



Universiteit
Leiden

The Netherlands

Hoe God Zuid-Afrika Zegende

Ross, R.J.

Citation

Ross, R. J. (2004). *Hoe God Zuid-Afrika Zegende*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/5358>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/5358>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Hoe God Zuid-Afrika Zegende

Inaugurale rede uitgesproken door

Prof. dr. R.J. Ross

bij het aanvaarden van het ambt van bijzonder hoogleraar
in de Geschiedenis van Afrika, met name van Zuid-Afrika
aan de Universiteit Leiden,
vanwege de Van den Berch van Heemstede stichting,
op vrijdag 29 oktober 2004.

Meneer de Rector Magnificus,
Your Excellency, the ambassador of South Africa,
Leden van het bestuur van de Van den Berch van Heemstede Stichting,
Leden van het Curatorium van deze leerstoel,
Zeer geachte toehoorders:

Nkosi Sikelel'i Afrika—God zegene Zuid-Afrika. Zo begint een door Enoch Sontonga geschreven kerklied.¹ De bede die in dit lied wordt uitgedrukt, is vele malen herhaald. *Nkosi Sikelel'i* is het Zuid-Afrikaanse volkslied en met die woorden eindigt het eerste hoofdstuk van de grondwet. Het lijkt alsof het gebed is verhoord, weliswaar wat laat en maar gedeeltelijk. Zuid-Afrika, zo wordt vaak gezegd, heeft de laatste tien jaar een mirakel beleefd, met Nelson Rohihlala Mandela als bemiddelende heilige, al heeft hij er niet de juiste kwaliteiten voor—hij heeft niet het leven van een heilige geleid en dat leven is nog niet ten einde.² Maar het mirakel is echt. Het bestaat uit de overgang van apartheid naar een stabiele, iedereen omvattende democratie. Maatschappij noch economie zijn in elkaar gestort. Het land is niet afgeleden in chaos, dictatuur of allebei, zoals zo velen in het begin van de jaren negentig vreesden.

Eigenlijk zou het geen verbazing moeten wekken dat er in Zuid-Afrika op zijn minst de schijn van democratie bestaat en de mensenrechten er alom erkend worden. Het moderne Zuid-Afrika is voortgekomen uit de strijd tegen de systematische afwijzing van mensenrechten die apartheid was. Dat verleden moest het nieuwe Zuid-Afrika achter zich laten. De strijd was niet gestreden om de apartheid te vervangen door een sociale orde die in essentie weinig anders was. Het was ondenkbaar dat de offers vergeefs gebracht zouden zijn.

Jammer genoeg is een dergelijk argument buitengewoon naïef. Het idee dat een geschiedenis van onderdrukking voldoende is om een vitale cultuur van gerespecteerde mensenrechten en democratie voort te brengen, is natuurlijk belachelijk. Als dat zo was, zou geen voormalige kolonie of revolutionair regime een ondemocratische dictatuur kunnen worden. Helaas is dat echter vaak wel het geval. Toch heeft de geschiedenis van onderdrukking duidelijk bijgedragen aan het ontstaan van Zuid-Afrika's politieke cultuur, net zoals het ook kan hebben geholpen dat de democratie in Zuid-Afrika zo laat kwam: de Zuid-Afrikanen hadden geleerd van fouten die elders in de wereld gemaakt waren. Maar dit zijn slechts bijzaken. Historici horen te cynisch te zijn om te geloven dat *good governance* – goed bestuur – ontstaat door de onbaatzuchtige uitvoering van de collectieve wil.

In deze rede zal ik trachten te verklaren hoe een democratische cultuur zich stevig heeft geworteld in Zuid-Afrika. Ik besef dat ik met deze uitspraak een wissel op de toekomst trek. Mocht Zuid-Afrika in elkaar storten, dan blijkt deze rede wel heel onnozel. Er zijn ongetwijfeld nog mensen die een dergelijke ramp vrezen en er zijn zeker ande-

ren die hun bedenkingen hebben bij het niveau van de democratie in het land. Ook vragen zij zich af in hoeverre regeringskringen werkelijk bereid zijn sociale verandering na te streven. Ik zal hier niet in detail uitleggen waarom ik deze opvattingen niet deel, maar ik sluit me met mijn visie aan bij een substantiële meerderheid van Zuid-Afrikanen, wiens stem op het ANC bewijst dat zij in wezen tevreden zijn met de huidige koers. Bovendien voelt de internationale gemeenschap zich net zo min genooddaakt om de verkiezingen in Zuid-Afrika te *monitoren* als in Nederland. Ook de mogelijkheid tot openlijke kritiek op de regering kan worden gezien als bevestiging van de waarde die het land hecht aan de principes van vrije meningsuiting en democratie.

Ik zal betogen dat deze democratische cultuur geen recente ontwikkeling is, maar diepe historische wortels heeft. Deze cultuur komt in essentie voort uit het samenvallen van twee politieke en morele tradities. De éne komt van buitenaf, maar die hebben de Zuid-Afrikanen zich al lang eigen gemaakt, de andere is autochtoon. Ze bleken goed verenigbaar. Om met de buitenlandse traditie te beginnen: het is nauwelijks overdreven om te beweren dat de oorsprong ervan te vinden is in deze zaal, zelfs op dit spreekgestoelte. Hier sprak op 29 september 1766 Didericus van der Kemp zijn inaugurele rede uit als hoogleraar kerkelijke historie.³ Zijn jongere broer Johannes Theodorus, toen negentien jaar oud en student aan deze universiteit, besloot op dat moment dat hij niet ondergeschikt wilde zijn aan iemand die hij als zijn gelijke beschouwde. Hij stopte terstond met zijn studie.⁴ Dit was het begin van een opmerkelijke, kleurrijke loopbaan die hem 33 jaar later naar Zuid-Afrika zou brengen als hoofd van de eerste groep zendelingen die door de London Missionary Society werd uitgezonden om de heidenen te bekeren.

