



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Identiteit, strijd en continuïteit in trans-modern Afrika: een kritisch-realistische benadering**

Abbink, G.J.

### **Citation**

Abbink, G. J. (2001). *Identiteit, strijd en continuïteit in trans-modern Afrika: een kritisch-realistische benadering*. Amsterdam: VU Boekhandel/Uitgeverij. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3484>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3484>

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

**dr. G.J. Abbink**

**Identiteit, strijd en continuïteit in trans-modern Afrika.  
Een kritisch-realistische benadering**

Rede in verkorte vorm uitgesproken op 3 oktober 2001 bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Stichting Afrika-Studiecentrum op de bij de faculteit der Sociaal-Culturele Wetenschappen der Vrije Universiteit ingestelde leerstoel 'Processen van etnisering en identiteitsvorming in Afrika'.

*vrije Universiteit      Amsterdam*

Vrije Universiteitspers, Amsterdam

2001

“...nur der, dem eine gegenwärtige Not die Brust beklemmt, und der um jeden Preis die Last von sich abwerfen will, hat ein Bedürfnis zur kritischen, das heißt richtenden und verurteilenden Historie.”

F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, p. 119.

## **1. Inleiding**

### **Inleiding**

In 1992 verschijnt in Kenia plotseling een nieuwe sociale beweging op het toneel: de Mungiki. Jongeren van voornamelijk Gikuyu-achtergrond organiseren zich en bepleiten een nieuwe sociale orde en een terugkeer naar eigen 'Afrikaanse' waarden en traditionele cultuur, inclusief, zo wordt gemeld, inwijding en vrouwenbesnijdenis. Ze verwerpen de externe kenmerken van de 'Westerse cultuur', die zij mede verantwoordelijk houden voor de crisis en politieke chaos in Kenia, verpersoonlijkt in de toenmalige president.

De Mungiki-beweging is snel gegroeid en heeft op dit moment wellicht een half miljoen leden. Zij treden op militante wijze naar buiten. Confrontaties met de politie gaan ze niet uit de weg en enkele honderden Mungiki-aanhangers zijn in de loop der jaren gearresteerd of gedood.

Mungiki is één van de vele neo-etnische bewegingen die in Afrika zijn ontstaan en die een nieuwe combinatie van elementen vertegenwoordigt: een lidmaatschap van voornamelijk jongeren, een etnische basis, een roep om terugkeer naar de eigen cultuur (uiteraard selectief geïnterpreteerd), en actief verzet tegen de gevestigde, corrupte machten en tegen een mondialisering die Afrika in een gemarginaliseerde positie brengt. Door deze doelstellingen roepen de Mungiki irritatie en geweld van de autoriteiten op.

De Mungiki is geen uitzonderlijke beweging, ook historisch gezien niet. De laatste tien jaar zijn er in vele landen in Afrika (Malawi, DR Kongo, Nigeria<sup>1</sup>) soortgelijke groeperingen ontstaan. De opkomst ervan is slechts één indicatie van de maatschappelijke spanningen in Afrika, welke volop in de belangstelling staan. Ja, er is bijna een internationale obsessie - onder donorlanden, internationale organisaties en de media - met de persistente conflicten, de stokkende economische groei, de criminalisering van elites en de epidemische ziekten die de economisch actieve bevolking decimeren. Die aandacht is terecht. Maar zoals we weten leidt zij niet echt tot voldoende daadkrachtige plannen die het continent verder kunnen helpen, noch tot

---

<sup>1</sup> Een ander voorbeeld is het *Odua Peoples' Congress*, een beweging van militante, vaak gewelddadige Yoruba-jongeren. Zie: Akinyele (2001).

een dieper begrip van Afrikanen en hun culturele en historische achtergronden. Het is niet mijn bedoeling zoals vaak gebeurt alleen 'het Westen', de ontwikkelde landen of de mondialisering hiervoor verantwoordelijk te houden, hoewel de hierdoor gestutte structuren zeer bepalend blijven voor de dynamiek van Afrika nu.<sup>2</sup> Ruim veertig jaar na de dekolonisatie gaat het om een samenspel van externe én interne factoren. Wel is het zo dat de beeld- en meningsvorming over deze factoren wel erg tekort schiet. Er lijkt een groeiend ongeduld te bestaan over Sub-Sahara Afrika in de ontwikkelde, industriële wereld<sup>3</sup>, een sluimerende minachting voor haar bevolking en een onderschatting van de historische en culturele complexiteit van dit continent. Verder neigt het sociaal-wetenschappelijk onderzoek ernaar om te snel en onkritisch de termen en de agenda van het zgn. ontwikkelingsparadigma over te nemen, met haar focus op altijd maar weer 'armoede', uitsluiting, marginalisering, enz.<sup>4</sup> Hierbij wordt zowel de wijdere context van mondiale machtsverhoudingen als de aandacht voor concreet gesitueerde, handelende mensen met hun gedragsopties en hun sociaal-cultureel 'kapitaal' nogal eens als ecundair gezien. Wat betreft dit laatste hebben Mary Douglas en Steven Ney onlangs in hun boek *Missing Persons* (1998) de sociale wetenschap verweten de reëel bestaande mensen analytisch weg te schuiven. Aan de hand van een originele discussie over de studie van het verschijnsel 'armoede', pleiten ze ervoor het gangbare beeld van gegeneraliseerde individuen *in een niet-sociale of presociale staat* te verlaten en een *transactionele* conceptie van mensen te hanteren - individuen staan gewoon niet op zichzelf, ondanks de illusies van de westerse idee van de persoon.<sup>5</sup> Systematisch onderzoek en gebruik van

---

<sup>2</sup> Het rapport *African Development Indicators 2001* van de Wereldbank (Washington DC, 2001), gaf aan dat het gemiddelde per capita BNP in Afrika daalt, dat economische groei beneden de bevolkingsgroei zit, dat internationale hulp is gezakt van US 39 per hoofd van de bevolking in 1990 naar US 19 in 1998, en dat de ruilvoet voor Afrikaanse produkten blijft verslechteren.

<sup>3</sup> Volgens Mestrovic (1997) maken we in de industriële wereld de opkomst mee van een 'post-emotionele samenleving', die het niet meer kan opbrengen om medelijden en betrokkenheid om te zetten in remediërende actie. Een andere factor is dat, volgens M. Augé (1999), ficties en het imaginaire de definitie van de werkelijkheid gaan bepalen onder het media-consumerend publiek in de westers-industriële wereld. Als dit zo is dan lijken Afrikaanse realiteiten steeds waziger en ontoegankelijker te worden.

<sup>4</sup> Voor een originele kritiek op het gangbare 'meten van armoede' en het negeren van het sociaal-cultureel kapitaal van 'de armen', zie Bevan & Joireman 1997.

<sup>5</sup> Om met René Girard (1994) te spreken lijkt de westerse laatkapitalistische ideologie wel gebaseerd op de idee van de 'ongelimiteerde individuele behoeften/wensen' van de mens en op de gedachte dat

mondelinge overleveringen en zelfpresentaties van Afrikanen biedt één mogelijkheid om de oproep van Douglas en Ney gehoor te geven. Hoewel in historisch onderzoek in Afrika er veel aandacht is geweest voor mondelinge tradities worden narratieve en reflexieve interpretaties van de *hedendaagse* problemen van mensen niet voldoende benut of zelfs maar gepresenteerd.<sup>6</sup>

Ik wil hier vandaag, in relatie tot de thematiek van de leerstoel die ik bekleed, *Processen van etnisering en identiteitsvorming in Afrika*, aandacht besteden aan drie thema's: strijd, identiteit en continuïteit in Afrika. Dit doe ik tegen de achtergrond van twee bredere vragen: a) wat is de betekenis van etniciteit en etnisering - oftewel de mobilisering van communale identiteiten - in Afrika, en b) wat is de relatie tussen sociaal-culturele diversiteit en identiteitsvorming in/van hedendaags Afrika in een mondialiserende wereld en hoe deze te onderzoeken. Dit laatste is een filosofische en ook politieke vraag die ik niet compleet zal beantwoorden. Ik zal deze punten behandelen vanuit het disciplinair perspectief van de antropologie en aan de hand van een paar voorbeelden. Ik hoop daarbij duidelijk te maken dat Afrika niet alleen in intellectueel en politiek opzicht een blijvende fascinatie uitoefent, maar ook noopt tot nieuw engagement.

De drie genoemde thema's komen in populaire beschouwingen én sociaal-wetenschappelijk onderzoek over Afrika steeds terug. Ze zijn op verschillende niveaus te herkennen en te analyseren, en in deze rede zijn het niet meer dan algemene invalshoeken om een aantal vragen over Afrika aan de orde te stellen - zeker niet de enig mogelijke.

Ten eerste, strijd. Conflicten en geweld in Afrika zijn frequent en doen de grondvesten van het continent schudden. Instabiliteit, grenskwesties, vluchtelingenstromen en migratie naar o.a. Europa zijn het gevolg. Afrika is verwickeld in een proces van verandering en omvorming waarvan we de gevolgen nog niet overzien, en dat alle overgeleverde politieke en sociale kaders inzet van contestatie en verzet maakt. Het geweld dat hierbij, soms bewust en gepland, wordt gebruikt heeft een niet alleen een politieke, maar ook een cultureel *transformerende* rol die de relaties van

---

overgeleverde culturele taboes - van origine vaak met een 'regulerende' functie - allemaal onzinnig zijn.

<sup>6</sup> In de antropologie is die aandacht er nog het sterkst, maar daar worden de verhalen vaak 'overgetheoretiseerd'. Er zijn ook methodische problemen bij de verzameling en interpretatie ervan, maar deze persoonlijke verhalen en analyses blijven zeer informatief en representatief. Een voorbeeld is het Sahel Oral History Project van PANOS en SOS Sahel, zie Cross & Barker 1991; Slim, *et al.* 1993. Wel lijkt dit project gebaseerd op te beperkte vraagstellingen.

mensen onderling en hun collectieve identiteit tegenover anderen ingrijpend herdefinieert<sup>7</sup>. De staat in Afrika is hierbij een van de grootste problemen, omdat zij meestal vijand is van de bevolking en, zoals Achille Mbembe het beschrijft, haar vernedert met een symbolisch geladen regime van onderwerping en machtsmisbruik.<sup>8</sup>

Ten tweede, identiteit. De postkoloniale staten zijn er niet in geslaagd zich voldoende legitiem en aanvaardbaar te maken voor de meerderheid van hun bevolkingen en hebben bijna surrealistische ordes gecreëerd die soms parodieën van zichzelf zijn. In andere landen heeft gewelddadig conflict die ordes al teniet gedaan en is alleen macht de inzet. De vernietigende burgeroorlogen in Soedan, Angola, Somalië, en de (hernieuwde) dreiging ervan in andere landen als Nigeria, Kameroen of Tsjaad zullen nooit worden opgelost als kwesties van nationale en etnische identiteit, zwaar beladen door de koloniale erfenis van 'classificeer, verdeel en heers', niet op een geheel andere, originele wijze worden bekeken. Staatselites moeten recht doen aan pre-staat identiteiten en culturele tradities waarop mensen zich beroepen. Hiertoe ontbreekt echter de politieke verbeeldingskracht en ook de internationale politieke steun of wil. De internationale bemoeienis met Afrika in de twintigste eeuw is desastreus geweest en de twee voormalige kampen in de Koude Oorlog, zoals uitgevochten in Afrika, weigeren tot op de dag van vandaag conclusies te trekken uit hun funeste politiek aldaar.<sup>9</sup> Identiteit heeft echter ook een 'interne' basis, in de culturele tradities of oriëntaties van Afrikanen zelf, en

---

<sup>7</sup> Zie o.a. Richards 1996; Hutchinson 1996; Aijmer & Abbink 2000.

<sup>8</sup> Zie Mbembe 1992, die de relatie van macht en seksualiteit daarbij benadrukt. Zie ook zijn boek, 2001.

<sup>9</sup> Zie de onbekommerde steun van Westerse landen in het zeer recente verleden aan tirannen als Samuel Doe van Liberia, Amin van Oeganda, Mobutu van Zaïre, Biya van Kameroen, aan de UNITA, of de steun van de ex-Sovjet-Unie aan Somalië's Siad Barre en later Ethiopië's Mengistu, of de steun nu van Maleisië, Iran, Saoedi-Arabië en andere Islamitische landen aan het Soedanese Islamitische regime en aan gewelddadige Islamitische groepen in Egypte, Oeganda, of Nigeria. Met de gevolgen van deze politiek hebben we dagelijks te maken. De opportunistische internationale politiek van de ontwikkelde wereld, gedreven door zakelijke belangen, blijkt ook uit haar cultivatie van afzijdigheid op de verkeerde momenten, bijv. in 1991 in Liberia, of in 1994 in Rwanda. Zie ook Silverstein 2001.

Veel van de economische politiek t.a.v. Afrika wordt nog steeds gekenmerkt door semi-criminele schaduw-deals en dupliciteit. Vgl. de diamanthandel (smokkel) vanuit Sierra Leone en Angola (PANA 2001) naar het Westen. Zie ook Ellis 1999 en Reno 1998. Ook het beleid van internationale geneesmiddelfabrikanten is dubieus (Stephens 2000). De al decennia doorgaande kunstroof uit Afrika, georganiseerd vanuit het Westen en het Verre Oosten, is een soortgelijk verhaal (zie Schmidt & McIntosh 1996), de zeer lucratieve roof en smokkel van wilde dieren (ca. 6 miljard US per jaar) een ander. Afrika lijkt aldus bij uitstek het continent van internationale plundering.

er liggen cognitieve en filosofische principes aan ten grondslag. Dit cognitieve aspect in de (re)productie van identiteit, verwantschap en culturele vormen wordt vaak onderschat.<sup>10</sup>

Ten derde, continuïteit. Afrikaanse samenlevingen hebben een lange geschiedenis van contacten met andere mogendheden en politiek-economische machten, maar hebben ook een mate van een historische en culturele continuïteit of beter 'eigenheid' getoond die de *longue durée* van het continent uitmaakt, ondanks het feit dat vele van die tradities zijn gevormd in interactie of contact met externe, inclusief westerse en Arabische, machten. We moeten hierbij bijv. denken aan religieuze tradities, verwantschapskaders, ideeën over legitieme autoriteit en leiderschap en rituele complexen. Ook zoeken Afrikanen zelf, in het huidige tijdsgewricht van crisis en misère,<sup>11</sup> naar continuïteit van levenswijze, van identiteit, van civilisatie. Het is in de hedendaagse fase van mondialisering zeker niet zo dat men de 'moderniteit' van de westerse en geïndustrialiseerde wereld gewoon wil overnemen, met name niet in haar morele aspecten.<sup>12</sup> Er is al jaren een herbezinning en een 'heruitvinden' gaande van kernelementen van Afrikaanse cultuur en sociabiliteit, vaak via de virtuele of verbeelde etno-culturele of religieuze erfenis<sup>13</sup>. Onder brede lagen van de bevolking in Afrika zelf is een groei van nieuwe sociale bewegingen te zien, waarbij op pragmatische wijze die culturele en etnische elementen worden gebruikt - voor claims op autonomie, voor morele zelfdefinitie, voor verzet. Zoals bij elke nieuwe sociaal-politieke orde die ontstaat is geweldsgebruik hierbij geen uitzondering,<sup>14</sup> ja lijkt bijna regel te zijn.

