van Asdiwal, bij de Tsimshian indianen in Noordwest-Canada. Hieronder bespreken we zijn analyse van een Europese mythe, die van Oedipus. We beginnen met een diachronische (en ingekorte) weergave van de mythe, dit wil zeggen we gaan van de ene naar de volgende plotwending (aangeduid met een cijfer) zoals een verteller.

De Griekse mythe begint met Cadmos die zijn zus moet redden uit de handen van de god Zeus (1). Op die reis doodt hij een draak (2). Hij begraaft deze onder de grond, waaruit vervolgens vijf Spartanen oprijzen (3). Nadat zij hem helpen de stad Thebe te bouwen vermoorden zij elkaar (4). Zijn kleinzoon Labdacos, de 'lamme', krijgt een zoon Laios, de 'linkszijdige' (5). Van het orakel hoort Laios dat zijn zoon, Oedipus, geboren uit Jocasta, hem zal vermoorden. Hoewel Laios het voetje van de pasgeborene vastbindt aan een steen op de berg, een schaapherder zich over het kindje ontfermt, en het orakel later ook de jongeman waarschuwt dat hij zijn vader zal vermoorden, komt de voorspelling uit (6), want Oedipus verlaat na het orakel de goede herder, denkende dat deze zijn vader is, en vlucht naar Thebe, alwaar hij ruzie krijgt met Laios en hem doodt zonder te weten dat deze zijn biologische vader is. Op zijn weg ontmoet hij de Sphinx die een vraag stelt, waarbij een fout antwoord een gewisse dood betekent. Het raadsel luidt: 'Wat spreekt met één stem, maar wordt een viervoeter, dan een tweervoeter, dan een driervoeter?' De Sphinx sterft (7) want Oedipus weet het antwoord: 'mens', die na geboorte kruipt, leert staan, en eindigt met een wandelstok. Als beloning mag hij koningin en weduwe Jocasta huwen, waarmee hij vier kinderen krijgt zonder te weten dat zij zijn moeder is (8). Wanneer zij beseft dat Oedipus, letterlijk 'gezwollen voetje' (9), haar zoon is pleegt ze zelfmoord. Oedipus komt tot hetzelfde inzicht en maakt zichzelf blind om de oude man te worden uit het raadsel van de Sphinx, waarna hij opgeslokt wordt door de Aarde (10).

De mythe gaat verder, maar deze weergave volstaat voor onze opdracht. De overige plotwendingen passen met enige welwillendheid van de lezer in de analyse. De analyse die Lévi-Strauss voorstelt is synchronisch, wat de aandacht verschuift van de opeenvolging van gebeurtenissen naar de terugkerende thema's of wat hij 'mythe-

men' noemt (naar analogie van morfemen). Een synchronische analyse werkt niet zonder tegelijk te verifiëren hoe deze thema's zich onderling verhouden. Hij brengt de plotwendingen onder in vier kolommen, elk een mytheem. De eerste kolom heet 'de overwaardering van verwantschap'. Daaronder horen Cadmos' zoektocht naar zijn zus (1) en de incest tussen Oedipus en Jocasta (8). De tweede kolom inverteert de eerste en heet 'de onderwaardering van verwantschap', waartoe hij de Spartaanse broedermoord (4) en de vadermoord door Oedipus (6) rekent. In de derde kolom doodt Cadmos de draak (2) en Oedipus de Sphinx (7), twee monsters die de mens onder de grond willen krijgen. Omdat autochtoon zowel verwijst naar lokale afkomst als 'uit de aarde ontstaan' betekent, noemt hij dit thema 'ontkenning van de autochtone oorsprong van de mens'. Toegegeven, enige verbeelding helpt. De logica komt iets beter tot uiting wanneer we het vierde en laatste mytheem betrekken, dat de volgende sequenties betreft: de Spartanen uit de grond (3), de lamme Labdacos en de linkszijdige Laios (5), Oedipus als gezwollen voetje (9) en Oedipus als blinde met stok (10). Omdat deze figuren van ver of dichtbij te maken hebben met een moeilijke gang of lichaamshouding vanwege gehechtheid aan de Aarde heeft deze kolom als thema 'de persistentie van de autochtone oorsprong van de mens'. De vierde kolom is dus het omgekeerde van de derde. Zo kan hij een formule opstellen die vergelijkbaar is met de vorige rond verwantschapsrelaties: kolom III is de inversie van kolom IV zoals kolom I de inversie is van kolom II.

I	II	III	IV
1		2	3
	4		5
	6	7	
8			9
			10
X^{-1}	: X	:: Y ⁻¹	: Y

X= verwantschapsontkening, Y= autochtonie

De menselijke geest is, volgens Lévi-Strauss, dol op tegenstellingen en op het vervolgens trachten verzoenen ervan. Dit is geen biologische of sociale behoefte. Het is een cognitief (eigen)aardigheidje. Na uitgebreide studie van mythen van over de hele wereld en na hun vele versies met elkaar vergeleken te hebben, stelde Lévi-Strauss in 1955 een meer complex terugkerend patroon vast in de varianten op

een mythe. Hun onderlinge transformatie gebeurde volgens wat hij noemde de canonieke relatie. Hij waagde zich ook aan toepassingen ervan op transformaties van culturele gebruiken. De formule gaat als volgt.

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$$

De F staat voor een operator met een functie: hier x, y of het omgekeerde van a. Tussen haakjes staat de parameter waarop de functie wordt toegepast: hier a, b, of y. Het dubbel punt (:) wijst op een verhouding ('staat tot'). Een verdubbeling van dit teken onderscheid twee helften van een formule (bijvoorbeeld twee varianten van een mythe) en betekent een relatie van overeenstemming ('zoals'). Nemen we het voorbeeld van een cultureel gebruik in onze contreien, het Sinterklaasfeest. Dit zou een transformatie zijn van een oud Romeins gebruik, de Saturnalia. De canonieke relatie lijkt inderdaad van toepassing op cruciale betekeniseenheden (*mythèmes*) van beide feestdagen. In de Saturnalia wordt iemand voor één dag door een onschuldige hand gekozen en tot koning van het feest gekroond, waarbij de gelukkige voor één dag alles mag nemen wat hij wenst. Overlopen we even de linkerhelft van de formule, die de betekenis van de Saturnalia samenvat: 'een jaarlijkse feestdag waarbij het nemen naar eigen wens mogelijk is voor degene die dankzij een onschuldige hand voor één dag koning is gemaakt'.

F_x	= jaarlijkse feestdag
(a)	= het nemen (naar eigen wens)
F_y	= de onschuldige hand (het lot)
(b)	= koning

De canonieke relatie van transformaties voorspelt dat we dan als rechterhelft de volgende verhouding van betekenissen krijgen, die het Sinterklaasgebeuren zou samenvatten: 'een jaarlijkse feestdag waarbij een koning geeft wat gewenst wordt door onschuldigen'.

F_x	= jaarlijkse feestdag
(b)	= koning
F_a^{-1}	= giften (naar wens van de ontvanger)
(y)	= onschuldigen (kinderen)

Letterlijk leest de canonieke formule hier toegepast: 'De jaarlijkse feestdag waarbij eendert wat genomen mag worden staat tot de onschuldige hand die iemand tot

koning kroont, zoals de jaarlijkse feestdag waarbij een koning op bezoek komt staat tot het geschenken geven aan kinderen.’

Feestdag (nemen) : Onschuldig (koning) :: Feestdag (koning) : Geven (onschuldigen)

Om deze formule te begrijpen helpen gegevens over subjectieve ervaring en interpretaties niet, noch de stemming van participanten, noch hun sociale relaties. Tot frustratie van de fenomenologen en etnografen die we later aan het woord laten, betreft het hier een louter cognitieve structuur met formalistische operators, die als een programma van de menselijke geest functioneert, zonder meer, en die door wetenschappers ontrafeld kan worden wanneer zij zich hebben losgemaakt van de illusie van de subjectieve ervaring en zij het arbitraire kunnen aanvaarden van wetmatigheden in de symbolische orde van taal en betekenis. Je moet een antropoloog zijn die de enorme diversiteit aan cultuuruitingen wereldwijd bestudeerd heeft om het formalisme van deze universele patronen naar waarde te kunnen schatten. Tot zover de Franse meester.

Wat te denken van dit alles? Het structuralisme, of beter ‘cultuurstructuralisme’, maakte school tot diep in de jaren 1960, met invloed in vele domeinen waaronder psychoanalyse (de vroege Lacan) en filosofie (Derrida). Structuralistische analyses fascineren, imponeren en vereisen intense intellectuele arbeid niet in het minst bij de lezer. Is het niet fantastisch moest je door toepassing van de canonieke formule de volgende trend in kunst, architectuur, theorie, religie, design, mode of muziek voorspellen, volgens dezelfde principes van omzetting waarmee de Saturnalia in het Sinterklaasfeest transformeerde? Vul de juiste parameters in en je wordt een baanbreker; succes is jouw deel! In tegenstelling tot Freud en Marx, die Lévi-Strauss hadden geïnspireerd doch een onbewuste structuur voorstelden die gelinkt was aan een probleem waarmee mensen zich konden identificeren, respectievelijk drift en ongelijkheid, beschreef hij een ontzuenderend cognitief fundament dat vooral de romantische zinzoekers een beetje verweesd achterliet. De grondlegger van het structuralisme kreeg niettemin een resem volgelingen, vooral in Frankrijk. Een van de bekendste was de Belgische Afrikanist Luc de Heusch.

Maar in het Verenigd Koninkrijk waar de structureel-functionalisten de plak zwaaiden, was het cultuurstructuralisme een stuk minder populair. ‘Tabulated nonsense!’, riep Leach uit, toen hij de formules las. Mythen en symbolen hebben geen oorspronkelijke betekenis of script maar worden gebruikt zoals het de actor uitkomt. Bijvoorbeeld, redenaars bij de Lega in Congo verwijzen naar de vlekken van de genetkat de ene keer om gemengd verwantschap met moederlijke en vaderlijke clan te symboliseren en de andere keer om het tegendeel, de blijvende invloed

van één voorouder te beklemtonen (Biebuyck in Layton, 1997). Dan spelen toch niet de cognitieve structuur maar praktijk en persoonlijke motieven de hoofdrol?

Een scherpe discussie ontstond eveneens rond de verwantschapstheorie. Tussen theorie en praktijk bleek een brede kloof te gapen. Bij de Asante in Ghana berekende Fortes dat slechts 8% hun ideaal van cross-cousin huwelijk effectief volgden; bij de Yanomamö waren er dat volgens Chagnon 70% (Layton, 1997: 80). En dan was er het feit dat de sociale gevolgen van hetzelfde cross-cousin systeem verschilden naargelang de sociale structuur. Tussen de egalitaire jagers-verzamelaars van Australië zorgde het voor stabiele en wederkerige relaties, maar bij de Katchin rijsttelers in de Birmese bergen stelde Leach een afhankelijkheidsrelatie vast tussen de uitwisselende aristocratische en civiele clans. In het licht van die kritieken boekte de Britse socioloog Giddens veel succes vanaf 1979 toen hij het begrip structuratatie introduceerde en dit voorstelde als een dialectisch proces, waarbij een structuur aangeleerd is en impliciet blijft tot de praxis (*performance*), die deze structuur terstond ook weer verandert.

Al deze argumenten snijden hout en helpen de antropologie vooruit, maar of ze het (cultuur)structuralisme ondergraven valt te betwijfelen. Lévi-Strauss poneerde geen oorspronkelijke tekst maar een structuur onderliggend aan mythen. Dit is geen diachronisch ingebedde structuur, zoals deze critici met hun verwijzing naar de praktijk (en structuratatie) lijken te veronderstellen. Hij zocht een structuur in synchronische zin. Denk aan de mythemen in kolommen, los van de specifieke plotwending (zoals de betekenissen in de praktijk bij een symbool zoals de genetkat) en los van elke chronologie. Bovendien is de inzet geen cultuurspecifieke of sociaalspecifieke structuur zoals in de theorie van Giddens, maar 'de' structuur van de menselijke geest. De cognitieve structuur zit niet ingebakken in het individu en hoeft niet neurobiologisch traceerbaar te zijn (al is Lévi-Strauss wel eens betrappt op die speculatie). De structuur wordt zichtbaar bij cultuurschepping. Ze wordt echter verhuld door toevallige individuele, sociale en historische factoren. Ze is van de orde van het ideaal, daarom doen die percentages van feitelijke applicatie er niet toe. Op dat abstract, theoretisch niveau vind je de patronen die zo universeel zijn in kunst en mythe als in taal.

De *poststructuralist* heeft een geheel andere visie op symbolisatie. Voor haar bestaat er niets buiten die diachronische ketens van toevallige factoren die structuren opbouwen en afbreken. In deze visie verdwijnt het onderscheid tussen theorie en praktijk. Praxis heerst – op zijn eentje. Sinds de jaren 1980 is dat de wetenschappelijk voorzichtigere hypothese geworden over symbolisatie. De Belgische historicus en Afrikadeskundige Jan Vansina was een proponent door ongemeen scherp te reageren tegen het structuralisme. Zijn hoofdargument is dat haar con-

clusies niet te falsifiëren zijn. In tegenstelling tot een historische studie waar elke bewering overeenkomt met gebeurtenissen, en een nieuw feit die bewering kan weerleggen, zoekt de structuralist een onbewuste structuur en kunnen afwijkende elementen genegeerd worden: “[S]uch analyses are in fact creative discourses, valid only to the mind that creates them, aiming at conviction not at proof” (1985: 165).

Nu, dat er geen onbewuste structuur zou bestaan lijkt een standpunt even moeilijk te falsifiëren als dat van de structuralist. In ieder geval, heel wat van de spanning verdwijnt zodra critici inzien dat het structuralisme zich niet op hun terrein begeeft, de studie van specifieke culturen en perioden. Naar analogie van de distinctie tussen het sociale systeem en sociale subsystemen onderscheiden we de studie van cultuur en de studie van culturen. Net zoals systeemtheorieën in de sociologie zich op een pad van abstractie begeven met veel minder mogelijkheid tot falsificatie dan in de studie van bijvoorbeeld het economisch subsysteem is de studie van ‘cultuur’ onzeker in vergelijking met beweringen over specifieke culturen. Zonder dit onderscheid lijkt de antropologie van Lévi-Strauss per definitie tegen de haren in te strijken van zowat alle benaderingen van cultuur:

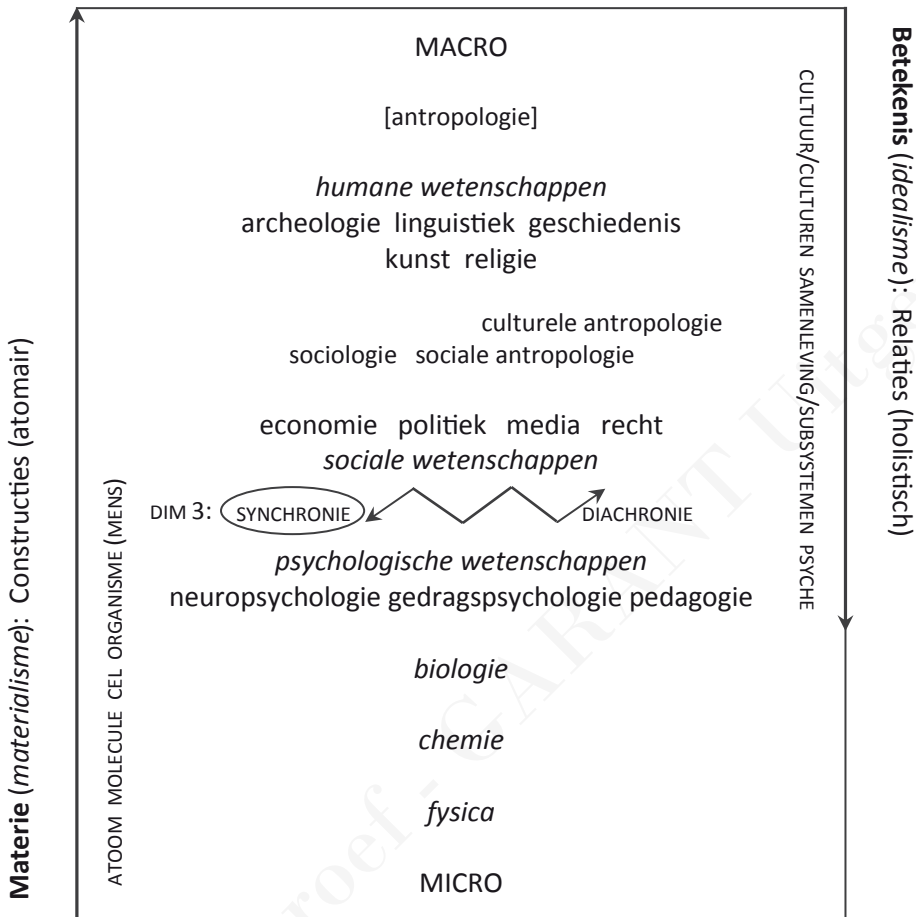
- (1) ‘tegen het sociale’: tegen de (structureel-)functionalisten en historisch-materialisten die in de trant van Marx en Durkheim een centrale rol in hun studie van cultuur toekennen aan de *sociale* structuur in plaats van aan cognitie (zie deel 4). De eerste piekperiodes van hun publicaties waren in de jaren 1930- en 1950-. (Het streepje na het jaartal is om aan te duiden dat deze denkschool niet is uitgestorven).
- (2) ‘tegen natuur’: tegen de sociobiologen, evolutionaire psychologen en cognitivisten (1970-) die cognitie, gedrag en bij uitbreiding cultuur als het product van *natuurlijke* selectie zien (zie deel 1)
- (3) ‘tegen subjectiviteit’: tegen de fenomenologen, historici, existentialisten en interpretatieve scholen (1940-, 1960-) die *subjectieve* ervaring of ‘leefwereld’, diachronie en gebeurtenis centraal stellen om cultuur te bestuderen (zie deel 3). Beter gezegd, interpretatieve antropologen bestuderen *culturen*, met de nadruk op het meervoud en particuliere kenmerken.

Samengevat, het gros van de kritiek op Lévi-Strauss kan herleid worden tot een misverstand over het object van zijn studie (waaraan hij zelf schuldig was door ambiguïteit). Terwijl veruit de meeste sociale en culturele antropologen zich focussen op culturen in particuliere vorm, en coherentie proberen te scheppen door een bepaalde leefwereld te reconstrueren of zelfs een dominante logica van lokale cultuurproductie te vinden, concentreerde hij zich op cultuur in enkelvoud, dus op de menselijke geest *an sich*, door alle producten ervan te vergelijken en zo tot

de structuur der structuren te komen. De afwijkingen waarop zijn critici wezen deerden hem daarom niet, wat dan weer deze critici mateloos irriteerde, precies omdat het kader ontbrak om zijn studies te zien als een verschillend studieobject betreffend, en dus als complementair met de hunne.

Conclusie

De onderstaande figuur doet een (imperfecte) poging om dat kader te bieden. De eerste dimensie, aan de binnenkant van de figuur, geeft een (onvolledige) lijst van wetenschappelijke disciplines en hun objecten. De lijst loopt op van microniveau (subatomaire) tot macroniveau, met aan de top tussen vierkante haakjes omdat we zelfs niet met zekerheid weten of zoiets bestaat: cultuur in enkelvoud, het studieobject van Lévi-Strauss. In repliek op de vraag naar de wetenschappelijkheid van sociale antropologie antwoordde een ex-natuurwetenschapper en 'bekeerd' cultuurwetenschapper Anthony Good met deze dimensie. Eerlijkheid gebied te zeggen dat hij ietwat tot het uiterste gedreven werd in een debat met twee collega's die zich postmodern noemden omdat ze wilden breken met de positivistische methode van de wetenschap en dus voor de studie van cultuur enkel literaire methoden weerhielden (Ingold 1996: 31-2). Good poneerde dat de wereld op verschillende niveau's verklaard kan worden. Fysica bestudeert deeltjes, die gecombineerd meer complexe entiteiten vormen genaamd moleculen. Deze hebben hun eigen kenmerken, bestudeerd in de chemie. Ze zijn dus niet eenvoudigweg de som van hun deeltjes. Deze moleculen vormen cellen, die de biologie onderzoekt, wat weer een ander niveau is met zijn eigen wetten. De organismen die op een hoger niveau uit deze cellen ontstaan hebben op hun beurt ontelbare andere mogelijkheden, zoals de geestelijke processen bestudeerd in de psychologie. Ten slotte heb je het niveau van samenlevingen, die eigenschappen hebben zoals macht, hiërarchie en sociale status, afwezig in het individu. Good stelt dat de collectief gedeelde voorstellingen op dit niveau het onderwerp zijn van antropologische studie. Welnu, trekken we zijn redenering gewoon door, dan komen we tot wat een algemene antropologie of antropologie-zonder-adjectief doet: alle culturen, van vroeger en nu, samennemen op een abstractieniveau dat hen vergelijkbaar maakt. Toegegeven, het is een aloude, Platoonse gedachte om betekenis te zoeken in het licht van de eeuwigheid (*sub specie aeternae*), en of Lévi-Strauss dit licht gevonden heeft met zijn 'wilde denken' zullen sommigen betwisten.



Poging tot driedimensionele structurering van wetenschapstakken in termen van micro/macro, materieel/ideel en synchronisch/diachronisch

De tweede dimensie, aan de buitenkant van de figuur, schematiseert de twee dominante methodologieën, waarbij de pijl de richting aangeeft van analyse. De linkse pijl vertrekt vanuit microniveau (atomisme, bouwstenen) om materie te bestuderen, de rechtse pijl vanuit macroniveau (holisme, relaties) om betekenis te bestuderen. Zoals Barnard (2009: 136) helder observeert, de Britse structuralisten en functionalisten kwamen in aanvaring met de Franse structuralisten, omdat deze vanuit het algemene naar het specifieke afdaalden, terwijl de Britten alleen het omgekeerde wetenschappelijk vonden (op basis van Hume's empiricisme). In de studie van materie en natuur klopt die stelling waarschijnlijk. Maar in de studie van betekenis? Als je daar

van een symbool vertrekt en dit als een eerste bouwsteen kiest loop je het risico de betekenis letterlijk te nemen of slechts één interpretatie te kennen (bijvoorbeeld van de genetkat). Je moet eigenlijk eerst zoveel mogelijk symbolen en hun betekenissen vergaren en hun relaties vinden (via veldwerk van concrete situaties van symbolisering) om vervolgens naar dat eerste symbool terug te keren voor de bepaling van mogelijke betekenissen ervan. Die synchronische methodologie maakt de waarde uit van het structuralisme voor de studie van betekenis.

Meer specifiek, in de vele toepassingen van deze methodologie kunnen we een cruciale stap afleiden, die holistisch is, met name de delen relateert aan het geheel. Vansina heeft gelijk in zijn kritiek op structuralisten dat zijn feitjes (de 'delen') hun hypothetische structuur nooit kunnen weerleggen. Maar om tot een structuur te komen moeten de relaties tussen de delen en het geheel wel kloppen. Dat is het breekpunt voor structuralisten, hun 'falsificatie'. Men bereikt dit door een dubbele beweging, zeg maar een kunstgreep, wat ons bij de vierde distinctie van de linguïst Saussure brengt die we nog niet bespraken: syntagmatische en paradigmatische (associatieve) relaties.

In de zin 'Jan leest' vormen 'Jan' en 'leest' de *syntagmatische* relatie omdat ze de delen van het geheel uitmaken. De *paradigmatische* relatie bestaat tussen zo'n deel en delen die deze hadden kunnen vervangen en dus tot hetzelfde 'paradigma' horen, bijvoorbeeld 'An' voor 'Jan' omdat het ook een subject is (tot het paradigma 'subjecten' hoort) en 'schrijft' voor 'leest' omdat het ook een werkwoord is (tot het paradigma 'werkwoorden' hoort). Een cultureel voorbeeld, overgenomen van Barnard (2009: 122), is het verkeerslicht waarbij rood, oranje en groen syntagmatisch zijn en elk een paradigmatische relatie hebben met respectievelijk 'stop', 'klaar' en 'ga'. Dit voorbeeld geeft goed het holistisch karakter van een structuur aan, in de zin dat de gekozen elementen niet alleen wederzijds exclusief zijn (geen verwarring mogelijk tussen groen en oranje) maar ook samen exhaustief (er hoeft geen blauw bij: alle mogelijke betekenissen zijn gedekt). Dit soort dubbele coherentie is de uitdaging voor de structuralist. Herbekijken we de analyse van de Oedipus-mythe. Lévi-Strauss bereikt de dubbele coherentie: (1) er heerst een syntagmatische relatie tussen de vier kolommen (mythemen) die zich tot elkaar verhouden via twee paren van opposities, en *tegelijktijd* (2) heerst er een paradigmatische relatie tussen elke belangrijke plotwending en één van de kolommen. De wetenschappelijke waarde van deze holistische methodologie zag Vansina over het hoofd.

In de synchronische benadering ontbreekt dan weer de diachronie. Dit is de derde dimensie, die zich in het hart van de figuur bevindt. Diachronie duidt op wat zich verplaatst en verandert in de tijd. De zigzaggende streep verbeeldt de diachronie door de dialectische relatie aan te geven tussen het menselijk organisme en de samenleving. In vele antropologische theorieën zien we dat diachronie be-

studeerd wordt via de interactie tussen micro- en macroniveau. De ellips verwijst naar synchronische studies van elk niveau: in de biologie (organisme), psychologie (psyche), sociologie (samenleving), economie (economics subsysteem) enzovoort. Systeemtheorieën in de sociologie zoals die van de Duitser Niklas Luhmann betreffen het sociale systeem *an sich*. (Luhmann contrasteerde zijn diachronische theorie over gebeurtenissen van communicatie of betekenisproductie met de synchronische benadering van het betekenisstelsel bij structuralisten). Culturele antropologen richten zich op culturen (synchronisch) en op culturele processen die de hele planeet kunnen aangaan (diachronisch). De intentie van Lévi-Strauss om zoiets als cultuur op zich te beschrijven is nog net iets abstracter.

Reflectie: Boven plaatsten we drie denkstromingen naast elkaar en naast de vierde, het structuralisme, omdat geen van hen tot op de dag van vandaag verlaten is, overtroffen of 'achterhaald'. Die indruk kan verkeerdelijk ontstaan door een chronologische presentatie van scholen, wat dit boek probeert te vermijden. Elke stroming heeft een specifiek object van studie (p. 99): (1) het sociale, de samenleving en haar (economische, politieke, ...) subsystemen, (2) de natuur en haar mechanismen, (3) subjectiviteit en leefwereld in particuliere culturen. Men kan moeilijk een van deze drie studieobjecten weglaten. De discussie laait pas op wanneer een ervan een claim (waarheidsaanspraak) doet die het studie-object van de ander betreft. Die claims worden wel vaker gemaakt in de menswetenschappen omdat de objecten en de grenzen ertussen niet vastliggen zoals in de natuurwetenschappen. Veel zogenaamd 'methodologisch' debat gaat over territoriumafbakening en schermutselingen rond disciplinaire grenzen. Fenomenologen protesteren regelmatig, en terecht, dat praktijken die particulier en cultureel zijn, verklaard worden door mechanismen die algemeen zijn en biologisch (sociobiologen) of economisch (marxisten). Fenomenologen moeten op hun beurt opletten dat ze niet in de val trappen van uitspraken te doen die de subjectieve ervaring of een specifieke cultuur overstijgen, bijvoorbeeld door alle wetenschappelijke kennis te reduceren tot een particuliere cultuur zoals 'het westers standpunt'. De reden dat bovenstaande drie stromingen, die elk op zich eigenlijk een reeks scholen bundelen, blijven bestaan ondanks een eeuw van wederzijdse aanvallen is dat ze elk een eigen object hebben weten af te bakenen, eerder dan een betere, 'tegengestelde' benadering te bieden voor eenzelfde object, in dit geval 'cultuur'.

De moeilijkheid van de humane en sociale wetenschappen, in vergelijking met de natuurwetenschappen, is dat zij bovenop de methodologie van deze laatste, die verklaringen atomair en vanuit de materie opbouwt, een tweede methodologie heeft, die eerder 'interpretatie' beoogt en holistisch is want het belang ziet van betekenis,

dus vertrekt vanuit relaties binnen een geheel (in plaats van bouwstenen). Dit is het onderscheid van Dilthey (en later Weber) tussen verklaren (*erklären*), de specialiteit van de natuurwetenschappen, en het interpreteren of begrijpen (*verstehen*) bij de geesteswetenschappen. Vandaag wordt die dichotomie (die teruggaat op de cartesiaanse van lichaam/ geest) niet meer volgehouden: je mag de natuurlijke dimensie in cultuur zoeken. Bovendien is de menselijke geest niet alleen een psychisch maar ook sociaal gegeven. Dat sociale systeem heeft subsystemen zoals de economie en de politiek, die men ook weer apart kan bestuderen om mechanismen af te leiden. Kortom, het aantal mogelijke studieobjecten breidt enorm uit. De drie stromingen hierboven zijn degene die het dichtst aanleunen bij het studieobject van Lévi-Strauss en gaan daarom met hem in de clinch. Doch geen van de drie lijkt echt wat hij op het oog heeft: noch de sociale structuur van stroming 1, noch de biologische module van stroming 2, en evenmin de particuliere culturen van stroming 3.

Sinds de negentiende eeuw, met het Victoriaanse tijdperk alsook de Herderiaanse idee van *Volksgeist*, had zich een cultuurimperialistische, zelfs racistische tendens genesteld in de westerse cultuur, waarbij studies van culturen gebruikt werden om de zogenaamde primitiviteit van niet-westerse volkeren aan te tonen. In de twintigste eeuw werd die tendens tegengegaan door antropologen, te beginnen met Boas. In december 1942 tijdens een lunch ter zijner ere sprak Boas zijn laatste woorden: “*I have a new theory of race...*” en stierf hij in de armen van zijn disgenoot, Lévi-Strauss. Tien jaar later schreef deze op vraag van de UNESCO na een brainstorm met Michel Leiris het klassieke *Race and History*, waarbij hij ‘ras’ deconstrueerde via, jawel, geschiedenis en zijn idee van cultu(u)r(en). De zes centrale stellingen gaan nog steeds op (Johnson 2003: 110). Bemerkt dat hij enkel in puntje vier zijn structuurbegrip (het wilde denken) en reciprociteitsidee toepast.

- 1) Er is geen wetenschappelijk bewijs voor een genetische correlatie tussen zogenaamd raciale types en morele of intellectuele eigenschappen.
- 2) De geobserveerde verschillen tussen groepen zijn het resultaat van culturele factoren, op hun beurt het gevolg van historische ontwikkelingen.
- 3) Culturele ontwikkeling vereist contact met andere culturen; echt geïsoleerde groepen kennen een staat van relatieve culturele stagnatie.
- 4) Geen samenleving kan bestaan in de natuurtoestand. Een zogenaamd ‘primitieve’ samenleving met een lage technologische ontwikkelingsgraad heeft wel een hoge graad van culturele ontwikkeling of ‘beschaving’.
- 5) De hoge technologische ontwikkelingsgraad in het Westen heeft te maken met een langere geschiedenis dienaangaande en met cultuurcontact.
- 6) Onze oordelen over andere culturen zijn altijd bepaald door de waarden van onze eigen cultuur en kunnen dus nooit absolute oordelen zijn.

Deel 3 

Leefwerelden: Mens als subject

Vierde proef - GARANT Uitgevers

Culturen en persoonlijkheid

Cultuurrelativisme

Dit hoofdstuk bespreekt datgene waarvoor de antropologie het meest gekend is. De studie van de verschillen tussen culturen. Tijdens de kolonisering kwamen gezanten van westerse imperia in contact met overzeese verafgelegen culturen. Als bevoorrechte getuigen werden hun verhalen bij thuiskomst geloofd. Deze verhalen verkochten beter naarmate ze het culturele verschil exotischer konden voorstellen, en de lezers konden bevestigen in hun gevoel van superioriteit, of in tegendeel in hun doemdenken over de westerse beschaving. Het cultureel verschil werd een bron van spot of romantisering. De eerste antropologen die begin negentiende eeuw opdoken, waren dan ook tot aan de eeuwwisseling niet in staat om de vele etnografieën die binnenkwamen te ordenen tenzij door deze als rapporten over losstaande culturen te behandelen. *Butterfly collecting*, zei men later: de culturen statisch (doods) voorstellen is ze prikken als een vlinder in een kadertje, en deze kadertjes naast mekaar hangen.

De enige twee vormen van synthese die men aanvankelijk kon bedenken was het (cultuur)diffusionisme en het (cultuur)evolutionisme. Ofwel bekijk je hoe bepaalde cultuurelementen, een keramiekbewerking, versierpatroon of een gebruik (*custom*), beïnvloed is door een andere cultuur en dus hoe die elementen zich verspreidden in tijd en ruimte, ofwel meet je de culturen af op het westerse criterium van beschaving: wetenschappelijke, technologische en ethische vooruitgang. Zelfs de diffusionisten veronderstelden dat culturele invloed in één richting verliep, van het machtige, dichtbevolkte centrum naar de perifere gebieden. De bekendste cultuurevolutionisten waren de Britten Tylor, Frazer en Morgan. Zij classificeerden culturen aan de hand van drie vastliggende stadia, geïnspireerd door Auguste Comte: magisch, religieus en wetenschappelijk gericht. De evolutietheorie van Darwin was één van de grootste ontdekkingen van die tijd, maar de cultuurevolutionisten waren niet darwiniaans genoeg om de fundamentele contingentie en willekeur van 'fitness'

– aangepastheid – in natuurlijke selectie te begrijpen en vervolgens volwaardig toe te passen op cultuur. Darwins stukken over ‘primitieve wilden’ maakten de verwarring alleen maar erger, wat hij een beetje leek te beseffen toen hij zich met een memoriebriefje inprentte om de term ‘hogere soort’ te vermijden.

Om uit het imperialistische denken over cultuur te breken is een omwenteling nodig geweest, die we het cultuurrelativisme noemen. Laten we daarmee beginnen vooraleer de lezer te overladen met etnografie. Cultuurrelativisme is de opvatting dat opvattingen over wat is (kennis) en opvattingen over wat moet (overtuigingen, waarden, normen) bepaald zijn door de culturele context en bijgevolg niet absoluut kunnen gelden. Deze definitie komt overeen met punt 6 uit de besproken UNESCO paper. We gebruiken het substantief ‘opvattingen’ niet alleen in de bijzin van de definitie maar ook in de hoofdzin om aan te geven dat er gradaties bestaan van intensiteit. Gewoonlijk verdeelt men deze gradaties van opvatting onder in drie, van zwak over matig tot sterk cultuurrelativisme. Melford Spiro (1992) preferereert kwalitatieve invullingen van de gradatie: van descriptief over normatief tot epistemologisch cultuurrelativisme.

De zwakke vorm van cultuurrelativisme stelt dat mensen bij hun beschrijving en begrip van de wereld medeafhankelijk zijn van cultuur en taal. Geen wetenschapper sinds de eind negentiende eeuw zal dit ontkennen. De middelste, matige vorm gaat een stap verder door te concluderen dat deze bepaaldheid voldoende ver gaat om geen universele oordelen toe te laten. Dit is het UNESCO standpunt: geen absolute oordelen over andere culturen. Dit middentype wordt op zijn beurt onderverdeeld in cognitief (opvattingen over wat is) en moreel (opvattingen over wat moet) cultuurrelativisme. Vanwege culturele bepaaldheid impliceert het eerste subtype dat er geen absolute kennis of waarheid is, het tweede dat er geen absolute morele of esthetische oordelen mogelijk zijn.

De sterke vorm van cultuurrelativisme stelt dat mensen in cultureel gescheiden werelden leven en denken, wat epistemologisch betekent dat elke veralgemening over culturen uit den boze is – een groot probleem voor de antropologie, besproken op het einde van dit hoofdstuk omwille van de spectaculaire paradigmaverschuiving sinds de jaren 1980 met Clifford’s *writing culture*. In de laatste tien jaar kent dit sterk cultuurrelativisme een nieuwe hausse onder het motto ‘culturen zijn ontologieën’ onder impuls van Viveiros de Castro, Martin Holbraad en Rane Willerslev, in dialoog met het werk van onder andere Marilyn Strathern, René Devisch en Tim Ingold. In reactie op het geïmpliceerde psychisch en zintuiglijk pluralisme echter proberen recente studies deze *many worlds* benadering te verzoenen met een nieuw concept van psychische eenheid. De ervaring van de Kwakiutl sjamaan is particulier, maar het principe van metamorfose is universeel (zie illustratie).



Kwakiutl transformatiemasker: voor en na rituele overgang
(©Wikimedia Commons)

Franz Boas was een pionier eind negentiende eeuw door via zijn perceptieonderzoek (rond de kleur van water) en later via zijn etnografische studies een lans te breken voor het cultuurrelativisme. Zijn sterkste argument was de diversiteit. Aborigines hebben nauwelijks materiële cultuur maar investeren hun creativiteit in een complexe sociale structuur. De politiek zeer eenvoudig gestructureerde Californische indianen hebben gesofisticeerd houtwerk, manden en keramiek. Ook wees hij op de interne diversiteit door cultuurcontact, waardoor het altijd verkeerd is om een cultuur als 'primitief' te kwalificeren. Toch kunnen we van 'een' cultuur spreken. Waarom?

Zijn studente Ruth Benedict gaf een antwoord in haar boek *Patterns of Culture* (1934), dat later de weg zou vrijmaken voor een psychologische antropologie. Ze vergeleek drie volkeren om aan te tonen hoe elke cultuur een patroon van 'dominante drijfveren' vertoont en dat deze patronen enorm kunnen verschillen. Maar laten we beginnen met een tijdgenote uit dezelfde school, die wereldberoemd werd met haar onderzoek bij de Samoa.

Margaret Mead: plasticiteit en seksuele revolutie

Bij haar dood in 1979 hoorde Margaret Mead volgens een survey in Amerika tot de top drie van beroemdste vrouwen. Het jaartal is niet onbelangrijk. Tegen het einde van de jaren 1970 kon een volwassen generatie terugkijken op een woelige en boeiende tijd, een generatie die in de *sixties* onder andere dank zij de pil en de hippiecultuur een seksuele revolutie had doorgemaakt en die gebroken had met het puritanisme en het mannelijk chauvinisme van de jaren 1950. Meads bestseller *Coming of Age in Samoa* (1928) was in de decennia na de oorlog invloedrijk geweest voor vrouwen die zich vragen stelden bij het westerse model van gezin waarbij vrouwen zich passief opstelden, hun genot niet centraal mocht staan en zij zich moesten conformeren aan de wensen van de man. Vergeten we ook niet dat gedurende de wereldoorlog veel vrouwen hadden geleerd hun eigen boontjes te doppen en dat bij thuiskomst de mannelijke hegemonie niet meer zo evident was.

Mead beschreef een cultuur in Samoa waar kinderen vrijgelaten werden en waar zij vanaf de puberteit vrijelijk mochten experimenteren met hun seksualiteit. Meisjes stelden hun huwelijk uit tot ze uitgeëxperimenteerd waren. De puberteit was geen opstandige maar zorgeloze, harmonieuze tijd. Ze bestond niet uit de stemmingswisselingen, de uitbarstingen van droefheid, woede, stress en onzekerheid, die de westerse jeugd traumatiseerde en die de psychologie had voorgesteld als een biologisch gedetermineerde ontwikkelingsfase waar de mens doorheen moest. Dit psychologische ontwikkelingsmodel bleek niet universeel. Het was een construct, of beter: een model waarvan de validiteit beperkt is tot de westerse cultuur.

De implicatie van deze globaal gezien beperkte validiteit was dat de westerse opvoeding ook anders kon. Werd het 'fallocentrische' model niet in stand gehouden door de patriarchen die ervan profiteerden? Maar dan konden vrouwen hun eigen, nieuwe rolmodellen creëren. Waarom dan niet te rade gaan bij een cultuur die op een vruchtbare eilandengroep ongestoord is mogen evolueren? Op een volks niveau stak ook de romantische idee van 'back to the basics' de kop op. Mead voegde twee hoofdstukken toe in een heruitgave van haar boek om deze pregnante vragen bij het Amerikaanse publiek op te roepen. In verband met de vrouwenemancipatie en het wegwerken van hindernissen die ze in eerste instantie als seksueel opvatte, ging het haar trouwens niet alleen om haar seksegenoten maar had ze het welzijn van allen op het oog: "*Every time we liberate a woman, we liberate a man!*"

Voor Mead was de belangrijkste conclusie dat onze psychische ontwikkeling cultureel bepaald is. Haar onderzoek trok het wetenschappelijke debat *nature ver-*

sus nurture binnen in de publieke sfeer van radio en tv. Het Amerikaanse publiek leerde de eigen cultuur relativeren en dit rond een thema dat iedereen aanbelangde: seksualiteit en persoonlijkheidskenmerken. Men ontdekte dat er een hoge mate van plasticiteit te vinden is in dat gebied gelegen tussen enerzijds uiterlijk en motoriek die vooral erfelijk, dus genetisch bepaald (eerder *nature*) zijn, en anderzijds ideologische en morele keuzen die door de omgeving meegegeven worden (eerder *nurture*). Ze zorgde om niet te vervallen in het extreem van het *tabula rasa* verhaal, waar omgevingsfactoren zoals cultuur, peergroep en accidentele factoren het laatste woord hebben. Het potentieel aan verschil (en verandering) is wat haar, en de meeste antropologen, fascineerde. In Nieuw-Guinea had je de oorlogvoerende Mundugumor, niet zo ver van de pacifistische Arapesh, en iets verder de Tchambuli waar mannen zich opdirkten terwijl vrouwen de handenarbeid deden. Met de studie van diversiteit leren we de mens kennen, niet in zijn universele onveranderlijke natuur, maar in zijn mogelijkheden. Het antropologisch inzicht dat de cultuur die je meekrijgt gemaakt is en dat je die dus kunt hermaken, heeft zeker bijgedragen tot de culturele revolutie destijds in Amerika en West-Europa, opgestart door kleine groepen geestesgenoten. Een uitspraak van haar luidt: “*Never doubt that a small group of thoughtful, committed citizens can change the world. Indeed, it is the only thing that ever has.*” In het informatietijdperk merken we de laatste jaren hoe snel die *pockets of resistance* kunnen uitgroeien tot bewegingen om daarna soms even snel uit te doven (denk aan facebook en twitter tijdens de ‘Arabische lente’).

Vijf jaar na haar dood verscheen een genadeloze kritiek door Derek Freeman, gevolgd door een film waarin hij getuigenissen verzamelde van enkele Samoa vrouwen die vijftig jaar tevoren geïnterviewd waren door Mead. De dames beweerden nu dat Mead niets begrepen had van de Samoa humor waarbij indiscrete vragen beantwoord worden met overdrijvingen. De vele affaires die de meisjes beweerden te hebben zouden niet waar geweest zijn. Mead had kritischer moeten zijn in haar vraagstelling. Volgens Freeman klopte de etnografie van Mead ook cultureel niet, wat zou liggen aan haar te korte veldwerk. Maagdelijkheid was weldegelijk belangrijk. De clans met de hoogste sociale rang in de Samoa samenleving pasten de *taupou* regel toe, die maagdelijkheid van de bruid vereist. De integriteit van het maagdenvlies werd manueel in publiek getest door de echtgenoot of het dorpshoofd, dus het verhaaltje van de meisjes dat ze kippenbloed gebruikten om maagdelijkheid te fingeren zou ook niet kloppen. De lagere sociale rangen streefden die regel overigens ook na omdat zij zich spiegelde aan de groep met de hogere status.

Freeman was een sociobioloog die in de studie van cultuur de rol van natuurlijk selectie, dus van de universele disposities van de homo sapiens, terug wilde

centraal stellen. Een reeks antropologen waaronder Nancy Scheper-Hughes toonden aan dat de (seksuele) disciplinerings van jongeren sterk verschilt naargelang cultuur, dus geen universeel patroon volgt, en dat deze disciplinerings weldegelijk het sterkst is in de geïndustrialiseerde landen. Bovendien kende Mead de humoristische overdrijvingen op Samoa wel want ze had deze zelf beschreven. Haar conclusies over hun seksualiteit had ze overigens getrokken uit gesprekken die voorafgingen aan haar interviews met de dames waarmee Freeman sprak. Deze dames leefden vijftig jaar later in een sterk gekerstende samenleving met ondertussen meer puriteinse zeden. Is het niet waarschijnlijk dat ze zich graag aanpasten aan de verwachtingen van een man die niet zoals Mead destijds een leeftijdsgenoot en seksegenoot is? Als de hele discussie iets opleverde was het wel de algemene overtuiging dat vrouwelijke antropologen nodig zijn om de vrouwenwereld van binnenuit te bestuderen.

Vijf niveaus van cultuurrelat(iv)ering

Ruth Benedict was veertien jaar ouder dan Mead (met wie ze naar verluidt een relatie had), een filologe van opleiding, een dichteres, en vanwege gedeeltelijke doofheid durfde ze als studente nauwelijks aan veldwerk te doen, dus baseerde ze zich op de etnografieën van collega's. Ze slaagde er briljant in om bij de lezer duidelijk te maken hoe sterk cultuurpatronen kunnen verschillen, zodanig dat wat normaal gedrag is in de ene cultuur abnormaal is in de andere.

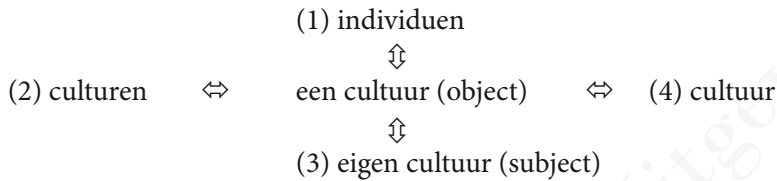
Ze vergeleek drie culturen met elk een *dominant drive*. De Zuñi indianen van Nieuw Mexico hebben een eenduidige hiërarchie en een waaier aan ceremoniële gebruiken; houden van zelfbeheersing en plechtstatigheid. Zelfs in oorlog en romantische dialogen volgen ze vaste regels. Gebruik makend van Nietzsche's termenpaar omschrijft Benedict de Zuñi als Appolonisch. De Kwakiutl van Vancouver Island zouden eerder het tegendeel zijn, Dionysisch, want hun rituelen laten trance toe en zouden in het verleden kannibalisme georganiseerd hebben. Het meest bekend zijn de Kwakiutl voor de *potlatch*, een groot feest waarbij de chiefs na een geslaagde oogst bezit weggeven aan de andere clans en prestige verwerven in functie van de hoeveelheden. Rond 1900 draaide het gebruik meer rond zelfglorificatie en leverde het vernietigen van bezit voor de ogen van de gasten het meest prestige op. Haar derde groep zijn de Dobu in Melanesië, die ze afschildert als levend in angst en in geweld met een focus op hekserij en de kunst van seksueel bedrog.

Of de drie persoonlijkheidstypes zo duidelijk waren is nog maar de vraag. De patronen lichten op dankzij het contrast tussen de drie volkeren. Antropologie is

altijd ook een vergelijkende cultuurwetenschap. De antropoloog van vandaag hui-vert echter bij het essentialiseren van culturen tot een of ander type (een essentie). De lezers kunnen zich wellicht inbeelden welke waarde zij zouden hechten aan ge-lijkaardige veralgemeningen over 'de Vlamingen' of 'de Nederlanders' (meer daar-over verderop). Ook het woordgebruik is uit de mode: 'de' Dobu – wie zijn dat? Correcter is het om Dobu als adjectief te gebruiken om uitspraken te doen over de Dobu samenleving of een specifiekere groep zoals Dobu chiefs, Dobu boeren of Dobu (moedertaal)spreekers – dus zonder elk individueel lid te bedoelen. Zo kun je een survey aanvaarden die zegt 'de Vlamingen zijn geen rokers meer', zelfs al ben je zelf een roker, omdat de uitspraak verwijst naar een percentage en dus naar de groep als geheel en niet naar elk lid. Een typering van een cultuur daarentegen in termen van persoonlijkheid zoals bij Benedict gaat elk groepslid aan. Dat aanvaarden we niet, zelfs al was zo'n uitspraak (bijvoorbeeld over 'lichtgeraaktheid') be-perkt tot 'de Vlaamse jongeren tussen 18 en 20 jaar die in Gent studeren'. Wat meer aanvaard wordt is de groepen typeren als geheel en deze groepen in vergelijking met elkaar, dus als relatieve types presenteren. In plaats van een persoonlijkheid-stype bestuderen we dan een heersend *ethos*, namelijk een set van psychische en emotionele kenmerken die op collectief vlak tot uiting komen (bijvoorbeeld 'De stad Gent is toleranter dan Antwerpen') en het gevolg zijn van gebruiken, tradities en/of houdingen. Zelfs een zwak cultuurrelativisme kan aanvaarden dat een groep, of de een of andere 'cultuur', een *ethos* heeft. Ook een historische periode kan een *ethos* hebben, denk aan 'the sixties' of 'so eighties'.

Reflectie: Een uitwijding is hier op zijn plaats. Wetenschappelijkheid betekent dat de analyse zich houdt aan de feiten. Dit kan door, in plaats van de Dobu 'gewelddadig' te noemen, te verwijzen naar hun praktijken van 'geweld' (interne of externe oorlog) waarbij we dit substantief neutraal bedoelen. 'Gewelddadig' heeft een sub-jectieve connotatie want is een kwaliteit die door ons gepercipiëerd wordt. Vaak heeft een studie toch een kwalificering nodig. Dan vereist de wetenschappelijkheid dat we relateren. Eén vorm hebben we net gehad: het interne relateren, dus binnen de groep, van het individuele aan het collectieve. Een andere vorm van relateren is extern, buiten de groep. Dan maken we de vergelijking tussen culturen, in termen van gradatie (meer/minder) van een kwaliteit. Bij het vergelijken van de praktijken in de Dobu samenleving met praktijken in een andere samenleving kunnen we ons aan een evaluatie wagen: gewelddadiger, vrijer, rijker. Vergelijking en gradatie bij het toedichten van een kwaliteit gebeuren volgens een aantal uitgesproken cri-teria (bijvoorbeeld wekelijkse frequentie of hoeveelheid bestaansmiddelen). Deze vergelijking is evenmin absoluut; het blijft het werk van een onderzoeker die ook

een cultuur, dus een bepaald perspectief heeft. De studie van Benedict maakte de vergelijking tussen drie culturen. Later waren onderzoekers meer geneigd om de 'vrijere', 'gewelddadigere' of welke kwaliteit dan ook in de bestudeerde cultuur af te leiden uit de vergelijking met de eigen cultuur, de westerse. Zo signaleerden ze meteen ook de beperktheid van hun eigen culturele perspectief.



De figuur hierboven geeft aan dat de studie van cultuur vier niveaus van relatieren kent in functie van wetenschappelijkheid. Op het eerste niveau van cultuurrelativering is de uitspraak over een cultuur relatief doordat de leden van die cultuur (groep) onderling verschillen. We relateren de cultuur als een groep tot haar individuele leden. De etnografische uitspraak betreft dan zoiets als een gemiddelde; betreft meer bepaald de groep als geheel in vergelijking tot de leden.

Op het tweede niveau is de uitspraak over een cultuur relatief doordat de vergelijking wordt gemaakt met andere culturen. Het is onmogelijk, maar idealiter ware dit alle culturen. Minimaal gebeurt de vergelijking met de eigen cultuur. Op het derde niveau van cultuurrelativering wordt men bewust dat de (comparatieve) analyse zelf het product is van cultuur, de eigen cultuur, dus elementen bevat en mist als gevolg daarvan. Dit noemen we reflexiviteit. Het besef van als onderzoeker een subject te zijn draagt bij tot de reflexiviteit van de etnografie. De analyse zelf wordt aldus cultureel gerelateerd. Pas met Geertz, zullen we zien in dit hoofdstuk, begint de antropologie dat niveau te bereiken.

In het hiernavolgende vierde deel van dit boek wordt deze discussie rond cultuur uitgebreid met het sociale domein. Het tweede niveau van relateren, het *interculturele*, houdt dan tevens rekening met de invloed van globale en lokale sociale processen op een cultuur. Het derde niveau, van reflexiviteit, bevat dan eveneens de globale machtsstructuur waarvan de auteur willens nillens deel uitmaakt, en die haar uitspraken over culturen verder relateert.

De *Culture & Personality* studies beklemtonen de continuïteit van het culturele patroon met de bedoeling om een persoonlijkheidstype aan te tonen. Bij Benedicts analyse van de potlatch valt op hoe die focus op het patroon een belangrijke historische analyse verhinderde van een sociale verandering die volop gaande was. De potlatch maakte een verruwing door die te wijten was aan een globale context van geweld en blanke overheersing, waarvan de komst van de blanke etnograaf

niet losstond. Etnografieën over politiek in de samenleving betroffen lange tijd slechts de lokale structuur. Het zou duren tot de jaren 1950, onder andere met Max Gluckman en de marxistische Manchester School, tot de globale context van socioculturele processen centraal kon staan in een antropologische studie. Helaas, want ondertussen bleef de kolonisator buiten schot en konden zijn landgenoten hun romantisch beeld van de Oriënt en een ongeschonden Afrika behouden.

Het vierde niveau dat studies zouden kunnen bereiken vereist dat ze hun conceptualisering van een cultuur relateren aan wat we genoemd hebben 'cultuur op zich'. Zijn culturen te omschrijven als contextueel bepaalde varianten van een algemene structuur? We zetten dit niveau tussen haakjes want blijven onzeker over het bestaan van zo'n structuur, van Lévi-Strauss' versie van een antropologie zonder adjectief (denk aan de vierkante haakjes rond antropologie in de laatste figuur van deel 2). Verscholen achter dit algemene niveau van cultuur-op-zich hoort tenslotte een vijfde niveau van cultuurrelatering dat geheel genegeerd wordt in de interpretatieve school. Het is de relatie tussen een cultuur en de materiële omstandigheden, waaronder ecologische en biologische factoren. In het laatste deel bespreken we kort hoe we de mogelijks universele geldigheid van biologische disposities kunnen in rekening brengen en of we deze dienen te verbinden met de cognitieve structuur van het vierde niveau van cultuurrelatering.

Na het overlopen van de niveaus zou men kunnen concluderen dat Benedicts eerste studie op geen enkele van de vijf scoorde. Een cultuur werd beschreven als een afgegrensde entiteit met een interne consistentie en overeenkomstige persoonlijkheid, naar analogie van het sterk psychisch pluralisme van haar leermeester Boas. In die tijd was deze nadruk op cultureel verschil en op de interne logica van een cultuur echter noodzakelijk om een lans te breken voor het cultuurrelativisme en zich te bevrijden uit het evolutionistisch paradigma. Bovendien was de stijl die ze hanteerde, deels vanwege haar literaire achtergrond, evocatief en experimenteel. Met voorbeelden en lokale termen probeerde ze de verbeelding van de lezer te prikkelen zonder haar conclusies op te dringen als absolute waarheid. Ze liet zeker een marge voor individuele persoonlijkheid binnen de cultuur (niveau 1). Ze suggereerde het al in dit stukje dat ze als studente schreef.

"The trouble with life isn't that there is no answer, it's that there are so many answers. There's the answer of Christ and of Buddha, of Thomas à Kempis and of Elbert Hubbard, of Browning, Keats and of Spinoza, of Thoreau and of Walt Whitman, of Kant and of Theodore Roosevelt. By turns their answers fit my needs. And yet, because I am I and not any one of them, they can none of them be completely mine."

(Uit: <http://vcencyclopedia.vassar.edu/alumni/ruth-benedict.html>)

Benedict: Schaamte en de Japanse cultuur

Haar tweede bekendste werk was *The chrysanthemum and the sword* (1946) dat probeerde het eigene van de Japanse cultuur te vatten. Het boek zou later ironisch genoeg de inspiratie worden voor een Japanse traditie van literatuur rond nationale identiteit. Deze invloed op Japan was ook vreemd omdat Benedicts onderzoek gebeurde tijdens de tweede wereldoorlog in opdracht van de War Office of Information. Het bureau wilde de 'ziel' kennen van de staatsvijand, de bombardeerder van Pearl Harbour. De legerleiding moest te weten komen hoe ze de Japanse soldaten konden demoraliseren en hoe ze de bevolking voor zich konden winnen. Wat moest er op pamfletten staan indien deze rondgestrooid zouden worden per vliegtuig?

Haar openingsvraag was hoe het kwam dat Japanse soldaten eenmaal gevangen genomen het omgekeerde deden van Amerikaanse oorlogsgevangenen. Japanners wilden hun familie niet informeren en de vijand wel de geheime informatie doorspelen. Op basis van historische documenten, Japanse literatuur, lokale krantenartikels, populaire cultuur, en interviews met Japanse expats in de VS ontwikkelde Benedict een hypothese die de schaamtecultuur van het Oosten contrasteerde met de schuldcultuur van het Westen. De studie verkent het tweede niveau van cultuurrelatering.

In een schuldcultuur wordt het geweten geïndividualiseerd. Omdat je de waarden en normen zo diep eigen hebt gemaakt ben je jouw eigen rechter. Zelfrespect hangt af van je eigen oordeel, dus van een interne sanctie. In een schaamtecultuur ligt de nadruk op verplichting en is het de reactie van de groep die telt. Je behoudt je zelfrespect door de externe sanctie te vermijden. Is die groep afwezig zoals bij de oorlogsgevangene dan verdwijnt de verplichting. Waarom je familie niet op de hoogte stellen van je gevangenschap? Je familie maakt deel uit van de collectiviteit die schaamte opwekt in geval van eerverlies. Die collectiviteit is hiërarchisch georganiseerd met een duidelijke plaats en status voor elk lid. Aan de top staat de keizer, waaraan iedereen onbeperkte devotie (*on*) verschuldigd is. Bij de capitulatie van Japan ging de Amerikaanse overheid in op de raad van Benedict om de keizer niet in de vernedering te betrekken, omdat hij de collectiviteit zelf belichaamt en zijn aanwezigheid nodig zou zijn voor de continuïteit en heropleving van de Japanse samenleving, die met de atoombommen op Hiroshima en Nagasaki in augustus 1945 al te veel geleden had.

De patronen van de schaamtecultuur en de schuldcultuur worden van kindsbeen af gesocialiseerd. In de Verenigde Staten en Europa worden kinderen redelijk strikt opgevoed en dit via verboden. Verboden bepalen een grens maar laten in te

genstelling tot geboden mogelijkheden open. De internalisering van de verboden wordt verzekerd door sancties, meer bepaald het straffen en het laten opbiechten, die het gevoel van schuld voeden. Jongvolwassenen worden geleidelijk aan vrijgelaten om initiatief te nemen (het rijbewijs en de auto). Rond veertigjarige leeftijd bereiken ze het summum van zelfstandigheid en eventueel ondernemerschap. Bij ouderdom keert de westerling in zichzelf om op het achterplan te treden. In Japan is het omgekeerde van toepassing, een (ondiepe) U-curve van vrijheid. Daar wordt een kind vrijgelaten en geleidelijk aan, bij het zich begeven in de publieke wereld, leert het de schaamte kennen wanneer de groep reageert op een overtreding of op het falen om een gebod na te leven, zoals je plaats (lees de pikorde) niet kennen in een samenkomst of niet slagen voor een examen. De ergste reactie waarmee men schermt is uitsluiting (ostracisme). Pas in de jongvolwassenheid bereikt men de leeftijd om het belang van eer en zelfrespect aan te voelen en om het volle effect te ervaren van de collectieve straf, namelijk je gezicht verliezen. Omdat volwassenen volop deel zijn van de publieke ruimte waar sociale controle heerst voelen ze het sterkst het risico van schaamte en het verlies van eer.

Ter illustratie zou men er vandaag op kunnen wijzen dat het kader van vele Japanse bedrijven er een traditie van maakt om elke avond in de werkweek aan de sociale druk te ontsnappen via drinkpartijen en karaoke in de bar. Benedicts analyse gaat echter dieper door twee kanten te onderkennen in het 'zelf' van de Japanse volwassene: enerzijds een sterke groepsverbondenheid (als een blaadje verbonden aan de bloem, zie in de titel de chrysanthe waarmee boeddhistische tempels versierd worden), anderzijds zelfbeheersing en zelfstandigheid (het zwaard). Zichzelf straffen, in het extreme geval zelfmoord (*harakiri*), is de manier om eerverlies en schaamte op te heffen. Schaamte en eer zijn twee zijden van dezelfde medaille. Op gevorderde leeftijd staat de eer niet meer op het spel en durven Japanners de schaamte te verliezen om zich ongegeneerd op het voorplan te werken in de publieke ruimte.

Het boek had een grote impact, maar dat was achteraf bekeken ook een probleem. Het vormde de perceptie van een breder publiek in termen die eigenlijk de Japanse cultuur essentialiseerden. Sterker nog, volgens Geertz, leverde Benedict de stereotypen die de Amerikaanse overwinnaar nodig had om zijn beschavingsmodel van individuele vrijheid en consumptie wereldwijd te propageren. Ondanks haar cultuurrelativistisch programma kregen de westerse lezers een beeld van de Japanse cultuur voorgeschoteld die hen bevestigde in hun zelfbeeld van te behoren tot de moreel hoger ontwikkelde cultuur: schuldbesef, zo beweerden ook psychologen destijds, was een hogere stap in de ontwikkeling van de persoonlijkheid van kinderen. Het was de stap die volgde na schaamte. Was dit psychologisch model

wetenschap of een etnocentrische kijk op ontwikkeling? In ieder geval had Benedict met haar contrast tussen schuld- en schaamtecultuur (al dan niet bewust) het zaadje geplant bij de Japanners voor de overtuiging dat de nederlaag tegen de Verenigde Staten uiteindelijk een goede zaak was voor hun persoonlijke ontwikkeling. ‘*Mission accomplished!*’ zou de War Office kunnen toevoegen want al een generatie later wilde de Japanse jeugd niet meer terugkeren naar de traditionele cultuur van de vooroorlogse periode.

Om dit imperialistisch (of toch weinig cultuurrelativistisch) ontwikkelingsmodel te vermijden had Benedict haar cultuurpatronen beter voorgesteld als tendensen in plaats van als persoonlijkheidstypes, die konden afgemeten worden op een gemeenschappelijk ontwikkelingsmodel. Dus hoewel de studie het tweede niveau van cultuurrelateren verkent stukt het op het eerste niveau van relativeren van een cultuur, dat samengevat stelt: ‘beeld je in dat de leden relaties met het geheel onderhouden, dus niet ermee samenvallen.’ Sommigen, op sommige momenten, trekken zich veel aan van de schaamtecultuur, anderen totaal niet en zetten zich ertegen af. Later is inderdaad gebleken dat *on* een ideologie van de elite was en dat deze elite in de vooroorlogse periode de nood voelde om dit ideeëngoed aan te wakkeren en te verspreiden om het land op een oorlog voor te bereiden. Benedict veralgemeende dit ideeëngoed omdat één van haar bevoorrechte getuigen een Japanner was van Amerikaanse geboorte die gedurende die campagne tot net voor de oorlog bij die Japanse elite leefde, terwijl hij zich de cultuur slechts fragmentarisch had kunnen eigen maken. De culturele nadruk op solidariteit en creativiteit was hem ontgaan.