In geen van de rollen die hij gedurende zijn leven vervulde—student, soldaat, spion, natuuronderzoeker, filosoof, arts, zoon, vader, echtgenoot (in deze volgorde!) en zending was Van der Kemp voorspelbaar. Zeker niet als zending. Beroemd is zijn uitspraak dat de beschaving het werk van de duivel is.⁵ Dat was een visie die door bijna geen van zijn opvolgers werd gedeeld; zij zagen doorgaans een Europese levensstijl als een essentieel element van christelijk leven. Van der Kemp baseerde zijn mening niet alleen op zijn eigen pré-zendingenbestaan, vooral in Leiden, (zijn bezoeken aan de werkinrichting voor armlastige vrouwen in de Koppenhinksteeg waren niet gedreven door christelijke naastenliefde), maar ook op de maatschappij die hij aan de Kaap de Goede Hoop aantrof. Zonder enige vrees, voortkomend uit de zekerheid van de naderende wederkomst van Christus, ageerde hij tegen de slavernij, het geweld, de onderdrukking en de goddeloosheid van een koloniale samenleving aan het eind van de achttiende eeuw. Hij geloofde dat de Khoesan en de Xhosa instrumenten waren waarmee de Almachtige de koloniale zondaren zou treffen. Hij citeerde het visioen van de profeet Jesaja:

Daarom is de toorn des Heeren ontstoken tegen Zijn volk, en Hij heeft tegen hetzelfde Zijn hand uitgestrekt, en Hij heeft het geslagen, zodat de bergen hebben

gebeefd, en hun dode lichamen zijn geworden als drek in het midden der straten. Om dit alles keert Zijn toorn niet af, maar Zijn hand is nog uitgestrekt.⁶ (U herkent de Statenbijbel, niet de nieuwe vertaling.)

Niet voor niets noemde hij de zendingspost die hij stichtte Bethelsdorp, want te Bethel sprak God tot Jacob en zei:

En dit land, dat ik aan Abraham en Izak gegeven heb, dat zal Ik u geven, en aan uw zaad na U zal Ik dit land geven.⁷

Het ANC zou het in zijn meest militante momenten niet beter gezegd kunnen hebben.

Van der Kemps geloofsuitingen waren wellicht meer ongezoeten dan die van zijn opvolgers. Zij waren minder zeker van de komst van het duizendjarig godsrijk. Niettemin, Van der Kemps gedachtegoed vond weerklank bij een groep zendingen—weliswaar een minderheid, maar een belangrijke minderheid. Zij bleven geloven dat het de taak van de Kerk, dus ook hun taak, was om te protesteren tegen het kwaad in de koloniale samenleving. Hun godsdienstige overtuiging vroeg dat van hen. Daar waren twee belangrijke redenen voor. Ten eerste meenden zij dat een christelijk leven onmogelijk was onder omstandigheden van onderdrukking en bittere armoede. Een zekere mate van zelfstandigheid voor iedereen was een vereiste. Ten tweede, aangezien alle christenen voor God gelijk waren, kon er geen reden zijn om onderscheid te maken tussen de gelovigen op basis van ras—onderscheid op basis van geslacht of leeftijd was natuurlijk een andere kwestie. Deze ideeën leefden in het bijzonder sterk in die kerken die voortkwamen uit de traditie van Presbyterianen en Congregationalisten in Engeland en Schotland, waar de gemeente altijd een aanzienlijke macht over de dominee had.⁸

Dit was niet de enige stroming onder zendingen in Zuid-Afrika. Er waren meer zendingen die hun bekeeringen niet wilden accepteren als hun gelijken dan diegenen die dat wel deden. Er waren er meer die gehoorzaamheid preekten aan de boven hen gestelde koloniale machten, dan diegenen die die machten aanvielen.⁹ Wat er voor de toekomst echter toe deed is niet zozeer wat er werd gezegd, maar meer wat er werd gehoord, niet wat de zendingen dachten dat zij zeiden, maar hoe Afrikanen de prediken opvatten en zich de leer eigen maakten. Het was de radicale stroming onder de zendingen die als eerste aanzienlijke aantallen bekeeringen maakten, en het is juist die stroming die dominant is gebleven in het Zuid-Afrikaanse openbare leven en die niet gescheiden kan worden van de meer specifieke politieke geschiedenis van het Afrikaanse nationalisme gedurende de afgelopen honderdveertig jaar.

De eerste belangrijke openlijke uiting van dergelijke politieke ideeën plaats ik in de kerk van Philipton—ik besef dat ik in ieder geval mezelf hiermee een plezier doe. Philipton ligt hoog in de vallei van de Kat Rivier in de Oost Kaap. De wegen ernaartoe zijn rotsachtig, maar vandaag de dag wel te berijden. De kerk is bouwvallig. Het water lekt door het geelhouten plafond en de verrotte deur wordt met een steen

gesloten. De rondom gelegen vallei is nog maar net aan het herstellen van de verwoestingen uit de laatste jaren van de apartheid. Het dal heeft zwaar geleden onder de bestuurlijke overdracht aan de Ciskei Bantustan.¹⁰ Maar in de jaren 1830, net nadat alle discriminerende wetten op basis van ras tegen de Khoekhoe waren afgeschaft, was Philipton het spirituele centrum van de Kat Rivier Nederzetting. Voor sommigen van Khoekhoe afkomst gold, en ik citeer Andries Stoffels, “gemengd met water en land, is de vrijheid twintig keer zoeter dan dwangarbeid.”¹¹ In samenwerking met Van der Kemps medewerker James Read ontwikkelden de Khoekhoe een krachtige bevrijdingstheologie, of, misschien nauwkeuriger geformuleerd, een door het christendom geïnspireerde bevrijdingspolitiek. Het was natuurlijk een bevrijdingspolitiek binnen de koloniale maatschappij, maar bevrijding van vernedering en geweld waaronder de Khoekhoe bevolking, speciaal die van de Oost Kaap, had geleden tijdens het proces van kolonialisering. Het zaad van het christendom ontsproot uit grond opengereten door koloniaal geweld.¹²

Dit kwam voor het eerst tot uitdrukking in een bijeenkomst in de kerk van Philipton op 5 augustus 1834. Veel inwoners van de nederzetting protesteerden hier tegen een wetsvoorstel inzake landloperij. De heersers van de kolonie wilden deze wet vooral invoeren om de problemen voor te zijn, die ze verwachtten als gevolg van de naderende afschaffing van de slavernij. De Khoekhoe daarentegen vreesden dat de wet gebruikt zou worden om hen opnieuw tot het knechtschap te brengen waaraan ze juist ontsnapt waren. Een voor een verbonden de sprekers—allen mannen—hun persoonlijke geschiedenissen als slachtoffers van racistische onderdrukking met de behoefte aan vrijheid en arbeid als vrije mannen. Hiermee verwoordden ze wat een typisch Zuid-Afrikaans mengsel van nationalisme, non-racisme en woede zou worden, tegen diegenen die exclusief eigendom claimden van hetgeen aan alle Zuid-Afrikanen toebehoorde. Esau Prins drukte het het sterkste uit. Hij zei:

Ik ben een Boerenkind, hoewel ik achter de stoelen en banken moest zitten, omdat mijn moeder een Hottentotvrouw was en daarom beschouw ik mezelf ook als Hottentot (Khoekhoe). Men zegt dat ik christelijk bloed in me heb, maar ik weet niet anders dan van het éne bloed dat God gemaakt heeft. De zogenaamde christenen hebben die naam gestolen.¹³