---

<sup>10</sup> Zie o.a. Hirschfeld 1999, 2000.

<sup>11</sup> Goed in beeld gebracht in de film van de Franse cineast Raymond Depardon (1995) *Afrique: comment ça va avec la douleur?* Zie ook Salem Mekouria's film *Deluge (YeWonz Ma'ibel)* over de impact en verwerking van staatsterreur onder de gewone Ethiopische bevolking (1996). Beide zijn aanwezig in de ASC filmotheek Leiden.

<sup>12</sup> Die immers geheel ondergeschikt lijken te worden gemaakt aan *corporate capitalism* en marktdenken, vgl. Gray 1999. Over de 'cultuur van geweld' in de VS, zie de verontrustende en moeilijk weerlegbare studie van Duclos 1996. Een interessante collectie studies over mondialisering-localisering is het themanummer (30-31) van het tijdschrift *Focaal*: "Globalization / localization: paradoxes of cultural identity" (1997).

<sup>13</sup> Zie Gates 1999: 256; ook Karp & Masolo 2000: 15 (noot 6).

<sup>14</sup> Men zag of ziet dit ook in bepaalde periodes of momenten van crisis en transitie in Europa. Specifieke tradities van geweld, zoals in bepaalde rituelen, bij 'heksenjachten', veeroof, slavernij, offers, of politieke onderdrukking door *chiefs* en koningen zijn historisch gezien niet zeldzaam in Afrikaanse samenlevingen, hoewel veel ervan *verbeeld geweld* was (vgl. MacGaffey 2000, voor voorbeelden van de identificatie van macht en geweld bij *chiefs* in pre-koloniaal Afrika). In veel landen wordt de sociale en culturele orde nu verregaand ondermijnd door massale geweldsuitoefening zonder enige culturele inhibities (Soedan, Angola). Bij hedendaags geweld



Ook de fascinerende ontwikkelingen in de Afrikaanse filosofie - in Afrika zelf en in de diaspora - getuigen van een fundamentele reflectie<sup>15</sup> op de Afrikaanse identiteit, de relaties tussen Afrikaanse culturele tradities onderling, en de toekomst van het continent. Een belangrijk beperkend gegeven hierbij is echter dat de historische en culturele bronnen in Afrikaanse samenlevingen onder grote druk staan en onderhevig zijn aan slijtage en bedreiging van buitenaf.<sup>16</sup> Dat vele Afrikanen inventief gebruik maken van de nieuwe technische middelen en media (video, Internet, etc.) en nieuwe imago's van identiteit en moraliteit creëren doet hier weinig aan af. Het voortdurende normatieve offensief van de ontwikkelde wereld en de mondiale instanties tegen de waarden en kenmerken van Afrikaanse culturen - immers verantwoordelijk gehouden voor achterstand, conflict en geweld - draagt bij aan genoemde slijtage.<sup>17</sup> Mijn stelling op dit punt is dat, los van de kwestie van de waardering van die waarden en concepties, deze normatieve druk zijn grenzen moet hebben zolang de relatie tussen Afrika en de ontwikkeld-industriële wereld onzuiver en onhistorisch is gedefinieerd.<sup>18</sup>

---

wordt teruggerepen op de symboliek en *performance* van deze historische vormen van geweld, cf. Ellis 1999. Een recent bericht in *The Times* (4 juli 2001) van M. Dynes over Congo duidt op gebeurtenissen die niet uitzonderlijk zijn: "Frenzied mob hacks 300 'witches' to death." Een te culturalistische verklaring van soortgelijk verontrustend geweld in Zuid Afrika werd gegeven door Comaroff en Comaroff 1999.

<sup>15</sup> Zie vooral de pioniersstudie van Appiah 1992, *passim*. Tevens Karp & Mansolo 2000. Ik reken hier *niet* toe de 'Afrocentristische' theorie, die opvallend genoeg vooral in de VS en niet in Afrika haar aanhangers heeft. Zie Howe 1998 voor een zeer ter zake doende kritiek (en de positieve bespreking van dit boek door Mudimbe 2001). Hoe goed bedoeld Afrocentrisme ook mag zijn, de manier waarop haar adepten vaak de historische waarheid en zelfs de methodische regels voor kritisch debat aan hun laars lappen is weinig overtuigend.

<sup>16</sup> Ook door dramatisch afbrokkelende faciliteiten, zie H.E. Cauvain, "Zambia's history is lost in the poverty of today", *New York Times*, 26 maart 2001.

<sup>17</sup> Dit is het gevaar van de discussie over 'Afrikaanse culturele waarden' als de belangrijkste factoren die onderontwikkeling veroorzaken of in stand houden, zoals Harrison *et al* beweren (zie Harrison & Huntington 2000). Zie de zware aanval in dit boek van de Kameroenees D. Etounga-Manguelle op 'de Afrikaanse waarden'. Ook Chabal & Daloz (1999) neigen soms naar zo'n vereenvoudigende interpretatie. Iedereen weet dat waarden en traditionele gewoonten een rol spelen en 'schadelijk' kunnen zijn (zie Edgerton 2000). Maar men realiseert zich niet voldoende dat ze vaak worden 'bemiddeld' en versterkt door de negatieve juridisch-politieke omgeving van de postkoloniale Afrikaanse staat en door externe factoren, zoals buitenlandse economische dominantie en ongelijke handelsverhoudingen.

<sup>18</sup> Men kan bijv. de vraag stellen waarom geen enkele Europese c.q. Italiaanse oorlogsmisdadiger actief in Afrika tijdens de Tweede Wereldoorlog strafrechtelijk is vervolgd (zie Carroll 2001). Of waarom Italië ondanks de teruggave-clausule in het vredesverdrag van 1947 nog steeds Ethiopische oorlogsbuit, waaronder de grote Aksum-obelisk, in haar bezit heeft.

Tenslotte de term 'trans-modern': in Afrika is moderniteit niet meer een van elders geïmporteerd ideaal of gedragspatroon. Locale en mondiale symbolen en beelden lopen door elkaar, locale aspiraties en gedragingen worden in onvermoede vormen beïnvloed door wijdere verbanden en door de economische logica van het wereldsysteem zodanig dat idealen en wensen van 'modern zijn' elkaar inhalen. Ook zijn de Afrikaanse en andere elites verbonden in een transnationale postmoderniteit - een wereldwijd 'netwerk' van sociale en economische activiteiten en leefstijlen - die niet onderdoet voor de ontwikkelde wereld. 'Modern te zijn of niet' is niet meer de vraag. Men moet aldus de dichotomie van "hier (post-) modern, daar nog niet" geheel verlaten.

## **2. Afrika: *what's new?***

De studie van Afrika heeft in de antropologie altijd een zeer belangrijk plaats ingenomen. Sinds het einde van de negentiende eeuw zijn theorievorming en algemene uitspraken over de mens als cultuurdrager voor een groot deel gebaseerd op gegevens uit Afrika.<sup>19</sup> Bijvoorbeeld de vergelijkende studie van verwantschap had, naast Zuidoost Azië en Aboriginal Australië, Afrika als voornaamste werkterrein. Ook de studie van materiële cultuur en kunst, leeftijdsklasse-organisatie en politiek bloeide er. In meer feitelijke zin figureert Afrika, als bakermat van de mensheid, ook steeds prominenter in de hedendaagse archeologie, paleontologie en paleo-ecologie<sup>20</sup>. Afrika was natuurlijk ook het object van de intellectuele constructie van 'de historische Ander', en niet altijd in positieve zin.<sup>21</sup> Waren internationale relaties tussen Europa en Afrika in de Middeleeuwen nog gebaseerd op een soort respect (vgl. de betrekkingen met het Kongo-koninkrijk, het Ashanti-rijk en het Ethiopië van de mythische *Prester John*), in de negentiende eeuw veranderde dit radicaal in een hegemonistische benadering, vaak met raciale bijklank. Een tegenstroom in het discours van het Westen over Afrika was lange tijd de etnologie. Ondanks haar onvermijdelijke binding met de ideologie en macht van de opkomende

---

<sup>19</sup> Zie Moore 1993, 1994.

<sup>20</sup> Zie o.a. Marshall 1989; Grigson 1991; Yohannes 2001.

<sup>21</sup> Vgl. Mudimbe 1988. Zie ook, maar in een retorisch zeer overdreven vorm, Mbembe 2001 (hst. 1 en 5). Mbembe's boek is een studie van de ideologie en semiotiek van de tirannieke staatsvorm. Hij creëert daarbij een sterk essentialiserend beeld van Afrika's machtselites en politieke cultuur en heeft geen vergelijkend perspectief.

westers-industriële maatschappij, ontwikkelde deze wetenschap al vroeg een Montaignaanse scepsis ten aanzien van het vigerende unilinear evolutionisme en het ideologisch hegemonisme.<sup>22</sup> Zij produceerde een gestage stroom van veldstudies die de reëel bestaande culturele diversiteit van menselijk samenleven aantoonde en opriep tot meer relativisme. Niet dat antropologische studies theoretisch gezien niet tijdgebonden en beperkt waren, maar dat deed aan de waarde van de etnografische *record* die men op bouwde en aan haar kritische functie weinig af.

In de eerste helft van de twintigste eeuw produceerde antropologisch onderzoek een nieuwe visie op etniciteit, cultuur, verwantschap en 'traditie' door grondige veldstudie van de culturele voorstellingen en levenswijzen van Afrikaanse gemeenschappen. (De Afrikaanse historiografie, gecreëerd door o.a. Vansina, Coquery-Vidrovich, Curtin, Miers en Miller, droeg hier evenzeer toe bij.) Epistemologische zelfkritiek in de laatste vijftien jaar heeft de antropologie reflexiever en bewuster dan ooit gemaakt over de (kentheoretische en methodologische) problemen van inter-cultureel onderzoek, niet alleen in Afrika, maar ook in de eigen industriële samenleving.

Echter, met de hedendaagse sociaal-wetenschappelijke studies over Afrika is er theoretisch gezien toch iets aan de hand: ze kenmerken zich ofwel door een excessieve nadruk op de materiële, ecologische en politieke aspecten van conflict en crisis, vaak samengevat onder de noemer *resource competition*, ófwel door een sterk interpretatieve, culturalistische analyse van de 'bovenbouw': religieuze ideeën en ideologieën, culturele symboliek, identiteitsdenken, en van de nieuwe 'subjectiviteiten'.<sup>23</sup> Beide aspecten zijn belangrijk, en onvermoed complex, ook in Afrikaanse samenlevingen. Het is zeker zo dat materiële, omgevings-, en in toenemende mate demografische problemen in Afrika het substratum vormen van de dramatische politieke en sociale ontwikkelingen op het continent, inclusief conflict en geweld. Ik noem de voortgaande klimatologische verslechtering (droogte, woestijnvorming), ecologische verarming, de ondermijning en afbraak van de

---

<sup>22</sup> Cf. Mercier 1966 (p. 62): racistische theorie bleef altijd buiten de hoofdstroom van de antropologie. Meestal werd de culturele diversiteit strak-evolutionair en normatief geduid (E.B. Tylor, F. Galton, H. Spencer), maar bijv. in werk van J.C. Prichard of Richard F. Burton klonken veel kritischer geluiden. Dit gold in diezelfde tijd (midden 19e eeuw) ook voor de etnologen L.H. Morgan en H. Schoolcraft in de studie van de Amerikaanse Indianen.

<sup>23</sup> Zie bijv. Roitman & Mbembe 1995.

agrarische sector<sup>24</sup> (door o.a. mondiale exploitatie en ongelijke handelsverhoudingen), en de dramatische bestaansonzekerheid van het overgrote deel van de bevolking die in vrijwel niets wordt geassisteerd door de staat. De alledaagse Afrikaanse wanhoop die eruit resulteert kan de gemiddelde burger in een ontwikkeld land zich niet goed voorstellen en deze heeft er misschien ook geen interesse voor. De kloof in inkomen, welstand en mentaliteit is zeer groot.<sup>25</sup> Het punt is hier dat de aard van de sociaal-cultureel bepaalde antwoorden en overlevingsmechanismen van Afrikanen op bovenstaande problematiek vaak niet in deze economisch of materialistische beschouwingen worden meegenomen, behalve dan op een vrij algemeen, generaliserend niveau, als reflecties, als epifenomenen. Dit maakt dat er ook een hoge mate van voorspelbaarheid is in dit soort werk.

We zien dus dat de ene onderzoekstraditie de andere vaak verwijt dat ze een wezenlijke dimensie van de realiteit geen recht doet. Zo wordt de ecologisten/materialisten verweten helemaal gepreoccupeerd te zijn met crisis en 'ontwikkeling' in de eenzijdig westerse definitie (*homo economicus*, e.d.) en alles te zien als de *struggle for resources*. Hun argumentaties lijken ook vaak functionalistisch. De culturalisten<sup>26</sup> wordt verweten dat alles gaat over 'betekenis', dat 'cultuur' op zich te veel als de verklaring voor menselijk gedrag wordt gezien, zodoende menselijk handelen of *agency* en keuzegedrag in situaties van risico en materiële crisis verwaarlozend. Wat verklaard moet worden - waaróm culturele factoren dat menselijk handelen zo beïnvloeden of 'beperken' - wordt als 'oorzaak' gezien. Ook hebben zij te weinig oog voor de adaptieve kanten van sociaal-cultureel gedrag en voor de relatie met soortspecifieke ('natuurlijke') kenmerken.<sup>27</sup>

In feite worden er te weinig pogingen gedaan die twee dimensies te verbinden in historische, generatieve modellen die reële wisselwerkingen weergeven. Dit is mede een gevolg van methodische problemen en van de fragmentatie van de sociale wetenschap, inclusief antropologie, in deelscholen en deelproblemen,<sup>28</sup> het verwarren van pluralisme met

---

<sup>24</sup> Werk van mijn ASC-collega Deborah Bryceson hierover is veelzeggend: zie o.a. Bryceson & Jamal 1997; Bryceson *et al.*, 2000. Zie ook Bryceson 2000.

<sup>25</sup> Zie Bryceson 2000: 438.

