



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Wildheid en beschaving: De Europese verbeelding van Afrika

Corbey, R.H.A.

Citation

Corbey, R. H. A. (1989). *Wildheid en beschaving: De Europese verbeelding van Afrika*. Baarn: Ambo. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/44431>

Version: Not Applicable (or Unknown)

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

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/44431>

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

Wildheid en beschaving

Corbey, Raymond

Publication date:
1989

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Corbey, R. H. A. (1989). Wildheid en beschaving: De Europese verbeelding van Afrika. Baarn: Ambo.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- ? Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- ? You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- ? You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Raymond Corbey

Wildheid en beschaving

De Europese verbeelding
van Afrika

AMBO / BAARN

'Ils parloient de l'homme sauvage et ils peignoient l'homme civil.'
Rousseau, *Discours sur l'inégalité*

'De solo enim sensu orationum, non autem de earum veritate laboramus.'
Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*

Inhoud

1. Inleiding	7
2. Het koloniale naakt	23
3. Fotograferen als ritueel	47
4. De imaginaire ander	63
5. Wild versus beschaafd	81
6. Wildheid in onszelf?	105
7. Noord-Afrika: de harem	122
8. Wilden te kijk	133
9. Tot besluit	156
Dankwoord	167
Noten	169
Register	181

1. Inleiding

'De rivier op te varen was als een reis naar het vroegste begin van de wereld, toen plantengroei de aarde nog overwoekerde, en de enorme bomen koningen waren. De lege stroom, de grote stilte, het ondoordringbare woud ... Op sommige momenten werd men door zijn verleden bevangen ... in de vorm van een onrustige, luidruchtige droom, en dacht men er verwonderd aan terug, te midden van de overweldigende werkelijkheid van deze vreemde wereld van planten, water en stilte.'¹ Dit is een passage uit Joseph Conrads *Heart of Darkness*, waarin hij rond de eeuwwisseling, in een tijd van snelle koloniale expansie, een reis over de rivier de Kongo beschrijft zoals hij er zelf een gemaakt had, een aantal jaren eerder (1). Zij is typisch voor een bepaald, Europees beeld van Afrika als een even fascinerend als angstaanjagend, even verleidelijk als gevaarlijk oerlandschap, een wilde periferie van de beschaafde wereld, een mysterieus, donker continent, waarvan men de bewoners, al even wild en donker, niet als volwaardige mensen beschouwde. Afrika, schreef Hegel, zegsman van beschaafd Eu-

1. Afrika: 'De rivier op te varen was als een reis naar het vroegste begin van de wereld...' Het opvaren van Afrikaanse rivieren had bovendien vaak de connotatie van een penetratie van maagdelijk gebied.



Souvenir du Congo

Pêcheurs dans les rapides en face de Banzyville.

ropa, is een continent zonder geschiedenis, een land van kinderen, gehuld in het duister van de nacht.²

Het hoogtij van de Europese koloniale overheersing van Afrika viel samen met dat van de prentbrief- of ansichtkaart. De briefkaart, zonder omslag verstuurd, is evenals de fotografie een negentiende-eeuwse uitvinding. Rond de eeuwwisseling vond de fotografie voor het eerst op grote schaal toepassing op ansichtkaarten. Beroepsfotografen annex ondernemers, zoals Lehnert & Landrock te Tunis, Joseph Geiser te Algiers of Edmond Fortier te Dakar, verdienden veel geld met ansichtkaarten waarop de meest uiteenlopende aspecten van de nieuwe Afrikaanse koloniën en het koloniale leven vastgelegd waren. Tienduizenden foto's op honderdduizenden ansichtkaarten getuigen van de fascinatie en de gretigheid waarmee Europeanen, in de koloniën en in de Europese moederlanden, kennis namen van een vreemde, exotische wereld.

In de zomer van 1987 kwam ik in het bezit van een uniek historisch en etnografisch document: een oud fotoalbum dat een honderdtal ansichtkaarten bevat uit de periode 1900-1925, alle afkomstig uit Franstalige koloniën in Afrika, en alle, zonder uitzondering, met afbeeldingen van Afrikaanse vrouwen in min of meer erotische poses (2, 3). Zoals uit schaarse handgeschreven teksten op de achterzijde van een aantal van deze ansichtkaarten blijkt, gaat het om de verzameling van een jonge Franse koloniaal, een zekere Nic, afkomstig uit het departement Pas-de-Calais. 'Vanmiddag vertrek ik per auto,' schrijft hij op een gegeven moment (de ansichtkaart is niet gedateerd) naar huis, 'ik hoop dat u alle kaarten heeft ontvangen; berg ze op in het album; hartelijke groeten aan jullie allemaal, vader, moeder, grootmoeder, Rosalie. Uw zoon Nic'. Jarenlang was deze Nic, naar alle waarschijnlijkheid beroepsmatig, onderweg in verschillende Afrikaanse koloniën en overal waar hij kwam kocht hij ansichtkaarten van dit wijdverbreide type, die hij aan zijn ouders stuurde om ze aan zijn collectie toe te voegen. En dat is zo ongeveer alles wat we van hem weten. Later werd de collectie aangevuld met in Europa verzamelde vergelijkbare ansichtkaarten, door hemzelf of door anderen, want het is goed mogelijk dat Nic, zoals zovele jonge Fransen van zijn generatie, de Eerste Wereldoorlog niet overleefd heeft.

In het navolgende gaat het om betekenis en achtergronden van deze verzameling 'koloniale naakten', die onder de zeer uiteenlopende onderwerpen die we op koloniale ansichtkaarten tegenkomen (landschappen, jachttafereelen, de bouw van bruggen, wilde dieren, het dagelijks leven in Afrikaanse dorpen, gemaskerde dansers, gebouwen enzovoort) zeer goed vertegenwoordigd zijn en decennia lang een specifiek genre vormden. Het merendeel van de afbeeldingen van Afrikaanse vrouwen in deze studie is ontleend aan Nics collectie. Dit materiaal werd aangevuld met andere koloniale ansichtkaarten, eveneens zonder uitzondering uit de periode 1900-1930, en met een aantal afbeeldingen uit wetenschappelijke literatuur uit dezelfde periode.

De belangrijkste bron voor ons onderzoek naar de Europese beeldvorming met betrekking tot Afrika wordt dus gevormd door foto's. We zullen fotograferen bezien als een praktijk van betekening, van actieve categorise-

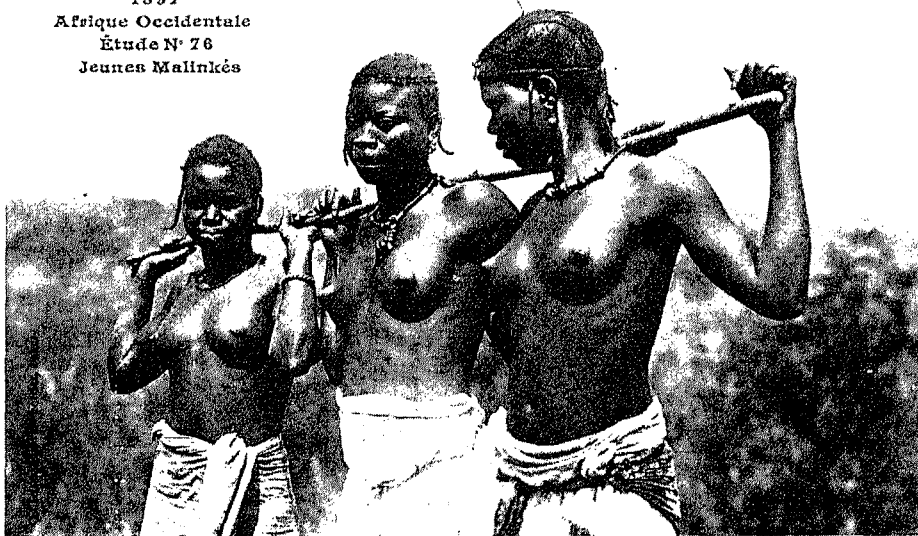


Afrique occidentale Française
1922. SENEGAL - Jeune Fille Cérère

2. 'Senegal: Cérère-meisje'. Een karakteristiek voorbeeld van het type Ansichtkaart dat verzameld werd door Nic, een jonge Franse koloniaal wiens collectie Afrikaanse naakten in deze studie becommentarieerd wordt.