Een van degenen die sprak, was Jan Uithaolder, wiens toespraak vrijwel zeker de laatst vastgelegde in de Kaapse Khoetaal was, hoewel we alleen zijn tekst vertaald in het Nederlands en vervolgens in het Engels hebben. Zestien jaar later zou zijn zoon Willem in opstand komen tegen de Engelsen, en vooral tegen het herinvoeren van een wet tegen landloperij. Vanuit zijn schuilplaats in de onherbergzame Amatole bergen liet hij een brief schrijven waarin hij een aantal andere Khoekhoe trachtte over te halen om zich bij hem aan te sluiten in de strijd. Ik citeer zijn oproep:

Sta op, als mannen en eensgezind als één natie en kinderen van één huis om Uzelf in te zetten voor dit belangrijke werk, een werk dat Uw moederland aangaat, want

geen enkel gekleurd persoon, waar hij ook mag zijn, zal anders aan deze wet ont-komen. Vertrouw daarom op de Heere, van wie bekend is dat Hij een afkeer heeft van onrecht, en neem je werk op je en Hij zal ons voorspoed geven, een werk voor Uw moederland en voor vrijheid, want nu is de tijd, ja, de bestemde tijd en geen andere.¹⁴

In de jaren die volgden op de opstand die Willem Uithaalter had geleid, verdween de gewelddadige toon, tenminste tijdelijk, uit de Zuid-Afrikaanse christelijke retoriek, echter niet uit de koloniale geschiedenis. De onderliggende strijdbaarheid bleef. De eersten die deze boodschap weer opnamen waren de leden van de isiXhosa sprekende zwarte elite van de Oost Kaap, die toen in opkomst was. In de ogen van de eerste generatie zwarte leiders, mensen zoals John Tengu Jabavu of Walter Rubusana, gevormd in de zendingsscholen van Healdtown en Lovedale, was de idee dat alle mensen gelijk moeten zijn voor de wet, afgeleid van de belangrijkste idee dat alle mensen gelijk zijn voor God.¹⁵ De zendingen waren er zich meestal niet van bewust dat ze deze boodschap overdroegen. Toen dat onder hun aandacht werd gebracht, wezen ze veelal de politieke en kerkordelijke consequenties af. De kerk van Philipton was altijd al bestuurd geweest door zijn eigen gemeente; elders, daarentegen, werd er vaak lang gevochten om de zendingen en andere blanken hun macht te ontnemen. Een groot deel van de Zuid-Afrikaanse kerkgeschiedenis draait om deze kwestie.

Bovenal is Zuid-Afrika een land waar de politiek van de kerken en die van de staat vaak niet te onderscheiden zijn. Het is geen toeval dat nagenoeg de voltallige Zuid-Afrikaanse nationalistische elite van de twintigste eeuw onderwijs heeft genoten op zendingsscholen en dat vele prominente leden, te beginnen met Oliver Tambo, diepgelovige christenen waren.¹⁶ De zwarte Zuid-Afrikaanse politiek is veel meer geïnspireerd door een bepaalde versie van het christendom dan bijvoorbeeld door het Marxisme.

* * * * *

Overdrijving moet vermeden worden en het maken van vergelijkingen kan daarbij helpen. In veel delen van de wereld waren protestantse zendingen actief, maar weinigen zo vroeg en zo intensief als in zuidelijk Afrika. In weinig gebieden is het christendom zo centraal komen te staan in de politieke ideologie als in Zuid-Afrika—ook trouwens, zoals het proefschrift van Marja Hinfelaar laat zien,¹⁷ in Zimbabwe en in Botswana, dat sinds lang het best bestuurde land van Afrika is. Maar, in tegenstelling tot zelfs die Afrikaanse regio's waar het christendom heel belangrijk is, zoals het door Dmitri van der Bersselaar geanalyseerde Zuid-Oost Nigeria,¹⁸ heeft het met name bij het ANC tot een radicale ideologie van democratie en gelijkheid geleid. Het christendom heeft op deze manier kunnen doorwerken, doordat het was verbonden met diepgewortelde zuidelijke Afrikaanse politieke tradities. Daarover wil ik het nu hebben.

Zoals overal ter wereld werd de geschiedenis van zuidelijk Afrika vóór de Industriële Revolutie gedomineerd door de relatie van de mens met het land. Zoals nagenoeg voor heel Afrika geldt, gaan er de Malthusiaanse premissen, die relevant kunnen zijn in veel delen van Azië en Europa, niet op. Arbeid, en niet land, was schaars.¹⁹ Tot ver in de twintigste eeuw drukte de bevolking over het algemeen niet tegen de grenzen van het agrarische systeem. Bijgevolg had het accumuleren van land geen zin. De macht van de leider hing af van het aantal van zijn volgelingen. Door heel zuidelijk Afrika gold als het grondbeginsel van het politieke leven dat een Chieft een Chieft is bij de gratie van het volk, *Kgosi ke kgosi wa Batho*, zoals de Batswana zeggen.²⁰ Een man was in eerste instantie onderdaan van een bepaalde leider. Voor een vrouw gold dat niet, omdat zij door haar huwelijk van huis zou gaan en van loyaliteit zou veranderen; over haar werd gezegd dat ze niet tot een stam behoorde. Politieke groepen identificeerden zich als de onderdanen van een politiek leider en diens opvolgers. Zo zijn de amaSwazi de onderdanen van de opvolgers van Mswati, die overleed in 1865.²¹ Zelfs de christelijke Xhosa waren lange tijd bekend als de amaJank'anna, de mensen van de kale man, zoals onze Johannes Theodorus van der Kemp werd genoemd.²²

Een leider die het vertrouwen en de steun van zijn onderdanen verloor, merkte dat zij overliepen naar zijn rivalen. Belangrijke Tswana vorsten bijvoorbeeld, heersten over groepen waarvan de oorsprong terug te vinden was in een dozijn andere staten.²³ Dit betekent natuurlijk dat er evenveel andere vorsten waren die aanhang hadden verloren, misschien wel hun hele bevolking. Het overlopen moet niet te lichtvaardig opgevat worden. Het betekende nogal wat om de plaats te verlaten waar je geboren was.²⁴ Van hun kant spanden de leiders zich in om te voorkomen dat hun onderdanen hen zouden verlaten. Van Ngqika, een Xhosa leider in de vroege negentiende eeuw, wordt gezegd dat hij die onderdanen die van plan waren over te lopen naar zijn zoon Maqoma, met wie hij tijdelijk gebrouilleerd was, wegens hekserij liet terechtstellen.²⁵ Niettemin, de relatie tussen onderdaan en heerser was contractueel en afhankelijk van de voorspoed van de staat.