<sup>26</sup> O.a. M. Sahlins, bijv. in zijn boek *How 'Natives' Think* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1997).

<sup>27</sup> Zie voor de nieuwste bevindingen over de interactie van cultuur en natuur in genetisch opzicht: J. Whitfield, 'Matchmaking marks genes. DNA is a cultural marriage register', *Nature*, 12 August 2001. Er is een *vormende invloed* van culturele praktijken op genetische selectie.

<sup>28</sup> Zie Harris 1998: 13-14.

relativisme, en in het verwaarlozen van het duurzame effect van 'objectieve' machtsverhoudingen en structuren van ongelijkheid, mondiaal en lokaal. Zo wordt ook het cultuurkritisch potentieel van de antropologie veronachtzaamd.<sup>29</sup>

Waar wij daarom misschien meer naar toe moeten is een frisse combinatie van de twee, in een interactieperspectief dat oog heeft voor de dialectiek van causaliteit tussen externe, door mensen gedeelde werkelijkheid en subjectief en cultureel bepaald engagement daarmee. En hier kom ik op het tweede deel van de - ik geef het toe - wat bombastische titel van mijn rede: *kritisch realisme*. Dit klinkt gelukkig erg *common sense* en dat is het ook. Maar er zit ook een sociaal-wetenschappelijk perspectief achter met zowel kentheoretische als methodische punten en kan worden gezien als een poging om materiële processen en cultureel-symbolische 'systemen' en ontwikkelingen beter met elkaar te verbinden. Een kritisch-realistisch perspectief ziet de twee bovengenoemde benaderingen van materialisme en *resource competition* enerzijds en symbolisch constructivisme anderzijds als problematisch.

### **3. Een kritisch-realistische benadering: kort excurs**

Kritisch realisme toegepast in de sociale wetenschap is een perspectief dat stelt dat de relatie tussen materiële ontwikkelingen en 'cultuur' of ideologie, al dan niet in georganiseerde vorm, analytisch gezien onverbreekbaar is. Men kan bijv. niet de Mungiki simpelweg veroordelen als een 'bizarre beweging' die subversief, anti-vrouw en cultureel conservatief is. De ideologie en de waarden die zij uitdragen, hoe verwerpelijk ook voor velen (ook in Kenia), verwoorden de concrete problemen van een groot deel van de Keniase Gikuyu-bevolking en geven een alternatief politiek-economisch program aan dat via culturele en sociale actie moet inwerken op hun dagelijkse werkelijkheid.

Het voert te ver om hier de filosofische grondslagen ervan te bespreken, maar de kritisch-realistische kenleer (met theoretici als o.a. R. Bhaskar, R. Harré, en J.L. Aronson) is ontwikkeld voor wetenschappelijk werk in het algemeen (natuur- en sociale wetenschap) en is een reactie op positivisme en op interpretatieve benaderingen, en poogt een antwoord te geven op het oude probleem van de kloof tussen *erklären* en *verstehen*,

---

<sup>29</sup> Er zijn belangrijke uitzonderingen, bijv. Eric Wolf (zie Wolf 1999, 2001); zie ook Friedman 1987.

tussen een nomothetische en ideografische benadering. Er wordt uitgegaan van een werkelijkheid *buiten* de subjectieve culturele ervaringen - iets wat trouwens helemaal niet vanzelfsprekend is.<sup>30</sup> Kritisch realisme wil de balans herstellen tussen beschouwingen over de 'objectieve' werkelijkheid (maar heeft geen positivistische pretentie die geheel of 'in essentie' te kunnen kennen) en over de subjectieve en morele antwoorden daarop, zonder zich te beperken tot evocatief-symbolische analyses over 'betekenis'. Dit gebeurt via een kritische en pragmatische methodologie die menselijk handelen (*agency*), betekenisproductie en keuzegedrag centraal stelt<sup>31</sup>, maar die deze zaken ook ziet als cognitief en sociaal gevormd. De invloedrijke theorie van Bourdieu over de *habitus*, het geheel van sociaal bepaalde en door mensen geïnternaliseerde gedragsdisposities, wordt echter als te beperkt gezien omdat deze cognitieve elementen geen goede plaats geeft en een 'overgesocialiseerd' beeld van menselijk handelen hanteert waarbij de locatie van dat handelen (*agency*) ernaar neigt te verdwijnen.<sup>32</sup>

Een kritisch-realistische benadering ziet de productie van ideeën en motivaties van menselijk handelen onlosmakelijk verbonden met, en soms ook als causaal in, de materiële, natuurlijke en politieke condities van samenleven. Menselijk handelen is niet slechts een dynamische hercreatie of 'realisatie' van structuren maar kan ook op zich causaal werken. Sociale activiteit wordt aldus opgevat als *transformationeel* en het gaat erom de 'generatieve' mechanismen en regelmatigheden ervan aan te geven of te verklaren. Daarbij wordt de rol van de onderzoeker (h)erkend als kritiseerbare interpretator in en van de waargenomen sociale werkelijkheid. Dit reflexieve moment echter maakt deze werkelijkheid niet onbereikbaar, noch slechts kenbaar via subjectieve versies ervan.

Deze benadering biedt, als extra voordeel, een aanknopingspunt om té zeer relativistische tendenzen en postmoderne aberraties in de sociale wetenschap<sup>33</sup> te omzeilen die de werkelijkheid als constructie ziet al naar gelang de context van groep, klasse, of personen die men beschrijft, en die een debat over gedeelde 'waarheden' van de betrokkenen ontkennen. Kritische realisme neemt de gepresenteerde ideeën en voorstellingen van de

---

<sup>30</sup> Zie Spiro 1996: 764.

<sup>31</sup> Cf. Bhaskar 1989, hst 3. Voor een voorbeeld van een kritisch-realistische analyse van het sleutelbegrip 'hegemonie', zie Joseph 2000.

<sup>32</sup> Zie Farnell's recente kritiek (2000: 402-3).

<sup>33</sup> Vgl. Harris 1998: 57, 153; en Lee 1998. Zie H. Lewis 1999 voor een uitstekende kritiek op de zelfontbindende tendenzen in de antropologie. Vgl. ook Spiro 1996, die het metafysisch idealisme van de postmodernistische benadering ontmantelt.

actors serieus maar neemt ze niet op *face value* aan. Men poogt ze te verklaren in niet-subjectieve termen.

Met een kritisch-realistische benadering zou verder de empirische basis van de sociale wetenschap opnieuw kunnen worden bijgesteld, o.a. via herdefinitie van de handelende subjecten, het streven naar meer vergelijkend, probleemgericht veldwerk en het redden van de etnografie.<sup>34</sup> Eén belangrijke reden voor dit laatste werd al genoemd door Richard Lee<sup>35</sup>: “It is of critical importance that anthropology preserve the knowledge of the non-capitalist, non-bureaucratic, small-scale societies and *not allow them to be written out of humankind’s past.*”<sup>36</sup> (mijn accentuering. Ik zou eraan toevoegen: “and present”). Dit geldt meer dan ooit voor Afrika, bij uitstek een continent met culturele diversiteit en ‘minderheden’ die vechten om overleving, respect en verbetering van hun lot.<sup>37</sup>

#### **4. Etniciteit en identiteit: *déjà vu*?**

Een kritisch-realistische benadering zou er ook toe kunnen bijdragen de sociale wetenschap meer ‘probleemgericht’ te maken - niet alleen ‘probleem’ in de materiële, organisationele zin maar ook intellectueel: wat zijn de interessante algemene vragen over menselijk handelen, bijv. rond macht, (on)gelijkheid<sup>38</sup>, reciprociteit, gender relaties, prestigestrijd, conflict, geweld, of identiteit?

---

<sup>34</sup> Het ondermijnen van etnografie als onderzoeksmethode en als genre getuigt van onkunde, onwetendheid en weinig respect voor de diversiteit van menselijke samenlevingsvormen. Zie de kritiek van Ortner (1995: 188) o.a. op Said, Spivak en Clifford. Over dit soort sterk tegen het postmoderne aanleunende auteurs stelt zij terecht: “...it seems to me grotesque to insist on the notion that the text [van etnografieën, JA] is shaped by everything but the lived reality of the people whom the text claims to represent.”

<sup>35</sup> Lee 1998: 54.

<sup>36</sup> Dit is iets wat veel postmoderne sociale wetenschappers, onder de indruk van de kracht van het mondialiseringsproces, graag lijken te willen. Locale ontwikkelingen en culturele vormen worden dan veelal als door mondiale invloeden ontstane permutaties gezien en uitsluitend in dat kader ‘verklaard’ - ten onrechte (vgl. ook Lee 1998: 54).

<sup>37</sup> Daarnaast heeft etnografie relevantie voor algemene vragen over de mens als enige natuurlijke soort die drager en overdrager is van cultuur (inclusief taal) als abstract symboolsysteem.

<sup>38</sup> Hier moet genoemd worden de uitmuntende studie van Boehm (1999) over de evolutie van egalitair gedrag. Dit soort studies zijn essentieel om de oorspronkelijke taak en belofte van de sociale wetenschap in het vizier te houden. Het wegzakken van de sociale wetenschap, met name antropologie, in evaluatie- en ‘ontwikkelings’studies zou funest zijn. Niet vergeten moet worden dat antropologie is voortgekomen uit filosofische vragen en de functie van vergelijkende empirische filosofie kan hebben.

Dit laatste begrip 'identiteit' genoemd hebbende, ontkom ik er niet aan nader in te gaan op de evenzeer ongrijpbare termen 'etniciteit' en 'etnisering'. Laten we zeggen dat etniciteit een metafoor is die een bepaalde groep mensen gebruikt om een soort veralgemeend cultureel 'familiegevoel' uit te drukken: een diffuus idee dat ze historisch-culturele verwantschap hebben op grond van geboorte en een aantal vermeende culturele kenmerken. Kort gezegd, een niet als zodanig georganiseerde collectiviteit mensen ziet zich op grond van die kenmerken (potentieel) als een familie, omdat ze zich ziet als solidair in bepaalde situaties.

De algemene opinie over etniciteit, ook nu in de antropologie, is dat het een niet vastliggende, collectieve identiteitsaanduiding is die zeer variabel kan worden ingevuld. Deze visie is zo bekend dat ik haar hier niet herhaal; het is de nieuwe orthodoxie. Die is in grote lijnen ook wel aanvaardbaar: het etnische is een dynamische, situationele, en historisch variabele groepsidentificatie op basis van culturele referenten.<sup>39</sup> Deze redentatie werd trouwens al in de jaren veertig naar voren gebracht door antropologen<sup>40</sup>, als pioniers van een holistische interpretatie en een intellectuele kritiek op de verabsolutering van 'stammen' en 'etnische verschijnselen'. Aldus werd de persistente idee ontzenuwd dat mensen tegenover elkaar 'eeuwenoude tribale of etnische' haat zouden hebben. De politiek vormgegeven gevoelens van haat tussen 'etnische groepen' zijn inderdaad een vrij moderne creatie, zowel in Rwanda als op de Balkan. Etniciteit is een discursieve constructie van groepsverschil, meestal gevormd en geuit in de context van een nieuw staatkundig verband, in een politieke arena die mensen met elkaar confronteert, hun 'identiteit' uitvergroet en de vaak kleine verschillen omzet in zaken van leven en dood. Zoals Anton Blok het enkele jaren geleden met een Freudiaans beeld heeft verwoord: het 'narcisme van de kleine verschillen' ligt vaak ten grondslag aan conflict en geweld.<sup>41</sup>

Etnische identiteit is dus - in tegenstelling tot culturele identiteit - zeker niet vanzelfsprekend en zelden een doel dat mensen nastreven. Toen ik zo'n negen jaar geleden begon met onderzoek bij de Suri, een groep in

---

<sup>39</sup> Voor een belangrijke theoretische analyse over wat hij noemt het *originary syncretism* van pre-staat etno-culturele tradities in Afrika, zie Amselle 1998. Wel lijkt deze auteur te snel uit te sluiten dat 'identitaire groepen', met of zonder staatsverband kunnen bestaan. Aangezien hij geen adequatetheorie over cultuur heeft, onderschat hij hierdoor het belang van de zelfdefinitie van (o.a. etnische) groepen, bijv. door middel van rituele complexen.

<sup>40</sup> Bijv. door de antropologen van het Rhodes-Livingstone Institute; zie Ferguson 1999.

<sup>41</sup> Zie Blok 1997. Vgl. ook Appadurai 1998.



Zuid Ethiopië die weinig werd beïnvloed door de staat of andere externe machten, kon niemand van hen mij zeggen wat 'hun cultuur' was of hun 'etnische groep' (begrippen die ik omslachtig omschreef): men wist niet waar ik het over had, want men dacht niet in die termen. Er waren voor buitenstaanders toch wel duidelijke verschillen met naburige groepen - in ritueel, verwantschap, gedragsethos of historisch besef. Maar de Suri zagen die niet als 'grens', als culturele barrière. Zij konden alleen zeggen dat zij die en die (eigen) taal spraken en dat ze laagland-bewoners en vrije veehouders waren. Dit open, ontspannen, *low key* groepsbesef is een door onderzoekers vaak geconstateerd feit<sup>42</sup>. Nu, tien jaar later, is het trouwens anders: er is meer Suri zelfbewustzijn, en de verschillen met andere groepen zijn aangezet en worden frequent geuit in gewelddadige incidenten. Ik zeg erbij dat dit versterkte besef van 'identiteit' echt niet komt door de prangende vragen van de antropoloog, maar door het beleid van de centrale regering dat etniciteit nadrukkelijk als politiek organisatieprincipe heeft ingevoerd,<sup>43</sup> en waardoor een beroep op etnische identiteit instrumentele voordelen kan hebben. Dit begint meestal op het niveau van de locale elite.

Etniciteit moet echter niet gezien worden als inherent negatief en gepolitiseerd. Het is deel van een 'reservoir' van collectieve identiteit en van sociabiliteit. Zoals Claude Ake eens opmerkte:<sup>44</sup> "...the construction of ethnicity is not only political, but also cultural; it is not always cynical and opportunistic, it is sometimes a survival strategy of people struggling to affirm their humanity." Dit is het kernpunt. Het feit dat veel etnische groepen - contra Amselle's argumentatie (1998) - bestaan en hun toevlucht nemen tot collectieve zelfverdediging of geweld komt voort uit het feit dat hun culturele traditie en humaniteit met voeten worden getreden. In deze zin tenminste is een element van 'primordialiteit' van cultuur, als overgeleverd stelsel van verbonden waarden en voorstellingen, onmiskenbaar.