3. 'Malinke-meisjes'. Afbeeldingen van jonge, aantrekkelijke Afrikaanse vrouwen zijn op de koloniale Ansichtkaart, met haar grote diversiteit van onderwerpen, disproportioneel sterk vertegenwoordigd. Vergelijkbare Ansichtkaarten van Afrikaanse mannen daarentegen ontbreken nagenoeg.

1397
Afrique Occidentale
Étude N° 76
Jeunes Malinkés



ring en constructie van de werkelijkheid, conceptueel gestuurd vanuit de mentaliteit, de culturele achtergrond, de specifieke discursieve activiteit van makers en consumenten van de foto's. We zullen ook andere uitingen van deze discursieve activiteit aan de orde stellen, met name teksten (onder meer handgeschreven teksten op Ansichtkaarten, het reisverhaal, de koloniale roman, de contemporaine wetenschappelijke literatuur, missielitera-

tuur), maar ook een verschijnsel als de wereldtentoonstelling.

Nics verzameling documenteert veeleer de toenmalige Westeuropese burgerij en haar opvattingen, waarden, voorstellingen en verlangens, haar beeld van anderen en van zichzelf, haar vertoog over wildheid en beschaving, dan de Afrikaanse etnografische realiteit. Het gaat hier dan ook niet primair over Afrika, maar over het beeld dat Europeanen zich, met name in de context van de *colonial encounter*, van Afrika vormden. Het gaat over wat, zoals zal blijken, in aanzienlijke mate een imaginaire wereld, een fantasma, een droom was. We zullen nagaan hoe in een complexe discursieve activiteit een ander 'ras' en een ander continent – een donker ras en een donker continent – geconstrueerd en gerepresenteerd, en daardoor tevens gereguleerd en gedisciplineerd werden. De ansichtkaarten van zwarte Afrikaanse vrouwen, gemaakt door en goeddeels voor blanke Europese mannen, vormen pictoriële fragmenten van deze discursieve activiteit, die evenzeer Afrika als Europa betreft. Want het beeld dat men zich van anderen vormt heeft, zoals we in onze etno-etnologische verkenning zullen zien, alles te maken met het beeld dat men zich van zichzelf vormt.³ Ik spreek in het voorgaande bewust van 'de' Westeuropese burgerij, en ik zal vaak in het algemeen, zonder al te specifiek te zijn, spreken van een 'Europese discursieve activiteit over wildheid en beschaving'. Natuurlijk zijn allerlei specificaties mogelijk: welk land, welke periode, welke confessie, welk segment van de middenklasse, welke sekse. Het gaat mij echter niet zozeer om de verschillen tussen allerlei categorieën alswel om de overeenkomsten. Verder gebruik ik het begrip 'burgerlijk' of ook wel 'burgerlijk-christelijk' vooral in verband met wat het object van onderzoek is: een bepaalde mentaliteit, een bepaald discours. Mijn these, wat ik wil aantoonen, is dat die overeenkomsten waar het gaat om de specifieke structuur (de optredende begrippen, de gesuggereerde samenhangen, de gebruikte metaforen, de waarderingen enzovoort) van de discursieve activiteit over Afrika en zijn bewoners, zeer groot zijn – of het nu gaat om Belgische of om Engelse opvattingen, of zelfs om die van missionarissen vergeleken met meer profane uitingen als ansichtkaarten van Afrikaanse vrouwen. Ze zijn groot genoeg, meen ik, om het globale karakter van genoemde aanduidingen te rechtvaardigen, primair met betrekking tot opvattingen over Afrika in Frankrijk, België, Engeland en Duitsland gedurende de eerste decennia van deze eeuw. Maar het zal blijken dat de reikwijdte van onze analyses veel groter is. Het vertoog over wildheid en beschaving is veel ouder, kent een veel grotere verbreiding en heeft zelfs, om op bepaalde bevindingen vooruit te lopen, veel te maken met zeer fundamentele en algemene gegevens als etnocentrisme en structurele, met name narratieve *constraints* ten aanzien van processen van betekening.

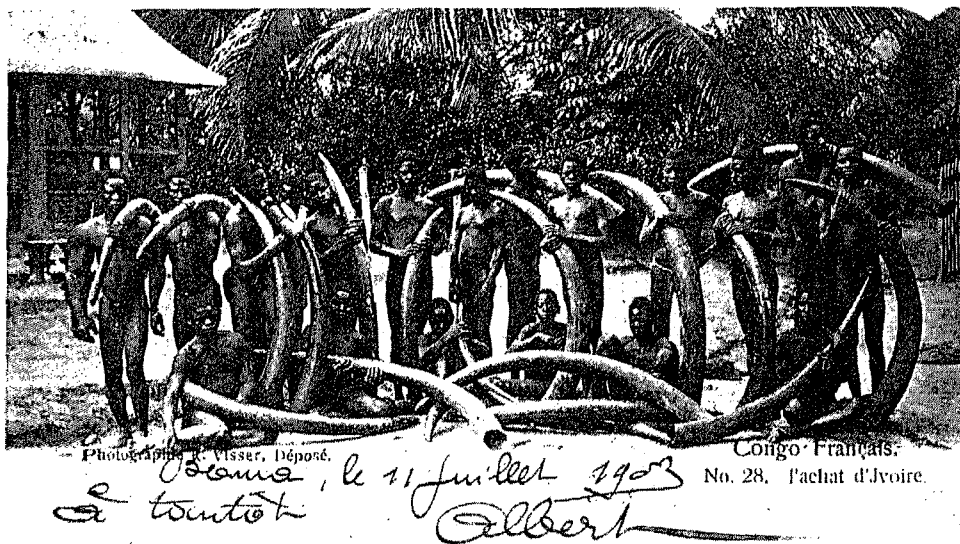
Lange tijd hadden de Europese mogendheden alleen indirect met het binnenland van zwart Afrika te maken, vooral als bron van een niet aflatende stroom van slaven. Alleen de kusten, waar zich tal van Europese vestingen en enclaves bevonden, waren redelijk bekend. Pas in de loop van de vorige eeuw kwam hierin geleidelijk verandering, door de activiteiten van ontdekkingsreizigers en avonturiers als de Schotse arts Mungo Park, de gebroeders Lander, René Caillié, Sir Richard Burton, John Speke en de zen-

deling dr. David Livingstone. Omstreeks 1850 nog werden de immense binnenlanden met hun vele honderden bloeiende culturen door het Westen beschouwd als *terra nullius*. In de Franse Académie des Sciences discussieerde men op het hoogste niveau over de taxonomische positie van een ras van mensenetende, zwaar behaarde *Homines caudati*, 'staartmensen', gesitueerd in het nog onverkende hart van het continent.