Wat moest een heerser doen om zijn aanhang te behouden en uit te breiden? Het kwam er op neer dat hij moest garanderen dat er recht werd gedaan, dat krijgers succes hadden, dat het vee bleef leven en niet door de vijand werd gestolen, en, in ieder geval in de door droogte geteisterde westelijke gebieden van zuidelijk Afrika, dat er regen viel. Het is niet voor niets dat de befaamde uitroep en de naam van de tegenwoordige munteenheid van de Batswana Pula! is: laat het regenen. Zou de vorst falen, dat was het zonneklaar dat zijn krachten hem in de steek lieten. In eerste instantie zou dit worden toegeschreven aan hekserij, en er zouden pogingen worden ondernomen om degenen die hiervoor verantwoordelijk waren op te sporen en uit de weg te ruimen. Ging het vee nog steeds dood, was de hemel wolkeloos en bleven de krijgers verslagen worden, dan zouden de mensen weleens kunnen wegtrekken naar rivalen, ver weg of dichterbij.

Dit was een rationeel systeem. Een Zuid-Afrikaanse heerser had net zo veel invloed op de regen die op de oogst en de weidegronden van zijn onderdanen moest vallen, als de Nederlandse regering op de economie. Geen van beiden kan het weer, letterlijk of figuurlijk, beïnvloeden. Hoogstens kunnen ze voorwaarden scheppen waaronder goede tijden optimaal benut kunnen worden en de ernstige gevolgen van droogte, dan wel recessie zoveel mogelijk beperkt worden. Moshoeshe, de stichter van het Koninkrijk Lesotho en degene die het politieke systeem in het negentiende eeuwse zuidelijk Afrika het best wist te gebruiken, sprak in deze geest toen hij zei: “Vrede is als de regen die het gras doet groeien, oorlog als de wind die het gras verdort.”²⁶ Hij schuwde echter de oorlog niet. Zijn fortuin en zijn koninkrijk had hij te danken aan een serie succesvolle rooftochten waarbij veel vee was buitgemaakt. Maar hij wist dat het zijn taak was vrede te bewaren, zoveel hij kon, en om zijn onderdanen en hun vee te beschermen. Dit gebeurde eerst op de berg Thaba Bosiu, een natuurlijk bolwerk, en later hoog in de Maluti bergen, die bewoonbaar werden dankzij de Sotho pony en de Sotho deken, beide uit Europa ingevoerd.

Om harmonie in zijn rijk te handhaven en over krachten te beschikken om tegenstanders te verdrijven, moest een vorst wel luisteren naar de mening van zijn onderdanen.²⁷ Hij had zijn raadgevers aan wie hij verplicht was kwesties voor te leggen. Hij nam een groot risico als hij hun adviezen naast zich neerlegde. De raadgevers waren in eerste instantie doorgaans zijn ooms, en later zijn broers, hoofden van aanzienlijke en vermogende families en soms ook van groepen die zich bij hem hadden aangesloten, maar hun eigen identiteit hadden behouden. Dit betekende dat de speelruimte van een nieuwe leider werd beperkt zolang zijn vaders raadgevers nog in zijn adviesraad zaten. Het duurde lang voordat ze vervangen waren door zijn leeftijdgenoten. Pas dan voelde de vorst zich werkelijk heerser over zijn onderdanen. Tegen die tijd was zijn jeugdige overmoed allang getemperd. Bovendien, wat hij ook in alle beslotenheid bij een kalebas bier besprak, de formele raadszittingen waren openbaar. Op sommige plaatsen hadden alle volwassen mannen het recht om te spreken, elders slechts een beperkt aantal, maar overal mocht iedereen aanwezig zijn en meeluisteren. In de Tswana staten kenden de grote *pitso*s, een soort volksvergaderingen, een sterke mate van directe democratie, zelfs binnen een monarchie.²⁸ Deze is vergelijkbaar met de stadsvergaderingen in het zeventiende-eeuwse New England, of de *ekklèsia* van de oude Griekse polis, beide van welhaast mythisch belang voor de Noord-Atlantische democratische traditie. Overal werden ook rechtszaken in het openbaar behandeld. De uitspraken van de vorst waren gebaseerd op beraadslagingen in wat de Batswana de *kgotla* noemen. Waar het in deze gevallen om ging was het feit dat de vorst verantwoording schuldig was aan zijn onderdanen. Dit bestel vormde de kern van het regeringssysteem in het prekoloniale zuidelijke Afrika.

Ik herhaal, het is van belang niet te overdrijven of te romantiseren. Tussen regerende families en de gewone mensen bestonden verschillen in macht die voortkwamen uit

de grote veestapels van de aristocraten. Door dit vee uit te lenen waren zij in staat relaties van horigheid te ontwikkelen en konden zij vrouwen verwerven voor zichzelf en hun zonen, en daarmee arbeid op het veld en bier ten behoeve van gastvrijheid in een mate waarin de gewone man dat niet kon.²⁹ Landarbeid en bierbrouwerij waren in zuidelijk Afrika typische vrouwen taken. Elke man die familiehoofd was had gezag over vrouwen, jongeren en kinderen. De ondergeschikte positie van vrouwen is al net zo diep geworteld in de geschiedenis van zuidelijk Afrika als elk ander thema dat ik hier heb aangesneden. Dit geldt nog steeds, zoals blijkt uit het virulente karakter van de HIV-AIDS-epidemie in de regio.³⁰ Niet alles uit het verleden moet worden gewaardeerd en sommige onderdelen van de erfenis moeten krachtdadig bestreden worden. Maar ondanks de bestaande machtsverschillen waren verantwoording en medezeggenschap een realiteit.

* * * * *

Tot nu toe heb ik beweerd dat de politieke waarden uit de pre-koloniale Afrikaanse maatschappijen en de waarden die geïmporteerd werden door bepaalde protestantse zendelingen, aan de basis liggen van de zich nog steeds ontwikkelende politieke cultuur van het moderne Zuid-Afrika. Het land en zelfs de regio kennen een burgerlijke traditie, een “civic tradition” om de term te gebruiken die Robert Putnam introduceerde in zijn analyse van de Italiaanse politiek.³¹ Maar iets beweren volstaat niet, zeker niet bij de aanvaarding van een academisch ambt. Ik ben verplicht om mijn beweringen van een empirische basis te voorzien. Als het voldoende was om naar verkiezingen te verwijzen die relatief vrij en eerlijk zijn verlopen, dan is de empirische basis snel gegeven. Anderzijds, als een geaccepteerde verandering van regime een voorwaarde is voor een volwassen democratie, dan heeft Zuid-Afrika die nog niet bereikt, tenzij het einde van de apartheid op zichzelf voldoende bewijs is. Op het eerste gezicht is het niet eenvoudig om het bewijs voor mijn stellingen te vinden in de Zuid-Afrikaanse geschiedenis van de laatste tien jaar, tegenargumenten echter ook niet. Hier zijn drie redenen voor. Ten eerste is een centrale overheid niet het niveau om de volledige werking van een politieke cultuur waar te nemen. Mandela gedroeg zich natuurlijk als een aristocratische democraat, als iemand die in de Britse politieke traditie als een *Whig* zou worden beschouwd. Zijn opvolger, Thabo Mbeki, gedraagt zich, naar mijn mening, niet minder democratisch dan zijn Britse, Franse of Amerikaanse ambtgenoten. Hij is degene die beslissingen neemt die door het democratische proces gecontroleerd moeten worden. Tot op heden heeft dat niet tot grote conflicten geleid, en met voldoening constateer ik dat de pers en de rechtspraak hun onafhankelijkheid ten opzichte van de uitvoerende macht hebben behouden. Ten tweede, de organen van de lagere overheden zijn over het algemeen te recent geïnstalleerd om al te kunnen zien hoe zij politiek functioneren. Ze zijn zeker nog niet wetenschappelijk bestudeerd, wat ze wel verdienen. Een uitzondering vormen de beschrijvingen van het werk van traditionele leiders in de voormalige thuislanden, met name die van Barbara Oomen over Sekhukhune.³² Ten derde, het is te simpel en daarom