Etnische identiteit of claims daarop zijn om bovengenoemde reden dubbelzinnig en ongrijpbaar: wie wil iemand zijn of haar echt op afkomst en 'identiteit' onthouden? Spreekt het niet vanzelf? Nee. Etniciteit, als sociale constructie van groepsverschil en als culturele identiteit, kan nooit als een voldoende *explanans* dienen in een sociale analyse, zelfs niet als die identiteit een aantoonbare historische basis heeft (bijv. de Basken, Kabylen,

---

<sup>42</sup> Zie ook Wright 1999: 416-19.

<sup>43</sup> Vgl. Abbink 1997, 2000a; en de recente, geëngageerde kritiek op deze politieke formule door een Ethiopische intellectueel: Maimire 2001.

<sup>44</sup> Ake 1993: 13.

Somali, Kunama, of Beja, die honderden jaren bestaan en genoemd zijn in vele geschreven bronnen en geen 'koloniale creatie' zijn) omdat het door andere factoren wordt opgewekt of relevant gemaakt.

De genoemde nieuwe orthodoxie over de fluiditeit, de manipuleerbaarheid en de willekeurigheid van een beroep op etnische identiteiten vindt echter nauwelijks ingang bij de hedendaagse sociale actors in Afrika zelf. Etnisering van conflict, oprakelen van vermeende groepstegenstellingen langs culturele lijnen, en het opnieuw trekken van grenzen van 'autochtonie', 'toehoren' (*belonging*) en 'eigen grondgebied' (*terroir*) vormen de ingrediënten van het nieuwe politieke idioom van Afrika. Interessant is ook dat het donorlandenbeleid vaak stilzwijgend of pragmatisch deze manier van denken volgt: mensen zullen wel vechten om etnische rechten te realiseren of om achterstelling op grond van groepsverschil te niet te doen, en, zo stelt men, de meeste Afrikaanse conflicten zouden voortkomen uit de etnische heterogeniteit van de Afrikaanse staten en daarom moet men daaraan 'toegeven'. Dit is in de meeste gevallen onjuist.<sup>45</sup> Het etnisch paradigma wordt gehanteerd als versimpelende metafoor voor de verklaring van conflicten op het continent. Men kan (en moet) dit betreuren als verlicht sociaal wetenschapper, maar tegelijkertijd is de taak op zoek te gaan naar verklaringen van de verankering en toe-eigening van het etnische in de vertogen, het denken van mensen zelf.

Naast etniciteit zijn er natuurlijk altijd 'trans-etnische' identificatievormen, bijv. klasse, generatiegroep, of religie.<sup>46</sup> Het voorbeeld van de gestage expansie van het Pentecostalisme, van het Katholicisme, van Afrikaans-Christelijke kerken en van de Islam wijzen erop dat in vele situaties pogingen worden gedaan de 'etnische' termen te overstijgen in een nieuw vertoog van mondiale verbondenheid, imaginaire toekomst, symbolische gelijkheid en rijkdom. Dit gaat dan vaak gepaard met een krampachtige ontkenning van het eigen, cultureel diverse, verleden.<sup>47</sup> Men ziet in toenemende mate de interactie van deze factoren met etniciteit, bijv. in de Mungiki-beweging, die zowel flirt met de Islam als met inheemse riten,

---

<sup>45</sup> Zie ook de Wereldbank-deskundige Paul Collier (1998), die stelt dat, op zich, etnische diversiteit in een land niet leidt tot conflicten maar ze juist afremt, zeker in meer democratische landen. D.w.z., andere sociale en economische factoren doen conflict ontstaan en worden later vaak verbonden met etnische *issues*. Dit is wat veel antropologen reeds beweerden in studies sinds de jaren zestig.

<sup>46</sup> Zie o.a. Ellis & Ter Haar 1998.

<sup>47</sup> Voor voorbeelden uit Islamitisch Indonesië en Maleisië, zie Naipaul 1998 (o.a. p. 72, 329).

en onlangs zelfs stelde een beweging voor alle Kenianen, niet alleen Gikuyu, te zijn. (Ook geven zij nu signalen af dat ze een politieke partij willen worden.) Deze dynamiek van etniciteit - die immers altijd verbonden is met andere identificatiekaders en sociale groepen - is stof voor toekomstig onderzoek.

De bovengenoemde orthodoxe visie op het dynamische van etniciteit heeft in de laatste tien, vijftien jaar wel een rem gelegd op empirisch onderzoek van een aantal vragen: als etniciteit zo flexibel en dynamisch is waarom dan toch die snelle mobilisatie van dat 'culturele familiegevoel' en die ontwikkeling naar vastomlijnde, onwrikbare identiteit, conflict, geweld en fanatieke wreedheid? We hoeven niet naar Afrika te gaan: het meest recente geval in Europa in de laatste paar maanden is de ontwikkeling van conflict en haat in Macedonische dorpen tussen Orthodoxe Macedoniërs en 'etnische' Albanezen, een bijna precieze herhaling van wat er gebeurde in Bosnië<sup>48</sup> tien jaar eerder: burens die zich na tientallen jaren van samenleven opeens tegen elkaar keren, elkaar weggagen en de verlaten huizen van die burens plunderen, vernielen en met vernederende symbolen bekladden. De basis voor een diep en gewelddadig conflict lijkt gelegd.

Hoewel we weten dat etniciteit en processen van etnisering historisch contingent zijn, een belangrijk ingrediënt van fictie bevatten, en ten dele berusten op het strategisch vergeten van de eigen geschiedenis, blijft de vraag: waarom dan toch die onvoorspelbaarheid en dat 'vulkanische' karakter van etnisch conflict?<sup>49</sup> Een deel van het antwoord ligt in betere studie van psychologische processen van identificatie, een ander in het opportunistische van etniciteit: het is altijd een combinatie van een ideologisch appèl en een politiek-economisch programma voor concrete belangenbehartiging. Het weerspiegelt vooral een structuur en/of perceptie van *statusongelijkheid* binnen een staatsverband. Dit gegeven maakt de studie van etnische relaties en etnisering, met name in politieke zin, natuurlijk uiterst relevant en intellectueel uitdagend.

Etnisering en identiteits*vorming* zijn niet noodzakelijk twee onderling verbonden processen. Etnisering is, naast bijv. religie, ook maar één mogelijk element in processen van identiteitsvorming. Deze laatste term

---

<sup>48</sup> Zie daarover de schrijnende film over Bosnië, *We are all neighbours here*, van de antropologe Tone Bringa (Granada TV, 1994). In een interview in 1998 sprak een Keniase Samburu-soldaat die diende in de VN-macht voor Bosnië zijn diepe afschuw uit voor de wreedheid van de strijdende partijen in Bosnië tegenover civiele slachtoffers, vrouwen en kinderen - praktijken, zei hij, die in zijn land en in zijn cultuur - toch ook bekend met geweld - ongehoord waren.

<sup>49</sup> Voor een belangrijk recente studie over deze materie, zie Horowitz 2001.

suggereert tevens een doelgerichtheid die er meestal niet is. Maar het is eenvoudig om te in te zien dat in hedendaags Afrika vele van het politieke en maatschappelijke betoog door de betrokkenen zelfbewust in die termen wordt gevat - er is bij hen geen distantie. Van de tientallen conflicten in de wereld is het merendeel gevat in 'etnische termen', hoe objectief gezien onjuist dat ook is. Daarom blijven gedegen culturele en historische analyses van de maatschappelijke effecten van deze ficties - die immers 'sociale feiten' zijn geworden - noodzakelijk.

Maar wat er bij dit alles meer moet gebeuren is het combineren van die materiële of institutionele analyses met de interpretatief-culturele analyses, die aandacht besteden aan *motivationale* en aan cognitieve, taalkundige elementen die etniciteit of etnische identiteit (re)produceren als mentale representatie, als *Gestalt*, en in relaties met anderen. In laatste instantie is etniciteit een discursieve constructie, gevolg van (interpretaties van) een systeem van relaties, en geen onafhankelijke ontologische categorie.

Een combinatie van die twee genoemde invalshoeken is dus nodig, en niet de zoveelste vervanging van de één door de ander. Dit is niet simpel en vereist een nieuw model van beschrijving en verklaring dat zich baseert op een kritisch-realistische benadering die maatschappelijk-materiële condities én menselijke keuzes of handelingsstrategieën *verbindt*. Mensen reageren onmiddellijk op nieuwe probleemsituaties en zijn daarbij niet de gevangenen van culturele structuren. In de volgende sectie beschrijf ik twee recente voorbeelden van, op zich onvoorspelbare, etniseringstrajecten in Afrika, waarbij ik echter niet pretendeer zo'n 'nieuw model' te leveren.

## **5. Twee trajecten van etnisering: de Mungiki-beweging (Kenia) en de Gurage (Ethiopië)**

Boven zagen we al het voorbeeld van de Mungiki-beweging. Ik wil deze beweging hier beknopt vergelijken met het fascinerende geval van de Gurage-bevolking in Ethiopië. We zien hier twee verschillende manieren waarop de mobilisering van 'etniciteit' kan gebeuren: beide grijpen terug op bestaand 'cultureel materiaal' maar geven een verschillend politiek antwoord. De eerste een militante, radicaal geëtniseerde beweging, de andere een meer opportunistische, zich opnieuw definiërende cultureel-linguïstische categorie van groepen. De ene is gewelddadig, de andere niet. Het is een wetenschappelijk en maatschappelijk uiterst relevante vraag hoe

dat verschil te verklaren. Ik zeg er meteen bij dat over de Gurage noch over de Mungiki<sup>50</sup> erg veel onderzoek is gedaan in het licht van etniseringprocessen.

*a. de Mungiki*

De Mungiki<sup>51</sup> is voornamelijk een beweging van stedelijke jongeren die genoeg hebben van een leven zonder vooruitzichten, die hun eigen groep de Gikuyu al zo lang aan de zijlijn geplaatst zien en die de politieke stagnatie en het autoritair-presidentiële regime niet meer accepteren. De generatiekloof is een zeer belangrijke factor.<sup>52</sup> Een uiterst belangrijke factor voor de verklaring van de opkomst van de Mungiki is het falende Keniase politieke systeem. De rond 1990 begonnen democratisering werd geblokkeerd en een neo-patrimoniaal, autoritair systeem rond de president als quasi-dictator werd gehandhaafd. Dit werd vooral duidelijk voor en tijdens de verkiezingen van 1992 en later in 1997,<sup>53</sup> die geen democratische opening brachten en de crisis leken te bestendigen. De officieuze ‘etnisering’ van de Keniase politiek door de zittende elite (die met georganiseerd geweld gepaard ging, met name in de Kustprovincie) droeg ertoe bij dat de zich uitgesloten voelende bevolking, vooral Gikuyu, zich ook ‘etnisch’ gingen gedragen. Een groot deel van de stedelijke jeugd werd ertoe gebracht te kiezen voor een etnisch-culturele formule om aandacht te trekken.

De Mungiki-beweging was echter niet begonnen als een ‘politieke’ beweging. Zij werd opgericht als culturele beweging door een groepje middelbare scholieren in 1987. Aanvankelijk werd zij gedoogd door het regime, maar naarmate de doelstellingen en de militante kracht van de beweging naar buiten kwamen werd zij in 1999 verboden. Het traject van de Mungiki is slechts te verklaren in haar relatie met de Keniase politiek als geheel en met het beleid van het Moi-regime in het bijzonder.

Wat maakt deze beweging interessant? Haar spontane opkomst, het jeugdige lidmaatschap en haar militantie springen in het oog. De Mungiki zien zich als kinderen van de Mau Mau-beweging, die in de jaren vijftig

---

<sup>50</sup> Goede studies over deze beweging ontbreken geheel. Na publicatie van deze oratie zijn er een aantal studies verschenen: Wamue 2001, Kagwanja 2003, 2004 Maupeu 2002.

<sup>51</sup> De naam is afgeleid van het Gikuyu-woord *mûngî* = ‘de massa’s’. Zie Wamue 1999, waar ik de meeste informatie aan ontleen.

<sup>52</sup> Onlangs riep de beweging de “te oude politici” in het Parlement op om de politiek te verlaten “omdat de oude garde het land heeft verpest.” (*The Nation* (Nairobi), 6 Augustus 2001).

<sup>53</sup> Onderwerp van een recent boek mede geredigeerd door ASC-collega Marcel Rutten (*Out for the Count: the 1997 General Elections and Prospects for Democracy in Kenya*. Kampala: Fountain Publishers, 2001).

streed tegen de Britten, en ze stellen 'de zegen te hebben' van de oude Mau Mau-generaals. Leden leggen ook een eed af bij lidmaatschap. De agenda van de beweging is: bevrijding uit 'mentale slavernij', een terugkeer naar 'traditionele Afrikaanse waarden' en spiritualiteit, afkeer van 'westerse invloeden' (inclusief het Christendom), een einde aan neo-kolonialisme, en een politieke ommekeer in Kenia. De beweging is bereid, indien uitgedaagd, om deze idealen met militant optreden en geweld uit te dragen. Nog steeds is de Mungiki doelwit van harde politierepressie.

Er is weinig bekend over interne organisatie en rituelen. Dat de Mungiki een etno-culturele ideologie kozen (of daarop terugvielen) was kenmerkend: dit zou objectief gezien het beste de mensen mobiliseren. De beweging combineert aldus een viligante-achtig optreden met een politiek beroep op cultuur en etniciteit om staat en samenleving te hervormen. Zij heeft het niet alleen maar over materiële belangen maar ook over culturele doelstellingen, die een verandering in de maatschappij moeten bewerkstelligen. Hoewel leiders van de Mungiki in september 2000 zeiden te zijn overgegaan tot de Islam (destijds bevestigd door enige imams), werden ze twee maanden later gezien tijdens een kerkdienst. De recente aankondiging dat ze een politieke beweging zouden vormen voor de verkiezingen van 2002 was weer een andere transformatie. Wat echter constant lijkt te blijven is de onderliggende Gikuyu-cultuur als referentiekader. Zo wordt er na openbare bijeenkomsten gebeden en gezongen in het Gikuyu in de richting van Mount Kenya (de heilige berg).

Samenvattend: het falende Keniase politieke systeem zelf stimuleerde de etnisering van de Gikuyu - aldus de zelfgeproclameerde retoriek van nationale eenheid ondermijnend. De Mungiki-aanhangers zagen slechts via een beroep op de etno-culturele erfenis van de Gikuyu - een formule waarmee ze het regime op een zwakke plek raken - een reële mogelijkheid om via gerichte en symbolisch beladen sociale activiteit iets te veranderen aan de werkelijkheid. Een geconstrueerd beroep op *identiteit* werd de bewuste inzet in een *strijd* voor bedreigde rechten en voor *continuïteit*.