Op het tweede niveau van cultuurrelativering definieer je die tendensen in relatie tot andere culturen, idealiter zonder dat één cultuur de standaard is. Het derde niveau van cultuur relativeren is wat Geertz hierboven deed door op zoek te gaan naar het etnocentrisme in onze eigen interpretaties. We kunnen deze analyse voortzetten indien we een tijdgenoot van Mead en Benedict aan het woord laten. Norbert Elias schreef een sociologische studie van cultuur genaamd ‘Het civilisatieproces’ (1939) waarin hij betoogde dat de persoonlijkheidskenmerken van Europeanen zijn veranderd in het zog van de verstedelijking en later industrialisering. Om groepen van ambachten, producenten en verkopers op mekaar af te stemmen en de economie te laten draaien kwam ‘zelfdwang’ centraal te staan, namelijk een disciplineren van verlangens en een anticipatie van risico’s, zonder dat externe sanctie of sociale controle nodig is. Er ontstond vanaf de zeventiende eeuw zoiets als etiquette, ‘goede manieren’ uitgestippeld in etiquette boeken. Daarbij werden fysieke behoeften en verlangens geassocieerd met gevaarlijke en ongecivileerde, dierlijke driften, waarvan de beheersing intensief geïnternaliseerd werd.

Een voorbeeld is hoe etiquetteboeken progressief de afstand vergrootten tussen voedsel en lichaam door in de zestiende eeuw te adviseren om met de lepel te eten in plaats van met de handen, en daarna in de zeventiende eeuw met mes en vork. Progressieve zelfdwang is een concrete uitwerking van de schuldcultuur.

Een andere studie veertig jaar later, *La Distinction* door Pierre Bourdieu (1979), werpt echter een ander licht op die ontwikkeling. In steden kwamen groepen met mekaar in contact en groeiden verschillen in welstand. Er ontstonden sociale klassen waarbij de hogere klasse, de burgerij, zich wilde afzetten ten opzichte van de lagere klasse. Distinctie behouden door distinctie aan te brengen. Hoe? Door cultuur. Van gedragsregels, zoals een bepaalde etiquette, tot 'goede smaak' bij cultuurconsumptie, muziek, kunst, enzovoort. Dit distinctiestreven tussen klassen gaat onverminderd verder. Net als de *on* vooral een constructie was van de Japanse elite, lijkt de schuldcultuur een ideologie van de westerse burgerij. De grote massa in de arbeidersklassen voelde zich niet aangesproken door de etiquetteboeken. Hoe ver kom je met etiquette en schuldbesef in de vele getto's van de Amerikaans steden? Daar kun je beter *streetwise* en creatief zijn om te overleven. Kortom, was Benedicts contrast tussen schaamte- en schuldcultuur het product van haar burgerlijke afkomst? Deze vraag hoort tot het derde niveau van cultuurrelativering.

Clifford Geertz: De interpretatieve benadering

Clifford Geertz, overleden in 2006 op 80-jarige leeftijd, is zonder twijfel de meest gelezen en minst bekritizeerde antropoloog van zijn generatie. Grote theorieën heeft hij nooit verkondigd. Zijn waarde lag vooreerst in zijn uitwerking en verdediging van de etnografische methodologie. Invloedrijk was zijn fenomenologisch standpunt, geïnspireerd op Max Webers onderscheid tussen verklaren (*erklären*) en verstaan of interpreteren (*verstehen*), dat de studie van cultuur een zaak is van interpretatie, en niet van causale, structuralistische of functionalistische verklaringen. Cultuur moet je lezen als een tekst, die je over de schouder van de autochtone inwoner leest. Het lezen betekent interpretatie, dus het scheppen van een nieuwe tekst, zoals de monografie. Met het over de schouder lezen bedoelt Geertz dat de leden van een groep hun eigen cultuur en samenleving becommentarieerd zien in hun culturele praktijken. Het typevoorbeeld is Geertz' klassieke studie van hanengevechten op het eiland Bali (*Deep play: Notes on the Balinese cockfight*). Om de culturele betekenis ervan te verhelderen opteert hij voor *thick description*, een term van Gilbert Ryle die verwijst naar meerlagige beschrijvingen van een fenomeen.

Een eerste laag is het allegorisch verband dat je zowel in het Engels (*cock*) als in het Balinees vindt. De haan symboliseert de fallus van de eigenaar. Een tweede laag is de status van de eigenaar geassocieerd met de haan. Winst betekent niet een verlies van status maar wel gezichtsverlies. In een hanengevecht zetten de twee kampen hun eer op het spel. Het gaat letterlijk om kampen. Niemand gaat een weddenschap tegen de haan van verwanten of geallieerde clans beginnen. Tegen vijanden wordt meestal hoog ingezet. Op hun winst wedden daarentegen, wat uitzonderlijk gebeurt, betekent terstond verzoening. Het gevecht tussen de hanen in een ring, omgeven door opeengepakt publiek, is kort en bloederig. In de marge van dit hectische spektakel, een exclusief mannengebeuren, doen vrouwen en kinderen aan goedkope, kleinere kansspelen. Inwoners van belendende dorpen kunnen ook meedoen aan het hanengevecht en worden verondersteld de favorietenrol op te nemen ten teken van hun zelfvertrouwen om een vreemde arena te betreden. In het geval dat een conflict met de organiserende dorpelingen voorafging aan hun deelname, is dit hanengevecht een verzoeningspoging.

De hiërarchisch hoogste clans zetten de hoogste bedragen in en stellen de meest evenwaardige hanen tegen mekaar op. De sporen worden subtiel aangepast in functie van lichaamsgestel om evenwaardigheid te bereiken, waardoor de uitkomst het minst voorspelbaar wordt en de overige toeschouwers ook het meest geneigd zijn om te wedden. Gezien de onzekerheid van winst, zowel op vlak van eer als financieel, is het hanengevecht eigenlijk een verliespost voor de deelnemers als geheel. De inzet is te hoog in vergelijking met het gelopen risico. Voor dergelijke activiteiten gebruikte de utilitarist Bentham de term 'deep play' met als connotatie: te mijden, best te verbieden door de overheid. Hanengevechten werden inderdaad verboden door de overheid. Geertz maakt zo'n inval van regeringspolitie tijdens een spektakel mee samen met zijn vrouw (hun vlucht met de andere toeschouwers brak later het ijs met de zeer flegmatieke Balinezen die hen tot dan genegeerd hadden). Voor de Balinezen, stelt Geertz, maakt deze opgevoerde spanning deel uit van de charme van het spektakel. Met zijn georganiseerde opeenvolging van kortstondige gewelduitbarstingen waarbij in eenzelfde moment status bevestigd wordt alsook gezichtsverlies afgedwongen, biedt het hanengevecht een spiegel van deze samenleving en haar ethos. Ze bestaat uit een cluster van endogame dorpen, elk met een publieke arena waar open conflict vermeden wordt, doch gewiekst bespeeld wordt, en waar een esthetiek heerst van statische harmonie, '*an on-off pulsation of meaning and vacuity*' (1973: 445). Volgens Geertz is het hanengevecht geen catharsis, die broeiende passies kanaliseert, noch een carnavaleske inversie, die de passies aanzwengelt. Het is een emotioneel gebeuren met een cognitief doel. Aan de deelnemers geeft het een inkijk in hun eigen samenleving. Hij eindigt zijn

klassieker met de bedenking: '*societies, like lives, contain their own interpretations*'. De taak van de antropoloog? '*One has only to learn to gain access to them*' (453).

Culturele praktijken kennen een auto-interpretatieve dimensie. Door de werkelijkheid te weerspiegelen stellen ze de deelnemer in staat tot reflectie en dus om meer te doen dan het aangeleerde te herspelen. De werkelijkheid kan door de uitvoering zelf (*performance*) veranderd worden. In cultuur, zoals het hanengevecht, maken mensen de werkelijkheid, wat meer is dan een mechanisme bieden (bijvoorbeeld een katalysator van spanningen) om terug te keren naar de oorspronkelijke toestand. De interpretatieve benadering spoorde met de performatieve theorie van rituelen van Victor Turner, Geertz' tijdgenoot, die mee wegbereider was voor het nieuwe mensbeeld sinds de jaren 1960 tot nu. Het 'performatieve' inzicht inspireert nog steeds (vooral Noord-Amerikaanse) symbolische antropologen in hun studie van rituelen, waaronder Janice Boddy bekend voor haar werk rond geestesbezetenheid bij besneden vrouwen in Soedan.

In zijn boek *Models and Mirrors* verfijnde Don Handelman Geertz' observaties door rituelen in twee types onder te brengen: collectieve praktijken die de samenleving een spiegel voorhouden via uitvergroting of inversie (zie jaarlijks carnaval in Aalst met verwijzingen naar politieke actualiteit) en rituelen die een model opvoeren dat nagestreefd dient te worden (zie initiatie tot volwassenheid). Symbolische antropologen willen het laatste woord geven aan cultuur. Allen zoeken te breken met het functionalisme, waarbij de (typisch mannelijke) wetenschapper de esthetisch rijke ervaring probeert te ontdoen van zijn betekenis door een objectiverende reductie tot zijn sociale functie. Nee, rituelen zijn performatief doordat ze via hun voorstelling van de wereld die voorstelling terstond bereiken. Door iemand geestesbezeten, geïnitieerd of gered te verklaren is de wereld meteen ook op die wijze veranderd. De deelnemer wordt dus veel meer actor dan tevoren.

Dit mensbeeld pro *agency* overheerst tot op vandaag, met invloedrijke feministische auteurs zoals Sherry Ortner die in hun studie van macht een rol toebedelen aan de actor en dus minder geneigd zijn dan Michel Foucault om machtstructuren voor te stellen als sociaal zodanig penetrerend en psychisch invasief dat niemand eraan ontsnapt. Foucault gewaagde van een *episteme*, een cultureel paradigma diep geworteld en karakteristiek voor een bepaalde periode. James Scott daarentegen wees op de verborgen vormen van weerstand of lippendienst die aantonen dat mensen goed bewust zijn van hun onderdrukte positie en niet mentaal diep geraakt worden door gevestigde machtstructuren. Ortner (2006: 6-8) verdedigt de tussenpositie van Raymond Williams: een bepaalde groep, zoals mannen of de hogere klasse of de wetenschap, kunnen hun *hegemonie* (een term van Gramsci)

socio-economisch en cultureel doordrukken ten koste van andere groepen, maar dat gaat gepaard met veel moeite omwille van een onbeheersbaar element dat alles met geschiedenis te maken heeft: de tijd staat niet stil, de samenleving is altijd in beweging, en de mens ervaart de geschiedenis zo ook. Een zeker besef van maakbaarheid van de samenleving is deel van zijn subjectiviteit. Dit betekent dat het al of niet onderdrukkend zijn van een systeem moeilijk objectief vast te leggen is en afhangt van de subjectieve ervaring. In haar boek over Bedoeïen vrouwen beschrijft de feministe Abu-Lughod de leefwereld van vrouwen die comfort, vreugde en vrijheid vinden in een seksueel strikt gescheiden maatschappij.

Geertz (1973:89) definieerde cultuur als volgt:

“een historisch overgeleverd patroon van betekenissen belichaamd in symbolen; een systeem van overgeërfde conceptualiseringën uitgedrukt in symbolische vormen via dewelke mensen hun kennis over en houding tegenover het leven communiceren, bestendigen en ontwikkelen.”

Hij wierp zich op als de uitdager van Lévi-Strauss door aan te klagen hoe de Fransman verkeerdelijk symbolensystemen dissocieerde van het leven; hoe hij cultuur aanzag als een grammaticale structuur op arbitraire leest geschoeid, zonder band met de werkelijkheid. Geertz bekeek cultuur als een tekst gerelateerd aan een biografie. Met het leven wijzigt de tekst. De menselijke cognitieve structuur gaat ons niets leren over betekenis want deze laatste is ingebed in het web van symbolen dat buiten de geest, sociaal geproduceerd wordt. Betekenis moet dus geïnterpreteerd worden in plaats van toegeschreven worden aan wetmatigheden. Culturen zijn geen satellieten van het ene menselijke denken gehoorzaamend aan universele wetten. Het individu is niet louter speelbal van onbewuste structuren maar heeft *agency*, invloed op cultuur. Een befaamde quote vat het samen: ‘*man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun*’ (1973:5).

De kritiek van Geertz op het structuralisme is tot op heden geldig. De weder-vraag die hem echter gesteld moet worden is waarom we de interpretatieve waarde van een symbool, de band tussen symbool en leven, zouden beperken tot de lokale cultuur? Reikt de relevantie van betekenis en het metasociaal commentaar niet verder dan die van één cultuur? Sterker nog, is het wel specifiek de Balinese cultuur die in het hanengevecht becommentarieerd wordt? De deelnemers maken toch geen vergelijking met andere culturen? Dus lijkt het eerder ‘de mens’ en samenleving zelf die van metasociaal commentaar worden voorzien in het spektakel. Denk ook aan de Tanzaniaanse rapper, uit het hiphop genre genaamd Bongo Flava, dat bekend staat om haar politiek bewuste teksten. Wanneer de hiphopper

'het materialisme in de wereld' aanklaagt, bedoelt die weldegelijk 'de wereld' en niet de wereld van zijn lokale gemeenschap.

Om cultuurvergelijkende en antropologisch veralgemenende uitspraken te vermijden doet Geertz het voorkomen alsof 'deep play' eigen is aan de Balinese samenleving. Maken we even de vergelijking met het internationale voetbal. Op het wereldkampioenschap worden de nationale vlaggen van de twee tegenstanders gehesen. Zelfs het koningspaar, ministers of andere hoogwaardigheidsbekleders zijn aanwezig in hun officiële functie om de identificatie tussen nationale elf, land en supporters te versterken. Eigenlijk zijn de inzet en het risico dus te hoog in vergelijking met de voordelen bij winst. Is dat waarom dit televisiegebeuren minder aanslaat bij een jonge natie zoals de US die zijn vlag liever niet op het spel zet, in tegenstelling tot de landen van het oude continent, uitgestreden na twee wereldoorlogen uitgevochten op eigen terrein? Hoewel interpretatieve etnografen hun best doen om uitspraken te beperken tot specifieke culturen of contexten, blijven antropologische analyses oscilleren tussen het particuliere en het universele.

Postkoloniale studies en het einde van de grote verhalen

Iemand die geargumenteerd heeft dat de antropologie als discipline te kampen heeft met een gevaarlijke neiging tot universalisme en die echt heeft proberen te breken met dat universalisme is Johannes Fabian. In de jaren 1970 had Edward Said het oriëntalisme aangeklaagd in het Westen, waaronder de zowel racistische als romantische stereotiepen in de literatuur over culturen in het Nabije en Verre Oosten. De Oriënt, dat was de sprookjes van Duizend en Eén Nacht. In navolging van Said stelde Fabian de antropologische beschrijving van culturen in vraag waarbij deze bevroren worden in de tijd en artificieel gescheiden van het heden waarin de onderzoeker zich bevindt. Zodra etnografen de pen ter hand nemen en schrijven lijkt de gelijktijdigheid (*coevalness*) van onderzoeker en onderzochte te verdwijnen, waarvan eerstgenoemde nochtans goed bewust is tijdens het veldwerk, tijdens de dagelijkse interactie met informanten, het voorzien in eigen levensonderhoud en andere besognes. Fabian, en later James Clifford, wil ons de macht doen inzien die we hebben als auteurs, en dus de negatieve invloed die we uitoefenen door het leven van een groep mensen voor te stellen als een statische eenheid, onveranderlijk in de tijd. We behandelen hen dan als mensen zonder geschiedenis, ontactualiseren hen, waardoor we de koloniaal gewortelde wij/zij tegenstelling in stand houden. We representeren de andere als buiten of achter(lijk) in de tijd. Het antropologisch debat in de jaren 1980 wordt gekenmerkt door deze

‘crisis van de representatie’ die het hoofd wordt geboden door alternatieve, ‘post-koloniale’ vormen van representeren van cultuur.

Het tegengif, zo gaat Fabian verder, is de gehele context van etnografisch onderzoek beschrijven, in het bijzonder de interacties met de informanten, zodanig dat de positie en invloed van de onderzoeker op het lokale gebeuren niet verhuld worden, en dat de onderzochte populatie – nog beter: een concrete groep mensen – weer het heden van de onderzoeker (en de lezer) binnenduikelt. De reactie op Fabians *Time and The Other* bleef niet uit. Sindsdien is er een stroom etnografische werken gepubliceerd die literaire en autobiografische schrijfstijlen verkennen. In het zog van James Cliffords baanbrekende werken *Writing Culture* en *The Predicament of Culture* getuigen etnografen van het besef dat hun studies en interpretaties zelf historisch ingebed zijn. Etnografie wordt meer dan een methode, die toevallig kwalitatief is. Het staat voor een historisch bewustzijn dat van elke culturele studie moet verwacht worden. Etnografie kan nu overal gedaan worden, ook thuis, *anthropology at home*. Het alledaags gesprek in je favoriete café is een onvermoede broedplaats van betekenis, bestudeerd in de groeiende disciplines van de linguïstische antropologie, sociolinguïstiek, discours analyse en in denkscholen zoals etnomethodologie en symbolisch interactionisme, waarvan de eerder besproken Goffman een proponent was.

Vanaf nu betrekken etnografen hun beschrijving van een cultuur op de specifieke periode toen ze er verbleven, zonder ooit te beweren de cultuur te vatten in haar essentie, laat staan deze te kunnen vergelijken met andere culturen en op te nemen in een overkoepelend verhaal over de mens, in een ‘groot verhaal’ (*grand récit*) zoals Lyotard in 1979 de vijand doopte van het denken van zijn generatie, van het ‘postmoderne’ denken. Het structuralisme was het voorbeeld van een groot verhaal, waarin de etnograaf zich onzichtbaar maakt en het menselijk denken inderdaad een tijdloos universum bestreekt. Lévi-Strauss reproduceerde bovendien het dualisme tussen modern en primitief met de dichotomie koude/warme culturen, het eerste type statisch, het tweede dynamisch. Die dichotomie kende een variant in de overtuiging bij Mircea Eliade dat de westerling een lineair tijdsbeeld heeft, gericht op vooruitgang, en de niet-westerling een cyclisch waarbij de toekomst het verleden herhaalt naar analogie van dag- en jaarritme. Dit soort algemene opdelingen van de mensensoort verhindert om de historische en sociale veranderingen binnen elke cultuur te zien.

Reflectie: Nu twintig jaar later, bijna één generatie na deze crisis van de representatie heeft de representatiekritiek wat van haar pluimen verloren, niet op ethische maar op methodologische gronden. Het aantal ethisch correcte werken groeide

maar het autobiografisch en zelfkritisch discours had ook iets van navelstaren en, vooral, bracht weinig zoden aan de dijk als het aankwam op het begrijpen van culturele verschillen. Je kon verschillen aanduiden, je zag er misschien meer dan ooit, maar zodra je interculturele patronen begon te herkennen beet je op je tong, want dit impliceerde dat je cultuurspecifieke essenties inbeelde die je daarbovenop reduceerde tot varianten van een universele oppositie zoals in het structuralisme. Vandaag zou je weer mogen beweren dat het structuralisme een methodologisch legitieme keuze is – zij het met de *hindsight* die Lévi-Strauss niet had dat je structuralistische interpretatie weldegelijk historisch bepaald is.

Toegegeven, de bedoeling van Lévi-Strauss reikte verder dan methodologie. Voor hem was cultuur (in enkelvoud) niet louter een analytisch instrument, waarbij de opposities lineair/cyclisch, mannelijk/vrouwelijk, dag/nacht, enzovoort, de mogelijkheden illustreren van de menselijke creativiteit en bijgevolg ook – bij benadering – de verschillen weergeven die in culturen zijn ontstaan. Nee, de elementaire structuren waaruit culturen putten waren ontologisch voor hem. ‘Zo werkt de geest’. Maar vandaag durven we weer te stellen dat het analytisch bevriezen in tijd en ruimte van collectieve entiteiten zoals gebeurtenissen, culturen en groepen wetenschappelijk en methodologisch geoorloofd kan zijn. Deze aanpak genaamd methodologisch collectivisme lijkt alleen ongepast voor zij die een methodologisch individualisme aanhangen, wat sommige historici en adepten van Fabian en Clifford deden. Het individu – het denkend en ervarend subject – is net zomin de laatste grond van verklaring als een cultuur of groep dat is. Het gevaar bij methodologisch individualisme, waarbij de intenties of gedachten van het individu gebeurtenissen verklaren, is dat men uitgaat van de veronderstelling dat de intenties of gedachten direct intercultureel (en intersubjectief) vertaalbaar zijn. Maar wat een persoon in een andere cultuur of tijdvak wil of denkt, bijvoorbeeld ‘liefde’, kan in onze huidige culturele termen helemaal anders klinken. Om die betekenis te vinden moet je durven de positie van het subject te verlaten en het geheel genaamd cultuur te overzien. Je moet dus durven aan cultuurcomparatief onderzoek doen, en de eigen cultureel bepaalde interpretatiekaders hierbij betrekken. Atomistisch cumuleren van observaties is geen garantie op waarheid. Zelfs al verzamel je een representatieve steekproef van opinies in een groep dan nog moet je deze opinies cultureel vertalen. Zelfs al is deze vertaling geslaagd dan nog weet je niet of die opinies een weerspiegeling zijn van de onbewuste interpretatiekaders die de cultuur voortstuwen. Met andere woorden, de antropoloog moet zich wagen aan de holistische sprong naar betekenis, zeg maar naar de wereld van de ‘ondeelbare’ mens.

De betekenis van een gebeuren is evenzeer collectief als individueel bepaald. De twee methodologische standpunten werpen een verschillend, doch evenwaar-

dig licht. Laat je de informanten in hun spreektaal aan het woord over zichzelf en over hun cultuur, dan krijg je wellicht andere maar niet noodzakelijk accuratere betekenissen dan wanneer je als onderzoeker culturele patronen afleidt uit de tradities, instituties, gewoonten en recente trends op het macroscopische vlak. De ironie vandaag, na de representatiecrisis, is het groeiend inzicht dat onze analyse van patronen minder te lijden zal hebben van de academische of westerse bias indien we het microscopische niveau van interacties tussen onderzoeker en respondent verbinden met het eertijds ‘verboden’ macroscopische verhaal van hun verschillende, mogelijks conflicterende culturen.

Interpretatie van emoties

Het debat rond representatie veroorzaakte een crisis maar had geen remmend effect op onderzoek. Tegelijkertijd bleef de antropologie zich ontwikkelen in verschillende richtingen. De ‘Cultuur en persoonlijkheid’ school en de interpretatieve benadering gingen vanaf de jaren 1980 een verbond aan om het universele en het particuliere in de menselijke psyche te bestuderen. Twee subdisciplines zijn daaruit ontstaan die een enorme groei blijven kennen: medische antropologie en culturele psychologie. Deze laatste houdt zich vooral bezig met de culturele dimensie van gevoelens. Daarbij zijn wetenschappelijke assumpties op losse schroeven komen te staan. De negen (6 + 3) basisemoties volgens Paul Ekman, gebaseerd op zijn onderzoek van dagelijkse gezichtsuitdrukkingen, heten boosheid, angst, droefheid, gelukzaligheid, verrassing en afschuw (met daarbovenop interesse, schaamte en walging). De vertaling uit het Engels is niet perfect. Daar wringt het schoentje al. Moeten we *happiness* vertalen door gelukzaligheid, gelukkig zijn, of tevredenheid, die geen van de drie exact hetzelfde zijn? Het probleem stelt zich nog duidelijker zodra we ons begeben in een andere cultuur.

Richard Shweder (2000: 406) geeft het voorbeeld van de Indiase cultuur en de oude Sanskriet tekst Rasadhyaya waarin eveneens negen ‘basisstemmingen’ (*rasa*) gepresenteerd worden. Slechts drie blijken overeen te komen met Ekmans lijst: droefheid, angst en woede (zie figuur). Voor het overige blijkt afschuw verschillend ingevuld, heten gelukzaligheid en interesse respectievelijk ‘vermaak’ en ‘doorzetting’, wat toch telkens iets anders is, en wordt verrassing voorgesteld door een gesloten mond met hint van glimlach – van verwondering – in plaats van de open mond – van verbazing – die vulgair is naar Indiase normen. De resterende vier *rasa* zijn zelfs transcultureel onvertaalbaar volgens Shweder (voor het gemak seksuele passie, sereniteit, schaamte en walging genoemd). Komt erbij dat

de stemmingen niet de connotatie van onbeheersbare biologische dwang hebben zoals bij emoties in de westerse psychologie. De associatie wordt niet gelegd met de dierenwereld en het instinct maar met publieke performance en theater.



Rasa - stemming van woede (©Wikimedia Commons).

Vooraleer aan te nemen dat onze emoties universeel zijn, moeten we er ons volgens Shweder van vergewissen dat er geen verschillen zijn tussen culturen op vlak van de zeven facetten van emotie:

- 1) somatisch: in de fysieke symptomen (bijv. zweten, spierspanning)
- 2) affectief: in de subjectieve ervaring (bijv. leegte, kalmte)
- 3) causaal: in de oorzaken (bijv. loterijwinst, jobverlies)
- 4) persoonlijk: in de gevolgen voor het zelf (bijv. gezichtsverlies, faam)
- 5) sociaal: in de collectieve waardering (bijv. een deugd, zonde, ziekte)
- 6) reactief: in de omgang ermee met het oog op beheer/herstel van zelfwaardering (bijv. publieke aanval, sociale terugtrekking)
- 7) communicatief: in de iconische of symbolische expressie van de emotie (bijv. gezichtsuitdrukking, stemhoogte, lichaamshouding)

Vanuit deze brede opvatting van emotie bekeken kan men niet anders dan de culturele verschillen benadrukken. De lijst van nauwelijks vertaalbare, cultureel bepaalde emoties is ondertussen zeer uitgebreid. Om er enkelen op te sommen, *lajja* in Zuid-Azië (waarbij de persoon op haar tong bijt omdat ze net te ver is gegaan) betekent zoiets als 'schaamtebesef' met positieve connotatie. (Het wordt in cultuurpsychologische experimenten dichter geplaatst bij geluk dan bij boosheid in tegenstelling tot controlegroep in het Westen). *Fago* bij de Ifaluk eilandbewoners in de Stille Zuidzee is een combinatie van medeleven en liefde (bestudeerd door Catherine Lutz). *Watjilpa* bij de Pintupi aboriginals is een soort heimwee naar vroeger bewoond land. *Lek* in Bali verwijst naar plankenkoorts bij het gehoorzamen aan publieke normen en *tekajut* naar onaangename verrassing. *Litost* in Tsjechië wordt door de schrijver Milan Kundera omschreven als een ondefinieerbaar gevoel van wroeging en verlangen naar wraak. 'Gezelligheid' (*coziness* in gezelschap) en 'leedvermaak' (*schadenfreude*) is nogal eigen aan onze culturen.

Een atomistische benadering van cultuur loopt hier spaak want het gaat telkens natuurlijk niet om geïsoleerde begrippen die toegevoegd worden aan de universele basisemoties. De hele emotionele classificatie in die cultuur kan door die unieke begrippen anders in elkaar zitten. Het Russische *dusa* dat meestal vertaald wordt door het christelijke 'ziel' verwijst meer neutraal naar de onzichtbare, private helft van gevoelens bij een persoon. Bij de Newar hindoes van Nepal worden zowel de gevoelens, gedachten als herinneringen gesitueerd in het hart, een plaats bezielde door God, waardoor intieme gedachten een andere associatie krijgen dan in culturen die hoofd en hart tegenover elkaar stellen.

Elke cultuur schept minimale verwachtingen bij zijn leden. Soms komen zelfs die niet uit. Wekken ze dan noodzakelijkerwijze een gevoel van verbazing bij de leden? Een vogel die weigert weg te fladderen kan bij de voorbijganger in een eerste reactie niet verbazing maar woede of angst oproepen wanneer zijn cultuur dit toeschrijft aan tovenarij of goddelijk ingrijpen. De culturele psychologie biedt aldus een fundament voor cultuurrelativisme. Toch blijft het een open vraag hoever we hierin kunnen gaan. We kunnen immers niet 'kruipen' in iemands lichaam om diens bewustzijn te bestuderen. Is jouw angst dezelfde als de mijne? Of naar een bekend wijsje in bewustzijnsfilosofische debatten: misschien ziet de kleur 'rood' er bij jou niet hetzelfde uit als bij jouw buurman?

Shweder besluit uit het onderzoek dat de belangrijkste factor bij het intercultureel variëren van emoties de morele voorschriften zijn waarop ze steunen. Hij clustert een reeks morele voorschriften wereldwijd in drie soorten ethiek, die van autonomie, gemeenschap, en goddelijkheid. In de derde cluster wordt het lichaam ervaren als een tempel van God die zuiver moet gehouden worden, daar het god-

delijke ten dele aanwezig is in elk groepslid. In een autonomie-ethiek, zoals de westerse, staat het individu centraal en is goed wat je naaste geen kwaad berokkent. Het eten van je overleden konijntje (of kuisen van je toilet met de nationale vlag) wekt afschuw maar deze emotie krijgt niet het volle ethische gewicht zoals wanneer deze daad ook iemand echt zou schaden. Een documentaire over rijk en arm wordt aangekondigd als een wervelend kijkstuk, ondanks het schrijnende van het onderwerp, omdat kijkers weten dat de auteurs individuele expressie telt bij visuele cultuurproducten. Een autonomie-ethiek laat weinig ruimte voor schaamte en loyaliteit tegenover de groep, die belangrijk zijn in een gemeenschapsethiek zoals de Indiase. Bollywoodfilms staan bol van referenties aan familie-eer, de held die zijn vader of zuster wreekt. In Hollywood is het eerder zeldzaam dat we de familie van de held ontmoeten, merkt Shweder droogjes op.

Van alle antropologische richtingen hangt de interpretatieve school de hoogste graad van cultuurrelativisme aan. Daarbinnen bestaan er nog gradaties. Aan de ene kant vind je de recente 'cultuur is ontologie' beweging die de psychische eenheid van de mens ontkent en die culturen als werelden op zich benadert. Het gematigdere zusje is de culturele psychologie, wiens mensbeeld is gebald in het motto: "*One mind but many mentalities; universalism without the uniformity*" (Shweder & Haidt, 2000: 398). Vanwege het tamelijk radicale standpunt dat tot de verbeelding spreekt is het een populaire richting in de Verenigde Staten geworden, ondersteund door een hele reeks goed gevulde wetenschappelijke tijdschriften (onder andere *Ethos, Medical anthropology, Transcultural psychiatry, Culture, medicine and psychiatry*). Toch rijzen twijfels wanneer de inzichten van de culturele psychologie toegepast worden. Het specifieke geval van heksentribunalen kan in deze discussie niet ontbreken.

Shweder schrijft over een collega die tijdens zijn veldwerk de pech heeft om door de dorpsverste gepromoveerd te worden tot lid van het heksentribunaal. Shweder brengt begrip op voor hem wanneer de etnograaf zich plichtsbewust van zijn taak kwijt door de beschuldigde te veroordelen op basis van lokale procedures van giswerk. De argumentatie luidt dat de beschuldigde ook zonder hem was veroordeeld geweest. De uitspraak van het tribunaal is voorspelbaar volgens de etnograaf. Daarbij steunt hij zich op zijn kennis van de cultuur.

Maar is cultuur ooit wel zo voorspelbaar? Juist omdat we weten dat we niet weten, dit wil zeggen: dat we slechts kunnen interpreteren zonder hoop op een objectief kennen, moet er genoeg voorzichtigheid ingebouwd zijn in onze kennis opdat deze niet rechtstreeks tot handelingen zoals een veroordeling kunnen leiden. Een lokale uitspraak over schuld zegt iets over een cultuur, maar de uitspraak is relatief, namelijk gerelateerd aan plaats (omgeving) en tijd (voorgeschiedenis). Van-

wege haar gerichtheid op tijdloze waarheid, presenteert wetenschap de uitspraak als absoluut en dus als grond voor veroordeling. Dan vervalt een gezonde dosis cultuurrelativisme tot cultuuresentialisme, het artificieel afgrenzen van culturen tot organische entiteiten. We beelden ons dan in dat een cultuur overeenstemt met een bepaald psychisch programma, een eigen ethiek, een eigen waarheid- en kennissysteem, en zo meer, die elk ook weer hun pendant hebben in onze cultuur. Onze 'beschuldigde' heet elders een 'heks', die opgespoord wordt dankzij lokale methoden.

Op zoek naar culturele patronen en richtsnoeren voor handelen zal de etnograaf aanvankelijk beweren dat in deze cultuur de gebruikers van magie moeten veroordeeld worden, om vervolgens in het ongerijmde te sukkelen want vast te stellen dat iedereen magie gebruikt en dus in aanmerking komt voor veroordeling. Het besef groeit dan dat ons concept van waarheid en tribunaal niet zomaar transposeerbaar is, en dat een veroordeling uit onze mond in die cultuur een geheel andere betekenis heeft; misschien een belangrijke grond van voorzichtigheid in die cultuur aantast, met uiteindelijk meer onterechte veroordelingen en geweld tot gevolg.

'Waarheid' heeft niet dezelfde betekenis in elke cultuur, in de zin dat deze niet op dezelfde manier wordt ervaren en er dus niet dezelfde acties en daadkracht aan gekoppeld worden (zie Sukuma gevalstudie in laatste deel). De gelijkaardigheid in terminologie en instituties verhult iets belangrijk, omvattend en helaas onzichtbaar: dat de dominante ervaringsstructuren in deze twee culturen weldegelijk verschillen.

Ervaringskaders en communicatie

De ironie, gesuggereerd in het vorige hoofdstuk, is dat net de fenomenoloog die weet heeft van het belang van menselijke ervaring bij het duiden van betekenis dit belang dreigt te vergeten. Om het specifieke van een andere cultuur en het gevaar van ethnocentrisme voor ogen te houden hebben fenomenologen in hun aandacht voor subjectiviteit eveneens nood aan een objectiverend, structuralistisch moment waarbij niet alleen over 'culturen', inclusief de eigen cultuur, gesproken wordt maar deze culturen vergeleken worden, dit wil zeggen in één verhaal over de mens worden gerelateerd (naar analogie van de eerder besproken 'cultuur in enkelvoud'). De etnograaf in het heksentribunaal kan alleen juist handelen door in overeenstemming met zijn geweten te oordelen. Dat oordeel zal het product zijn van zijn cultuur, maar die cultuur staat nooit los van de gastcultuur waar hij werkt. Elke cultuur is lokaal en tegelijk deel van een globaler geheel. Met een veroordeling te baseren op zijn essentialisering van de lokale cultuur, deze verbeeld als een afgesloten entiteit, heft hij die relatie met het globale op. Dan deelt hij de mensheid op in zoveel soorten als er culturen zijn. Met die artificiële ingreep vergeet hij de relativiteit van cultuur, met potentieel desastreuze gevolgen voor de vrede en voor het evenwicht tussen lokale en globale ontwikkelingen.

Beperken we ons tot de manifeste betekenis van een individuele uitspraak, dan lijkt de etnograafs veroordeling van een onschuldig vrouwtje overeen te stemmen met die van de lokale tribunaalleden, dus de optie te zijn van de minste interventie en verstoring door hem als buitenstaander. Maar latent is er meer aan de hand. Sociaal verschillen zijn woorden. Allemaal dragen we onbewust kaders – ervaringsstructuren – mee uit onze cultuur die de betekenis van onze uitspraken bepalen, namelijk de manier waarop we de uitspraak ervaren (de psychische draagwijdte) en daarmee gepaard de mate waarin een uitspraak gevolgen resorteert bij en voor onze cultuurgenoten (de sociale draagwijdte). Deze kaders zijn cultureel en hebben meer impact dan eender welk idee. De blanke buitenstaander die met zijn succesrijke technologie en geschoolde kennis van de wereld een mogelijk

onschuldig vrouwtje tot heks bestempelt, brengt een kader van zekerheid binnen in die samenleving dat er eerst niet was. Hij verstoort de lokale culturele processen die deel uitmaken van globale ontwikkelingen. Indien hij als machtige enkeling vervolgens ophoudt om deze processen in een bepaalde richting te sturen ontstaat wellicht een nieuw spontaan evenwicht. Bijvoorbeeld, het via scholing ingevoerde kader van zekerheid blijft bestaan maar het concept van heks verliest zijn aantrekkingskracht in het dorp vanwege de gewelddadige gevolgen in combinatie met dat nieuwe kader. Wie zal daar rouwig om zijn?

Een ander voorbeeld, recent beschreven door Archambault (2009), is het gebruik van lijfstraffen door Maasai leraars op school. De verleiding is groot om vanuit een cultuurrelativistische bezorgdheid deze straffen te verdedigen als aangepast aan de Maasai opvoedingsprincipes, en hun afschaffen te zien als een daad van paternalisme door cultuuronkundige buitenstaanders. Edoch, voorzichtigheid is geboden bij dit soort analyses die het interpretatieve en cultuurrelatieve niveau overstijgen. Bij nader inzien is de lijfstraf door een leraar op school cultureel namelijk van een ander orde. De traditionele fysieke vermaning gebeurt tussen verwanten, meer bepaald door een senior, binnen de clan en niet publiek voor het oog van niet-verwanten. Bovendien verhouden deze seminomadische veehouders zich negatief tegenover de overheid en diens ambtenaren, waardoor het gezag nodig voor een geslaagde lijfstraf ontbreekt bij de dorpsleraar. Dus al is de fysieke pijn functioneel in die cultuur bij het opvoeden, toch moeten we een serieuze kanttekening plaatsen bij deze praktijk die sinds de kolonisatie is gaan horen bij de nationale onderwijscultuur. We mogen ze dus niet voorstellen als deel van de Maasai cultuur. Merk op dat een antropologie die in naam van anti-essentialisering verbiedt om nog te spreken van 'de Maasai cultuur' niet in staat is tot deze analyse en dus (ongewild) medeplichtig is aan de culturele kolonisering van lokale gemeenschappen door de Staat.

Het breder kader van cultuur is over het hoofd gezien in de analyse van Archambault. Eens te meer dienen we de betekenis van een praktijk te contextualiseren binnen een globaler geheel van culturele en sociale verhoudingen. We worden herinnerd aan het principe van de hermeneutiek, dat een uitspraak deel is van een tekst, en zijn betekenis ontleent aan zijn relatie tot het geheel. Dat is het systemische van betekenis. Culturele psychologen vertrekken niet vanuit het betekenisstelsel maar vanuit de menselijke geest en zijn daardoor geneigd te veronderstellen dat betekenis gelijk is aan concepten in de geest. Denken we hetzelfde concept (waarheid, heks, schuld) dan bedoelen we hetzelfde? De antropologie is geëvolueerd naar een meer sociale en macroscopische invulling, besproken in het volgende hoofdstuk. Zelfs als twee uitspraken op elk inhoudelijk facet over-

eenstemmen is hun betekenis afhankelijk van de ruimere context, met inbegrip van het sociale netwerk en de cultureel-historische voorgegevenheid, waardoor de sprekers kunnen rekenen op verschillende gevolgen en dus de betekenis weldege-lijk verschilt.

Reflectie: De grote 'culturele shift' sinds de tweede helft van de vorige eeuw komt erop neer dat de antropologie in alle gebeuren een culturele dimensie is beginnen ontwaren. In economie. In politiek. In technologie. In biologie. De consequenties van deze paradigmawissel zijn nog niet ten volle doordacht. Nemen we het voorbeeld van de economie. In het boek *De perfecte storm* leggen Schoors en Peersman de vinger op twee economische wonden, die niet lijken te genezen, wat wijst op een ingebakken 'mentaliteit', een populair woord voor cultuur. Ten eerste is er de aanhoudende bankencrisis. Banken blijven de risico's die ze nemen bij leningen doorschuiven naar fondsen betaald door de gewone man. Met afgeleiden (*derivatives*) bouwen ze hun luchtkastelen gretig verder. Je vindt *derivatives* in zeer veel domeinen van onze cultuur, gaande van goedbedoelde wetenschap die via (meta-)metaverhalen teert op het succes van het origineel tot plat commerciële namaak in populaire cultuur of kunst die surft op een bestaande golf van interesse. Hierbij speelt ook een sociaal, structureel aspect: men doet dit omdat het kan. In het geval van de banken worden de raden van bestuur bevolkt door de machtigen der aarde, waaronder (ex-)politici en hun acolieten die wij als kiezers ooit groot gemaakt hebben en die de doorschuifoperaties nu legitimiteit verschaffen.

Ten tweede wijzen Schoors en Peersman op de vergrijzing waaraan het overheidsbeleid zich niet lijkt aan te passen. Ook hier is er sprake van doorschuiven van de lasten, dit maal naar de volgende generatie. De maatregelen die de auteurs deskundig voorstellen zijn: optrekken van de pensioenleeftijd en afschaffen van het brugpensioen, verlagen van lasten op arbeid, verhoging van btw, en verhoging van lasten op kapitaal. Voor de ene lezer zijn dit neutrale voorstellen, voor de andere (bijvoorbeeld een vakbondsafgevaardigde of fabrieksdirecteur) zijn ze ideologisch geïnspireerd. Een antropoloog spreekt zich hier niet over uit. Wel kan ze in de maatregelen een zekere cultuur ontwaren, en in het probleem dat deze pogen te verhelpen een tegengestelde cultuur – de zogenaamde mentaliteit die de auteurs proberen te wijzigen. De heden vergrijzende babyboom generatie stamt uit een tijd dat werken 'afzien' was, waarbij industrialisering en kolonisering (doorschuiven van lasten) op hun laatste benen liepen, maar men aan het monotone, zware fabriekswerk kon ontsnappen door onderwijs, meer technologie, en activiteitenverlegging naar lageloonlanden. De hoge kosten op arbeid

werden cultureel aanvaard, want over arbeid dacht men in termen van lasten en niet als een levensverrijkende tijdsbesteding. De werkgevers troostten zich met de gedachte dat hun personeel dankzij de voortschrijdende vooruitgang gestaag zou vervangen worden door machines. En natuurlijk was er in België steeds de mogelijkheid tot zwartwerk, en hadden zij daarnaast een goede boekhouder die ('iets beter dan de concurrentie') de achterpoortjes van de wet kende, of zou een bevriende politicus hen een handje toesteken, zodat wat de ene hand gaf de andere terugkreeg. Vlaamse uitdrukkingen ter zake zijn legio (broekzakvestzak operatie). De werknemers van hun kant konden ermee leven als de brug naar het pensioen vroeg genoeg in het vooruitzicht werd gesteld. Nee, werken was iets waar je best zo snel mogelijk vanaf was. De stress om 'er' vanaf te geraken, wat voor de meesten onmogelijk is, zet zich in die generatie door in een cultuur van depressie/burn-out en het bekende 'zwarte gat' voor sommigen die bruggepensioneerd geraken. De ontsnappingsroute was kopen, bezitten, hebbedingen, pruldingen snelsnel Chinees geassembleerd, te zwak of te onbeduidend om te kunnen uitleenen, en daarom onaangeroerd de zolder, kelder en uiteindelijk garage opvullend. Dingen bezitten is een bewijs van koopkracht en daar moet een lage btw op, zelfs al kost hun fabricage en transport stukken van ons milieu. Om zo'n dingen met de regelmaat van de klok aan te kunnen schaffen moet ons geld opgeborgen zijn in een bank. Op dat kapitaal mogen we niet belast worden. In tegendeel we moeten beloond worden voor het feit dat we aan de laagste prijs hebben gekocht en met overschotten zitten op de bank (of aan de verleiding hebben kunnen weerstaan om deze op te gebruiken). Kortom, de Vlaamse babyboom generatie etaleerde een redelijk coherente cultuur, op economisch vlak vertaald in een drietal principes, die de deskundigen wensen om te keren via maatregelen die cultureel geheel anders zijn, zodat we werk gaan zien als deel van (misschien wel *de* zin van) het leven, en we geld gaan investeren met het oog op (effectief) gebruik in plaats van (virtueel, nominaal) bezit. Mensen delen. Is dit een nieuw perspectief, of is dit *back to the roots*?

Meteen ontdekken we de bruikbaarheid van het concept cultuur – in zijn twee betekenissen: als aanduiding van de leefwereld van een groep en als aanduiding van een handelingssysteem op basis van een coherente cluster van ideeën. In deze tweede betekenis kan een cultuur – een 'academische cultuur', 'bankcultuur', enzovoort – slechts een deel van de groep betreffen en tegelijk verschillende groepen (culturen in de eerste betekenis) doorkruisen.

Batesons cybernetica toegepast

Hoewel culturen hun leden niet veroordelen tot een bepaalde persoonlijkheid, kunnen de overtuigingen en opvattingen die gesocialiseerd worden wel de interpretatie van gebeurtenissen beïnvloeden en 'conditioneren'. Dat kan tot interculturele misverstanden leiden. Gregory Bateson, de echtgenoot van Mead, kwam tot een algemene communicatietheorie na etnografie van het Naven ritueel in Papoea Nieuw-Guinea en van dans in Bali, onderzoek in een psychiatrisch hospitaal en studie van het gedrag van dolfijnen. Hij wordt gezien als één van de menswetenschappelijke grondleggers van de cybernetica, naast de wiskundige Norbert Wiener. Deze wetenschap bestudeert hoe levende of mechanische systemen zichzelf sturen en regenereren via feedback. Hij paste de cybernetica op een breed spectrum van sociale fenomenen toe met inbegrip van moeilijke gezinssituaties en systeemtherapie. In activiteiten communiceren deelnemers het kader dat de contouren van aanvaardbare handelingen uittekent. Twee dieren die lijken te vechten hebben het kader 'spel' gecommuniceerd en zullen dus niet doorbijten. Zo delen mensen ook kaders. Meestal zijn daar niet veel woorden voor nodig want spreekt de setting voor zich, bijvoorbeeld een feest, conversatie, les, job interview of spel. Telkens is vrij duidelijk hoe de participanten zich moeten gedragen en waaraan zij zich kunnen verwachten. Maar elk kader is zeer verschillend. Bij verkeerde afstemming kunnen misverstanden optreden. Natuurlijk is communicatie die in de knoop ligt niet onoplosbaar. Een eerste stap naar ontvinding van de knoop is een taal om de kaders te vergelijken. Daartoe dient antropologie en het concept 'ervaringskader'.

Bateson geeft het voorbeeld van een Amerikaan en een Engelsman die mekaar voor het eerst ontmoeten in een kamer of treincoupé. De Amerikaan zal voortdurend aan het woord zijn. En zal vooral over zichzelf vertellen. De Brit zal de man een snoever vinden, terwijl de Amerikaan zal geïrriteerd worden door de stiltes van de Brit. En wanneer de Brit spreekt zal hij zich in een zeer bescheiden vorm uitdrukken, wat bij de Amerikaan zal overkomen als arrogantie. Beiden gedragen zich normaal en toch irriteren ze mekaar. Hoe komt dit?

De verklaring, zegt Bateson, is te vinden in hun verschillende socialisatie. Wanneer een Engelse huisvader thuiskomt spreekt hij zijn kinderen toe. Hij neemt de assertieve positie in, wat geassocieerd wordt met dominantie; het kind is lusteraar, dus in een onderdanige positie. Het omgekeerde is waar in Amerika, waar de kinderen verwacht worden over hun activiteiten en prestaties te vertellen bij vaders thuiskomst; en de stille bevindt zich aldus in de superieure positie. Het gevolg laat zich raden. Terwijl de Amerikaan zich door zijn openheid heel onder-

danig vindt en de ouderrol overdraagt aan de luisteraar, ziet de Brit in tegendeel iemand die zich als dominant opstelt. Omgekeerd, de flegmatieke Brit speelt in de ogen van de Amerikaan een ouderfiguur, wat paternalistisch overkomt. Conflict staat eraan te komen. En dat heeft weinig of niets te maken met slechte intenties of een gebrekkige luisterbereidheid. De ironie is net dat beiden hun best deden om beleefd te zijn, wat je in beide culturen doet door de ander in de ouderlijke positie te plaatsen. Hoe kunnen twee mensen die het goed menen met elkaar toch in conflict geraken? Ze delen dezelfde ruimte en activiteit maar ageren vanuit verschillende referentiekaders of ervaringskaders. De ene handelt vanuit het principe 'assertiviteit is openheid, stilte is dominantie'; de andere vanuit het min of meer omgekeerde 'assertiviteit is dominantie, stilte is beleefdheid'. Als tot Amerikaan genaturaliseerde Brit sprak Bateson wellicht uit ervaring. Die kwestie is niet onbelangrijk straks wanneer we de machtspositie van de auteur bespreken bij het aanduiden van iemands referentiekader. (Merk op dat zijn vastgestelde contrast in opvoedingsprincipes niet echt meer van toepassing is want dateert van bijna twee generaties geleden. Tussen haakjes: betrapte u er zich ook op respectievelijk een Nederlander en een Vlaming in de Amerikaan en Brit te herkennen?).

Bespreken we als tweede voorbeeld de situatie van een Vlaams meisje rond de 18 jaar en haar nieuwe Marokkaanse vriend, een jongen rond de 20 jaar uit de tweedegeneratie migratie. Het voorbeeld is gebaseerd op mijn kennis van de leefwereld van Marokkaanse jongeren te Oud-Molenbeek sinds het veldwerk dat ik er deed als jonge student. Hoewel ik na verloop van tijd een goed contact had met de jongeren was mijn studie geen eclatant succes. De hoofdreden was dat ik er niet in slaagde de complexiteit van de situatie te reduceren. Nu, zowat twintig jaar later, denk ik dat het werken met Batesons ervaringskaders me een heel stuk had vooruitgeholpen. De lezer zal hopelijk begrijpen dat de vereenvoudigde voorstelling van de situatie en het niet geheel geactualiseerde verhaal hierna dienen om een herkenbare discussie te reproduceren.

Het is zomer en het kersverse koppel gaat voor het eerst samen winkelen in de stad. Indien beiden vasthouden aan hun eigen waarden- en normenpatroon, kortom aan hun eigen cultuur, dan is de kans groot dat de jongen even zal slikken wanneer hij zijn Vlaamse geliefde op de plaats van afspraak ziet verschijnen. Haar kleren bedekken haar lichaam nauwelijks, benen en buik blijven bloot. Waarom zou ze ook anders terwijl ze door de Rue Neuve flaneert? (Gentenaars mogen denken aan de Veldstraat en Antwerpenaars aan de Meir). In België regeren vrouwen de publieke ruimte van de stad. Zij zijn de bron van inkomsten voor de middenstand, zij inspireren de reclameslogans en fleuren de affiches op die het straatbeeld bepalen. Volgens de Marokkaanse traditie beheerst de man de publieke ruimte,

terwijl de vrouw de private ruimte, thuis, voor haar rekening neemt. Dus lijkt het alsof zijn nieuwe vriendin, wiens kledij volgens hem weinig aan de verbeelding overlaat, zich overgeeft aan de mannen in de publieke ruimte. Voor haar echter is de lichte klederdracht juist het bewijs van haar dominantie in de publieke ruimte, of minstens de bevestiging dat ze er zich op deze manier op haar gemak voelt. Doet ze dit niet dan valt ze juist uit de toon. De eventueel hunkerende of jaloerse blikken rondom haar zouden een bonus moeten zijn ter bevestiging van zijn geluk want haar dominantie van de ruimte is bevestigd en het is toch uitgesloten dat een man haar daar zou aanraken. Op deze manier hand in hand wandelen in de straat bewijst ook de sterkte van hun relatie. Voor hem lijkt het er meer op dat zij zich met deze klederdracht niet als zijn vriendin bekent: ze wil haar vrouwelijkheid zeer zichtbaar maken om de interesse van andere mannen te wekken, want de publieke ruimte is toch de hunne? In zijn ogen geven mediterrane meisjes die op straat sexy gekleed gaan, het teken dat ze nog celibatair zijn. Hun drang naar publieke zichtbaarheid is niet zuiver maar te begrijpen. De hare is onbegrijpelijk. Kortom, dezelfde situatie, stadskledij bij de vrouwelijke partner, leidt tot tegengestelde interpretaties, uitgetekend in onderstaande tabel. Ook hier valt niemand iets te verwijten. Het gaat fout bij de interpretaties die met bijna tegengestelde ervaringskaders werken en in zeer verschillende invullingen van het aangewezen gedrag resulteren. De tabel geeft in het vet gedrukt het gepast gedrag aan. Standaard font geeft aan hoe men dreigt te denken over de andere groep.

SITUATIE: IN DE STAD	<i>Belgisch ervaringskader</i>	<i>Marokkaans ervaringskader</i>
<i>onbedekte vrouwelijkheid</i>	gepaste dominantie	ongepaste zichtbaarheid
<i>bedekte vrouwelijkheid</i>	ongepaste onderdanigheid	gepaste onzichtbaarheid

Gaan we nu een stapje verder. Zelfs al houden we de parameters eenvoudig, het voorbeeld wordt al snel complex. De jongen beseft dat het geen zin heeft om zijn Belgische vriendin van gedachten te doen veranderen en in een ander stramien, dat van zijn cultuur, te stoppen. Hij beslist om haar niet bij zijn familie uit te nodigen, voor wie zij verkeerdelijk zou kunnen overkomen als een meisje van lichte zeden, wat zijn reputatie stevig in het gedrang zou brengen. Ondertussen zoeken zijn ouders voor hem in Marokko een echtgenote. Zijn Belgische vriendin vertegenwoordigt vanaf nu een aparte categorie van vrouwen en relaties. Sommige van zijn familieleden hebben nog meer begrip voor dit soort vrije relatie met een Vlaamse dan wanneer hij met haar zou trouwen. Ook zijn vrienden zien iets in die opsplitsing van vrouwencategorieën die doet denken aan de machocultuur in

de hiphopmuziek en, met enige verbeelding, aan de mediterrane versiercultuur. Dankzij die categorisering ontstaat bijgevolg een nieuw ervaringskader eigen aan de migratiecontext in België. Dit kader houdt het Marokkaanse waarden- en normenpatroon rond vrouwelijkheid in stand zonder relaties met Belgische meisjes uit te sluiten. Het risico is wel dat de twee categorieën van vrouwen gepaard gaan met een culturele evaluatie in termen van zuiverheid/onzuiverheid. Marokkaanse meisjes in de buurt merken dit nieuwe ervaringskader van de jongens op, of dragen er zelf actief aan bij door het contrast met Belgische meisjes te vergroten, bijvoorbeeld door zich Marokkaanser te kleden, modern doch bedekt met een elegante hoofddoek. Op de huwelijksmarkt doen ze er wellicht voordeel bij om zichtbaar tot de zuivere categorie gerekend te worden en dus ook om de categorisering van vrouwen te versterken. Reken daarbij het effect van globalisering waarbij het bezit van een unieke identiteit een voordeel is en we hebben misschien een verklaring waarom de hoofddoek populairder is geworden in de Europese (dan de Marokkaanse) steden. Het levert respect op om je af te zetten tegen de massa via uiterlijke, religieuze of andere kenmerken die niemand zomaar kan claimen. Dat is de kracht van identiteit in de multiculturele context.

De constructie door migranten van een eigen identiteit verhindert dat anderen de vrijheid hebben om hen (negatief) te definiëren. Identiteitsconstructie is eveneens voordelig indien de dominante groep een informele hiërarchie oplegt waar je toch op de onderste sport van de ladder moet beginnen zonder veel hoop op succes, of wanneer die geen maatschappelijke ladder kent waardoor je als nieuwkomer definitief buitenstaander blijft. Dus los van onze oorspronkelijke, interculturele kwestie rond gender en relaties is er een maatschappelijke context van sociale ongelijkheid die de keuze vergemakkelijkt voor identiteitskenmerken zoals een hoofddoek. Culturen, waartoe tekens van identiteit horen, zijn dynamisch vanwege de sociale structuren (zie volgende hoofdstuk). Deze structuren veranderen (globalisering). Of actoren reageren ertegen. Dit laatste vergeten we te snel wanneer we handelingen als het product van cultuur zien. Meisjes die op het eerste zicht gehersenspoeld lijken door hun thuiscultuur en beaat gehoorzamen door gesluierd te gaan blijken allesbehalve passief, maar verzetten zich tegen de dominante gastcultuur die de sluiers afraadt of in zekere plaatsen verbiedt en zo geen respect lijkt op te brengen voor hun cultuur, met andere woorden hun identiteit miskent, en er zelfs negatief op gefocust lijkt. Dit alles maakt dat een oorspronkelijk Marokkaans ervaringskader rond kledij in de publieke ruimte uitgroeit tot een nieuw kader rond *identiteit* in de migratie- en globaliseringscontext.

De hoofddoek is door de polarisering van het debat aan beide zijden een kwestie van macht of minstens zeggenschap geworden. Een tweespalt groeit tussen de

‘autochtone’ en ‘allochtone’ interpretatie van uiterlijke kenmerken (kledij) en discriminatie. In het Westen heeft men de hoofddoekregel altijd geïnterpreteerd als vrouwendiscriminatie geassocieerd met de orthodoxe interpretatie van de Koran. Daarbovenop heb je de sterk cultuurrelativistische groep van westerlingen die tolerantie prediken en suggereren dat discriminatie een etnocentrisch begrip is want vrouwen hebben hun eigen invloedssfeer en kiezen trouwens zelf voor die kledingvoorschriften. Aan de andere kant heb je sociaal geëngageerde interventionisten die bij de vrouwen vanwege hun opvoeding een gebrek aan politiek bewustzijn vermoeden, zoals bij alle onderdrukte groepen, en daarom de hoofddoek als een symbool van discriminatie afdoen. Het gaat niet zozeer over ‘de Internationale’ die men over culturen en talen heen dient te zingen, maar over het ‘helpen’ van de progressieve Marokkaanse vrouwen via een verbod.

Terwijl die Belgische interpretaties stagneren, verandert de Marokkaanse interpretatie door niet langer de distinctie dominantie/onderdanigheid op te vatten als het kennen van je cultureel juiste plek in de samenleving. De volgende tabel toont dat meisjes in de nieuwe situatie de mogelijkheid van identiteitsaffirmatie zien. Met de hoofddoek of sluier om oefenen ze invloed uit op de publieke ruimte. De meisjes laten hun daadkracht (*agency*) voelen. Zij worden geconfronteerd met een nieuwe vraag: durf je het aan om je identiteit zichtbaar te maken of niet? In dit nieuwe ervaringskader kunnen meisjes die voor het traditionele patroon gaan bogen op respect in hun gemeenschap, bij hun mannelijke leeftijdsgenoten inclusief. Zij imiteren niet zomaar het oude patroon maar trotseren de blik van iedereen in de publieke ruimte. Indien dit klopt keren zij het referentiekader om dat het Belgische publieke debat over de hoofddoek regeert. Misverstanden troef! De tabel toont in vet gedrukt hoe ook hier weer het meest aangewezen gedrag volgens de twee kaders perfect tegengesteld is. Belangrijk is om op te merken dat deze benadering geen hiërarchie oplegt aan de referentiekaders. De tabel spreekt een taal die beide culturen als evenwaardig behandelt. Daarmee wordt het potentieel aan conflict niet genegeerd. Alleen wordt de oorzaak ervan als structureel gezien. De culturen liggen dus niet in de weegschaal.

NIEUWE SITUATIE:	<i>Belgisch ervaringskader</i>	<i>Marokkaans ervaringskader</i>
<i>onbedekte vrouwelijkheid</i>	gepaste dominantie	onzichtbare identiteit
<i>bedekte vrouwelijkheid</i>	ongepaste onderdanigheid	zichtbare identiteit

Of dit nieuw referentiekader leeft in alle hoofddoekdragers? Dat mogen we betwifelen, maar is ook het punt niet. Het dragen van de hoofddoek is komen te staan

voor een praktijk waarin een hele lijst van factoren convergeren. Het is een *topos* geworden, dit wil zeggen een plaats van gestabiliseerde betekenis, een culturele locus waar (soms tegengestelde) referentiekaders samenkomen en interageren om eventueel verzet te veroorzaken en zo nog steviger in elkaar te haken. Het gevolg kan vastgewrikte culturele posities zijn die in dit geval de spanning in stand houden (waar de media graag op inpikken). We hebben al gesproken over identiteitsconstructie (*identity politics*) als factor. Er is ook de religieuze devotie en het respect van de familie. Er doen ideeën de ronde dat de sluier de universele biologische neiging tot jaloezie bij de echtgenoot zou indijken, of dat die het uiterlijk zodanig nivelleert dat afgunst (gelinkt aan hekserij in sommige gebieden) onder vrouwen verdwijnt, of dat die bij vrouwen de stress bij zichtbaarheid buitenshuis wegneemt. Deze koppeling van sociale en psychobiologische factoren aan een praktijk zorgt dat het referentiekader ervan intercultureel verankerd geraakt en alsmaar dieper de ervaring van en het perspectief op de wereld vormt. Door de dubbele identiteitskwesitie, die uniekheid beoogt in een situatie van globalisering en die verzet nastreeft tegen de weerstand vanuit de economisch dominante groep, transformeert het kader in een *topos* die culturen verdeelt in plaats van verzoent. Ondertussen roert zich aan Vlaamse kant een groep die begaan is met zijn identiteit en de hoofddoek als een bedreigende afwijzing van de westerse of Vlaamse waarden voorstelt.

Geen betere illustratie ten slotte van het thema conflicterende ervaringskaders dan ontwikkelingssamenwerking. Zelf ben ik er in West- en Oost-Afrika sinds 1994 in fluctuerende mate bij betrokken geweest. Een zeker cynisme is ondertussen mijn deel, dus bespaar ik de lezer beter de anekdotes van witte olifanten, goede bedoelingen en misbruik van het label 'antropologie'. Om kort te gaan, bemerken coöperanten vaak te laat de grote culturele en sociale diversiteit die heerst in de regio in het Zuiden waar zij werken. Eén niet te onderschatten element is de ideologische transformatie die geschoolden en kerkelijken ondergaan onder invloed van overtuigingen en opvattingen van vaak westerse origine. Vooruitgangsideologie maakt veelal deel uit van hun streven. Deze ideologie past zeer vaak binnen een nationaal streven en bij uitbreiding binnen een internationaal referentiekader van welvaart en bevrijding uit de duisternis, in spanning met de lokale gemeenschap en in het bijzonder de boeren die zich afzijdig houden van NGO's en civiele bewegingen. Om de gewenste vooruitgang te boeken vinden de actoren van sociale promotie (de zogenaamde ontwikkelingswilligen) dat ze moeten gaan voor een actieve moderniteit, dus breken met hun verleden en kritisch zijn over hun tradities en hun familieleden die de vorming of bekering niet willen of kunnen doormaken. Precies deze drang tot individuele promotie ten nadele van de collectiviteit blijkt

wat vele traditionele culturen oeverloos hebben trachten te vermijden in hun hoop de vrede te bewaren, al was dit steevast tegen de prijs van inkomensnivellering. De tabel schetst de tweespalt tussen de geschoolden en de boerenbevolking op het Afrikaanse platteland. In het vet staat gedrukt wat goed is volgens het respectievelijke referentiekader, dus hoe men denkt over zichzelf; standaard font geeft aan hoe men denkt over de andere groep.