niet redelijk om het voortbestaan van de politieke traditie in brede lagen van de samenleving juist bij de traditionele leiders te zoeken—daar is zij immers te verwachten. Terzijde, het is opvallend dat een institutie die zo door het apartheidsregime geïncorporeerd en overgenomen werd, zo veel van zijn elan heeft herwonnen.

Het beste bewijs voor mijn stelling kan echter worden gevonden bij het interne verzet van het Verenigde Democratische Front (UDF) tegen de apartheid in zijn laatste jaren. Dit was de grootste volksbeweging die Zuid-Afrika tot nu toe heeft gekend. Het Front werd gesticht door een geestelijke en had veel priesters, dominees en nonnen als prominente leden. Het had een centraal comité, maar zijn kracht lag in de meer dan duizend aangesloten organisaties. Daartoe behoorden veel verenigingen uit het onderwijs, maar ook vakbonden en de in deze context belangrijkste organisaties, die welke bekend zijn geworden als de *Civics*. Zij brachten de inwoners van bepaalde plaatsen bij elkaar om te discussiëren en zo nodig te protesteren over zaken die daar omgingen. De grootste invloed hadden ze in wat in Zuid-Afrika de “townships” heten, de uitgestrekte voorsteden waar alle Afrikaanse stedelingen door de apartheidswetten gedwongen werden om te gaan wonen. In die gebieden konden veel lokale comité's ontstaan met zeggenschap over een buurt of straat.

In dezelfde tijd, in de loop van de jaren tachtig, waren deze voorsteden het toneel van wat bekend staat als de *township revolt*. De jongeren in de townships gaven gehoor aan de oproep van het ANC—toen in ballingschap—om het land onbestuurbaar te maken. Zij namen de macht in veel voorsteden over. Meer konden zij niet doen. In de wereld daarbuiten hadden zij geen enkele invloed. Na korte of langere tijd namen de ouderen de macht weer over van de jongeren, als ze die al ooit kwijt geweest waren. Dit was bijvoorbeeld het geval in Kagiso in de West Rand, zoal Ineke van Kessel in haar Leidse proefschrift heeft laten zien,³³ of in Alexandra, bij Johannesburg, waar de hier aanwezige ambassadeur, Mw. Jana, destijds een belangrijke rol speelde.³⁴ Dat de opstand christelijk geïnspireerd was, blijkt uit de uitspraken die toen werden gedaan. Aubrey Mokoena, bij voorbeeld, een gelovig man, zei bij de oprichting van het Front: “Ik roep jullie op te bidden als revolutionairen, met de ogen wijd open, want ik geloof dat we deze strijd nooit kunnen winnen, tenzij God met ons is.”³⁵ Hij verwees daarmee naar de oude Zuid-Afrikaanse mythe dat de zendelingen hun gemeenteleden de ogen lieten sluiten tijdens het bidden, die, toen ze hun ogen weer opendeden, er achter kwamen dat het land ondertussen gestolen was. Evenzeer lijken de vormen van autoriteit die binnen de townships tot stand kwamen op die van de Tswana staten, waaruit veel van de voorouders van de inwoners afkomstig waren. De *Civics* en de *kgotla* werkten volgen dezelfde basisprincipes van democratie, medezeggenschap en verantwoording afleggen. Dat zou blijken. Het verantwoordingsprincipe was zo diep geworteld binnen het UDF dat het ooit bijna een ramp veroorzaakte. Toen leden van het Front hoorden dat er geheime onderhandelingen gaande waren tussen Mandela en de regering, dachten ze, ten onrechte, dat Mandela op eigen houtje handelde, zon-

der de vereiste ruggespraak en zonder verslag te doen. Snel ingrijpen van een hoge ANC functionaris kon voorkomen dat de onderhandelingen mislukten.³⁶

* * * * *

Ter afsluiting voeg ik een aantal opmerkingen toe. Ten eerste, Afrika is het minst homogene van alle werelddelen. Wat in Afrika voor het ene gebied geldt gaat vrijwel zeker niet op voor een andere regio. Afrika in zijn geheel afschrijven, omdat sommige landen gefaald hebben en veronderstellen dat het omgaan met politieke moraal overal hetzelfde is, is niet alleen racistisch, het toont ook een groot gebrek aan kennis van de geschiedenis van het continent. De contrasten tussen de zuidelijke gedeelten en de rest van Afrika zijn heel groot. Met name de prekoloniale fundamenten van de macht waren heel verschillend. Ik geef nu alleen een zeer summiere schets van deze machtsbases. Ik besef dat ik daarmee onvoldoende recht doe aan de diversiteit van de geschiedenissen van Westelijk, Centraal en grote delen van Oost-Afrika.³⁷ Hoe het ook zij, in tegenstelling tot het Zuiden berustte de macht verder naar het noorden, zelden op algemene instemming. Vaak was het machtssysteem plutocratisch van karakter. In vele delen van West Afrika, bijvoorbeeld, moest de toegang tot de bestuurslichamen worden gekocht.³⁸ Armoede werd vaak gezien als een moreel falen en rijkdom als een bewijs van hoogstaande kwaliteiten. Slavernij en schuldslavernij, als ook het verpanden van ondergeschikten, dat konden ook de eigen kinderen zijn, kwamen bijna overal voor.³⁹ Het waren mogelijkheden om aanhang te verwerven, waaraan vervolgens macht werd ontleend. Gezag kon geïnstitutionaliseerd zijn in monarchieën. Deze koninkrijken waren gebaseerd op de toepassing van geweld en bovennatuurlijke krachten, in een mate die in Zuidelijk Afrika ondenkbaar was. Als mijn bewering klopt dat de huidige politieke moraliteit in Afrika diep geworteld is in het prekoloniale verleden, dan zijn de gevolgen voor de moderne politieke geschiedenis evident. In Zuid-Afrika vereist *good governance*, volgens de maatstaf van de westelijke wereld, handhaving en aanpassing van oude tradities van het politieke denken en handelen. In veel van de overige delen van het continent zou het een radicale breuk met deze tradities betekenen.