#### *b. Gurage etniciteit*

De Gurage in Ethiopië zijn een conglomeraat van negen groepen die verwante Semitische talen spreken, met een eigen oorsprongsgebied, specifieke sociale organisatie en eigen culturele tradities. Zij vormden echter niet een zelfbewuste 'etnische' eenheid. In de rurale context werd de aanduiding 'Gurage' zelden gebruikt: men verwees alleen naar één van de

negen subgroep-labels die de eigen culturele identiteit uitdrukten. Het autonome, dichtbevolkte Gurage-gebied werd in 1889 met geweld veroverd door de Ethiopische keizer Menilik II, hetgeen leidde tot ingrijpende politieke-economische veranderingen..

Op dit moment tellen de Gurage bijna 2 miljoen mensen, waarvan een derde in stedelijke gebieden. Ze zijn zeer belangrijk in de Ethiopische economie als kleinschalige maar dynamische ondernemers, tussenpersonen (*middlemen*) en handelaren. Een bekende grap in Ethiopië is de volgende: Wat zijn de eerste woordjes van een pasgeboren Gurage-baby? Antwoord: “Hoe doet de markt het vandaag?”

Gurage hebben een positief imago in Ethiopië vanwege hun openheid, onderneminglust en tolerantie. Ze zijn het voorbeeld van een ‘minderheid’ die een nationale Ethiopische identiteit vrij probleemloos combineert met een Gurage-identiteit, gebaseerd op respect voor familiebanden en gebied van herkomst, gedeelde rituelen en gewoonten, en taal. Bij de Gurage lag aldus, sinds het begin van hun grotendeels gedwongen arbeidsmigratie naar Addis Ababa sinds het einde van de negentiende eeuw,<sup>54</sup> het accent op een culturele expressie van hun etniciteit. Religie vormt geen kernonderdeel van de Gurage identiteit (Gurage zijn zowel Orthodox-christelijk, Islamitisch als traditioneel religieus). Om de nieuwe belastingen te betalen en economisch te overleven in de Ethiopische staat waar ze na 1889 deel van uitmaakten waren ze sterk aangewezen op werk buiten hun eigen regio, maar zij bleven daarmee zorgvuldig een band onderhouden. Etnische, of beter culturele, identiteit en solidariteit waren belangrijk en werden bewust ‘gereproduceerd’, maar niet in manifeste, politieke vorm.<sup>55</sup> Ook in de bredere Ethiopische samenleving (relaties met de staatsadministratie) ontstond er een etnische categorie ‘Gurage’, vooral door buitenstaanders gehanteerd, maar die echter de interne verschillen niet erkende. In vergelijking met andere grote etnische groepen, kenmerkten Gurage zich op nationaal niveau ook niet door politieke activiteit.

Dit bleef zo tot 1991, toen de parameters van het Ethiopische politieke systeem radicaal veranderden. De Ethiopische politiek werd geherdefinieerd als een arena van competitie van ‘nationaliteiten’ of ‘etnische groepen’ die in principe allemaal recht hadden op nationale

---

<sup>54</sup> Zie Baker 1992.

<sup>55</sup> Gurage culturele waarden lijken ook een grote rol te spelen in hun *zakelijke* succes. Dit is een element dat geheel wordt gemist in de analyse van Taye Mengistae (2001).

zelfbeschikking, and als ze wilden op afscheiding. In feite kan men zeggen dat de Gurage zich in de periode 1991 tot nu transformeren van een linguïstisch-culturele minderheid naar een politieke categorie. Maar dit leidde niet tot een verenigde Gurage-beweging of tot een beeld van wat de rol en betekenis van de Gurage-*cultuur* in dit alles zou kunnen zijn.

Er is nu sprake van een nieuw soort politieke onenigheid en rivaliteit tussen de diverse Gurage-groepen. Deze is direct te verklaren, niet uit etno-culturele verschillen die plotseling gaan spreken, maar uit de aard van de nieuwe politieke omgeving, die, of men wil of niet, een actief beroep op etniciteit relevant maakt. Ik baseer mij hier op John Markakis' boeiende beschrijving van dit recente proces van etnisering onder de Gurage.<sup>56</sup> Hij toont aan dat er een *politics of identity* is opgekomen die de Gurage tegen wil en dank heeft meegesleept. In 1991 toen het Tigray Peoples' Liberation Front (TPLF) de macht overnam en een program van *ethnic empowerment* afkondigde was er geen 'etnische bevrijdingsbeweging' onder de Gurage (zoals onder vele andere groepen). Met enige moeite werd echter, met het oog op een Ethiopische Nationale Conferentie, het *Gurage Peoples' Democratic Front* opgericht - een papieren organisatie. Er volgde spoedig een andere organisatie, nauw gelieerd aan de nationaal dominante partij TPLF/EPRDF, en hierna groeide de onenigheid en het gevecht om 'echte' Gurage identiteit en om locale grenzen tussen groepen onderling. Bijv. onder de Soddo-Gurage, die sterk vermengd waren met Oromo, zodanig dat 'identiteiten' niet meer duidelijk waren, ontstond een beweging van Soddo-Gurage van gedeeltelijke Oromo-afkomst, die op haar beurt een beweging van zich daartegen verzettende Soddo-Gurage opriep. Interessant is ook dat een andere grote Gurage-sprekende groep, de overwegend Islamitische *Silt'e*, dit jaar in een door nieuwe etnische leiders georganiseerd referendum (april 2001) heeft verklaard *niet* Gurage te zijn.<sup>57</sup> De ironie was dat het woord *Silt'e* voor die tijd nooit was gebruikt als een 'etnische' aanduiding. Spoedig waren er drie etno-politieke partijen onder de *Silt'e*. De etnisering van de politiek en van het dagelijks leven in Ethiopië heeft de Gurage-etniciteit beslissend veranderd en de subidentiteiten gepolitiseerd. De rol van goed geschoolde stedelijke jongeren die elitestatus aspireren in Ethiopië<sup>58</sup> was hierbij opvallend, evenals (achter de schermen) de rol van rijke, met elkaar rivaliserende financiers van de nieuwe partijen. Hier blijkt

---

<sup>56</sup> Zie Markakis 1998.

<sup>57</sup> Zie *Addis Tribune*, 13 april 2001.

<sup>58</sup> Markakis (1998: 143) wijst op het *petit bourgeois* element in het leiderschap van al deze nieuwe 'etnische' partijen.



dat andere dan 'etnische' issues dit proces aandrijven; de rurale Gurage-bevolking was meer lijdend voorwerp dan actieve partij in dit merkwaardig proces van etnisering.

Samenvattend: de politieke omgeving en de creatie van een nieuwe arena van machtscompetitie creëert nieuwe illusies van etniciteit met het oog op vermeende 'toegang tot hulpbronnen'. Maar omdat er grote onduidelijkheid was over de inhoud van de Gurage-identiteit, en omdat hun economische en sociale belangen te zeer waren verstrengeld met de wijdere Ethiopische samenleving, waren Gurage in het geheel niet bereid een militante politiek van belangenbehartiging of etnisch-culturele zelfbevestiging te voeren (laat staan de optie van geweld te overwegen). Het handelen van zelfbenoemde leiders in een politiek onzekere omgeving leidde tot een herdefinitie van gangbare noties van 'identiteit', tot verdeeldheid en tot het ondergraven van de idee van een 'Gurage etniciteit'. Deze nieuwe jonge elites zien niet in dat het proces het gevaar in zich draagt van het op de langere termijn bedreigen van de economische en sociale mobiliteit van de Gurage in de Ethiopische samenleving en van de positieve aspecten van de Gurage-cultuur in de gebieden van herkomst. Dit kwalitatieve aspect van etniciteit, verwijzend naar de Gurage culturele tradities waar men, zoals we zagen, nog sterk aan hecht wordt overigens in de studie van Markakis genegeerd. Conclusie: de nieuwe politieke *strijd* in Ethiopië leidt aldus tot gevechten over Gurage *identiteit* en geleidelijk tot bedreiging van de culturele *continuïteit*.

## **6. Etnisering tussen actie en structuur**

Etniciteit is op dit moment - samen met religie - de belangrijkste 'taal' van de politiek in Afrika. Dit is ver verwijderd van het anti-koloniale nationalisme en pan-Afrikanisme waarmee men zo gloedvol begon in de jaren zestig. Etnisch-politieke bewegingen - opgekomen in vrijwel alle multi-etnische staten van Afrika - zijn meestal sectarisch en niet succesvol in het creëren van inclusieve of zelfs maar tolerante politieke verbanden. Men kan zeggen dat de etnisering van samenleving en politiek in hedendaags Afrika de verbeelding van een gedeelde toekomst sterk heeft ondermijnd (met name onder zelfbenoemde etno-nationalistische elites), maar er tevens een gevolg van is. Nog steeds echter is dit ideaal van een pluri-culturele of multi-etnische samenleving niet dood, zeker niet onder de gewone bevolking. En in sommigen landen werkt dit model ook vrij goed: zie

Tanzania, waar de spanningen niet in gewelddadige vorm worden gegoten. Zoals we zagen gaat het minder goed in buurland Kenia, waar etnische verdeel-en-heers-politiek in feite achter de schermen als middel wordt gehanteerd om de zittende elite te handhaven. Dit heeft geleid tot crisis, geweld en nationale verdeeldheid. Een land waar het model van etnisering van de politiek van staatswege, dus officieel, is toegepast in de naam van etno-nationale autonomie en zelfbeschikking is het Ethiopië van na 1991. Dit model is in zoverre theoretisch interessant dat het assumpties van westerse democratische theorie uitdaagt door het primaat van individuele rechten ondergeschikt te maken aan collectieve rechten en prescriptieve identiteit. Maar los van theorie is het belangrijker dat het model heeft niet opgeleverd wat men ervan verwachtte. De meerderheid van de Ethiopische bevolking lijkt het niet als een geslaagd 'experiment' te zien. Alleen de huidige politieke leiders houden eraan vast, maar het bij een experiment behorende *trial and error* denken bestaat niet - want de politieke elite 'kan niet fout zijn'. Intussen vermenigvuldigen zich de locale spanningen en groepsconflicten. Een lange-termijn studie van dit proces is interessant om de interactie van politiek, elitegedrag en cultuur te begrijpen en kan iets zeggen over dynamiek van etniciteit als factor in processen van identiteitsvorming.

Theoretisch blijft het moeilijk om over etniciteit iets werkelijk *nieuws* te zeggen, over haar al dan niet gecreëerde of reële historische basis, de politisering, de primordiale of situationele aspecten ervan. Eén belangrijk aandachtspunt blijft echter het proces van bewuste hantering of politieke radicalisering van etnische en culturele symbolen, aangezien etniciteit aldus, als gestolde collectieve identiteit, een factor van maatschappelijk en politiek belang wordt. Cognitieve en psychologische factoren spelen daarbij een grote rol. De problematiek is multi-disciplinair bij uitstek. Als men daarnaast gefascineerd blijft door de impact van bestaande culturele diversiteit in Afrika en haar reproductie of verandering,<sup>59</sup> dan is een antropologische benadering nog steeds waardevol. Dit vanwege haar brede, historiserende kijk en haar kentheoretische optiek die mede de *mogelijkheidsvoorwaarden* van menselijk cultureel handelen en de

---

<sup>59</sup> Voor vele onderzoekers blijft er altijd de etnografische fascinatie met Afrika's vele tradities van kunst, religie, materiële cultuur, en ritueel. Deze tradities (zie bijv. Drewal 1992; Boone 1978; Silverman 1998) kunnen in periodes van crisis en afbraak in Afrika tevens elementen zijn voor het proces van creatie van nieuwe patronen van 'betekenis' en culturele continuïteit.

*motivaties* die daaraan ten grondslag liggen bestudeert.<sup>60</sup> Ik heb proberen aan te geven dat een kritisch-realistisch perspectief, dat actie en structuur in de studie van etnisering, cultuur en indentiteitsvorming verbindt, kan dienen als een nieuwe theoretische start.

In Afrika worden culturele tradities en voorstellingen op eigen wijze en in specifieke condities gereproduceerd en overgedragen. Individualisme en instrumenteel handelen (*homo economicus*) bestaan natuurlijk, maar collectieve referenten, verwantschap, religieuze identificatie en culturele identiteit zijn bijvoorbeeld in de Afrikaanse context belangrijker en complexer dan in de geïndustrialiseerde wereld. Cultuur is dynamisch en wisselt van inhoud, maar het begrip moet niet van tevoren epistemologisch worden ontkend of 'uitgedund', zoals in veel politieke studies gebeurt.<sup>61</sup> Cultuur-filosofische reflecties over Afrika door Afrikaanse auteurs onderschrijven dit, maar proberen die verschillen niet te *essentialiseren*.<sup>62</sup> Uit vele op veldwerk gebaseerde antropologische studies blijkt dat mensen in Afrika en elders de - vaak reeds lang merkbare - mondialiserende tendenzen via die eigen historisch-culturele kaders interpreteren en deze zeker niet als irrelevant zien. De recente monografieën van Hutchinson over de Nuer en van Donham over de Maale in Ethiopië geven hier zeer sprekende voorbeelden van.<sup>63</sup>

In de studie van etnisering en identiteitsvorming gaat het er ook niet om nu overal etniciteit 'te zoeken' of het te universaliseren als basiscategorie van menselijke socialiteit. Zoals Aidan Campbell stelde zijn originele studie getiteld *Western Primitivism: African Ethnicity* kan het denken over etnisch verschil in Afrika worden herkend als een soort opportunistische westerse ideologie die de ware grondslagen van het verschijnsel negeert. Etniciteit moet juist zoveel mogelijk worden gedeconstrueerd en geanalyseerd via de haar vormende elementen, zoals

---

<sup>60</sup> Zoals Adam Kuper eens opmerkte: het antropologisch perspectief kenmerkt zich door de aanname dat de "...actors' models are part of the data, not useful analyses of the systems studied. Therefore problems of the politicians are not guides to research issues..." Het antropologisch perspectief, zo vervolgde Kuper, maakt deze wetenschap tot "...the eternal outsider of the social sciences, and thus their ultimate touchstone". (Kuper 1973: 238).

<sup>61</sup> Cf. Ortner 1995: 180. Het is slechts schijn dat in Afrika culturele elementen van marginaal belang lijken te zijn in het dagelijks leven.

<sup>62</sup> Zie o.a. Hountondji 1996, Appiah 1992, Mudimbe 1998, en Wiredu 1996, 1997.

<sup>63</sup> Hutchinson 1996, 2000; Donham 1999. Zie ook Piot 1999.

historische processen, cultureel verschil, sociale ongelijkheid, elitepolitiek, of verzet tegen onwerkbaar eenheidsformules van de staat.