SITUATIE:		
RURAAL AFRIKA	<i>geschoold ervaringskader</i>	<i>boeren ervaringskader</i>
<i>sociale promotie groep</i>	nationale vooruitgang	individuele promotie
<i>afzijdige boeren</i>	remmen vooruitgang	behoud vrede

Interculturele en flexibele kaders

Ervaringskaders blijken sterk te verschillen. Dan rijst de vraag hoe kaders kunnen gedeeld worden over culturen heen. Kaders liggen niet vast. De meest gebruikelijke manier voor de deelnemers om tot een vergelijk te komen is taal en vertaling, die toelaten om een nieuw, gemeenschappelijk gedeeld kader voor handelen te scheppen dat overkoepelend werkt. Merk op dat we die overkoepeling precies hebben trachten te bereiken met onze tabellen die de relatie tussen de twee belangrijkste kaders uittekenen. Merk tevens op dat er niet 'vele' maar twee ervaringskaders telkens betrokken zijn. Radicaal pluralisme (van de postmodernist) verhult de spanning die bij tweespalt de hoogste toppen scheert. De voorbeelden hierboven tonen dat de frictie voortkomt uit twee ervaringskaders die iets over mekaar zeggen; die op mekaar betrokken zijn – wat tegelijk de hoop voedt dat de antropologische zoektocht naar begrip, naar een gedeelde taal geen illusie is. Vandaar de klemtoon op 'ervaring' in het concept ervaringskader, die duidt op het geheel van sociale, psychische, cognitieve en biologische gronden van de frictie.

Merk ten slotte op dat er zich geen conflict voordoet indien minstens een van de partijen bewust is van de kaders. Vandaar het belang van interculturele gevoeligheid, een gevoeligheid die niet ophoudt bij het cultureel verschil maar die naar *interculturele kaders* zoekt.

Een alternatief voor het scheppen van een nieuw kader is dat beide culturen reeds een overkoepelend kader delen. Een voorbeeld is religieuze devotie, waardoor het christendom overal een voedingsbodem vond. Een ander voorbeeld is de uitwisseling van goederen, een overkoepelend kader dat in het voordeel is van

kapitalisme en de globalisering van de markt. Een tweede alternatief is dat de twee culturen elk, naast hun dagdagelijkse dominante kaders, beschikken over een zeer flexibel ervaringskader, dit wil zeggen een dat het verwachtingspatroon niet strikt vastlegt en dat veel ruimte voor interpretatie laat. Een voorbeeld van dit overkoepelend kader met hoge flexibiliteit is wat de Afrikanist Victor Turner (1967) het gebied van antistructuur (of liminaliteit) noemt. Daar gelden de regels van alledag niet. Een stemming van gemeenschappelijkheid heerst, waarin de meest verscheiden participanten zich kunnen thuis voelen. Dit vind je typisch in de liminale fase halfweg een overgangsrite, wanneer novicen zich terugtrekken in een cultureel 'niemandslaan' zoals de nacht en het bos, op de grens (*limen*) van cultureel gestructureerde domeinen. Turner legde het verband met het gemeenschapsgevoel gecreëerd en opgezocht door de hippies.

Absoluut kampioen in het putten uit dergelijke flexibele kaders zijn jeugdculturen. Op festivals slagen zij erin om de verscheiden achtergronden van deelnemers met elkaar te verenigen. Ligt dit enkel aan het feit dat escapisme gekend is in alle culturen en altijd op een ervaringskader met hoge flexibiliteit steunt? Een eventueel verenigende, actieve factor is dat cultureel conflict en misverstand vermeden worden in jeugdculturen door de communicatie en verstandhouding te verschuiven van het verbale naar andere tekens, meestal identiteitskenmerken (bijvoorbeeld haarstijl, kledij, dansstijl). De correspondentie van zichtbare identiteitskenmerken kan volstaan als teken van verstandhouding, wat eenvoudiger is dan het delen van onzichtbare communicatiekaders, die botsten in Batesons voorbeeld. Muziekartiesten verhogen hun kansen tot populariteit door de culturele drempel bij hun productie van tekens (bijvoorbeeld liederen of stijlen) te verlagen, zonder echter de toegang te gemakkelijk te maken want dan leveren deze tekens geen aparte identiteitskenmerken op. Daarnaast spelen jeugdculturen in op overwegend biologische disposities die overkoepelend zijn, zoals seksuele driften, en escapisme in contexten van stress en hoge verwachtingen.

Het volgende hoofdstuk rondt dit derde deel af met een debat dat antropologen tot op de dag van vandaag verdeelt. In het antwoord op de vraag hoe anders 'andere' culturen zijn merken we duidelijk de frictie tussen de meer symbolisch en fenomenologisch gestemde zielen enerzijds, die bij hun studie van culturen uitgaan van de quasi onbewijsbare (en moeilijk falsifieerbare) hypothese van aparte leefwerelden, en de meer psychologisch, historisch en sociolinguïstisch georiënteerden anderzijds, die een universele psyche veronderstellen en geen cultureel perspectief onderliggend aan gedrag en uitspraken. Universalisme of particularisme? Psychisch unitarisme of psychisch pluralisme? *De mens of culturen?*

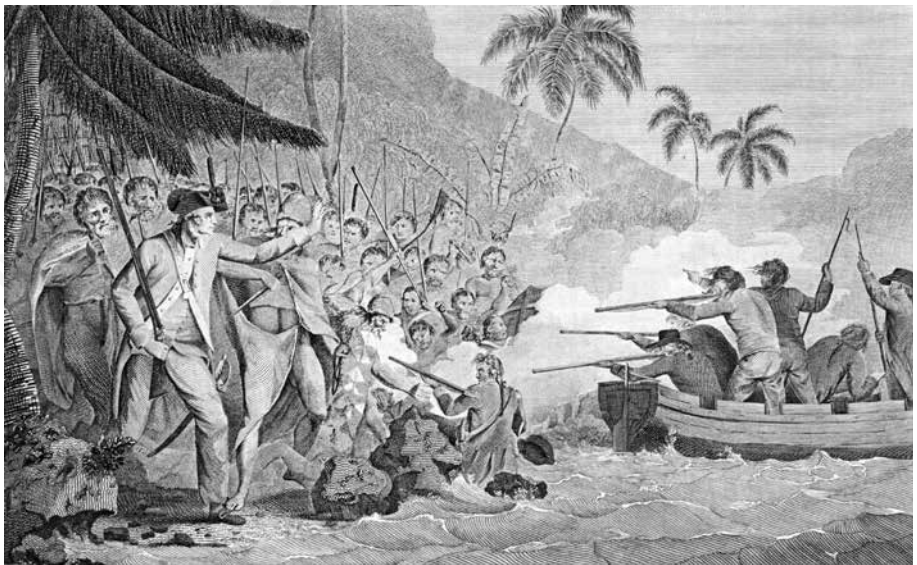
Het debat: Hoe anders is een 'andere' cultuur?

Het debat tussen Sahlins en Obeyesekere over de moord op Captain Cook is instructief om de tegenstelling tussen universalisme en particularisme toe te lichten, alsook die tussen de psychische en sociale dimensie van de mens. De discussie draait concreet om rationaliteit: denken 'inheemse volkeren' rationeel zoals de westerse? Dit ontkennen is toch die volkeren afschilderen als irrationeel, en de westerse als beschaafd? Of is rationaliteit in zijn moderne versie, verspreid door school en wetenschap, juist een verarmd denken waaraan de inheemse volkeren gelukkig ontsnapt zijn? Sahlins heeft het meeste faam verworven einde jaren 1970 met zijn boek *Culture and Practical Reason* waarin hij betoogde, tegen de gangbare idee van de *homo economicus*, dat de aanpassingen die mensen doorvoeren in hun gedrag niet bepaald worden door een kosten-baten analyse in functie van eigenbelang maar door cultuurspecifieke keuzen die 'logisch' zijn binnen het betekenisstelsel van die cultuur. Het belang van die symbolische systemen vind je in elke cultuur. Honden zijn geïdentificeerd in Frankrijk en Amerika als te aaien huisdieren om voedsel te zijn, maar niet in China. Paarden in Amerika, maar niet in Frankrijk of België.

Obeyesekere dankt zijn bekendheid aan het werk *Medusa's hair* waarin hij toont hoe vrouwelijke asceten in Sri Lanka 'persoonlijke symbolen' ontwikkelen, die de andere leden van de cultuur herkennen en aanspreken omdat deze te situeren zijn tussen private fantasieën, die subjectief intens zijn maar alleen ego begrijpt, en publieke symbolen, die algemeen goed zijn. Het boek beschrijft hoe cultuur gecreëerd wordt en wil zo de psychologische basis van cultuur aantonen. Deze benadering van symbolen verschilt van de eerstgenoemde, sociaal-culturele van Sahlins die symbolen behandelt als deel van een sociaal betekenisstelsel. Het is duidelijk dat vroeg of laat deze twee visies mekaar zouden tegenkomen en flink botsen.

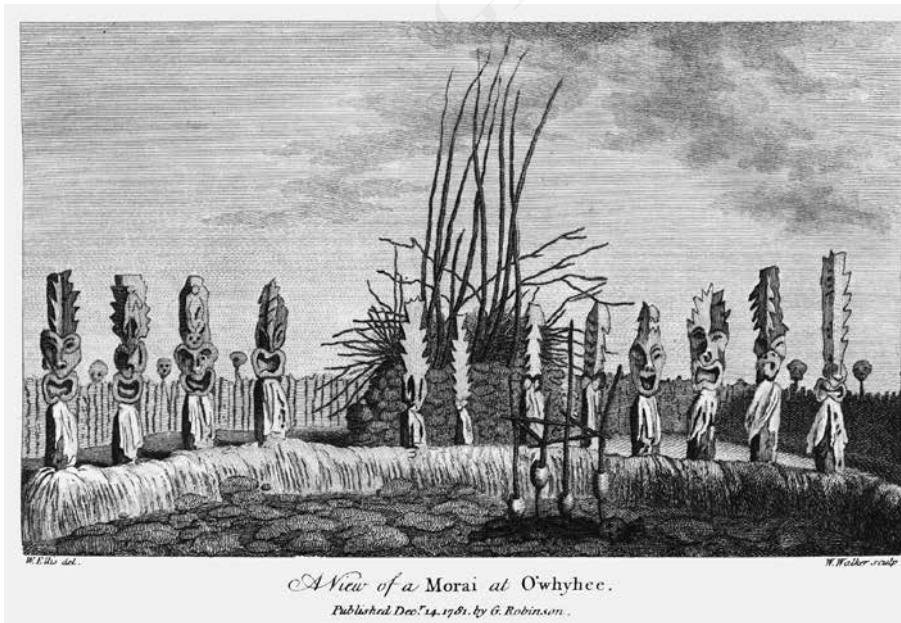
First contact

Na een lange reis in de Stille Zuidzee met de zeilschepen *Resolution* en *Discovery*, meerde de zeevaarder kapitein James Cook aan op Kealakekua Bay op het grootste van de Sandwich-eilanden, nu Hawaii genoemd. Het was de ochtend van 17 januari 1779. De meer dan 300 matrozen, waarvan een aantal last had van scheurbuik bij gebrek aan vitamine C, keken uit naar het fruit op dit vruchtbare eiland. Aan de kust bevonden zich twee dorpen met enkele duizenden bewoners. Het eerste contact met de bewoners verliep verrassend goed. De uitgelaten sfeer had vermoedelijk ook te maken met de feestelijkheden die net bezig waren ter ere van Lono, de god van de vruchtbaarheid van het land. Cook besloot op het eiland te blijven tot het einde van het Makahiki-feest in februari. Hoe de interacties met de bewoners precies verliepen is moeilijk af te leiden uit het scheepsjournaal. We weten dat een bemanningslid overleed aan ziekte en een christelijke begrafenis kreeg, gadeslagen door de bewoners. Eenmaal de schepen weer het ruime sop kozen begon het weer op zee te veranderen. Na een week zag de kapitein zich genoodzaakt vanwege storm terug te keren naar het eiland. Bij aankomst bleek de sfeer in de dorpen omgeslagen, grimmig. Een bewoner die een aangemeerde sloep opeiste werd terstond doodgeschoten door Cooks garde. Daarop werd Cook vastgenomen, met een mes neergestoken en ter plekke doodgeknuppeld.



Tekening van de moord op Kapitein Cook
(door G. Anderson, 1784)

De interpretatie van deze moord heeft twee eeuwen later tot een scherp debat geleid in de antropologie. In het debat rees de vraag of men een andere cultuur begrijpen kan en dus of antropologie wel mogelijk is. Marshall Sahlins, de spilfiguur destijds van het invloedrijke antropologiedepartement aan de universiteit van Chicago, beweerde namelijk dat kapitein Cook de dood vond omdat hij door de bewoners als een manifestatie gezien werd van hun God. Na studie van historische documenten zoals scheepsjournaals, dagboeken, eerste etnografieën door missionarissen, en eigen veldwerk (twee eeuwen na datum weliswaar), concludeerde Sahlins dat de lokale bevolking moeilijk anders kon dan kapitein Cook vergoddelijken. Zijn uiterlijk, klederdracht, schepen en technologie moeten een schok geweest zijn voor de Polynesiërs, die nog nooit westerlingen gezien hadden. In hun ogen moet Cook de bezitter geweest zijn van uitzonderlijk veel *mana*, vertaald als 'spirituele energie' of 'magische kracht'. Hij moet meer *mana* gehad hebben dan wie ook in hun samenleving. Bovendien was er de toevalligheid van zijn aankomst tijdens Makahiki, het nieuwjaarsfeest van de Hawaïianen ter ere van Lono. Gedurende één maancyclus reisde toen een houten icoonbeeldje van Lono in wijzerszin van eiland tot eiland. Aan elke kust werd een teken achtergelaten dat toevallig de vorm had van het zeil en de mast van een Europees zeilschip op afstand bekeken.



*Dagboekschets van Lono godsbeelden, met zeilen als hoofddeksel
(door G. Robinson, 1781)*

Een jaar tevoren was Cooks schip op verre afstand gepasseerd tijdens zo'n Lono circuit. De kans is groot dat de Hawaïianen dus reeds in volle verwachting waren toen Cook een jaar later effectief aanmeerde. Maak de vergelijking met UFO waarnemingen, met getuigenissen over een toestel en hoogintelligente buitenaardse wezens die reeds beschreven staan in de fictie literatuur – onze hedendaagse mythologie. Wanneer wezens die op de fantasie gelijken zich kenbaar maken is de associatie gelegd. De Polynesiërs konden de bezoekers plaatsen want hun cultuur had reeds een plek voor 'buiten-Polynesische' wezens. Dat waren de goden. Zij kwamen uit een verre wereld, hun taal was onontcijferbaar, en de gedaanten die zij aannamen waren velerlei. Cook was niet zomaar een zeevaarder voor de Polynesiërs maar een koning en een god, die daarom bij zijn aankomst met giften bedacht werd en ritueel gezalfd werd met kokosnootolie zoals men deed met het Lono beeldje bij aankomst tijdens het Makahiki-circuit.

De convergentie van gelijkenissen tussen de mythologie en de komst van Captain Cook gaat nog verder. Toen het schip *Resolution* een jaar tevoren langs een ander eiland (Maui) in de archipel vaarde, stormde een kano op hen af. De eerste man die aan boord kwam riep uit, nog voor hij Cook of de wonderen van de Europese technologie aanschouwd had: 'Waar is onze Lono?' Het toeval wilde dat het Makahiki circuit net begonnen was. De passage van Cooks schepen paste naadloos in de mythe die door de Hawaïianen jaarlijks beleefd en uitgebeeld werd. Deze mythe vertelt ook de strijd tussen koningen, waarbij de ene koning de Lono-god belichaamt en de andere koning een rivaalgod. In deze strijd kon een koning geofferd worden om het oude jaar uit te wuiven en het nieuwe jaar in te luiden, waarbij vruchtbare regens verzekerd waren. De toenmalige koning Kalanipuu had zich reeds geïdentificeerd met Lono's rivaal, de god Ku. De snelle terugkeer van Captain Cook na afloop van het Makahiki festival viel dus zeer slecht. Hij werd de geofferde god. Het oude jaar mocht niet terugkeren.

Gananath Obeyesekere, een Srilankese professor van Princeton University, schreef in 1992 het fel geprezen *The Apotheosis of Captain Cook: European Myth-making in the Pacific*. Daarin maakte hij brandhout van de thesis van Sahlins. (Hij behaalde onder andere de Louis Gottschalk Prize en de Association of American Publishers Award voor beste geschiedenisboek). De vergoddelijking, letterlijk 'apothéose', van blanke ontdekkingsreizigers is een westerse uitvinding die dateert van het begin van het imperialisme, stelt hij. De enige vergoddelijking die de Hawaïianen kenden was die van de koning na zijn overlijden. Obeyesekere noemt dit 'deïficatie' in contrast met apotheosis, waarbij de blanke de absolute climax mag beleven tijdens zijn leven. De studie van Sahlins houdt de westerse mythe in stand vanwege een diep geworteld ethnocentrisme, waaraan antropologen lijden. Zij zien

hun eigen cultuur als het centrum van beschaving, waarnaar anderen met bewondering of afgunst kijken. Ze ontzeggen 'de inboorling' (*native*) de mogelijkheid van rationeel denken. Ze geloven in een geprivilegieerde toegang van de westerse cultuur tot de rede en de verlichting – een toegang die door romantici vaak dan nog betreurd wordt vanwege het geïmpliceerde verlies van onschuld. De inboorling moet in alles de belichaming blijven van die onschuld en mythische leefwereld. De apotheose mythe is uiteindelijk de beschavingsmythe van Europa.

Uit de scheepsjournaals leidt Obeyesekere af dat zowel Cook als zijn twee commandanten King en Bailey gezalfd werden en daarna door de koning Kalaniopuu geïnstrueerd werden over het pantheon. Aan het Hikiau-schrijn, dat opgericht was ter ere van zijn god Ku, gaf de koning aan Cook de naam Lono, een niet ongebruikelijke praktijk om iemand tot de rang van chef te verheffen. Dit kon een strategische zet zijn want Cook was aangekomen op een moment dat de koning een bondgenoot zocht in zijn oorlog met rivalen op het archipel. Kortom, de moord een maand later was zoals gebeurtenissen in de geschiedenis nu eenmaal vaak zijn de uitkomst van een keten van ongeanticipeerde acties en reacties, waaronder de diefstal van de sloep, de ontgoocheling van de lokale koning, en de onbezonnen reactie van een gefrustreerde commandant die had uitgekeken naar zijn thuis maar onverrichter zake was moeten terugkeren.

Op deze toon wet Obeyesekere de messen om vervolgens het proces te maken van Sahlins en zijn foute analyse. Waarom, zo gaat hij verder, zou een Hawaïiaan niet de menselijke natuur herkennen van Cook? Men moet een blanke Amerikaan zijn om zich zoiets in te beelden als de vergoddelijking van de blanke op basis van uiterlijk, kennis en technologie. Sterker nog, in de achttiende eeuw was deze superioriteit eigenlijk niet het zelfbeeld van de Europese imperialist maar zat deze voorstelling nog in de fase van een bewust in elkaar geknutselde fictie om de overzeese veroveringen en uitbuiting te rechtvaardigen tegenover de belastingbetalers thuis die de reizen financierden. Een gelijkaardige fictie, van de christelijke veroveraar in naam van de beschaving, werd ook verspreid tijdens de kruistochten. Ondertussen is de Europese academicus gaan geloven in de mythe.

Obeyesekere schijnt vervolgens een licht op een andere bekende zeevaarder, Hernando Cortes, die in de zestiende eeuw het Mexico van de Azteken op wreedaardige wijze onderwierp. Zijn zogenaamd goddelijke status bij de Azteken was het product van mythevorming door de katholieke clerus, in het bijzonder via de kronieken van Bernardino Sahagun geschreven in 1586. De oorspronkelijke rapporten beschrijven afstandelijkheid bij de lokale bevolking, zoals de verbazing bij de Azteekse gouverneur dat de vreemdeling Cortes al op de eerste dag de koning Montezuma denkt te mogen ontmoeten. In Sahaguns kroniek echter knielen de

Azteken bij het zien van de Spaanse Armada, kussen zij de schepen en benaderen zij Cortes als de god Quetzalcoatl. Obeyesekere vermoedt dat deze succesvolle mythevorming door de Spaanse concurrent het Engelse imperium de ogen uitstak en het later inspireerde voor een zelfde truc met Cook.

De reactie van Marshall Sahlins op deze genadeloze aanval bleef niet uit. Hij, een secuur veldwerker en tevens pleitbezorger van de uniekheid van niet-Westerse culturen, zou etnocentrisch zijn, zelfs een dienstmeid van het blanke imperialisme? In 1995 spendeerde hij een heel boek aan een tegenaanval, getiteld *How Natives Think: About Captain Cook, for Example*. (De lezer herinnert zich wellicht de ironische referentie naar Lévy-Bruhl). Het eerste punt dat hij maakte kon hard aankomen. Obeyesekere zit helemaal vast in een politiek revisionistisch schema, waarbij de inboorlingen de nuchtere denkers zijn en de Europeanen de mythemakers. Het schema beoogt morele en niet feitelijke correctheid. Het herhaalt de vroegere pogingen van sommige Britse antropologen (onder andere Evans-Pritchard) om tegen elk vermoeden van primitivisme van niet-westerlingen het bewijs te willen leveren van hun rationaliteit. Deze poging stamt uit een Westerse, postkoloniale bekommernis. Het schema van Obeyesekere is daarom etnocentrisch te noemen. Het soort rationaliteit toegeschreven aan de Hawaïianen blijkt bij nader inzicht de praktische rede van de geschoolde bourgeois te zijn, die van zijn gezond verstand. Waar is de rol van de mythologie in het dagelijkse leven van Hawaïianen? We weten toch dat de lijn tussen mythe en werkelijkheid niet zo sterk getrokken wordt in hun cultuur? Niet-westerse volkeren de mogelijkheid ontzeggen om een unieke leefwereld te hebben met eigen kosmologie en denkwijzen maakt niet alleen antropologie overbodig. Het komt bij die bevolking neer op intellectuele onteigening. Die onteigening zal hun culturele onderwerping bespoedigen. Met andere woorden, benadrukken dat alle mensen even rationeel zijn maakt antropologen tot dienstmeid van een destructieve globalisatie en culturele homogenisering, die begonnen is met de kolonisering en de evangelisatie van gekoloniseerde gebieden.

Ten tweede, en geheel in lijn van het eerste punt, is er de twijfel over Obeyesekere's suggestie dat hij met zijn Aziatische afkomst een betere garantie zou bieden om andere niet-westerse culturen te begrijpen. De academische opleiding die hij heeft genoten is westers en veronderstelt een geprivilegieerde achtergrond, zoals lidmaatschap van de elite of hogere klasse in Azië. We maken een vergissing door zomaar aan te nemen dat culturen intern homogeen zijn en dat de ene sociale klasse de andere zou begrijpen omdat ze (ongeveer) dezelfde taal spreken. Helaas, in de praktijk weten we dat de academische opleiding eerder een intellectuele, ja culturele transformatie van de niet-westerling bereikt en zelfs beoogt, die zijn of

haar oordeel over culturele verschillen kan vervormen. Vaak is die hoger opgeleide bij thuiskomst beschaamd over de gewoonten en het 'bijgeloof' in zijn familie of de dorpen, in plaats van geïnteresseerd in de potentiële wijsheid van die oude tradities van samenleven. Het is daarom opvallend dat Obeyesekere de waarde van de Hawaïaanse uitspraken in twijfel trekt omdat ze opgetekend werden door zeevaarders en, later, missionarissen. Als je geen kans wil geven aan het lokaal perspectief, ben je dan niet pas imperialist? En als je ervan uitgaat dat buitenstaanders, zoals wij twee eeuwen na de feiten, geen vat kunnen krijgen op het binnenstaandersperspectief, ontken je dan niet als je de redenering doortrekt de mogelijkheid van antropologisch onderzoek?

Sahlins verwijt Obeyesekere vooral te falen als antropoloog omdat hij het doet voorkomen alsof de vergoddelijking waarvan sprake een absolute gelijkstelling van Cook met de god Lono betekende voor de Hawaïianen. Nee, een manifestatie van de god is toch iets anders dan de god zelf. Donder, regen, vissoorten en varkens konden gezien worden als Lono-manifestaties en dus 'vergoddelijkt' worden. Een vergoddelijkt dier werd vervolgens geslacht, dus geofferd. Dit werd destijds door de Hawaïianen gezegd en opgetekend in de scheepsjournaals. De kwestie is dus niet dat zij irrationeel waren, of bijgelovig, maar dat zij vanwege hun eigen kosmologie vanuit een ander perspectief dachten en handelden. Er is een overkoepelend referentiekader in het spel, met zowel cognitieve, emotionele als sociale gevolgen, waardoor de Hawaïianen andere betekenissen gaven aan de gebeurtenissen, zoals aan die schijnbaar toevallige samenloop van de Makahiki ceremonies en de aankomst van een niet-Polynesisch ('buitenaards') figuur. In die betekenissenketen, houdt Sahlins vol, is de moord op Cook begrijpelijk. Bij zijn onverwachte terugkeer vertegenwoordigde hij iets dat ongewenst was. De schepen vertoonden stormschade wat verder wees op Cooks verlies van *mana*. Zijn leven hing aan een zijden draadje en misschien had hij in die afgelopen maand wel genoeg opgestoken van hun leefwereld om het geweld te voelen aankomen, omringd als hij was door zijn gewapende garde. Toen hij de koning als gijzelaar wilde om de sloep terug te krijgen was zijn doodvonnis getekend.

Wie van beiden heeft gelijk? Er valt wat te zeggen voor de argumenten van de twee zijden: voor de symbolische antropologie van Sahlins, die gebeurtenissen niet als individueel maar sociaal geproduceerd ziet en deze verklaart vanuit het unieke betekeniskader van een cultuur, maar evenzeer voor de psychologische antropologie van Obeyesekere, die kijkt naar de menselijke psyche en het unieke van historische gebeurtenissen en die waarschuwt voor een ideologie die de psychische eenheid van de mensensoort ontkent. De uitdaging is om uit de tegenstellingen een synthese te maken die de antropologische studie vooruit helpt.

Daarom sommen we een aantal spanningsvelden op, die in het laatste deel van dit boek weer zullen opduiken wanneer we ze via de gevalstudie trachten uit te klaren. In onze opsomming geven we de spanning aan, via het debat tussen Sahlins (S) en Obeyesekere (O), alsook ons standpunt om in die spanning geen contradictie te zien maar complementaire niveaus die toelaten om tot een synthese te komen.

– Culturen vs. de mens: Antropologie is de studie van de mens (O), letterlijk *anthropos*, doch via kennis van culturen, die divers zijn (S). Dankzij die kennis verkrijgen we inzicht in de mogelijkheden, eerder dan de essentie, van de mens. Een positivistische benadering staart zich blind op wat waarneembaar is. Mogelijkheden, zoals het ‘negatief’ van de foto, zijn onzichtbaar. Toch horen ze tot cultuur, en leert onze kennis daarvan iets over de mens. Daarom steunt de antropologie op een waaier aan onderzoeksmethoden.

– Universeel vs. particulier: De particulariteit van elke cultuur, of het cultureel verschil (S), sluit niet uit dat er op een algemener niveau van analyse weldegelijk universele patronen (O) bestaan. Deze patronen kunnen eigen zijn aan de diersoort mens. Merk op dat cultureel universalisme en particularisme beiden het gevaar lopen om de diversiteit binnen een cultuur te onderschatten. Een synthese moet in staat zijn volgende mogelijkheden op te nemen: dat sommige individuen of subgroepen zodanig verschillen van de andere leden in hun cultuur dat hun overtuigingen meer gelijken op diegene heersend in andere culturen; dat culturen verschillende keuzen stimuleren – echter zonder andere mogelijkheden definitief uit te sluiten.

– Psychisch vs. sociaal: ook deze spanning is niet te onderschatten want schetst de potentiële verdeeldheid binnen de wetenschap en binnen de antropologie in het bijzonder. Verklaar je gebeurtenissen vanuit de samenleving (S) of het individu (O)? Bij het eerste verklarend principe kun je denken aan de betekenskaders in de symbolische antropologie en aan economische verschillen en structuren (zie het historisch-materialisme in het marxistisch verklaringsmodel). Bij het tweede verklarend principe neemt men eerder de individuele motieven, cognitieve modules, disposities en/of driftenstructuur in aanmerking. Voor de antropoloog valt de mens niet samen met het psychische (gedachten, gevoelens, driften, vaardigheden) of het sociale (cultuur, waarden, overtuigingen, normen, afkomst, klasse).

– Psychische eenheid vs. psychische diversiteit: hoewel alle mensen over bewustzijn beschikken is het de vraag of hun denken en voelen fundamenteel gelijkwaardig is en cultuur slechts een secundaire invulling is (O), of dat culturele verschillen diep gaan tot in de psyche zodat er van psychische diversiteit moet sprake zijn (S). De eerste visie (noemen we hen voor de eenvoud ‘psyche-unitaristen’) verwijt de tweede (‘psyche-pluralisten’) van racisme mogelijk te maken door culturen te

doen overeenkomen met gesloten leefwerelden en aparte bewustzijnsvormen, en zo de mens op te delen in aparte soorten. 'Primitief' en 'beschaafd' – gescheiden door een kloof – blijven invloedrijke begrippen, al worden de termen niet meer gebruikt. De tweede visie verwijt de eerste daarentegen van (culturele) kolonisering te legitimeren door radicale culturele verschillen te ontkennen en door één evolutie voor het menselijk bewustzijn te veronderstellen, waarbij culturen enkel een hogere of lagere graad van ontwikkeling vertonen en waarbij dan meteen ook de nood aan missionarissen, onderwijzers of andere experts onderschreven wordt. (Dit verwijt gaat meestal dan ook samen met een oproep tot non-interventie en cultureel zelfbeschikkingsrecht; zie echter verderop de vraag waarnaar het 'zelf' verwijst en de moeilijkheid om 'de' cultuur te laten spreken). De problematische concepten 'primitief' en 'beschaafd' laten tot op de dag van vandaag hun invloed gelden, weliswaar in minder extreme formuleringen, omdat een visie ontbreekt die aan zowel het sociale als het psychische een rol toekent door niet de psychische diversiteit of eenheid maar dynamiek te benadrukken, namelijk de psychische dynamiek van verscheidene bewustzijnsvormen, waarvan geen mens uitgesloten is, maar waarbij culturen bepaalde vormen stimuleren naast, en soms boven, andere. Dezelfde dynamiek probeerde hierboven het universele en particuliere te verzoenen. Zo 'anders' is een andere cultuur niet dat cultuurvergelijking onmogelijk wordt. Net daardoor kun je vaststellen hoe groot sommige verschillen zijn.

– Binnenstaandersstandpunt (*emic*) vs. buitenstaandersstandpunt (*etic*): Wetenschappers moeten getuigen van objectiviteit, wat afstand nemen ten opzichte van hun onderwerp vereist, doch bij studie van culturen zoeken we net de subjectiviteit van de leden van die cultuur te doorgronden, dus is veldwerk, participatie, empathie en gedeelde ervaringen aangewezen. De meeste etnografen vinden dat deze methode toelaat om een cultuur in haar eigen termen te vatten, wat beter is dan een cultuur in jouw (meestal westerse) termen te benaderen (S). In de woorden van Sahlins: door praktijk en studie kun je een andere cultuur leren kennen zoals een andere taal. Blijf je bij het buitenstaandersstandpunt dan loop je het risico de uniekheid van die cultuur te negeren en deze te reduceren tot iets reeds gekends, zoals een categorie uit de economie ('pre-industrieel' of 'in ontwikkeling'), sociologie ('pre-modern'), politiek ('ondemocratisch') of evolutiepsychologie (onvolwassen). De moeilijk te beantwoorden vraag blijft echter of het *emic* standpunt geen illusie is en of de onderzoeker ondanks intensief veldwerk niet vooral bezig is zijn eigen obsessies en manieën – al dan niet gevoed door een imperialistische ideologie – bevestigd te zien (O). In dat geval heeft een autochtone veldwerker een groot voordeel; hij of zij kan een binnenstaandersstandpunt aannemen want heeft reeds de psychische ontwikkeling achter de rug om de subtiele cognitieve en

emotionele verschillen bij de lokale bevolking te herkennen. Anderzijds heeft de buitenstaander die geleidelijk binnenstaander wordt in een cultuur, het voordeel van een comparatieve invalshoek. Dankzij de gemakkelijker perceptie van culturele contrasten is hij of zij beter in staat om de vinger te leggen op het verschil (S). In de twee gevallen wint de discipline dankzij interculturele uitwisseling.

– Reflexief vs. ethnocentrisch: Antropologen zijn het erover eens dat de analyse van een cultuur zelf voor een stuk cultureel bepaald is. Onderzoekers moeten dus bewust worden van hun eigen vooroordelen en culturele assumpties. Een categorie van onbewuste assumpties kan ideologisch zijn zoals het imperialistisch schema dat Europa en Amerika in het centrum van de beschaving plaatst en de rest in de periferie (S volgens O). Een andere categorie betreft economische assumpties, zoals de aanname van een universele praktische rede, die aan iedere mens dezelfde pragmatische basishouding toeschrijft, een assumptie die eventueel geworteld is in de sociale klasse van de auteur (O volgens S). Voor de ene heet de pragmatische verklaring van Cooks moord (als militaire strategie van de koning) ethnocentrisch terwijl de onderzoekers inzicht in de kosmologische context (de moord als offer van de vergoddelijkte Cook) getuigt van reflexiviteit (S). Bij de andere is de attributie van ethnocentrisme en reflexiviteit precies omgekeerd (O). Een synthese moet bijgevolg met beide analyses rekening houden.

SITUATIE:		
CULTUURDEBAT	<i>universalistisch kader</i>	<i>particularistisch kader</i>
'Cook niet als god'	psychische eenheid	pragmatisme
'Cook als god'	exotisme, essentialisme	eigen leefwereld

Uiteindelijk hebben we te maken met een kortsluiting tussen ervaringskaders, naar analogie van de voorbeelden in vorig hoofdstuk. Terwijl Sahlins Obeyesekere verwijt de Hawaïianen te pragmatisch voor te stellen, beschouwt Obeyesekere de weergave van Sahlins als te exotisch. De tabel schematiseert de frictie tussen deze twee standpunten in de antropologie, die respectievelijk zwak en sterk scoren op de schaal van cultuurrelativering waarmee we dit deel begonnen: culturen vormen niet meer dan een vernislaag over een universele mens, die gekend kan worden via wetenschappelijke specialismen (waaronder in het bijzonder de westerse psychologie), en culturen staan voor aparte leefwerelden, waarvan nooit zeker is dat we ze als buitenstaander begrijpen. Meer dan deze frictie oproepen, zonder een kant te kiezen, kunnen we (voorlopig) niet doen.

Deel 4

Machtsstructuren: Mens als lid

Vierde proef - GARANT Uitgevers

Sociale status, uitwisseling en identiteit

Lid van een groep, en meestal van groepen, zijn we allemaal. Sociale wezens, waarbij de identiteit van de groep afstraalt op die van het groepslid. Maar we zijn ook individuen, wezens met een innerlijk leven. Lidmaatschap betekent dus ook het afstaan van een stuk autonomie. Die opoffering schept op zijn beurt ruimte voor invloed van groepsgenoten. Macht, of zijn sociaal erkende vorm, gezag, treedt in werking. Dat is het intersubjectieve niveau waar ervaringskaders kruisen, botsen en nieuwe baren. Uit de sociale interacties binnen en tussen groepen groeien structuren van macht, die institutioneel kunnen worden. Welke weerslag krijgen deze structuren in de symbolische orde, het betekenisveld? Hoe is enige sociale orde of structurering mogelijk, gegeven de strijd tussen individuen om aandacht en invloed? Steevast is het antropologisch antwoord de gift, of meer algemeen sociale uitwisseling – van dingen en tekens.

In dit hoofdstuk bespreken we het wellicht belangrijkste paradigma van de antropologie. Sociale uitwisseling heeft een evolutionaire oorsprong – in de mens als dier, gedoemd tot groepsvorming en ‘grooming’ voor zijn overleven. Het paradigma staat evenzeer centraal in de structuralistische theorie van alliantie en symbolische relaties – in de mens als programma. In deze sectie verduidelijken we waarom het paradigma relevant is in zowel fenomenologische als macrosociale benaderingen: mens als subject en als groepslid.

Soms wordt sociale uitwisseling ook reciprociteit genoemd, maar dan niet in de nauwe zin van egaliteit. De verwachting van een wederdienst is niet het hoofdmotief voor uitwisseling. Je verkrijgt immers status door te geven. Waarom? Omdat je het aandurft. Sociale uitwisseling impliceert iets van jezelf afstaan en in de plaats daarvan iets vreemds tot jou toelaten. Mensen zijn meer dan monaden waarvan de gedragingen contact maken. Bij sociale uitwisseling, zelfs van woorden of groeten, gebeurt iets binnenin de actor. De actor ondergaat als het ware een tijdelijke splitsing. De wereld valt dan niet samen met het ik, zoals in de droomtoestand (de imaginaire orde volgens Lacan), maar wordt ervaren als verschillend van het

ik. We bevinden ons dus in een symbolische orde van de werkelijkheid die overal bestaat waar cultuur en taal zijn. Er ligt iets buiten mij, bijvoorbeeld belichaamd in een andere mens, en dat 'buiten' fascineert. Dat 'buiten' is niet absoluut. Ik kan het binnenlaten. De splitsing van mijn ik wordt aldus op tijd ongedaan gemaakt; gebeurt net niet. En als ik iets van dat relatieve 'buiten' wil eigenmaken, merk ik dat die andere persoon een gelijkaardige ervaring heeft, dus ook een splitsing ondergaat om iets van mij te ontvangen. Daarom denken we bij sociale uitwisseling direct aan de gift: we verkrijgen wat we verlangen niet door het met geweld te ontvreemden maar door iets in de plaats te geven.

De zeventiende eeuwse sociale filosoof Thomas Hobbes sprak in dit verband van het maatschappelijk contract dat ooit een einde zou gemaakt hebben aan de strijd van allen tegen allen (*homo homini lupus*) en zo de menselijke samenleving grondt. Wanneer we de gift definiëren als principe van samenleven bedoelen we echter meer dan het sociaal contract. Het is de relatie zelf die mensen motiveert tot giften (van woorden of dingen). Gevers zijn niet zo doelgericht, enkel afgestemd op de geschenken en gunsten die ze later eventueel zouden terugkrijgen. Noch schenken we alleen maar om ruzie of oorlog te vermijden. De andere persoon is niet enkel een tegenstander maar boezemt ook verlangen in, iets intrigerend vreemds. Het gaat juist om de opwindende ervaring van een dubbele beweging of pulsatie: zich bloot geven (even zichzelf verliezen door aandacht aan een ander te geven) en de erkenning die daarop volgt. Dat is een performatieve act, je zou kunnen zeggen een samenleving-herscheppende stap, die je daarmee zet. Je bevestigt je eigen ik om dit weer los te laten, en omgekeerd: je geeft je over om jezelf weer terug te vinden. Elke mens kent het ik (wat niet gelijk is aan een individualistisch zelf). Een geïndividualiseerde samenleving draait alles om de accumulatie van kapitaal (economisch of symbolisch, geld of kennis) door dit ik. In de potlatch bij de Indianen (vissers) in noordwestelijk Amerika zien we de tegenhanger: hier verwerft men eer en wordt men chef enkel dankzij zelfverlies, namelijk door in competitie zoveel mogelijk aan de anderen weg te geven in feesten, eventueel tot men niets meer over heeft of alles vernietigd is, zodat niemand er iets aan overhoudt tenzij de eer. Verderop zullen we hetzelfde principe bij Sukuma jongeren van Tanzanië leren kennen in hun initiatie tot maturiteit, om de sprong van het zelfverlies aan te kunnen.

Dit hoofdstuk richt zich op de ervaring van 'uitwisseling' zoals hierboven gedefinieerd; van de gift die vol is van spanning en onzekerheid met betrekking tot de afloop. Daarbij zien we hoe deze ervaring verdrukt en verarmd geraakt in een globale moderniserende economie. We bespreken drie aspecten van de gift: de uitwisselingservaring (het genot van iets tegen de juiste prijs te verwerven), de

‘attentie’ verscholen in de gift, en de duur van de gift-relatie. Deze laatste twee aspecten verdwijnen in de ruil of geldelijke transactie.

We beginnen met het Kula systeem van handel in Melanesië, bespreken vervolgens de verrassende parallellen tussen alliantie en initiatie, eindigen met de schaduwzijden van de gift.

De Kula bij de Trobrianders

Bronislaw Malinowski publiceerde in 1922 zijn meesterwerk *Argonauts of the Western Pacific*, op basis van twee jaar ethnografisch veldwerk op de Trobriand eilanden, gelegen in de Stille Zuidzee, ten oosten van Papoea-Nieuw-Guinea. Hij beschreef voor het eerst in detail het nu vermaarde Kula systeem van handel, waarbij de verschillende volkeren die op de eilandengroep en de oostkust van Nieuw-Guinea wonen, goederen uitwisselen in een gesloten circuit en volgens rituele voorschriften.

In de zogenaamde Kula ring bestaan twee soorten goederen die tegen mekaar geruild worden: het lange halssnoer (*soulava* of *bagi*), vervaardigd uit doorboorde, rode schelpschijfjes die aaneengeregen worden, en de armband (*mwali*), gemaakt van een grote, uitgeholde witte schelp. Deze twee artikelen reizen in tegengestelde richting: de halssnoeren doen het circuit in wijzerzin, de armbanden in tegenwijzerzin. Zelfs binnen het dorp bestaat de Kula en geef je een halssnoer aan de buur die in wijzerzin van je af woont. Deze buur doet na verloop van tijd, nooit onmiddellijk, de wedergift. Dat kan alleen een armband zijn.

De sociale uitwisseling gebeurt tussen vaste partners. De chefs en Trobrianders van hoog aanzien kunnen meer dan honderd partners hebben, zowel in eigen streek als op verafgelegen eilanden in het circuit. Het Kula systeem van handel bestaat uit twee-aan-twee-relaties. De objecten daarentegen blijven nooit lang in iemands handen. Ze zijn niemands eigenlijk bezit. Ze reizen van dorp tot dorp, eiland tot eiland. De meeste stukken hebben dan ook hun eigen naam en geschiedenis. Wanneer één van de mooiste stukken aanbeldt bij een Kula uitwisseling gaat het gerucht al snel de ronde en vervult dit het hele dorp met trots. De sieraden worden echter nauwelijks of nooit gedragen en hebben niets met nut te maken. Daarmee reageerde Malinowski tegen de toenmalige ‘*economics of primitive man*’ van utilitaristen zoals Bentham die uitgingen van een *homo economicus* die enkel handelt met het oog op profijt, en dus niet begrepen dat economie cultuur is, met andere woorden dat sociale conventies sterker zijn dan utilitaire berekening.

Weiner (1992) reageert tegen deze nadruk op conventie door te stellen dat een belangrijke intentie bij de Trobrianders is om de mooiste stukken te behouden en dus aan reciprociteit te doen via stukken die ze liever laten gaan; de andere weet dit en zal dus zoveel mogelijk vertrouwen proberen te wekken. Het Kula-gebeuren is meer intersubjectief, met heel wat micropolitiek, dan Malinowski toen zou beschreven hebben.

De Kula is bovenal een handelsexpeditie van een groep mannen uit het dorp naar een ander eiland. Deze overzeese expeditie is een reis vol onbekende gevaren (Malinowski's titel refereert natuurlijk aan de Griekse tragedie over de lange tocht en avonturen van Jason en de Argonauten, die met hun zeilboot, de Argo, op zoek gingen naar het Gulden Vlies). Ziekte en verdrinkingsdood loeren om de hoek. Een belangrijke voorbereiding is het bouwen en ritueel klaarmaken van de kano. Voor de mannen die voor de eerste keer gaan, is de reis een initiatie. Zij hebben een sieraad en magische kennis gekregen van hun vader (in de Trobriand matri-clan is de moeders broer de gezagsfiguur) en zullen hun eerste partnerschap vastleggen. Elke volwassen man die een juweel heeft om te geven en over de nodige magische kennis (*mwasila*) beschikt, kan meegaan.

Voor de Trobriander is die magie zeer belangrijk. Alles draait rond aantrekking, de interesse van de partner opwekken die je gaat opzoeken. Door zich in te smeren met bepaalde plantenextracten en opwekkende spreuken te ontvangen, ga je mooier lijken in de ogen van de partner en maak je zijn geest 'week en labiel', in de woorden van de Trobrianders (Malinowski, 1922: 102). Dan zal hij jouw gift prachtiger vinden dan hij in werkelijkheid is en een mooie wedergift doen. Het eigene van de Kula is dat je niet mag afbieden. Normaal moeten de giften mekaar min of meer dekken in waarde, dit wil zeggen in status, maar je blijft afhankelijk van de gift die de ander je doet. Je kunt alleen maar klagen, niet weigeren. Je persoonlijke magie is belangrijk. Als je mooie stukken krijgt mag je heel trots zijn op jezelf want dat is de verdienste van je uitstraling en charisma of wat men in dit deel van de wereld *mana* noemt. Dat is de erkenning die je ervaart bij een gift, de aandacht of 'attentie' die erin schuilt. De deelnemers aan de Kula streven naar die populariteit, die een heel individueel cachet draagt. De mythes over de Kula stichter beschrijven dan ook altijd de extreme, asymptotische toestand van een man die zoveel charisma en geluk heeft (weliswaar geholpen door magie), dat hij alle sieraden en alle vrouwen vastkrijgt, en bijgevolg zo veel jaloezie oproept in zijn dorp dat hij gedood of verdreven wordt. De mythe beschrijft een limietsituatie waar elk individu van mag dromen maar die het collectieve systeem van de Kula net weet te vermijden. De vergelijking met Freuds *Totem und Tabu* dringt zich op, eveneens een mythe waarbij de patricide

van degene met het seksuele monopolie leidt tot exogamie, een institutie van sociale uitwisseling.

Malinowski drukt op dit essentiële onderscheid: de Kula is een institutie, een rituele uitwisseling van ceremoniële giften. Het is vergelijkbaar met het winnen van een trofee of wisselbeker, zegt Malinowski. In de schaduw hiervan doen de Trobriander argonauten echter een uitgebreide ruilhandel van gebruiksartikelen en voedsel (*secondary trade*). Daar is het zaak om af te bieden, zaakjes doen, negotiëren en ondernemingslust. Hier ontbreekt het aspect 'attentie'. Het is moeilijk uit te maken of het ene een alibi is voor het andere. Misschien was de overhandiging van halsnoer of armband aanvankelijk een openingsgift, als teken van een komst in vrede en vriendschap, vooraleer een reeks nuttige dingen te ontdekken op het bezochte eiland en de bewoners te verleiden tot transacties en directe, wederzijdse 'giften'.

Het onderscheid tussen de Kula giftrelaties en de ruilhandel merk je ook aan de duur tussen gift en wedergift. De Trobrianders wijzen als volgt op het belang ervan. Een Kula uitwisseling die te haastig en zonder decorum gebeurt, wordt letterlijk afgedaan als een 'handeltje'. Er moet tijd overheen gaan, zodat een gevoel van relatie met de partner kan bestaan. Malinowski beschrijft de volgende typische chronologie: de 'openingsgift' (*vaga*) krijgt na een jaar bij het volgende bezoek een 'wedergift' (*yotile*) of bij gebrek aan een waardig sieraad een 'tussentijdse gift' (*basi*) – een kleine armband die later ook weer zijn gelijke moet kennen in een klein halssnoer – waarna later pas bij een derde reis de 'afdoende gift' (*kudu*) volgt, en misschien ook een nieuwe openingsgift.

In een video-documentaire genaamd *Kula: Ring of Power* (National Geographic, 1991) zien we hoe de Trobrianders dit systeem in ere proberen te houden op een moment in hun geschiedenis dat de globalisering zich volop begint te doen gelden. De documentaire toont de voorbereidingen en afloop van een grote Kula competitie (*uvalaku*) die twee jaar daarvoor aangekondigd was. We leren over moderne invloeden via het verhaal van twee buitenstaanders die aan het Kula systeem deelnemen. De ene is een halfbloed Australiër die al jaren door de Trobriander cultuur aangetrokken wordt maar de taal niet spreekt. De andere is een Trobriander zakenman die rijk is geworden in het Westen en nu naar zijn dorp terugkeert vanwege de *uvalaku* competitie. Beiden interpreteren de Kula op hun eigen manier. De beelden van de zakenmans voorbijflitsende 'kano', een motorboot, spreken tot de verbeelding – *Kula new style*, waarom niet? Niets beter toch dan tradities die zich heruitvinden via nieuwe dingen en tekens, zoals cultuur zich altijd heeft geregenereerd?

Maar er is zoiets als een sociale structuur met wortels in de globale economie die binnengesmokkeld wordt via dat cultureel proces. De interviews met de twee

nieuwkomers en de finale ontknoping suggereren dat ze de geest van het systeem aantasten. Beiden bouwen een kapitaal aan sieraden op. De ene spreekt van zijn 'investering' en 'to be somebody', de ander van 'voortgang', 'moderne aanpak', 'ondernemingsmentaliteit' en 'groeien'. Het belang van de expeditie op zoek naar de verre partner en van het overwinnen van de gevaren van de kanovaart is verdwenen. We observeren hoe zowel de westerling als de teruggekeerde Trobriander het essentiële onderscheid niet aanvoelen tussen de Kula-giftrelaties en de ruilhandel. Zij beschouwen de Kula ceremonie als een wedstrijdje objecten ruilen en verzamelen, zonder de relaties die ermee gepaard gaan. Ze vergeten zowel de 'attentie' als de duur van de gift. De gift valt hier samen met een transactie – net wat de Trobrianders zo verafschuwen (Hadden we dit zonder Malinowski's etnografie nog geweten?). Door tegen cash bedragen sieraden te laten maken kan de westerling veel partners aan zich binden en deze dwingen om wedergiften te doen die om eervol te zijn gelijkwaardig dienen te zijn. Een uitweg is dat de Trobrianders systematisch kleinere wederdiensten doen maar dan zouden ze volgens hun eigen traditie handelen als minderwaardige volwassenen.

Uit het hoge aantal uitgewisselde sieraden in de competitie leidt de Australiër zijn status af en denkt hij te kunnen zien 'who I am' – een sociale bevestiging die een einde stelt aan de worsteling met zijn identiteit. Maar hij mist twee voorwaarden: de relaties waardoor mensen met respect over je spreken en de magische kennis. Dit laatste denkt de teruggekeerde Trobriander, die weigert de Australiër te erkennen en die hem buiten de Kula situeert, wel te bezitten via zijn moederlijke oom. Hij scheidt zelfs zijn eigen magie met een masker dat in de Kula binnendringt en faam verwerft, en zo zijn macht moet symboliseren. Maar het is een beheksend beeld, een magie van de intimidatie en de angst, gericht op machtsverwerving en niet op gezag en sociale erkenning (vandaar misschien de titel van de documentaire). Samengaand met de conflatie van transactie en gift ontbreekt bij hem zoals wel vaker in westerse interpretaties de erkenning die van macht gezag maakt. Hij wil zijn status afdwingen, als een recht op grond van zijn giften. Hij gaat voor bewondering, en niet voor de liefde waarbij je het ego moet loslaten. Sociale erkenning krijg je maar door te verleiden, aandacht te geven, liefde in de niet-seksuele betekenis zoals die in meer collectiviteitgerichte (minder individualistische) samenlevingen sterk leeft – dit is de 'attentie' in de giften en diensten die chefs voor hun partners overhebben. Chefs beseffen hoe afhankelijk ze zijn van anderen voor hun status (rituelen bij installatie en overlijden van chefs maken dit duidelijk), hoe vergankelijk deze status is, en hoe giften geen bezit zijn maar zoals gunsten (letterlijk in het Nederlands) 'verleend' worden om vroeg of laat terug te keren. Kortom, we hebben te maken met twee logica's, die van de Trobrianders

en een zogenaamde ‘moderne’, die *substantieel* verschillen, en waarbij je de vraag kunt stellen of een synthese van de twee – moest dit al mogelijk zijn – zelfs maar wenselijk is (zie constructivisme in discussie straks over technologie). Wat zou het Westen de Trobrianders kunnen bijbrengen op vlak van sociale uitwisseling – het belangrijkste principe van samenleven – indien de modernisering juist verarming van de traditionele distinctie oplevert, en conflatie, met de nadruk op één vorm van sociale uitwisseling: de transactie met als doel de accumulatie van kapitaal? Volgens de Trobriander zakenman is dat nochtans de enige manier om de Kula in de eenentwintigste eeuw te behouden.

In dit verband kunnen we de feministische kritiek op de Kula situeren, die zegt dat mannen maar aanzien kunnen verwerven in de Kula dankzij de arbeid van de vrouwen, die de sieraden en giften maken. In haar boek *The gender of the gift* beweert Marilyn Strathern dat de feministische kritiek te eurocentrisch is. Ten eerste definiëren mannen en vrouwen zich in termen van hun clans en van de plichten die het algemeen welzijn in stand houden. Mannen en vrouwen staan niet als ge-individualiseerde identiteiten tegenover mekaar. Ten tweede is er geen uitbuiting van arbeid in een samenleving waar geen ‘arbeid’ in de westerse zin bestaat, als verhandelbaar. Er is enkel samenwerking in een gezamenlijk levensproject van het gezin. Giften bouwen geen vast kapitaal op, waar echtgenoten van uitgesloten zijn. Giften betekenen relaties voor het gezin, met alle voor- en nadelen, rechten en plichten, plotse omwentelingen, fluctuaties in status en het levensgevaar op zee dat minder bedreigend is voor de (nogal vervangbare) mannen in een matrilineaire samenleving. Kortom, onze westerse logica stelt ons niet in staat om een oordeel te vellen over het Kula gebruik. We worden geconfronteerd met een zekere incomensurabiliteit van onze waarden en normen. Er ontbreekt een gemeenschappelijke maatstaf (Lat. *mensurare*, meten).

Weiner wijst op een giftencyclus speciaal voor en door vrouwen, die Malinowski vergat. Het betreft een uitwisseling van ceremonies in verband met geboorte en begrafenis. Hun ceremoniële organisaties onderhouden een kosmische orde die complementair is aan de socio-politieke structuur. Bovendien engageren vrouwen zich evenzeer in de Kula van hun man. Bij dit idee van complementaire, gescheiden circuits bij mannen en vrouwen hoort wel een kanttekening. Ik zal verderop de kosmologie – het wereldbeeld – proberen uit te tekenen van Sukuma boeren uit Oost-Afrika. Daarbij gebruik ik onder andere hun onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk. Varkevisser (1973:50) toont hoe kinderen aangeleerd worden maïskolven rond een boom te binden om van deze boom een vrouwelijke, vruchtdragende boom te maken. Daaruit leiden we af: maïs is vrouwelijk bij de Sukuma. Inderdaad, op een ander domein, door het gewoonterecht bepaalde

boedelscheiding, kreeg de echtgenote traditioneel de maïs, de echtgenoot de gerst – een mannelijk gewas. Maar bij scheidingen sinds de jaren 1960, toen maïs hogere prijzen haalde op de markt, bleek dat de maïssoogst aan de echtgenote werd ontzegd en ze de gerst kreeg. Observeren we hier een kosmologische verandering? Of meer fundamenteel een machtsdynamiek die vanaf het begin neerkomt op: ‘de man krijgt het beste stuk’?

Etnografische illustratie: Alliantie en de erotiek van uitwisseling

‘Vrouwen hebben maar waarde in de mate dat ze uitgewisseld kunnen worden. Is het eigenlijk niet omgekeerd? Er wordt maar uitgewisseld zolang vrouwen dit waardevol vinden.’ Zo vatte Luce Irigaray (1977) haar kritiek samen op Lévi-Strauss’ idee van vrouwen als schaarse goederen. Hij bekeek de sociale uitwisseling structureel. De keuze waar elke groep mee geconfronteerd wordt is: ‘Uithuwelijken of uitsterven’. Een fenomenologisch standpunt daarentegen beschouwt de ‘waarde’ die intersubjectief en micro-sociaal is; hoe we de dingen ervaren. Vrouwen worden niet noodzakelijk als voorwerpen ter uitwisseling ervaren maar bijvoorbeeld als een belangrijk referentiepunt in de activiteiten van mannen, die erkenning nastreven van de moeder, tantes of echtgenote. Lévi-Strauss en Mauss leggen het accent op de sociale wet die bepaalt dat mensen in status groeien niet door te ontvreemden maar te verdienen. Zo ontstaat schuld en krediet. Een intersubjectieve, fenomenologische benadering beschouwt daarbovenop de waarde van de relatie zelf (attentie en duur). De institutie van de gift bevat beide aspecten: wet en relatie.

Het Kula systeem waarbij een specifieke categorie goederen geruild wordt over een bepaalde termijn, herinnert aan de uitwisseling van vrouwen tussen clans. Zowel in patrilineaire als in matrilineaire verwantschapssystemen zijn vrouwen geen echt bezit. Ze zijn onvervreemdbaar. Vrouwen zijn het medium via dewelke kinderen geboren worden, de clan zich reproduceert en diens eer hoog houdt. Zo ook is het sieraad geen bezit, noch een doel op zich, maar het medium via dewelke relaties of partnerschappen ontstaan en eer verworven wordt. Daartegenover staat de ruilhandel.

Omdat in het Westen dat onderscheid tussen giftrelatie en transactie vervaagt tot één domein (substelsysteem) ‘economie’, wordt er bij ons al snel meesmuilend gedaan over de bruidsprijs in vee of kamelen in overzeese gebieden. In het volgende zullen we begrijpen dat het vee geen prijs is voor de bruid maar in oorsprong een tussengift. Het wordt betaald in een systeem van indirecte, veralgemeende (in plaats van directe) uitwisseling omdat je voor de dochter die naar een clan

vertrekt om te huwen niet direct een vrouw uit die aangetrouwde (of 'geallieerde') clan ziet terugkomen. Maar bij deze veralgemeende uitwisseling weet je wel dat vroeg of laat, zelfs al is het een paar generaties later, een vrouw uit die clan zal overkomen om te huwen. Eigenlijk zou je dus geen bruidsprijs moeten betalen. Er is immers nog steeds uitwisseling, weliswaar indirect. Statistisch komt elke clan evenveel aan zijn trekken en worden evenveel vrouwen uitgehuwelijkt. Alleen kan het lang duren vooraleer ook eens een bruid uit die aangetrouwde clan komt. Het indirecte van de uitwisseling scheidt een zeker uitstel van genoegdoening in de gifrelatie, wat maakt dat een tussengift gewenst is. Structureel is dat de zogenaamde 'bruidsprijs'. Het is geen prijs voor een vrouw, maar in oorsprong een tussengift bij veralgemeende uitwisseling. Zoals we bij de Kula zagen, vormen tussengiften al snel een apart circuit van krediet en schuld. De tussengift hangt af van iemands persoonlijke bezit en mogelijkheden.

De Sukuma leven in het noordwesten van Tanzanië. Met hun meer dan vier miljoen vormen ze de grootste taalgroep van het land. Vaak wordt hun cultuur in één adem genoemd met die van hun zuidelijke burens, de Nyamwezi. De Sukuma en Nyamwezi zijn een patrilineair volk dat veeteelt en landbouw combineert. Klim je op één van de vele rotsige heuvels die het landschap kenmerken, dan zie je zowel kleine huisjes als omheinde woonerven verspreid over de licht glooiende vlakten. Het landschap illustreert de 'polycentrische' samenleving van de Sukuma. Elk groot woonerf is als het ware een centrum op zich, bestaande uit een uitgebreide familie (drie generaties), een eigen veekraal, voorouderlijke altaren, een centrale plaats voor besluitvorming, en akkers rondom. Dus het erf verenigt politieke, economische, religieuze en educatieve functies. Hoewel de Sukuma grootfamilie haar relatieve beslotenheid en zelfstandigheid hoog inschat, benadrukt ze ook een expansieve tendens, namelijk de cumulatie van lidmaatschappen, zogenaamde 'geboorten', in allerlei verenigingen voor landbouw, medicinale kennis, dans en burgerwacht. Wat de Sukuma vrede of allegorisch 'koelheid' (*mhola*) noemen, bestaat in de sociale uitwisseling met de omgeving, namelijk met een andere clan (in huwelijk), met het dorp (in initiatie), met het woud (in medicijnen), en met overledenen (in divinatie en het offer aan de voorouders). Ze passen de indirecte uitwisseling toe. Bruidsprijs moet betaald worden om erkende kinderen te krijgen die van hun vader kunnen erven. Anders heten deze kinderen eenzijdig, 'van het land', 'van de rug', 'rechts'.

We kennen de uitspraak van Lévi-Strauss: traditionele huwelijken hebben niets met erotiek te maken en alles met economie. Maar in vele niet-westerse culturen leer je de erotiek van het economische ontdekken. Hierna geef ik de stappen tot huwelijksluiting, die de vaak vergeten relatiewaarde van de gift il-

lustreren: de aandacht die men geeft en hoopt erkend te zien; het offer dat men daarbij doet.

De jongen biedt zich aan bij de woning van het meisje, samen met een vriend uit de jongerenhut (*ibanza*) en goed gekleed. Vroeger betekende dat een wandelstok vol koeiemest ten bewijze van rijkdom in vee, iets later pennen in al je zakken en een bril ten bewijze van scholing. De jongens blijven op afstand van de ingang tot ze de vader van het meisje zien. De afstand is belangrijk. Het drukt een uitstel van reciprociteit uit. Ze willen vermijden dat het tot een gewone groet komt waarna de gastheer hen gewoon welkom heet. Groeten is misschien wel de basale gift. Maar in het geval van de huwelijksaanzoekers moet hun openingsgift, de eerste woorden, zodanig attentievol en persoonlijk zijn dat er een tastbare duur is tot de wedergift komt. Wanneer ze de vader zien, gebruiken ze daarom de volgende woorden, die niet toevallig dezelfde zijn als om tot een geheim genootschap toe te treden: *Twizaga kubyalwa henaha*, 'We zijn gekomen om hier geboren te worden.'

Daarop zegt de vader niets. De stilte en afstand maken het gebeuren plechtig en spannend. Dialogo mag niet, hoezeer je ook zou willen. Dit is mogelijks de geboorte van een nieuwe relatie, tussen individuen en tussen clans. Hij spreekt hen niet aan, noch ontvangt hij hen. Ze worden naar een klein bij-hutje gebracht. Ook al tegen de Sukuma-norm van gastvrijheid in wordt hen geen eten aangeboden. De vader is gaan overleggen met de dochter. Diezelfde dag krijgen ze het goede nieuws of ze al dan niet de volgende dag mogen terugkomen. Dan wordt er wel gegeten, in gezelschap van het meisje en haar zus of vriendin – tegen de Sukuma-gewoonte in van seksueel gescheiden maaltijden. Na dit maal, wanneer het meisje haar finale zegen heeft gegeven, moet de jongen tot een overeenkomst komen met de vader over de bruidsprijs. Om het ongemakkelijke van de situatie te vergeten, is het traditie om op dat moment heel mercantiel en lichtzinnig te doen. De jongen zegt ronduit: 'Ik heb de koopwaar gezien, maar vooraleer te kopen is het onze gewoonte om over de prijs te onderhandelen.' Dankzij dit ervaringskader van de ruilhandel kunnen de mannen de bruidsprijs vast leggen (die meestal overeenkomt met wat de jongen aan vee van zijn vader heeft gekregen) terwijl ze abstractie maken van de ingrijpende veranderingen in het leven van het meisje en alle betrokkenen. Dit laatste ervaringskader, van breuk, is onzichtbaar maar even latent aanwezig.