Rond 1880 begon in Afrika een periode van koortsachtige imperialistische expansie van een aantal fel concurrerende Europese staten. De journalist-ontdekkingsreiziger Henry Stanley moest de belangen van Leopold II van België (als privé-ondernemer, niet als staatshoofd) en enkele andere geldschietters behartigen. Het ging de Belgische vorst om het Kongobekken, rijk aan onder meer rubber, ivoor, erts en niet in de laatste plaats goedkope arbeidskrachten (4). Frankrijk wilde niet achterblijven en haastte zich vanuit de westelijke kust door Savorgnan de Brazza in zoveel mogelijk inheemse dorpen de Franse vlag te laten planten. Voor Bismarck opereerde vanuit de oostkust Karl Peters, aan de westkust Gustav Nachtigal. Portugal was actief in Angola en Mozambique. Op 23 februari 1885 kwamen de afgevaardigden van een twaalfstal Europese staten te Berlijn tot overeenstemming over hoe de verdere verdeling van Afrika zou moeten verlopen. Tegen de eeuwwisseling waren nagenoeg alle inheemse stammen en staten onderworpen, en was de verdeling van Afrika onder Europese mogendheden een feit.

In de nieuwe koloniën, die de context vormden van het verschijnsel koloniale ansichtkaart, ontstond snel een stabiele infrastructuur. Men investeerde kapitaal en introduceerde een geldeconomie. Plantages en mijnen, wegen

4. 'Frans Kongo: Aankoop van ivoor'. Ivoor was een van de grondstoffen waarin Europeanen in Afrika hevig geïnteresseerd waren, naast onder meer rubber en allerlei delfstoffen. Eerder ging de belangstelling van Europeanen met name uit naar zwart ivoor: slaven.



45 Champ de riz à Dolo. (Moyen-Congo)
Rijstveld te Dolo, (Midden-Congo).



5. Twee Belgische planters op een rijstplantage in Belgisch Kongo. De opkomst van de ansichtkaart met foto viel samen met de consolidatie van de Europese koloniale expansie in Afrika, die op fascinerende wijze wordt gedocumenteerd door tienduizenden ansichtkaarten uit de eerste decennia van deze eeuw.

en spoorwegen werden aangelegd (5); fabrieken werden gebouwd, raffinaderijen, dokken, kantoorgebouwen, banken, stoomboten, ziekenhuizen, missieposten, scholen. Aan de inheemse bevolking legde men zware, meestal in geld op te brengen belastingen op, waardoor men deze dwong tot het verrichten van loonarbeid die uitermate slecht betaald werd (6). Een voor de Afrikaanse kolonie specifieke vorm van klassentegenstelling ontstond, aangescherpt nog door etnische verschillen tussen blank en zwart. Inheems verzet werd op vaak bloedige wijze gebroken. Wrede lijfstraffen voor wie niet hard genoeg werkte of niet snel genoeg betaalde, waren verre van uitzonderlijk. De toestanden in de Kongo Vrijstaat, waar men, om maar iets te noemen, bij kleinere vergrijpen al overging tot het afhakken van een hand of voet, leidden rond de eeuwwisseling zelfs tot scherpe internationale protesten. Geoffrey Gorer, een jonge Engelse intellectueel die in 1935 een reis door West-Afrika maakte, merkt wrang op: 'Er kan geen twijfel aan bestaan dat de negers van West-Afrika een gedesillusioneerde, ellendige en verbitterde bevolkingsgroep vormen, die slechts met terreur overheerst kan worden. Niet alleen het koloniaal systeem is verantwoordelijk voor hun gemoedsgesteldheid, maar ook de brute wijze waarop ze door de Fransen bij nagenoeg elke gelegenheid behandeld worden, en de systematische manier waarop ze bij elke transactie bedrogen worden. ... Overal vertelde men mij dat de enige taal die negers verstaan, die van fysiek geweld is. Dat is in ieder geval wel het enige wat hun ten deel valt ... De wijze waarop Franse mannen en vrouwen hun bedienden continu afsnauwen en kwetsen is uitermate gênant. Men krijgt echt de indruk dat ze hen niet als menselijke wezens beschouwen.'⁴ Medische hulp, kerste-



6. 'Elisabethville, Belgisch Kongo: De eerste vervoermiddelen'. Een treffende adstructie van koloniale verhoudingen tussen blank en zwart. De Afrikaanse bevolking werd door het opleggen van hoge belastingen gedwongen te werken voor hongerlonen. De overgang van een subsistentie-economie naar een markteconomie had in verschillende opzichten desastreuze gevolgen voor traditionele Afrikaanse samenlevingsvormen.

ning en onderwijs, doorgaans vanuit de beste bedoelingen van de betrokken missionarissen, missiezusters en zendelingen, droegen in feite tevens bij aan opbouw en welzijn van een dociele, goed gedisciplineerde massa loonarbeiders ter ontginning van de nieuwe gebiedsdelen.

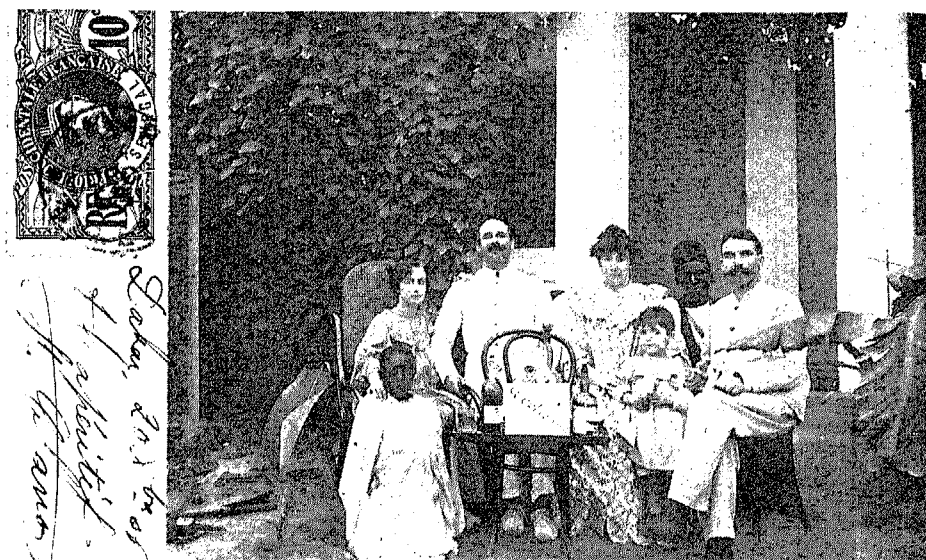
Een zeer omvangrijk, log apparaat van ambtenaren behartigde het bestuur en de inning van belastingen. 'Wat mij bij de bestuursambtenaren met wie ik in aanraking kwam telkens weer verbaasde, was hun onwetendheid,' schrijft Gorer, '(meestal) weten ze helemaal niets van welk deel van de kolonie dan ook buiten hun eigen kleine gebied, en van dit laatste maar weinig. Bijna nooit lukte het mij enige informatie te verkrijgen over de zeden en gewoonten van de Afrikanen over wie ze de scepter zwaaiden. Bijna allen waren ze ervan overtuigd dat er niets van belang te melden was. De overgrote meerderheid van hen verachtte de Afrikanen over wie ze aangesteld waren; hun houding varieerde grillig tussen vertrouwelijkheid – 'een liefhebbende vader met zijn kinderen', zoals de propaganda het stelt – en de bruutheid van een sergeant-majoor, en ging maar al te vaak gepaard met fysiek geweld.'⁵ Gorers onvolprezen reisverslag bevat tal van zulke observaties met betrekking tot lokale verhoudingen tussen de Europese bovenlaag (7, 8) en specifieke inheemse groepen.