Een kritisch-realistisch perspectief onderstreept dat in feite etnische identiteit niet apart bestaat van haar *realisatie* door het handelen van mensen en het geaccumuleerde effect ervan. Het is geen vanzelfsprekende identiteit die zich automatisch manifesteert vanuit bestaande structuren. Symbolen, ideeën en betekenissen over cultureel en etnisch toebehoren bestaan als een collectief cultureel reservoir dat niet geheel wordt gedeeld of zelfs gekend<sup>64</sup> door alle (potentiële) leden. Op basis van diffuse culturele kenmerken die voor meerdere groepen gelden wordt het slechts gecreëerd via actie en realisatie door menselijke transacties in bepaalde probleemsituaties en binnen bepaalde structuren. Zoals de twee voorbeelden duidelijk maakten, is de rol van nieuwe elites en andere leidende actoren erg belangrijk, maar die wordt in veel analyses vaak vergeten.

Hoewel etnisering op onder bepaalde, duidelijk aan te geven omstandigheden optreedt, kan het een positieve rol vervullen in de strijd om rechten en erkenning binnen een staat of binnen de internationale rechtsorde. Dit geldt vooral voor minderheden van geringe numerieke omvang. Niettemin treedt vaak een radicalisering van identiteiten op die resultaat is van onvoorziene gevolgen van een reeks handelingen en die leidt tot vormen van strijd en onverzoenlijkheid. Aangezien etnische symbolen ongrijpbaar zijn, schijnbaar worden gesanctioneerd door historische continuïteit en als metaforen van eer en eigenwaarde - en dus belediging - worden gezien, is geweld als snel een optie.<sup>65</sup>

Dit brengt ons terug bij 'cultuur', omdat etnische radicalisering altijd dáár een ideologisch beroep op doet. Empirisch gezien kunnen we er niet omheen dat sociale en culturele verschillen bestaan - in de zin van verschillende, cognitief en sociaal gereproduceerde betekenissystemen met enige mate van logische integratie<sup>66</sup> en een zekere mate van internalisatie in gedrag, of in modern jargon, *embodiment*, 'belichaming'. Niet dat er om cultuur grenzen zitten. Maar de idee van 'cultuur' als inwisselbare, doorlaatbare, oneindig kneedbare substantie is misleidend. In zo'n argumentatie wordt vergeten dat de mens nog steeds de enige natuurlijke soort is met overdraagbare, gedeelde cultuur als aanpassingsmechanisme

---

<sup>64</sup> Naar analogie van *kennis*, als menselijk product ook nooit geheel, met al haar implicaties, bekend aan haar gebruikers, vgl. Bartley 1989: 207.

<sup>65</sup> Zie Braathen *et al.* 2000 voor een collectie studies over geweld en etniciteit.

<sup>66</sup> Zie o.a. Wierzbicka 1991, 1999.

dat naar een zekere coherentie tendeert en een zeker semantisch veld aangeeft. Het culturele is een natuurlijk vermogen met eigen kenmerken en beperkingen dat door de mens actief wordt gebruikt. Het is geen passieve reflectie van materiële omstandigheden. Culturele verschillen in deze formele zin opgevat gaan ook niet weg.<sup>67</sup>

Verder, als men over de rol van 'cultuur' nog niet is uitgepraat dan zijn er enkele elementen die in de studie van etnisering meer zouden moeten worden benadrukt. Als bijv. de idee van 'verwantschap' in etnische identificatie zo belangrijk is, dan is het opvallend hoe weinig er culturele analyses hebben plaatsgevonden van verschillen in verwantschappelijk denken, in communale c.q. rituele identiteit, en in waarden en normen in de context van etnisch-pluriforme samenlevingen. Ook de talige reproductie van etniciteit is te weinig onderzocht.<sup>68</sup> Verder is de rol van religieuze identificatie van groot belang. Vaak is religieuze affiliatie deel van een etnische identificatie - zie de Mungiki - maar in vele opzichten overstijgt deze haar en wordt religie de dominante identiteit die ook het politiek programma van een beweging of 'etnische groep' definieert. Tenslotte zijn, zoals A. Lema heeft opgemerkt<sup>69</sup>, de psychologische factoren van belang. Met name op het niveau van de elites kunnen individuele conflicten tussen personen van verschillende 'etnische' herkomst snel gepolitiseerd worden. Het Gurage-voorbeeld maakte dit duidelijk.

Als de culturele verschillen collectief als 'etnisch' worden opgevat - als 'eigendom' van een bepaalde groep die een historische familieverwantschap claimt - worden ze concreet en leggen grenzen vast. Dit gebeurt meestal in staten gekenmerkt door economische neergang, schaarste aan middelen en sociale fragiliteit: het etnische is dan het register waarop mensen terugvallen om hun humaniteit en hun rechten te claimen. Men zou zelfs kunnen zeggen dat er wereldwijd een proces van 'primordialisering' aan de gang is waarbij bestaand etnische of culturele groepen zich genoodzaakt zien een 'identiteit' te etaleren en te instrumentaliseren. Het is echter niet zinvol om te 'eisen', zoals sommige auteurs doen, dat etnische groepen zich zo open en redelijk mogelijk opstellen. Vele onderzoekers hebben overigens wel het onmiskenbare verband aangetoond tussen gebrek aan politieke democratie en

---

<sup>67</sup> Voor een krachtige stellingname over de duurzaamheid van pre-westerse, 'inheemse' culturen, zie Sahlins 1999.

<sup>68</sup> Cf. het werk van A. Breedveld (1999) hierover.

<sup>69</sup> Lema 1993: 21.

verscherping van etnische competitie. Ik meen in mijn eigen onderzoek naar etniciteit en politieke verandering in Ethiopië hetzelfde te constateren.

In zekere zin is etnisering ook een verschijnsel kenmerkend voor de hedendaags tijdperk van geaccelereerde mondialisering. Dit laatste is, los van de eventuele voordelen, een proces dat verschillen tussen groepen en culturele tradities op harde wijze bij elkaar brengt. Er zijn echter intellectuele bezwaren tegen het mondialiseringsmodel als verklaring voor de groei van etnisch verschil en diversiteit. Het is anachronistisch om alles onder het analytisch kader van 'mondialisering' te laten vallen - vaak gedaan door wetenschappers die de 'locale antwoorden' op mondialisering of 'globalisering' bestuderen, aangeduid met enge woorden zoals 'glocalization'. De reden is dat aldus de reëel bestaande diversiteit van oudere datum wordt genegeerd. Soms neemt het mondialiseringsparadigma een intellectueel expansionistisch karakter aan. Niet alleen door alles te willen verklaren uit de gemondialiseerde contactsituatie, maar ook door waarden van één culturele traditie onbemiddeld te willen toepassen of invoeren in andere gebieden. Een recent voorbeeld: de met name door het monocultureel feminisme gestarte internationale campagne tegen vrouwenbesnijdenis.<sup>70</sup> Er is in de industrieel-ontwikkelde wereld bijna geen tegenstander te vinden van deze wellicht goedbedoelde kruistocht. Men hoeft er ook niet vóór te zijn. Maar intussen worden, zoals Richard Shweder (ibid.) opmerkte, de Afrikaanse vrouwen categorisch betiteld als ontaarde moeders die hun dochters onderdrukken en grof de mensenrechten schenden. Wie het niet zo ziet is dan medeplichtig.<sup>71</sup> Echter, wat 'slechte culturele gewoonten' zijn is helemaal niet zo eenduidig. Verandering ervan echter alleen komen via discussie en aanpassing binnen de betrokken samenlevingen *zelf*.

Onder niet-Afrikanen - in donorlanden, ontwikkelingsorganisaties, e.d. - is er weinig zichtbaar respect voor kleinschalige samenlevingen met lage niveaus van technologie en complexiteit, aangezien ze vooral armoede zien die moet worden tenietgedaan. Armen 'missen' altijd iets, en dat kan alleen door materiële interventie worden rechtgezet. De stilzwijgende assumptie van het donorvertoog en van de mondialisering is en blijft: "Wordt gewoon zoals ons. Houdt wat culturele parafernalia die goed zijn voor toerisme and zelfrespect maar volg onze modellen van ontwikkeling en mondiale marktintegratie, dan krijg je *take-off*." Deze economiserende

---

<sup>70</sup> Shweder 2000: 162.

<sup>71</sup> Hoe complex de zaak in werkelijkheid is wordt duidelijk in de uitstekende studies van Boddy 1982, Obiora 1997 en Obermeyer 1999.

benadering van Afrika moet worden afgewezen. Zonder de noodzaak van economische verbeteringen te ontkennen, moet worden gezocht naar alternatieven, naar het ontwikkelen van minder materialistische vormen van 'moderniteit' in Afrika die de overgeleverde culturele oriëntaties niet per definitie wegschuiven. Ik heb geprobeerd dit te doen in mijn studie van de Suri-bevolking in zuidwest Ethiopië, die een dramatische periode van transitie meemaken. Ook in mijn pas begonnen studie van religieuze identiteit en etniciteit in noord Ethiopië speelt deze problematiek een rol.

## **7. Afrika: kritisch realisme en betrokkenheid**

Vergelijkende studie toont aan dat er een nog steeds probleem is met het dominante vertoog over etniciteit en etnisering: het is gebaseerd op een onuitgesproken assumptie van homogene identiteiten van mensen als de 'norm'. Er is in feite nog steeds geen goede manier om te praten over de normaliteit van (ver)menging, hybriditeit en de dialectiek van 'verschil'.<sup>72</sup> De discursieve creatie van opposities en dichotomieën, kenmerkend voor een deel van westerse filosofische traditie, is een hinderpaal. Hoewel nu onderkend in de sociale wetenschap, werkt het sterk door in de populaire beeldvorming, de internationale relaties en in het ontwikkelingsdenken. Ik heb proberen aan te geven dat een kritisch-realistische benadering zou kunnen helpen bij het ontwikkelen van een adequater vertoog over de materie. Die benadering is overigens in eerste instantie niet substantieel-theoretisch maar methodisch-theoretisch en heeft de regulatieve idee dat de werkelijkheid adequater kan worden beschreven, en dat sommige beschrijvingen gewoon beter zijn dan andere, en dit niet alleen om retorische redenen.

Hiermee zijn wij terug bij de twee vragen naar wat de betekenis van etniciteit en etnisering in Afrika is, en naar de relatie is tussen sociaal-culturele diversiteit en identiteitsvorming in hedendaags Afrika. De dialectiek van identiteit, strijd en culturele continuïteit kenmerkt trans-modern Afrika. Aangezien de basis van het etnische cultureel is, blijven analyses van die culturele basis nodig. De context van de staat genereert etnisering maar niet haar culturele basis, die immers onmiskenbaar

---

<sup>72</sup> Zie (hoewel in te extreme vorm) Amselle 1998. Voor een uitdagende filosofische bespiegeling: Baudrillard 2001. In een kort artikel over onderzoek naar Islam en Christendom in Ethiopië (Abbink 1999) poogde ik aan te geven dat zelfs grenzen tussen deze twee religieuze identiteiten in de dagelijkse werkelijkheid niet eenduidig zijn.

voorafging aan staatsvorming. Gezien het feit dat de Afrikaanse staat nog niet, zoals in de modern-industriële samenlevingen, de meeste waarden en normen via wetgeving heeft 'geannexeerd' en een systeem van *surveillance* (in Foucault's zin) heeft kunnen institutionaliseren,<sup>73</sup> hanteren Afrikanen hun eigen normen en waarden als maatstaf voor de beoordeling van wat de staat doet. Op dit punt kan men leren van de Afrikaanse ervaring: als de staat is een institutie wordt puur gericht op zelfhandhaving, machtsvorming zonder redelijke, publieke verantwoordelijkheid, en van burgers eist dat men de eigen positieve morele principes aan de kant zet, dan is er een legitiem argument voor weigering, subversie of rebellie. Deze Spinozistische positie is onlangs met gloed verdedigd door de filosofe Heidi Hurd, in haar inspirerende boek *Moral Combat* (1999). Een menselijke subjectiviteit, gegrond in het recht om individuele, rationele keuzen te maken en in het respecteren van cultureel pluralisme dat zelf ook kan omgaan met verschillen, moet verdedigd worden tegen de combinatie een regime van mondiaal corporatief en media-kapitalisme<sup>74</sup> en van uitdijende surveillance-achtige staatsmacht. In hoeverre etnische identiteiten als collectieve constructies van toebehoren op deze problematiek een antwoord kunnen of moeten zijn is onzeker. Een beroep op etnische identiteit is meestal een collectief beroep om aandacht voor herstel van bedreigde of verloren rechten, of op rechtvaardigheid bij de verdeling van publieke goederen, maar zoals boven al werd opgemerkt is de 'primordialisering' van identiteiten, hoewel een reële tendens, een illusoire oplossing.

Waarin bestaat hier vooruitgang? Kentheoretische en sociaal-wetenschappelijke analyses hebben misschien aangetoond dat 'vooruitgang' wellicht niet bestaat in morele termen - althans, is absoluut niet afhankelijk van materiële overvloed - doch het overleven en het verbeteren van levensomstandigheden is een door de gewone Afrikaan fanatiek nagestreefd, universeel doel. Een kritisch-realistische wetenschap moet dit doel, dat logisch impliceert het verbreden van de menselijke kennis en het bevorderen van de mogelijkhedenvoorwaarden van transculturele dialoog en partnerschap, ondersteunen. Dat ook de notie van cumulatieve groei van kennis of inzichten in de sociale wetenschap leeg is, zoals zo vaak beweerd, volgt echter niet logisch uit de bovenstaande bewering dat de idee van

---

<sup>73</sup> Vgl. Olmstead 1997: xv.

<sup>74</sup> Niet alleen tegen het klassieke transnationale productiekapitalisme maar ook tegen de nieuwe biotechnologische industrie, die, *in afwezigheid van adequate wetgeving*, de natuurlijke soorten (planten, dieren, mensen) als de ultieme objecten ziet voor exploitatie en marketing. Voor reflecties over wat ons mogelijk te wachten staat, zie Baudrillard 2001.



'voortgang' niet bestaat of niet geloofwaardig meer is. Ik heb geen gelegenheid om het hier aan te tonen maar de sociale wetenschap inclusief antropologie is cumulatief op een spiraalsgewijze manier, ondanks het feit dat inzichten van vorige generaties vaak worden genegeerd.<sup>75</sup> Ondanks dat er soms een merkwaardige circulariteit zit in discussies over etniciteit; dat er soms er een terugkeer lijkt te zijn van een soort geboorneerdheid en relativisme in de discussie over cultuurverschillen of over multi-etnische samenlevingen, is ons begrip van etniciteit en cultuur, met name over hun per definitie dynamische karakter, onvergelijkbaar beter en kritischer dan een paar generaties geleden.