In de plechtigheid ter ere van de alliantie tussen de twee clans (*bukombe*, overdracht) zien we hetzelfde subtiele spel van afstand en nabijheid, afstoting en toenadering, waaruit het belang van de relatie blijkt, meer bepaald de duur en de attentie van de gift bij huwelijk. Na de maaltijd geheten 'het vastmaken van de amuletten' (*buchumiila mhihi*) begeeft het gezelschap van de bruid (zonder de bruid) zich

naar de woning van de bruidegom. Ze gaan binnen via een zij-ingang, waar de vrouwen hen opwachten en met hen dansen. De vrouwen van beide clans gaan gewoon samenzitten; zij behoren immers tot andere clans dan die van bruid en bruidegom – en hebben in het algemeen ook de rol van medium. Bijvoorbeeld, wanneer de bruid immigrereert naar de woning van haar echtgenoot, zal zij een koe van hem eisen ('de koe om te spenen'). Haar schoonzussen zullen mediëren met haar familie thuis opdat deze onvoorziene betaling gewaarborgd wordt – wat nooit geweigerd wordt want de schoonzussen staan in voor het latere geluk van het meisje.

De mannen (vader, grootvader, ooms en broers uit de patri-clan van de bruidegom) blijven in het centrum van het woonerf, expliciet afstand houdend. De mannelijke gasten geven hun wandelstokken en trekken zich direct terug in een hut waar ze voedsel krijgen, genaamd 'het neerleggen van de wapens', en daarna de nacht zullen doorbrengen met het bier gebrouwen door de gastvrouwen. De volgende dag gebeurt dan eindelijk de wederzijdse toenadering, 'op de stronken' (*hangogo*) in het centrum van het erf. De familie van de bruid heeft de bezittingen van de bruid meegebracht zoals geiten of schapen en keukengerei. Hun mannen gaan nu de keuring doen van het vee aangeboden door de bruidegom. De dorpsoudste roept: 'Lang leve de verzamelaars (*bakombe* – vrouwenemers) en de vertrekkers (*bawinga* – vrouwgevers). Jullie hebben jullie huis gebouwd, nu is het tijd voor jullie kinderen. Dat ze sterk mogen worden en weinig ruzie maken. Wordt één, trouwlustigen (*Sangilabuga, bitoji*)'. Daarna spreken de twee partijen mekaar voor het eerst aan. De familie van de bruid heet 'genereuzen' (*sanji*) en de familie van de bruidegom heet de 'rijpmakers' (*wa bukulu*) omdat zij daar zal kinderen baren en opgroeien tot een volwassen vrouw. Het minimale bedrag van de bruidsprijs zegt iets over het belang van de clans in huwelijk:

1. koe van het meisjeshuis: seksuele rechten
2. koe van de rug (gegeven door moederlijke oom, dus de bruidegoms moederlijke clan)
3. drie stieren (minimale bruidsprijs van de bruidegoms vaderlijke clan)
4. een *kitende* doek aan haar moeder voor de opvoeding
5. een bok aan haar moederlijke grootvader die de moederlijke clan vertegenwoordigt langs welke kant zij haar vruchtbaarheid heeft ontvangen.

De familie verlaat de woning met het vee en onder pesterijen van de vrouwen van het erf: 'kunnen jullie onze koeien wel aan?' Een gelijkaardige, uitdagende vraag zal aan de bruidegom gesteld worden door de vrouwen van de bruids clan: 'Kun jij onze vrouw wel aan?' Maar eerst doet de toekomstige echtgenoot bruidsdienst

(*bukwilima*, 'cultiveren voor een ander'). Hij trekt bij zijn schoonvader in, bouwt er een tijdelijke woning en bewerkt diens land. Ondertussen leren echtgenoot en echtgenote elkaar kennen, op een zekere afstand weliswaar. Het huwelijk kan nog afgezegd worden. De schoonvader geeft de echtgenoot in die drie maanden allerlei normen mee; de echtgenoot leert iedereen kennen (te beginnen met wie hoe te groeten, *kwangalucha*) zodat er betrokkenheid ontstaat en van een ware relatie sprake is, geen transactie. Sinds de jaren 1990 is de bruidsdienst echter zo goed als verdwenen, wat volgens ouderlingen de reden is voor de toename in echtscheidingen.

Een maand later volgt het eigenlijke huwelijksfeest. Deze afrondende huwelijksplechtigheid vindt plaats bij de familie van de bruid. De eerste dag is het spannend voor de man die tot dan toe normaal gezien nog geen seksueel contact heeft gehad met de bruid. Zelfbeheersing is een belangrijke waarde voor de Sukuma (ter illustratie: pas na zes uur land bewerken eet de boer zijn ontbijt). Die eerste avond van het feest moet het gebeuren. Maar de bruid en haar vriendinnen zullen er alles aan doen om 'het' uit te stellen. Haar vriendinnen moeten eerst namelijk de *wambi* krijgen, een kleine som voor 'het opmaken van het bed'. De vrienden van de bruidegom zijn er om hem te steunen. Er ontstaat een langgerekt spelletje van op- en afbieden, waar weer de macht van de vrouw blijkt om het verder verloop van sociale uitwisseling te bepalen. Zoals zelfs bij de meest respectvolle, geknielde groet aan een senior, regeren vrouwen de stilte tussen de woorden en bereiden zij de volgende stap voor. Hier blijkt ook weer de erotische waarde gehecht aan economische transacties. We merken het contrast met de westerse benadering die liefde en geld niet kan zien samengaan, vanwege de dichotomie materialisme/spiritualiteit, en de kapitalistische verbanning van de liefde naar een apart domein dat anders het systeem zou bedreigen.

Het publieke aspect van de verhouding man-vrouw bij de Sukuma wordt ook duidelijk. Ten eerste is het bepalen van de *wambi* som een soort voorspel gespeeld door de aanwezigen, meisjes tegen jongens. Daarna gaan deze vrienden en vriendinnen naar buiten om het koppeltje af te luisteren en te horen of er schot komt in de zaak. Het meisje rent 's morgens naar haar ouders om te zeggen of 'de bruidegom haar echt gehuwd heeft'. Indien wel, dan wordt de maaltijd 'de strekking van het wapen' (*bugolola shilanga*) opgediend. Anders komt een tweede kans of publieke afgang: terug naar huis met het vee van de bruidsprijs. Terug thuis helpt de vader bij het bepalen van de reden van impotentie. Meestal wordt het de bruidegom niet kwalijk genomen want rijzen vermoedens over een mannelijke voorouder in zijn patri-clan die hem verzwakt heeft en moet tevreden gesteld worden via een ritueel georganiseerd door de vader. Het publieke aspect zorgt dat tussen

man en vrouw een zekere te overbruggen afstand blijft bestaan. Merk ook op dat de verantwoordelijkheid voor mislukking collectief gedeeld wordt in deze cultuur.

Huwelijk is niet hetzelfde voor man als voor vrouw. Dit leiden we ook af uit de Bantoetaal waar de man huwt (-*tola*) in actieve vorm, terwijl de vrouw in passieve vorm (-*tolwa*) 'wordt gehuwd'. De meest ingrijpende verandering ligt aan de kant van de vrouw. En dat is geweten. Een vergelijkbare transformatie ondergaan de mannen bij de initiatie in ouderlingenvereniging: -*hanwa*, 'geïnitieerd worden'. Iedereen op huwelijksfeest voelt mee met de dochter. De algemene stemming is dat men haar niets moet wijs maken: er wordt een opoffering van haar verwacht, een sprong in het duister. Het lied 'De slepende processie' (*Selema nhutwale*) dat gezamenlijk gezongen wordt en vaak terugkomt vanaf de eerste ceremonie anticipeert op alle mogelijke tegenslagen die haar te wachten staan. (Ten geleide: 'leugenaars' verwijst naar de valse voorwendsels van de echtgenoot en zijn clan; het wenen is dat van de echtgenote die later als moeder in pijnlijke gezinsruzie moet bemiddelen; het brandhout sprokkelen op de heuvel betekent hard labeur in een vreemde omgeving en de toekomstige wens als ouder vrouwtje om ook een schoondochter te krijgen.)

Een kind baren is goed, moeder. Iedereen dankbaar.
Maar zwangerschap kan ook een gif zijn,
bloed dat vloeit: 'Breng me water, moeder, het bloed vloeit!'

Vee in ruil voor een mens.
Vandaag moeten we echt delen met de huwelijksaanzoekers.
Vee in ruil voor een mens.

Leugenaars, leugenaars.
De bruidegom heeft twee slaapkamers en een woonkamer?
Leugenaars.

De ouders moeten huilen.
Wat zul je later doen als moeder?
Aan de deur melk aanbieden aan je zoon
zodat er weer vrede heerst thuis.
Ja, ween maar voor de ouders.

Hop, de heuvel op.
Met brandhout op de rug – Ik ben uitgeput.
Laat mijn zoon maar rap een jong meisje huwen!

Onvruchtbaarheid?

Ik zou er kapot van zijn.

En dan zou er wat zwaaien
bij de man en zijn clan.

De mens heeft dit altijd gedaan:

Geef vee in ruil voor een persoon.

Dus betaal die prijs, aanzoeker,
zodat mijn dochter een vrouw kan worden.

Vader van de bruid? ja!

Vader van de bruidegom? ja!

Je lijkt ontevreden. Ontbreekt er misschien vee?

Ik heb er nog in Tarime en Ukerewe.

Waarom toch je ontevredenheid niet uiten?

De nadruk op ‘vee in ruil voor een persoon’ als een conventie sinds mensenheugenis wijst erop dat de uitwisseling bij huwelijk geen evidentie is. Het roept emoties op. De traditionele plicht van de bruid houdt een opoffering in. Het lied eindigt met de suggestie van stil verwijt over het vee van de bruidsprijs en laat zo een opening naar de beheksing die we in de gevalstudie bespreken.

De gift

Mauss begint zijn klassieker *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* uit 1924 met een fragment uit de Edda, het oud-Scandinavische gedicht. Het staat vol intrigerende verwijzingen en spreuken over de gift. Eén ervan luidt: de vrek vreest geschenken. Wat schuilt achter deze uitspraak? Het ontvangen draagt in zich ook de verwachting van de gever, wat de ontvanger maar al te goed weet: (meer) teruggeven. Zelfs al wil de gever niets terugkrijgen – denk aan vrienden – dan nog kan de ontvanger die plicht ervaren. Op restaurant beloven we het volgende rondje te betalen zelfs wetende dat de gever een vriend is waarmee eigenlijk geen schuld hoeft te bestaan. Hier zien we hoe diep de sociale wet ingebakken zit. Dit is het uitwisselingsprincipe van de samenleving.

Mauss wijst daarom op een begrip bij de Maori van Nieuw-Zeeland. De *hau* is de geest die in elk ding schuilt. Een Maori genaamd Tamati Ranaipiri legde dit begrip een eeuw geleden als volgt uit aan een blanke onderzoeker: ‘Indien ik iets

van jou krijg en dit later doorgeef aan een andere persoon die mij daarna een wedergift doet, dan bevat deze wedergift de geest (*hau*) van jouw gift aan mij. Of ik je gift nu wel of niet fijn vind maakt niet uit, het zou gewoon niet juist zijn als jij geen tegenprestatie van mij krijgt. Ik zou zelfs kunnen sterven' (Mauss, 1950:158). Met andere woorden, indien $A \rightarrow B$ en $B \rightarrow C$, dan moet $B \rightarrow A$ want vroeg of laat krijgt B terug van C.

De verwijzing naar het juiste en de sanctie – niet van de minste: tot de dood – roept een ethisch standpunt op dat duidt op een fundamentele wet. Dit aspect van de gift hebben we leren kennen als de sociale wet van uitwisseling, waaruit veranderlijke verhoudingen van schuld en krediet tussen mensen ontstaan. De geest die in giften blijft doorzinderen is dus eigenlijk het aspect 'sociale wet'.

De wet bij de Maori zeggende dat een tegenprestatie moet volgen, verwoordt het gevoel dat de eerste gift een sociale uitwisseling met anderen heeft mogelijk gemaakt waardoor het sociale systeem gewijzigd is en het kapitaal van de ontvanger toegenomen is ten nadele van de eerste gever. Onder gelijken die tot hetzelfde sociale systeem behoren gelden dezelfde regels, en dus moet de eerste gever vergoed worden. Die verwachting bestaat jegens de ontvanger. Zijn gezag of 'kracht', *mana* genoemd in Polynesië, gaat verloren als hij aan deze tegengift verzaakt. Dit is de giftlogica die we sinds Mauss' onderzoek kennen.

Maar hoe zit het met het vinden van geld op straat, het krijgen van een geschenk van een persoon die tot een andere cultuur of leefwereld hoort (bijvoorbeeld van de koning of een blanke expat) of het ontvangen van een talent bij geboorte (het Engelse '*It's her gift*')? Deze ontvangsten veroorzaken ook een onevenwicht in vergelijking met de andere deelnemers aan het systeem, maar worden wel getolereerd. Er wordt gedaan alsof deze vondst of dit talent gelijkstaat met de eigen verdienste. De waan lukt door een culturele afspraak, die de samenleving structureert: de oorsprong van die giften is een persoon (koning) of entiteit (toeval) die niet tot hetzelfde uitwisselingssysteem wordt gerekend. Bij inclusie zou er een schuldgevoel kunnen ontstaan dat de Maori uitdrukte met betrekking tot de *hau*. Dat schuldgevoel zouden we zeker verwachten met betrekking tot de voorouders omdat, zoals Mauss stelt, de voorouderlijke geesten of goden de echte eigenaars van alle dingen zijn (1950: 167). Hier moet de antropoloog opletten om een cultuur niet te reduceren tot een reeks geloofsartikelen, die als axioma's toegepast worden. Primair is de ervaring van het subject. Mijn Sukuma-informanten bleken de voorouder niet te rekenen tot hetzelfde systeem van giftrelaties als de andere leden van de gemeenschap. Dat is cruciaal. Op het eerste zicht lijkt het offer een tegenprestatie voor al het goede dat ontvangen werd van de voorouder. Zo wordt het ook uitgedrukt in het offerritueel van vele religies. Maar dit offer is niet van

hetzelfde gehalte als een gift aan dorpsgenoten. Voor mijn Sukuma-informanten was het offer een vaste plicht die je uitvoert (*nsango*) maar geen tegoed (*igasa*) dat je afbetaalt om de schuld/krediet balans met de andere groepsleden in evenwicht te brengen. Door een offer zal je status in de groep niet veranderen (je deed je plicht). Door een gift wel.

Buiten giftensysteem: voorouder (ook bruid, koning)



Binnen giftensysteem: $A \rightarrow B \Leftarrow C$

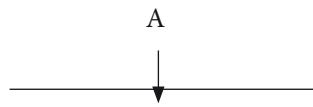
Het schema toont A, B en C die uitwisselen binnen hetzelfde giftensysteem. Dat systeem wordt geschraagd door een externe categorie waarmee gecommuniceerd wordt op specifieke wijze, via offers. De pijl die een scheidingslijn kruist wijst op die offerlogica. Met de bruid (die in zekere zin een offer doet voor het systeem) doelen we op een sociale positie en niet op alle vrouwen zoals in de geciteerde uitspraak van Irigaray.

Sociale status en uitsluiting

Wat in het schema hierboven op een economisch gebeuren lijkt is evenzeer politiek. Wie lid is van het giftensysteem bepaalt mee iemands status. Niemand heeft zekerheid over eigen sociale status of over die van iemand anders. Status leeft tussen mensen en is veranderlijk. Zo houden leden mekaar in ere of onder schot. Ze hebben macht louter door lidmaatschap in dit onzichtbaar systeem van uitwisselingen. Stel nu echter in de bovenstaande figuur dat B niets of een aalmoes teruggeeft aan A omdat hij de rest van de groep kan overtuigen dat A niet hoort tot de groep, dan lijdt hij geen statusverlies meer en heeft hij profijt bij zijn weigering van wedergift. Uitsluiting van feitelijke leden gebeurt op vele manieren. Slavernij, kolonisatie, het zondebokmechanisme, racisme, vrouwendiscriminatie, etnische privileges en nationalisme zijn oude en nieuwe manieren om de impact op eigen status en welvaart te verminderen van mensen die eigenlijk wel deel uitmaken van het macrosysteem van uitwisselingen, productie en consumptie. Toch telt hun 'gift' niet. Ze zitten opgesloten in een offerlogica, met minder of aangepaste rechten, als 'migrant', vluchteling, illegaal of staatloze. De sterke link tussen economie en politiek, op basis van de logica van het giftensysteem, is een historische constante. De slaaf had op grond van zijn afkomst een minderwaardige status. Na afschaffing van de slavernij, zoals in de zuidelijke Staten van Amerika, kwam een minder zicht-

baar doch niet minder efficiënt mechanisme van uitsluiting in de plaats, namelijk racisme. Indicatief is dat racisme pas vanaf de wettelijke afschaffing van slavernij hoogtij vierde. Met de globalisering, die mensen in principe dichter bij mekaar brengt, merken we een gelijkaardig fenomeen van steeds meer etniciteit, nationalisme en nadruk op autochtonie. Dit lijkt minder paradoxaal wanneer we de logica van het giftensysteem in bovenstaande figuur voor ogen houden. Bij komst van nieuwe leden moeten de oude aanvaarden dat hun macht en status wijzigingen ondergaan. Het schema van uitsluiting krijgt nu een onzichtbare scheidingslijn: $A \rightarrow B \rightarrow C$. Meer precies:

Buiten giftensysteem:



Binnen giftensysteem:

$B \Leftrightarrow C$

Het zal de lezer opgefallen zijn dat ik gewoon het vorige schema van de gift heb gekopieerd en de voorouder vervangen heb door A, de uitgeslotene ('migrant' bijvoorbeeld). Het nieuwe schema suggereert dat niet eender wie uitgesloten wordt in een samenleving: het is degene die net als de voorouder een sleutelpositie inneemt, namelijk het medium dat het (giften)systeem doet draaien zonder er deel van uit te maken. Paradoxaal genoeg, naar ik in het volgende deel poog hard te maken, schuilt achter de façade van exclusie van macht iets geheel anders, dat de personen in kwestie helaas niet gelukkiger hoeft te stemmen: een cruciaal mediumschap, dat ik 'morele macht' zal noemen en dat angsten en verdachtmakingen tegen deze personen kan doen wortel schieten – naar analogie van de voorouderlijke geesten en heksen die men sinds mensenheugenis verantwoordelijk acht voor leven en dood. Degenen die het meest profiteren van uitsluiting kunnen zich door de uitgeslotene behekt voelen. De scheidingslijn aangebracht in het schema, waarbij het lidmaatschap van andere levende wezens ontkend wordt, is niet zonder gevolgen. De meest gekende maatschappelijke debatten lijken te vigeren rond de aanspraak op en het aanvoelen van morele macht, en hun scherpte daaraan te ontlennen. Dit bespreken we in het laatste deel wanneer we klaar zijn om de analyse uit te voeren op een structureler niveau dan dat van bewuste strategieën en eigenbelang van actoren.

Trekken we een parallel met bestaande theorieën, allereerst die van Agamben (1998). Om de uitzonderingspositie van vluchtelingen, economisch uitgebuit in Europa, te vatten verwijst hij naar het Oud-Romeinse gebruik van degradatie tot de status van *homo sacer*, een sacraal persoon die door eenieder mag omgebracht

worden (doch zelf geen offer mag zijn aan de goden) en wiens leven gereduceerd is tot het naakte bestaan (*bare life*). René Girard (1993) op zijn beurt beschouwt het zondebokmechanisme als een universeel gegeven. Het mensenoffer en de geweldadige uitsluiting zijn cathartisch in een systeem waar iedereen met elkaar in competitie is en hetzelfde nastreeft.

Meer subtiele vormen van uitsluiting werden beschreven door Norbert Elias en Max Weber. Het hedendaagse distinctiestreven van de hogere klassen ten opzichte van de lagere klassen, beschreven door Bourdieu, werd voorafgegaan door de beschavingsideologie die Elias op basis van zijn studie van etiquetteboeken (vanaf vijftiende tot achttiende eeuw) typeerde als zelfdwang. Een elite hield de massa cultureel op afstand door hygiëneregels en lichaamsdiscipline, waaronder het gebruik van de lepel. Later, toen de massa dit had gekopieerd, schakelde de hogere klasse over tot de vork en het mes. Elias observeert een langdurig veranderingsproces van persoonlijkheidsstructuren in de context van democratisering en stedelijke globalisering, waarbij toenemende 'ontgrenzing' en interactie over territoriale grenzen heen gepaard gaat met leden die zich hergroeperen via identiteitsconstructie en zich afzetten tegen anderen. Een andere motor is de arbeidsdeling waardoor meer onderlinge afhankelijkheid en dus disciplinerende en rationaliserende noodzakelijk wordt. Dit spontane proces wordt steeds meer het voorwerp van beleid en planning. Elias gaat ervanuit dat 'civilisering' een modern westers proces is. Maar er zijn crossculturele links te vinden die op een universeel cultureel proces wijzen dat verband houdt met collectieve identiteitsconstructie. De disciplinerende afstand, of afstandelijkheid, gecreëerd met bestek in het domein van voeding lijkt vergelijkbaar met de disciplinerende afstand gecreëerd met vrouwenbesnijdenis in het domein van seksualiteit. Ter ondersteuning van deze op zich moeilijk te bewijzen gelijkens dient opgemerkt te worden dat dit gebruik (*female genital cutting*) het levendigst is in een gordel in Sub-Sahara Afrika waar islamitische en christelijke culturen aan mekaar grenzen en religieuze identiteit een belangrijk thema is. Kortom, voer voor verdere studie.

Reflectie: De laatste in het rijtje wiens theorie ons iets over culturele uitsluiting leert is Max Weber, al is het op indirecte wijze. We lichtten reeds zijn theorie toe over de geest van het kapitalisme gecapteerd door de ascetische levenswijze van de protestant, die in zijn zuur verdiend economisch succes het bewijs zoekt van zijn goddelijke uitverkorenheid. De christelijke leer verbiedt discriminatie. Elke mens is geschapen naar het beeld van God. Op welke basis valt er dan nog uit te sluiten? Een ontdebelling lijkt de uitweg. Niemand wordt uitgesloten van het giftensysteem. Als uitverkorene hoort men er ook toe, maar alleen tijdens dit aardse be-

staan. De uitverkorenen weten dat zij dankzij hun offers het profane giftensysteem zullen overstijgen en terechtkomen daar waar God huist. Hun offer van ascese en puritanisme wordt hier overigens een variant op de gift, als een investering die de gedroomde status van uitverkorene oplevert. In Sukuma termen is dat een ontkenning van het offer als plicht. Het protestantisme laat inderdaad geen onderhandeling meer toe, via offer, met het goddelijke. Wat buiten het giftensysteem ligt is compleet transcendentaal geworden. Je kunt nog alleen het teken van je uitverkorenheid vinden.

Hoe zit het nu met de uitsluiting? Is deze niet typisch verdwenen in het protestantisme? Wel, er zijn natuurlijk de vele niet-uitverkorenen, waardoor uitsluiting van status bij de buitenstaanders toch gebeurt. Maar vooral valt de sterke sympathie op voor de arme, die Jezus zelf zou kunnen zijn (verkleed als Samaritaan), in contrast met de pauselijke glitter en ceremoniële afstand in het katholicisme. Zou de identificatie met de positie van de uitgeslotene, die in ons schema buiten het giftensysteem valt samen met de voorouder en het goddelijke, kunnen verklaard worden door zijn voorafspiegeling in het aardse leven van de hemelse status die de gelovige wacht? Is dat nog steeds wat de moderne westerling vandaag drijft bij het helpen van de uitgeslotene, Jezus zoekend in het hartje van Afrika en de slums van onze steden?

De macro-sociale en economische kant van dit cultureel gebeuren mag evenmin ontbreken in deze reflectie. Het succes van het christendom in het Zuiden, nu verrassend genoeg ook groeiend in het economisch bloeiende China (in tegenstelling tot de eerder vermelde culturalistische voorspellingen à la Huntington), kan verklaard worden door de manier waarop dit religieus gedachtegoed de kapitalistische expansie steunt. Het beantwoordt immers de hamvraag van het kapitalisme en zijn winstprincipe: hoe zich verzekeren van een groeiende massa aan goedkope arbeid (zie de probleemstelling bij Marvin Harris in deel 1) en toch geen macht verliezen aan deze groeiende groep arbeiders (zie Stiglitz, verderop over de splitsing van economische en politieke globalisatie) en tegelijk hen volop te laten consumeren waardoor de noodzakelijke expansie van de markt gegarandeerd is? De afsplitsing van een kranse uitverkorenen in een transcendentaal systeem dat reeds doorzindert in het aardse leven zorgt daarvoor. Hoewel democratische verkiezingen bijdragen tot gelijke machtsverdeling, ontdekken nieuwkomers al snel dat zij pas dezelfde status zullen verkrijgen als zij hetzelfde geloven, denken en zeggen als de uitverkorenen. Cultuur is macht. Het Westen is uitzonderlijk in de mate waarin het openheid voor exotiek (expansie) combineert met een klemtoon op culturele verschillen. De combinatie levert politieke en economische voordelen op. Steeds verdergelegen gebieden met goedkope arbeid kunnen veroverd worden

om er fabrieken te starten. Zolang ze voldoende cultureel 'anders' heten is hun politieke participatie vermeden (zie de terugkerende discussie of Turkije cultureel al dan niet tot de EU hoort). Dezelfde culturele scheiding en aliënatie maakt dat westerse legers het legitiem vinden om landen zoals Irak en Afghanistan binnen te vallen. Maar globalisering via scholing en media brengt mensen evenzeer cultureel dichter bij elkaar, waardoor een Palestijns kind omgekomen bij een Israëliësch bombardement steeds meer ook één van ons lijkt.

In elk van deze vormen van uitsluiting duikt de leugen op van de 'deelbare' mens. Wat gebeurt er als we de mens opdelen in een politiek en economisch facet? Economisch hoort de Indonesische fabrieksarbeidster tot ons systeem, maar politiek niet. Het giftensysteem heeft zich gesplitst. Status en zeggenschap volgen haar productieve handelingen niet meer. Racisme, zondebokmechanisme, exclusie, de-legalisering, puritanisme en exoticisme zijn ruwe en subtielere manieren om productie en consumptie door de slachtoffers te verzekeren zonder dat ons status- en giftensysteem substantieel aangetast wordt. Wie er nog aan zou twijfelen: het ongrijpbaar en manipuleerbaar systeem van sociale status bepaalt de prijs en waarde van diensten en goederen (Jorion, 2008). Dat, en niet de economische wet van vraag en aanbod, verklaart waarom een Afrikaan en een vrouw voor hetzelfde aantal uren arbeid minder verdienen dan een Europeaan en een man.

Identiteit en etniciteit

Culturele verschillen kunnen misbruikt worden in het kapitalistische statensysteem om mensen uit te sluiten en zo sociale gelijkheid te verhinderen. Vele antropologen hebben in de jaren 1980 en 1990 daarom gereageerd door het concept cultuur *tout court* te verwerpen. Zij verkiezen de term 'identiteit' om te beklemtonen dat etnisch lidmaatschap een constructie is. Er is geen leefwereld of cultureel systeem dat op zich staat zoals Geertz ons deed geloven. Thomas Eriksen (2001), een leerling van Barth en absoluut expert van identiteitsstudies, maakt een inzichtelijke analyse op basis van de etnische conflicten in ex-Joegoslavië, de Fiji-eilanden en India. Eriksen waarschuwt echter voor een al te eenzijdige deconstructie van cultuur ten voordele van het concept identiteit.

De dominante visie op identiteit is het instrumentalisme, ponderend dat politici bewust symbolen van verwantschap en etniciteit manipuleren om volgelingen en kiezers achter zich te scharen. Het instrumentalisme (bijvoorbeeld bij Abner Cohen) verwerpt het primordialisme (bijvoorbeeld bij Geertz), volgens dewelke collectieve ervaringen effectief overeenstemmen met culturele entiteiten zoals 'Nuer'

of 'Hopi'. Een tweede kenmerk van visies op identiteit betreft het continuum tussen de polen constructivisme en essentialisme, waarvan de eerste vandaag domineert. Ernest Gellner (1997) argumenteert dat nationalisme en etniciteit nooit organisch uit culturele gemeenschappen gegroeid zijn zoals het essentialisme meent. Etnische of nationale verbondenheid is een uitvinding die in de kaart speelt van kleinere groepen of nieuwe elites die 'de regel van (Georg) Simmel' kennen en toepassen: 'De interne cohesie van een groep is evenredig met de mate van externe druk'. Hoe meer nadruk op het tweede, des te meer kans op het tweede.

Omwillen van deze constructivistische eigenschap van identiteit zijn volgens Benedict Anderson (1983) geen etnische gronden nodig voor leden om onderlinge verbondenheid in te beelden of om wat hij noemt 'verbeelde gemeenschappen' (*imagined communities*) uit de grond te stampen. In het zog van zijn klassieker verscheen een ononderbroken reeks (sociolinguïstische) postkoloniale studies die het concept identiteit kritisch belichten en die actuele vragen oproepen. Is het juist om te spreken van Vlaanderen als een culturele gemeenschap, gezien de interne tegenstelling tussen progressieve en conservatieve krachten? Spreken die Vlamingen wel dezelfde taal? Is de gedeelde identiteit niet schijn? Kijken de conservatief en de progressief in de praktijk niet elk over de regionale grenzen om hun respectievelijke gelijkgezinden te vinden en met hen een sprekersgemeenschap (*speech community*) te vormen? Is die gemeenschap van gelijkgezinden geen hechter verband dan die op basis van het construct 'taal = cultuur'?

Eriksen bespreekt aan de hand van zijn vergelijking van drie gevalstudies die verschillen en gelijkenissen tussen etnische conflicten, en verifieert hoe 'verbeeld' de betrokken gemeenschappen zijn. De drie gevalstudies verschillen sterk. In het Joegoslavische geval gaat het om drie groepen (Servische orthodoxen, Kroatische katholieken, en tot islam bekeerde Bosniërs) die hun afstamming van dezelfde voorouders verhullen door het religieus verschil uit te vergroten. In Fiji is het etnisch verschil tussen de christelijke polynesiërs en Indische immigranten wel aanduidbaar, maar is het conflict in vergelijking veel minder scherp, wat aan toont dat we niet zomaar evenredigheid tussen etnisch verschil en geweld mogen aannemen. India kent dan weer een religieuze (moslim/hindoe) tegenstelling die doorkruist wordt door andere sociale dichotomieën.

Eriksen wijst vervolgens op de gelijkenissen tussen de drie 'etnische' conflicten. Er zijn sociale elementen: 1) competitie over schaarse hulpbronnen, 2) modernisering maakt verschillen zichtbaarder, 3) de groepen rekruteren uit zichzelf (geen gemengde huwelijken). Daarnaast zijn er ideologische factoren die terugkeren: 1) sociale ongelijkheid wordt ondergecommuniceerd ten voordele van een cultureel homogeniserend verhaal, 2) beelden van onrecht en tragisch lijden uit het verleden

worden herhaaldelijk opgeroepen, 3) de politieke symbolen en retoriek refereren aan persoonlijke ervaring (Het zijn 'wij' die lijden), 4) autochtonen (*first-comers*) worden gecontrasteerd met indringers, 5) de eigenlijke sociale complexiteit wordt herleid tot een paar simpele tegenstellingen.

De Vlaamse lezer zal minstens enkele van deze elementen herkennen in recente politieke tactieken. Eriksen beklemtoont echter dat, hoe strategisch ook gekozen, vele elementen weldegelijk uit het culturele systeem putten en op de ervaring van groepsleden stoeien. Een analyse die dit op instrumentalistische en constructivistische gronden ontkent zal groepsleden vervreemden en dus niet bij hen aanslaan. Een accuratere analyse zal primodialisme/instrumentalisme en constructivisme/essentialisme als continua behandelen, en zal aangeven hoe politieke groeperingen desgevallend de schuif tactisch in de gekende richting slepen wanneer zij het over culturele identiteit hebben. Machtsstructuren zijn dynamisch omdat ze die ervaringsbasis hebben en bij elke generatie weer gereproduceerd en genegotieerd moeten worden.

Voorlopig samengevat kunnen we kiezen om ofwel het thema cultuur te negeren (en *'it's the economy, stupid!'* te blijven roepen) ofwel het thema met beide handen aan te grijpen om het beter te doorgronden. Het eerste heeft ongewild koloniserende effecten door de leefwereld en het cultureel perspectief op de werkelijkheid te verwerpen van talrijke niet-westerse groepen en, in neo-imperialistische stijl, te onderwerpen aan een bepaalde zij het goedbedoelde en geëngageerde ideologie. De tweede optie maakt tweerichtingsverkeer mogelijk aan Europese zijde door cultuur te begrijpen en culturen in mekaars termen te pogen vertalen. Dat is de bedoeling wanneer we hierboven en verderop gift en offer in een cultuurvergelijkend schema gieten en op 'Sukuma' leest beschouwen. In deel 5 proberen we nog explicieter de interculturele uitwisseling op gang te brengen in het volle besef dat we daarbij als bevoorrechte getuige een potentieel hegemonische positie op-eisen die we best daarna even snel weer verlaten. De schaamte van de auteur over een hegemonisch moment zal hopelijk een kleine prijs blijken voor meer inzicht.

Gift en *commodity*

De Sukuma kennen twee vormen van schuld, 'tegoed' en 'plicht'. Van de Trobrianders weten we dat ze de commerciële ruilhandel contrasteren met de prestigieuze uitwisseling van sieraden in de Kula. In Samoa, Polynesië, wordt een onderscheid gemaakt tussen de primaire, vrouwelijke goederen, die onvervreemdbaar zijn, zoals het kind en de matten die de echtgenote bij haar huwelijk krijgt, en de

secundaire, mannelijke goederen, die vervreemdbaar (verhandelbaar) zijn, zoals instrumenten, mobiele dingen en nieuwe goederen die van buiten geïntroduceerd worden (vroeger uit nabijgelegen eilanden, nu wat verder weg zoals Japan en Amerika). Uit deze onderscheiden blijkt dat we voorzichtig moeten zijn met het soort modern/ traditioneel opdelingen als bij Gregory (1982), waarbij de clansamenleving enkel onvervreembare goederen zou kennen en classesamenlevingen enkel vervreembare goederen. Het onderzoek van Gregory is wel zeer bruikbaar om de breuk tussen clan- en classesamenleving te typeren aan de hand van eenvoudige opposities:

CLAN	KLASSE
Verwantschap	Markt
Giften	Handelsartikelen (<i>commodities</i>)
Onvervreemdbaar	Verveemdbaar
Actor = Clan	Individu
Afhankelijk	Onafhankelijk
Krediet = veel schuldenaars	Krediet = maximalisatie van profijt
Rang van product	Waarde
Kwalitatieve band	Kwantitatief equilibrium

Zelfs al houden we rekening met het tentatieve van deze opsplitsing en het bestaan van varianten en gradaties binnen elk van de twee blokken (cf. Godbout, 1992: 195), toch valt op deze onderscheiden sterk af te dingen. De kritiek zou ons hier te ver leiden en hoort eerder tot de economische antropologie, dus laat ik volstaan met op te merken dat in de clansamenleving het individu ook een actor is (denk aan de erfenis van het individu die het verschil maakt tussen patrilineaire en matrilineaire samenlevingen, en soms de inzet is van clanvergadering en conflict) en dat veel elementen uit het tweede blok evenzeer aanwezig zijn in het eerste type. Gregory's onderscheid is te substantivistisch, dit wil zeggen uitgaand van een opdeling markt versus niet-markt economieën met dezelfde dualistische intensiteit als Tönnies' *Gemeinschaft/ Gesellschaft* (Fuller in Parry & Bloch, 1989: 55f). Giften en *commodities*, transacties van handelsartikelen, bestaan in beide samenlevingstypes. Alleen blijkt, om met de socioloog Niklas Luhmann te spreken, dat de modernisering een functionele differentiëring heeft teweeg gebracht tussen sociale subsystemen binnen onze samenleving. Het economische is een apart domein geworden waar alles te koop is. We vergissen ons als we daaruit afleiden dat de westerse samenleving nog enkel transacties kent, tussen individuen die onafhankelijk

en berekend hun profijt maximaliseren op een markt van louter vervreemdbare goederen, waarvan de waarde vast te leggen valt. We hebben het hier niet over de samenleving maar een subsysteem daarbinnen. Binnen het westers economisch systeem vind je inderdaad enkel de transactie. De gift wordt er afgedaan als corruptie ('*under the table*'). De gift als geschenk wordt in de privésfeer gesitueerd.

Samengevat: in het Westen is alles transactie, maar dan enkel binnen het economisch subsysteem; bij de Sukuma vind je beiden, gift en transactie, maar dan wel overall, zij het volgens uitgestippelde regels (denk aan de *wambi* om het bed van de bruidegom op te maken). Inclusieve disjunctiviteit is een begrip om aan te duiden dat twee schijnbaar tegengestelde werkelijkheden toch samen kunnen bestaan. Europeanen onderdrukken die inclusief-disjunctieve houding of zullen deze als onzuiver ervaren. Zij zullen bijgevolg een gift bij een transactie etiketteren als corruptie ('typisch Afrika', zie Bayart's boek over *politics of the belly*). Of ze zullen geld in een liefdesrelatie kenmerken als prostitutie. Of ze zullen het '*do ut des*' (Indisch: *dadami se, dehi me*) bij een gastvrije familie begrijpen als een materialistische houding. 'Het is het één of het ander', exclusieve disjunctiviteit, lijkt het motto van het Westers denken. We hebben moeite om beide houdingen in alternatie te denken. In het statisch, tijdloos universum van waarheid wordt alternatie vervloekt als een ongerijmdheid of 'dualisme'.

Gregory's onderscheid tussen gift en handelsartikel volgt uit een westerse ideologie. Deze presenteert steeds weer het giftensysteem in contrast met de markt, in plaats van de beide aspecten 'relatie en wet' te onderkennen in de gift en aldus te ontdekken dat het aspect 'wet' bestaat in zowel gift als *commodity*. Gelijkaardige kritiek is geuit door Parry en Bloch (1989: 8f) tegen deze onbewuste veronderstelling dat de pure gift de keerzijde is van de pure nutstransactie: "*Money is questionable because impersonal*" is the peculiarity of Western culture; for us a money bill cannot be a gift because of the economic system that to us is "an autonomous domain to which general moral precepts do not apply" (Dumont), while where it is not a separate, amoral domain but embedded into society, the gift of money is not inappropriate.' Denk maar aan de met bankbriefjes bedekte Ghanese bruid.

Het zal u waarschijnlijk opgevallen zijn dat er tot nu toe weinig gezegd is over de soort gift waar we misschien het eerst aan denken: het geschenk bij verjaar- of feestdagen. Mauss vertrok van de zogenaamde 'archaische', zeg maar niet-westerse samenleving en drukte op de drie verplichtingen in de gift: naast teruggeven, ook de plicht te ontvangen en te geven. Bijgevolg onderschatte hij de attentie in de gift. Uiteindelijk geeft niemand met de expliciete intentie van 'Dit geef je dubbel en dik terug'. Bij geschenken tussen vrienden wordt het aspect van 'een attentie geven' het meest benadrukt en verdwijnt de plicht of wet op de achtergrond. Door iets van

jezelf in het geschenk mee te geven, iets persoonlijks erin uit te drukken en aan de verlangens van de ontvanger gedacht te hebben wordt erkenning gegeven aan de ontvanger. De sociale positie van de ontvanger zit in de gift: je geeft geen lolly aan een volwassene (tenzij het een persoonlijke betekenis heeft). Aandacht: je hebt aan haar gedacht. Echte vrienden willen geen tegenprestatie krijgen en willen de andere ook niet verplicht doen voelen om terug te geven. Dat we de gift of het geschenk zo sterk willen onderscheiden van het economische wijst erop hoe bedreigend we deze laatste vinden voor de vriendschap en de sentimentele waarde, die we liefst in een apart domein onderbrengen. De publieke klacht over een minder mooie wedergift, typisch in de Kula, is not done in ons verjaardags- of kerstfeest. Die purificatie definieert de westerse versie van moderniteit.

Denken we aan hoe lang het duurt voor een Sukuma-huwelijk gesloten wordt, vanwege de vele diensten die moeten gedaan worden, de sociale afstand en eerbied tussen de betrokkenen in de prille fasen van de giftrelatie. De onderhandelingen tussen de twee clans en later tussen bruid en bruidegom getuigen van een zekere erotische spanning en angst. Ondanks hun economische teneur, zijn er dus sterke emoties in het spel, het genot van de uitwisseling zelf. Dit genot bestaat enerzijds in de winst opgeleverd dankzij de wet op schuld en krediet, anderzijds in de sociale erkenning die niet afgedwongen kan worden zoals een plicht maar gelukkig verkregen wordt in spontane negotiatie, communicatie en reciprociteit.

De erkenning via aandacht is een soort offer van de gever; hij neemt een risico en zet zichzelf op het spel. Dat herkennen we later ook in de relatie van de initiant ten opzichte van het dorp: hij doet een offer door zich 'heet' te maken in het bos en weer herboren te worden als lid van het dorp. De attentie is dus een offerdimensie in de gift. Zoals de initiatie die een man rijp maakt en het huwelijk dat een meisje tot vrouw maakt, is de sociale uitwisseling meer dan een interactieve relatie tussen eenheden die zichzelf blijven. Hetzelfde geldt voor de giften die tot rijkdom leiden. De *mana* gaat samen met het gezag dat iemand bezit. Maar gezag is sociaal erkende macht, en die sociale erkenning kun je niet met zekerheid afdwingen. Voor het individu, hoe rijk en machtig ook, is de sociale groep en diens erkenning even extern als een god. Daarom is magie of offer nodig.

Met andere woorden, gift en offer vertegenwoordigen twee 'codes' die mekaars voorwaarde of 'medium' zijn. Laten we een voorbeeld geven dat verankerd is in de Sukuma-leefwereld. Voor de regens komen kan men het regenseizoen ritueel 'verleiden'. Landbouw veronderstelt een uiterst performatieve aanpak. In tegenstelling tot veeteelt, is landbouw weggelegd voor jongvolwassenen, die in groep het land bewerken, zingend, in een suggestieve dans het land openhakkend, om de vruchtbaarheids-cyclus op te starten. Dit is *lukumo*, de code van de gift: je krijgt wat je verdient. Deze

actieve houding tegenover welzijn weten de Sukuma te alterneren met het passieve concept *lubango*, namelijk de voorouderlijke zegen die gegeven is en de vruchtbaarheid van kroost land, en vee garandeert. In plaats van een vergelijk te zoeken tussen de twee codes, waarbij de ene de andere domesticceert, spreken we van een alternatie (of pulsatie), meer bepaald tussen de logica van de gift en de logica van het offer.

Leggen we het verband met de twee soorten schuld die we tevoren bespraken. Een gift van vee levert jou krediet op en betekent *igasa*, een zekere vorm van 'schuld' voor de ontvanger. De gift van vee wijzigt de sociale relatie, zoals bij alliantie. Die wijziging gebeurt automatisch op basis van de sociale wet. Het offer daarentegen verandert niets aan het statuut van de relatie, in casu tussen voorouder en afstammeling. Het is de uitvoering van een plicht. Wat Sukuma *nsango* noemen is hun bijdrage of hulp binnen een overkoepelend geheel, gewoonlijk de clan.

In tegenstelling tot de gift, kan het offer de bestemming niet verplichten tot wederdienst. Het offer heet *shitambo*, letterlijk 'de jacht'. Je kan met lege handen terugkeren van het bos. Het offer houdt een risico in: overdaad schaadt, een verzadigde voorouder keert de levenden de rug toe. Dit in tegenstelling tot de code van de gift, die in principe altijd een tegenprestatie oplevert. De Sukuma verduidelijken dit door de transactie en ophefbaarheid van het huwelijk te contrasteren met het onvervreembare recht van de koning waarbij vroeger alle ivoor van het rijk in hem convergeerde. Een sterk vergelijkbaar onderscheid is dat tussen enerzijds vee en geiten, die rijkdom betekenen en verhandelbaar zijn, en anderzijds het schaap, dat overgeërfd wordt van grootmoeder op kleindochter, vrij rondzwerft op het erf, en de onvervreembare fertiliteit van de vrouw in de woning belichaamt.

De gift kan niet zonder een offeraspect, namelijk de hoop dat de gift niet genegeerd wordt door de gemeenschap. Omgekeerd is het offer maar zinvol wanneer impliciet vertrouwd wordt op een wederdienst door de voorouder. Dit verstaan we onder pulsatie: de ene code is het medium voor de andere. Het staat voor een levensfilosofie die de vrede in de gemeenschap bewaart en die beter de leefwereld vat dan het domesticatiecomplex dat in de etnografische literatuur gemeenzaam toegeschreven wordt aan semi-pastorale volkeren. Toegepast op Sukuma-sprekers komt het domesticatie-complex in de literatuur neer op de volgende stelling: Man en vaderlijke clan heten 'boog'. Vrouw en moederlijke clan heten 'rug'. Conclusie: De boog kan via de sociale transactie de vruchtbaarheid van de rug domesticeren. Maar wanneer Sukuma er telkens weer op drukken dat de mens 'van boog én rug' is, huldigen ze in feite het principe van een dynamische dualiteit of een zogenaamde pulsatie, in plaats van een domesticerende fusie. Dit zou het motto kunnen zijn van de Sukuma: probeer het gevaar niet te onderwerpen maar een thuis te bieden, zoals een veeleisende voorouder ondergebracht wordt in het altaar

dat de vorm heeft van een huis. De Sukuma-parabel over een vader die zijn erfenis niet overlaat aan zijn oudste zoon die een echte domesticator is (zie verder) en de Shi'ngwe'ngwe-mythe waarbij een vader zich opoffert in functie van de clan illustreren deze nuanciering van actieve domesticatie. Een zekere afhankelijkheid en schuld ten opzichte van de omgeving mag geen schuldgevoel opleveren. Leren leven met schuld moet in tegendeel de basis zijn waarop je als individu alterneert tussen gift en offer, zelf en clan. Je moet je inschakelen in de dynamiek van wijzigende, intersubjectieve schuld/krediet verhoudingen. Het proberen vermijden van schuld zoals de vrek in de Edda en altijd maar het evenwicht zoeken is het slechtste wat je kunt doen; het is zoals beheksing, de logica van crisis. Wat als die dynamiek van gift en offer toch stukt? Dan komen we terecht bij het onderwerp hekserij, besproken in het laatste deel.

	Transactie	Gift	Offer	Geschenk
Uitwisseling (wet)	code	code	medium	-
Attentie (relatie)	-	medium	code	code
Duur (relatie)	-	medium	code	code

We hebben vier types van sociale uitwisseling onderscheiden: *commodity* (handelstransactie en ruil), gift (waaronder de bruidsprijs), offer en het geschenk. Zij verschillen in termen van twee aspecten: de sociale wet en de interpersoonlijke relatie (zelf nogmaals opgedeeld in attentie en duur). In de verhouding tussen gift en offer wijst de term 'code' in de tabel naar de uitgesproken betekenis en 'medium' naar de verborgen voorwaarde (impliciete betekenis). Een streepje betekent afwezigheid van het aspect, wat alleen mogelijk is bij purificatie. Een handelstransactie is een purificatie van de gift tot de sociale wet. Het geschenk is ook een purificatie, van het offer tot puur offer. Het is ideologisch geen echte uitwisseling en scoort dus enkel op het relatieaspect, wat dan meteen ook de uitgesproken betekenis (code) is van het geschenk. De vier types van uitwisseling kun je wereldwijd vinden, al is het eigen aan het Westen om de twee purificaties te idealiseren en daarmee de samenleving in twee te splitsen, economie en affectie. Een perfecte illustratie is merkwaardig genoeg het dualisme in de theorie van de vermaarde socioloog Jurgen Habermas, die de leefwereld en het (economisch plus politiek) systeem als twee tegenhangers voorstelt. De implicaties van dit wereldbeeld bestuderen we in deel 5.

Machtsstructuur en globalisering

Segmentaire solidariteit

De antropoloog en Afrikanist Evans-Pritchard werd bekend door twee studies. De ene handelde over hekserij, magie en orakels bij de Zande in Centraal-Afrika. Daarin toonde hij aan dat geloof in hekserij niet irrationeel is, noch een teken van inferieure cultuur zoals zijn Britse voorgangers Tylor en Frazer beweerden op het einde van de negentiende eeuw met hun idee van cultuurevolutie en de drie stadia: magie, religie, wetenschap. Nee, hekserijgeloof is rationeel, gegeven de kennis van de lokale bevolking. Het is rationeel, gegeven de lokale vraagstelling – de vraag naar het *waarom* van een tegenslag – die te fundamenteel is voor de wetenschap met haar focus op het *hoe* van gebeurtenissen.

Het tweede standaardwerk van Evans-Pritchard gaat over de Nuer, een Nilotisch volk van veehouders. Samen met hun burens de Dinka vormen ze de grootste culturele groep in Zuid-Soedan. Globalisering heeft hun cultuur vandaag danig veranderd. Maar het segmentaire verwantschapssysteem dat hij beschreef blijft als historische achtergrond doorwerken. In die *segmentary lineage system* heb je niveaus van verwantschap gaande van de hechte familie en de afstammingsgroep (*lineage*) over de bredere clan tot het stamverband. Elk jaar in het regenseizoen, wanneer de rivier het land overspoelt en omvormt tot moeras, trekken deze semi-nomadische groepen met hun vee samen in tijdelijke dorpen. Bij droog seizoen verspreiden ze zich weer, wat het ecosysteem in stand houdt en ook een sociaal ritme inhoudt. Er is geen overkoepelende hiërarchie. Evans-Pritchard spreekt van een anarchistisch en hoofdloos (*acephalous*) politiek systeem.

Maar er is wel degelijk een systeem. Dat is het sterkst voelbaar in het droog seizoen wanneer Nuer jongeren zich overgeven aan vete en veeraid. Wanneer iemand tijdens zijn raid gevangen wordt, of indien er een dode valt, dreigen er compensaties. De mediator van die besprekingen heet de luipaardvelchef. Om die compen-

saties af te betalen moeten de clans een alliantie vormen. Het segmentaire systeem zit 'm in de segmenten die gevormd worden voor steun. Indien het slachtoffer hoort tot een andere clan, dan moeten de overige verwantschapsgroepen van de daders clan bijleggen. Indien de twee opponenten slechts verschillen in verwantschapsgroep dan grijpt de alliantie enkel plaats op het lagere niveau van families. Gaat het conflict om leden van twee verschillende stamverbanden dan leggen alle clans bij. Daarbuiten hoeft geen compensatie; is conflict normaal en breekt regelmatig oorlog uit.

De segmenten zijn contextueel bepaald. Naargelang de betrokkenen varieert hun verwantschap- en organisatieniveau, dit in tegenstelling tot standen en klassieke clans waarbij opposities vastliggen. Terwijl een tijdgenoot, Malinowski, beweerd had dat vrede tussen dorpen en buurvolkeren wereldwijd bewaard werd door sociale uitwisseling, zoals de Kula-giften in Melanesië, toonde Evans-Pritchard aan dat een bepaalde structuur, die van alliantievorming, de vrede in stand houdt tussen de segmenten.

Het segmentaire verwantschapssysteem maakt vrij ingewikkelde kruisverbindingen mogelijk op economisch en politiek vlak. Evans-Pritchard liet niet na om de cultuurevolutionisten erop te wijzen dat hun lineaire stadia larie moeten zijn indien een technologisch sober volk als de Nuer dergelijke politieke complexiteit ontwikkelt. De structuur is geen spontaan, emergent resultaat maar aangeleerd, eigen aan de Nuer-cultuur. Zijn Britse voorganger Radcliffe-Brown, die van antropologie een natuurwetenschap wilde maken die de wetmatigheden van het sociale zou blootleggen, bestudeerde de politieke, economische en andere structuren in een cultuur als wetmatigheden. De samenleving werd gezien als een organisme met functies, wiens invulling cultureel varieerde. Tegen dit functionalisme argumenteerde Evans-Pritchard dat antropologen in de eerste plaats aan interpretatie doen en bijgevolg moeten proberen een cultuur in haar eigen termen te vatten, om deze vervolgens in academische termen te vertalen. De segmentaire alliantievorming is een voorbeeld. Met dit concept probeert Evans-Pritchard de termen te vatten waarin de Nuer hun wereld beleven. De segmentaire verwantschapsstructuur wordt bij de Nuer bewuster beleefd dan de structuur van sociale klassen bij ons. Vele Europeanen zullen hun lidmaatschap van een hogere sociale klasse ontkennen terwijl ze bijvoorbeeld een muzieksmaak cultiveren die hen toevallig of niet zeer zichtbaar qua sociale identiteit onderscheidt van onopgeleide arbeidersjongeren en hun smaak (zie Bourdieu's onderzoek *La Distinction*).

Toepassing van politieke segmentaire organisatie op België

Soedan en de Hoorn van Afrika hebben een lang verleden van gewelddadig conflict. Doch de intensiteit ervan lijkt toegenomen sedert de rigidere clanvorming en de daarmee gepaarde uitholling van segmentaire allianties een generatie of twee geleden. Hoewel het Evans-Pritchards' bedoeling was om de Nuer-cultuur te begrijpen, heeft het concept van segmentaire solidariteit aanleiding gegeven tot cross-culturele vergelijkingen, niet in het minst in België met zijn verzuiling en recente ontzuiling. In België heerst(e) sinds lang een relatieve vrede ondanks een enorm potentieel aan interne spanningen. Hoe komt dit?

Het eenvoudige antwoord geïnspireerd op het Nuer-model is dat een conflict met de ene een bron van solidariteit is voor de andere, of *'an enemy's enemy is one's friend'*. De interne Belgische spanningen hebben zich snel na de tweede wereldoorlog gemanifesteerd in achtereenvolgens: (1) de koningskwestie die Nederlandstaligen (pro-Leopold III) en Franstaligen verdeelde, (2) het schoolpact dat katholieken en vrijzinnigen tegen elkaar in stelling bracht, en (3) de eenheidswet in 1961 met besparingen die aanleiding gaven tot nationale stakingen waarbij arbeiders en werkgevers met elkaar in de clinch gingen. Sociologische studies van de Belgische verzuiling geven aan dat er telkens revolutie vermeden werd en een compromis gevonden doordat elk van die spanningen tegelijk een kruisverbinding impliceerde in relatie tot de andere spanningsvelden en aldus een bron van solidariteit werd. Vlamingen en Walen geraakten verdeeld over culturele en taalkwesties maar toen het op besparingen aankwam verenigden Vlaamse en Waalse arbeiders zich tegen de werkgevers, die mekaar ook vonden over de taalgrens. De levensbeschouwelijke spanning binnen een gemeenschap betekende tegelijkertijd een bron van affiniteit over de gemeenschappen heen, en over de sociale klassen heen. Katholieken waren er bij rijken en armen, en bij Franstaligen en Nederlandstaligen. Zo konden zich steeds allianties vormen tussen contextueel bepaalde segmenten. De redenering volgt die van Evans-Pritchard, ditmaal echter niet toegepast op niveaus van verwantschap maar op drie types van affiniteit (communautaire, levensbeschouwelijk, socio-economisch).

De Belgische situatie lijkt veranderd in de laatste tien jaar. De levensbeschouwelijke spanning is sterk afgenomen en zo ook de basis voor levensbeschouwelijke solidariteit, terwijl de communautaire spanning meer en meer lijkt samen te vallen met de socio-economische. Met die vaste koppeling van segmenten droogt de bron voor communautaire kruisverbinding en alliantie op. Het rijke Vlaanderen dat het arme Wallonië achter zich moet laten, herhaalt een wijsje gehoord in Catalonië en Lombardije. Of dat is toch wat Vlaams-nationalistische politici

beweren: dat zij het welzijn van die hele communautaire regio op het oog hebben en niet dat van een socio-economisch segment daarbinnen. Bij confederatie of splitsing van het land verliest het arme segment van Vlaanderen alvast de politieke steun die het kreeg van zijn (relatief sterkere) politieke partner uit het andere landsdeel. Nationalisme werkt alleen indien de kiezer de socio-economische en levensbeschouwelijke kwesties secundair vindt, of gelooft dat deze samenvallen met de communautaire tegenstelling. Geloof is de clou van de zaak. De kiezers moeten geloven dat er zoiets is als een Vlaamse identiteit, dat zij die hebben en dat er geen andere gronden voor identificatie bestaan, zoals socio-economische of levensbeschouwelijke, die belangrijker zijn voor hen. Opdat nationalisme zou slagen moeten hoog opgeleide, meertalige mannen en vrouwen die in het buitenland zaken doen of de wereld hebben rondgereisd, geloven dat zij meer affiniteit hebben met de thuisblijvers, regionale activisten en flaminganten uit een ver verleden dan met de buitenlanders waarmee zij vandaag samenwerken en culturele ervaringen delen. Tenzij een directe dreiging uitgaat van de naburige regio, lijkt dit een bijna onmogelijke opgave. Daarom verwachtten velen dat met de globalisering, in de richting van transnationale markten en entiteiten zoals de EU, het nationalisme zou uitsterven. Niets bleek minder waar. Het mondiaal vrije verkeer van mensen, goederen en ideeën betekent intens en massaal contact met culturele verschillen, wat nieuwe opportuniteiten, producten en ideeën oplevert, maar ook meer redenen tot misverstand, irritatie en conflict. Mensen benaderen elkaar vanuit verschillende ervaringskaders en vanuit geheel andere socio-economische posities. Nationalistische bewegingen selecteren één verschil om dit uit te buiten zodat mensen lijken te horen tot vastomlijnde groepen waartussen onverenigbaarheid en zelfs bedreiging heerst. Het uitgebuite verschil gaat terug op culturele structuren met diepe symbolische wortels en universeel herkenbare betekenissen. Een resem associaties met overeenkomstige waarden zijn van toepassing op Europese processen van identiteitsvorming.

hard : zacht :: koud : warm :: geest : lichaam :: cultuur : natuur ::

individu : collectief :: Noord : Zuid :: Germaans : Romaans :: efficiënt : artistiek

Wanneer niet samengebracht in een veld van evenwaardige ervaringskaders, als in de tabelletjes in deel 3, kunnen deze opposities en associaties (al dan niet gewiekst) met elkaar in mismatch geplaatst worden. Dan versterken ze elkaar en wekken ze aan beide zijden een gevoel van onverenigbaarheid op die het slechtste in een mens bovenhaalt. Het stereotype van de hardwerkende noorderling versus de profiterende zuiderling lijkt bewaarheid voor de eerste te worden zodra die zuiderling

verwachtingen koestert die zijn idee van solidariteit projecteren op het Noorden. Het beeld van de koude, hardvochtige Vlaming versus de warme, solidaire Waal wordt op zijn beurt bevestigd in de ogen van de zuiderling wanneer de tweede meent puur economische redenen te bemerken voor de Vlaamse onafhankelijkheidsseis.

Van Structure naar agency

Zijn identiteitsconstructie en etniciteitstreven onvermijdelijk? Moeten eigenbelang en bij uitbreiding groepsbelang gezien worden als laatste verklaringsgrond van menselijk handelen? Onderzoekers die uitgaan van het methodologisch individualisme zullen maatschappijstructuren en sociale gevolgen herleiden tot de motieven van het individu. De Noorse antropoloog Fredrik Barth maakte er een erezaak van sinds de zestiger jaren om aan te tonen dat structuur een epifenomeen is van een meer fundamenteel gebeuren, namelijk de strategieën die individuen ontwikkelen met het oog op hun eigenbelang.

De motieven van vele individuen verknopen met elkaar en met de materiële (technische en ecologische) mogelijkheden van de streek zodat een bepaald patroon terugkeert. Dat patroon gaan functionalisten dan 'de sociale structuur' met zijn 'instituties' en 'gebruiken' noemen. Maar deze structuur is niet in de psyche van personen ingebed, noch iets dat personen zoeken te bestendigen. Daarom net is sociale verandering mogelijk. Hoe anders zou de omslag van één samenlevingstype naar een ander überhaupt kunnen gebeuren? In de natuur bestaat zo iets niet. Daarom, stelt Barth, zijn functionalisten en structuralisten, die de samenleving spiegelen aan een organisme in de natuur, niet in staat om sociale verandering te begrijpen. Het methodologisch individualisme, denkend vanuit een actor met motieven, krijgt vat op de hele complexiteit.

In Darfur, Zuidwest-Soedan, blijven man en vrouw na hun huwelijk gescheiden hun land bewerken en over de opbrengsten beschikken. Wanneer een Fur-familie besluit om aan nomadische veehouderij te doen, verandert hun gedragspatroon en gaan ze net als de Arabische gezinnen in de regio complementaire taken uitvoeren. De man hoedt het vee, de vrouw karnt de boter en verkoopt de overschotten. Zijn de Fur plots Arabisch geworden, miraculeus geïmpregneerd door een nieuwe structuur? Nee, ze hebben hun levenswijze aangepast aan de nieuwe omstandigheden. De complementaire structuur is een epifenomeen van de noodzakelijke taakverdeling. In zijn verklaring van cultuur legt Barth aldus de nadruk op *agency*, het vermogen van de actor om te handelen naar eigen wil. Volgens Barth is de so-

ciale structuur secundair want geen bekommernis van actoren. Niemand gaat een gift doen om de alliantiestructuur te bestendigen, of iets verkopen om de markt draaiende te houden. Het motief voor handelen vinden we in onszelf.

Maar, om even terug te keren naar ons Fur-koppel, oefent de nieuwe taakverdeling toch niet de invloed uit van een structuur, in de zin dat mensen anders gaan handelen en denken na verloop van tijd? Zal met hun opheffing van gescheiden landerijen en opbrengsten vroeg of laat de vraag niet rijzen van beslissingsmacht in het publieke domein? Dan verwachten we dat het echtpaar een interne hiërarchie zal invoeren ten voordele van de man, waarmee een bepaalde omgangsvorm in publiek overeenstemt. Voor buitenstaanders lijkt die hiërarchie daarna een culturele evidentie, maar zou het ook zo zijn voor de echtgenote die de vroegere situatie van landeigendom en beslissingsvrijheid heeft gekend? Dit is de vraag naar de verhouding tussen *structure* en *agency*.

Zoals in het vorige deel aangegeven, hebben de antropoloog Bourdieu en de socioloog Giddens gepoogd om aan beide, *structure* en *agency*, een evenwaardige rol toe te bedelen met de concepten van respectievelijk habitus en structuratie. Er is keuzevrijheid bij de actor, doch slechts binnen de mogelijkheden aangereikt door de keuzen die (zelf en door anderen) gemaakt werden in het verleden. Dit beperkt geheel aan mogelijkheden is wat Bourdieu en Giddens verstaan onder structuur. Iemands *agency* valt ermee samen. De benadering huldigt een dialectiek waarbij de twee polen naadloos in mekaar overgaan, zonder weliswaar samen te vallen. Twee kanttekeningen horen hierbij, die erop wijzen dat we de polen beter niet laten samenvallen. Ten eerste, zijn er geen gradaties van *agency* mogelijk waarbij de actor in meerdere of in mindere mate bewust is van de structuur? Ten tweede, zijn er geen gradaties van structuur waardoor de structuur niet alleen sociaal maar ook cognitief ingrijpt op het leven en de keuzevrijheid van mensen, en dit in meerdere of mindere mate? Het eerste punt spreekt misschien vanzelf: zelfs al zijn bewoners meestal niet bewust van hun sociale structuur met inbegrip van klassen, rangen, status of andere identiteitskenmerken, ze komt bij momenten van crisis weldege-lijk op het voorplan. Tijdens de Franse Revolutie, en later de Oktoberrevolutie in Rusland, was de sociale structuur de inzet van strijd, en was een nieuwe structuur het voorwerp van verlangen.