De overheersing van een flink deel van de wereld door enkele Europese imperia ging gepaard met de rotsvaste overtuiging van de absolute morele en culturele superioriteit van de westerse beschaving. Men geloofde algemeen dat de geschiedenis van de mensheid zich kenmerkt door een doelge-



7. Een aantal colons bij hun Quatorze Juillet-viering te Dakar in 1907. Aan het begin van de eeuw vestigden zich tienduizenden Europeanen, in meerderheid mannen, in de nieuwe Afrikaanse gebiedsdelen.

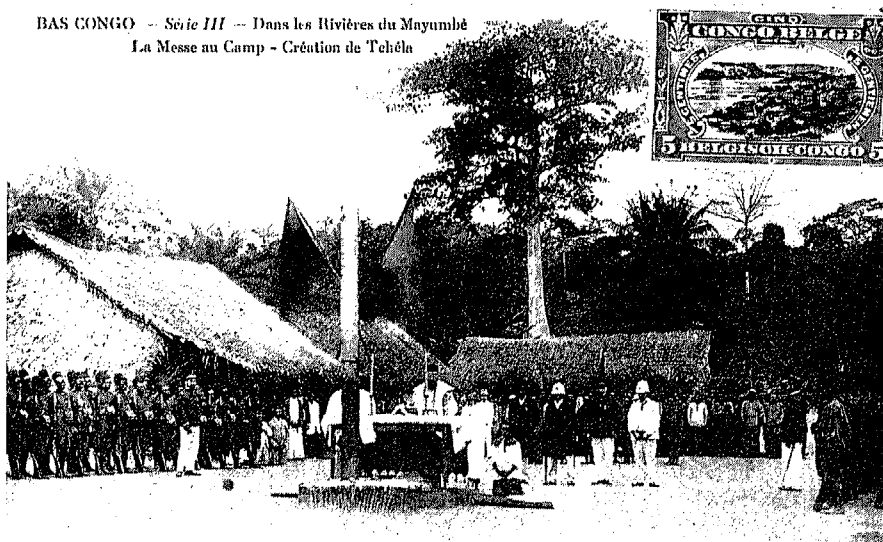
richte ontwikkeling van wildheid naar beschaving, een ontwikkeling van 'laag' naar 'hoog', en er bestond geen enkele twijfel over dat de Afrikaanse volkeren, evenals andere 'primitieven' ('wilden', 'natuurvolkeren'), pas aan het begin van deze Vooruitgang stonden. Naast politieke en commerciële overwegingen en de rond 1870 sterk opbloeiende missieactiviteit speelden etnocentrische humanitaire overwegingen dan ook een niet te verwaarlozen rol in de Europese expansie in Afrika, als motief en als ideologisch excuus tegelijk. Zoals volgens de ideologie van missie en zending in de naam van God het geloof moest worden verbreid onder de heidenen (9), moest volgens een meer profaan vertoog in de naam van de Vooruitgang door 'cultuurvolkeren' de beschaving worden gebracht aan 'natuurvolkeren'. De Fransen spraken in verband met dit beschavingsoffensief van een *mission civilisatrice*, de Engelsen van de *white man's burden*. In een studie uit 1921 over de activiteiten van de Witte Paters in Afrika wordt beschreven hoe het dertig jaar eerder allemaal begon in een 'vrijwel onbekend land, wantrouwende, bijna vijandige bewoners, een primitief oervolk, geen enkele Christen', hoe vervolgens 'het Kruis er stevig werd geplant', hoe daardoor 'in één woord niets niet iets, maar veel werd' – Afrika was 'niets', totdat de Europeanen met hun godsdienst en hun beschaving kwamen.⁶ Zoals reeds opgemerkt: de consolidatie van de Europese koloniale aanwezigheid in Afrika viel samen met de bloei van de ansichtkaart. Naar schatting werden gedurende de eerste jaren van de twintigste eeuw dagelijks wereldwijd meer dan een miljoen ansichtkaarten verstuurd. De briefkaart, in principe open en bloot, niet in een briefomslag verstuurd, werd op 1



8. Zelfbewuste Franse koloniale met familieleden te Dakar, Senegal, in 1906, inclusief twee knielende boys, zoals beide Afrikanen in de handgeschreven tekst op de achterzijde van de ansichtkaart aangeduid worden.

9. Een belangrijk aspect van de Europese koloniale aanwezigheid in Afrika vormden missie en zending. Hier wordt voor uit de inheemse bevolking gerekruteerde troepen de katholieke mis opgedragen, ergens in Belgisch Kongo. Deze bevolking kreeg een nieuw wereldbeeld en waardenpatroon aangereikt dat goed strookte met Europese oogmerken en belangen ter plekke. De ruimtelijke verhoudingen bij het gebeuren zijn interessant: in de sacrale sfeer rond priester en altaar bevinden zich ook enkele hoger geplaatste koloniale functionarissen of militairen.

BAS CONGO -- Série III -- Dans les Rivières du Mayumbé
La Messe au Camp - Création de Tehéla



oktober 1869 geïntroduceerd, in Oostenrijk. Op 25 juni 1870 verscheen in Duitsland de *Korrespondenz-Karte* en binnen twee jaar hadden nagenoeg alle Europese landen dit voorbeeld nagevolgd. De briefkaart, 'Fidèle Messagère d'Amour ou d'Amitié', was meteen uiterst populair als middel om contacten te onderhouden met familie, vrienden, kennissen of zakelijke relaties, om te feliciteren bij verjaardagen, geluk te wensen op feestdagen, als groet van een vakantiebestemming of voor korte mededelingen. Binnen twee maanden werden er in Duitsland meer dan twee miljoen verstuurd, in de eerste maand van haar bestaan in de Verenigde Staten (mei 1873) meer dan dertig miljoen. In Frankrijk werden in het jaar 1889 meer dan vijftig miljoen ansichtkaarten uitgezocht, gekocht, beschreven, van een postzegel voorzien en verzonden.⁷

De eerste briefkaarten waren ongeïllustreerd, maar al snel verscheen de prentbrief- of ansichtkaart, met de meest uiteenlopende afbeeldingen en teksten, in steen- of staaldruk. Rond de eeuwwisseling werd de grootschalige reproductie van foto's op ansichtkaarten technisch haalbaar, en nu was het hek definitief van de dam, want in principe ontsnapt niets aan het oog van de camera: landschappen, stadsgezichten, straattaferelen, zigeuners, gebouwen, ambachten, wereldtentoonstellingen, dieren, klederdrachten, kunstwerken, portretten, oorlogstaferelen, natuurrampen, cartoons, plechtigheden, erotische poses, reclame, rampen, het strandleven enzovoort. Binnen enkele jaren telde alleen Frankrijk al meer dan vijftien verenigingen van verzamelaars van ansichtkaarten, die tentoonstellingen en ruilbeurzen organiseerden en aan de ansichtkaart gewijde periodieken deden verschijnen.