In de werkelijkheid, in Afrikaanse samenlevingen, zijn vele discussies gaande over deze vraagstukken - over 'voortgang', over culturele diversiteit, over de vraag of alle etno-culturele tradities gelijkwaardig zijn, en of ze even acceptabele, goede antwoorden hebben geformuleerd op de problemen van overleven en samenleven. Dit gebeurt zowel door de gewone bevolking in de dagelijks omstandigheden van crisis en conflict, als door lokale NGOs en intellectuelen en filosofen. Afrika kan hierbij niet als eenheid worden gezien.<sup>76</sup> Haar culturele tradities bestaan zelden als afgebakende gedragskaders - het zijn slechts repertoires van cultureel erfgoed en materiaal die voortdurend worden gerecombineerd en zich slechts afhankelijk van bepaalde materiële ontwikkelingen relatief duurzaam tonen. Daarbij is het benadrukken van 'identiteit', oftewel het maken van een *statement* tegenover de staat - een instantie bezien met wantrouwen, onverschilligheid en soms haat - één van de belangrijkste kenmerken, en, zoals we zagen in de genoemde voorbeelden, is in geëtniseerde vorm politiek zeer relevant. In dit trans-moderne verzet ligt trouwens het verschil met de industriële wereld. Daar lijken de culturele hulpbronnen van de bevolking al grotendeels verdampt en gefragmenteerd<sup>77</sup> door 'marktwerking' en commodificatie - een jargonwoord misschien maar niettemin een reëel bestaand proces. Westerse subjectiviteit lijkt geannexeerd en individualiteit wordt niet in moreel gedrag en beslissingen plaatst, maar in consumptieve bestedingen en status-creërende vrijetijdsactiviteiten.

Tenslotte, het essentialiseren van zgn. achterstanden of van sociale, culturele en andere verschillen tussen Afrikanen en anderen, onderling of

---

<sup>75</sup> Voor mooie klachten hierover, zie: Rappaport 1984: xv; Spiro 1996; Lewis 1999 en Wolf 2001: 387.

<sup>76</sup> Vgl. Appiah 1992: 80.

<sup>77</sup> Ibid.: 179.

met de rest van de wereld, zou onjuist zijn.<sup>78</sup> Dit lijkt nog veel te gebeuren niet alleen in veel mediaberichtgeving, maar ook in het internationaal economisch vertoog van IMF of WTO,<sup>79</sup> in het *cultural values* debat, of in veel van het toeristisch domein (dat haar *raison d'être* ontleent aan de cultivatie en exotisering van verschil of afstand)<sup>80</sup>. Een relatie van partnerschap en wederkerigheid is derhalve nog ver te zoeken, omdat de in vele opzichten ongelijke verhoudingen dit verhinderen.

De hedendaagse confrontatie van culturele representaties en kennistradities uit 'het Westen'<sup>81</sup> en uit Afrika moet nieuwe wegen bieden van kennisvorming, gedeeld begrip en rationele onderhandeling over standpunten en beweringen. Deze vereisen een nieuwe soort kritisch-realistische benadering, op basis van solide empirisch, etnografisch onderzoek. Etnografie niet alleen als verklarend, feitelijk verslag van structuren en hun limiterende kracht, maar ook als evocatief verhaal over handelende mensen die structuren actualiseren en deels gebruiken. Een goede etnografie is als een roman, maar één die waar is gebeurd<sup>82</sup> of zou kunnen zijn.

In een trans-moderne wereld lopen elementen en ideeën van moderniteit, 'ontwikkeling', postmoderniteit, en crisis door elkaar heen, in een mondiale zoektocht naar pluralistische modellen van samenleven, dialoog en conflictregulering. En hierin is Afrika meer dan ooit verbonden met de rest van de wereld.<sup>83</sup> Afrika, in het zoeken naar een balans tussen

---

<sup>78</sup> Vgl. Mudimbe 2000: 34.

<sup>79</sup> Vgl. "WTO blijkt nachtmerrie voor arme landen", *NRC-Handelsblad*, 12 augustus 2000.

<sup>80</sup> De essentialisering en verharding van culturen en etniciteiten zou ook kunnen optreden als gevolg van de felle discussies die er nu plaatsvinden over "intellectuele eigendomsrechten" (Caffentzis 2000), waarbij alle als culturele prestaties geziene zaken door derden zouden kunnen worden *gepatenteerd*, zowel door locale bevolkingen (die dan bijv. hun burens die dezelfde kennis hebben zouden uitsluiten) als door transnationale bedrijven. Dit is trouwens al aan de gang met bepaalde granen en medicinale planten: zij worden onttrokken aan de bevolkingen in Afrika die ze hebben ontdekt en worden 'eigendom' van machtige firma's in de industriële wereld. Dit is slechts één van de fascinerende absurditeiten van de mondiale economie.

<sup>81</sup> Maar in toenemende mate ook uit Azië of de Arabisch-Islamitische wereld, die evenzeer hegemonisme ten toon spreiden.

<sup>82</sup> Een indrukwekkend voorbeeld is Olmstead 1997.

<sup>83</sup> Karp & Masolo pleiten voor een samengaan van empirisch onderzoek van Afrikaanse culturen en samenwerking met de Afrikaanse 'producenten' van die culturen (2000: 13). Zij wijzen er daarbij op dat 'ownership' veralgemeend moet worden: "African philosophy should refuse to recognize claims to ownership, whether these are based on race, ethnic identity, nationality or academic discipline. African philosophy not only belongs to those who "make" it and the scholars who inquire about it - it lives in all

identiteit, strijd en continuïteit, is niet het geobjectiveerde continent van 'de Ander': het is deel van onszelf.

## **8. Woorden van dank**

Deze rede wil ik graag besluiten met het danken van een aantal personen en instanties.

Ik ga eerst terug naar mijn eerste *alma mater* de Universiteit van Nijmegen. Ik dank met nadruk mijn docenten antropologie, met name professors Albert Trouwborst, Anton Blok en Jan Pouwer voor hun stimulerende rol, hun goede onderwijs en hun vele boeiende publicaties. Ik ben nooit een trouwe theoretische volgeling geworden van één van hen - misschien was dat een fout. Waarschijnlijk was ik te kritisch-realistisch. Ik noem tevens Ton Lemaire, wiens kritische kultuurfilosofie een grote indruk heeft gemaakt op de studenten van mijn generatie en ook op mijzelf. Ik dank eveneens de andere collega's aan de KU, met wie ik in recentere jaren waardevolle contacten had, onder andere Frans Hüsken, Jean Kommers, Henk Driessen, Toon van Meijl en Eric Venbrux.

Tijdens en na mijn promotieonderzoek onder de Ethiopische immigranten in Israël ondervond ik open collegiale steun van academici aan de universiteiten van Tel Aviv en Jeruzalem, waar ik hen (o.a. Jeff Halper, Shalva Weil, Harvey Goldberg, Shoshannah Ben Dor en later Steven Kaplan) nog steeds zeer erkentelijk voor ben.

Ook heb ik goede herinneringen aan mijn periode aan de Universiteit van Amsterdam, midden jaren tachtig, waar ik o.a. met Hans Vermeulen (nu op het IMES) samenwerkte. Ik bewonder Hans om zijn professionaliteit en helderheid en heb veel aan hem en zijn werk gehad. Mijn vijfjarig KNAW Academie-Fellowship werd met name besteed aan onderzoek te velde en academische samenwerking met de universiteit van Addis Ababa in Ethiopië. Ik ben de KNAW zeer erkentelijk voor de stoot die zij hiermee aan mijn carrière gaven. Institutionele contacten tussen Nederlandse en Afrikaanse c.q. Ethiopische universiteiten zouden overigens veel beter kunnen worden ontwikkeld. Het succes van de sinds 1991 bestaande opleiding Antropologie aan de Universiteit van Addis Ababa spreekt in dit opzicht boekdelen en sterkt mij in de mening dat vooruitgang in de Afrika-

---

parts of the world which Africans and scholars claim as their homes." (ibid.: 14).

studies vooral moet worden gemaakt in nauwe dialoog met Afrikaanse wetenschappers.

In Ethiopië ben ik dank verschuldigd aan vele mensen, inclusief mijn naaste collega's aan de universiteit, het *Institute of Ethiopian Studies*, en aan de assistenten en gesprekspartners op mijn onderzoekslocaties. De openheid en de steun die mensen in de Maji regio - te veel om hier bij naam te noemen - mij gaven was waardevol en ontroerend. Ik wil hier in herinnering roepen vier van mijn beste vrienden/informanten: Ato Dishiburji Adikyaz, Mengesha Kabtimer, *kenyazmach* Gauli en Londosa Dollote (de laatste drie helaas overleden in de afgelopen jaren). Intensief contact met mensen zoals zij, in het 'echte Ethiopië', is de beste leerschool voor werkelijk begrip van de problemen van Afrika. Ik ben ook de twee directeuren van het voortreffelijke *Centre Français d'Etudes Ethiopiennes* in Addis Ababa, wijlen Jacques Bureau en Bertrand Hirsch, zeer dankbaar voor hun vriendschap en collegialiteit.

Mijn academische thuisbasis is het Afrika-Studiecentrum, een onvolprezen centrum voor Afrikanistiek in Europa en met uitstekende collega's en Afrikaanse gastmedewerkers. Onlangs heeft de president van de KNAW, Professor R.S. Reneman, er in zijn jaarrede nog op gewezen hoe belangrijk onafhankelijke onderzoeksinstituten, náást de universiteiten, historisch gezien zijn geweest voor de ontwikkeling van de wetenschap.<sup>84</sup> Dit geldt nog steeds, ook voor het ASC, ook in de toekomst. Ik ben met name directeur Dr. Gerti Hesseling en ook Dr. Piet Konings dank verschuldigd voor hun steun. Ook de Adviesraad en het Curatorium van het ASC dank ik voor het in mij gestelde vertrouwen bij het bekleden van deze leerstoel.

Ik ben tevens de Faculteit Sociaal-Culturele Wetenschappen der Vrije Universiteit en haar voormalig decaan Professor Dick Th. Kuiper zeer erkentelijk. De op facultair niveau doorgevoerde radicale vernieuwing, stafuitbreiding en de kundige nieuwe leiding op de Afdeling CA-SNWS aan de VU in het afgelopen anderhalf jaar heeft zeer stimulerend gewerkt en ik prijs mij gelukkig bij collega's met zulke diverse en boeiende onderzoeksinteressen en met een staat van dienst in het onderwijs waar ik

---

<sup>84</sup> Zie: [www.knaw.nl/08nieuws/persber/rede.htm](http://www.knaw.nl/08nieuws/persber/rede.htm).

Ook de onafhankelijkheid van universitair onderzoek moet vanzelfsprekend worden gegarandeerd en verbeterd. Ministers van Economische Zaken die *nota bene* bij de opening van het academisch jaar roepen om het wetenschappelijk onderzoek zonder meer dienstbaar te maken aan commercie en bedrijfsleven maken een grote vergissing. Deze mening is ook niet fair t.a.v. de wetenschap en kan betekenen dat de deur wordt geopend voor corruptie. Deze woorden tonen gebrek aan kennis van wat wetenschap is en van wat haar historische rol en taak is.

erg veel van leer. Ik hoop met collega's Venema, Evers en Van der Klei de belangstelling voor Afrika onder studenten verder te stimuleren.

Hoewel mijn onderwijstaak beperkt is ben ik het afgelopen jaar aan de VU weer gaan beseffen hoe essentieel de *input* van studenten is in de wetenschap. Uw oorspronkelijke manier van ondervragen van het vak dwingt altijd weer tot nadenken. Ik hoop dat u niet vergeet dat antropologie en Afrika tot de intellectueel en maatschappelijk meest stimulerende onderwerpen in de sociale wetenschap behoren.

Mijn voorganger op deze plaats (ofschoon de officiële opdracht van deze leerstoel opnieuw is omschreven), was Wim van Binsbergen, nu hoogleraar Interculturele Filosofie te Rotterdam, en mijn collega aan het ASC te Leiden. Ik waardeer Wim als origineel wetenschapper en als gedreven collega, hoewel onze kijk op het vak en op de rol van empirie en theorie af en toe nogal verschilt. Het zal moeilijk zo niet onmogelijk zijn om zijn staat van dienst hier aan de VU, die hij alweer enkele jaren geleden verliet, te evenaren.

Eén van de taken en uitdagingen voor mij is het werken met promovendi en ik zie de uitbreiding van het aantal onderzoeksprojecten over Afrika als een prioriteit. Er zijn plannen om naast projecten van Nederlandse kandidaten, waarvan enkele bijna afgesloten en andere in voorbereiding, ook die van buitenlanders te entameren. Een aantal van hen zit al *in the pipeline* en hen begeleiden in samenwerking met de academische thuisbasis in Afrika wordt een intellectuele uitdaging én ook, gezien de 'kwaliteit' der kandidaten, een succes.

Voor het laatst heb ik bewaard mijn dank aan mijn dierbaren, mijn kinderen Michaël en Helen, en aan Azeb mijn echtgenote, die met haar liefde en haar nooit aflatende gevoel voor humor mij zeer stimuleert en inspireert. Als taalkundige bekijkt zij de antropologie met een kritisch oog en helpt mij daarmee in vele opzichten.

Geachte toehoorders, ik dank u voor uw aandacht.

## Bibliografie

- Abbink, J.  
1997 Ethnicity and constitutionalism in contemporary Ethiopia.  
*Journal of African Law* 41(2): 159-74.  
1999 Ethiopian Islam and the challenge of diversity.  
*ISIM Newsletter* (Leiden) 4, p. 24.  
2000a New configurations of Ethiopian ethnicity: the challenge of the South.  
*Northeast African Studies* 5(1) (New Series), pp. 59-81.  
2000b Tourism and its discontents. Suri-tourist encounters in southern Ethiopia.  
*Social Anthropology* 8(1): 1-17.
- Ake, C.  
1993 What is the problem of ethnicity in Africa?  
*Transformation* 22: 1-14.
- Akinyele, R.T.  
2001 Ethnic militancy and national stability in Nigeria: a case study of the Oodua People's Congress.  
*African Affairs* 100: 623-40.
- Amselle, J.-L.  
1998 *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere.*  
Stanford: Stanford University Press (eerste Franse uitgave: 1990).
- Appadurai, A.  
1998 Dead certainty: ethnic violence in the era of globalization.  
*Development and Change* 29: 905-25.
- Appiah, K.A.  
1992 *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture.*  
Oxford, etc.: Oxford University Press.
- Augé, M.  
1999 *The War of Dreams. Studies in Ethno-Fiction.*  
London - Sterling, VA: Pluto Press (eerste Franse editie: 1997).
- Aijmer, G. en J. Abbink, eds.  
2000 *Meanings of Violence. A Cross-Cultural Perspective.*  
Oxford - New York: Berg.
- Baker, J.  
1992 The Gurage of Ethiopia: rural-urban interaction and entrepreneurship.  
In: J. Baker & P.O. Pedersen, eds. *Rural-Urban Interface in Africa: Experience and Adaptation*, pp. 125-47. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies.
- Bartley, W.W., III  
1989 Unfathomed knowledge in a bottle.  
In: F. d'Agostino & I.C. Jarvie, eds., *Freedom and Rationality*, pp. 207-23. Dordrecht - Boston - London: Kluwer.
- Baudrillard, J.  
2001 *The Vital Illusion.*  
New York: Columbia University Press.