Ten tweede bestaat die structuur niet alleen sociaal – op vlak van interacties tussen en binnen klassen – maar heel vaak ook cognitief. Ze beïnvloedt hoe we over onszelf en groepsgenoten denken. In zijn knap overzichtswerk rond de antropologische theorievorming haalt Layton (1997: 95) de studie aan van Sahlins op de Fiji-eilanden. Daar wordt gebouwd volgens de duale structuur land/zee. Vertegenwoordigers van de chef-clan wonen in het gedeelte dat op de zee uitgeeft. De

overigen kijken uit op het land. Wanneer de chef-clan niet vertegenwoordigd is op een woonerf, dan nemen de hoogsten in rang die plek in met zicht op zee. De sociale structuur werkt door in de geest en is contextueel aanpasbaar, want niet gebonden aan concrete figuren zoals een chef.

Reflectie: Een mooi uitzicht bepaalt ook de prijzen in westerse hotels, zou je kunnen opmerken. Maar een cognitieve structuur grijpt dieper in, zodanig dat je deze volgt zelfs al is het objectief gezien in je eigen nadeel. Een beter westers voorbeeld is daarom de oppositie natuur/cultuur, die overeenstemt met vrouwelijk/mannelijk, en die het voorwerp is van liminale praxis, een structurele dynamiek die volgens Victor Turner wereldwijd gevonden kan worden in rituelen, theater en kunst. *Limen*, de grens of drempel tussen tegengestelde categorieën, zoals binnen/ buiten, dag/nacht, man/vrouw, natuur/cultuur, bewerkt/ongerept, gelede/ongelede ruimte, zuiver/ onzuiver, is wat men dient te overschrijden om een vruchtbare, rituele of hogere status te bereiken. Dit kan verklaren waarom mannen status verwerven in het Westen door het vrouwelijke – de natuur – te beheersen, via technologie en harde wetenschap, en waarom vrouwen voor hun status het mannelijke – de cultuur – dienen te bestieren via de kunsten en zachte wetenschap. Omgekeerd mogen mannen die zich op de zachte sector storten een ruw en ongepolijst mannelijk imago aanmeten, terwijl zij in de harde sector voluit de feminiene kaart ‘nerd’ mogen trekken. Een meisje dat voor ingenieur studeert mag zich supervrouwelijk kleden? Een ‘nerd’ die in de zachte sector terechtkomt dreigt maatschappelijk lager te scoren vanwege zijn dubbel-op qua vrouwelijke kwaliteit? In elk van die gevallen zou het het gebrek aan liminale praxis zijn dat nadelig uitpakt voor de sociale status. Toegegeven, deze structuralistische gronden van cultuur zijn moeilijk te bewijzen (zie deel 2). Enkele tendenzen wijzen in één richting, zonder uitsluitel te bieden. Een extra indicatie vinden we in de wetenschappen zelf. Gegeven de ecologisch schadelijke neveneffecten van de industriële technologie is er geen objectieve basis meer om te stellen dat de harde feiten van de positieve wetenschappen ons meer welzijn opleveren dan de zachte waarheden van de humane wetenschappen. Ze gelden als twee kanten van dezelfde medaille. Toch krijgen de menswetenschappen een lagere status toegekend in onze maatschappij, met overeenkomstige verloning. De analogie met de positie van vrouwen in de samenleving is treffend. Terwijl menswetenschappers die technologie en wetenschap bestuderen een soort opwaardering genieten (begrijp het succes van Science & Technology Studies), riskeren artsen die zich op de maatschappelijke dimensie van gezondheid storten en met antropologen samenwerken net statusverlies (toch in vergelijking met hun in laboratoria werkende collega's). Hetzelfde geldt binnen de natuurwetenschappen en meer specifiek

binnen de kwantummechanica, waar het algemeen geweten is dat wiskundigen qua wetenschappelijke invloed het onderspit moeten delven voor fysici die de liminale praxis van het experiment op de natuur beheersen. Als deze paragraaf wat speculatief lijkt, komt dat precies omdat we als betrokkenen een oordeel kunnen vellen over de culturele analyse. Het is goed om in gedachten te houden dat antropologische interpretaties meestal zo tentatief zijn.

Speltheorie

De Pathanen die de Noord-Pakistaanse Swat-vallei regeren, introduceerden vroeger de feodale institutie genaamd *wesh*, een rotatiesysteem van landbezit, waarbij de heersers om de paar jaar verhuisden naar een ander gedeelte van de vallei, zodat niemand van hen op langere termijn nadeel ondervond van de ongelijke vruchtbaarheid van het land. Dit systeem had als neveneffect dat land de inzet bleef van strijd. In tegenstelling tot de segmentaire oppositie bij de Nuer heerste de grootste rivaliteit juist met de dichtst verwanten. De stamoversten zochten allianties met verre verwanten om hun directe rivaal voor een stuk land te overbluffen. De uitgesloten rivaal ging vervolgens een andere bestaande alliantie versterken, die daardoor zijn zwakkere positie kon verlaten en de beste grond opeisen. Binnen die winnende combinatie volgde allengs conflict omdat het groter aantal geallieerde leden tegelijk ook kleinere porties land per lid betekende.

Met deze analyse paste Barth de speltheorie toe van Von Neumann en Morgenstern om twee types te contrasteren: de (*positive*) *non-zero sum game* van segmentaire alliantie, waarbij samenwerking beloond wordt en evenwichtige coalities voortbestaan, en de *zero sum (majority) game* van landbezitrotatie, waarbij de strijd ongelijk is en de coalities constant wisselen op zoek naar een meerderheid. In beide gevallen volgt uit de strategieën van actoren een soort equilibrium, eigen aan de omgevingsfactoren. In het eerste socio-ecologisch systeem is win-win voor alle partijen mogelijk, in het tweede socio-ecologisch systeem niet.

Talal Asad ontdekte een ernstige lacune in de speltheorie. Het ontbreken van een macro-sociale invalshoek deed zich voelen. Hij herbekeek Barths analyse van het Swat spel om te concluderen dat zijn aanpak een primaire structuur over het hoofd zag. Enkel de leden van de Yusufzai-clan bezaten land. Dit was een ingebakken sociale structuur want zodra een lid zijn landeigendom verloor speelde hij ook zijn lidmaatschap van de clan kwijt. De speltheoretische, horizontale dimensie van coalitievorming werd doorkruist met een verticale dimensie. En die wilde de clan van landeigenaars koste wat kost bewaren, want de landloze boeren moes-

ten vier vijfde van hun opbrengsten aan de eigenaars afstaan. De oligarchische structuur neigde naar toenemende landconcentratie, die na het bereiken van een kritische drempel bij de boeren leidde tot klassenbewustzijn, en tot succesvolle rebellie onder aanvoering van de Akhund van Swat, een leider van de mystieke Soefi-beweging. Zijn zonen bleken echter al snel een speelbal van de Yusufzai-clan en hun gewiekste intriges. Zijn kleinzoon, de Wali van Swat, vond de oplossing. Hij slaagde erin de clanleden tegen mekaar op te zetten en uit te schakelen door hun eigen *majority game* uit te buiten. Telkens zocht hij de zwakste alliantie op om deze te versterken in diens strijd tegen een dichtverwante rivaal. Zijn plan werkte. Maar de geschiedenis is een keten van toevalligheden zonder plan. De daaruit groeiende centralisatie kwam de Britse koloniale macht namelijk goed uit, die de Wali tot een gezant omvormde en hem hielp met de infrastructuur voor 2000 km telefoonlijn om al zijn regionale centra te bereiken. Tot vandaag vormen die valleien in de uitlopers van de Himalaya in Pakistan en Afghanistan het toneel van ingewikkelde coalitievorming, waar eerst Russische en daarna Amerikaanse legerleiders hun handen aan hebben verbrand.

De marxistische antropoloog Eric Wolf richtte zijn pijlen op de structureel-functionalisten die al te lichtzinnig omgingen met de rol van zowel geschiedenis als machtsstructuren in sociale veranderingen. Een bekende proponent, Meyer Fortes, bouwde zijn studie van de sociale structuur van de Tallensi in Ghana op rond hun geloof in en aanbidding van de voorouderlijke geesten. Omwille van die overtuigingen keren jonge Tallensi migranten terug naar hun land zodra de gelegenheid zich aandient, typisch bij begrafenissen. Eric Wolf had een andere interpretatie. Aanhoudende armoede in de stad vanwege de koloniale bezetters die hun winsten niet herverdeelde onder de migrantenarbeiders maakte dat zij begrafenissen in de familie moesten bezoeken in de hoop op een deel van de erfenis. Structureel-functionalisten hebben een te idealistische kijk op de samenleving, alsof mensen handelen vanuit een geloofsovertuiging terwijl volgens Wolf de materiële noden primair zijn. Structureel-functionalisten hebben evenmin voldoende historisch besef om in te zien hoe de toevallige convergentie van slavernij met lokale processen zoals de transitie van verwantschap gebaseerde productie naar de chefs tributaire economie vorm gaf aan nieuwe economische en politieke systemen met kapitalistische inslag. Nu was dat historisch besef niet het voorrecht van marxisten. Het was Weber die tegen Marx inbracht dat het kapitalisme van de burgerij niet deterministisch volgde uit de economische onderbouw, uit hun bezit van de productiemiddelen en de evolutie daarvan, maar pas tot volle wasdom kwam na de toevallige convergentie met het ascetische gedachtegoed van Calvijn.

Waarde, fetisjisme en kapitalisme

Wat is de waarde van een ding? Mensen verschillen in de waarde die ze hechten aan bezit. De waardebepaling is subjectief. Zoeken we naar een objectieve maatstaf, dan wordt het moeilijk. Een eerste vaststelling is dat de kost om het ding te maken en de gebruikswaarde ervan twee kanten zijn. Deel van de kost is de arbeid en de ingezette technologie. Het delven van de grondstoffen gebeurt tegen een kost voor het milieu. De arbeid is niet louter individueel. Er kan een sociale kost verbonden zijn aan de exploitatie omdat een voormalige productiewijze en beroepsactiviteit verlaten werd of omdat de nieuwe productiewijze meer druk zet op de levenswijze van de lokale gemeenschap. Aan de kant van het gebruik – de gebruikswaarde (*use value*) – heeft het ding een waarde die niet alleen afhangt van nut maar ook van prestige. Bij sommige luxegoederen telt alleen prestige. Het individuele genot van dat bezit kan daarenboven een kost betekenen in de vorm van sociale spanningen of gevoelens van deprivatie bij de meerderheid.

Zo zijn er wellicht nog elementen. Het is schier onmogelijk om ze allemaal in rekening te brengen. De econoom Adam Smith vond een oplossing door de aandacht te verschuiven van deze microfactoren naar het macrovlak en de langere termijn. De gemeenschap maakt de berekening collectief en vanzelf. De waarde van een ding wordt volgens Smith bepaald door de markt, door vraag en aanbod. Is een ding niet goed genoeg, dan zullen de consumenten dit na verloop van tijd afstraffen door het te kopen tegen een lagere prijs. Stijgen de productiekosten terwijl de vraag niet daalt, dan zal de prijs vanzelf omhoog gaan. Dat is de onzichtbare hand van de markt. Als je abstractie maakt van de constante opstoten van onbalans en dus een langetermijnperspectief aanhoudt dan lijkt de economie zichzelf te reguleren. Beide zijden van de medaille, productie en gebruik, zitten in de marktprijs vervat.

Maar zitten werkelijk alle elementen van die twee zijden erin? Karl Marx stelde tegenover vraag en aanbod een ander principe, dat volgens hem verhuld wordt in de marktprijs: arbeid. Volgens Marx is een goed zoveel waard als de hoeveelheid arbeid geïnvesteerd in de productie ervan. In een kapitalistisch systeem wordt de gebruikswaarde van een goed verdrongen door de uitwisselingswaarde (*exchange value*). Wat, of hoeveel geld, krijg je ervoor in de plaats? De markt beslist. In dat systeem heerst de illusie dat goederen een intrinsieke waarde hebben in plaats van geproduceerd zijn door arbeid (te vergelijken met de illusie dat het woord 'tafel' geen willekeurige reeks klanken is). Dit noemt Marx het fetisjisme van goederen in het kapitalisme – *commodity fetishism*. Zoals bij een fetisj vergeet je dat verhandelbare goederen (*commodities*) gemaakt zijn. Waarom wordt de rol van arbeid erin

onderschat? Omdat dit systeem rust op profijt verkregen door het (onder)betalen van arbeid. Loontrekkers werken niet voor eigen rekening. De bezitter van kapitaal is hun werkgever. Zijn doel is niet het uitwisselen van één goed (C) voor een ander goed (C'), dat beter, nuttiger of meer gewenst is omwille van de gebruikswaarde en waarbij geld (M voor *money*) als vehikel voor de ruil kan dienen: C -> M -> C'. Het is omgekeerd! Geld is het doel waarbij verhandelbare goederen het middel zijn om aan meer geld te geraken: M -> C -> M'. De uitwisselingswaarde komt centraal te staan. Arbeid wordt daarbij zelf een goed dat verhandelbaar is. De bezitter van kapitaal maakt winst door bij verkoop een som te krijgen bovenop het loon uitbetaald aan de werknemer. Om surplus voor de werkgever te garanderen werkt de arbeider een aantal uur per dag meer dan waarvoor hij of zij betaald wordt, dus meer dan hij of zij nodig zou gehad hebben voor eigen levensonderhoud.

Een andere manier om winst te maken in dit systeem is via rente, geld dat 'vanzelf' aangroeit. Dit kan omdat de winsten gemaakt door arbeid niet naar de arbeider maar naar het kapitaal gaan. Michael Taussig beschreef hoe Colombiaanse boeren die op plantages in de Cauca-vallei kwamen werken dit kapitalistisch systeem zo onnatuurlijk vonden dat ze dachten alleen mee te kunnen profiteren indien ze nieuwe rituelen uitvonden, waarbij ze op faustiaanse wijze hun ziel verkochten aan de duivel. De markteconomie zette voor hen de wereld op zijn kop omdat, normaal gezien, groei in de natuur bestaat maar niet bij onbezielde materie, in dit geval geld. In de wereld van de plantage economie, waarvoor ze het Amazonewoud achter zich hadden gelaten, leek een inversie te gebeuren: je geeft je ziel op zodat deze het kapitaal gaat bezielen, dat bijgevolg vanzelf aangroeit, terwijl het geld dat je als dagloner krijgt weinig waarde heeft en verbrast mag worden aan consumptie en kortstondig genot. Volgens Taussig houdt deze magie, ontwikkeld na contact met de westerse economie, ons een spiegel voor over de illusies van het kapitalisme. Zijn de plantage-eigenaars niet de grootste fetisjisten indien zij het normaal vinden dat kapitaal vanzelf aangroeit zonder de handen vuil te moeten maken?

De economische antropologie bestudeert hoe culturen de waarde van goederen bepalen. Het is markant dat zowel het marktprincipe van Adam Smith als het arbeidsprincipe van Marx de milieukost van fabricage over het hoofd zien. Ecologie is een recente culturele bekommernis. Ze valt moeilijk te integreren in de westerse economie omdat deze ondanks de grote variëteit aan productiewijzen, van agrarisch over industrieel tot digitaal, alle goederen in één sfeer van uitwisseling plaatst waarin vrij kan gehandeld worden. Misschien wordt het ooit noodzakelijk, maar we kunnen ons voorlopig moeilijk indenken dat goederen waarvan de productie milieubelastend is of die zelf vervuilen, bijvoorbeeld auto's en vliegtuigen,

buiten de sfeer van consumptie geplaatst worden en alleen verworven worden op huurbasis of in ruil voor milieuontlastende diensten die tot die sfeer horen. In diezelfde logica zouden goederen die primaire noden lenigen zoals voedsel een derde sfeer kunnen vormen omdat marktschommelingen daarvan tot hongersnood in sommige delen van de wereld leiden. We merken wel een opkomst van alternatieve uitwisselingssferen genaamd LETS (*local exchange trading system*) zoals de Torekes voor hulp en diensten in de Rabotwijk te Gent, of de WIR-bank. Deze complementaire munten blijken volgens onderzoek van Bernard Lietaer de druk van de ketel te halen in de reguliere economie.

Vele niet-westerse culturen hebben drie of meer uitwisselingssferen (gehad) waarin ze goederen onderbrengen, elk met een eigen waardebepalings (zelfs al kan hun productiewijze dezelfde zijn). De Tiv van Noord-Ghana, midden vorige eeuw bestudeerd door Bohannan, onderscheidde in opklimmende volgorde van belang: (1) de sfeer van subsistentiegoederen (voedsel, gereedschap) die op de markt verhandeld werden, (2) de sfeer van prestige-goederen (vee, medicijnen, cultusrang, messingstaven, slaven) die ceremonieel overhandigd werden en waar messingstaven als speciaal betaalmiddel golden, en (3) de sfeer van huwbare vrouwen, die niet konden gekocht worden maar tussen twee clans moesten uitgewisseld worden via zusteruil. De schotten tussen de sferen waren echter niet absoluut. Er was mediatie tussen hen mogelijk. In tijden van hongersnood konden messingstaven dienen om aan voedsel te geraken. En er waren vrouwen die uitgehuwelijkt werden via betaling van messingstaven in plaats van via zusteruil. Zij werden *kem* vrouwen genoemd. Hun dochters hoorden niet officieel tot de clan, en konden daarom door de vader uitgehuwelijkt worden voor zijn zonen (en voor de uitbreiding van de familie op zijn woonerf), zonder dat de clan daarin tussenkwam. Zo maakten de messingstaven het mogelijk voor een familie om op te klimmen in sfeer en meer prestige (*tsav*) te verwerven. De cultuur structureerde op deze manier de lokale economie. Door kolonisering en globalisering kwam die structuur onder druk te staan. Om de keuzevrijheid van vrouwen te verhogen verplichtte de Britse overheid de Tiv om te huwen via bruidsprijs in plaats van directe zusteruil. Maar dat hief de schotten definitief op tussen de uitwisselingssferen.

Adam Smiths wetmatigheid van een onzichtbaar regulerende hand werkt binnen de sfeer van de markt maar het is de cultuur die de uitwisselingssferen opdeelt. Het is een ideële, om niet te zeggen ideologische keuze van Smith en zijn volgelingen, in lijn met hun cultuur, om geen sferen op te delen, en de waarde van een goed af te lezen van de markt. We mogen er toch niet van uitgaan dat vraag en aanbod de ware kosten aan productiekant en de ware baten aan gebruikerskant dekken? Er is heel wat illusoirs aan prijsbepaling. Informatie speelt een sleutelrol. We ver-

melden aan productiekant de arbeid die vergeten wordt, en de milieuschade (die Marx vergat). Aan gebruikerskant zijn er het nut en het genot van het product, maar ook de vele betrokkenen die geen invloed hebben op de prijsbepaling, bijvoorbeeld de toekomstige (postindustriële) generaties.

Het macroniveau van de markt ziet heel wat over het hoofd. Het schept een mensbeeld of 'antropologie' waarbij enkel het economisch facet van de mens behouden wordt en de markt de hele aarde ompant zonder culturele schotten te plaatsen. Nochtans beheerst dat marktmodel de econometrie. Waren daardoor niet de uitwassen mogelijk in de banksector, die tot een globale economische crisis sinds 2008 leidden? Financiële derivaten (*derivatives*) zijn risicovol doordat ze uitgaan van komende gebeurtenissen zoals de stijging van winsten, vastgoedprijzen of investeringen. Ze trekken een wissel op de toekomst zonder de toekomstige betrokkenen te moeten raadplegen. De toekomstige generatie zal er echter mee voor opdraaien indien de vastgoedprijzen niet de voorspelde stijging halen en de derivaten luchtballen blijken. Kortom, er wordt heel wat verdiend op de markt doordat de reële kosten niet in rekening gebracht worden. Stel je een supermarkt voor waar de prijzen van appelsienen of wijn de echte ecologische gevolgen van het transport opnemen, of een kledingwinkel die de sociale gevolgen van kinderarbeid omrekent? Zolang we de markt deze informatie besparen zijn er geen gevolgen; is er geen vuiltje aan de lucht.

De globale economie met zijn mensbeeld en marktmodel heeft die dubbele beweging uitgevoerd: (1) de schotten weggenomen tussen de uitwisselingsferen (*spheres of exchange*) zodat ons geld overal 'geldt' en overal dingen en arbeid kan kopen, (2) nieuwe schotten geplaatst tussen de productiewijzen (*modes of production*) want de arbeidsmarkt, de vraag en het aanbod van werk, wordt beperkt tot een lokaliteit (denk aan de Aziatische regio) of tot een categorie mensen (denk aan zwart werk door illegaal verblijvenden) zodat onaantrekkelijke fabricageprocessen kunnen blijven bestaan zonder dat de kost van die arbeid stijgt. Ondersteund door gezagrijke economen zoals Stiglitz mogen we stellen dat net de tegengestelde dubbele beweging aangewezen is, want ethisch en duurzaam: (1) uitwisselingsferen inlassen waar de vrije markt niet hoort want te risicovol is, (2) productiewijzen globaal maken met dezelfde rechten en plichten voor arbeiders zodat multinationals geen overheden en regio's tegen mekaar opzetten of voordeel hebben bij het sluiten van vestigingen. De combinatie van de dimensies uitwisselingsferen en productiewijzen werkt verhelderend. Maar is het mogelijk om de globale economie zo ingrijpend te veranderen, dat we de termen ervan simpelweg inverteren?

De Europese moderniteit kenmerkt zich door een proces waarbij de Kerk en Staat werden gescheiden, alsook economie en politiek, onderwijs en familie, en zo

verder. Deze functionele differentiatie heeft zich onverminderd doorgezet (Luhmann 1996). Ons sociaal systeem zou niet meer werken zonder deze specialisatie van functies. Niemand van ons wil het anders. Al is het een typisch westerse invulling, of toch één met westerse roots in de verlichting van de zeventiende eeuw, het is ons differentiatie-model dat voorlopig nog steeds het sterkst weerspiegeld wordt in het globalisatieproces (niet het Chinese, Braziliaanse of Indiase model). Met het mondiaal verspreiden van onze producten, consumptie en productieprocessen heeft de structurele splitsing zich echter ongevraagd in de wereld genesteld zonder voorlopig te kunnen groeien naar een nieuw evenwicht. De snelle transplantatie van industrie houdt een overgangsfase in die gerekt wordt door multinationals die voordeel hebben bij de onduidelijkheid. Volgens Nobelprijswinnaar Joseph Stiglitz is deze gespleten globalisering meteen de oorzaak voor de aanhoudende economische crisis sinds 2008 en de groeiende ongelijkheid. Er is steeds meer mobiliteit, vrij verkeer van goederen, diensten, mensen, en ideeën. Maar de globalisatie is in eerste instantie economisch. De politieke globalisatie, waaronder democratische inspraak, is niet gevolgd. We zijn allemaal kopers en verkopers op de wereldwijde markt, maar er is geen regulerende instantie die even globaal functioneert. Het Internationaal Munt Fonds, zo stelt Stiglitz, is hooguit het verlengstuk van multinationals en neoliberale lobbyisten. We kunnen goedkoop in Azië gefabriceerde kleren aankopen zonder ons iets te moeten aantrekken van de kinderarbeid in dat land, dus zonder dat we democratische inspraak hebben in het beleid.

Type voorbeeld is de EU, een open markt zonder politieke eenheid. De bedenkers beeldden zich een economisch systeem in dat losstond van politieke en culturele invloeden. De splitsing, van een nochtans ondeelbare mens, laat zich gevoelen in een zware crisis. De scheiding van het economische en het politieke domein, van het structurele en het ideële, bleek een illusie die schadelijk is. De Zuid-Europese producten waren eigenlijk even goed, van etenswaren tot luxewagens, als die in het Noorden. Maar politieke en culturele regulering van de productie zat helemaal anders ineens, waardoor spontaan evenwicht moeilijk werd op EU-niveau.

Invloeden komen van overal en continu in een sterk verbonden wereld, dus 'de' oorzaak van een gebeuren bestaat niet. Significanter voor de menswetenschapper is het om te kijken naar wat invloeden belemmert; naar interventies. Het scheiden van domeinen belemmert invloeden voor spontane evenwichtsvorming. Schotten geplaatst via onderscheidingen, qua subsystemen ('de economie') of identiteiten ('de Vlaming'), zijn zo'n interventies. Ze bakenen kunstmatig af en ontkennen verbanden, waardoor de invloeden ervan zich sluiks laten gelden, en spontane anticipaties en afstemmingen in het gedrang komen. Bijvoorbeeld, wanneer je 'de

anderstaligen' als een aparte groep voorstelt, ontken je de banden met hen in het dagelijks leven, via handel, schoolgaan, familie, vriendschap en vrijetijdsbesteding. Daardoor ga je de kennis van de andere taal verwaarlozen en ten slotte de banden verliezen, met een onevenwicht in handel en relaties tot gevolg. De uitspraak van de NVA-politicus Bart De Wever dat Antwerpen 'niet van iedereen' is, gevolgd na zijn verkiezingsoverwinning in oktober 2012 door de verduidelijking dat 't Stad van iedereen is 'maar toch vooral van ons', kreeg een staartje die week na een gewonnen wedstrijd van het Belgisch elftal. De boodschap die Rode Duivel en kapitein Vincent Kompany twitterde met een sneer naar Bart De Wever, die zelf beweert geen voetballiefhebber te zijn, sprak boekdelen: 'België is van iedereen maar vanavond toch vooral van ons!' Door de Vlaamse identiteit te beklemtonen in tegenstelling met de Belgische, die door het elftal vertegenwoordigd wordt, onzegt men zich het genot van catharsis dat internationaal voetbal kan bieden. Nochtans is het soms beter daar dan in het stemhok dat conflict een uitweg vindt. Een extreemrechtse politicus reageerde met het verwijt aan Kompany's adres dat hij onze nationale competitie in de steek liet voor een buitenlandse topploeg. Voetbalfans wezen juist op de positieve uitstraling hiervan voor de Belgische en Vlaamse identiteit op het internationale forum. Niemand kan ontsnappen aan identiteitsvorming. Alleen hoort bij identiteit een graad van exclusiviteit (versus inclusie) die zo ver kan gaan dat de identificatie te fanatiek wordt en de balans zoek is.

Karl Polanyi, die Stiglitz inspireerde, argumenteert in *The Great Transformation* (1944) dat de 'vrije markt' een bedrieglijke term is. De liberalisering van de markt is het resultaat van interventies die bestaande natuurlijke en sociale evenwichten opheffen. Symbolisch zijn de omheiningen op het glooiende Engelse platteland. Om land vrij te kunnen kopen en verkopen moet je afbakenen. Kwakzalvers verkopen beter als het gerucht over de waarde van hun goederen niet door allen gehoord wordt. Ontsnappen kan in een open markt, met een wegwijnende gemeenschap en een constante aanvoer van nieuwe consumenten. Om vertrouwen te wekken is een overheid nodig, die normen en gebruiksaanwijzingen verplicht maakt of die bij voedselprijsstijgingen financiële bijstand verleent. Een historisch voorbeeld is het Speenhamland-systeem dat bij toenemende globalisering van de voedselmarkt rond het jaar 1800 een zodanige armoede veroorzaakte bij de boeren dat het onhoudbaar werd zonder overheidsingrijpen. De Staat ontstond. De Staat veranderde het marktsysteem niet, want kwam erna om de markt in stand te houden. Polanyi noemt dit de dubbele beweging. Economie en politiek komen met elkaar in spanning te staan nadat de vrije markt drie parallelle systemen verving waarbij de markt slechts een hulpmiddel was: redistributie (waarbij goederen, voedsel en grondstoffen herverdeeld worden tussen groepsleden via een

feodale leider), reciprociteit (waarbij groepen uitwisselingsverdragen sluiten) en huishoudeconomie (die vooral de autonomie van het gezin of uitgebreide familie beoogt in productie en consumptie).

Polanyi (niet te verwarren met zijn vier jaar jongere broer Michael, de wetenschapsfilosoof) wordt een substantivist genoemd omdat hij beweerde dat de zogenaamd 'vrije' markt van het kapitalistisch systeem niet gespeend is van een culturele substantie: het systeem draagt in zich een bepaalde opvatting over land, arbeid en waarde, namelijk als fictieve goederen (*commodities*) die verhandeld kunnen worden omdat ze losstaan van personen. Zodra de markt geen hulpmiddel meer is aan de rand van de maatschappij maar het dominant systeem van de samenleving wordt, reproduceren we die opvatting en ideologie van de vrije markt dagelijks in ons (ver)handelen. Antropoloog en zelfverklaard anarchist David Graeber schreef in 2010 de bestseller *Debt: The first five thousand years*, waarin hij de vrije markt presenteert als een dwangbuis voor de mens door het concept schuld te misbruiken, namelijk toe te passen op de moderne consument, die op die momenten van 'owing' (en niet meer *owning*) het geweld ervaart van de Staat en een aloude geschiedenis herbeleeft, die van een oorlog verloren te hebben (in dit geval met de banken en multinationals) en van veroordeeld te zijn tot de status van slavernij. Maar, onderstreept Graeber, en daarin verschilt hij van de substantivist Polanyi, dergelijke extreme ervaring van schuld bij een grote groep mensen heeft ook altijd in de geschiedenis aanleiding gegeven tot opstanden, waarna een nieuw tijdperk aanbrak. Graeber is niet toevallig de mede-initiatiefnemer van de antikapitalistische Occupy Wall Street beweging. Hij gelooft dat verandering kan. De volgende afsluitende sectie duidt het verschil tussen substantivistische en constructivistische benaderingen, van systemen en in het bijzonder van technologie.

Cultuur in technologie

Ons gezond verstand – voor wat het waard is – zegt dat technologie een middel is ter verwezenlijking van een doel. Sinds de homo habilis zijn silex-steen scherpste, gebruikt de mens instrumenten. Daarin verschilt de mens van de meeste zoogdieren. Sommige mensengroepen hebben zich zodanig toegelegd op de perfectionering van instrumenten dat zij technologie kiezen als teken van 'beschaving'.

Andere criteria om de mens van het dier te onderscheiden zijn taal, cultuur en zelfbewustzijn. We kunnen niet stellen dat de ene taal of cultuur beter is dan de andere. Bij werktuigen stellen we wel verbetering vast, indien we onder deze laatste een verhoogde productiviteit en doeltreffendheid verstaan. Maken we een hamer

(zwaar genoeg om iets in te slaan; licht genoeg om te heffen) of spijker (scherp en sterk genoeg), dan repliceert de natuur onmiddellijk of het tuig al dan niet werkt. Hamer en spijker breken bij de verkeerde verhoudingen in fabricatie of gebruik. Deze tastbare respons van de natuur heeft de westerling danig gefascineerd. Sinds enkele eeuwen, en met de industriële revolutie in het bijzonder, begrijpt hij de wereld in termen van vooruitgang. Daarbij denkt hij in de eerste plaats aan technologische ontwikkeling en wetenschap. Sinds de Franse Revolutie hebben de religie van de priester en het charisma van de koning langzaamaan moeten plaatsruimen voor de liberale, technocratische visie op de wereld. De technologie biedt antwoorden. Techniek en machine staan ten dienste van de mens en zijn neutraal, in tegenstelling tot koningen en priesters. Andrew Feenberg (1999) spreekt in dit verband van de instrumentalistische opvatting van technologie, die gekenmerkt wordt door een liberaal geloof in de vooruitgang. Daarnaast onderscheidt hij de deterministische (Marx), substantivistische (Heidegger) en kritisch-theoretische (Habermas) benaderingen van technologie (zie tabel verderop). Bij deze laatste hoort ook het constructivisme en de actornetwerk theorie van Bruno Latour.

Net als de instrumentalistische opvatting gelooft het marxisme in de neutraliteit van technologie en in het belang van de vooruitgang. Cultuur is een bovenbouw die afhangt van de materiële, economische onderbouw. Technologie en wetenschap hebben geen intrinsiek culturele facetten die eigen zouden zijn aan de bourgeoisie. Deze middelen kunnen dus afgestemd zijn op het doel van de arbeidersklasse. Vandaar de sterke nadruk op productie en machine in de communistische wereld destijds. Maar er was ook de overtuiging dat het kapitalisme met zijn winstprincipe gedoemd was zichzelf te vernietigen en dat de proletarische revolutie niet was tegen te houden. Het traditionele marxisme geloofde evenmin dat de mens de technologische ontwikkeling kon bepalen. Het was deterministisch in de zin dat het de technologie als een autonoom, unilineair ontwikkelingsproces zag (Feenberg, 1999: 9, 77). Het doel ervan is de voldoening van natuurlijke behoeften. Bijgevolg gaat het erom te zorgen dat je als arbeidersklasse in het bezit komt van de technologie en dus van de evolutie ervan kunt genieten.

In de twintigste eeuw heeft het geloof in de neutraliteit van de technologie een zware klap gekregen. Meer en meer besepte men, om met de woorden van Jacques Ellul te spreken, dat middel en doel niet te scheiden zijn in technologie, met andere woorden dat de technologie een bepaalde levenswijze inhoudt en bepaalde doelen in zich draagt. Antropologische studies over ontwikkelingshulp en over de expertise aangeboden door biologische onderzoeksinstituten gaan in die richting. Peruviaanse boeren die reeds eeuwen honderden soorten lokale aardappelen pootten moesten hun dagindeling, taakverdeling en natuurlijke omgeving aanpas-

sen aan het ideale genotype van aardappel uit de agrobusiness (Van der Ploeg in Hobart, 1993). Deze doemdenkerige benadering wordt ook de substantivistische (versus instrumentalistische) opvatting genoemd: de technologie is niet louter instrument maar heeft zijn eigen substantie, 'persoonlijkheid' bijna (Feenberg, 1999: 3; hij neemt de terminologische onderscheiden over van Borgmann, 1984). Denken we aan de zogenaamde 'dystopia', de pessimistische toekomstbeelden van Aldous Huxley (*Brave New World*) en George Orwell (1984). Niet alleen vaart het systeem zijn eigen koers, zoals in het skeptisch determinisme van Marx, maar deze koers gaat ten koste van de menselijke soort.

Neemt met de technologische vooruitgang het welzijn af? Max Weber spreekt van de 'ijzeren kooi' van de rationalisering: het technische, rationele denken is gericht op berekenbaarheid en beheersing; het bedreigt niet-technische waarden in onze samenleving. In de jaren 1960 beschreef Marshall McLuhan hoe technologie de vrijheid van mensen ontnemt en hen herleidt tot 'sex organen van de machine wereld' (Feenberg, 1999: 3). Dezelfde idee wordt geopperd in verband met internet en informatica, die werk en vrije tijd dicteren (zie de film *The Matrix*).

De Luddites waren de eerste antitechnologische beweging. In de vroege negentiende eeuw verzetten Engelse wevers zich tegen de mechanisering van weefgetouwen. Als protest vernietigden zij de nieuwe, performante machines. Zij waren ambachtslui die hun job en levenswijze bedreigd zagen bij het begin van de industrialisatie en productiemassificatie. Op de muren van de vernietigde werkplaatsen lieten ze namen als 'Ned Ludd', 'Ludlam', of 'Ludlum' achter. Zo werden de protesteers bekend als Luddites. De overheid greep hardhandig in ten voordele van de fabriekseigenaars, wat resulteerde in de opknoping van 14 Luddite leiders. In meer recente tijden kenden we uitwassen zoals de geweldadige 'back to nature' van de Unabomber en de sloganeske maatschappijkritiek van auteurs zoals Kirkpatrick Sale (met zijn boek *Rebels Against the Future*), die onder andere publieke computervernietigingen opvoert.

Een belangrijke verspreider van de substantivistische gedachte was Martin Heidegger. Voor de fenomenoloog die hij was, die de dagelijkse fenomenen begrijpt als poorten tot 'het zijn' in een bepaald tijdsgewricht, kent elk tijdperk zijn waarheid. Bestonden de middeleeuwen vooral in een religieuze vorm, dan is de moderniteit gekenmerkt door een technologische vorm. Dat is ons 'lot'. Dat is het zijn van de mens die nu eenmaal 'Da-sein' is ('er-zijn', in plaats en tijd). Als modernen kunnen we niet anders dan het verlaten van de traditionele samenleving als de juiste zet zien. Zo schieten die idee en gerelateerde ingevingen ons nu eenmaal te binnen. We willen deze overtuiging ook delen met de rest van de wereld. Denk maar aan ons geloof in scholing en ontwikkelingssamenwerking. Zowel in

het denken als in wat maatschappelijk gebeurt, convergeert hetzelfde 'zijn'. Uiteindelijk kiezen we toch voor computer, televisie en machine. Doemscenario's zorgen alleen voor verzadiging bij de kritisch ingestelden onder ons. De weerstand tegen technologie wordt wellicht helemaal een onaantrekkelijke positie na de recente extremistische acties zoals die van de Unabomber en de computerverbrander.

In tegenstelling tot Margaret Mead, schreef Heidegger: *'No single man, no group of men, no commission of prominent statesmen, scientists, and technicians, no conference of leaders of commerce and industry, can brake or direct the progress of history in the atomic age'* (1966: 52). Hopende dat ons tijdperk echter geen blind geloof in machines betekent, waarschuwde Heidegger wel voor de breuk en het destructieve van de moderne technologie. Hij contrasteerde (nogal tendentius) de koperen beker gemaakt door de ambachtsman, die een rijkdom aan symbolen toekent aan het materiaal, met de moderne dam die de rivier onderwerpt en zich zo de krachten van de natuur eigenmaakt om deze krachten op te slaan. In dit laatste geval wordt het materiaal 'ontwereldlijkt'. De moderne technologie is een autonoom, waarde-geladen proces en impliceert een bepaalde cultuur, die de wereld opvat als een te beheersen object. Heidegger stond bekend om zijn afkeer voor elke vorm van moderne technologie die het ambacht van de mens in de schaduw stelt. Was hij hierin een beetje een Luddite of gewoonweg reactionair? Volgens Ian Thompson (2000) kunnen we hem beter vergelijken met de Amish. Zij zijn niet technofob maar technoselectief. Ze zijn zich allereerst bewust van hun eigen waarden. Zo gebruiken ze gsm's maar nemen ze niet in huis. Vooraleer een uitvinding toe te laten, gaan de Amish in groep de voor- en nadelen na met betrekking tot het behoud van de bestaande harmonie. Ook volgens Heidegger zijn technische toestellen onvermijdelijk. Alleen moeten we zorgen dat we ze zodanig gebruiken dat ze ons niet domineren en dat we altijd zonder kunnen. Dat is Heideggers vrije relatie met techniek.

Het onderscheid tussen bovenstaande opvattingen over technologie is gebaseerd op het werk van Andrew Feenberg. De onderstaande tabel toont de vier opvattingen op basis van twee dimensies: onze macht over, en de cultuur verscho- len in, de technologie. Feenberg verdedigt de vierde, constructivistische opvatting. Zijn onderscheid is sterk gekleurd door het project van een 'radicale democratie', waarbij de menselijke verantwoordelijkheid en keuzevrijheid centraal staan. Hij richt zijn pijlen op de eerder deterministische opvattingen van Marx en Heidegger, die volgens hem niet inzien dat technologie niet buiten ons staat (als een soort bedreiging) maar deel uitmaakt van onze identiteit en daarom constant bijgeschaafd moeten worden, in naam van ons welzijn. Heidegger pleit voor een 'laten-zijn' houding (*Gelassenheit*) en plaatst die tegenover de manipulatieve, domesticerende

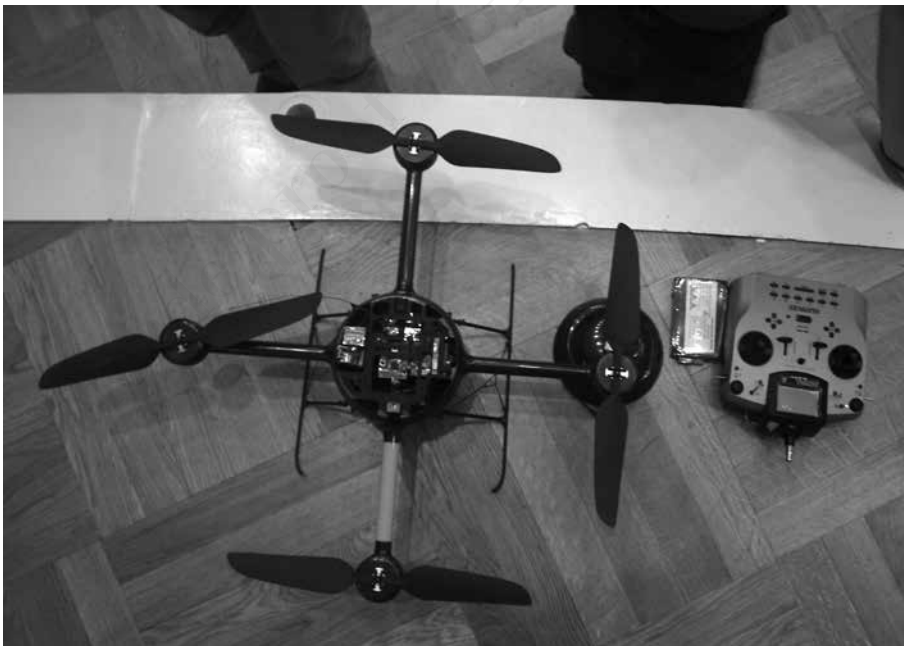
houding van de verlichte moderne mens. Maar is de tweede, proactieve houding niet nodig om negatieve tendenzen te keren? Verwatert Heideggers laten-zijn niet snel tot de gelatenheid waarmee hij destijds als decaan het Nazi-regime gedoogde? Feenberg, die zich tegen elk technofatalisme en -pessimisme kant, bemerkt in Heideggers houding een zweem van berusting. Er zit zeker ook een element van voorzichtigheid in: een breuk met het verleden is niet noodzakelijk een verbetering. Of het nu een hamer of een computer betreft, elk werktuig heeft zijn logica die de gebruiker tot op zekere hoogte opgelegd wordt. Alleen dienen we met Heidegger de vraag te stellen of geen grens overschreden is. Het technologisch web van informatica en telecommunicatie dat de wereld omspant, laat bijvoorbeeld nog weinig speelruimte toe. Een hamer kun je nog links laten liggen of als boekenstut gebruiken. De computergebruikerster past daarentegen als een schakel in het systeem door in werk en vrije tijd te denken zoals haar 'werktuig', het computersysteem, waar zij ook haar liefdesrelaties vindt en onderhoudt. Maar wat als ze van deze 'slavernij' geniet? Misschien zijn het broeikas-effect en het gat in de ozonlaag een antwoord van de natuur, duidend op onevenwichtige verhoudingen in onze technologie (zoals een spijker die afknakt?). Maar is dit besef genoeg om de effecten om te keren? Misschien leiden zowel mensen als de machines die ze produceren, een leven dat zodanig gericht is op vooruitgang en zelfbehoud dat elke stap onomkeerbaar in dezelfde richting gaat.

Tegenover dit determinisme beweert het constructivisme dat de mens wel richting kan geven aan het technologisch proces. Efficiëntie is niet het enige criterium. Zo verloor het bedrijfszekere MS-DOS-tekststelsel de competitie met de meer grafische interface van Windows omdat deze laatste gebruiksvriendelijker was voor niet-ingewijden, zij het technisch labieler en minder efficiënt. Pinch en Bijker (1987) geven ook het voorbeeld van de fiets. In oorsprong had je twee types. De sportfiets ging met zijn twee ongelijke wielen veel sneller dan het utilitaire type met gelijke wielen. Dit laatste type was echter veiliger en uiteindelijk gaf dat criterium de doorslag, ook bij de latere constructie van sportfietsen. Hoe komt deze beslissing tot stand? Constructivisten wijzen erop hoe de keuze tussen alternatieven niet op voorhand vastligt (bijvoorbeeld aan de hand van technische of economische normen) maar bepaald wordt door een samengaan (*fit*) van de voorwerpen en de belangen van sociale groepen die het ontwerpproces beïnvloeden (Feenberg, 1999: 79).

In de 'actornetwerktheorie' (ANT) gaat Bruno Latour (1992) een stap verder door te beweren dat technische objecten eigenlijk knooppunten zijn waarin makers en gebruikers convergeren om (onbewust) sociale netwerken uit te bouwen die de nieuwe ontwerpen bepalen. Vergelijk het toenemend belang van *usergroups*

op internet. Er bestaat niet één 'moderniteit' in technologie maar een pluraliteit van vaak kleine belangengroepen die in competitie treden over de definitie van een 'modern' of 'goed' ontwerp. (Borgmann noemde deze constructivistische visie al in 1984 de 'pluralistische' opvatting van technologie.) Politieke keuzen zijn zichtbaar in het design. Zo is in de verkeersdrempel die het verkeersbord met maximum aangegeven snelheid vervangt, een morele boodschap of wantrouwen besloten (Thompson). Deuren die automatisch sluiten zijn eigenlijk mechaniserings van de beleefdheidsregel 'sluit de deur' (Latour). Op grond hiervan besluit Feenberg dat design de samenleving weerspiegelt (1999: 87). Technologie is aldus een product van menselijke beslissingen die technologische ontwikkelingen ten goede kunnen beïnvloeden. Hiermee zet hij zich af tegen Heideggers technologisch 'essentialisme'. Substantivisten zien alleen de 'black box' die een machine is en niet de culturele codes en waardegeladen keuzen van mensen die hierin verzegeld zijn.

Het is echter de vraag of je de substantivistische en constructivistische opvattingen zomaar tegen mekaar kunt afwegen. Heidegger zwijgt inderdaad over de rol van belangengroepen. Dat is problematisch. Voor hem zijn menselijke keuzen en belangengroepen wellicht zelf het product van een dieper 'zijn' dat ons als een



Cyborg antropologie: weldra ieder zijn drone? (©Wikimedia Commons)

lot toekomt. Nu, die lotmatige, substantivistische kant houden we best steeds voor ogen. De vrijheid die Tanzaniaanse families bijvoorbeeld in een NGO-project krijgen om over hun ideale huis te beslissen, is geen garantie voor een goede keuze. Het probleem is eerder dat zij door modernisering van de overheidsadministratie gedwongen worden huisvesting te thematiseren en hierover beslissingen te nemen. Zo wordt dus van de Sukuma veehouders verwacht dat zij meedoen aan het vormen van een zwarte doos, die weinig of niets met hun verleden of sociale netwerken te maken heeft. De participatieve democratie gaat uit van een laat-kapitalistische, globaliserende samenleving die onbegrensd is en toch iedereen aanbelangt. De Afrikaanse boeren moeten maar zien hun plaats te vinden tussen de geëngageerde, alerte groepjes en civiele maatschappijgroeperingen. Willen ze niet voor de voet gelopen worden, moeten ze deelnemen aan deze *global village* en zoals al de andere subalterne groepen streven naar meer macht binnen die wereld, die echter niet de hunne is.

Dat is een belangrijke kritiek op het constructivisme en de radicale democratie: opdat het zou werken moet iedereen erin geloven en meedoen. Bijgevolg is de aangeboden culturele synthese van globale en lokale elementen een opgedrongen ideologie. Wat immers te denken van de huidige massale subsidiëring van *civil society* in het Zuiden? Gaat het niet om een 'democratisch opgelegd', internationaal gefinancierd model van ontwikkeling, dat de traditionele vormen van civiele maatschappij echter ondergraaft? De Gacaca-rechtbanken in Rwanda, die de waarheid van de 1994-genocide wilden kenbaar maken via een ritueel systeem van verzoening, leken een synthese van oud en nieuw te zullen maken. Dat laatste was het inderdaad. Maar het kwam neer op een gedrocht, te vergelijken met een houten auto. Van 'cultuur' verwachten beleidsmakers verkeerdelijk dat het niets natuurlijk heeft, dat het aan geen biologische, psychische of sociale condities gebonden is, en bijgevolg dat alle combinaties zullen werken als je ze maar oplegt.

Het constructivisme en Feenberg's radicaal democratisch project zijn afgestemd op groepen voor wie de moderne technologie reeds een feit is en waar hooguit enige invloed kan uitgeoefend worden op de vorm die deze technologie aaneemt. Feenberg denkt hierbij aan een proliferatie van microstrijdjes bij milieuactivisten, AIDS-patiënten, internet hackers, en progressieve medische onderzoekers die in een contrahegemonie convergeren en zo de historische impact van de technologie bepalen.

In dit standpunt overstijgt Feenberg wel het beperkte politieke perspectief van het anders nogal pragmatische constructivisme. Hij laat zich inspireren door de kritische theorie van de Frankfurter Schule, in het bijzonder Marcuse en Habermas. De overtuiging is dat technologie wel een eigen logica inhoudt

maar dat deze door de mens onder controle kan gebracht worden. Voor Habermas betekent de moderne technologie geen breukmoment (zoals bij Heidegger) maar is het iets van 'het systeem', waar strategisch handelen geldt. De efficiëntiegerichte logica is van alle tijden en stipuleert hoe macht en geld nagestreefd moeten worden in het politiek en economisch systeem. Dit strategische handelen onderscheidt hij van het communicatief handelen, dat tot de 'leefwereld' hoort en tegengesteld is aan de technische logica. Bij moderne maatschappijen bestaat het gevaar dat het succesgericht handelen en de efficiëntiecriteria eigen aan het systeem onze leefwereld binnendringen. Macht en geld kunnen ons leven en onze relaties met anderen beginnen te domineren. Om deze kolonisering van onze leefwereld door het systeem te verhinderen dienen we dit strategische handelen op afstand te houden van de leefwereld. In de plaats dienen we de tegenpool, het communicatieve handelen, te stimuleren. Voor Feenberg is dit een vrij angstige en schizofrene houding. De technologie wordt enkel als een noodzakelijk kwaad gezien en als een boze geest afgeweerd, wat dus niet toelaat op de technologie in te grijpen. Het is daarom dat de kritische theorie van Feenberg eveneens aan het constructivisme refereert.

Technologie is:	Autonoom	Menselijk beheerst
Neutraal	Determinisme	Instrumentalisme
Waarden-geladen	Substantivisme	Kritische theorie, constructivisme

(Tabel vert. uit Feenberg, 1999: 9)

Merk op dat het onderscheid strategisch/communicatief sterk op Europese leest is geschoeid. Het ligt geheel in de trant van de twee purificaties in onze tabel van types van sociale uitwisseling: economie versus affectie. We gaven aan dat beide domeinen verstrengeld zijn in niet-westerse culturen. Voor mijn Sukuma-informanten waren geld en macht juist communicatieve producten via erotiek en magie, en omgekeerd was de communicatie tussen ik en omgeving, binnen en buiten, zelf en ander, dorp en bos, belangrijk voor economisch succes en voor de werkdadigheid van magie en technologie.

	Structuur	Agency
Materialisme	Marx	Smith
Idealisme	Weber, Geertz, Heidegger	ANT, STS

De figuur hierboven wil aantonen dat de tabel van Feenberg in wezen steunt op de twee dimensies die in dit boek stevast opdoken: *structure/agency* en materialisme/idealisme. Ten eerste zijn de distictie van technologiebenaderingen in termen van ‘autonoom’ versus ‘menselijk beheerst’ verwijst naar, respectievelijk, een gedachtegoed dat vertrekt vanuit (machts)structuren en één dat de actor het laatste woord geeft. Het instrumentalisme was naïef door enkel dit laatste in ogenschouw te nemen. Ten tweede, Feenberg is een optimist want ziet doorheen de geschiedenis een positieve, cumulatieve beweging van toenemend bewustzijn rond technologie. Door te onderkennen dat cultuur inherent is aan technologie, en er niet los van staat, hebben substantivisten en later constructivisten zich ook de tweede dimensie eigengemaakt. Ze verrijken de materialistische aanname met een idealistische invalshoek, die open staat voor cultuur. Ze zetten een stapje verder dan het Marxisme door ideeën te integreren in de materie en in de materiële omstandigheden van technologie.

Het domein van *Science and Technology Studies* (STS) biedt veel mogelijkheden voor antropologisch onderzoek (Ja, ik zeg ‘antropologisch’: de grondlegger Latour begon als antropoloog in Ivoorkust; idem trouwens voor een andere monument van de sociologie, Bourdieu, hij startte als antropoloog in Algerije). Het even spannende en momenteel bloeiende domein van *critical material studies* drijft op hetzelfde enthousiasme om de genoemde twee dimensies te integreren in plaats van de analyse tot het instrumentalisme te beperken.

Reflectie: Het debat tussen substantivisme en constructivisme is geen of/of-relatie wanneer we inzien dat er een continuum bestaat tussen autonomie en menselijke beheersing. De beheersing van technologie door de mens is niet absoluut. Neem het voorbeeld van de genetica. Constructivisten hebben gelijk: mensen werken de richting uit. Ze komen een norm overeen zoals: ‘Genetica dient om zieken te genezen maar niet om perfecte kinderen te maken’. Substantivisten reageren even terecht: ‘Wacht op gewontevorming en de volgende stap is in de maak’. Indien de keuze wordt overgelaten aan het eigen oordeel, is de kans groot dat we twee klassen pro en contra zullen krijgen die alsmaar uitgesprokener worden. Daarbij zal de pro-zijde dankzij de technologie over meer manipulatiemiddelen beschikken, want macht is precies waartoe technologie meestal bijdraagt.

Internet is een voorbeeld van hoe we naar zelfexpansie streven via toenemende connectiviteit maar ook kwetsbaarder worden voor een ongeluk of virus in de verste uithoek van het expansieve veld dat we denken te beheersen.

De nanotechnologie illustreert hoe misschien wel de meest absurde kennis de maatschappij ooit kan domineren, en dit via een stapsgewijze ontwikkeling, van geïsoleerd laboratoriumexperiment tot sociale werkelijkheid. Donna Haraway's *Cyborg Anthropology* (1995) stelt dat de mens technologie gebruikt op of in zijn lichaam, en dus een cybernetisch organisme is, kortweg 'cyborg'. Denken we aan afhankelijkheid van pillen, vitaminen, en meer specifiek het gebruik van tandvulling, contactlenzen, pacemakers, hoorapparaat, piercings voor genotsverhoging of drones door agenten ... De toekomst zou minuscule computertjes in ons lichaam zijn of nanotechnologie. De Nobelprijswinnaar Richard Feynman zei in 1959: *'The principles of physics, as far as I can see, do not speak against the possibility of maneuvering things atom by atom.'* Nanotechnologie of 'molecular engineering' (nano= een millardste deel van een eenheid) betekent het maken van machines die zo klein zijn dat ze cellen kunnen herstellen en atomen reproduceren. Eric Drexler geloofde dat er geen tussenweg is. Ofwel keer je zoals de Amish terug naar een pre-industriële productievorm, ofwel zet je de industriële logica verder tot de nanotechnologie, waarin informatieverwerkende machines en neurale manipulatie opstapjes zijn. De media rapporteren dagelijks over de vooruitgang geboekt in Amerikaanse universiteiten: een rat met elektroden in het brein geïmplantéerd die een deur kan openen door eraan te denken (MCP Hahnemann School of Medicine & Duke University), de neuronen activiteit van 177 cellen omzetten in beelden van wat de kat op dat moment ziet (Molecular and Cell Biology, University of California – Berkeley), een blinde man weer beelden doen zien via neurale implants (Dobelle Institute), patiënten met locked-in syndrome (volledige verlamming en volledig bewustzijn) die weer communiceren met de buitenwereld door neuronen te doen groeien op in de hersenen geïmplantéerde elektroden waarmee hun geest een cursor op een computerscherm kan sturen (Emory University, Atlanta). Technologie bepaalt de levenswijze van de gebruiker en drijft op beslissingen uit het verleden die een logica in zich dragen die nooit geheel door de mens terug te draaien valt of te beheersen is.

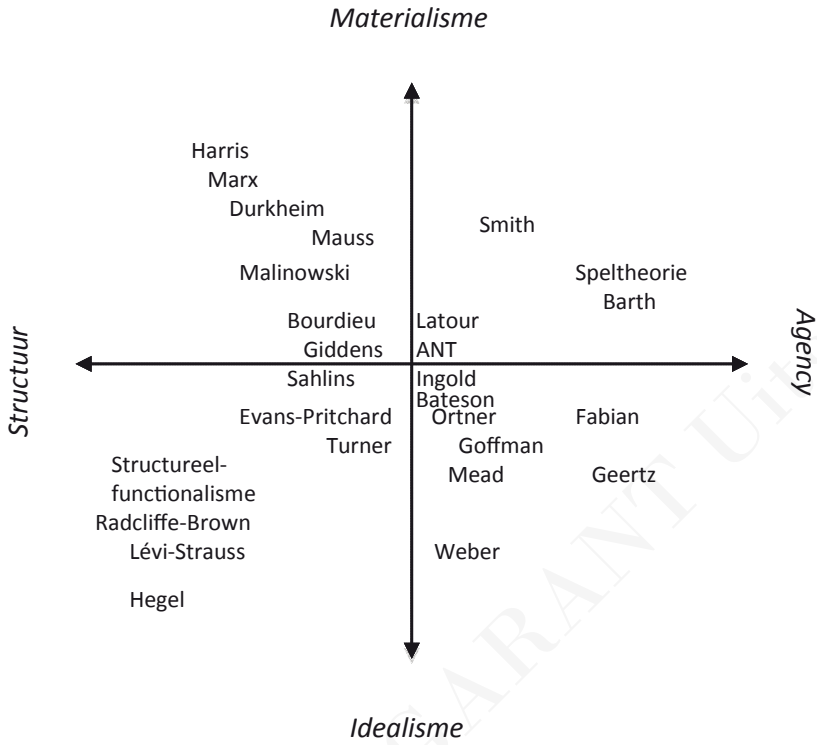
Conclusie

Doorheen dit boek hebben we twee dimensies uitgewerkt. De ene dimensie heet materialisme/idealisme. De mens is een 'dier', dat zich aan de veranderende natuurlijke en sociale omgeving steeds heeft weten aan te passen. Maar de mens is

is ook een 'programma', dat creatieve ideeën genereert door in te loggen op de symbolische orde van betekenissen en relaties. Zo (re)produceren en innoveren we cultuur. De tweede dimensie heet *structure/agency*. De mens is een subject, een actor met bewustzijn en culturele kaders, diep verzonken in een leefwereld. We volgden het debat over wat een 'andere' cultuur is. Wat houdt een leefwereld in, een wereldbeeld, een mensbeeld? En wat betekent dit voor de verhouding tussen antropologie, die de mens in zijn ondeelbaarheid wil bestuderen, en andere menswetenschappen, met name psychologie en sociologie?

In dit deel herinnerden we ons dat de mens evenzeer een groepslid is, met een variabele sociale status en kampend met machtsstructuren, die op hun beurt afhangen van de interacties tussen de groepsleden. We behandelden macroprocessen van globalisering en identiteitsconstructie. Uitwassen in de menselijke geschiedenis kunnen toegeschreven worden aan het splitsen van de mens in delen die gescheiden worden gehouden: politiek en economie, productie en status, transactie en affectie. Dat kan nefast zijn voor individueel of collectief welzijn, sociale cohesie en overleven. Ook de overtuiging dat structuur en *agency* gescheiden zijn, waardoor het individu de koers van de geschiedenis niet zou kunnen wijzigen, werkt moedeloosheid en passiviteit in de hand. Dat is gevaarlijk in tijden dat de ene technologie ons klimaat bedreigt en de andere technologie het net kan redden.

Om af te ronden plaatsen we hiernaast een aantal auteurs die de revue gepasseerd zijn, op een assenstelsel met de genoemde twee dimensies, nu opgevat als continua. De posities van de auteurs zijn louter indicatief. Andere dimensies hadden gekund en ontbreken waardoor het beeld toch vertekend is. Ik kan een aantal kandidaten bedenken voor een derde dimensie. Eén vermeldde we in deel 2: de atomistische versus holistische methodologie. Hoe zouden de auteurs daarop scoren? Een andere dimensie bepaalt de mate waarin de auteurs de reflexiviteit hebben om een taal te construeren (en te thematiseren) waarmee ze over cultuur spreken en aan cultuurvergelijkend onderzoek doen, dan wel of ze het woord helemaal laten aan de informant. De auteurs gegroepeerd rond het centrum zouden op zo'n driedimensioneel assenstelsel verder uiteenrafelen. In het laatste deel van deze inleiding doe ik een poging om de reflexiviteit op te drijven en een andere cultuur aan het woord te laten, wat cultureel vertaalwerk vereist en, toegegeven, een pak verbeelding bij de lezer. Het hoofddoel is die van de antropologie sinds Evans-Pritchard en Lévi-Strauss: de creatieve kracht van cultuur aantonen. Hoe? Door een schijnbaar irrationeel gebruik – en welk beter voorbeeld dan hekserijgeloof – op zo'n manier te begrijpen dat we het voortbestaan ervan niet hoeven toe te schrijven aan aangeboren disposities (*nature*) of aangeleerd bijgeloof (*nurture*).



Vierde proef - GARANT Uitgevers

Gevalstudie: De danser en de heks

Religiestudie: interpretatief of cognitief?

Religieuze praktijken en geloofsovertuigingen fascineren sommige wetenschappers en stoten andere af. Het thema is zelden oncontroversieel. Wetenschappers die de praktijken ernstig genoeg nemen om ze te bestuderen via de interpretatieve, inlevende methode lopen het gevaar van ze ongewild te legitimeren. De tegenhanger is de positivistische methodologie die zich beperkt tot empirisch waarneembare processen. Deze dreigt dan weer de praktijken weg te verklaren, waardoor de tweespalt vergroot tussen de wetenschapper die volksgeloof afwijst en de rest van de bevolking. Religie is een centraal thema van de antropologie. Maar meestal behandelen antropologen religie in relatie tot dagdagelijkse praktijken van economie, politiek, verzorging en welzijn. Zo komen ze niet in één van bovenstaande kampen terecht. Laten we even de denkscholen die tot nu toe de revue passeerden, bespreken in termen van hun visie op religie.

Cultuurmaterialisten opteren voor een positivistisch buitenstaanderstandpunt. Ze zijn niet gebrand op de studie van religie. Welke ecologische voorwaarden zouden zij kunnen bedenken die aan de basis liggen van godsgeloof of waarzeggerij in de ene regio en niet in de andere? Ze zitten verveeld met het weerbarstige feit dat gelijkaardige religieuze overtuigingen te vinden zijn in culturen met de meest diverse materiële omstandigheden. Cognitieve wetenschappers, die uit de neurobiologie putten, zijn een stuk beter uitgerust om religie te verklaren. Religie is voor hen een nevenproduct van natuurlijk geselecteerde cognitieve modules (waaronder *Theory of Mind*, zie deel 1). Ritueel, magie, animisme, sjamanistische rituelen, geestesbezetenheid en godsgeloof worden dan allemaal onder de categorie 'religie' geplaatst omdat ze geen rationele of empirische grond hebben, gezien hun referentie aan onbestaande bovennatuurlijke wezens. De medische antropologie, een uitgesproken interdisciplinaire tak, heeft deze praktijken echter uit de religieuze sfeer gehaald om ze te bekijken in het licht van hun potentieel transformerende

(bijvoorbeeld genezende) kwaliteit via manipulatie van betekenissen. Niet in socialisatie, indoctrinatie of culturele inertie maar in die lichamelijke transformaties zou de verklaring liggen voor het voortbestaan van die praktijken wereldwijd, het hedendaagse Westen inclusief. Ter bevestiging van dit standpunt zien we dat traditionele genezers geen punt maken van het al dan niet bestaan van de voorouderlijke geesten, en meer bezig zijn met het ritueel en de nodige symboliek om verschuivingen in betekenis en zintuiglijke ervaring te bewerkstelligen bij hun patiënt. We moeten even dieper ingaan op deze tegengestelde invalshoeken.