Deze periode was er een van proliferatie van het technisch steeds beter reproduceerbare beeld, niet alleen op ansichtkaarten, maar ook in kranten en geïllustreerde tijdschriften, op postzegels en affiches, en wat later in stripverhalen en films. Het album met ansichtkaarten, zoals er gedurende de eerste decennia van deze eeuw in de meeste burgerlijke gezinnen wel een te vinden was, had iets van het door Jeremy Bentham ontworpen panopticum, een rond gebouw waarvan men vanuit een centraal punt alle vertrekken kan overzien. Het was een microkosmos waardoor de macrokosmos, de wijde wereld, bemonsterd, afgebeeld, gerepresenteerd werd. Hetzelfde gold voor tijdschriften als het Nederlandse *De Aarde en haar Volkeren*, het Franse *Le Tour du Monde* of het Amerikaanse *National Geographic* – 'reporting on the world and all that is in it'.⁸ De wereld werd tentoongesteld. 'To see is to know' was het motto van de World's Columbian Exposition te Chicago in 1893, de zoveelste van een lange reeks wereldtentoonstellingen, waarmee de westerse imperia in eufore stemming de triomf van 'de' beschaving vierden.⁹ De wereld als schouwtooneel, de burger op de eerste rang. De beschaafde westerse mens dacht met zijn overkoepelende verlichte, wetenschappelijke rede alles te kunnen omvatten, alles te kunnen beheersen, alles te kunnen overzien, vanuit een archimedisch punt. Overzicht en beheersing gingen hand in hand, evenals bij de accumulatie van antropologische kennis en de koloniale overheersing van niet-westerse volkeren. De encyclopedische geest van de tijd kwam niet in de laatste plaats tot uiting in de positivistische accumulatie

van feiten in de wetenschappen, waarbij ook de fotografie ingeschakeld werd.

Op de werelddtentoonstellingen speelden in levenden lijve te kijk gestelde leden van 'natuurvölkeren' of 'lagere rassen' een rol. De zogenaamde *Völkerschau* was zelfs uitsluitend aan dit doel gewijd. Dit verschijnsel was karakteristiek voor de periode van koloniale expansie en overheersing. De tentoongestelde mensen waren uit de koloniën van het betreffende land afkomstig. Het (etnografisch) museum of eerder het rariteitenkabinet, de negentiende-eeuwse *Völkerschau*, de dierentuin en het circus, de erotische ansichtkaart uit de Afrikaanse koloniën, de werelddtentoonstellingen – al deze verschijnselen kan men analyseren als een semiosis, als een praktijk van categorisering, van be- en vertekening, representatie en misrepresentatie van andere culturen. Tegelijk vond daarbij een betekening van de eigen cultuur plaats, waarmee de andere culturen onvermijdelijk gecontrasteerd werden. De spil van deze discursieve activiteit over het andere en het eigene, over de westerse wereld en haar taak in de wereldgeschiedenis, haar plichten ten aanzien van niet-westerse culturen, was de tegenstelling die men construeerde tussen 'wildheid' en 'beschaving', 'natuervolk' en 'cultuurvolk'.

De burgerlijke middenklassen hunkerden in de vorige eeuw naar kennis en *Bildung* – niet in de laatste plaats 'pour la distinction' (Bourdieu). Van grote weetgierigheid getuigt bijvoorbeeld het met gravures geïllustreerde *Pfenning-Magazin der Gesellschaft zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse*, dat in

10. 'M'Boum-vrouw', Frans Kongo.
Nog een voorbeeld van het type ansichtkaart dat door Nic verzameld werd, afkomstig uit diens collectie.



1833 voor het eerst in Duitsland (Leipzig) verscheen, als tegenhanger van het Londense, in 1832 voor het eerst verschenen *Penny Magazine of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*. In Frankrijk verscheen een *Musée des Familles*, in Nederland het *Geïllustreerd Magazijn*. Met name alles wat ver weg, vreemd, exotisch was, genoot veel belangstelling. In de renaissance, een andere periode van Europese expansie, is een vergelijkbare belangstelling waar te nemen, getuige werken als Hartmann Schedels *Weltchronik* (1493) of Sebastian Münsters met meer dan vierhonderd houtgravures geïllustreerde *Cosmographia oder Beschreibung der gantzen Weltt* (1544), waarvan binnen honderd jaar zesenvieftig drukken verschenen. De uitvinding en technische ontwikkelingen van de drukkunst en, in de negentiende eeuw, de fotografie (alook, wat later, de ansichtkaart) verschaften nieuwe mogelijkheden van tegenwoordigstelling en representatie. Ons zal hier bezighouden wat er precies gebeurde als men het verre, vreemde, exotische representeerde.

De beeldvorming met betrekking tot Afrika in de periode die hier centraal zal staan, de bloeiperiode van het kolonialisme, staat in een lange traditie van voorstellingen met betrekking tot de wilde marges van de bekende en beschaafde wereld. Bepaalde motieven keren telkens terug in het beeld dat men zich van 'anderen' vormt, zoals geweldpleging, het ongebreideld botvieren van dierlijke lusten en het eten van mensenvlees – of het nu gaat om de hondskoppige en andere monsters die Plinius de Oudere in het jaar 77 in zijn *Naturalis Historiae* beschreef, om de middeleeuwse, diep in de wouden gesitueerde wildeman of om de als halfdierlijk aangemerkte bewoners van de pas ontdekte Nieuwe Wereld. Wie denkt dat dit soort motieven omstreeks de eeuwwisseling definitief tot het verleden behoorde, zo zullen we zien, vergist zich. Hoewel verre van nieuw, kreeg de belangstelling voor het exotische in de negentiende eeuw, net zoals in de renaissance, een krachtige stimulans door de combinatie van nieuwe technische mogelijkheden (fotografie en reproductie van foto's in druk) en Europese expansie overzee. De rond 1900 voor het eerst in groten getale machinaal afdrukbare foto was, anders dan de dure negentiende-eeuwse foto, voor brede lagen van de bevolking betaalbaar. Alles is fotografeerbaar, en wat is objectiever en waarheidsgetrouwer, zo leek het, dan het samenspel van licht, sluiters en gevoelige plaat? Wat kon objectiever zijn dan onverbiddelijke fotografische registraties van het andere, het verre, de koloniën? De wereld werd geestdriftig bemonsterd en vastgelegd, en kon nu door de Europese burgerij in het ansichtkaartenalbum naar believen bekeken worden – 'to see is to know'. Een auteur over de ansichtkaart maakte zich in 1907 zelfs sterk voor *La démocratisation de la Science au moyen d'une encyclopédie d'images*.¹⁰ In de loop van de jaren dertig begint een zekere vervlakking op te treden wat de artistieke kwaliteit en de documentaire waarde van de ansichtkaart betreft. Ze krijgt meer en meer het karakter van een cliché. De zeer stereotiepe, weinig zeggende voorstellingen die nu steeds vaker optreden, contrasteren met de rijke schakering die bestaat in de bloeitijd van de ansicht. De aantallen lopen terug. Er treedt functieverlies op. Het encyclopedische, documentaire karakter, onder meer tot uitdrukking komend in precieze onderschriften, verdwijnt, iets wat ongetwijfeld te maken heeft met het feit

'Senegal: Cérère-vrouwen'. Het st komen binnen het genre 'koloni-naakt', dat vooral in de Franse kolonien en in Belgisch Kongo floreerde, veldingen voor van één vrouw, frontge fotografeerd, meestal staand en der dat ze iets speciaals doet. Daarst is er het type afbeelding met twee wven, doorgaans gearmd, en het met drie vrouwen, zoals hier. k komen afbeeldingen met grotere tallen jonge, aantrekkelijke vrouwen voor.