Ten tweede: mijn argumenten laten zien dat er uiteindelijk geen onderscheid gemaakt kan worden tussen hetgeen in Afrika werd ingevoerd en hetgeen op het continent zelf werd ontwikkeld. De Bijbel en de Koran zijn de voornaamste bronnen van de Afrikaanse politieke en religieuze ideeën,⁴⁰ net zoals Engels en Frans de belangrijkste talen zijn waarin het politieke en literaire debat wordt gevoerd. Waar het om gaat, is wat Afrikanen maken van hetgeen is geïmporteerd en hoe zij het transformeren op manieren die niemand, zeker niet de importeurs, hadden verwacht. In de combinatie van het ingevoerde met het autochtone bestaat de dynamiek van de Afrikaanse geschiedenis, zowel die van het Zuiden als van de rest van het continent.

Ideeën over deze geschiedenis heb ik in de loop van de jaren ontwikkeld en geprobeerd over te dragen. Dit hoop ik voort te zetten. Er is een Leidse geschiedschrijving over Afrika tot stand gekomen, die zich kenmerkt door, ten eerste, de erkenning dat de koloniale ervaring een centrale plaats inneemt bij de totstandkoming van de moderne Afrikaanse maatschappijen. Dit betekent natuurlijk niet een verdediging van het kolonialisme. Integendeel, de koloniale en post-koloniale Afrikaanse samenlevingen zijn nu juist door het geweld en de uitbuiting gevormd die inherent zijn aan het kolonialisme. Dit blijkt overduidelijk uit de proefschriften die in deze stad geschreven zijn door, onder anderen, Jan-Bart Gewald over Namibië,⁴¹ Inge Brinkman over Kenia,⁴² Baz Lecocq over Mali⁴³ en Russel Viljoen over de Kaap.⁴⁴ De gevolgen van de slavenhandel en de koloniale overheersing zijn nog steeds zo duidelijk aanwezig dat elke poging om een balans van het kolonialisme op te maken, tot mislukken gedoemd is. De prijs van het kolonialisme, zoals die is ingebed in mentaliteiten en dus in instituties, laat zich niet vaststellen.

Ten tweede, en misschien wel in contrast met het vorige, zijn we er ons altijd van bewust hoe oud moderne Afrikaanse samenlevingen eigenlijk zijn. Er is steeds een spanning tussen twee visies van de geschiedenis: enerzijds de idee dat er niets is veranderd, dat er zoets bestaat als de traditionele mens (of maatschappij) wiens levenswijze vanaf het begin der tijden niet is veranderd, dat Afrika voortploetert in een misschien pittoreske, maar ongetwijfeld dodelijke achterlijkheid.⁴⁵ Anderzijds de visie dat mensen in wezen rondlopen zonder verleden, dat een samenleving steeds opnieuw tot stand komt en maakbaar is. Ik overdrijf het contrast natuurlijk. Toch neigen historici van Afrika naar de laatste visie uit angst voor de eerste opvatting dat niets in Afrika ooit verandert. Maar juist omdat Afrika een langdurige geschiedenis heeft is het mogelijk om de blijvende invloed van zijn diepliggende structuren waar te nemen.

Uit het voorgaande valt een programma voor onderzoek en onderwijs te destilleren. Zoals bij alle geschiedenissen ligt de dynamiek van de geschiedenis van Afrika in de wisselwerking tussen de niveaus tijd en plaats. We moeten niet bang zijn om zowel de geschiedenis van Philipton als die van grote delen van het continent te schrijven, tenminste, zolang we beseffen dat ze alleen betekenis hebben in relatie tot elkaar. Om die relevantie te zien en het materiaal dat er aan ten grondslag ligt te kunnen begrijpen, moeten historici de vruchtbare samenwerking aangaan met archeologen, met taalkundigen, antropologen en politicologen, om enkele disciplines te noemen. Anderzijds is het voor hen evenzeer nodig om te begrijpen hoe historici denken en te werk gaan. Maar mij als historicus gaat het in wezen om de relatie tussen structuur en gebeurtenis, tussen plaats en tijd— de essentiële historische vragen. Ik neem mij voor om mijn hoogleraarschap te wijden aan de formulering en, naar ik hoop, zoveel mogelijke beantwoording van deze vragen.

Aan het eind van mijn rede gekomen, wil ik allereerst het bestuur van de Van den Berch van Heemstede Stichting bedanken voor het vertrouwen dat het in mij heeft gesteld en het College van Bestuur en het Bestuur van de Faculteit der Letteren voor de aan de leerstoel geboden mogelijkheden. Voor de erkenning van de Afrikaanse geschiedenis als tak van wetenschap ben ik zeer dankbaar. Further I would like to thank my family, not merely for sitting through a lecture of which some of them understood nothing, but for much support and happiness over many years. I am only sad that my parents, with their combined age of 182, could at the last moment not be here today.

Waarde Wesseling, beste Henk,

Het is eigenlijk aan jou te danken dat ik hier sta. Jij hebt je altijd zeer ingespannen om de geschiedenis van Afrika van de Leidse grond te krijgen, niet alleen door daar zelf een belangrijke bijdrage aan te leveren, maar ook door de ontwikkeling van het vak te bevorderen. Daar heb ik grote waardering voor. Voor mij persoonlijk betekende dit voortdurende steun en advies gedurende een groot aantal jaren, culminerende in het tekenen van de brief die mij voor dit ambt aanstelde. Ik hoop dat ik je verwachtingen zal blijven waarmaken.

Waarde Van Arkel, beste Dik,

Vanaf mijn aankomst in Leiden bevestigde jouw voorbeeld mij in mijn geloof dat engagement geen vertroebeling van historisch inzicht betekent, noch dat inzicht de kracht van het engagement hoeft te verduisteren. Voor deze ervaring dank ik je en ik hoop dat ik, in jouw toga, deze traditie kan voortzetten.

Waarde Geschiere en Pels, beste Peter en Peter,

Gedurende de tijd dat ik met jullie als de opeenvolgende hoogleraren Afrikaanse antropologie heb samengewerkt, hebben we ervaren hoe nauw verbonden de disciplines van Afrikaanse geschiedenis en Afrikaanse antropologie zijn, maar ook dat elk zijn eigen identiteit moet bewaren. Ik hoop dat wij deze open en vruchtbare samenwerking voortzetten. Ik betreur het dat jullie voorganger, Adam Kuper, die deze inspirerende samenwerking begon, hier vandaag niet kan zijn.