Terwijl de cognitieve wetenschapper op zoek gaat naar psychologische en biologische redenen voor de oorsprong van irrationele ideeën, maakt het voor de genezer minder uit of haar diagnose klopt dan wel of deze zal werken voor de patiënt (en wel zodanig dat meer patiënten zullen komen consulteren). Voor de fenomenoloog-onderzoeker op haar beurt gaat de aandacht naar de *relaties* van betekenis. Niet dat deze symbolische orde losstaat van de werkelijkheid. Integendeel, fenomenologen sluiten niet uit dat genezers op een juist spoor zitten door lichamelijke herstelprocessen op gang te brengen via stimulatie van aangeleerde, bevrijdende of aanvurende betekenissen. Maar de overeenstemming tussen idee en materie is niet één-op-één zoals in het atomisme. De overeenstemming gebeurt op het niveau van structuren binnen de symbolische orde, zoals de ervaringsstructuur 'intrusie' of 'reciprociteit' die evenzeer de sociale interacties kenmerkt als processen in de geest en het lichaam. 'Religie' is een artificiële constructie die, met andere woorden, met verscheidene ervaringsstructuren vervlochten is en die bijgevolg bij verwijdering door de wetenschappen de leefwereld van het subject incoherent achterlaat. Maken we de vergelijking concreter.

In de cognitieve wetenschappen krijgt elk van de opgesomde religieuze praktijken en overtuigingen een aparte neurocognitieve verklaring, gebaseerd op de interpretatie van een waaier aan interdisciplinaire, vooral experimentele data. Cognitivisten nemen het moedige standpunt in dat de reden voor het ontstaan van religie te zoeken is in natuurlijke selectie en niet in het therapeutisch potentieel van deze praktijken, noch in semantische relaties met de rest van de leefwereld. Ritueel wordt aldus een psychologisch mechanisme genaamd 'geritualiseerd gedrag voor gevaarpreventie' (Boyer & Liénard, 2006). Magie wordt de menselijke dispositie om magisch te denken (Sorensen, 2006). Animisme stamt uit onze ToM die een 'hyperactive agent detective device' (HADD) wordt, namelijk primair geneigd is om veranderingen in de omgeving toe te schrijven aan intentionaliteit: de actie van een wezen (Barrett, 2000). Het is nu eenmaal evolutionair voordelig om in een tak op de weg in de eerste fractie van een seconde een slang te zien ('Liever blode Jan dan dode Jan'). Sjamanistische genezing is een direct gevolg van de genetische ontvan-

kelijkheid bij mensen voor placebo en hypnose (McClenon, 2002). Godsgeloof volgt uit de neiging om ideeën rond herkenbare en tegelijk onnatuurlijke wezens gemakkelijk te onthouden, wat voordelig is bij cultuuroverdracht (Atran, 2004; Boyd & Richerson, 2005). Geestesbezetenheid is de juist vermelde receptiviteit voor minimaal contra-intuïtieve wezens, gecombineerd met HADD, naar verluidt het hoogst bij vrouwen onder stress (Cohen, 2007). Waarzeggerij of divinatie resulteert uit de biologisch gedetermineerde aanvaarding van gezagsargumenten gecombineerd met de (even biologische) nood aan strategische informatie (Boyer, 2001; Faber, 2004).

Wat opvalt in deze lijst van cognitieve verklaringen is de reductie van sociale praktijken tot psychobiologische disposities. Het is hoog gegrepen om te willen bewijzen dat iedere mens met de genetisch ingebakken illusie van bovennatuurlijke interventie geboren wordt en dat deze natuurlijk geselecteerde illusie een inhoudelijke kant heeft waardoor *nurture* zelfs secundair is. Atheïsme, dat door alle wetenschappelijke data ondersteund wordt, zou dus in strijd zijn met onze natuurlijke aanleg. Maar is het werkelijk onze scholing en wetenschappelijke vooruitgang, niet in het minst dankzij Darwins evolutietheorie, die de kerken gestaag hebben doen leeglopen sinds de jaren 1960? Europa kende Darwin toch al een eeuw vroeger? Afgaande op het tijdsgewricht mogen we de sociaalstructurele component onderstrepen: Heeft onze minder hiërarchische sociale structuur het geloof in een opperwezen niet tot een anachronisme omgetoverd? Welke overtuigingen en praktijken passen beter in onze huidige leefwereld?

De cognitieve oorzaken van religie combineren disposities die in mekaar verlengde kunnen liggen of die onafhankelijk zijn van mekaar. Een toevallige samenloop van omstandigheden heeft gezorgd voor de natuurlijke selectie van deze atomaire modules en hun combinaties. Herinner u de mens-als-dier. De uitdaging is om die cognitieve wetenschappen te verzoenen met de zojuist vermelde sociaalstructurele in steek, de mens-als-groepslid, en met de daarvoor vermelde fenomenologie, de mens-als-subject. Evenmin mogen we het structuralisme negeren, de mens-als-programma, dat iets zegt over het betekenissysteem en zijn wetten dat de mens is binnengetreten (na natuurlijke selectie). Verlaten we ons op etnografie en diepte-interviews dan blijkt dat magie, beheksing, divinatie en bezetenheid vaak als zeer verschillende fenomenen ervaren worden. Ze lijken hun eigen logica's en zintuiglijke codificaties te hebben, die bovendien in een specifieke verhouding tot mekaar staan. De onderlinge coherentie van deze vier 'religieuze' praktijken is niet onbelangrijk om te begrijpen waarom ze wereldwijd samen te vinden zijn en toch verschillende, zij het complementaire perspectieven op de wereld uittekenen. Zou de geïmpliceerde mogelijkheid van verschuivingen tussen de perspectieven niet altijd zeer bruikbaar zijn geweest voor de traditionele geneeskunde?

We zullen argumenteren dat van de vier net opgesomde 'religieuze' praktijken de respectievelijke codes reciprociteit, intrusie, expulsie en synchronie zijn. Elke code verwijst naar de gehanteerde symboliek en de zintuiglijke (visuele, auditieve, tactiele, enz.) ervaring in die praktijk. De vier codes zijn onderling tegengesteld, wat net therapeutische effecten toelaat. Voel je je vanwege aanslepende ziekte of ongeluk behekt door een jaloeze kennis of kwade kracht dan beeld je je de wereld (met inbegrip van je voorouderlijke gids) in als een bedreigende Ander die in jou huist (intrusie), en dan ben je niet meer in staat tot magische strijd, dans of sociale uitwisseling met significante anderen (reciprociteit), dus moet je een genezer raadplegen die jouw relatie met de voorouderlijke gids en de omgeving als geheel herstelt via divinatie en offerritueel en zo jouw ervaring van een bedreigende Ander verjaagt (expulsie). Het alternatief, indien je voorgoed genezen wil zijn van angst voor jaloezie en beheksing, is het samenvallen van je zelf met de Ander, de voorouderlijke geest, in de bezetenheidscultus (synchronie).

Deze codes zijn duidelijk onderscheiden en zodanig gerelateerd dat ze een heel semantisch veld beslaan. Ze zijn wederzijds exclusief en exhaustief, zoals binaire opposities, maar dan in een vierdelig schema. Hetzelfde schema zullen we getransponeerd zien van het geneeskundige domein naar het socio-economische, wat de culturele relevantie van de codes en hun betekenisverschuivingen bij rituelen versterkt. De code van beheksing lijkt dan op die van commerciële transactie: schuld en krediet. De code van magie hoort daarentegen samen met die van gift en wedergift. Divinatie is minder bilateraal dan magie en volgt een offersymboliek, door een zogenaamd bezielde toeval (het Reële) te laten optreden in het toespreken van het lot. Bezetenheid door geesten, of spreken in tongen, wordt georganiseerd in een genezingscultus en lijkt buiten Europa op mystiek in de zin dat beide praktijken een extreme toestand veronderstellen van offerbereidheid om één te worden met de geest, met het binnendringende dat zich aandient (vergelijk 'genade' in de christelijke mystiek). De bezetene die een medium en genezer wordt vlucht de intrusie niet, en ontsnapt dus aan de cyclus van drie codes. De codes roepen aparte werelden op, die echter gerelateerd zijn. Uit deze korte opsomming blijkt al dat de codes tevens crossculturele relevantie hebben. Waarom is er overal divinatie te vinden in de wereld? Waarom overal magie? Overal geesten of bezetenheid? Overal heksen? Dat is het ultieme aandachtsgebied van een antropoloog die beroepsmatig over culturen heen spreekt en bewust is van het precaire van dat transcultureel perspectief. We gaan verder dan de vaststelling van culturele diversiteit, zonder het laatste woord te geven aan biologisch reductionisme.

Een sleutelidee is dat de onderlinge tegenstelling van wederzijds exclusieve en exhaustieve codes net de therapeutische effecten toelaat. Zodra de ene code gesti-

muleerd wordt, maakt het subject zich per definitie los van de andere codes, met de zintuiglijke implicaties vandien. Dat is het geheim van de symbolische orde: haar materieel-zintuiglijke dimensie. Dat is waarin het structuralisme een aanvulling kan betekenen op de biologische verklaring van traditionele geneeskunde en geloof. Verderop werken we de twee eigenschappen van de zintuiglijke codes (wederzijdse exclusie en exhaustiviteit) uit via het structuralistisch begrippenpaar syntagmatische/paradigmatische relaties. Hun toepasbaarheid op de codes gehanteerd door traditionele genezers bevestigt de rol van de symbolische orde naast de neurobiologie, zoals uiteengezet vanaf hoofdstuk 1. Dergelijke antropologische synthese zoekt ons te bevrijden uit het cartesiaans-dualistische juk, een streven dat we delen met gevestigde neurobiologen als Damasio en Ledoux. Ook zij weten dat Darwins natuurlijke selectie onderhevig blijft aan iets dat niet natuurlijk geselecteerd is, gemeenzaam gekend als de natuurwetten. Zijn de structuralistische kenmerken van betekenissen eerder in de wetten van de symbolische orde te situeren dan in de natuurlijke selectie van onze soort?

Door de één-op-één-correspondentie tussen concepten en hun definities te verlaten (atomisme) en te denken vanuit de relaties *tussen* de concepten (holisme) verlenen antropologen prioriteit aan etnografische ervaringsgegevens. Geven zij zich hierbij over aan speculatie? Zeker niet meer dan wetenschappers die zich bij de historische feiten menen te kunnen houden zonder beroep te hoeven doen op de participerende observatie van de etnografie. Zij lopen het risico van misinterpretatie, bijvoorbeeld (zoals later besproken) wanneer ze hekserij en geestesbezetenheid in één adem vernoemen als religieus terwijl de lokale bevolking de twee ervaart als tegengesteld en elk zelfs zou gelijkstellen met een verschillend type van alledaagse, economische praktijk, bijvoorbeeld markt- versus giftlogica. De westerse definitie van religie als het bestaan van bovennatuurlijke krachten betreffend (waar hekserij, geestesbezetenheid en divinatie samenhoren) is product van een maatschappij waar religie een apart domein uitmaakt naast andere subsystemen en dus een thema op zich is. Kunnen we een benadering ontwikkelen die niet in die val trapt, die dus vanuit de leefwereld en diens culturele opdeling vertrekt in plaats van onze academische (cartesiaanse) opdeling? En kunnen we met die aandacht voor de leefwereld meer bereiken dan een interpretatieve, fenomenologische benadering die zich tevreden stelt met het cultuurspecifieke en die de universaliteit van magie, hekserij en varianten ontkent? Met andere woorden, vinden we een model dat even succesvol is in het onderkennen van die universaliteit als de cognitivistische maar dat een stapje verder zet door nurture terug in beeld te brengen, deze te linken aan de structurele opposities van cognitie, en de fysieke dimensie van hun verschuivingen niet te vergeten?

Initiatie

Hoe is sociale orde mogelijk? De gift, en algemener de sociale uitwisseling, was de spil in het vorige hoofdstuk, met als veronderstelde uitkomst een staat van relatieve vrede. Bekijken we die toestand van naderbij dan verschijnt een dynamische vrede met opeenvolgende momenten van spanning en verzoening, van verwachting, teleurstelling en nieuwe hoop, en soms breukmomenten met tragische gevolgen. De betekenis en drijfveer van de gift kan niet onafhankelijk zijn van die momenten wanneer sociale uitwisseling uitgesloten is. We bespreken initiatie en magie als varianten op de gift aan de hand van de gebruiken van Sukuma-sprekende boeren en veehouders in Noord-Tanzanië waar ik vanaf 1995 twee jaar aan etnografisch veldwerk heb gedaan en sindsdien regelmatig ben teruggekeerd.

Na een jaar onderzoek ter plaatse, gedomineerd door moeizame pogingen om me de taal eigen te maken, nodigde mijn gastheer Lukundula, een lokale genezer, mij uit om ingelijfd te worden in het genootschap voor volwassenen, de *Bunamhala*. Ik was verbaasd want had van een oudere etnograaf gehoord dat dit gebruik, de *ihane*, in deze regio uitgestorven was. Lukundula repliceerde dat het met mijn onderzoek over magie niet veel zou worden als ik niet de initiatie in



Sukuma-geïnitieerden kijken in de camera

magie had doorgemaakt die de *ihane* uiteindelijk is. De novicen leren een veertigtal planten kennen bij naam en werkzame functies. Ik had reeds vastgesteld dat magie in de vorm van middeljes en amuletten deel uitmaakte van het dagelijks leven. Maar zolang ik de *ihane* koningsplant niet kende zouden mijn gesprekspartners schroom voelen om met mij over magie, of zoals zij het noemen 'medicijn' (*bugota*), te praten. Ik moest de wereld van de *ihane* binnentreden, die aan het etnografisch ook ontsnapt was en door blanke priesters en ambtenaren dood verklaard was.

Samen met zes leeftijdsgenoten onderging ik de initiatie. Een vijftigtal meesters wachtten ons op, het vlees van onze geslachte stier achter de kiezen en het gerstebier op de maag. De haan voor divinatie, met ons speeksel beziel, hadden ze al publiekelijk getoond en geslacht. Terwijl een novice het hoofd van de initiatiemeester krabde met de koningsplant keek de man de milt van de kip na op zoek naar een bloeditstorting die aangeeft dat de voorouder aanwezig is ('in de woning binnengegaan') en dus toestemming geeft voor de ceremonie. Vervolgens stond hij recht om Bangwe, één van de vele namen van de (onpersoonlijke) schepper in hun kosmologie, aan te roepen en het kippenorakel te richten naar de acht punten van het Sukuma kompas:

(Naar het oosten) Waar de stichters van de divinatiekunst vandaan komen...
 (Het westen) Waar koning Luhinda zijn drum van mensenhuid vervaardigde...
 (Het zuiden) Waar de edelstenen voor beschermende sieraden te vinden zijn...
 (Het noorden) Plaats van het eerste Sukuma koninkrijk... (Het zuidwesten)
 Plaats van de Shashi, de eerste pottenbakkers en regenmakers... (Het noord-oosten) Plaats van de Kerewe die de kano introduceerden... (Boven) Waar de eerste voorouders verblijven... (Onder de grond) De houten stok... Wanneer zullen we de wereld afkoelen? Vandaag!

Hiermee duidde hij aan dat de *ihane* een ritueel is waarvan de betekenis het dorp overstijgt. De voorouder van de novice had teken gegeven van zijn aanwezigheid en toestemming. Bier werd gedronken uit de dubbele, verbonden kalebas, symbool van vruchtbaarheid. Verwijzend naar Afrikaanse schaak (mancala-bord) sprak een ouderling 'Een totaal van één baart geen leven'. Op naar het woud volgden we onze leermeesters om onze mand te vullen met de veertig planten van het genootschap. Na een eeuwige belofte van schuld te aanvaarden, waarvan we de specifieke vorm beloofden geheim te houden, 'stierven' we aan ons vorig zelf en verlieten we het woud, onze lijven ingesmeerd met zwart doorbakken aardnoten. De terugkeer naar het dorp verliep als een soort invasie door ons, die 'zich heet

gemaakt hebben' (*wa biseba*). In de drempel van de woning, waar de vrouwen ons opwachtten met hun pollepels, moesten we de speer inplanten. Vanaf dan werden we drager van het bundeltje planten: *bu ya mu kaya*, letterlijk 'bos vanbinnen de woning.' 's Nachts braadden we de veertig planten in een potscherf. De volgende dag werd het medicijn op ons lichaam aangebracht. De driedaagse eindigde met de novicen die opstonden, hun pinken in die van de leermeester geklonken, om de pot met medicijnen op de grond om te stoten. Het publiek spoedde zich om het overschot van dit *ihane* medicijn te verdelen omwille van zijn vruchtbaarheidsbevorderende effecten voor de akkers.

Het initiatieritueel is uiteindelijk een vruchtbaarheidsritueel, al spreken Sukuma van *mhola*, vrede, in plaats van fertiliteit, een populaire antropologische term. Door de gift van de stier en het bier in het dorp enerzijds, en het offer om voor eeuwig in het krijt te staan bij de andere groepsleden tijdens de beproeving in het woud anderzijds volbrachten we de initiatie en werden we 'een veer op de Sukuma-vleugel'. We werden voor een tweede maal geboren, '*kubyalwa*'. Dezelfde term gebruikt de man bij zijn huwelijksaanzoek gericht aan de familie van de bruid. Het is verleidelijk om initiatie en huwelijk te benaderen als twee varianten op het domesticatiecomplex. De man gesymboliseerd door de boog (*buta*) onderwerpt de vrouw die de metafoor van de rug (*ngongo*) belichaamt. Maar is dat een sociale uitwisseling tussen zelf en andere, binnen en buiten?

Een bekende Sukuma-parabel bevestigt het belang van de relatiewaarde, van gift en offer, boven de pure domesticatie. Het verhaal gaat zo. Een vader die tussen zijn twee zonen moet kiezen voor zijn nalatenschap stuurt hen uit om zijn reis voor te bereiden. De oudste zoon kiest voor de kortste weg en laat afgehakte bomen achter als merkteken voor de vader. Deze zoon belichaamt de domesticator die de wildernis temt. De jongere zoon laat zich leiden en omleiden door de gastvrijheid van vreemden die hij onderweg ontmoet. De vader verkiest dat soort merkteken in het landschap: maturiteit is sociale relaties aangaan ondanks de latere eisen die deze kunnen impliceren en zonder de identiteit van de andere te veranderen. Leren leven met het ondomesticerbare, met 'schuld' – een helaas zeer beladen begrip in christelijke context. Dit werd duidelijk tijdens onze initiatie in het genootschap van ouderlingen. Op het hoogtepunt van de initiatie aan de tunnel, wanneer ze de kindertijd definitief achter zich laten, moeten de novicen durven de keten van gift en offer op te starten.

Eind negentiende eeuw situeerde Frazer magie in een cultuurevolutionistisch perspectief. De empirische wetenschap zou ontstaan zijn door zich te onderscheiden van het dogma in religie, die zelf voorafgegaan is door de foutieve premissen van de magie; magie zou causaliteit misvatten wegens gebrek aan experimentele basis. Ook Mauss en tijdgenoten konden magie slechts opvatten als bijgeloof, een afwijking op de ratio van de wetenschap, 'nog terug te vinden bij Europeanen die spreken over geluk of ongeluk hebben' (Mauss, 1950: 137).

Maar wat bedoelen we met 'geloven' in (on)geluk? We bedoelen de opvatting, ook wel 'magisch denken' genoemd, waarbij de buitenwereld zou afgestemd kunnen zijn op een subject; dat de omstandigheden zodanig zouden 'samenlopen' dat ze zich ten gunste of ten kwade van dat subject keren. Bij Sukuma magie gaat het echter vooral om een pragmatische houding. Baat het niet, dan schaadt het niet. Steunt zo'n houding wel op een onempirische basis? Mijn Sukuma kennissen en burens getuigden van een specifiek geëngageerde houding ten opzichte van de leefwereld. Zij sloten niet uit dat je daden en uitspraken, gewild of niet, de vrede in de omgeving beïnvloeden. Ik geef drie voorbeelden.

Baar je een tweeling zonder daarop in het *Mabasa* genootschap te treden om je echtgenoot en jezelf medicinaal te reinigen, dan zet je de vruchtbaarheid van het land op het spel en breng je dus de hele gemeenschap in gevaar. Traditioneel doen weinig ouders van tweelingen echter het ritueel. Tot als een jaar van hongersnood volgt. Weliswaar heeft niemand heeft mij beweerd dat 'het werkte'.

Bewerk je als man een akker, dan bevrucht je deze met de hak: zingend en dansend, maar vooral suggestief penetrerend met je hele lichaam. Dus het volstaat niet de zaden te planten. Je hoeft geen abstractie te maken van jouw verlangens en hoop, jouw stemming die helemaal op een succesvolle oogst gericht is. Wanneer geen regens vallen, loopt het fout en dreigt honger (*nzala*), dat is gekend en die herinneringen doorspekken het gebeuren. In de Sukuma-streek is het regenseizoen een bron van onzekerheid omdat de regens uiterst gelokaliseerd vallen. Vroeger deed het koninklijk paar een beplantingsritueel voor alle dorpelingen, waarbij het paar zich vereenzelvigde met de zaden. Bij het begin van het regenseizoen werd de koning tevens door de raadslieden van het dorp kaal geschoren, op seclusie gesteld, en elke activiteit ontzegd waarbij hij een druppel bloed zou kunnen verliezen. Hij stond voor het land zelf en moest de regens uitbroeden. Zijn haar groeide met de gewassen. Ontbraken de regens, dan werd de koning gewurgd totdat zijn tranen vloeiden en de regens inluiden. Over hun rituele strijd met de dreigende droogte zeggen Sukuma-informanten: 'we lokken het jaar in een hinderlaag'. Ze gebruiken daarbij een werkwoord dat normaal voor de list van olifanten wordt gebruikt. Net als een olifant die op zijn

stappen terugkeert om zijn belager te verschalken, doet de Sukuma-koning de vruchtbaarheidscyclus van het land ritueel voor.

Hagelt het, dan behandel je het land: je werpt terstond een bijl in de grond met de scherpe kant naar boven. De bijl die enkele hagelstenen splijt, mist zelden zijn ritueel effect op het land als geheel. Hagel wordt prompt regen: de daad van een enkeling kan de oogst van de hele gemeenschap redden. Opvallend is het gemak waarmee Sukuma boeren de werkdadigheid van hun magie bevestigd zien, zonder dat zij verwachten dat deze moet ernstig genomen worden door de buitenstaander of op school. Het ervaringskader van de magie heeft blijkbaar een andere logica dan dat van wetenschap.

We kunnen ons inderdaad de vraag stellen of er wetenschappelijke weerlegging kan bestaan voor de idee dat een juiste ingesteldheid het geluk of de nodige meeval als het ware aantrekt. Maken we de vergelijking met de knal achter Freuds boekenkast die Jung voorspelde net na Freuds sceptische reactie tegen elke vorm van paranormaliteit (Jung spreekt van 'katalytische verschijnselen van exteriorisatie'; zie Maso, 2000: 28). Jung voelde zich zo intuïtief (maar onredelijk) zeker dat de knal zou volgen, dat hij het luidop voorspelde aan Freud. Impliciet nemen zowel Jung als mijn Sukuma-informanten aan dat mensen in hun handelingen, gedachten en gevoelens deelnemen aan een totaalgebeuren, in plaats van aan een keten van oorzaken waarvan het ik er één is. Met meer openheid voor zintuiglijke indrukken, de voelsprietten ver uitgestoken, groeit uiteraard de kans dat ingevingen bevestigd worden.

Volgens Sukuma-ouders betreft wetenschappelijke kennis slechts één dimensie van het probleem. Zoals bijna letterlijk gezegd door informanten aan etnografen in alle regio's van Afrika sinds de jaren 1950: 'Pillen keren het ziekteproces om maar pakken de initiële oorzaak van het probleem niet aan. Stel dat je genezen uit het hospitaal komt, dan ben je nog niet zeker dat je morgen niet met een ander ongeluk opgescheept zit; een koe die sterft of een kind dat ziek valt'. Het is de omgeving als geheel, burens en voorouders inbegrepen, die moet gunstig gestemd worden. Genezing is meer dan de ziekteprocessen in het lichaam omkeren. Totale werkzaamheid wordt gezocht en die is er maar als de hele omgeving – wij zouden spreken van het lot, en de Sukuma hebben een vergelijkbare notie met hun *ndagu* – meezit, wat ook betekent: de relaties met familie, burens en de voorouderlijke geesten die je beschermen. Om te genezen moet je volgens hen dus de omstandigheden zien mee te krijgen. Die totaalomgeving luistert als je de juiste taal vindt. Die sleutel denken Sukuma-genezers te hebben met hun principe van uitwisseling in magie. Het gunstig 'stemmen' van de omgeving, in de brede zin van natuur en gemeenschap, doe je niet door die omgeving te kennen (zoals de wetenschapper,

of zoals de heks die de voorouderlijke geest van het slachtoffer moet leren kennen om deze te corrumperen) maar door aandacht te geven en een uitwisselingsrelatie op te zetten. Om je burens gunstig te stemmen geef je een feest en hou je een collectief ritueel. Bij de voorouders doe je een offer. Sukuma-geneeskunde beoogt niet eenvoudigweg een omkering van de koers van het virus, al komt het er wel bij kijken: de *mitego* vloek kruipt het lichaam binnen via een valstrik op het pad en stijgt langs de voeten omhoog de maag in om uiteindelijk de borststreek te bedreigen; deze vloek moet via een maagzuivering terug neerwaarts afgevoerd worden. Maar dit is slechts de eerste, minst collectieve pijler van de driedelige therapie die de Sukuma patiënt gewoonlijk volgt: 1) medicijn op en in het lichaam, 2) armband van voorouder ter persoonlijke bescherming en ter ere van de clan, 3) collectief ritueel zoals offer voor familie, dorpsgemeenschap en voorouders. Symbolisch lijken de drie therapeutische componenten complementair en lijken ze ideële restanten mee te dragen uit het verleden: respectievelijk de 'agro'-kant (het lijf als een akker), de 'pastorale' kant (extensie op de huid) en de 'jacht' (afhankelijkheid van de woudgeesten). Het offer wordt in de Sukuma taal ook 'jacht' (*shitambo*) genoemd.

Met deze gegevens over culturele verschillen en leefwereld zouden we ons kunnen wagen aan een (idealistische) hypothese waarom dit deel van Afrika geen wetenschap ontwikkelde. Naast materiële beperkingen waaronder ecologische noodzaak is er de ideële factor, het wereldbeeld. Het principe van uitwisseling met zijn twee zijden van gift en offer ten aanzien van de omgeving is in zekere zin het alternatief voor het *kennen* van de omgeving, dit is het onderwerpen dat beoogt wordt in wetenschap. Zoals in elke technologie leren we in magie iets over de onderliggende cultuur, of wat Bourdieu (1980) de 'habitus' noemt. Maar hoe het cultureel 'aanvoelen' vertalen in wetenschappelijke termen zonder afbreuk te doen aan de lokale ervaring? We werken in twee stappen: 1) deconstructie van onze eigen assumpties, 2) vertrekken vanuit lokale symbolen. Onze case is hekserij. Niet de eenvoudigste, om het zacht uit te drukken.

De twee zijden van de heks

In deze sectie wil ik drie ideeën uitklaren met het oog op de eerste stap: 1) 'confusie' in de literatuur over de twee zijden van de heks; 2) onderscheid tussen verdenking en beschuldiging; 3) onderscheid tussen hekserij als praktijk en beheksing als subjectieve ervaring.

'Zijn we niet allemaal heksen?', vroeg een teashop-houder mij in Buhongo toen hij onze discussie hoorde over de occulte objecten die gevonden waren in een grot

in de buurt. Iedereen ging volmondig akkoord, maar tegelijk wist ook iedereen dat het niet waar was: 'Moesten we allemaal inderdaad heksen zijn, dan zouden we ze niet willen ombrengen.'

De term *nogi* of heks oscilleert tussen twee betekenissen. De meer algemene betekenis is die van de tovenaar of magiër, een gebruiker van medicijnen of 'magie' die niet genezend maar dodelijk zijn. Zowat elke Sukuma-man of -vrouw die begaan is met zijn familie, beschikt over dergelijke magie, zij het in defensieve versie. Bijvoorbeeld, een zwartkleurig poeder (genaamd *lukago*, 'bewaker') wordt in de grond rond de woning aangebracht om de inwoners te beschermen tegen heksen en deze laatste te doden bij het binnendringen. Op mijn vraag of dit werkt antwoordde mijn gastheer dat hij in zijn leven al een tiental nachtelijke indringers op zijn erf heeft weten te overlijden alsook enkele hyena's waarmee de heksen zich zouden verplaatsen. Deze overlijdens maken van hem echter geen heks in de strikte zin. Het is voor Sukuma ook normaal om 'opwekkende' magie (*samba*) te gebruiken die mensen verleidt tot seksuele betrekkingen of die handelaars helpt bij het verkopen van hun producten, of de populariteit van dansers waarborgt bij hun danscompetities. Denkend aan zulke liefdesfilters zouden wij waarschijnlijk zonder meer van hekserij spreken, maar voor Sukuma zijn gebruikers van dergelijke magie geen heksen. In de bar zullen de meeste mannen voor het bezit van dit soort magie uitkomen en zelfs verder gaan, pretenderen machtige tovenaars te zijn die dankzij hun magische kennis al vele tegenstanders verslaan hebben in de dagelijkse strijd om distinctie.

Toch weet elke Sukuma dat deze mannen niet degenen zijn die men verdenkt wanneer een kind ziek valt. Het is een andere figuur waarvan de dorpingen aanvoelen dat deze in aanmerking komt om gezocht en verbannen te worden. Die verdenking valt het tweede type te beurt: de heks die zo jaloers is dat deze het geluk van een ander niet kan verdragen en dit moet vernietigen. Niemand pretendeert zo'n heks te zijn. Deze heks wordt ervan verdacht de voorouder van het slachtoffer te corrumperen om deze laatste (of diens kinderen) te doden. Vaak blijkt men hierbij aan (oudere) vrouwen te denken. Dit zijn echter niet de Sukuma-genezers of leden van een cultus, die in Europa bijvoorbeeld 'wicca' genoemd worden. (Dit zijn leden van een natuurgodsdienst; de theorie van Margaret Murray, die in 1921 poneerde dat de heksenjacht in het moderniserende Europa van de late middeleeuwen tegen deze cultus gericht was, is in 1967 door MacFarlane weerlegd). Het gaat om een persoon die in het geheim handelt en een specifiek motief heeft en een intieme band met het slachtoffer. Meestal heeft het slachtoffer wel een vermoeden dat hij of zij niet zal uitspreken maar bij waarzegging zal controleren. De ware heks lijdt aan emotionele opwellingen, ook 'lever' (*kitema*) genoemd – het eten van le-

ver wordt om die reden aan vrouwen en kinderen ontzegt. Volgens sommigen kan frequente fysieke nabijheid genoeg zijn om door deze persoon behekst te worden, maar meestal vermoedt het slachtoffer een specifieke reden bij de heks. Men veronderstelt dus een motief bij de heks. Altijd echter is hekserij bij de Sukuma een bewuste daad, met behulp van bereidingen, meestal met de dood als gevolg tenzij interventie door de genezer. Typische vormen van hekserij zijn vergiftiging via het voedsel en de valstrik aangebracht op een pad waarbij de magie zich een weg baant



Op naar de heksensabbat (©Wikimedia Commons)

van de voeten naar de maag. Gebaseerd op een distinctie in de Zande taal noemt Evans-Pritchard dit type *sorcery* terwijl de aangeboren kracht waarmee iemand onbewust kwaad berokkent *witchcraft* heet.

Elke cultuur heeft zijn eigen idee van de heks. Verdrongen verlangens worden erin uitgedrukt, of angsten, bijvoorbeeld rond vrouwelijke seksualiteit en vruchtbaarheid. Europese culturen schetsten vaak ook een marginale figuur, iemand die afwijkt door hoge leeftijd, armoede, of die veraf leeft van het dorp, en daarom de rol van 'zondebok' opgedrongen wordt (zie René Girard). Karp schrijft over de Iteso van Kenia dat zij de heks definiëren als een antisociaal en arrogant wezen. Hij geeft het voorbeeld van zulke antisocialen: de studenten met hun stadsmaniertjes en ostentatief materialistisch gedrag, die hun geboortedorp komen bezoeken. Bekijken we echter zijn gevalstudies van naderbij, dan brengt deze definitie van de heks ons op een verkeerd spoor. Wanneer iemand ziek valt, dan blijkt men niet een of andere arrogante student of antisociale rijkgaard te verdenken (noch een befaamde genezer die uiteraard over alle typen magie, goede en kwade, beschikt), maar een nabije buur of familielid, een doorsnee dorpeling die allesbehalve antisociaal en arrogant is. De student, Europeaan of rijkgaard worden niet ernstig verdacht, hooguit worden zij publiekelijk beschuldigd om opportunistische redenen (wegens de jaloezie die ze zelf opwekken). Beschuldigingen zijn bevrijdend en in die zin horen zij tot een sociaal proces van strategie en negotiatie dat het zuivere stadium van sluimerende verdenkingen reeds achter zich heeft gelaten. Om hekserij te begrijpen moeten we eerder dit initiële stadium doorlichten, dat minder te maken heeft met geruchten en publieke speculaties maar alles te maken heeft met de ervaring van het betrokken subject. Deze laatste kan de onbekende student blijkbaar niet ernstig nemen als verdachte. Bovendien zal de zieke zijn vermoedens te gevaarlijk vinden om zomaar publiekelijk uit te spreken. Er is zeker nog meer druk tot geheimhouding in de postkoloniale Tanzaniaanse Staat die hekserij uiteraard afzweert als achterlijk.

In mijn benadering is de 'heks' een culturele figuur, een symbolisch construct, dat echter geworteld is in de existentiële ervaring van het subject. Cultuur is niet een statisch geheel van opvattingen en praktijken dat ooit uitgevonden werd door een voorouderlijke schepper en vervolgens door de huidige generatie hersenloos toegepast wordt. Cultuur structureert onze ervaring, maar omgekeerd draagt de menselijke ervaring een structuur in zich die culturele betekenissen determineert (vergelijk Bourdieu over de habitus als zowel structurerend als gestructureerd). Er moet iets eigen zijn aan de ervaring van onmacht waardoor mensen bepaalde figuren spontaan gaan verdenken en dus hardnekkig reproduceren als 'de heks'. Deze 'crisisfiguren' lijken enkele trekken gemeen te hebben over culturen heen.

Eén ervan, het intrusiecomplex, bespreken we verderop. Dit complex wordt echter verschillend ingevuld naargelang de cultuur (In een patrilineaire maatschappij zoals bij de Sukuma komt de vaderlijke tante als intrusief over; in een matrilineaire zoals bij de Zinza denkt men aan het spiegelbeeld, de moederlijke oom, om intrusie uit te drukken). Bovendien lijken deze crisisfiguren ook anders ingevuld te worden doorheen de tijd binnen eenzelfde cultuur. (Bij Sukuma verdenkt men nu vaker de buur dan de vaderlijke tante; zie verder).

We leggen dus de nadruk op het ontstaan van betekenis, bijvoorbeeld van de overtuiging 'x is mijn heks'. We gaan op zoek naar de culturele logica en vervolgens de dieperliggende ervaringsstructuur die dergelijke overtuiging genereert. Met deze vraagstelling over de generatieve structuur van betekenis en cultuur neemt de antropoloog afstand van de kwestie wat waarheid is en wat niet. In dit deel is het dan ook niet essentieel te weten of heksen, gaande van gifmengers tot nachtelijke hyenaberijders, bestaan. Dit probleem duikt echter wel op bij de recente, invloedrijke studie getiteld *Feast of the Sorcerer* (1996) van Bruce Kapferer over hekserij in Sri Lanka (o.a. ook bij Paul Stoller's studie over zijn initiatie tot 'heks' bij de Songhay). Uitgangspunt is dat hekserij een bestaande praktijk is met consequenties. Kapferer benadert hekserij als een veld van praktijken, die ook patiënten en hun genezers toepassen in hun rituele uitdrijving van de heks. De heks spreekt het zelscheppend vermogen aan dat in elke vrije, actiegerichte mens schuilt en dat daarom zozeer op onze verbeelding zou werken. Dit lijkt op het standpunt van de theewinkelier: zo bekeken is iedereen (die zich op magische kennis verlaat) een heks. Maar verliezen we dan niet een belangrijke dimensie in de studie van hekserij, namelijk dat gevoel dat zo sterk leeft bij de betrokkenen betreffende een heks in strikte zin? Kapferer neemt de uitdaging aan om de universele 'heks' te ontsluiëren. Hij erkent dat zowat alle studies over hekserij wereldwijd stellen dat 'afgunst' als motief wordt toegeschreven aan de heks. Maar valt het motief van afgunst te rijmen met het motief van de feestende, zelscheppende figuur die de heks volgens Kapferer is? De contradictie blijkt uit zijn gevalstudies in Sri Lanka: hij gaat ervan uit dat de rijke immigrant zijn arme buur verdenkt om dezelfde reden als de arme dorpelingen de rijke immigrant beschuldigen. Het is duidelijk dat het motief 'afgunst', dat de heks typeert, niet in beide richtingen werkt: waarop zou de rijke immigrant dan wel jaloers zijn? We moeten dus alvast toegeven dat hier twee verschillende perspectieven in het spel zijn.

De meeste onderzoeken anticiperen op de tegenspraak door te stellen dat complexiteit en ambiguïteit nu eenmaal eigen zijn aan het fenomeen hekserij. Zo ook de invloedrijke, studie van Peter Geschiere (1998) bij de Maka in Kameroen, die

de traditie voortzet van Bayart's werk over de *politique du ventre* bij hedendaagse Afrikaanse politici. Merk op dat ook bij de Sukuma de buik een symbool is voor de accumulatie van kapitaal. Maar zij contrasteren dit met de lever die niets accumuleert en van waaruit de eigenlijke hekserij ageert. In het 'buikdenken' van Geschiere en Bayart zou hekserij alles te maken hebben met machtsstrijd. De Maka vatten hekserij op als een innerlijke kracht, een teken van persoonlijke sterkte, waar lokale politici graag mee uitpakken. Maar hebben deze politici het dan ook over de meer concrete gevallen van beheksing waarbij een familielid of kind wordt omgebracht? Met de visie van Geschiere (die parallel is met die van Kapferer) kunnen we niet verklaren waarom 'te veel kennis over hekserij de spreker in diskrediet brengt en gegevens over hekserij dus zo moeilijk te verzamelen zijn', zoals in zijn introductie te lezen staat. Het is eerder deze heks waar niemand zich zou mee willen identificeren, en niet de gebruiker van machtsmiddelen zoals magie, die we moeten doorgronden.

Het probleem van de bovenstaande benaderingen is dat zij zich richten op de hekserij als praktijk en op de heksen als actoren, die krachten bezitten of macht nastreven zoals iedereen. Er wordt uitgegaan van heksen die bestaan. De auteurs sluiten zich aan bij de functionalistische traditie van Malinowski, die verschilt van Evans-Pritchards nadruk op het hekserijgeloof als kennissysteem waardoor gebeurtenissen zin krijgen voor de betrokkenen. Ik stel voor om Evans-Pritchards draad weer op te pikken, doch meer fenomenologisch in te vullen door te vertrekken vanuit de beheksing als crisistoestand. Ik stel me niet op het standpunt van de heks maar op dat van het getroffen subject dat vorm geeft aan het concept heks (het enige waarvan we zeker zijn). De daad van de heks betekent voor het slachtoffer pure onmacht, die existentieel is en waar geen kruid tegen gewassen is, zoals de dood zelf. Daarna kunnen we het tegengestelde, meer therapeutische vertoog over hekserij als ritueel van 'zelf(her)schepping' zoals bij Kapferer begrijpen. Moesten we de heks opvatten als een functionele gedachte of regeneratieve bron die de gemeenschap of het individu ten goede komt, dan zouden we de eigenlijke ontstaansgrond ontkennen van 'de heks', die niets met regeneratie of functionaliteit te maken heeft maar in tegendeel met de onoverkomelijke feitelijkheid van dood en ziekte waarmee mensen soms geconfronteerd worden. Iets wordt niet gedacht omdat dit goed is te denken maar omdat de werkelijkheid zich hard aandient – dat geldt ook voor het ontstaan en reproduceren van cultuur.

Identiteit van de heks

Het onzichtbaar heksendorp Gamboshi, dat ver weg ligt, is voor de Sukuma die er zelf niet wonen een ongevaarlijke realiteit, die niemand persoonlijk confronteert en waarover het dus aangenaam vertellen is: legendarische genezers die de strijd aanknopen met boze heksen en hun zombies. De eerder afstandelijke, onderhoudende beelden over Gamboshi maken niet de kern uit van de heks die in het leven van de Sukuma verschijnt. Laten we daarom de identiteit van de heks uittekenen aan de hand van concrete ziektegeschiedenissen.

Mijn Sukuma-informanten zeggen: 'De heks leeft in je huis' (*Nogi ali mu kaya*). Daarmee doelen ze op inwonende familie of aange trouwden. Een buitenstaander, zoals ik was in het begin van mijn veldwerk of zoals een zwervende genezer op doortocht in een dorp, wordt niet verdacht. 'De heks is iemand die jou intiem kent'. Maar het is geen vriend (een relatie zonder wet), noch vader (zelfde belangen), noch moederlijke oom (die aan jou gelijk is en eerder jou iets verschuldigd is). Aan welke 'binnenstaander' denken Sukuma dan wel? Daartoe hebben we in een studie van 77 stambomen (en grondplannen van de woningen) naar de doodsoorzaken gepeild. In de stambomen weeft zich uiteindelijk ook een onzichtbaar netwerk van verwantschapsrelaties tussen heks en slachtoffer, die we optekenden bij de respondenten die hierover informatie wilden verschaffen. Die bereidheid bestond slechts bij een derde van de respondenten die hun stambomen toelichtten en dus kunnen we niet claimen over een representatieve steekproef te beschikken. De nu volgende resultaten zijn louter indicatief bedoeld, maar bevestigen wel een patroon dat we vooraf in het kwalitatieve onderzoek uittekenden (zie verder). In deze survey van 25 stambomen stelden we 81 vermoede gevallen van hekserij vast, uitgevoerd door 38 vermoede heksen. Van deze heksen zou men verwachten dat ze willekeurig verspreid zijn over de (aan)verwanten. Drie figuren bleken echter veruit het vaakst verdacht te worden: grootmoeder aan vaders kant (12/38 van de heksen; verantwoordelijk voor 25/81 sterfgevallen), schoonzus (de inwonende echtgenote van een broer; 9/38 van heksen en 16/81 van sterfgevallen), en vaderlijke tante (6/38 van heksen; 14/81 van sterfgevallen). De resterende elf heksen waren willekeurig verspreid: moeder, echtgenote, zus, overgrootmoeder. Alle heksen waren vrouwelijk. De enige mannelijke heks was onvruchtbaar (en in die zin misschien niet mannelijk!) en zou zijn kroostrijke broer gedood hebben. De slachtoffers waren zowel mannen als vrouwen (48 versus 33).

In diepte-interviews echter wordt de derde uit onze survey, zus van de vader, aangeduid als de primordiale heks. Waarom? Wat betekent de vrouw in het algemeen en de *sengi*, de vaderlijke tante, in het bijzonder, dat ze cultureel de oorzaak

van het geleden verlies kan belichamen? Het antwoord komt van Sukuma-informanten zelf: 'De vaderlijke tante wordt traditioneel verdacht van hekserij omwille van het vee van haar bruidsprijs, dankzij dewelke haar broers vervolgens hebben kunnen trouwen. Zegt zij later niet: Nu kennen ze mij niet meer, die onverschilligen (*badoshi*)!'

Als bruid heeft zij haar familie achtergelaten in hernieuwde welvaart (haar bruidsprijs) om zelf terecht te komen in een vreemde en verarmde omgeving. Zij heet *ngwinga*, een 'verlater' van haar ouderlijke woning. Mijn informanten beweren dat bij sterfte de familie de verklaring kan zoeken bij die uitgehuwelijkte tante van het slachtoffer. De heks zou aanspraak maken op 'het vee van mijn schoot' (*ngombe ja matango gane*), meer bepaald op het leven van haar neven of nichten, die historisch gezien geboren werden dankzij de bruidsprijs die hun vader (haar broer) in staat stelde te trouwen. (In de Sukuma-cultuur is die prijs zeer hoog in vergelijking met buurvolkeren). Als 'jaloezie' zowat universeel door slachtoffers aangegeven wordt als het motief van hun heks, dan leert de verdenking van de vaderlijke tante ons wat we precies onder dit motief dienen te verstaan: achter de beschuldiging 'jaloezie heks' schuilt de onuitgesproken angst schuldig te zijn aan het opwekken van jaloezie bij de heks, met andere woorden dat de heks het slachtoffer weldegelijk iets te verwijten heeft. 'Ik ben een onverschillige (*ndoshi*) in de ogen van de heks.' De *ndoshi* is naar verluidt gedoemd om behekst te worden. Verdachte heksen binnen de clan horen meestal tot een oudere generatie dan hun slachtoffer, wat hen doet neigen in de richting van gezag – maar zoals gezegd hebben ze niet de legitimiteit van de ouderling. Daarom verkies ik het concept 'morele macht'. Zij verschillen niet essentieel van de voorouderlijke geest die straft (*isamva*, letterlijk de 'geprovoeerde') en die de nakomelingen die geen aandacht aan hem schenken, ziek maakt. De dimensie van aanspraak, die we ook herkennen in de solidariteitsverwachtingen bij dorpsgenoten ('de buur'), is dus wezenlijk om hekserij in zijn totaliteit te vatten. Deze dimensie is eigen aan de meeste niet-westerse volkeren die verwantschap centraal stellen en daarbij geloven in een onverbreekbare band (*umbilical tie*) tussen het individu en zijn clan en voorouders. Deze dimensie is uiteraard minder zichtbaar in gevallen waar beheksing toegeschreven wordt aan een doordeweekse ruzie tussen gelijken – maar zelfs dan kunnen we al vermoeden dat hun conflict of jaloezie ontstaat doordat ze aanspraken tegenover mekaar kunnen laten gelden.

In het algemeen mogen we stellen dat de neiging binnen de meeste culturen om hekserij met een specifieke verwantschapspositie te identificeren (zie quasi alle bijdragen tot de bundelingen van naoorlogse studies door Middleton & Winter, 1963; alsook Marwick, 1970) betekent dat niet zomaar iedereen waarmee men een conflict kan hebben, in aanmerking komt voor de verdenking van hekserij.

Bijgevolg dekt de problematiek van de heksery een veel complexere lading dan de Britse structureel-functionalisten Marwick, Gluckman en zo verder met hun idee van 'sociaal conflict' hebben kunnen beschrijven. Een hele reeks kwalitatieve data kunnen het verband tussen de vaderlijke tante (*sengi*) en haar mogelijke aanspraak op het leven van anderen verder bevestigen of inkleuren.

- 1) de betiteling *sengi* is afgeleid van het werkwoord *ku-senga*, dit is overwoerd terrein vrijmaken voor het vestigen van een woning (deelname van de familie aan de gemeenschap via alliantie). De vaderlijke tante wordt door de familie beschouwd als de bruid die destijds bruidsprijs binnenbracht en dus het noodzakelijke medium was dat de familie toeliet aan de samenleving te participeren.
- 2) Sukuma reflecteren in hun initiatierituelen over belangrijke onderwerpen zoals heksery. Er wordt een zware steen gehangen rond de nek van de initiant, waarop deze de geheime naam ingefluisterd krijgt van dit voorwerp: 'sengi!' Is de vaderlijke tante een zware last?
- 3) Haar neefjes en nichtjes moeten aan haar nakomelingen tot in de derde generatie respect betonen in de begroetingsceremonie. Haar offer blijft dus nazinderen. Bij overlijden van haar broer werden haar neefjes en nichtjes (zijn kinderen) vroeger overgeërfd door haar zoon, die ook hun moeder tot vrouw nam (Is dit leviraatshuwelijk een uitgestelde vereffening aan de vaderlijke tante?). Daarom noemt ego de kinderen van zijn of haar vaderlijke tante 'vader' (*baba*), in weerwil van hun behoren tot dezelfde generatie.
- 4) De moederlijke oom (*mami*) is het spiegelbeeld van de vaderlijke tante en wordt bij de patrilineaire Sukuma inderdaad uitgesloten van hekseryvermoedens: hij heeft alles te danken aan zijn neefjes, nichtjes en hun ouders, en niets te eisen qua vee. Hoewel hij tot een hogere generatie behoort, wordt hij als een gelijke aangesproken. Zie onderstaande figuur: Je noemt hem *mami* en hij repliceert met dezelfde aanspreekterm (vroeger zou jij namelijk zijn kinderen overerven). De omgekeerde situatie zou volgens mijn Sukuma informanten gelden bij hun matrilineaire burenen, de Zinza, waar een zeer kleine bruidsprijs betaald wordt. Daar wordt juist de moederlijke oom verdacht van heksery. Hij gebruikt echter niet bewust magische bereidingen (zoals de heks volgens de Sukuma-cultuur) maar oefent een directe, beheksende kracht uit op de kinderen van zijn zus. Vrouwen zijn dus niet de eerste verdachten. In het matrilineair systeem zijn de vrouwen geen medium van de sociale uitwisseling tussen de mannen van de clans, maar worden mannen als het ware gebruikt om de matri-clan in stand te houden. Zelf oefenen de vaders geen gezag uit over hun kinderen. Dat doet hun

moederlijke oom. Tenslotte behoren de kinderen van z'n zus tot zijn clan en niet tot die van hun vader. In de Sukuma-cultuur gaan de kinderen wel over naar hun vaders clan, maar dit is slechts mogelijk na een sociale ingreep, de bruidsprijs, waarbij het leven dat door de moeder gebaar wordt, door de clan als het ware aangekocht wordt en dus indirect verworven wordt. Wellicht wordt in de Sukuma-cultuur de oorzaak van schommelingen in de levenskracht (*moyo*) daarom niet direct in de levenslijn van generatie op generatie gesitueerd, zoals in de Zinza-cultuur. Bij patrilineaire samenlevingen verschuift de aandacht naar het medium en het indirecte proces waarlangs het gebaarde leven sociaal verworven wordt.

Kernachtig samengevat baseer ik mijn interpretatie van hekserij op de volgende redenering. In de Sukuma-cultuur blijkt de vrouw, via haar rol als levengever (moeder) en als medium (bruid) in de code van sociale uitwisseling, de 'schoot' van leven en dood. In de alliantie tussen twee clans die voor hun reproductie en sociale status de code van de gift toepassen, moet er iemand zich als het ware opofferen. Theoretisch gezien heeft de code van matrimoniale transactie nood aan een 'medium' dat aanvaardt zelf niet mee te spelen noch te genieten van de transactie. Dit medium is de bruid zonder wie er geen uitwisseling is. De bruid is zelf geen uitwisselaar maar het middel (en de voorwaarde) van de uitwisseling tussen mannen (zie Lévi-Strauss over exogamie). Deze mannen van verschillende clans houden mekaar onder controle via de code van de gift. Te weten dat er een mooie tegenprestatie te wachten staat temt het geweld tussen de gevers (of beter: het geweld wordt gesublimeerd en gedomesticeerd in de rechten en tegoeden die je als kapitaal verwerft). Het nadeel van dit systeem is dat net omwille van dit buitenstaandersstatuut het medium (*in casu* de vrouw) ondomesticeerbaar is. Vermits de bruid niet geeft of neemt is zij niet onderhevig aan de wet. Het systeem staat of valt met haar goeddunken, maar kan haar niet dwingen of domesticeren met zijn code van winst en verlies, schuld en krediet.

De kern van mijn interpretatie is beheksing te benaderen als een perspectiefwisseling waarbij de anders zo 'frisse' matrimoniale transactie gezien wordt als een bron van 'hitte'. Deze mogelijkheid, die ik het ervaringskader van beheksing zal noemen, zit structureel ingebakken in de cultuur. Edoch, de ervaring van beheksing wordt vermeden dankzij het ervaringskader van magie, dat evenzeer structureel is en in het bijzonder zorgt dat gift en offer samen gedacht worden, waardoor geen schuld gevoeld kan worden bij het 'offer' van de meisjes in de clan (ze doen gewoon hun plicht). Die idee en vrees is wel bruikbaar om momenten te symboliseren wanneer de 'vrede' in het gevaar komt, bijvoorbeeld bij zware

ziekte of hongersnood. Daarop lijkt de genezer dan weer in te spelen met haar metaforen, middeltjes en rituelen die de magische alternatie van gift en offer herstellen.

Crisis en schuldgevoelens

De vastgewrikte schuld/tegoed-verhouding met de vaderlijke tante drukt een latente spanningsrelatie uit: de onmogelijkheid van sociale uitwisseling met haar, gecombineerd met haar 'recht' dat een toegang impliceert tot het leven van zij die dankzij haar huwelijk(sprijs) geboren werden. Deze aanspraak steunt op de sociale wet die het 'recht' van de sterkste vervangt door dat van de schuldeiser – in het vorige hoofdstuk zagen we dat deze logica van de gift (schuld en krediet) hoewel onuitgesproken zeer sterk aanvoeld wordt. Denken we maar aan de *hau* geest van giften bij de Maori. Jacques Godbout (1992: 188) suggereert in dit verband dat hekserij de donkere kant is van de gift, namelijk wanneer de cyclus van de gift onderbroken wordt of wraak gepleegd wordt. Kortom, de heks situeert zich niet buiten de code van de gift (schuld/ krediet) maar hoort er middenin. Zonder die code is er geen sprake van beheksing.

In haar inleiding tot Mauss' werk over de gift alludeert Mary Douglas op de bekende uitdrukking '*There is no such thing as a free lunch*'. Ze gaat een stap verder door te vragen of de weldoener die niets terug wil krijgen, wel beseft wat hij zijn ontvangers aandoet. In termen van dit hoofdstuk: worden laatstgenoemden niet in een behekste positie gedwongen? Niet toevallig spreekt men vandaag liever van ontwikkelingssamenwerking dan van ontwikkelingshulp, die éénrichtingsverkeer impliceert. Op basis van het bovenstaande schema over de gift moeten we besluiten dat de weldoener zoveel doet als zeggen: je hoort niet tot hetzelfde sociaal systeem van giften als ik (zie de christelijke exclusie in deel 4). 'Je hebt niets te bieden dat ik zou willen hebben', hetgeen de Sukuma letterlijk aangeven als het typische verwijt dat wraak tussen burens inleidt. Het alternatief voor deze impliciete uitsluiting is dat de ontvangers zich toch tot het giftensysteem rekenen van de weldoener. Dergelijke situatie kan evenzeer als problematisch ervaren worden, in de zin van beheksend, omdat de sociale wet van de gift dan volop geldt, terwijl de tegengift aan de weldoener structureel onmogelijk is. Sukuma-jongeren gewagen van dit weldoenercomplex (*Masanja*, 'de genereuze deler') in grapjes over hun relatie met de ouderlijke generatie: 'Ach, ik als arme zoon, zou ik niet beter terugkruipen naar die rijke, onverschillige vader van me'. Cruciaal is dat dit complex niet optreedt zolang men 'offers' blijft onderscheiden van 'giften', met andere woorden zolang

mensen beseffen dat de onmogelijkheid van (tegen)giften te doen aan hun familieleden geen probleem is, omdat binnen de clan nu eenmaal geen schuld kan bestaan; omdat binnen de clan geen code heerst van de gift (verdienste) maar van het offer (plicht). Dat is de welzijnsstructuur gegarandeerd door de Sukuma-cultuur. Tot er iets misloopt...

De idee van een vast gewrikte schuld/tegoed-verhouding met de vaderlijke tante brengt ons op dit cruciaal punt. Kán de vrouw eigenlijk wel het vee van haar bruidsprijs opeisen? Afgaand op de Sukuma traditie is het antwoord 'nee!' De transactie van vee die gebeurt bij haar huwelijk, is een cultureel gebruik, een traditie waarbij de bruid het medium is van de alliantie tussen twee clans. Het alliantielied wijst hierop: 'Betaal de prijs dan, schoonouders: "vee in ruil voor een mens" zoals we sinds mensenheugenis hebben gedaan.' Haar rol van medium is een offer of plicht en is zeker niet bedoeld als een gift die haar later een tegoed oplevert. Maar in geval van crisis krijgen we te maken met een radicale herinterpretatie. Het medium dringt dan als het ware de code binnen. Dit is het einde van koele pulsaties die met de uitwisseling tussen ik en omgeving gepaard gaan. De vaderlijke tante is een verwante, en dus is er geen gift mee mogelijk die de dreigende hitte zou afkoelen. Ze is een 'absoluut buiten' binnenin. Beheksing is een gevoel van intrusie dat belichaamd wordt in de figuur van de vaderlijke tante. Het blijft echter een crisisdenken, eigen aan een specifiek ervaringskader. Dat blijkt ook uit de idee dat de vaderlijke tante haar familie *ba-doshi* zou vinden, dit zijn mensen die zo vol van zichzelf zijn dat ze niet met haar willen communiceren of hun welvaart delen. Dit zou dan structureel gezien gelden voor alle families die hun dochters hebben uitgehuwelijkt. Maar zo denken Sukuma-mannen en -vrouwen normaal niet; zij geloven wel degelijk in tradities en plichten die tot op zekere hoogte moeten gerespecteerd worden, zonder dat nakoming ervan persoonlijke verdiensten oplevert – zelfs al betekent dit dat hun dochter haar vertrouwde omgeving dient te verlaten om zonder vergoeding in een vreemde familie te gaan inwonen en werken.

In het dagelijks leven worden vaderlijke tantes of uitgehuwelijkte dochters niet speciaal gevreesd. Maar in het uitzonderlijke register van de onmacht, zoals bij sterfgeval, kunnen de gevoelens van het subject zich niet uitdrukken met de gewone symbolische middelen voorhanden, zoals de 'koele' sociale uitwisseling. Dan wordt het medium van de alliantie, namelijk de vaderlijke tante of bruid, opgenomen in termen van de code zelf, van schuld/tegoed (zie figuur op blz. 234). Wanneer het medium van de allianties, de vrouw waarvan het sociale spel van gift en zelfexpansie (*lukumo*) bij de clans afhangt, tot het spel zelf toegelaten wordt en haar bijdrage als medium in rekening wordt gebracht, dan lijden de genieters van de alliantie natuurlijk een bodemloos verlies. Hun zelfexpansie slaat om in een

zelfcontractie. Ten opzichte van het medium dragen ze een bodemloze schuld. Het geloof ‘dat wie leven geeft, het ook kan terugnemen’ is een variant op deze versmelting van wederkerigheid (gift) en toegang tot het leven (offer). Moeders zijn immers geen ‘gevers’ van het leven (vergelijk ‘het recht van de levengever’ bij Irigaray en Kristéva). Het baren van leven is een handeling die buiten het sociale systeem van giften ligt. Zij die dit niet aanvoelen zijn behekst.

	Giftensysteem		Giftensysteem
CODE:	clan <=> clan	CODE U	clan <=> clan
MEDIUM:	bruid	MEDIUM	bruid
	<i>(offer = buiten het giftensysteem)</i>		<i>(intrusie, ‘schuld’ = offer in gifftermen)</i>

Als er al iets cultuureigen is aan de westerse moderniteit is het wellicht het proces van rationalisering waarbij traditionele kaders aan kritiek blootgesteld worden. Alles uit het verleden staat ter discussie. Elk uitgesproken woord moet als een transactie beoordeeld worden op zijn waarde en levert winst of verlies op voor de spreker. Wetenschap maakt vooruitgang door vanuit die crisistermen te werken. De intrusieve houding is een constante. Deze rationeel-kritische ingesteldheid doet alsof de mens geen ontvanger is van zijn gedachten en overtuigingen, maar de waarheid echt in zich draagt. De offerdimensie verdwijnt. Een schoon maar stresserend neveneffect is dat het westers subject zich snel individueel verantwoordelijk voelt (voor alles en nog wat: armoede in verre streken, vrouwenbesnijdenis, klimaatopwarming, ...). Het loslaten beperkt zich tot momenten van escapisme, de kortstondige kick en de instant gratificatie van technische efficiëntie (een muis-klik).

De idee over de vaderlijke tante en haar aanspraak op het leven van haar neefjes en nichtjes, op ‘het vee van haar schoot’, is geen geloofsartikel of vastliggende *identiteit* op basis waarvan de Sukuma handelen, haar vrezen of constant dienen te anticiperen. Het is een overtuiging die past binnen een specifieke crisiscontext, waarbij de betrokkenen zich vastpinnen op een identificatie van het kwaad en hun vermogen verliezen tot disjunctiviteit, tot een gevoel dat het evengoed anders kan zijn; dat vaste waarheid niet des mensen is. In interviews roepen vooral ouderlingen deze context op. De ‘vaderlijke tante’ blijkt statistisch gezien niet de eerste verdachte te zijn. Voor hen is zij echter een abstractie, een symbool, dat hun gevoelens over de heks – en meer bepaald het intrusiecomplex van de heks als ‘medium in

de code' of 'absoluut buiten binnenin' – het best uitdrukt. De bovenstaande eerder abstracte analyse was daarom onvermijdelijk. Zetten we nu de redenering verder om later heksenjacht te duiden.

Intrusie, 'hitte' en ervaringsstructuren

De perspectiefwijziging vinden we terug in de Sukuma-cultuur in de toestand van 'hitte' (*bu-sebu*) eigen aan ziekte, epidemie of droogte, die men onderscheidt van de natuurlijke toestand: 'koelte' (*mhola*). De manier waarop mijn Sukuma-informanten de ervaring van hitte of ongeluk invulden is bezwaarlijk irrationeel te noemen.