1217. Afrique Occidentale - SÉNÉGAL
Cérères-Nones

de Kodakcamera en de amateurfotografie steeds populairder werden. n begon, veel spannender, op grote schaal zelf zijn eigen plaatjes te ken, die de documentaire functie van de ansicht overnamen. Ook de te bloei van geïllustreerde tijdschriften betekende concurrentie. Andere cties van de ansichtkaart, onder meer die van vakantiegroet, bestonden ort.

mogelijkheid om een lichtbeeld op een chemisch geprepareerde plaat af drukken was in 1839 ontdekt door Daguerre, maar lange tijd bleef het liseren van acceptabele afbeeldingen een tijdrovende, technisch zeer in- vikkelde, kostbare aangelegenheid. Toch weerhield deze omstandig- d een groot aantal fotografen, beroeps en amateurs, er niet van hun iviteiten te ontplooien. Men realiseerde zich snel de mogelijkheden van nieuwe medium: wetenschappelijk, medisch, artistiek, politieel, rnalistiek, publicitair, erotisch, documentair, en aarzelde niet deze te utten.

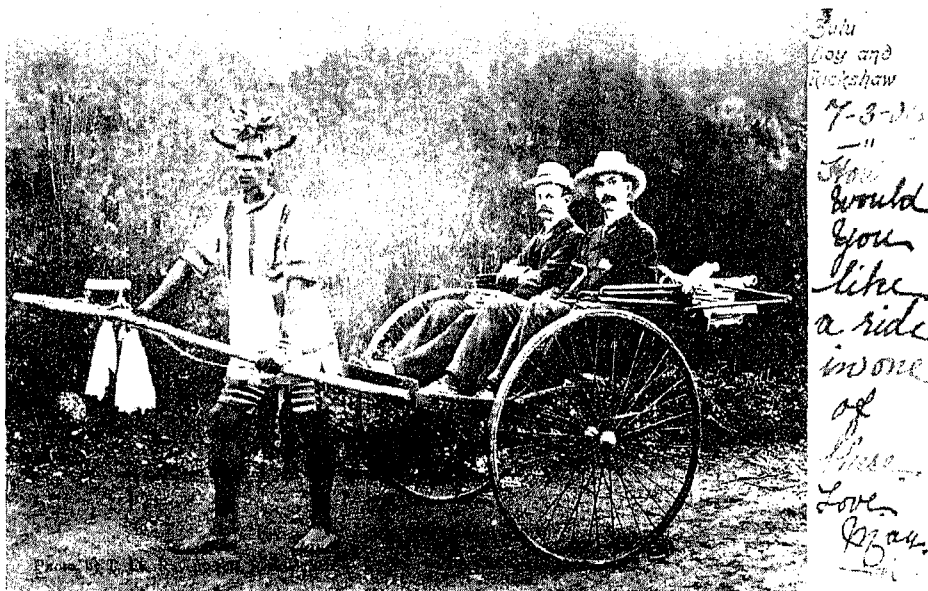
roepsfotografen richtten zich vooral op de gegoede burgerij, die het geld 1 neerleggen voor een geposeerd portret of familieportret in vol, burger- en zelfbewust ornaat, gemaakt in zorgvuldig ingerichte studio's met aie decors. Zulke portretten bevatten een schat aan informatie over le- isstijl, gedragscodes en zelfbeeld van het betreffende stratum.¹¹ Nog l duurder waren albums met exotische taferelen uit verre landen, zoals van Francis Frith, met originele foto's uit Egypte en het Heilige Land, *Catalogue des Vues Photographiques de l'Orient* (1876) van de Fransman ix Bonfils, of het vierdelige *Africa Occidental: Album photographico e de-*

scriptivo (1885-1888) door de Portugese fotograaf J.A. da Cunha Moraes. Bonfils opereerde vanuit Beiroet, Moraes vanuit Loanda, Angola. In Mozambique was tegen het einde van de eeuw een andere Portugees, Manuel Pereira, actief, in Eritrea, waar zij onder andere de Italiaanse koloniale oorlogen vastlegden, hadden de Italiaanse gebroeders Nicotra een studio, en zo waren er talloze anderen.¹² Fotografie en koloniale expansie gingen hand in hand. Dit verband blijkt eens te meer uit de plaats die voor de koloniale fotografie werd ingeruimd op werelddtentoonstellingen.

Druktechnische ontwikkelingen leidden, zoals gezegd, rond de eeuwwisseling de bloeitijd van de ansichtkaart in, daarbij inbegrepen de koloniale ansichtkaart. Foto's werden in deze vorm voor brede lagen van de bevolking betaalbaar. Ook voor fotografen die zich vestigden in de jonge Afrikaanse koloniën lagen hier nieuwe zakelijke mogelijkheden. Het is om verschillende redenen interessant wat nader in te gaan op het werk van één van hen, Edmond Fortier, die opereerde vanuit Dakar, gedurende een periode die ongeveer samenvalt met de bloeitijd van de ansichtkaart. Niet alleen is hij namelijk een van de weinigen over wie we het een en ander weten, ook is hij degene die nogal wat van de in deze studie afgebeelde opnamen maakte en als ansichtkaart van negen bij dertien centimeter in West-Afrika op de markt bracht.

Edmond Fortier werd in 1862 geboren in de Vogezen. Over de eerste helft van zijn leven is weinig of niets bekend, maar rond het jaar 1900 duikt hij op in Dakar, Frans koloniaal Senegal, waar hij als beroepsfotograaf zijn diensten aanbiedt. 'Travaux en tous Genres et par tous Procédés', drukt hij achterop zijn foto's af, op het gebied van de 'Photographie Artistique et Industrielle'.¹³ In de periode 1900-1910 ontplooit hij vervolgens zijn belangrijkste activiteiten als koloniaal fotograaf. Hij reist door heel Franstalig West-Afrika, Senegal, Frans Soedan, Frans Guinea, Mali, Ivoorkust, Dahomey, Lagos, waar hij in deze periode circa 3300 verschillende opnamen maakt, die alle als ansichtkaart verschijnen. In de periode van 1910 tot aan zijn overlijden in 1928 teert hij als producent van ansichtkaarten – de belangrijkste in West-Afrika – op de 3300 negatieven van vóór 1910, die hij telkens opnieuw gebruikt.¹⁴ Er zijn, om redenen die niet duidelijk zijn, geen nieuwe meer bijgekomen.