- Bevan, Ph. & S. Fullerton Joireman  
 2000 The perils of measuring poverty: identifying the 'poor' in rural Ethiopia.  
*Oxford Development Studies* 25(3): 315-37.
- Bhaskar, R.  
 1986 *Scientific Realism and Human Emancipation*.  
 London: Verso.  
 1989 *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Science* (2de editie).  
 London: Harvester Press.
- Blok, A.  
 1997 Het narcisme van de kleine verschillen.  
*Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 24(2): 150-87.
- Boddy, J.  
 1982 Womb as oasis: the symbolic significance of pharaonic circumcision in Northern Sudan.  
*American Ethnologist* 9(4): 682-98.
- Boone, S.A.  
 1986 *Radiance from the Waters. Ideals of Feminine Beauty in Mende Art*.  
 New Haven - London: Yale University Press.
- Boehm, Chr.  
 1999 *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior*.  
 Cambridge, Mass. - London: Harvard University Press.
- Braathen, E., M. Bøås en G. Sæther, eds.  
 2001 *Ethnicity Kills? The Politics of War, Peace and Ethnicity in SubSaharan Africa*.  
 Houndmills - London: Macmillan and New York: St. Martin's Press.
- Breedveld, A.  
 1999 Prototypes and ethnic categorization: on the terms Pullo and Fulbe in Maasina (Mali).  
 In: V. Azarya *et al.*, eds., *Pastoralists under Pressure? Fulbe Societies Confronting Change in West Africa*, pp. 69-89. Leiden - Boston - Köln: Brill.
- Bryceson, D.F.  
 2000 Of criminals and clients: African culture and Afro-pessimism in a globalized world.  
*Canadian Journal of African Studies* 34(2): 417-42.
- Bryceson, D.F. and V. Jamal, eds.  
 1997 *Farewell to Farms: De-agrarianisation and Employment in Africa*.  
 Aldershot: Avebury.
- Bryceson, D.F., C. Kay and J. Mooij, eds.  
 2000 *Disappearing Peasantries? Rural Labour in Africa, Asia and Latin America*.  
 London: Intermediate Technology Publications.
- Caffentzis, G.  
 2000 The international intellectual property regime and the enclosure of African knowledge.

In: C.B. Mwaria, S. Federici and J. McLaren, eds., *African Visions: Literary Images, Political Change, and Social Struggle in Contemporary Africa*, pp. 7-14. Westport, Conn.: Greenwood Press.

- Campbell, A.  
1997 *Western Primitivism: African Ethnicity. A Study in Cultural Relations*. London - Washington: Cassell.
- Carroll, R.  
2001 Italy's bloody secret.  
*The Guardian*, 25 June 2001.
- Chabal P. & J.-P. Daloz  
1999 *Africa Works. Disorder as Political Instrument*. Oxford: James Currey and Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Collier, P.  
1998 The political economy of ethnicity.  
Oxford: Centre for the Study of African Economies (Working Paper Series, 98/8).
- Comaroff, J. and J.L. Comaroff  
1999 Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony.  
*American Ethnologist* 26(2): 279-303.
- Donham, D.L.  
1999 *Marxist Modern. An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*. Oxford: James Currey and Berkeley - Los Angeles: University of California Press.
- Douglas, M. and S. Ney  
1998 *Missing Persons. A Critique of Personhood in the Social Sciences*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press en New York: Russell Sage Foundation.
- Drewal, M.  
1992 *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Duclos, D.  
1996 *The Werewolf Complex. America's Fascination with Violence*. Oxford - Washington, DC: Berg.
- Edgerton, R.B.  
2000 Traditional beliefs and practices - are some better than others?  
In: L.E. Harrison & S.P. Huntington, eds., *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, pp. 126-40. New York: Basic Books.
- Ellis, S.  
1999 *The Mask of Anarchy: the Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*. London: Hurst.
- Ellis, S. en G. ter Haar  
1998 Religion and politics in Sub-Saharan Africa.  
*Journal of Modern African Studies* 36(2): 175-201.
- Etounga-Manguelle, D.



- 2000 Does Africa need a cultural adjustment programme?  
In: L.E. Harrison & S.P. Huntington, eds., *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, pp. 65-77. New York: Basic Books.
- Farnell, B.  
2000 Getting out of the *habitus*: an alternative model of dynamically embodied action.  
*Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(3): 397-418.
- Ferguson, J.W.  
1999 *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*.  
Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Friedman, J.  
1987 An interview with Eric Wolf.  
*Current Anthropology* 28: 107-18.
- Gates, Jr., H.L.  
1999 *Wonders of the African World*.  
New York: Knopf.
- Girard, R.  
1994 *Quand Ces Choses Commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*.  
Paris: Arléa.
- Gray, J.  
1998 *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*.  
London: Granta.
- Grigson, C.  
1991 An African origin for African cattle? - some archaeological evidence.  
*African Archaeological Review* 9: 119-44.
- Harris, M.  
1998 *Theories of Culture in Postmodern Times*.  
Walnut Creek - London - New Delhi: Altamira Press (Sage).
- Harrison, L.E. and S.P. Huntington, eds.,  
2000 *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*.  
New York: Basic Books.
- Hirschfeld, L.A.  
1999 La règle de la goutte de sang ou comment l'idée de race vient aux enfants.  
*L'Homme* 150: 15-40.  
2000 The inside story [review article].  
*American Anthropologist* 102(3): 620-29.
- Horowitz, D.L.  
2001 *The Deadly Ethnic Riot*.  
Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Hountondji, P.J.  
1996 *African Philosophy: Myth and Reality* (2nd edition).  
Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press (eerste editie 1983).
- Howe, S.  
1998 *Afrocentrism. Mythical Pasts and Imagined Homes*.

London - New York: Verso.

- Hurd, H.M.  
1999 *Moral Combat*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchinson, S.E.  
1996 *Nuer Dilemmas. Coping with War, Money and the State*.  
Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.  
2000 Nuer ethnicity militarized.  
*Anthropology Today* 16(3): 6-13.
- Joseph, J.  
2000 A realist theory of hegemony.  
*Journal for the Theory of Social Behaviour* 30(2): 179-202.
- Kagwanja, P.  
2003 Facing Mount Kenya or facing Mecca? The Mungiki, ethnic violence and the politics of the Moi succession in Kenya, 1987-2002.  
*African Affairs* 102(406): 25-49.
- Karp, I. & D.A. Masolo  
2000 Introduction: African philosophy as cultural inquiry.  
In: I. Karp & D.A. Masolo, eds., *African Philosophy as Cultural Inquiry*, pp. 1-18. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Kuper, A.  
1975 *Anthropologists and Anthropology: the British school 1922-1972*.  
Harmondsworth: Penguin Books (eerste editie 1973).
- Lee, R.B.  
1998 Anthropology at the crossroads: from the age of ethnography to the age of world systems.  
*Social Dynamics* 24(1): 34-65.
- Lema, A.  
1993 *Africa Divided. The Creation of "Ethnic Groups"*.  
Lund: Lund University Press.
- Lewis, H.S.  
1999 The misrepresentation of anthropology and its consequences.  
*American Anthropologist* 100(3): 716-31.
- MacGaffey, W.  
2000 Aesthetics and politics of violence in Central Africa.  
*Journal of African Cultural Studies* 13(1): 63-75.
- Maimire Mennasemay  
2001 From ethnic to democratic federalism.  
*Addis Tribune* (Addis Ababa), 13 juli 2001 en 20 juli 2001.  
(Online versie:  
[www.addistribune.com/Archives/2001/13-0701/Ethnic.htm](http://www.addistribune.com/Archives/2001/13-0701/Ethnic.htm) en:  
[www.addistribune.com/Archives/2001/20-07-01/Ethnic.htm](http://www.addistribune.com/Archives/2001/20-07-01/Ethnic.htm).)
- Markakis, J.  
1998 The politics of identity: the case of the Gurage. In: M.A. Mohammed Salih and J. Markakis, eds., *Ethnicity and the State in Eastern Africa*, pp. 127-146. Uppsala: Nordiska Afrikainstitutet.

- Marshall, F.  
1989 Rethinking the role of *Bos indicus* in Sub-Saharan Africa.  
*Current Anthropology* 30(2): 235-240.
- Maupeu, H.  
2002 Mungiki et les élections: les mutations politiques d'un prophétisme kikuyu.  
*Politique Africaine* 87: 117-137.
- Mbembe, A.  
1992 Provisional notes on the postcolony.  
*Africa* 62(1): 3-37.  
2001 *On the Postcolony*.  
Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Mbembe, A. en J. Roitman  
1995 Figures of the subject in times of crisis.  
*Public Culture* 7: 323-352.
- Mercier, P.  
1966 *Histoire de l'Anthropologie*.  
Paris: Presses Universitaires de France.
- Mestrovic, S.G.  
1997 *Postemotional Society*. Foreword by David Riesman.  
London, etc.: Sage.
- Moore, S. Falk  
1993 Changing perspectives on a changing Africa: the work of anthropology.  
In: R. Bates, V.Y. Mudimbe & J. O'Barr, eds., *Africa and the Disciplines*, pp. 3-57. Chicago - London: University of Chicago Press.  
1994 *Anthropology and Africa*.  
Charlottesville: University of Virginia Press.
- Mudimbe, V.A.  
1988 *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*.  
Bloomington: Indiana University Press.  
1994 *The Idea of Africa*.  
Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press / London: James Currey.  
2000 The politics of war: a meditation.  
In: E. Braathen, M. Bøås en G. Sæther, eds. *Ethnicity Kills? The Politics of War, Peace and Ethnicity in SubSaharan Africa*, pp. 23-34.  
Houndmills - London: Macmillan and New York: St. Martin's Press.  
2001 Review article: Race, identity, politics and history.  
*Journal of African History* 41: 291-94.
- Naipaul, V.S.  
1998 *Beyond Belief. Islamic Excursions among the Converted Peoples*.  
London: Little, Brown and Co.
- Nietzsche, F.  
1930 Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in:  
*Unzeitgemäße Betrachtungen*, pp. 95-195. Leipzig: Kröner Verlag (Eerste editie 1874).

- Obermayer, C.M.  
 1999 Female genital surgeries: the known, the unknown and the unknowable.  
*Medical Anthropology Quarterly* 13: 79-106.
- Obiora, L.A.  
 1997 Rethinking polemics and intransigence in the campaign against female circumcision.  
*Case Western Reserve Law Review* 47: 275-80.
- Olmstead, J.  
 1997 *Woman Between Two Worlds. Portrait of an Ethiopian Rural Leader.*  
 Chicago - Urbana: University of Illinois Press.
- Ortner, S. B.  
 1995 Resistance and the problem of ethnographic refusal.  
*Comparative Studies in Society and History* 37(1): 173-93.
- PANA  
 2001 Belgium accused of continuing sale of UNITA diamonds.  
 Dakar: PANA (Panafrican News Agency), 24 april 2001.
- Piot, Ch.  
 1999 *Remotely Global. Village Modernity in West Africa.*  
 Chicago - London: University of Chicago Press.
- Rappaport, R.A.  
 1984 *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People.*  
 A new, enlarged edition.  
 New Haven - London: Yale University Press.
- Reno, W.  
 1998 *Warlord Politics and African States.*  
 Boulder, Col.: Lynne Rienner.
- Richards, P.  
 1996 *Fighting for the Rainforest. War, Youth and Resources in Sierra Leone.*  
 Oxford: James Currey and Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Sahlins, M.  
 1999 What is anthropological enlightenment? Some lessons of the twentieth century.  
*Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii.
- Schmidt, P.R. en R.J. McIntosh, eds.  
 1996 *Plundering Africa's Past.*  
 Oxford: James Currey and Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Shweder, R.A.  
 2000 Moral maps, "First World" conceits, and the new evangelists.  
 In: L.E. Harrison & S.P. Huntington, eds., *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, pp. 158-76. New York: Basic Books.
- Silverman, R.A., ed.  
 1998 *Ethiopia: Traditions of Creativity.*  
 Seattle - London: University of Washington Press.

- Silverstein, K.  
 2001 Good press for dictators.  
*The American Prospect* 12(6); online versie op:  
[www.prospect.org/print\\_friendly/print/V12/6/silverstein-k.html](http://www.prospect.org/print_friendly/print/V12/6/silverstein-k.html).
- Slim, H., P. Thompson, O. Bennett and N. Cross  
 1993 *Listening for a Change: Oral Testimony and Development*.  
 London: Panos Publications.
- Spiro, M.E.  
 1996 Postmodernist anthropology, subjectivity and science: a modernist critique.  
*Comparative Studies in Society and History* 38: 759-80.
- Stephens, J.  
 2000 The body hunters: as drug testing spreads, profits and lives hang in the balance.  
*Washington Post*, 17 december 2000.
- Taye Mengistae  
 2001 *Indigenous ethnicity and entrepreneurial success in Africa. Some evidence from Ethiopia*.  
 Washington, DC: World Bank (Development Research Group, Policy Research Working Paper # 2534).
- Wamue, G.N.  
 1999 The politics of the Mũngikĩ.  
*Wajibu: a Journal of Social and Religious Studies* 14(3), online version:  
[www.crosswinds.net/~bluegecko/tribes/kikuyu/mungiki.htm](http://www.crosswinds.net/~bluegecko/tribes/kikuyu/mungiki.htm)  
 2001 Revisiting our indigenous shrines through Mungiki.  
*African Affairs* 100(400): 453-467.
- Wierzbicka, A.  
 1991 *Cross-Cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*.  
 Berlin - New York: Mouton de Gruyter  
 1999 *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*.  
 Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiredu, K.  
 1996 *Cultural Universals and Particulars: an African Perspective*.  
 Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.  
 1997 African philosophy and inter-cultural dialogue.  
*Quest* 11(1/2): 29-42.
- Wolf, E.R.  
 1999 *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*.  
 Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.  
 2001 *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*.  
 Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- Wright, D.R.  
 1999 "What do you mean there were no tribes in Africa?": thoughts on boundaries - and related issues - in precolonial Africa.  
*History in Africa* 26: 409-26.
- Yohannes Haile-Selassie  
 2001 Late Miocene hominids from the Middle Awash, Ethiopia.  
*Nature* 412(12 July 2001): 178-81.