Als:

p = sociale uitwisseling tussen ik en omgeving (magie)

q = toestand van 'koelte' (welzijn, afwezigheid van ziekte of tegenslag)

p → q

Dan:

~q → ~p

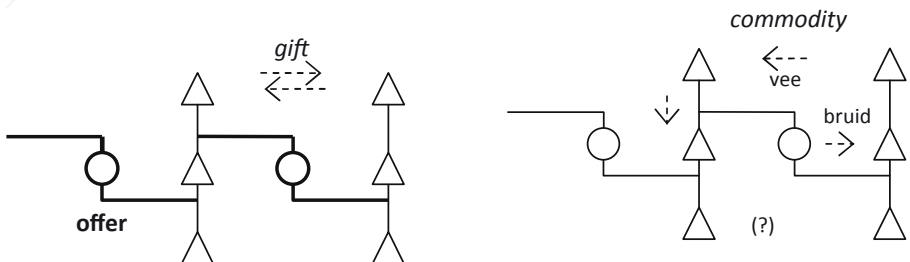
~q = hitte (ervaren van ziekte of tegenslag)

~p = breuk in de sociale uitwisseling (*beheksing*)

Sterke vormen van sociale uitwisseling zoals initiatie, huwelijk en gastvrijheid worden gestimuleerd; niet uit gewoonte maar omdat ze bij de actoren een gevoel van welzijn geven. In een vorige sectie werd beschreven hoe de mannen tijdens hun initiatie terugkeerden uit het woud om hun speer in te planten aan de drempel van de woning. Sinds Van Genneps studie over *rites de passage*, de overgangsriten bij geboorte, puberteit, huwelijk en dood, hebben antropologen oog gekregen voor het belang van 'liminale ruimten', zoals de drempel die het binnen scheidt van het buiten. Tijdens de initiatie bewaken de vrouwen die drempel, wat hun positie symboliseert als medium in de uitwisseling tussen de eigen clan en de vreemde clan. Deze verhouding code/medium geeft aan wat sociale uitwisseling precies inhoudt. Enerzijds toont de initiant zich afhankelijk van de echtgenote en de groep. Rijpheid is leren te ontvangen. Maar anderzijds is het subject niet pure ontvangst of speelbal van het lot. De initiant heeft weldegelijk iets van zichzelf te bieden en kan aldus kapitaal verwerven. De twee zijden affirmeren dat dit laatste, de gift,

alterneert met het offer. Deze verhouding tussen gift en offer maakt de sociale uitwisseling uit, die welzijn en koelte impliceert. Dankzij deze specificatie van sociale uitwisseling weten we nu dat momenten van ‘hitte’ niet gewoon een ontbreken van sociale uitwisseling impliceren (zie Godbout), maar exacter een breuk in de code/medium verhouding betekenen. Deze specificatie biedt ons meer houvast om te begrijpen waarom de vaderlijke tante symbolisch zodanig gestructureerd is dat deze alle aspecten van de emotie van beheksing weet uit te drukken. Wanneer de code/medium alternatie stukt, krijgen we de ervaringsstructuur van intrusie: het ondomesticeerbare ‘medium’ van welzijn codificeert opeens zijn rol als schoot van leven en dood in termen van de gift. Concreet: om zijn lijden te begrijpen beeldt het slachtoffer zich een eis van compensatie in. De vaderlijke tante (*sengi*) is dan het aangewezen symbool.

De logica van compensatie verschilt van die van gift en offer, want gaat uit van een rigide schuld/tegoed-verhouding. In onze tabel van vier types van sociale uitwisseling (zie deel 4, p. 181: dit is het moment voor een tweede lezing van de tabel) hoort de ervaringsstructuur van intrusie inderdaad onder de meest linkse kolom, de commerciële transactielogica of *commodity*, waarvan de code de sociale wet is – de harde wet zonder medium, ongedimedieerd, waarbij de dood een compensatie is voor schuld. De verbeelde heks handelt als een volleerde kapitalist oude stijl, het leven opeisend van de schuldenaar of deze stortend in de staat van slavernij (*litunga*). Zo begrijpt David Graeber in zijn boek over schuld het kapitalistisch systeem van de globale economie (waarop zijn pleidooi tegen geld volgt). Maar zo begrijpen Sukuma-boeren niet de wereld, inclusief de economie (of geld). Wel doen ze dit indien ze zich behekst voelen. In de wereld van de magie zijn verleiding en negotiëren troef. Daar heerst de danser, die zijn krachten en macht toont in publiek. De heks met morele macht is zijn tegengestelde. Onderstaande figuur illustreert de perspectiefwisseling van de behekste. De linkerhelft toont de weldoende alternatie van gift en offer; de rechterhelft de crisis.



Om deze figuur te begrijpen herinner ik de lezer aan het begrippenpaar uitwisselings sfeer en productiewijze. In het magische wereldbeeld heb je één productiewijze, genaamd 'vruchtbaarheid', 'vrede' of 'koelte' (*mhola*). Het maakt niet uit of het om oogst, seksualiteit, gezondheid of handel gaat, een mix van individuele inzet en voorouderlijke zegen moet er zijn. In deel 4 vermeldden we dat het kapitalisme en de huidige globale economie daarentegen onderscheiden productiewijzen verkiezen, dit wil zeggen plaatsen waar er een 'andere vrede' geldt en het 'iets minder' goed en comfortabel mag zijn, waar 'bijgeloof' welig mag tieren en de mensen 'minder bewust' zijn, zoals 'uiteraard' in het Zuiden waar handenarbeid couranter en vooral goedkoper is, de arbeiders minder rechten hebben en de werkvoorwaarden zwaarder zijn. (Het culturalistische verhaal komt de kapitalist goed uit). Maar er mag slechts één uitwisselings sfeer zodat de rijken hun geld overal kunnen laten rollen. (Totaal gescheiden daarvan heerst de liefde, een sfeer van pure ontvangst en geen berekening). Het Sukuma-universum daarentegen bestaat, naast de ene productiewijze, uit twee uitwisselings sferen. De giften tussen clans (tegoed, *igasa*) gebeuren in een andere sfeer dan het offer van de bruid aan de clans (plicht of bijdrage, *nsango*) dat daarom in de figuur in het vet gedrukt staat (ook het vee beloofd door de vader aan zijn zonen hoort tot de sfeer van offer).

Welnu, in een toestand van beheksing wordt het tussenschot verwijderd. Het vee betaald voor de bruid gaat naar haar clan. Daarmee kunnen haar broers huwen en afstammelingen krijgen die haar *sengi* noemen (en haar zonen 'vader, kind van *sengi*' noemen). Het vraagteken in de figuur suggereert dat in het behekste ervaringskader de cyclus verdergaat met het leven van die afstammelingen, opgeëist door de *sengi* als heks. Het offer wordt gezien als gift. De scheiding tussen uitwisselings sferen is opgeheven. Ook die tussen dieren, dingen en mensen. De productiewijze blijft één, nu echter genaamd hitte, *busebu*.

Door de betekenis van hekserij te relateren aan een perspectiefwisseling belichten we de vier antropologische facetten van eenzelfde gebeuren. De crisiservaring van de patiënt heeft een biologische component van doodsangst. We herkennen de mens-als-dier. De structuralist (mens-als-programma) komt aan zijn trekken in de transformatieve structuur: de intrusie van het medium in de code. Deze intrusie wordt door het subject ervaren binnen zijn leefwereld in die specifieke situatie (mens-als-subject). De verschuiving van ervaringsstructuren geldt niet enkel voor het subject maar manifesteert zich in sociale relaties die veranderd zijn (mens-als-lid). De sociale situatie bepaalt mede of en hoe de crisis optreedt. Magie en zijn tegendeel, beheksing, zijn geen hersenspinsels, te verklaren door cognitieve modules, maar structuren van de leefwereld en sociale interacties. Het dynamisch geheel onderstreept dat antropologen niet tevreden kunnen

zijn met de statische benadering van culturen in termen van een tijdloze sociale structuur, een economische toestand of een cognitief programma. ‘Machtstructuur’, ‘armoede’ of ‘bijgeloof’ volstaan niet als verklaring voor heksconstructie en gerelateerd geweld.

Stereotypering, bitter geld en de ‘albinomoorden’

In onze survey was het typevoorbeeld van de heks de grootmoeder. In het bekende raadsel ‘*Maama ngongo ngali?*’, ‘Grootmoeder met de brede rug?’, is het antwoord ‘*Likano!*’, ‘Zolder!’ Zij wordt geassocieerd met de zolderruimte: binnenin de woning en tegelijk een verborgen scene. Overstijgend maar tevens overkoepelend, het individu hoort ertoe maar niet omgekeerd, zoals boorteling tegenover moeder. Blanke katholieke priesters in handelscentra werden soms verdacht van hekserij. Vertegenwoordigen zij een variant op de onvruchtbare, oude vrouw? Boezemt hun heilige schrift angst in? Zij bieden geen hoop op alliantie (via transactie) of nakomelingschap, noch op seksuele of competitieve stimulans en kunnen dus ‘spelbreker’ (of moraliserende figuur) zijn, met wie bij gebrek aan sociale uitwisseling de ingebeelde spanning blijft aanhouden. ‘De heks tast het vuur (*moto*) aan van de patiënt.’ Het slachtoffer dat in leven blijft, wordt ingebeeld als een zombie, een ‘gebondene’ (*litunga*): een onmondige slaaf in dienst van de heks, niet in staat tot welke vorm van communicatie of uitwisseling dan ook, opgesloten in de wereld geregeerd door de rigide wet van de heks.

De heks is geen willekeurige persoon, maar heeft een specifieke relatie met het slachtoffer. De echtgenote of inwonende schoonzus worden verdacht, maar niet de bijzit die betaald wordt. Evenmin vrienden of wildvreemden. Buitenstaanders (niet-verwanten of niet-inwonenden) betoveren, binnenstaanders beheksen. De eerste categorie trekt aan als bron van vruchtbaarheid of expansie, de tweede roept de onaantrekkelijkheid of verzadigdheid (*budoshi*) op van de gedomesticeerde omgeving. Aldus de paradox in de Sukuma-cultuur, en misschien in de samenleving in het algemeen: samenleven vraagt om de spanning met het vreemde op te heffen via alliantie, doch eenmaal dit ‘buiten’ geborgen, is de verwerver gebonden. Telkens weer blijkt dezelfde combinatie deze crisisfiguur uit te maken: (1) een geprivilegieerde toegang hebben tot het slachtoffer en er dus potentieel beslag op kunnen leggen (absoluut binnen), (2) geen hoop bieden op sociale uitwisseling of ongebonden lustbevrediging, dit is geen nieuwe toevoeging voor de zelfuitbreiding van het slachtoffer kunnen betekenen (absoluut buiten). De buur, die geen levengever is, kan ook beheksen, ten minste indien hij of zij de sociale positie be-

gint aan te nemen van een binnenstaander waarmee de sociale uitwisseling stukt. Dit geldt in dorpen waar de sociale cohesie sterk is en individuen zich meer met de dorpsgemeenschap identificeren dan met de clan, zoals in de volgende sectie beschreven.

In het algemeen begrijpen we de symbolische intrusie als een verklaring voor ongeluk. Een andere vorm van crisis dan hekserij vinden we bijvoorbeeld in de droogte op het land en het uitblijven van de regens. Ook deze tragedie wordt verklaard via een intrusie-ervaring, namelijk de geboorte van tweelingen, die 'heet' worden genoemd omdat ze een absolute exterioriteit (teveel of ongedomesticeerde fertiliteit zoals dier) binnen de woning belichamen. Tweelingen worden koel gemaakt door hun overdadige vruchtbaarheid in een dubbele kalebas in een rivierbedding op te bergen.

Shipton (1989) heeft een intrigerende studie gedaan bij de Luo van Kenia, die zoals de meeste boeren van hun land onder de druk van een monetaire economie leven. Bij de Luo brengt de verkoop van bepaalde goederen 'bitter geld' op, dat de bezitter op lange termijn geen vruchten oplevert en zelfs ongeluk brengt. Deze goederen zijn: land, tabak, cannabis, goud en hanen. 'Goed geld' verkrijgen de Luo daarentegen wel bij de verkoop van suikerriet, smokkelwaar, lokale alcohol en prostitutie. Welke ervaring wordt met dit onderscheid uitgedrukt? Shipton doet een poging om het mysterie op te lossen. Hij loopt het rijtje af van verklaringen. Als we denken aan de massale delving van goud en de verkoop van land, die met traditie conflicteert, is de idee van bitter geld dan geen vorm van lokaal verzet tegen westerse goederen en gebruiken? De moderne, commerciële verwerking van suikerriet die wel 'goed geld' oplevert, wijst op het tegendeel. Associaties van de goederen met leeftijd, geslacht, christendom, wettelijke bepalingen en zomeer belichten facetten van de angstwekkendheid van de genoemde goederen maar ze bieden geen uitsluitel. Shipton besluit daarom dat bitter geld een 'polythetische' categorie is: zoals stukjes vezels samen een touw maken, ontdekken we een cluster van eigenschappen, zonder dat elke eigenschap daarom in elk goed voorkomt (Wittgenstein noemde dit een familiegelekenis).

Toch lijkt mij die term *pesa makech*, 'bitter geld', één welbepaald gevoel uit te drukken, dus voort te komen uit één ervaringskader. Hebben de drie voornaamste eigenschappen echt niets gemeenschappelijk? Shipton stelt dat (a) land, tabak en cannabis van de voorouders zijn en dus niet verkocht mochten worden; (b) Goud in de Luo cultuur geen product is van hard labeur (in tegenstelling tot het kweken van suikerriet) maar een vondst die niemand voor zich kan opeisen (zoals het oprapen van gevonden geld in sommige culturen gevaarlijk is); (c) de haan, tenslotte, de woning symboliseert en daarom niet wordt doorverkocht. Kortom, al deze

goederen hebben gemeenschappelijk dat zij niet tot het giftensysteem behoren, maar eerder tot wat ik gedefinieerd heb als diens tegenhanger: het offer (naar het voorbeeld van het ivoor dat de Sukuma koning toebehoort). Met de toenemende monetarisering gebeurt de ommekeer: deze offers worden omgezet in de code van de gift. Maar hoe kan voor die goederen genoeg betaald worden? Wie kan iets geven dat niet van hem is? Denken we aan de spokende geest van de gift bij de Maori. Het offer omgezet in gift wordt een intrusief ding, als een zwart gat (het medium) de rest van het systeem opslorpend. Aldus komen deze goederen perfect in aanmerking om ongeluk uit te drukken.

Laat ik hierbij opmerken dat het idee van 'bitter geld' de Luo niet verhindert om toch land, tabak, cannabis, goud, en hanen te verkopen. Net zoals de Sukuma geen heks zien wanneer ze hun vaderlijke tante groeten. Het is achteraf, bij gebeurtenissen die om verklaring vragen, dat er sprake is van 'bitter geld'. En ook dan blijkt de sociale praxis van de Luo flexibel genoeg om dit bitter geld via een voorgeschreven bloedoffer weer zoet te maken.

Kortom, het heeft geen zin om menselijke fenomenen op te delen in sociale gebeurtenissen (materialisten en functionalisten), opvattingen (idealisten), ervaringen (fenomenologen), cognitieve programma's (structuralisten en cognitivisten) en disposities (psycho-biologen). Wanneer je je beperkt tot één van deze benaderingen kom je tot onwetenschappelijke en onethische conclusies. Wie durft te beweren dat hekserijmoord een cultureel gebruik is? Dat Sukuma-boeren hun vaderlijke tante haten? Dat bijgeloof mensen zo gek krijgt? Het crisismoment illustreert hoezeer het gebeuren van ongeluk, de verdenking van heks of sanctie, en het zuiverend ritueel samen horen. Dat niet inzien leidt tot stereotypering van een cultuur en volk. Een patiënt verdenkt de vaderlijke tante van hekserij? Dat moet dan de Sukuma-cultuur aan het werk zijn! Een oud vrouwtje wordt omgebracht? Sukuma-traditie! Albinokinderen worden gedood en verkocht als medicinaal bestanddeel? Weer het bijgeloof van een primitief volk in actie! Cultuur als een programma, los van een sociaal gebeuren of biologische drang, stereotipeert mensen. Maar vooral, die idealistische benadering stemt niet overeen met de feiten.

Wellicht heeft de lezer gehoord van 'albinomoorden' in Oost-Afrika (de bekende BBC=documentaire getoond in de reeks 'Vranckx' op Canvas, helaas zonder enige duiding): de huid en beenderen van het slachtoffer zouden gebruikt worden in magie van vissers en goudzoekers, naar analogie van *muti* mensenoffers in Zuid-Afrika. De iets oudere lezer zal zich de verhalen over heksenjachten op vrouwen herinneren einde jaren '90. In beide gevallen werden Sukuma-boeren betrokken, waarvan de cultuur in Tanzania als traditionalistisch voorgesteld werd.

Een eenvoudige redenering en optelsom leren nochtans dat de stelling niet klopt dat divinatie en het geloof in heksen leiden tot geweld.

Vooreerst, indien de vaderlijke tante doorgaat voor 'de' heks waarom roeien Sukuma deze dames niet allemaal uit, dan zijn ze ineens verlost van hun probleem? Antwoord: iedere vrouw is wel iemands vaderlijke tante. Dus zouden alle vrouwen uitgeroeid worden! We bemerken de absurditeit van de cognitief-programmatische benadering van cultuur, die vanuit 'bijgeloof' vertrekt. Elke gedachte ontstaat in een gegeven psychische, biologische en sociale situatie. MacFarlane wees in 1970 op de contradictie tussen enerzijds de twee types heksen bij de Zande en anderzijds Evans-Pritchards (1937: 26) stelling dat Zande maar geïnteresseerd zijn in hekserij als een agens bij concrete gevallen van ziekte. Waarom hielden de Zande geen klopjacht om al de dragers van het aangeboren 'witchcraft' type uit te roeien? Het antwoord dat uit mijn onderzoek bij de Sukuma blijkt is dat met de heks een subjectieve ervaring uitgedrukt wordt, eerder dan een objectieve waarheid beoogd wordt. Het is dus niet zo dat de Sukuma-cultuur een bepaalde figuur zoals de vaderlijke tante klaar legt voor de zieken om deze figuur desgevallend massaal te verdenken. Zij is een culturele abstractie die bij reflectie de 'heks' het best symboliseert, vanwege haar semantische eigenschappen die naar de intrusie-ervaring verwijzen.

Ten tweede, elk van de zowat 1000 Sukuma dorpen heeft minstens één waarzegger die dagelijks gemiddeld een tweetal klanten heeft, waarvan ongeveer één op de twee orakels resulteren in de identificatie van een heks. Per jaar betekent dit 300.000 vrouwen aangeduid als heks. Indien identificatie effectief tot (clandestiene) executie leidt dan zou de populatie ondertussen gedecimeerd moeten zijn. Nochtans is er geen wanverhouding man/vrouw in de demografie. Sterker nog, het jaarlijks percentage van moorden in de twee Sukuma-sprekende regio's Mwanza en Shinyanga is bij de laagste van het land, en zit aan de helft van het Europese gemiddelde. Er grijpen zeker aan hekserij gerelateerde wraakmoorden plaats: in Mwanza in de piekjaren (einde jaren 1990) een 64 op een bevolking van 2,5 miljoen mensen. De ratio was echter in dezelfde periode dubbel zo hoog in Shinyanga, waar divinatie verboden werd door de regionale gouverneur. Het lijkt er dus eerder op dat orakels bijdragen tot het kanaliseren van spanningen in plaats van ze aan te wakkeren. Divinatie is een ritueel, geen rechtbank; een persoonlijke therapie meer dan een collectief zondebokmechanisme (zie verder).

Het verbieden van praktijken en de focus op hekserijgeloof zoals recent door de UNHCR en door (zwaar gesponsorde) internationale NGO's lossen niets op. Taboe betekent blinde vlek; de situatie waaraan het gevoel van beheksing ontspringt zal niet vanzelf verdwijnen en zal zich op een andere manier dubbel zo hard laten

voelen (of denken we nog steeds dat ideeën losstaan van een situatie?). De waarheden verkondigd door overheid, kerk en ontwikkelingsorganisaties verhinderen de lokale bevolking om spontaan tot een nieuw evenwicht te komen waarbij hun culturele ideeën aangepast geraken aan de gewijzigde en steeds meer globaal verankerde sociale structuren. Vroeger kon een vroedvrouw in samenspraak met de moeder een pasgeborene lijdend aan albinisme doden omwille van het gruwelijke lot beschoren voor dergelijke kinderen in het lokale ruwe bestaan en subtropische klimaat. Misschien kwam het lijkje bij één of andere genezer als bestanddeel terecht in medicijnen. De huidige Tanzaniaanse samenleving verbindt dorpen echter meer en meer met kosmopolitische centra in de regio, waar de wet van de grote aantallen geld oplevert. De sociale structuur, die ideeën reproduceert, is sterk gewijzigd zodat een gerucht over hekserij en magie direct materiële gevolgen heeft. Bij vermindering van traditionele controlemechanismen (waaronder feedback door de ouderlingencultus) reist een gerucht ongefilterd; kan het ongehinderd doorgaan voor waar. Kranten, radio en tv versnellen het proces. Vanuit de centra komt ook steeds meer een ander ervaringskader opzetten, één dat de associatie fixeert tussen albinohuid en blinkende rijkdom: het goud gezocht in de kuil of de vis gezocht in het meer. Het vereist een zeer rigide ervaringskader om in die associatie te geloven alsof het een natuurwet was. De logica van magie, met zijn oorspronkelijk stevige offerdimensie moet dan al in duigen gevallen zijn. Een clandestiene praktijk dreigt te persisteren.

Voor zij die volhouden dat in de recente heksenjachten en albinomoorden de achterlijke 'Sukuma traditie' aan het werk is blijft er tenslotte de vraag waarom deze fenomenen zich pas recentelijk hebben doorgezet, net nadat juist die culturele tradities aan het wegwijnen zijn, in de eerste plaats de *ihane* initiatie in magie. In tegenstelling tot de christelijke leer die ervan uitgaat dat de mens verdorven is totdat boekenwijsheid hem in het licht brengt, heeft de auteur van dit boek een optimistisch mensbeeld. Hij vertrouwt erop dat mensen het adequate evenwicht vinden als ze niet structureel verhinderd worden. Beter de korte pijn van een transitie waarbij de cultuur weer afgestemd geraakt op de nieuwe structuur, dan de langgerekte pijn vanwege goed bedoelde externe interventies door media en NGO's waarvan we heden getuige zijn.

Het sterkste soort 'bijgeloof' dat ik in Afrika hoorde kwam stevast van hoger opgeleiden: een aap die 's nachts voor de wagen loopt kondigt gevaar aan; de chauffeur mag zijn auto parkeren. Ook in Europa etaleren overblijfselen van volksgeloof een ervaringsstructuur van intrusie: vrijdag de dertiende verwijst naar de 13 die het 'absolute buiten' 'binnenin' de 12-dagen week van de Babylonische kalender symboliseert; het onder de ladder lopen staat wellicht voor een buiten-

staander die binnendringt in de driehoek gevormd door een ladder tegen de muur. Het punt is dat men deze gevaren vreest en deze gaat vermijden. De ideeën bepalen het gedrag, eerder dan dat ze achteraf zoals *sengi* opgerakeld worden om ongeluk te verklaren.

De invloedrijke psychoanalyse van Freud beschrijft eveneens een 'buiten binnenin', namelijk het onbewuste (het Es) dat in de menselijke gedachten zou huizen. Merk op dat deze psychische toestand niet tijdelijk is zoals bij de Sukuma-patiënt maar verondersteld wordt constant te zijn (ook sinds de lacaniaanse theorie over het 'gecastreerd', missend subject dat elke mens is). Aanhangers trekken hun conclusies en gedragen zich ernaar. De kritische theorie van Habermas drukt dan weer de naoorlogse intrusie-ervaring uit van Duitse auteurs: kolonisering van de leefwereld door het systeem. Misschien is zelfs het geloof van de natuurwetenschapper in het blinde toeval te midden van een wereld van wetten een uitdrukking van crisisdenken. De hele postkoloniale discussie die de voorbije decennia in de antropologie heeft gewoed, is een goed voorbeeld van schrijvers die uiting geven aan een positie die veel weg heeft van een intrusie-ervaring na de kolonisering. Zij spreken van een '*crisis of representation*' (Nencel & Pels, 1991): antropologen pretenderen een andere cultuur te begrijpen terwijl ze de opvatting verkondigen van het radicale verschil tussen culturen (zodat zelfs de term 'hekserij' verboden is want verkeerdelijk culturen als vergelijkbaar voorstelt). De bestudeerde cultuur is een absoluut 'buiten' binnenin de antropologie. Beheksing, de westerse ervaringsstructuur?

In de klassieker *Witchcraft and Sorcery in East-Africa* illustreert Middleton ongewild het soort contradicties waarin de analyse van cultuur verstrikt geraakt wanneer abstractie wordt gemaakt van de betrokken ervaringsstructuren en hun verschuivingen. Enigszins de rol onderkennend die 'schuld' speelt bij de Lugbara van Oeganda, schrijft Middleton: '*A man who is bewitched is held partly to blame for it. If he were not rude or insolent to someone else, he would not arouse the other's anger or possibly his power of witchcraft. This is true particularly with reference to senior men bewitching their juniors within the family cluster*' (272). Ietsje verder in het boek spreekt hij zich tegen zonder dat het hem opvalt: '*Witches are axiomatically evil people, so that the victim cannot be blamed*'. De contradictie volgt uit de statische benadering van het Britse structureel-functionalisme. Het probleem schuilt in het axiomatische dat Middleton toeschrijft aan cultuur en waardoor hij het geobserveerde, subjectieve ervaringskader ('*blame*') verlaat voor zijn deductie uit een geloofsstelling in de Lugbara-cultuur.

Als medisch antropoloog werkend met genezers en hun patiënten leerde ik de extreme ervaringen kennen waaruit ideeën over 'de heks' uiteindelijk gestalte kre-

gen. In deze situeren de slachtoffers zich in eerste instantie als kwetsbaar tegenover de groep, familie, clan of dorp. Een typisch verhaal is dat van de Sukuma-dorpsleraar die zich spiegelde aan het stadsleven, zich begon af te zetten tegen de rurale levensstijl en na verloop van tijd het hele dorp begon te verdenken van achterklap en het houden van nachtelijke heksensabbats in zijn huis, tot in zijn slaapkamer toe. De heksen die hij op een avond zag, waren gewone dorpingen en niet marginale figuren: het dorp sanctioneert. Pas achteraf in publiek discours ontstaat het universeel gekende beeld van de heks als een marginaal, zondebok, als afwijker en verrader binnen de groep (zie Mayer, 1954: 'the traitor within the gates', 'fifth column' en de heksenjacht op communisten door MacCarthy). Soms lijkt het zelfs 'therapeutisch' te werken om met behulp van de genezer en de groep het kwaad te particulariseren, marginaliseren, naar een enkeling, een opponent toe, die publiekelijk beschuldigd wordt en wiens daad eenvoudig om te buigen valt met medicinale bereidingen die een inversie van de binnengedrongen zwarte magie bereiken (zie sectie over magie in vorig hoofdstuk: de vloek die vanuit een 'valstrik' op het pad langs de voeten de buik binnendrong en uiteindelijk de borststreek bedreigt, moet de omgekeerde beweging maken en dus via een maagzuivering of zogenaamde 'bezem' terug naar beneden afgevoerd worden). De medicinale behandeling gebeurt nadat de gunst van de voorouder hersteld is via een collectief ritueel waarbij de clanoudsten een offer van bier doen aan het voorouderlijk altaar dat centraal opgesteld staat op het woonerf. Deze ouderlingen betrekken een senioriteitspositie waarbij ze de voorouders kunnen smeken om hun nakomelingen terug in bescherming te nemen.

We weten dat bij volkeren in Oost- en Zuidoost-Afrika vooral aan de bewuste vorm van hekserij (*sorcery*) gedacht wordt, terwijl in het westelijk gedeelte van Centraal-Afrika, bijvoorbeeld in Kameroen en Congo, hekserij meestal begrepen wordt als een innerlijke kracht (*witchcraft*), waarbij het 'dubbel' van het slapend individu toeslaat. Spelen culturele determinanten zoals verwantschapsregels en kosmologie een rol in deze verschillende voorkeuren? Eerder heb ik de hypothese geformuleerd dat de 'sorcery' bij de Sukuma kan verklaard worden door hun patrilineaire verwantschapssysteem in combinatie met de hoge bruidsprijs. Deze heb ik gecontrasteerd met de matrilineaire basis voor de 'witchcraft' bij hun buurvolk, waarbij de moederlijke oom een directe invloed uitoefent op de levenskracht van zijn neefje (die zijn eigenlijke erfgenaam is). Het is mogelijk dat dit idee van een 'dubbel', dat de persoonlijke agressie van hekserij afwentelt op het onbewuste, een stuk minder confronterend is en dus de sociale relaties minder onder druk zet (een functionalistische verklaring). Een mogelijke reden waarom dergelijk idee van een directe beheksende invloed, vanuit de oudere generatie,

niet bij de Sukuma bestaat en hen niet zou kunnen overtuigen is dat zij het leven in de clan niet als een rechte lijn overgedragen zien worden van moeder op kind zoals bij matrilineaire samenlevingen (een interpretatieve verklaring). De betaling van bruidsprijs onderstreept dat bij patrilineaire samenlevingen de aandacht verschuift naar het medium in het indirecte proces waarlangs het gebaarde leven sociaal verworven wordt. In patrilineaire samenlevingen met hoge bruidsprijs is de heks dus dit medium.

Kortom, in het studiedomein van de hekserij is er zeker ruimte voor het formuleren van nieuwe hypothesen. Verschillende scholen, zoals de functionalistische en interpretatieve, kunnen mekaar complementeren. Na een relatieve windstille in de postmoderne jaren 1970 en 1980 waarbij interpretatieve, microsociologische onderzoeken voorrang kregen, ligt de weg immers weer open voor comparatief onderzoek. De volgende sectie toont aan dat de antropologie alle redenen heeft om de studie van hekserij niet los te laten.

Verdorpelijking en de conceptualisatie van de heks

De hoofdreden waarom het vandaag de dag nog steeds zinvol is om over (de) 'Sukuma' te spreken, en waarom dat niet gezegd kan worden van 'Vlamingen' bijvoorbeeld, is tweëerlei: leefwereld en globalisering, of algemener een 'culturele' en 'sociaalstructurele' reden. Ten eerste, de praktijken en kosmologie van deze Tanzaniaanse boeren impliceren een perspectief dat verafstaat van wat de onderzoeker gewoon is en dat ik daarom zelfs 'magisch' in de brede zin heb durven noemen. Dit radicaal verschil valt niet zomaar af te leiden uit hun uitspraken en gedrag. 'Sukuma' (of 'Nuer') herinnert daaraan. Ten tweede zijn die boeren willens nilens geïntegreerd in een mondiale socio-economische en politieke structuur waar zij opvallend weinig in de pap te brokken hebben, niet in het minst dankzij hun machtigere landgenoten in de (inter)nationale politiek die niet zo hoog oplopen met de tradities en maatschappelijke rol van onopgeleide boeren. Ook daaraan herinnert de benaming 'Sukuma'.

Een culturele én sociale afstand? De boeren lijken er niet rouwig om! Sukuma-agropastorale boeren belichamen voor Hyden (1980) wat hij noemde de '*uncaptured peasantry*', ongrijpbare plattelanders. Ze houden zich ver van politiek terwijl de Staat zelf afhankelijk is van hun surplus in landbouwopbrengsten voor de voedselvoorziening in het land. Daarbij komt dat miljoenen Sukuma-landbouwers naast de voedselgewassen ook nog katoen als cash crop verbouwen en zo instaan voor een groot deel van de katoenopbrengst in het land. In dit kader moeten we

Nyerere's Ujamaa beleid van de jaren 1970 begrijpen. De veehouders werden gedwongen te verhuizen om zich te centraliseren in nieuwe dorpen rond school, hospitaal en katoenschuur, met hun vee in een gemeenschappelijke kraal aan de rand van het dorp. Traditionele huizen van gras en klei werden door overheids-ambtenaren verbrand in naam van een ontwikkelingsideaal (*maendeleo*). Reeds na enkele jaren keerden de meeste Sukuma-boeren echter terug naar hun oorspronkelijke landerijen (*mahame*). De centralisatie bleek een mislukking vanwege de resulterende landerosie (te hoge densiteit van de veestapel) en de te grote afstand tussen de boer en zijn akkers en veekraal. Bovenal ervoeren de Sukuma de nieuwe levensstijl als een regelrechte sociale catastrofe.

De gedwongen verdorpelijking ging recht in tegen de polycentrische leefwereld van de in oorsprong vrijheidslievende Sukuma-boeren. Het mono-centrische dorp dat de Tanzaniaanse overheid voor ogen had, strookte niet met het complexe systeem van uitgebreide families die vanuit een relatieve autonomie tot territoriale en niet-territoriale verenigingsvormen komen. Met deze overgang van een polycentrische naar een monocentrische structuur onderging het hekserijgeloof ook radicale veranderingen. Om uit te leggen wat de verdorpelijking op sociaal vlak betekende, gaven de ouderlingen me volgende uitleg:

“Hekserij-verdenkingen rezen ten top. Je kon nu bijvoorbeeld zien of ruiken dat je buurvrouw lekker eten kookte. Terwijl je vroeger enkel verwanten zoals de vaderlijke tante moest vrezen voor beheksing, sprak de buur nu kwaad over jou omdat je niet altijd groette of uitnodigde. De buur dacht bij zichzelf: ‘Je voelt je te goed voor mij? Wel, je zal eens wat zien!’”

Met andere woorden, toen de omheining of grens tussen binnen en buiten – de mediatiegevoelige *slash* van de code – verdween, werd ook de buur een binnenstaander, die toegang had tot het subject door anonieme verwachtingen te belichamen. Tegelijkertijd kon de Sukuma zich geviseerd voelen omwille van het negeren van de buur als mogelijke bron van sociale uitwisseling en bijdrage tot zelfexpansie. Bij ziekte dacht hij of zij terug aan recentelijk negeren van de buur. De nieuwe nabijheid ont nam de zin van sociale uitwisseling tussen buren, waardoor ze nu als onverschilligen (*ba-doshi*) en dus potentiële schuldigen naast mekaar leefden. Kortom, nu de interne verbondenheid (of sociale connectiviteit) radicaal toenam, werd de kandidaat-heks die vroeger vooral een verwante was, uitgebreid met de vele dorpelingen die in de buurt woonden. Dorpelingen werden als het ware familie. Bovendien verdween het vroegere antidotum tegen wederzijdse verdenking: de grensoverschrijdende bezoeken en uitnodigingen bij de toen op afstand wonende buren.

De meest frequente vorm van beheksing is niet toevallig de kijkwraak (*ibona*, 'blik'). Deze is niet te verwarren met het 'boze oog' in islamitische culturen. De kijkwraak verwijst naar de ondomesticeerbare en ondoorgrondelijke blik van de relevante andere, die een vloek uitspreekt over het subject. Een andere term voor heks is trouwens *ngwiboneeji*, 'taxerende blik'. De geïmpliceerde betekenis van intrusie wordt nog duidelijker als we de letterlijke vertaling van het samengesteld naamwoord *ngwiboneeji* nagaan. Gebaseerd op de algemene afleidingsformules bij de linguïsten Batibo (1985:166, 171) en Richardson (1966: 9) is de semantische structuur als volgt:

- ngw* (1: substantief)
- i* (2: reflexief)
- bon* (3: stam)
- eel* (4: repetitief/persistief)
- y* (5: causatief)
- i* (1)

De letterlijke vertaling van *ngwiboneeji* moet dan ongeveer zo luiden: (1) degene die (5) er zich/jou toe brengt (2) zich/jezelf (4) constant (3) te zien.

'Degene die onophoudelijk kijkt en vergelijkt', zo definiëren de Sukuma de heks. Tegenpool is de danser of nomade (*mayeeji*) die zelfbewust aan zijn eigen geluk werkt. Intrusie grijpt plaats wanneer de regels voor sociale afstand worden overgewaardeerd en tegelijk gebroken, terwijl bij de danser, zoals op de markt, er geen overtreding mogelijk is hoe fysiek nabij de aanwezigen ook mogen wezen. Enerzijds (a) is er de wet, anderzijds (b) moet er een zekere mate van flexibiliteit en negotiatie zijn bij toepassing ervan. Zo is de sociale orde die we samenleving noemen, mogelijk en ... kwetsbaar, met de twee extremen zijnde de heks (a) en de danser (b). Met de definitie van de heks als 'intrusieve blik' verkrijgen we een belangrijk inzicht: de misnoegdheid van de heks is niet geheel legitiem want het product van een te nauwe blik, van een pervers strikte interpretatie van de wet (die het slachtoffer van ziekte zichzelf weliswaar aandoet). Net als de heks is de 'geprovoceerde' voorouderlijke geest (*isamva*) die zijn nakomeling laat sterven, slecht. Zijn of haar vloek wordt ritueel verdreven door het getroffen gezin, die de vloek met de naam van de voorouder 'werpt in het meer om verteerd te worden door de krokodillen'. Dus de heks wordt door het slachtoffer niet ervaren als een onthechte, betoverende persoonlijkheid (inversie van sociale orde), noch als een voorouderlijke gezagsdrager (sociale orde), maar als een onnegotieerbare wet die de lust sanctioneert (perversie van de sociale orde: een aanhoudende morele

macht). De heks staat haaks op de polycentrische samenleving die houdt van negotiatie, ironie, inversies, het dynamisch hanteren van schuldverhoudingen, en de relatief autonome bepaling van het levensproject.

Dit dynamisme, dat afwezig is bij de heks, vinden we extreem uitvergroot terug bij de danser. Zijn rolmodel is Ibambangulu, de oude jager die zichzelf zodanig opblies dat de hut waarin hij zich bevond uit zijn voegen barstte (tegenhanger is de onmogelijkheid van zelfexpansie gesymboliseerd door de mythische potscherf van de gevallen waterkruik die de sterfelijkheid van de mens inluidde). Elk jaar na de oogst vechten dansers van de rivaliserende secties Galu en Gika een publieke competitie uit, waarbij de inzet de aandacht van het publiek is. Hierbij wordt wederzijds magie gebruikt en is obsceniteit troef, maar is er geen sprake van behekking. De sfeer is er één van wederkerigheid tussen rivalen, die putten uit magische kennis en krachten die niet uitsluitend weggelegd zijn voor machtige genezers, koningen, mediums of dansleiders. Dat leert elke geïnitieerde Sukuma. Je gedraagt je naar het voorbeeld van de legendarische haas die trucjes gebruikt, en niet naar dat van zijn humorloze tegenspeler, de hyena. Mijn Sukuma-vrienden passen deze magische kennis ook toe in het dagelijks leven voor hun succes in liefdesrelaties en ondernemingen. Het is dus niet in die magische wereld dat de figuur van de heks te situeren valt.

En zo is de cirkel rond in onze redenering en begrijpen we waarom mijn Sukuma-informanten, samen met vele anderen, gelijk hebben wanneer ze 'jaloezie' als de kern van het hekserijgeloof aanduiden. Het begrip 'jaloezie' valt niet samen met onbeheerste uitingen van verborgen, illegitieme verlangens, die door de danser tot uiting worden gebracht. In het onophoudelijke kijken en vergelijken van de jaloerse heks schuilt iets pervers normatief. In de woorden van Merleau-Ponty komt elke vorm van jaloezie neer op een non-differentiatie tussen zelf en andere (Grosz, 1990: 42). Jaloezie, zoals hekserij, is maar mogelijk tussen mensen die dezelfde waarden delen en zich daarom met mekaar vergelijken en zekere aanspraken tegenover mekaar doen gelden. Clanleden delen dezelfde waarde en zijn dus vatbaar voor non-differentiatie. Met de stimulatie door de Tanzaniaanse overheid tot op heden van politieke, economische en ruimtelijke verdorping, werd nu ook de buur vatbaar voor non-differentiatie.

Het toegenomen alcoholisme sinds het intensifiëren van hekserijverdenkingen op het platteland, verklaar ik door het effect van de collectieve roes, waarbij de dorpingen elkaar dwingen om weer tot een vorm van sociale uitwisseling te komen en zo een tegengif te bieden voor de inbeelding van een priemende blik. Deze collectieve drinkgelagen zijn geïnspireerd op de figuur van de danser, die de blik trotseert. In het stuk over divinatie typeer ik dergelijke praktijken als 'exodelisch':

het buiten (of de omgeving, *exo*) kan zich weer manifesteren (*delos*) en is dus terug onderscheiden van het ik, waardoor sociale uitwisseling mogelijk is. Dat is het verschil met 'exotisch'.

De monocentrische problematiek biedt inzicht in de tragische positie van de 'ontwikkelingswilligen' in de Sukuma-populatie. Velen onder hen zeggen afgunst en beheksing te vrezen bij hun dorpsgenoten. Uit een survey in 1997 bleek al dat het merendeel van deze zogenaamd ontwikkelingsgerichte categorie afweken van hun dorpsgenoten doordat zij bleven wonen in de artificiële dorpskernen uit de Ujamaa-tijd. Zij rekenden ook beduidend minder dan de andere dorpsgenoten op de intrac lansolidariteit in geval van financiële problemen. Ze vielen terug op het kerngezin of anonieme overheidsinstanties, en woonden niet bij de uitgebreide familie. Hun 'verkernd' wonen (nuclearisering van zowel architectuur als sociale relaties) binnen de rurale gemeenschap en hun oriëntatie op het anonieme 'buiten', ontwikkelingsprojecten, overheidsadministratie en commerciële centra, betekenden een einde aan de clan als grens of bufferzone met de complementaire buitenwereld. Centrum en periferie worden eerder gescheiden en absolute entiteiten, waarbij een groep zich gemarginaliseerd of bekeken voelt door de dorpsgemeenschap. De groepsleden missen de voordelen van de polycentrische samenleving door hun significant verminderde deelname aan traditionele vormen van sociale uitwisseling: alliantie via bruidsprijs, lidmaatschap, initiatie en veehouderij waarbij koeien uitgeleend worden. Hun nakend geluk ligt in de verbeelde toekomst wekelijks bezongen tijdens de kerkdienst. We kunnen in dit kort bestek moeilijk rechtdoen aan de brede waaier van studies rond vooruitgangsidealen in het Zuiden en de 'breuk met het verleden' door leden van de pinksterkerken (Meyer, 1999). Lapidair gesteld, vertonen ze een verruimde oriëntatie op het anonieme buiten (stad, NGO's) maar een ingekrompen sociaal netwerk in de directe omgeving. Verder onderzoek moet uitwijzen of dit niet één betekenis is van moderniteit in Afrika: een nuclearisatie van de leefwereld die gepaard gaat met een aanhoudende anticipatie op mogelijke hekserij vanuit de omgeving. Dit kan verklaren waarom deze groep beweert dat hekserij alleen maar toeneemt. Vroeg of laat emigreren ze naar de stad, waar de sociale verwachtingen minder uitgesproken zijn (zie de Mitchell-Swartz hypothese, volgens dewelke competitie minder spanning oplevert daar waar lossere sociale banden bestaan zoals in de stad, Marwick, 1970: 380f). Indien ze niet aan de massale urbane immigratie meedoen en toch hun ontwikkelingsidealen willen belijden, dan kunnen ze nog altijd een aparte marge van moderniteit scheppen binnen hun dorp, via de pinksterkerk of de door een NGO gesponsorde kredietgroep.

Divinatie

De bovenstaande discussie over hekserij werd wat uitgesponnen in het licht van de antropologie van de gift om een welbepaalde reden. Dit boek weigert om ideeën – en bij uitbreiding cultuur – te presenteren onafhankelijk van de situatie van hun ontstaan (zelfs al is dit ontstaan een reflexmatig reproduceren van een vorige reactie). Idealisme en materialisme zijn bruikbare reducties maar mogen geen eigen leven leiden, of we vervallen in stereotypering van een in vakjes opgedeelde mens. De paradigma's van socialisering, beïnvloeding, en van de diffusie van ideeën trappen in die val. Rituele therapieën, magische bereidingen, diagnostische methoden, waaronder waarzeggerij (divinatie), en geestesbezetenheid lijken al gauw tradities die alleen kunnen voortbestaan dankzij hun culturele overdracht van generatie op generatie. Dat mensen in alle delen van de wereld aan rituelen en magie doen, heksen inbeelden, divinatiesystemen hebben en de werking van geesten ervaren, en dit blijven doen, is toch wel een zeer onwaarschijnlijk voorbeeld van culturele diffusie. Zij die het aandurven de implicatie onder ogen te zien, komen gemeenzaam terecht bij aangeboren cognitieve modules van de mens ter verklaring van de universaliteit van genoemde praktijken – weliswaar met de frustratie dat de praktijken daarvoor eigenlijk niet universeel genoeg zijn. De antropologie heeft de respectievelijke spectaculaire assumpties niet nodig. We stelden vast dat de figuur van de heks, de moralistische blik, structureel volgt uit de ervaring van crisis, namelijk uit de breuk met een bepaald (cultureel) principe van samenleven, de gift (en het offer). In deze sectie zullen we zien dat divinatie en rituele therapie, in de structuur van hun symbolen en subjectieve ervaring, hun oorsprong vinden in het herstel van dat principe van samenleven. De crisiservaring is dus essentieel als achtergrond om de betekenis van divinatie en ritueel te vatten. Bezetenheid en mediumschap, in de laatste sectie besproken, bieden de alternatieve ervaring van het principe van samenleven.

Keren we dus terug naar de ervaring van beheksing. In geval van crisis en twijfel over een beslissing gaat men bij anderen te rade, enkel om te ontdekken dat niemand zekerheid heeft over de toekomst. Men kan slechts oordelen op basis van hun kennis over het verleden en het heden – een kennis die degene die om raad vraagt meestal ook bezit. Het gesprek met een oude wijze en de goed bedoelde raad geven een voldoening op zich, maar kunnen zelden uitsluitel geven over wat de juiste beslissing zal blijken te zijn. Welke optie blijft er dan over? Om de toekomst te kennen, kun je je richten tot wat *toekomst*. De meest basale uitdrukking daarvan is de worp van een muntstuk. De kop- of muntzijde komt je uit het niets *toegevallen*. Maar wat is *toe-val* (Duits: *zu-fall*)? De worp in antwoord op een dilemma wordt zinvol voor jezelf wanneer je ervan uitgaat dat er meer in schuilt dan

het zuivere, lege toeval; dat een wijsheid of ziel huist in die worp. Je speelt vooraf het toekomstige gebeuren af. De worp *voor-spelt* de beslissing die je gaat nemen. De term ‘contingentie’ komt van het latijnse *contingere*, bereiken. Iets ‘gebeurt’, of in het Frans: ‘het komt aan’ (*c’est arrivé*). Vanwaar? Het toevallige resultaat van de worp komt uit een andere orde. Het hoeft niet per se vanuit de toekomst te zijn: de Sukuma-consultant wil inzicht in de huidige situatie en hoopt dat de voorouderlijke geest de machinaties kent uit heden en verleden.

In elke vorm van divinatie spreekt iets van buiten de sociale en symbolische orde de aanwezigen toe. Dit is het lot, zowel die presymbolische orde als de worp (zie de dubbele betekenis van het Franse *sort* en het Engelse *lots*). In de mediumnieke divinatie mogen we dit ‘toespreken’ vrij letterlijk nemen. De voorouderlijke geest neemt immers bezit van het medium en geeft een direct antwoord. Maar ook in zeer complexe procedures die indirecte antwoorden opleveren zoals de willekeurige strepen getrokken in het zand bij de geomantiek (‘aardschouwing’, waaronder I Ching in China, Ifa in Nigeria, Vintana in Madagaskar), verandert er niets aan dit basisgegeven in de waarzegkunst: de grond van de procedures is het lot, een bezield toeval dat richting kan geven. Voor de Sukuma is de voorouder aanwezig in het orakel. Zonder deze houding ten opzichte van het lot verwatert de divinatie tot folklore. In de I Ching huist dit lot in de greep die het subject doet uit een stapel duizendbladstengels. De opeenvolgende lukrake verdelingen van stapeltjes resulteren uiteindelijk in één van de 64 hexagrammen waarvan de betekenissen cultureel min of meer vast liggen en die aldus een antwoord geven op de gestelde vraag (‘volharden’, ‘geven’, ‘ontspringen’, ‘omvatten’, ‘oplettten’, ‘bepleiten’, ‘leiden’, ‘groeperen’, enzovoort). Bij Ifa of Fon divinatie gebruikt de waarzegger palmnoten en gaat het om 16 basistekens of ‘godinnen’ (*odu*), die zelf weer tot 240 combinaties of godinnen leiden die elk hun eigen mythen en rituelen kennen. Een eenvoudiger variant is het lezen van een patroon in theeblaadjes achtergebleven op de bodem van een theekopje (9 patronen: hart, hoefijzer, slang, dolk, maan, klaverblad, zaag, bezem, anker).

In elk waarzegstelsel bestaat de procedure uit drie stappen: een crisis of vraagstelling bij het subject, een presymbolische of ‘contingente’ handeling, gevolgd door een cultureel schema voor interpretatie. De tweede stap is het scharniermoment waarbij de schepping van een buitenmenselijk antwoord effectief geschiedt. De worp van een muntstuk voor het ja of neen kan inderdaad volstaan als divinatie; idem voor het al dan niet overleven van de kip die door de Zande een beetje strychnine is toegediend. De minimale geloofsinhoud voor divinatie is dat de gebeurtenissen die het ik zullen overkomen, niet onafhankelijk zijn van de orde vanwaar het geraadpleegde lot komt. Een gedachte die je te binnen schiet en een tak die afbreekt,

horen tot dezelfde totaalomgeving en worden door dezelfde kracht of ‘ingeving’ bezield. Het uitgangspunt van divinatie is een crisiservaring, die de vraag ‘waarom’ oproept waarvoor een oplossing wordt gezocht. Divinatie maakt een einde aan de toestand van beheksing door het geloof te herstellen in een uitwisselingsrelatie tussen ik en omgeving. (Ter illustratie, in het drieduizend jaar oud waarzeggsysteem I Ching, ‘het klassieke boek van I’, staat het Chinese karakter ‘i’ voor: verandering, het onverwachte, oplossing, iemand iets schenken, iets ruilen tegen iets anders.)

Het contingente scharniermoment vat de ervaringsstructuur van divinatie samen: het geloof in een presymbolische orde die bezield is, een ‘lot’, maar die door de wetenschap verstaan wordt als het pure toeval. (Om die orde aan te duiden spreekt Lacan over ‘het reële’ dat puur arbitrair is en gescheiden van het symbolische). Het lot, of de voorouder, spreekt me toe. Deze ervaringsstructuur vinden we terug in het divinatiesysteem van de Sukuma, in het bijzonder bij het fameuze kippenorakel. In dat interpretatief apparaat herkennen we belangrijke symbolische distincties en relaties uit de Sukuma-cultuur, maar we zien ook hoe deze distincties een aparte invulling krijgen die eigen is aan de praktijk van divinatie, die namelijk het genezingsproces bij de cliënt dient te ondersteunen. Zo helpen de veren van de vogel om een exacte identificatie te bekomen van de heks. En op sommige delen van het orakel zoals de milt kan de patiënt de aanwezigheid van zijn voorouderlijke gids waarnemen (terwijl de Sukuma in het dagelijkse leven niet geloven in de noodzaak van zulke tekens). Het culturele schema bij divinatie is dus geen blauwdruk van de Sukuma-cultuur, maar ontstaat zoals elke praktijk vanuit een bepaalde ervaringsstructuur. In het geval van divinatie is deze structuur het herstel van de uitwisselingsrelatie bij het lijdend subject: het Reële (absolute buiten) dringt het subject niet meer binnen zoals bij beheksing, maar is een ‘buiten’ dat het subject toespreekt. Dit kan men een *exodelische* praktijk noemen, die artiesten mogelijk herkennen wanneer hun kunstwerk een doembeeld of vloek uitdrijft door het als een ‘buiten’, extern iets (*exo*) ‘waarneembaar’ (*delos*) te maken.

De meeste studies van waarzeggerij richten zich op het culturele schema, de derde stap. Ze ontleden het sociaal proces waarbij het orakel door de waarzegger geïnterpreteerd wordt, vervolgens door de luisteraars sociaal verwerkt wordt, eventueel de inzet wordt van sociaal conflict en herinterpretaties binnen dorpsgemeenschap of clan. Deze verwerking is niet meer specifiek voor het fenomeen divinatie. De verschillende, zelfs tegengestelde klemtonen van auteurs illustreren de vele maatschappelijke facetten van het fenomeen: (1) de kneedbaarheid van het orakel, de retoriek en wijsheid van de waarzegger (Werbner), en het tegendeel ervan: het hooggewaardeerde medium dat direct contact heeft met de voorouders maar zeer jeugdig en onervaren is; (2) het autogeneratieve en open einde van het

orakel (Devisch, Whyte), en het tegendeel: de externe invloed door de voorouderlijke geest en de sluitende identificatie van de heks (Lévi-Strauss noemde dit 'abreactie'); (3) intuïtie als dominante cognitieve modus bij divinatie (Peek), en het tegendeel: divinatie is meer analyse dan openbaring (Turner), of even grote vermenging van ratio en intuïtie als in wetenschapsbeoefening (Whitehead); (4) waarzegger doet cliënten breken met hun perspectief (Fernandez), en tegendeel: waarzegger articuleert de vermoedens en angsten van de cliënten.

Om een identificatieproces op gang te brengen tussen hem/haarzelf en de cliënt, zal de Sukuma waarzegger de ervaring van beheksing reproduceren. Het orakel beschrijft het gevoel van excessieve toegankelijkheid: de schaamte van het slachtoffer, voorgesteld door 'de wijzende vinger' van de heks in het orakel, alsook de 'uitstaande schuld', of de keren dat verzoeken om hulp afgewezen werden. De concrete pijnpunten worden alleen vernoemd als ze zichtbaar zijn op de gepeilde kip waarin het subject zijn ziel via speeksel heeft overgedragen. De waarzegger zal zijn afschuw en pijn uitroepen bij het aanschouwen van de markante rode plekjes op de significante bestanddelen van het orakel, zoals 'huis' (maag), 'pot' (galblaas), 'voorraadschuur' (borstholte), en 'haardsteen' (milt). In elk van deze rode plekjes toont zich het probleem, 'de heks'.

De Sukuma zijn weldegelijk op zoek naar een antwoord in hun orakels. Ze willen de heks identificeren. Het antwoord moet komen van de voorouder, het Reële. Daartoe nemen ze drie voorzorgsmaatregelen:

- 1) Garantie dat de consultatie geen product is van aaneengeregen speculaties en geruchten. Men bezoekt liefst een vreemde waarzegger, die ver weg leeft. De waarzegger moet zo maar eventjes zelf uit het orakel opmaken wie het voorwerp van divinatie is (de cliënt kan een tussenpersoon zijn van degene die zijn of haar speeksel heeft toevertrouwd aan de kip of aan het euphorbia-takje in geval van mediumnieke divinatie), te beginnen met de sekse, wat de reden is (ziekte of fortuin-zoeken), de symptomen, en het soort genezingsrituelen dat gebruikelijk zijn in de betreffende clan. Niet tevreden, geld terug.
- 2) Garantie dat de voorouder aanwezig is in de divinatie. Bij het kippenorakel moet het zogenaamde 'kanozitje' gevonden worden, een rood plekje op de milt. Zonder dat 'heeft het orakel geen ogen' en wordt de sessie afgebroken, hetgeen frequent gebeurt. Te midden van een symbolisch gebeuren zoals de consultatie waarbij woorden centraal staan, wil men de aanwezigheid van het niet-symbolische of 'Reële' ervaren. Bij de Dogon in Mali kan dit de vos zijn die 's nachts op de nootjes afgaat die bij valavond door de waarzegger op een raster van vragen gelegd zijn. 's Anderendaags leest de waarzegger

de contingente sporen die de vos in het zand achterliet. Op het eerste zicht geheel anders doch in essentie hetzelfde is wat Beidelman (1963: 71) beschreef als alternatief voor het giforakel bij de Kaguru: iemand neemt een kortstondig zwaar intoxicerend medicijn in en wordt op de gegroepeerde dorpelingen losgelaten waarbij degene die hij in zijn waanzin vastgrijpt, geïdentificeerd wordt als heks. Iemand die zijn verstand verliest heeft meer kans dan de wijze ouderling om het Reële of het lot te bereiken. Net als de waanzinnige, neemt de mediumnieke genezer een liminale positie in, op het randje van de socio-symbolische orde (Devisch, 1994).

- 3) Garantie dat geen heks tussenbeide is gekomen in de communicatie met de voorouderlijke wereld. De dader kan zijn identiteit gecamoufleerd hebben in zijn of haar magische aanval. Daarom wordt het divinatie-voorwerp ritueel gezuiverd, onder water of grond.

Sukuma-divinatie lijkt naar Zande voorbeeld een coherent kennissysteem. Polanyi heeft er in 1958 op gewezen dat wetenschap en hekserijgeloof een mechanisme gemeenschappelijk hebben dat hun stabiliteit verzekert: de circulariteit van systeemdenken, de epicyclische neiging om uitzonderingen aan het bestaande systeem toe te voegen waardoor de empirische weerlegging van het ene principe ('voorouder heeft het mis in het orakel') gebeurlijk te verklaren is door de invloed van een ander principe ('er was interventie van de heks in het orakel'). Gegeven de drie genoemde voorzorgsmaatregelen, moeten we erkennen dat cliënten zekerheid en identificatie zoeken in het orakel. Het grote verschil met wetenschap is, naast uiteraard de onempirische procedure, dat divinatie een geruststellende ervaring beoogt bij de cliënt, na weliswaar de crisis van deze laatste zeer evocatief (en meestal in privé) weergegeven te hebben met alle angstaanjagende details van familiegeheim, doodswens, afgunst, magische aanval en voorouderlijke vloek (Zeg maar een thriller van de beste soort met de cliënt zelf als hoofdpersonage). Richten we ons niet op die uitgesproken woorden van de waarzegger maar op de betekenis ervaren door alle participanten – dit is de ervaringsstructuur – dan valt een houding op van inclusieve disjunctiviteit, een aanvaarden van het tegelijk bestaan van tegengestelde mogelijkheden, wat haaks staat op de wetenschappelijke betrachting om onzekerheid uit te sluiten en de waarschijnlijkheid van een uitspraak te meten. Als je bekijkt hoe Sukuma omgaat met het resultaat van divinatie, gaat het eerder om het stellen van de diagnose, de overwinning van de identificatie, en niet om een bewijs van schuld zodat de schuldige kan gevat worden. De sfeer en context is dat van het ritueel en niet de rechtbank. Anders gezegd, de ervaringsstructuur is het offer en niet het 'oog om oog' en de schuld van de strikt geïnterpreteerde

sociale wet. Daarom nemen de cliënten na het orakel meestal geen concrete maatregelen tegen de heks. Het is hoogst uitzonderlijk, en gezien als ongepast, voor een cliënt om woedend de waarzegger te verlaten en om met dezelfde moordende logica als hekserij de aangeduide persoon op te zoeken. Hoe vaak zag ik niet de cliënt de dag na het orakel de verdachte buur groeten alsof er geen vuiltje aan de lucht was? ‘Zijn we niet allen heksen?’, zegt de cliënt tegen mij, ‘Ik gebruik vanaf nu betere magie ter bescherming’ – de sfeer van angst en beheksing is ingeruild voor die van de danser, magie en open strijd. En er blijft altijd de mogelijkheid dat de heks de waarheid gecamoufleerd heeft in het orakel. Of misschien heeft de gebrekkige mens die ook de waarzegger is, de ondoordringbare voorouder niet geheel begrepen. De onzekerheid eigen aan vooroudergeloof is zelf een voorbeeld van de code van het offer, die met de code van de gift alterneert.

Aldus bleven mijn informanten in een inclusief-disjunctieve verhouding staan ten opzichte van hun vooroudergeloof, hekserijovertuigingen en magische praktijken, in tegenstelling tot wetenschap, nationale pers en overheid, die het Sukuma volk veroordelen voor hun hekserij. Niet de indoctrinatie van een geloof maar de materiële implicaties van een idee, gegeven de ervaring van crisis en beheksing, zijn volgens onze gevalstudie de meest aannemelijke verklaring voor het wereldwijd voortbestaan van divinatorische communicatie met de voorouders en het collectief ritueel ter ere van de voorouderlijke geesten. De logica van deze praktijken is die van het offer, die we in de derde kolom van links situeerden in de tabel van sociale uitwisseling (zie p. 181). Divinatie is een variant op het offerritueel en diens logica van aanbidding zonder zekerheid van wederdienst. De eventueel ‘genezende’ waarde ligt in dat feit, met name dat het offer zich ver van het teveel aan beheksing en *commodity* logica bevindt, waar schuld heerst tegenover het medium zelf van het systeem. In divinatie komt dat medium – meestal gesymboliseerd door de voorouder – weer mooi op zijn plaats, ondersteunend en niet intrusief. De verschuiving van ervaringsstructuur bij de patiënt wordt dus hersteld via een transformatie die alle aspecten betreft: biologisch-materieel, psychologisch en sociaal-symbolisch. De heks spreekt niet toe want stelt het ondoordringbare en finaal onbewijsbare kwaad voor. De voorouderlijke geest of het lot nemen de plaats in van deze figuur. Tijdens het orakel transformeert de Wet in een wet. Daarmee wordt de binnengedrongen Ander, die de heks was voor de behekste, een ander. Deze identificeerbare ander in de familie of het dorp bezet niet meer het medium van het systeem maar is dankzij het ritueel van divinatie een concreet individu geworden dat kan op afstand gehouden worden met de magie verkregen van de genezer. De zintuiglijke dimensie en klaarblijkelijk therapeutische waarde van deze dynamiek zijn elders beschreven (Stroeken, 2010).

Mediumschap en geest

De bovenstaande antropologische dynamiek verwijst naar de unieke capaciteit om de geest aan te wenden met het oog op fysieke veranderingen. Wellicht kent deze dynamiek zijn wortels in één van de cruciale bottlenecks die de mens tijdens zijn evolutie wist door te komen. Ik denk in eerste instantie aan de bottleneck voorafgaand aan de ontwikkeling van ons talig bewustzijn. Kort gezegd, via de symbolische orde van taal kan een wezen een doel voor ogen hebben, angst op afstand houden en pijn verbijten.

De antropologische dynamiek zet zich door in geestesbezetenheid. Deze ervaringsstructuur verschilt van de overige drie: beheksing (intrusie, *commodity*: gift zonder offer), magie (gift), offerritueel en divinatie (offer). De overgave aan de geest doet denken aan het pure offer (offer zonder gift) dat in de vierde kolom van de tabel 'geschenk' werd genoemd. Wil je elke mogelijkheid tot hekserij uitsluiten, zeggen de Chwezi, dan moet je je bij ons inlijven: 'wij zijn één, niemand van ons kan jaloers of fout zijn, want het zijn de Chwezi-geesten die ons leiden. Het medicijn van onze cultus heet niet voor niets *lushilo*, "het einde." Binnen de grenzen van ons medicinaal beschermd woonef verliest elke heks haar macht'.

Geestesbezetenheid wordt ook door Sukuma als het laatste alternatief voorgesteld, typisch wanneer niets de patiënt geholpen heeft en klachten optreden zoals depressie, zelfmoordgedachten, het verlies van zelfbeheersing en het horen van stemmen. Deze klachten worden dan toegeschreven aan een voorouderlijke geest die opspeelt en een plaats moet krijgen in het leven van de patiënt, meestal als de gids in diens toekomstig beroep als medium-waarzegger. Deze overgang van patiënt naar genezer, van 'onverstaanbaar gewauwel' naar orakel, wordt in de Sukuma-regio begeleid door de Chwezi-cultus. De oorsprong van de cultus ligt waarschijnlijk in de Chwezi-dynastie van priester-koningen in het zogenaamde 'tussenmerengebied': West-Tanzania, Oost-Congo, Rwanda, Burundi, en Zuid-Oeganda. Nu nog wordt deze legendarische dynastie opgevoerd door de strijdende partijen in het gebied. Een inval van de Luo zou de ondergang in de zestiende eeuw ingeluid hebben van de dynastieke familie. Na hun collectieve zelfmoord bleven hun geesten rondwaren om mensen te 'bevrijden'. De Belgische structuralist Luc de Heusch (1966) beschrijft de onderliggende (voor-christelijke) messianistische gedachte. Het cultuur-diffusionistische, historische verhaal mag ons niet verblinden betreffende de 'oorsprong' van de Chwezi-geesten. Er is geen reden om aan te nemen dat er geen mediumschap bestond voordat de Chwezi-dynastie kwam en ging. We zien geestesbezetenheid en mediumschap over de hele wereld beoefend, dus kunnen we een menselijke ervaringsstructuur vermoeden die de betekenis



Chwezi-geest

ervan bepaalt. Dat is de antropologische vraag: Wat in mediumschap is van alle tijden en plaatsen? De ervaringsstructuur is een antwoord.