Fortier was slechts een van de vele Europese commerciële fotografen annex producenten van ansichtkaarten met *Scènes et types* in koloniaal Afrika. Alleen al in Senegal zaten er in zijn dagen meer dan vijftig.¹⁵ Enkele namen, terug te vinden op talloze ansichtkaarten, zijn Tacher, Albaret, Regnault, Coudine, Schléber en Hostalier. Zij combineerden dit vak met activiteiten op andere terreinen, zoals de handel in koloniale waren of in boeken of het houden van een hotel. Ook Fortier, wiens oeuvre, hoewel zeer omvangrijk, dus maar een deel van de totale produktie van ansichtkaarten in Senegal en in West-Afrika in het algemeen is, had een handel annex winkel in koloniale waren, onder andere tabak, lederwaren en curiositeiten. Behalve commerciële fotografen gaven ook verschillende missiecongregaties ansichtkaarten uit, veeleer uit propagandistisch dan uit financieel oogmerk, en met een heel ander soort afbeeldingen erop (9). De ansichtkaarten werden te koop aangeboden aan met name de Europese bevolking: ambtena-



12. 'How would you like a ride in one of these?' Twee Europeanen in een door een Zoeloe getrokken wagentje. De kaart werd op 7 maart 1906 vanuit Kaapstad verstuurd naar Londen.

ren, militairen, reizigers, zeelieden, planters, ondernemers, employés en hun aanhang. Ook Nic, de jonge koloniaal afkomstig uit het departement Pas-de-Calais, met zijn belangstelling voor Afrikaanse naakten, was een van de kopers. Fortiers ruim drieduizend opnamen bieden een fascinerende documentatie met betrekking tot de Franse koloniën in West-Afrika, in 1904 officieel verenigd in de *Fédération de l'Afrique Ouest Française*, de kroon op Frankrijks koloniale expansie onder de Derde Republiek, met Dakar als federale hoofdstad. De onderwerpen variëren van landschappen en stadsgezichten (zoals Dakar in volle koloniale glorie) tot Afrikaanse vrouwen en politieke gebeurtenissen zoals een bezoek van de Franse minister van koloniale zaken, Milliès-Lacroix, in april/mei 1908.

Inherent aan de fotografie als medium is een zekere bedrieglijkheid. Het hele procédé suggereert een objectieve codificatie van de werkelijkheid, van dezelfde onverbiddelijkheid als die waarmee het licht zijn sporen in de fotografische plaat etst. In bepaalde opzichten en bij bepaalde typen opnamen is zeker sprake van grote objectiviteit, maar tevens kan de foto, tegelijkertijd of zelfs primair, iets uitermate subjectiefs zijn, neerslag van overtuigingen van maker en doelgroep, die hen typeren als leden van een bepaalde sociale en culturele categorie, met haar karakteristieke, historisch specifieke mens- en wereldbeeld, haar mentaliteit en waarden. Vanuit deze overtuigingen wordt de complexe werkelijkheid actief geordend, gecategoriseerd, geconstrueerd, betekend. Ook in dit laatste opzicht biedt de koloniale ansichtkaart, en a fortiori het koloniale naakt, een fascinerende

258. AFRIQUE OCCIDENTALE (Sénégal)
Types Ouoloff



P. Tacher, phot. St-Louis

13. 'Wolof-typen'. Voor dit fraaie portret tekent Tacher, een van de meer dan vijftig Europese beroepsfotografen in koloniaal Senegal aan het begin van deze eeuw. Geoffrey Gorer, een Engelse reiziger en auteur, wijst op de waardige, trotse verschijning van de Wolof, en prijst hun grote hoffelijkheid en gastvrijheid.

documentatie, nu met betrekking tot de wijze waarop Europeanen cognitief en emotioneel zijn omgesprongen met een nieuwe, complexe, en in tal van opzichten verbijsterende wereld, die in enkele decennia tijd nadrukkelijker dan ooit tevoren binnen hun gezichtskring was geraakt: Afrika.

2. Het koloniale naakt

In reclame voor zijn werk op de achterzijde van een in 1899 of 1900 gemaakt portret noemt Edmond Fortier, de fotograaf uit Dakar die nogal wat van de in deze studie afgebeelde ansichtkaarten maakte, als specialiteit: 'Collection de Vues et de Types Indigènes'.¹⁶ De laatste categorie, 'inheemse typen', vormt binnen de grote verscheidenheid van onderwerpen die we op de koloniale ansichtkaart aantreffen inderdaad een specifiek genre, dat kwantitatief gezien sterk vertegenwoordigd is.¹⁷ Binnen het genre portret zijn portretten van inheemse vrouwen veruit in de meerderheid. Bij de weinige portretten die er van Afrikaanse mannen zijn, gaat het meestal om specifieke personen, bijvoorbeeld inheemse hoofden, notabelen of opstandelingen, met naam en toenaam genoemd, ofwel om individuen die opmerkelijk uitgedost zijn, bijzondere tatoeages dragen en dergelijke. Vaker komen Afrikaanse mannen voor in de marge van fotografisch interessante thema's, meestal werkend voor Europeanen (6, 8, 71).

Bij de portretten van vrouwen ligt het in de overgrote meerderheid van de gevallen anders. Er zijn verschillende categorieën te onderscheiden, onder andere studioportretten met fraaie, exotische kleding, opsmuk en decors (24, 25, 26), de moeder-met-kind (14) en wat ik hier het 'koloniale naakt' noem: erotisch getinte portretten van jonge, halfnaakte Afrikaanse vrouwen. Binnen de laatste categorie treden weer verschillende standaardopstellingen en -poses op. Het koloniale naakt is met name en in groten getale aan te treffen op ansichtkaarten uit de Franse en Belgische koloniën in zwart Afrika.¹⁸ Op ansichtkaarten uit de Engelse, Duitse en Portugese koloniën is het eerder uitzonderlijk. Wellicht houdt dit verband met nationale verschillen in houding ten aanzien van seksualiteit en erotiek. In Frankrijk, met name in Parijs, werd erotiek sterk gecultiveerd, in Engeland niet. Waarschijnlijk speelden ook verschillen tussen verschillende christelijke confessies op dit punt een rol.¹⁹

De gefotografeerde vrouwen zijn jong en aantrekkelijk. Maar wat heet 'aantrekkelijk'? Misschien is het goed expliciet te zijn over mijn vooronderstellingen op dit punt. Ik ga ervan uit dat fysieke en seksuele aantrekkelijkheid tot op zekere hoogte cultureel bepaald is (*nurture*), en dat er anderzijds sprake is van een biologische, genetisch bepaalde, algemeen-menselijke/mannelijke component (*nature*). Dat Europese, mannelijke kolonialen (wier aantal dat van Europese vrouwen in de koloniën verre overtrof) Afrikaanse vrouwen als die op de ansichtkaarten aantrekkelijk vonden, heeft enerzijds te maken met hun cultuurspecifieke, Westeuropese *reinforcement history* en esthetische normen, anderzijds, en met name, met aangeboden maar plooibare reacties op wat ethologen *releasing sign stimuli* noemen,



14. 'Moeder voedt kind', Mossamedes, Angola. De moeder-met-kind was een geliefd thema, ook, onder meer als de Heilige Maagd met het kindje Jezus, in de westerse schilderkunst, waardoor de koloniale ansichtkaart op allerlei manieren beïnvloed is. Verstuurd in 1916 uit Mossamedes.