Beste collega's van de opleiding Talen en Culturen van Afrika,

Er zijn veel manieren om Afrika te bestuderen. Geen daarvan moet dominant zijn. Het is juist door de diversiteit van onze benaderingen van het meest diverse continent dat wij de intellectuele geestdrift ervaren en hopelijk overdragen, die de studie van Afrika met zich meebrengt.

In hun afwezigheid wil ik ook mijn eigen leermeesters in Cambridge bedanken voor mijn vorming. Hoe onterecht het ook was, zij hebben mij altijd als hun intellectuele gelijke behandeld. Juist daarom heb ik zo veel van hen geleerd. En dus, dames en

heren studenten en promovendi, als ik ooit in ons gemeenschappelijk werk de les ver-
geet van de gelijkheid van iedereen die met wetenschap bezig is, wil ik het van jullie
horen. En moge op jullie en jullie voorgangers de regen der voorspoed vallen.

Pula!

Ik heb gezegd.

Noten

I would like first to thank Janneke Jansen, for many things, but in this context above all for her work in the translation and realisation of the Dutch text of this inaugural lecture, and also Willem Stoetzer for a number of very valuable stylistic comments.

-
- 1 D.D.T. Jabavu, “The Origin of *Nkosi Sikelel’i Afrika*”, *NADA* 26 (1949), 56-58, geciteerd in David B. Coplan, *In Township Tonight! South Africa’s Black City Music and Theatre*, (Johannesburg, Ravan 1985), 54.
 - 2 Zie bij voorbeeld Allister Sparks, *Beyond the Miracle: Inside the New South Africa*, (Johannesburg en Cape Town, Jonathan Ball, 2003). Maar zie p. viii voor zijn eigen onzekerheden over de titel van zijn boek.
 - 3 De rede heet *Oratio inauguralis de bona spe, quae etiam nunc ecclesiae Batavae supersit, ac praecipuis nonnullis ejus, ex historia potissimum ecclesiastica argumentis*, (Leiden, Johannes Hasebroek, 1766).
 - 4 Over het algemeen, voor zijn leven voor hij als zendeling naar Zuid-Afrika ging, zie I.H. Enklaar, *De levensgeschiedenis van Johannes Theodorus van der Kemp, Stichter van het Nederlandsch Zendeling-Genootschap, Pionier van de London Missionary Society onder Kaffers en Hottentotten in Zuid Afrika, 1747-1811, tot zijn aankomst aan de Kaap in 1799*, (Wageningen, Veenman, 1972).
 - 5 F.A. Steytler (ed.), “Minutes of the first conference held by the African missionaries at Graaff Reinet in August 1814”, *Hertzog-Annale van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns*, III, 1956, 111; deze opmerking werd gemaakt door Erasmus Smit op basis van zijn herinneringen; Van der Kemp was al vijf jaar dood.
 - 6 Jesaja 5: 25. Voor het gebruik hiervan door Van der Kemp, zie Van der Kemp aan de Fiscaal, 19.7.1802, afgedrukt in Saxe Bannister, *Humane policy or, Justice to the aborigines of new settlements essential to a due expenditure of British Money and to the best interests of the settlers: with suggestions how to civilise the natives by an improved administration of existing means*, (London, 1830), clxic-clxv.
 - 7 Genesis 35: 12. Voor Van der Kemps gebruik hiervan, zie LMS-SA, 2/2/D, School of Oriental and African Studies, London.
 - 8 Stewart J. Brown and Michael Fry, *Scotland in the Age of the Disruption*, (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1993); Elizabeth Elbourne, “Whose Gospel? Conflict in the LMS in the early 1840s”, in John de Gruchy (ed.), *The London Missionary Society in Southern Africa*, (Cape Town, David Philip, 1999), 132-155; James E. Bradley, *Religion, Revolution and English Radicalism: Nonconformity in Eighteenth-century politics and Society*, (Cambridge, Cambridge UP, 1990).
 - 9 Hildegarde H. Fast, (ed.), *The Journal and Selected letters of Rev. William J. Shrewsbury, 1826-1835: First Missionary to the Transkei*, (Witwatersrand

- University Press for Rhodes University, Grahamstown, 1994); Donovan Williams, "The Missionaries on the Eastern Frontier of the Cape Colony", Ph.D. thesis, University of the Witwatersrand, 1960; Natasha Erlank, "Gender and Christianity among Africans attached to Scottish Missionary Stations in Xhosaland in the Nineteenth century", Ph.D. thesis, Cambridge 1998; Doug Stuart, "Converts or Convicts? The Gospel of Liberation and Subordination in Early Nineteenth-Century South Africa", in Holger Bernt Hansen & Michael Twaddle (eds), *Christian Missionaries and the State in the Third World*, (Oxford, James Currey, 2002), 66-75.
- 10 Deze waarnemingen komen voort uit verschillende bezoeken aan Philipton gedurende de afgelopen vijf jaar.
 - 11 *South African Commercial Advertiser*, 3 Sept. 1834.
 - 12 Elizabeth Elbourne, *Blood Ground: Colonialism, Missions and the Contest for Christianity in the Cape Colony and Britain, 1799-1853*, (Montreal & Kingston, Ithaca & London, McGill University Press, 2002).
 - 13 *South African Commercial Advertiser*, 3 Sept. 1834.
 - 14 Willem Uithaelder to Adam Kok, 11.6. 1851, *Correspondence Relative to the State of the Kafir Tribes and the Recent Outbreak on the Eastern frontier*, British Parliamentary Paper, 1635 of 1853, 276.
 - 15 Les Switzer, *Power and Resistance in an African Society: The Ciskei Xhosa and the making of South Africa*, (Pietermaritzburg, University of Natal Press, 1993); Andre Odendaal, *Vukani Bantul!: The Beginnings of Black Protest Politics in South Africa to 1912*, (Cape Town, David Philip, 1984).
 - 16 Luli Callinicos, *Oliver Tambo: his life and times: beyond the Engeni mountains*, (Cape Town, New Africa Books, 2004).
 - 17 Marja Hinfelaar, *Respectable and Responsible women: Methodists and Roman Catholic Women's Organisations in Harare, Zimbabwe (1919-1985)*, (Boekencentrum, Zoetermeer, 2001; ook als proefschrift te Utrecht).
 - 18 Dmitri van den Bersselaar, *Igbo Identity, Language, Culture and Politics in Nigeria*, proefschrift, Leiden, 1998.
 - 19 Hierbij sluit ik mij aan bij m.n. John Iliffe, *Africans: the history of a Continent*, (Cambridge Cambridge University Press, 1995).
 - 20 Isaac Schapera, (ed.), *Mekgwa le Melaô ya BaTswana*, (Lovedale, Lovedale Press, 1938), 111, 119f.
 - 21 Over Mswati, Philip Bonner, *Kings, commoners and concessionaires: the evolution and dissolution of the nineteenth-century Swazi state*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), 47-85.
 - 22 I.H. Enklaar, *Life and Work of Dr. J. Th. Van der Kemp, 1747-1811: missionary pioneer and protagonist of racial equality in South Africa*, (Balkema, Cape Town and Rotterdam, 1988), 95.
 - 23 Isaac Schapera, *The Ethnic Composition of Tswana tribes*, (London, London School of Economics Monographs in Social Anthropology, 1952).