Het *Chwezi*-initiatieritueel voert ons terug naar schier onpeilbare diepten. Vooreerst historisch. De initiandi zijn onderhevig aan hetzelfde voedseltaboe, onder andere witte bonen, als de Pythagoreërs. De stichters van de *Chwezi*-cultus zijn de *Rongo*, een nilotisch volk van ijzersmeden (wat voor sommige antropologen in de richting van het oude Egypte wijst). Om genezing te bewerken, spreekt deze cultus een bron aan waarin de psycho- en sociogenese (ontstaan van psyche en samenleving) wellicht gezamenlijk geworteld zijn, namelijk het incest-taboe. In

de *Chwezi* staat bezetenheid centraal, opgevat als incestueuze gemeenschap met de voorouder. In de Sukuma-taal zegt men evenwel niet 'bezeten', maar *wa-shikil-wa*, 'toegekomen', in dit geval door de ziel van een *Chwezi*-voorouder. Dit komt overeen met hun aanvoelen dat het lichaam een ontvangstplaats is van onzichtbare krachten, die hun invloed laten gelden in ziekte of succesvolle beslissingen. Dit genootschap onttrekt zich aan de sociale orde. In tegenstelling tot de andere geheime genootschappen overstijgt het de duale opdeling van de Sukuma samenleving in *Galu* en *Gika* medicinale tradities. Het beschouwt zichzelf als voorloper van de sociale onderscheiden. Mannen en vrouwen mengen zich ongedwongen in speelse relaties en tegelijkertijd beschouwen ze mekaar als verwanten. Taal en omgangsvormen zijn er gewild obscene en alledaagse betekenissen worden binnenste buiten gekeerd. Meer dan tijdens de initiaties van andere Sukuma-associaties, wordt bij het nieuwe lid een schuld gecreëerd ten opzichte van de cultus, die zich hier opwerpt als haar of zijn levengende lijn van verwanten. Het gaat weliswaar niet om een tegoed dat ophefbaar is via wederdienst, zoals in de verbintenissen tussen niet-verwanten, maar om een oneindige, onaflosbare schuld, namelijk die van het verkregen leven geschonken door de voorouder. In tegenstelling tot het *ihane* overgangsritueel, dat een dubbele band legt, binnen het huwelijk naar de sociale orde toe, en zo de gemeenschap grondvest, is de *Chwezi* eerder in zichzelf gekeerd en op totale verwantschap gericht. Doorheen het ritueel van deze cultus wordt een oerstaat opgeroepen van vóór het maatschappelijk contract dat sociale uitwisseling en driftbeheersing, met name exogamie en incestverbod, instelde als fundament van de samenleving.

De meerderheid van de initiandi zijn patiënten die vruchteloos verschillende therapieën hebben uitgeprobeerd om uiteindelijk gediagnosticeerd te worden als doordrongen van een voorouder die van hen verlangt haar of zijn voorbeeld te volgen en in de cultus toe te treden. Dit uit zich ook in een lichte vorm van autisme of omgekeerd in vlagen van onbeheerst, extravert gedrag. De patiënten worden nog onbekwaam geacht om te verwerken wat de voorouderlijke ziel hen ingeeft aan kracht en medicinale kennis. Dit houdt in dat zij zich verbaal noch motorisch kunnen beheersen, dus nog niet kunnen vertolken wat zich op die grenzen van het lichaam afspeelt. Daarom worden de patiënten in groep blootgesteld aan zeer hete en vervolgens zeer koude therapeutische omstandigheden, zoals het inademen van een kokend kruidenmengsel en het inwrijven van de huid met medicinale modder gedurende een hele nacht. Zo wordt het contact vernieuwd met de orale en tactiele toegangswegen van het lichaam, waarlangs de voorouder zich manifesteert. In plaats van deze voorouder als een last te beschouwen of weg te bannen, leren ze ermee om te gaan en hun nieuwe identiteit als medium-genezers aan te nemen.

Dit laatste gebeurt in een opwaartse spiraal van sterk metaforisch geladen handelingen op plaatsen en tijdstippen die levenden en voorouders verbinden, waaronder: het bloedoffer van een schaap, beproevingen in het woud, collectieve trance, (her)geboorte uit een tunnel aan een termietenheuvel, gezamenlijke uitbeelding van incest, en het opdrinken van het water dat de voorouderlijke ziel in zich bevat. Terwijl de associatieketen van de deelnemers uit steeds verder gelegen betekenisvelden put en deze laatste, in verrassende verbindingen, tegelijk activeert, wordt uitdrukking gegeven aan al het conflicterende, opwindende, beangstigende en beklemmende dat het gemoed van de zieke kent. Uit de ontketende chaos, die eigenlijk de leefwereld in zijn omvattende diversiteit oproept, rijst een orde op van inleefbare metaforen, als tranen door het lichaam afgescheiden. Dankzij die rechtstreekse en meerlagige confrontatie met het diepst verzonken taboe, incest, herbeleven de initiandi de oorsprong van persoon en samenleving, in wezen de geboorte zelf. In dit autopoietisch proces, van onvoorziene ordening uit chaos, wordt de levenskracht ervaren, of minstens een transformatie van identiteit – ik ben nu een Chwezi – en een transformatie van de relatie met de leefwereld: ik heb de voorouderlijke geest leren kennen. Het is verleidelijk om dit gebeuren voor te stellen als een uitzonderlijke ervaring van het ‘bovennatuurlijke’, die alleen weggelegd is voor de Chwezi en te doen alsof deze niets te maken heeft met de Soefimystiek, het sjamanisme of de christelijke romantiek. Cultuurhistorisch is er geen band, maar wel antropologisch. Ze vormen even zoveel manieren om het zelf en de Ander, binnen en buiten, te laten samenvallen. Hun betekenis staat dus niet los van de overige relaties tussen zelf en Ander waarvoor het samenvallen (synchroonie) een alternatief is: de intrusie van Ander in zelf, de uitwisseling tussen beide, en het herstel van de uitwisseling (via exclusie of scheiding van Ander uit zelf).

Vier ervaringsstructuren en een ondeelbare mens

De betekenis van mediumschap valt best uit te diepen via de vorige ervaringsstructuren die het zeker *niet* zijn: uitwisseling, intrusie, herstel. De eerste ervaringsstructuur werd de antropologie aangeboden door Mauss en Lévi-Strauss, voor wat alliantie (huwelijk en initiatie) betreft. Via het onderscheid tussen gift en offer hebben we deze vertaald als een verhouding tussen code en medium.

sociale uitwisseling: binnen <=> buiten
code <=> medium

De tweede structuur staat hier haaks op: de onmogelijkheid van uitwisseling. De complexe beelden eigen aan hekserijgeloof zijn gegrond in de ervaring van intrusie, waarbij een absoluut buiten binnenin huist. De figuur van de heks drukt een perversie uit van de sociale wet waarbij het medium in de code binnendringt en zijn eisen stelt:

crisis: buiten \subset binnen
 medium \subset code

Hoe kan men zich uit deze perversie van de sociale orde bevrijden? Een courante oplossing is divinatie en genezingsritueel, waarbij de oude toestand van uitwisseling en magie hersteld wordt. Zou psychotherapie hierbij aansluiten? Het alternatief is de code van de gift (en daarmee de sociale orde) overstijgen om een medium te worden voor het leven. Zij die niet voor dit laatste weggelegd zijn, proberen de dynamiek van de sociale orde terug te vinden. In divinatie richt het slachtoffer zich tot het domein van het lot, waar geluk en ongeluk vandaan komen. Het antwoord gegeven door de worp van een muntstuk kan volstaan om deze divinatie-ervaring op te roepen. In plaats van een 'buiten binnenin' te zijn speelt de voorouder hier weer zijn rol als externe gids. De voorouder spreekt de cliënt toe waardoor een einde wordt gemaakt aan de sociale en psychische verlamming. De wetten van de samenleving zijn weer vatbaar voor negotiatie.

herstel: buiten / binnen
 medium / code

Ten slotte is er het mediumschap, de ervaring van inbezitneming door voorouderlijke geesten die niet dienen verdreven te worden maar gidsen zijn voor het subject. In deze ervaringsstructuur verdwijnt de calculus van verdienste, de code van gift en de mogelijkheid van afgunst. De Chwezi-cultus voor mediumnieke genezing, waar symbolisch aan 'incest' wordt gedaan, vertoont alle tekenen van een loslaten van de wet op sociale uitwisseling. De Chwezi-initiatie verschilt daarom essentieel van de *ihane* overgangsrutus, waar dorpelingen juist opgeleid worden in de wet op sociale uitwisseling. Bij de cultus van het *spirit medium* geldt offer zonder opoffering en een bijzondere aandacht voor de ingeving die elk gebeuren bezielt. In deze structuur ervaart het subject geen onderscheid tussen medium en code, tussen wat binnen (ik) is en buiten (omgeving). Bijgevolg wordt het subject een vehikel en geen eenheid die uitwisselt.

mediumschap: binnen = buiten
 code = medium

De structuren proberen te verklaren waarom antropologen over de hele wereld alliantie, initiatie, mediumschap, divinatie en hekserijgeloof kunnen bestuderen zonder zich daarom louter in te beelden dat die praktijken intercultureel vergelijkbaar zijn. Moeten etnografen zich bij de deelname aan een ritueel verloren wanen in de ketens van verschuivende betekenaren waarin ze terechtkomen? Wat is eigen aan hekserij dat in verschillende culturen er een vorm van bestaat, zelfs al is die telkens verschillend van de andere? De structuren vormen het betekenisveld om de betreffende praktijk te begrijpen. We kunnen echter niet stellen dat zij cognitief of biologisch de generatieve structuren zijn waaruit de culturele praktijken ontstaan. Ze tekenen wel het betekenisveld uit waarbinnen de betreffende praktijk zin heeft. Maar de term 'veld' in betekenisveld impliceert dat een meer gedetailleerde (dan vierdelige) uittekening ware mogelijk geweest. Dus een (aangeboren) cognitieve module gaan we niet vinden voor elk van die structuren. Hun logica hoort tot de symbolische orde en drukt zich uit via structuralistische operatoren. Dit brengt ons bij deel twee, waarin we argumenteerden dat de antropologische wetenschap niet alleen put uit empirische gegevens om hypothesen te toetsen. De structuralistische methode vindt bevestiging voor zijn hypothesen in de coherentie van de symbolische structuur. Dat er überhaupt coherentie moet zijn zou liggen aan het feit dat cultuur louter het product is van de cognitieve structuur van de menselijke geest. Dat dit 'louter' zo is durfden we betwijfelen. Waarom we nu toch, in de eindfase van dit boek, de coherentie nagestreefd door het structuralisme weerhouden als methodologisch criterium heeft alles te maken met de fysieke realiteit van 'genezing' via manipulatie van betekenissen. Via de zintuigen, interface van geest en materie, worden sferen aangeboord door de traditionele geneeskunde. Zit men in één sfeer, dan niet in de overige sferen, en de afwezigheid van die laatste zegt iets over de eerste; net zoals vrede of blijheid hun betekenis ontlene aan de afwezigheid van oorlog of droefheid. Alleen zo kan een betekenisverschuiving (*semantic shift*) garant staan om iets fysieks en zintuiglijks te bewerkstelligen. Luistert iemand naar een orakel, dan doet die niet aan alledaagse uitwisseling en magie, maar klimt die uit zijn of haar beheksing (zonder echter met de geest van het medium samen te vallen – weer een andere verschuiving). Zo tekenen we de betekenis uit van de ervaringsstructuur van divinatie. Maar zo betrekken we ook de biologische en psychische kanten in dit sociaal en cultureel gebeuren. Een meer specifieke uitdieping op de leest van de Chwezi-cultus geschoeid ware uiteraard beter geweest, al is de prijs dan minder interculturele vergelijkbaarheid. Het is die

zorg om crossculturele vergelijkbaarheid die de structuralistische methode bruikbaar maakt, en die toevallig ook iets anders dat de structuralisten niet op het oog hadden, verzekert: een verklaring voor de materiële, biologische dimensie van de therapeutische verschuiving in ervaringsstructuren. Deze dimensie brengt onze analyse een stap verder bij de ondeelbare mens dan wanneer we zouden beweerd hebben dat de analyse enkel geldig is voor de Sukuma-leefwereld, naar het voorbeeld van een particularistische fenomenologie.

<i>Symbolisch:</i>	Intrusie	Reciprociteit	Expulsie	Synchronie
<i>Rollen in TG:</i>	heks	danser	genezer	medium
<i>Subjectieve ervaring:</i>	rigide wet absolute waarheid	competitie negotiatie	herstel expulsie, exclusie	overgave synchronie
<i>Sociale uitwisseling:</i>	transactie, commodity	gift	offer	geschenk
<i>Andere praktijken:</i>	hekserijverdenking, constructie van heksenmotief, sterke overtuiging, wetenschappelijk kritiek, bekeringsreligie, executie, perversie van de wet	dans competitie, magie van verleiding, initiatie, alliantie, huwelijk, publieke beschuldiging, status productie, macht van inversie	waarzeggerij, genezings- ritueel, curatieve en protectie magie, exorcisme, conversie van wet	geestes- bezetenheid, onvoorwaar- delijke liefde, sjamanistische reis, mystiek, subversie van de wet

In het bijzonder heeft de structuralistische methode een dubbel coherentie criterium, dat wij hebben nagestreefd in deze gevalstudie en die in bovenstaande tabel wordt geïllustreerd. Het criterium verifieert de syntagmatische (wederzijds exclusieve) en paradigmatische (exhaustieve) relaties van een structuur. Deel twee gaf het voorbeeld van het verkeerslicht waarbij rood, oranje en groen syntagmatisch zijn en deze een paradigmatische relatie hebben met respectievelijk 'stop', 'klaar' en 'ga'. De drie zijn niet alleen wederzijds exclusief (geen verwarring mogelijk tussen rood en oranje) maar ook samen exhaustief (alle betekenissen binnen het veld zijn gedekt). De vier ervaringsstructuren beslaan eveneens de gehele symbolische orde. Zo houden we de bestudeerde mens 'ongedeeld'. De tabel hierboven geeft aan hoe de vier rollen uit de traditionele geneeskunde (TG) overeenstemmen met

vier symbolische operators, alsook met vier vormen van subjectieve ervaring, en vier types van sociale uitwisseling, en nog wat soorten van praktijk. De vier hebben telkens een syntagmatische relatie omdat ze samen de delen vormen van een geheel waartussen geen verwarring mogelijk is. Elke vorm heeft een paradigmatische relatie met alternatieven die hetzelfde paradigma delen. Bijvoorbeeld medium \subset code (crisis), heks, rigide wet, *commodity* en executie delen het paradigma 'intrusie'. Maar elk komt uit een andere syntaxis, respectievelijk de orde van symbolische operators, van TG-rollen, van ervaringen, van sociale uitwisseling, en van therapeutische (en andere) praktijken.

Na onze analyse blijkt beheksing dus meer overeen te stemmen met compensatie- en marktlogica dan met magie en bezetenheid. Daarmee gaan we in tegen de trend om hekserijgeloof, waarzeggerij, offerrituelen, heksenjacht, mediumschap en spiritistische seances als één pot nat te beschouwen, ook wel 'het occulte' genoemd, omdat al deze praktijken zouden uitgaan van een onzichtbare, bovennatuurlijke wereld. Deze laatste visie steunt op een atomistische benadering van betekenis. Een voorbeeld is het historisch onderzoek van Ellis en Ter Haar (2009), die over occult geweld schrijven als een religieus fenomeen omdat het 'stamt uit geloof in een onzichtbare wereld en in geesten die impact hebben'. Op het ene bouwsteentje, een definitie van religie, stapelen de auteurs het volgende feitje, een gewelddadige gebeurtenis. Hun conclusie staat haaks op onze analyse van heksenmoord. Ook David Van Reybrouck (2010) in zijn overigens meeslepende geschiedenis van Congo zal hekserij samennemen met bezetenheid en rituelen, en dit samenraapsel als een 'Afrikaanse' vorm van religie omschrijven. Een holistische benadering daarentegen zal het religieuze niet afbakenen als een domein dat losstaat van de rest van de maatschappij. Ze zal proberen die etnocentrische scheiding te vermijden, die teruggaat op de distinctie tussen rationaliteit en irrationaliteit sinds de verlichting.

Hoe merk je dat een scheiding kunstmatig is? Naar analogie van de energie die vrijkomt bij splitsing van een atoom, een ondeelbare entiteit, zal de spanning voelbaar zijn in debat, in gestook privaat en publiek, in de media, op het werk, thuis of in de vriendenkring. Denk aan het gekibbel tussen Sahlins en Obeyesekere, wiens complementaire ervaringskaders we aanduiden in een tabel op het einde van deel 3. Zowel de Hawaïaanse leefwereld als universele disposities moeten toch een rol spelen in de verklaring van Cooks moord? Het is toch niet ofwel het één ofwel het ander? De spanning houdt aan net omdat beide visies als helften zijn die mekaar nodig hebben, en dus 'morele' macht over mekaar hebben zolang de splitsing duurt. Je kunt het vergelijken met de morele macht die je ongewild hebt over degene die bij jou zwaar in het krijt

staat maar niet in de positie is om een wederdienst te doen: om aan de (ingebeelde) status van slavernij te ontsnappen zal deze jou maar best haten – of wat we in de praktijk observeren: jij wordt ongewild de heks van die persoon, want hij of zij is geneigd jou te verdenken als oorsprong van alle tegenslag, vanwege jouw morele macht.

Ongetwijfeld is een vergelijking mogelijk met het conflict tussen zij die kiezen voor ‘autochtoon’ als identiteit en zij die gaan voor ‘allochtoon’ als identiteit. De eersten kunnen profiteren van de lagere status van de nieuwkomers, terwijl deze laatste dan weer genieten van de sociale verworvenheden van de eerste. Scheid de samenleving artificieel in deze twee groepen, en de intensiteit van het conflict neemt toe als een kernbom. De onbewust aangevoelde morele macht van de tegenhanger verergert de eigen verongelijkheid en morele macht die de tegenstelling van bij de aanvang aanvuurde. Nog voorbeelden van zulke gesplitste eenheden en resulterende, escalerende irritaties tussen tegengestelde ervaringskaders zijn: culturalisten en naturalisten in de wetenschap (de ene kan niet zonder de andere en dus heeft de tweede morele macht, en vice versa), werknemers en werkgevers, groenen en economen. Ze voelen zich door mekaar aangesproken want ze horen samen als twee helften van een ondeelbare mens.

Ontknoping

Hoezo ontknoping? Wel, deel drie eindigde met een debat dat de centrale vraag onbeantwoord liet, hoe anders ‘andere culturen’ zijn. De gevalstudie bood nu een synthese van antropologische aspecten op basis van etnografisch onderzoek. De etnografie vertrok vanuit Sukuma-concepten die hun verwachtingen rond verwantschap, alliantie, handel en uitwisseling kernachtig samenvatten. Praktijken van ritueel, magie en offer brachten deze concepten uit het dagelijks leven nog duidelijker tot uiting, in extreme of geïnverteerde varianten. Was dit alles een voorstelling van ‘de’ Sukuma-cultuur? Of leerden we over onze eigen cultuur als wetenschappers dankzij het werk van cultuurvergelijking?

Dit laatste, vijfde deel schuwde er niet voor om de woorden ‘westers’ en ‘niet-westers’ te laten klinken. Afgaand op onze kennis vergaard in delen één (cultuurmaterialisme) en drie (structureel-functionalisme, macrotheorie) is dit een onzinnige opdeling. De mensensoort ondergaat gelijkaardige sociale processen wereldwijd en is overall onderhevig aan een diversiteit van ecologische, biologische en demografische omstandigheden. Verwijzingen naar ‘the West’ lijken dan eurocentrisch. De op zich geografische of historische afbakening ‘niet-westerse

(culturen)' lijkt dan ideologisch, Europa en Amerika in het centrum van de wereld plaatsend en 'the rest' in de periferie.

Geklemd tussen deze robuuste voor- en achterkant van het boek echter ontloken de weke delen twee en drie. Deze tastten de pretentie van objectiviteit, het harnas van de wetenschapper, aan. Indien delen één en vier het sociale met inbegrip van ecologie en biologie belichten, dan geven deel twee en drie het woord aan cultuur. Deel twee onderstreepte, met de hulp van structuralisme en linguïstische antropologie, het fundamenteel gegeven dat de menselijke geest creatief is en cultuur kan produceren wars van elke biologische en ecologische noodzaak. Deel drie ging op dit elan verder door onze aandacht te vestigen op subjectieve ervaring en leefwerelden. Wij zijn als onderzoekers niet cultuurloos. In dat licht wordt het contrast westers/niet-westers wel zinnig. Het verwijst naar ons specifiek perspectief als wetenschapper, en naar de westerse traditie die de wetenschap (voorlopig) nog is. Hetzelfde contrast dat op een eurocentrische houding leek te duiden getuigt dan van reflexiviteit bij de onderzoeker, van cultureel bewustzijn in de zin van bewustzijn van culturele diversiteit. Het erkent de mogelijkheid van radicaal cultureel verschil; dat bijvoorbeeld een Westers overzicht van de wereldgeschiedenis dat beweert niet westers maar objectief te zijn het verwijt van objectivisme riskeert te lopen. Is 'ons' – het wetenschappelijk dominante – verklaringsmodel van de wereld in termen van macht het enige mogelijke? Is het continuüm arm/rijk het ultieme criterium? En van wat, van vooruitgang? Is vooruitgang het alfa en omega van comparatief onderzoek? En waarom die zoektocht naar ultieme principes? Gegeven die zoektocht en het dominante model wil de term 'westers' de onderzoeker eraan herinneren dat wetenschap zelf cultuur in zich draagt en dat de universele waarheid die het wil vinden (om op alle culturen toe te passen) eigenlijk een uitzonderlijk streven is. Het past binnen de imperialistische traditie karakteristiek voor de Europese moderniteit, die zich in de twintigste eeuw transformeerde onder Amerikaanse hegemonie. In die zin is er iets aan 'the West' dat afwijkt van de rest. De tabel op de volgende bladzijde schematiseert de twee tegengestelde visies op menswetenschap, breed genomen de sociale wereldvisie en de culturele wereldvisie. Zoals steeds proberen we de onderlinge spanning aan te geven door in het vet de eigenwaardering te zetten en in standaardlettertype de houding ten opzichte van de tegenhanger.

SITUATIE:		
MENSWETENSCHAP	<i>Sociale wereldvisie</i>	<i>Culturele wereldvisie</i>
'geen West/niet-West'	objectief	objectivistisch
'West/niet-West'	eurocentrisch	reflexief

Maar van afwijking of bias spreken is nooit goed bij cultuur want er bestaat geen biasloos perspectief. Anders gezegd, er is een 'bias' te vinden in elke cultuur. Deze werkt heel waarschijnlijk door in kennisvergaring, in het onderzoek uit China, uit Japan, uit India, uit Europa, uit Brazilië, uit Nigeria, enzovoort. Maar die allemaal in kaart brengen is niet nodig om reflexiviteit als onderzoeker te bereiken. Een kaart met verschillende legendes is zelfs niet bruikbaar. Om de analogie door te trekken: voor een kaart volstaat één legende die de twee dimensies (lengtegraad en breedtegraad) uittekent. In onze gevalstudie was dat de Sukuma-cultuur in contrast met mijn westerse achtergrond. Een twee-dimensionele kaart is dan weer beter dan een één-dimensionele wegbeschrijving (neem de volgende straat links, dan rechtdoor, sla af naar rechts, ...). 'Iedereen deelt toch hetzelfde uitgangspunt?' De wegbeschrijving brengt niets in kaart omdat het ervan uitgaat dat iedereen hetzelfde vertrekpunt heeft. Daardoor lopen de latere gebruikers het risico van in rondjes te lopen (en krijgen ze verkeerdelijk de indruk van nieuwe ontdekkingen te doen). De wegbeschrijving is de klassieke wetenschapper aan het woord, voor wie cultuur – daarbij denkend aan irrationele gebruiken en overtuigingen – een vernislaagje is bovenop de praktische rede van de *homo economicus*, de zogenaamd universele mens die even berekend en rationeel omgaat met empirische gegevens als met goederen verhandeld volgens een strikt schuld- en kredietsysteem. Deze mens is een cultureel concept. Denk aan het standpunt van Sahlins in genoemd debat.

Om de onmogelijkheid van een cultuurloze positie te illustreren heb ik doorheen dit boek gekozen om tabellen te construeren met evenwaardige ervaringskaders, waaraan de onderzoeker evenmin ontsnapt (omdat de kaders exhaustief en wederzijds exclusief zijn, dus het hele betekenisveld beslaan). Als etnograaf trachtte ik een tabel van sociale uitwisseling in de wereld te ontwikkelen waarvan de termen bepaald worden door de Sukuma-cultuur. Het doel is om ons, in dit geval de wetenschappers zelf, een spiegel voor te houden (naar goede wetenschappelijke gewoonte). In de Sukuma-tabel bestaat de rigide figuur van de *homo economicus* ook, maar neemt deze een extreme positie in, die van heks. Deze volgt de logica van een purificatie van de gift (versus de vredevolle alternatie met het offer), in de zin van een pervertering van de sociale wet. Nu, voor de westerse wetenschapper die zuivere data verlangt, klinkt purificatie dan weer als muziek in de oren. Onder-

liggend aan de tabel van sociale uitwisseling (zie deel 4) is er inderdaad die wederzijdse spanning. Bovenstaande tabel over de menswetenschappelijke tegenstelling kan dus hertaald worden in de volgende tabel in bredere culturele termen, als een spanning tussen de wetenschappelijke cultuur en de wereld, te beginnen met de Sukuma-cultuur.

SITUATIE: CULTUURVERGELIJKING	<i>Wetenschap</i>	<i>Sukuma-wereld</i>
<i>Purificatie (economie/affectie)</i>	waarheid	gevaar
<i>Alternatie van gift en offer</i>	irrationeel	vrede

Vierde proef - GARANT Uitgevers

Conclusie

Ervaringskaders zweven niet in het ijle. Ze combineren immers het ideële met het materiële. Het gebeuren is materieel, en ten dele onze ervaring ervan ook (een stemming heeft zeker een biologische component bijvoorbeeld), maar wat het gebeuren voor ons betekent hangt evenzeer af van een voorgegeven ideële structuur van waarderingen. Deze structuur is geworteld in een gemeenschap. Door deze verticale en horizontale geworteldheid staat een ervaringskader altijd in verhouding tot andere ervaringskaders. Die gerelateerdheid maakt ervaringskaders relevant over culturen heen, wat niet onbelangrijk is voor de antropologie, die aldus een aanknopingspunt verkrijgt voor cultuurvergelijkend onderzoek. Dit kwam van pas in de studie van hekserij, een schijnbaar bij uitstek onvertrouwd fenomeen. ‘Stemming’ is het aanknopingspunt om het ander perspectief van een cultuur te vatten. ‘Sfeer’ geeft nog beter weer dat we met ervaringskader mikken op een stemming die mensen delen. Doordat het kader gepaard gaat met situaties heeft het een zekere veranderlijkheid. Een cultuur valt niet samen met één ervaringskader, al bepaalt cultuur wel hoe de ervaringskaders gestructureerd zijn, dit wil zeggen welk kader dominant is – dit is wat antropologen vroeger het cultureel ‘perspectief’ noemden.

Met deze poging om verschillende dimensies in één begrip te synthetiseren komen we terug uit bij de indeling van dit boek. Elk deel drukte zo’n dimensie uit maar ook haar beperkingen. De vier velden van de antropologie kwamen aan bod: biologische antropologie en archeologie in deel 1, linguïstische antropologie in deel 2, culturele (deel 3) en sociale (deel 4) antropologie. Het boek ging van start met gegevens uit de biologische antropologie en archeologie. Materiële oorzaken werden aangeduid om culturele praktijken te verklaren in termen van aanpassingen aan nieuwe omstandigheden. Hier was de mens een dier. Maar we voelden aan dat pragmatisme niet volstond. Cultuur lijkt een autonome kant te hebben, buiten het problemen oplossen wanneer ze zich aandienen. Het cognitivisme van Lévi-Strauss en andere idealismen zochten wel de cognitieve structuren onderliggend aan denken, in al zijn duizelingwekkende creativiteit, al gaven ze geen plek aan het bewustzijn van situaties en de daaropvolgende respons. Hier was de mens een robot, een programma (deel 2). De leefwereld van het subject leek ook te ontsnappen aan discoursanalyse en linguïstische antropologie. Het ecologisch systeem waarop een cultuur is afgestemd schept een eigen ethos, dat op zich ook weer materiële aanpassingen aan de omgeving regelt. Benedict, Mead en Geertz

beschreven de leefwereld. Maar hoe afgesloten is dit bewustzijn van dat in andere culturen? Voor elke cultuur één bewustzijnskader? Hier was de mens een subject (deel 3). Culturele antropologie en postkoloniale studies maakten hier de dienst uit. Maar ook bij die fenomenologen, zoals Fabian, groeide vanaf de dekolonisatie het besef dat ons bewustzijn bepaald wordt door machtsstructuren. De sociale antropologie heeft een lange traditie in etnografisch onderzoek waarin sociopolitieke en economische analyses de boventoon voeren. In die macroprocessen verscheen het vierde facet: de mens als groepslid (deel 4).

Tenslotte rees de vraag of dit besef van objectieve bepaaldheid en machtsstructuren niet zelf één ervaringskader is naast andere. In de gevalstudie leerden we een meervoud aan ervaringskaders kennen. Ze hadden een ongetemde kant doordat ze kwaliteiten toekenden aan gebeurtenissen en deze waardeerden vaak in weerwil van sociaal opgelegde indelingen. Culturen kunnen vergeleken worden naargelang de mate waarin ze ervaringskaders proberen uit te sluiten, disciplineren en uitzuiveren. 'Dit is een economische kwestie en dat is politiek'. 'Dit is een opinie en dat is een wetenschappelijk feit'. Door domeinspecificatie kunnen culturen ervaringskaders loskoppelen van het bewustzijn, van onze subjectiviteit en van de dynamiek die verschuiving tussen kaders toelaat. We leerden enerzijds hoe uitwisselingsferen de ondeelbare mens kunnen beschermen en anderzijds hoe de scheiding van productiewijzen onrecht in stand kan houden.

We begrijpen vandaag, onder andere na het werk van duizenden etnografen, dat als de mens een spiritueel proces doormaakt, dit proces in tegenstelling tot het verlichtingsideaal van de idealist Hegel vele vormen aanneemt. Wat rationeel of goed is ligt niet vast zoals de negentiende-eeuwse antropologen Tylor en Frazer dachten bij het aanschouwen van de 'irrationaliteit' van 'primitieve' wereldbeelden. De niet-westerse volkeren leken zeer moeizaam op weg naar 'beschaving' – een toestand na ingrijpen in de natuur die het geïndustrialiseerde Westen bereikt had dankzij het eigen vernuft, de individuele rede, en dankzij wantrouwen in collectieve tradities uit het verleden. De minder fraaie betekenis, ecologisch, economisch, politiek en zo verder, van dit schijnbaar geniale ingrijpen lijkt recent pas door te dringen. Ook in die vergelijking van culturen en de zoektocht naar alternatieven heeft de antropoloog een taak te vervullen. Deze tussentijdse synthese was een stap.

Dankwoord

In tijden dat menswetenschappers als laboranten verwacht worden aan de lopende band resultaten in (Engelstalige) tijdschriften te produceren bleek het schrijven van een inleidend boek – in mijn moedertaal dan nog – een verademing. Zelfs al hield dit een zekere beperking in van de bibliografie en dus ook van nuancering. Het eigenlijke doelpubliek van dit boek is onmiskenbaar studenten van de UGent, zij die ‘durven denken’, al weet ik dat zij niet de enigen zijn. In de estafette van het inleiden van antropologie voor een breder publiek kreeg ik de stok van emeritus Rik Pinxten, die jarenlang dit ‘stamvak’ aan de faculteit Letteren en Wijsbegeerte doceerde. Mijn diep respect voor het mooie stuk dat hij afgelegde. Ook een stevige handdruk aan de collega’s die bijdroegen tot dit volgende stuk, zij het door delen na te lezen of door de ideeën te bespreken, waaronder Dieter Devos, Sigurd D’hondt, Veerle Linseele, en Steven Vanden Broecke. De resterende mankementen zijn geheel de mijne.

Een antropologische inleiding betekent kiezen tussen duizenden studies die ooit onder mijn ogen kwamen. Dat was geen sinecure. Een handvol bekende introducties die zelf ook grootmoedig toegaven op reuzenschouders te staan, beïnvloedden mijn keuzen in dit boek: zoals aangegeven, vooral Durnham (2004) en Harris (1979) in deel 1, vooral Barnard (2009) en Johnson (2003) in deel 2, vooral Eriksen en Nielsen (2001) en Layton (1997) in deel 4. Mijn eigen onderzoek stoffeerde het laatste deel. Als dit deel van enige lef getuigt dan is dat te danken aan mijn Sukuma vrienden, te beginnen met de familie Magufuli. En aan mijn promotor destijds, emeritus Renaat Devisch, iemand met gedachten zo scherp dat weinigen ze aandurven. De synthese die de rode draad vormt van dit boek, volgde uit het studeren en werken aan drie verschillende faculteiten die mij de relaties deden inzien tussen biologie (deel 1), linguïstisch-cognitieve wetenschappen (deel 2), psychologie (deel 3) en sociologie (deel 4). Dank aan de vele collega’s met die interdisciplinaire bekommernis om de ‘hele’ mens te leren kennen.

Bibliografie

Inleiding

- Deacon, T. 1997. *The Symbolic Species: The co-evolution of Language and the Human Brain*. New York: Norton.
- Descola, Ph. 2005. *Par-delà la nature et la culture*. Paris: Gallimard.
- Ingelaere, B. 2009. 'Does the truth pass across the fire without burning?' Locating the short circuit in Rwanda's Gacaca courts. *The Journal of Modern African Studies* (47): 507-528.
- Ingold, T. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Verdoolaege, A. 2008. *Reconciliation Discourse: The Case of the Truth and Reconciliation Commission*. Amsterdam: John Benjamins.
- Verhaeghe, P. 2012. *Identiteit*. Antwerpen: Bezige Bij.
- Wachter, D. de. 2012. *Borderline Times: Het Einde van de Normaliteit*. Tiel: Lannoo.
- Willerslev, Rane. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood Among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

Deel 1

- Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. San Diego: Harcourt.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Kegan Paul.
- Dunbar, R. 2004. *The Human Story*. London: Faber & Faber.
- Edelman, G. & Tononi, G. 2000. *A Universe of Consciousness*. New York: Basic Books.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Columbia University Press.
- Geschiere, P. & B. Meyer (eds.). 1999. *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. London: Wiley.
- Goffman, E. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organisation of Experience*. Harmondsworth: Penguin.
- Goody, J. (ed.) 1976. *Family and inheritance*. Cambridge University Press.
- Hammond, N. 1978. An overland route between the Maya Highlands and Lowlands. In: TA Lee & C. Navarrete (eds.), *Mesoamerican routes of communication and contact*, Papers of the New World Archaeological Foundation.
- Harner, M. J. 1970. Population Pressure and the Social Evolution of Agriculturalists. *Southwestern Journal of Anthropology* (26): 67-86.
- Harris, M. 1979. *Cultural Materialism*. Walnut Creek: Rowman.
- Morphy, H. 1999. Cultural Adaptation. In: Harrison en Morphy (eds), *Human*

- Adaptation*. London: Berg.
- Le Billon, Ph. 2001. The political ecology of war: natural resources and armed conflicts. In: *Political Geography* (20): 561–584.
- Lee, R. & I. Devore (eds). 1969. *Man the Hunter*. New York: Transaction.
- Lewis-Williams, D. (2002) *The Mind in the Cave: Consciousness and the Origins of Art*. New York: Thames & Hudson.
- Mosca, A. (2000) A Review Essay on Antonio Damasio's *The Feeling of What Happens*. *PSYCHE* 6(10).
- Murdock, G. P. 1967. *Ethnographic Atlas: A Summary*. Pittsburgh: The University of Pittsburgh
- Sahlins, M. 1974. *Stoneage economics*. De Gruyter.
- Wilkinson, R. 1973. *Poverty and Progress : An Ecological Model of Economic Development*. London: Methuen.
- Wilmsen, E. 1989. *Land Filled with Flies: A Political Economy of the Kalahari*. Chicago University Press.
- Wittfogel, K. 1957. *Oriental Despotism; a Comparative Study of Total Power* Yale University Press, 1957

Deel 2

- Barnard, A. 2009. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Studies.
- Berger, P. & Th. Luckman. 1966. *The Construction of Social Reality*. New York: Doubleday.
- Blommaert, J. & Ch. Bulcaen. 2000. Critical Discourse Analysis. *Annual Review of Anthropology* (29): 447-466.
- Bourdier, Jean-Paul en Trinh T. Minh-ha. 2011. *Vernacular Architecture of West Africa: A World in Dwelling*. London: Routledge.
- Eglash, R. 1999. *African Fractals: Modern Computing and Indigenous Design*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Eriksen, Th. & F. Nielsen. 2001. *A History of Anthropology*. London: Pluto.
- Fairclough, N. 1992. *Discourse and Social Change*. London: Polity Press.
- Goodwin, Ch. 2002. Conversational Frameworks for the Accomplishment of Meaning in Aphasia. In: Ch. Goodwin (ed), *Conversation and Brain Damage*. Oxford University Press.
- Ingold, T. 1996. *Key Debates in Anthropology*. London: Routledge.
- Johnson, Ch. 2003. *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years*. Cambridge University Press.
- Layton, R. 1997. *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1949. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris:PUF.
- _____. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- _____. 1972. *Structural Anthropology I*. London: Penguin Books.
- Mead, G.H. 1913. The Social Self. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* (10): 374-380.

- Pinker, S. 2003. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin.
- Vansina, J. 1985. *Oral Tradition as History*. London: James Currey.

Deel 3

- Archambault, C. 2009. Pain with Punishment and the Negotiation of Childhood: An Ethnographic Analysis of Children's Rights Processes in Maasailand, *Africa* (79): 282-302.
- Bateson, G. 1990 [1972]. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine.
- Benedict, R. 1934. *Patterns of Culture*. New York: Houghton.
- _____. 1946. *The Chrysanthemum and The Sword: Patterns of Japanese Culture*. New York: Houghton.
- Boddy, J. 1989. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bourdieu, P. 1979. *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Minuit.
- Clifford, J. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Elias, N. *Het civilisatieproces: Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Boom: Meppel.
- Geertz, C. 1993 [1973]. *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press.
- Goffman, E. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organisation of Experience*. Harmondsworth: Penguin.
- Handelman, Don. 1998. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. New York: Berghahn.
- Liotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit.
- Obeyesekere, G. 1984. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- _____. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Boston: Princeton University Press.
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Spiro, M.E. 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology*, 1: 259-286.
- Mead, M. 1928. *Coming of age in Samoa: A Psychological Study Of Primitive Youth For Western Civilisation*. New York: Mentor.
- Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- _____. 1995. *How Natives Think: About Captain Cook, for Example*. Chicago: Chicago University Press.
- Schoors, K. & G. Peersman, 2012. *De Perfecte Storm*. Gent: Borgerhoff & Lamberigts.
- Shweder, R. & J. Haidt. 2000. The Cultural Psychology of Emotions: Ancient and New. In: M. Lewis & J.M. Haviland-Jones (eds.), *Handbook of Emotions* (2nd ed.), New York: Guilford Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

Deel 4

- Agamben, G. 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bayart, J.-F. 1993. *The State in Africa: The Politics of the Belly*. London: Longman.
- Borgmann, A. 1984. *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumont, Louis. 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Feenberg, A. 1999. *Questioning Technology*. London: Routledge.
- Gellner, E. 1992. *Reason and Culture*. Oxford: Blackwell.
- Girard, R. 1993. *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press.
- Godbout, J. 1992. *L'esprit du don*. Paris: La Découverte.
- Godelier, M. 1996. *L'énigme du don*. Paris: Fayard.
- Graeber, D. 2010. *Debt. The first 5000 years*. New York: Melville.
- Gray, C.H. (ed.). 1995. *The Cyborg Handbook*. New York: Routledge.
- Gregory, C.A. 1982. *Gifts and Commodities*. London: Academic Press.
- Habermas, J. 1985. *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. New York: Beacon.
- Haraway, D. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books.
- Heidegger, M. 1966. *Discourse on Thinking*, trans. J. Anderson and E. Freund. New York: Harper & Row.
- Hobart, M. 1993. *An Anthropological Critique of Development: The growth of Ignorance*. London: Routledge.
- Jorion, P. 2008. *La crise, des subprimes au séisme financier planétaire*. Paris : Fayard.
- Latour, B. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Malinowski, B. 1999 [1922]. *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge.
- Maso, I. 2000. Anomalieën als aanzetten tot een inclusieve wetenschap. In: Desouter, S., R. Devisch e.a. *Hoe anders is 'anders'? Over wereldbeelden en Afrikaanse kennissystemen*. Monografiën over interculturaliteit, 6. Berchem: EPO.
- Mauss, M. 1974 [1925]. *The Gift*. London: Routledge.
- Parry, J. & M. Bloch (eds.). 1989. *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polanyi, K. 1944. *The Great Transformation*. New York: Rinehart.
- Strathern, M. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Varkevisser, C. 1973. *Socialisation in a Changing Society: Sukuma Childhood in Rural and Urban Mwanza, Tanzania*. Den Haag: CESO.
- Weber, Max. 2002 [1905]. *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism*. New York: Penguin.
- Weiner, A.B. 1992. *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

Deel 5

- Atran, S. 2004. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, J. 2000. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Science* (4): 29–34.
- Batibo, H. 1985. *Le Kesukuma: Phonologie, Morphologie*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.
- Beidelman, T.O. 1986. *Moral Imagination in Kaguru Modes of Thought*. Bloomington: Indiana University Press.
- Boyd, R. & P. Richerson. 2005. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: Chicago University Press.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. & P. Liénard. 2006. Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences* (29): 1–56.
- Bourdieu, P. 1980. *Le Sens Pratique*. Paris: Minuit.
- Cohen, E. 2007. *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Devisch, R. 1993. *Weaving the Threads of Life: The Khita Gyn-Eco-Logical Healing Cult among the Yaka*. Chicago: Chicago University Press.
- Ellis, S. & G. ter Haar. 2009. The Occult Does not Exist: A Response to Terence Ranger. *Africa* (79): 399-412.
- Evans-Pritchard, E.E. 1976 [1937]. *Witchcraft, Oracle and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- Faber, M.D. 2004. *The Psychological Roots of Religion*. Amherst: Prometheus.
- Favret-Saada, J. 1977. *Les Mots, le Mort, les Sorts. La Sorcellerie dans le Bocage*. Paris: Gallimard.
- Geschiere, P. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Grosz, E. 1990. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London: Routledge.
- Heusch, Luc de. 1966. *Le Rwanda et la Civilisation Interlacustre*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles.
- Hyden, G. 1980. *Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*. London: Heinemann.
- Kapferer, B. 1997. *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Marwick, M. (ed.) 1970. *Witchcraft and Sorcery*. London: Penguin.
- Macfarlane, A. 1999. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London: Routledge.
- McClenon, J. 2002. *Wondrous Healing: Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*. Dekalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Meyer, B. 1998. 'Make a Complete Break with the Past': Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. In: Werbner, R. (ed.). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books.

- Middleton, J. & E.H. Winter (eds.). 1963. *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Pels, P. & L. Nencel. 1991. Critique and the Deconstruction of Anthropological Authority. In: Nencel, L. & P. Pels (eds.). *Constructing Knowledge: Authority and critique in Social Science*. London: SAGE Publications.
- Richardson, I. 1966. 'A Vocabulary of Sukuma', in W.M. Mann (ed.), *African Language Studies VII. Collected Papers in Oriental and African Studies*. London: Luzac & Co.
- Sorensen, J. 2006. *A Cognitive Theory of Magic*. New York: Altamira.
- Stoller, P. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses In Anthropology*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Stroeken, K. 2010. *Moral Power: The Magic of Witchcraft*. New York: Berghahn.
- Van Gennep, A. 1960 [1908]. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Van Reybrouck, D. 2010. *Congo: Een Geschiedenis*. Antwerpen: Bezige Bij.
- Werbner, R. 1989. *Ritual Passage, Sacred Journey: The Process and Organisation of Religious Movement*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Register

- aanpassing, 26, 35, 57-8, 66, 143
 Abu-Lughod, J., 122
 actor-netwerk theorie (ANT), 199, 202-3, 206, 209
 adaptatie, zie aanpassing
 Agamben, G., 171
agency, 16, 121-2, 139, 187-8, 206-9
 AIDS, 57, 204
 alliantie, 155, 162-8, 190-1, 231
 en verwantschap, 91, 184-5, 265
 anarchisme, 183, 198
 Anderson, B., 175
 animisme, 15, 211, 212
 antropologie
 adjectiefloze, 10-1, 18, 101, 115
 archeologische, 11, 43
 comparatieve, 114, 152, 265-7
 culturele, 10, 11, 100, 270
 cyborg, 207
 definitie, 9
 linguïstische, 11, 86, 88
 apotheosis, 146
 en deïficatie, 146
 Archambault, C., 132
 architectuur, 8, 27, 97
 fractalen, 69-71
 nuclearisering, 249
 Asad, T., 190
 atomisme, 13, 15, 101, 212, 215
 Atran, S., 213
 attentie (gift), 157-62, 168-70, 176-81

 Bateson, G., 17, 157-60, 184, 227
 Batibo, H., 247
 Barnard, A., 87, 101, 102
 Barrett, J., 212
 Barth, F., 174, 187, 190
 Bayart, J.-E., 178, 226-7
 Beidelman, T.O., 254
 Benedict, A., 175
 Benedict, R., 109, 112-5, 116-9, 269
 Berger, P., 73-4, 78
 betekenis
 veld, 13, 80, 155, 261-2
 verschuiving, zie ervaringskader
 bezetenheid, 121, 211-5, 256-65
 bewustzijn, 15-6, 60-2, 64-4, 75, 270
 Bijker, W.E., 202
 Bloch, M., 177, 178
 Blommaert, J., 79
 Boas, F., 85, 86, 104, 109, 115
 Boddy, J., 81, 121
 Bohannan, P., 194
 Borgmann, A., 200, 203
 Bourdier, J.P., 71
 Bourdieu, P., 119, 172, 184, 188, 222
 Boyd, R., 213
 Boyer, P., 212, 213
 bruidsprijs, 31, 181, 228-31, 233, 245
 als tussengift, 162-8
 Bulcaen, Ch., 79
busebu (hitte), 231, 233, 235-8

 canonieke formule, 96-7
chiefdoms, 29-31, 66
 christendom, 37, 141, 173, 240
 Chwezi, 7, 256-62
 clan, 90, 162-3, 177, 183, 234
 Clifford, J., 123, 124
 code, 179-81, 214-5, 231, 232-5
 en medium, 179, 180-1, 230, 236-8
coevalness, 123
 cognitief, 17, 65, 78, 85, 99
 cognitivisme, 12, 269
 Cohen, A., 174
 Cohen, E., 27, 213
 collectivisme
 methodologisch, 125
commodity, 176-8, 181, 192, 198, 237
 conflict, 11, 14, 45-8, 85

- Congo, 47, 69, 97, 245, 264
 constructivisme, 174, 176, 199, 202, 204-5
critical material studies, 206
 cro-magnon, 53, 54, 56, 62
 culinaire driehoek, 93
 cultuur
 'bias', 126, 266
 definitie, 17, 122
 diversiteit, 85, 109, 11, 150-1, 266
 enkelvoud/ meervoud, 90, 92, 99-100, 101, 103-4
 en natuur, 73, 74-5, 81-2
 en ontologie, 15, 129
 episteme, 121
 essentialisme, 42, 152, 174-5, 203
 evolutionisme, 107
 materialisme, 24-7, 30, 32-3, 41
 misverstand en bemiddeling, 135-41
 relativisme, 108
 cultuurrelatering, 116-9
 vijf niveaus, 112-6
 cybernetica, 17, 90, 135-41
- Damasio, A., 64, 215
 danser, 237, 248-9, 255, 263
 Darwin, 12-3, 23, 49-50, 107-8
 Dawkins, R., 12
 Deacon, T., 13
 De Castro, V., 15, 108
 De Heusch, L., 97, 258
 dekolonisatie, 37-9, 44, 270
 democratie, 10, 38, 201, 204
 derivaten, 195
 Descola, Ph., 15
 Descombes, V., 92
 determinisme, 200, 202, 205
 Devisch, R., 108, 253, 254
 De Wachter, D., 8
 diachronisch, 89, 94, 98, 100, 103
 Dilthey, W., 104
 discours, 8, 13, 125
 analyse, 79, 124, 269
 en ervaringsstructuur, 18, 78-82
 disjunctiviteit, inclusieve, 178, 255
- divinatie, 213, 214, 217, 233, 250-6
 en contingentie, 251
 DNA, 50, 54, 56-7
 Dobu, 112-3
 domesticatie-complex, 180
 Douglas, M., 32, 34, 232
 Drexler, E., 207
 drone, 203
 Dumont, L., 178
 Dunbar, R., 54, 57, 59-62, 65
- ecologie, 11, 26, 193, 265
 en economie, 25, 46
 transitie, 10, 14, 30, 41
 Edelman, G., 60
 eer, 117, 120, 129, 156, 162
 Eglash, R., 69-70
 Ekman, P., 126
 Eliade, M., 124
 Elias, N., 118, 172
 Ellis, S., 264
 Ellul, J., 199
 Eriksen, Th., 91, 174, 175-6
 ervaringskader, ook ervaringsstructuur,
 17-8, 64, 78
 en sociale uitwisseling, 164
 en therapie, 212, 214, 256, 262
 overzichtstabel 181
 toepassingen, 77, 137-9, 140
 verschuivingen, 212, 213-4, 238, 256
etic/emic, 16, 151
 etniciteit, 171, 174-5
 emoties, 63, 93, 168, 179
 cultureel bepaald, 127-8
 ethos, 113, 120, 269
 etnocentrisme, 43, 118, 131, 146, 152
 Evans-Pritchard, E.E., 89, 148, 183-5, 224, 241
 expansie, 214, 263
- Faber, M.D., 213
 Fabian, J., 43, 123-4, 125, 270
 Fairclough, N., 79
 Favret-Saada, J., 232
 Fearon, J.P., 45-6

- Feenberg, A., 199-206
 feminisme, 24
 fenomenologie, 12, 15, 64, 103, 162
 interpretatieve, 119
 versus structuralisme, 13, 97, 213
 versus structureel-functionalisme,
 227
 Fernandez, J., 253
 fetisjisme, 192-3
fitness, 12, 58, 108
 Fortes, M., 92, 98, 191
 Foucault, M., 121
 Frazer, J.G., 62, 107, 183, 220, 270
 Freeman, D., 111-2
 Freud, S., 79, 97, 221, 243
 Fuller, C.J., 177
 functionele differentiatie, zie mod-
 ernisering

 Geertz, C., 118, 119-23, 174, 269
 geesten, zie voorouder
 geld, 13, 134, 192-3, 205, 237
 bitter, 240
 Gellner, E., 175
 genetisch, 56, 72, 111, 213
 Geschiere, P., 42, 226-7
 Giddens, A., 98, 188
 gift, 168-70
 en geschenk, 169, 178-9, 181, 257,
 263
 en hekserij, 231, 232
 en offer, 179, 180-1
 en transactie, 181, 178
 giftensysteem (figuren), 170, 181,
 263
 Girard, R., 172, 225
 globalisering, 11, 38, 159, 172, 246
 splitsing economie/politiekeconomie,
 196,
 Gluckman, M., 115, 227
 Godbout, J., 177, 232, 236
 Goffman, E., 78
 Goodwin, Ch., 77
 Goody, J., 31
 Graeber, D., 38, 198, 237

 Great Transformation, The, 197
 Gregory, C.A., 177-8
 Grosz, E., 249

 Habermas, J., 181, 199, 204-5, 243
 Haidt, J., 129
 Hammond, N., 29
 Handelman, D., 121
 Haraway, D., 207
 Harner, M., 29, 34
 Harris, M., 16, 24-7, 30, 32-3, 66
 Harrison, G.A., 58
 Hawaii, 144
 Heidegger, M., 82, 199, 200-2, 203, 205
 hekserij, 215, 225, 226-7
 albinomoorden, 238, 241, 243
 heksenjacht, 223, 241, 243, 264
 survey, 228, 238
 twee types, 223, 241
 versus magie, 223-4
 Herskovits, M., 39
 hindoeïsme, 34
 historisch, 124, 125, 191, 258, 264
 Hobbes, T., 156
 Holbraad, M., 15, 108
 holism, 15, 16, 101, 215
 homo
 erectus, 52-3, 54, 57, 61
 sapiens, 52-5, 58, 61, 62, 65
homo economicus, 40, 143, 157, 267
homo sacer, 171
 Hume, D., 7
 Huntington, S.D., 45, 173
 Hyden, G., 246
 hypoglossus, 62

 I ching, 251-2
 idealisme, 15-6, 36, 100, 206, 250
 ideologie, 35, 87, 140, 176, 204
 identiteit, 155, 160, 172, 174-5, 197
 cultureel, 19, 176
 persoonlijkheid, 82, 113, 115, 126, 248
 psychologisch, zie zelf
igasa, 170, 180, 238
ihane, 216, 217-8, 243, 259, 261

- imagined communities*, 175
 individualisme
 westers, 30, 66
 methodologisch, 125, 187
 Ingelaere, B., 18
 Ingold, T., 8, 15, 101, 108
 initiatie, 167, 179, 216-9, 236, 261
 instrumentalisme
 in etniciteit, 174, 176
 in technologie, 205-6
 interpretatief, zie fenomenologie
 intrusiologica, 214, 234, 235-56, 259-60
 Irigaray, L., 162, 170, 234
isamva, 229, 248
 islam, 45, 81, 172, 175, 247

 jagers en verzamelaars, 25, 27, 39, 41
 James, W., 7
 Johnson, Ch., 91, 104
 Jorion, P., 174

 kannibalisme, 34, 35, 54, 112
 Kapferer, B., 226, 227
 kapitalisme, 14, 30, 66, 173, 191-3
 Kariëra, 91
 Karp, I., 225
 katholicisme, 37, 81, 173
 klasse, 80, 119, 121, 172, 177
 bewustzijn, 44, 191
 Kristéva, J., 234
 kula, 157-161, 176, 184, 232
 Kundera, M., 128
 Kwakiutl, 28, 109, 112

 Lacan, J., 97, 156, 252
 Laitin, D.D., 45-6
 Lascaux, 53
 Latour, B., 189, 199, 202-3, 206
 Layton, R., 98, 188
 Leakey, M., 51
 Le Billon, Ph., 46-7
 Ledoux, J., 215
 Lee, R., 40
 leefwerelden, 94, 142, 151, 205, 266
 versus discours, 78, 269-70

 LETS, 194
 Lévi-Strauss, C., 28, 82, 85-104, 124-5, 260
 Lévy-Bruhl, L., 86-7, 148
 Lewis-Williams, D., 64
 Liénard, P., 212
 Lietaer, B., 194
 liminaal, 142, 189-90, 236, 254
 Lono godsbeeld, 144-9
 Lowie, R.H., 40
 Luckman, Th., 73-4, 78
 Luhmann, N., 103, 177, 196
 Lutz, C., 128
 Lyotard, J.F., 124

 MacFarlane, A., 223, 241
 macht, 201, 204-5, 227, 237
 en gezag, 160, 179, 229
 hegemonie, 110, 121, 266
 morele, 19, 171, 229, 237, 264-5
 magie, 179, 211, 214-5, 219-22, 223-5
 Malinowski, B., 17, 157-60, 184, 227
 markt, 142, 178, 196, 197-8, 248
 economie, 45, 177, 192, 194-5
 Marwick, M., 229, 250
 Marx, K., 27, 99, 192-3, 200-1
 marxisme, 12, 32, 199, 206
 Frankfurter Schule, 204
 Maso, 221
 materiële cultuur, 26, 57, 109
 materialisme, 15-6, 23, 35, 100, 206
 historisch, 24, 27, 150
 matrilineair, 29, 90, 162, 225, 230
 Mauss, M., 162, 168-9, 178, 220, 260
 Mayer, P., 244
 McClenon, J., 212
 Mead, G.H., 78
 Mead, M., 82, 110-2, 118, 269
 mediumschap, zie bezetenheid
 memen, 12, 13, 15
 mens
 Anatomically Modern Human (AMH), 53
 en dier, 10, 60, 65, 155, 198
 evolutie, 49, 52, 59, 61, 66

- mensbeeld, 8-9, 19, 81-2, 121, 195
 ondeelbaar (vs splitsing), 8, 18-9
 Meyer, B., 42, 250
mhola (koelte), 163, 218, 235, 237
 micro/macro, 43, 100-2, 192
 Middleton, J., 229, 244
 migratie, 10, 54-5
 migranten, 13, 31, 136-8, 170, 191
 moderniteit, 140, 200, 203, 235, 250
 modernisering, 175
 purificatie, 179, 181, 205, 267
 Morphy, H., 40, 58
 Mosca, A., 64
 Murdock, G.P., 29
mwali, 157
mwasila, 158
- neanderthaler, 54, 56, 62, 65
 Nencel, L., 244
 neolithicum, 27, 39, 41, 66
 Nielsen, F., 91
nogi, 223, 228
 nomaden (semi-), 33
nsango, 170, 180, 238
nurture, zie cultuur en natuur
- Obeyesekere, G., 82, 143, 146-50, 152, 264
 objectivisme, 266
 Occupy Wallstreet, 38
 offer, 169, 170, 179, 214, 222
 oriëntalisme, 123
 Ortner, S., 121
- paradigmatisch, 82, 102, 215, 263
 Parry, J., 177, 178
 pastorale, zie veehouders
 Peek, P.M., 253
 Peersman, G., 133
 Pels, P., 244
 Pinch, T.J., 202
 Pinker, S., 74
 pinksterkerken, 37, 250
 Polanyi, K., 197-8, 255
 polycentrisme, 163, 248
 versus monocentrisme, 246, 249-50
 Popper, K., 7
 positivisme, 101, 150, 211
 negativisme (methodologisch), 7-8, 150
 postkoloniaal, 41, 148, 225, 244
 studies, 123-4, 175, 270
 poststructuralisme, 98
 potlatch, 112, 114, 156
 praxis, 92, 98, 189-90, 240
 'primitieve', 104, 270
 primordialisme, 174
 productiewijze, 30, 39-40, 192, 195, 237-8
 puberteit, 110, 236
 purificatie, zie moderniteit
- racisme, 13, 150, 170-1, 174
 Radcliffe Brown, A., 85, 88-9, 90, 184
 rasa, 126-7
 rationaliteit, 143, 148, 264
 irrationaliteit, 264, 270
 praktische rede, 148, 152, 267
 reflexiviteit, 16, 62, 114, 152, 266
 reproductiewijze, 25
 Richardson, I., 247
 Richerson, P., 213
 ritueel, 211, 212, 227, 241, 242
 overgangsriten, 236
 spiegel/model, 121
 romantiek, 38, 260
 stroming, 42, 82, 86, 107, 115
- Sahlins, M., 39, 145, 148
 Said, E., 123
 Sale, K., 200
 Samoa, 110-2, 176
 Sapir, E., 86
 Sarich, V.M., 50
 schaamte, 116-9, 126, 128, 129, 253
 Scheper-Hughes, N., 112
 scholing, 37, 132, 174, 201, 213
 Schoors, K., 133
 schuld, 79, 116-9, 129, 168-70, 180-1
Science and technology studies (STS), zie

- technologie
 Scott, J., 121
 segmentaire alliantie, 184, 185, 190
sengi, 228, 229-31, 236, 238, 243
shingila, 219
 Shipton, P., 239-40
shitambo, 180, 222
 Shweder, R., 126-8, 129
signifié/ signifiant, 89
 Smith, A., 192-4
 sociale status, 13, 79, 101, 208, 231
 en uitsluiting, 117, 170-4
 sociale uitwisseling, 155-6, 157, 162, 181, 205
 sociale wetenschappen, 43, 45, 100, 103
 sociobiologie, 28
 somatisch, 127
 Sorensen, J., 212
soulava, 157
 speltheorie 190-1
 zero-sum, 14, 190
 Spiro, M.E., 108
 staat, 42, 81, 132, 195, 197-8
 hydraulisch-bureaucratisch, 30, 66
 stemming, 59, 97, 126-8, 220, 269
 stereotypering, 241, 250
 Stiglitz, J., 173, 195, 196, 197
 Stoller, P., 226
 Strathern, M., 8, 101, 108
 Stroeken, K., 256
 structuralisme, 13, 71, 82, 97, 125
 kritiek, 97-8, 98-9, 122
 structureel-functionalisme, 89, 97, 99, 191
 subject, 125, 151, 155, 169, 208
 substantivisme, 205, 206
 Sukuma, 163-7, 169-70, 176-80, 216-67
 synchronie (gelijktijdigheid), 89, 100
 synchronisch (methodologisch), 94-5, 100, 214, 263
 syncretisme, 37-8
 syntagmatisch, zie paradigmatisch
 Sythove, M., 223
- taal
 en bewustzijn, 76-7
 en cultuur, 73, 74
 oorsprong, 72, 75-7
 Sapir-Whorf these, 86-8
 sociolinguïstiek, zie discours
 taboe, 90-1, 242, 258
 voedsel, 16, 32-5, 258
 Tanzania, 39, 204, 225, 241-2, 249
 Taussig, M., 193
 technologie, 8, 55, 81, 189, 219
 studie van, 198-7
 technofobie, 201
 ter Haar, G., 264
Theory of Mind (ToM), 60-1
thick description, 119
 Thompson, I., 201
 traditionele geneeskunde, 215, 262, 263
 Trinh, T.M., 71
 Trobriand, 157-62, 176, 232
 Turner, V., 121, 142, 189, 253
- uitwisselings sfeer, 237
 UNESCO, 104, 108
 UNHCR, 242
Upper Palaeolithic Revolution, 55
uvalaku, 159
- vaderlijke tante, zie *sengi*
 van der Ploeg, H.M., 200
 Van Gennep, A., 236
 Van Reybrouck, D., 264
 Vansina, J., 98, 102
 Varkevisser, C., 161
 veehouders, 29, 33, 42, 132, 246
 Verdoolaege, A., 15
 verdorpelijking, 246-50
 Verhaeghe, P., 8
 Verlichting, 86, 196, 264, 270
 voorouders, 56, 169, 219, 229, 253
 vrouwenbesnijdenis, 172, 235
- waarde
 gebruiks, 192-3
 uitwisselings, 192-3

- wambi*, 166, 178
Weber, M., 104, 119, 172, 191, 200
Weiner, A.B., 158, 161
Werbner, R., 253
westers/niet-westers, 85, 104, 148, 176,
265-6
eurocentrisme, 161, 265
Wittgenstein, L., 240
White, L., 39
Whitehead, A.N., 253
Whorf, B., 86, 87, 88, 94
Wiener, N., 90, 135
Wilkinson, R., 30
Willerslev, R., 15, 108
Wilmsen, E., 42
Wilson, A.C., 50
Winter, E.H., 222
Wittfogel, K., 30
Wolf, E., 191
- zelf, 19, 75, 80, 117, 227
I/me, 78
zondebokmechanisme, 170, 172, 174,
242