- 24 Jeff Peires, "Norman Etherington, *The Great Treks: the transformation of Southern Africa, 1815-1854*", en Norman Etherington, "Clearing the Muddy Waters; Jeff Peires and *The Great Treks*", allebei in *Journal of Natal and Zulu History*, 20, 2002.
- 25 Timothy J. Stapleton, *Maqoma: Xhosa resistance to colonial advance, 1798-1873*, (Johannesburg, Jonathan Ball, 1994), 42.
- 26 "Conference between Governor Sir George Cathcart and the Chief Moshesh, 15 Dec. 1852", in G.M. Theal, ed. *Basutoland records*, 3 volumes (herdruk, Cape Town, C. Struik, 1964), I, 616, geciteerd in L.M. Thompson, *Survival in Two Worlds: Moshoeshe of Lesotho, 1786-1870*, (Oxford, Clarendon Press, 1975), 161.
- 27 Over de tactieken van heersers, zie Adam Kuper, "Machiavelli in Southern Africa", *Social Anthropology*, 3, 1995.
- 28 Zie e.g. Isaac Schapera, *A Handbook of Tswana Law and Custom*, 2nd edition, (London etc. Oxford University Press for the International African Institute, 1955), 53-89, en meer in het algemeen, Isaac Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies*, (London, Watts, 1956), Chapter 5.
- 29 Over het algemeen, zie Adam Kuper, *Wives for Cattle: Bridewealth and Marriage in Southern Africa*, (London, Routledge & Kegan Paul, 1982); Cheryl Walker (ed.), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, (Cape Town, David Philip, 1990), m.n. Jeff Guy, "Gender oppression in southern Africa's precapitalist societies"; Margaret Kinsman, "'Beasts of Burden': the subordination of southern Tswana women, ca. 1800-1840", *Journal of Southern African Studies*, 10, 1983.
- 30 Zie m.n. twee "special issues", "Aids in context", *African Studies*, 61, 2003 en "History of Reproductive Health and the Control of Sexually Transmitted disease in Southern Africa: a century of controversy", *South African Historical Journal*, 45, 2001.
- 31 Robert D. Putnam, *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*, (Princeton NJ etc, Princeton UP, 1992).
- 32 Barbara Oomen, *Chiefs!: law, power and culture in contemporary South Africa*, proefschrift, Leiden, 2002.
- 33 Ineke van Kessel, "*Beyond our Wildest dreams*": *The United Democratic Front and the transformation of South Africa*, (Charlottesville and London, University of Virginia Press, 2000), 150-223.
- 34 Belinda Bozzoli, *Theatres of Struggle and the end of Apartheid*, (Edinburgh, Edinburgh University Press for the International African Institute, 2004).
- 35 Geciteerd in Tom Lodge, "Rebellion: the Turning of the Tide", in Tom Lodge, Bill Nasson, Steven Mufson, Khehla Shubane and Nokwanda Sithole, *All, Here and Now: Black Politics in South Africa in the 1980s*, (London, Hurst, 1992), 49.
- 36 Allister Sparks, *Tomorrow is Another Country: The inside story of South Africa's negotiated revolution*, (Heinemann, London, 1995), 59-60, 64-5.
- 37 Om deze bewering te onderbouwen, zou ik eigenlijk een niet al te selecte bibliografie van de recente Afrikaanse geschiedenis moeten geven. Ik beperk me echter tot het geven van enkele titels die mijn denken heel direct hebben beïnvloed.

- John Lonsdale, "African Pasts in Africa's Future" en "The Moral Economy of Mau Mau: Wealth Poverty & Civic Virtue in Kikuyu Political Thought", allebei in John Lonsdale and Bruce Berman, *Unhappy Valley: Conflict in Kenya and Africa*, 2 vols, (London, James Currey, 1992); Ivor Wilks, *Asante in the Nineteenth Century*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1975), m.n. 717-723; T.C. McCaskie, *State and Society in Pre-Colonial Asante*, (Cambridge, Cambridge University Press, 1995); *idem*, *Asante Identities: History and Modernity in an African village, 1850-1950*, (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000); Jean-Pierre Chrétien, *The Great Lakes of Africa: Two thousand years of History*, (New York, Zone books, 2003); Jan Vansina, *Paths in the Rainforests: Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, (Madison, University of Wisconsin Press, 1990), m.n. 239-248; Rosalind Shaw, *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, (Chicago, University of Chicago Press, 2002). Voor een recente, meer sociologische versie van hetzelfde argument, zie Catherine Boone, *Political Topographies of the African State: Territorial Authority and Institutional Change*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).
- 38 M.n. in Calabar op de Cross River, zie A.J.H. Latham, *Old Calabar, 1600-1891: the impact of the international economy upon a traditional society*, (Oxford, Clarendon Press, 1973); Paul E. Lovejoy and David Richardson, "Trust, Pawnship, and Atlantic History: the Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade", *American Historical Review*, 104, 1999.
- 39 Paul E. Lovejoy & Toyin Falola (eds), *Pawnship, slavery and colonialism in Africa*, (Trenton NJ, Africa World Press, 2003).
- 40 Stephen Ellis & Gerrie ter Haar, *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, (London, Hurst, 2004).
- 41 Jan-Bart Gewald, *Herero Heroes: A socio-political history of the Herero of Namibia, 1890-1923*, (James Currey, David Philip and Ohio UP, Oxford, Cape Town & Athens, 1999).
- 42 Inge Brinkman, *Kikuyu gender norms and narratives*, (Leiden, CNWS, 1996).
- 43 Baz Lecocq, "That Desert is Our Country": *Tuareg Rebellions and Competing Nationalisms in Contemporary Mali (1946-1996)*, Proefschrift, Universiteit van Amsterdam, 2002.
- 44 Russel Viljoen, "Land of Our Forefathers": *Jan Paerl: a Khoikhoi Prophet in Cape Colonial Society, 1761-1851*, Proefschrift, Leiden, 2003.
- 45 Over dit probleem in het algemeen, zie F. Fuglestad, "The Trevor-Roper trap or the imperialism of history: an essay", *History in Africa*, 19, 1992.