bepaalde constellaties in de zintuiglijke waarneming met een genetisch bepaalde prikkelwaarde – bijvoorbeeld billen, borsten of de constellatie borsten–navel–schaamhaar.²⁰ Het voor de hand liggende vermoeden dat de kopers van dit type ansichtkaart in hoofdzaak mannen waren, wordt bevestigd door de handgeschreven teksten op de achterzijde. Hoe groot de rol van seksuele aantrekkelijkheid was, blijkt onder meer uit de afwezigheid, niet alleen van Afrikaanse mannen, maar ook van oudere en oude vrouwen en van nog niet geslachtsrijpe meisjes. Bij een enkel portret van een oude vrouw dat we tegenkomen, gaat het om een door ouderdom gedegenereerd of door ziekte verminkt lichaam, genadeloos gefotografeerd. Verder hebben de geportretteerde jonge vrouwen gemeen dat de fotograaf telkens niet de minst aantrekkelijke individuen uitgezocht heeft. Ook Edmond Fortier lijkt verre van ongevoelig te zijn geweest voor de charmes van Afrikaansen die zijn pad kruisten.

Nu zou men kunnen opperen dat de toenmalige fotografen, met de gretigheid die kenmerkend is voor de gehele geschiedenis van de fotografie, nagenoeg alles hebben vastgelegd, en dat het dus niet zo bijzonder is dat ook Afrikaanse vrouwen zijn gefotografeerd.²¹ En die gaan toch vaak, in die culturen en in dat klimaat, schaars gekleed? Ik denk echter dat men dan voorbijgaat aan iets wezenlijks. Het ontbreken van vergelijkbare opnamen van inheemse mannen of oude vrouwen is al opvallend, maar nog veelzeggender is de manier waarop deze koloniale fotografen – voor zover bekend zonder uitzondering mannen – hun modellen gefotografeerd hebben. De borsten bevinden zich doorgaans in focus. Vaak nemen de modellen op

15. 'Inheemse moeder met dochter', Zuid-Afrika. Het genre 'koloniaal naakt' kwam in Engelse koloniën veel minder voor dan in Franstalige gebieden. Waarschijnlijk gold het daar, vanuit een andere, Victoriaanse mentaliteit, als onkies, en werden ansichtkaarten van dat type niet of nauwelijks gedoopt.



instructie van de fotograaf een bevallige pose in, met de handen achter het hoofd gevouwen, een houding die de borsten accentueert (16), of met een hand in de nek, de andere uitdagend op de heup. Het gaat hier om een nonverbaal idioom dat seksuele beschikbaarheid uitdrukt en dat ook door prostituées gehanteerd wordt.²² Er zijn ansichten waarop het inheemse model een borst ontbloot (17). Er zijn ansichten waarop het model op verzoek van de fotograaf haar kleding geheel of gedeeltelijk heeft afgelegd (18).

Opvallend vaak is zodanig gefotografeerd, dat de welvingen van het lichaam goed zichtbaar zijn, bijvoorbeeld en profil of met het model driekwart slag gedraaid. Zo maakte Fortier in de jaren 1905-1909 een reeks van 310 'études' van in totaal een veertigtal jonge, en soms zeer jonge (19) Westafrikaanse vrouwen, elk onder verschillende hoeken, in verschillende poses, en telkens anders gekleed gefotografeerd.²³ Een opmerkelijk gebaar dat op een aantal ansichten voorkomt, is het aanraken, omklemmen of ondersteunen van een borst of beide borsten (20). Bij een aantal groepen, onder andere de Joruba, komt dit gebaar voor als een begroeting van goede bekenden. Door met afgewende ogen de borsten aan te bieden maakt de vrouw in kwestie kenbaar niet het boze oog te zullen gebruiken. Het gebaar komt ook voor in de Joruba-iconografie, onder meer bij bronzen van het Ogboni-genootschap. De strekking die het gebaar op deze ansichtkaarten heeft, is echter duidelijk een seksuele. Het model presenteert haar borsten, biedt ze aan, en drukt zo haar beschikbaarheid uit, naar alle waarschijnlijkheid niet op eigen initiatief, maar op instigatie van de fotograaf. De ogen zijn op de ansichtkaart, anders



41 SENEGAL - Jeune Fille Soudanaise



18 Afrique Occidentale
Sénégal
DAKAR - Femme Lahobé

16. 'Senegal: Soedanees meisje'. Door de achter het hoofd gevouwen handen wordt de boezem geaccentueerd. Een standaardpose, ingenomen op aandringen van de fotograaf, ontleend aan de Europese erotische studiofotografie.

17. 'Dakar: Lahobé-vrouw'. De vrouw, misschien een prostituee, toont op verzoek van de fotograaf een borst, een gebaar dat seksuele beschikbaarheid uitdrukt.

dan bij de Joruba-begroeting, niet per se afgewend. Het boze oog, zou men kunnen stellen, was in dit geval het oog van de camera.

De afbeeldingen zijn stereotiep, anoniem van karakter. Dezelfde poses herhalen zich eindeloos, met als onderschrift slecht globale aanduidingen als 'Een Soussou-vrouw', 'Fulani-meisje', of zelfs slechts 'Jonge tovenares'. Het individu in kwestie wordt nooit geïdentificeerd. De meest frequente afbeelding is die van één vrouw, frontaal gefotografeerd, in de camera kijkend. Verder is er het type afbeelding waarop het model haar handen in de nek of op het hoofd legt (16). Andere frequente typen ansichtkaarten zijn die met twee vrouwen, vaak gearmd, of drie vrouwen (11); ook komen grotere aantallen voor, zeven of acht, en zelfs meer dan twintig uitsluitend jonge, aantrekkelijke Afrikaanse vrouwen bij elkaar, opgetrommeld in een dorp en zorgvuldig op een rij gezet (39). Het statische overheerst. De vrouwen staan stil, in de vereiste, geëiste houding. Dat heeft iets te maken met langere belichtingstijden, maar vooral met waar de belangstelling van de fotograaf naar uitging.

Nadrukkelijk afwezig op dit type opname zijn mannelijke familieleden van de vrouwen, hun huiselijke omgeving, dagelijkse activiteiten, armoede,



18. 'Fiot-vrouw te Tuba', die zich op last van de fotograaf heeft ontkleed.



19. Een (erg) jong Soussou-meisje in een erotische pose, gefotografeerd door Edmond Fortier.

ziekte. Alles wat voor de fotograaf en zijn klanten niet interessant was of hun niet zinde, werd vermeden. Afrika wordt hier een mythisch landschap, een droomwereld, een erotisch paradijs, uitsluitend bevolkt met bereidwillige, schaars geklede inheemsens. Nog een opvallende afwezige is de Europese man, die toch klaarblijkelijk zo'n grote interesse had voor deze vrouwen. En Europese vrouwen ontbreken al helemaal. Slechts bij wijze van hoge uitzondering ziet men op de koloniale ansichtkaart Europeanen en Afrikanen in meer persoonlijke configuraties. Zo'n niet door de formel verhoudingen van een werkverband geneutraliseerde constellatie was een uitermate geladen gegeven. De Europese bovenlaag van de kolonie, met haar andere etnische achtergrond en andere huidkleur, droeg het karakter van een kaste (7, 8).

Een van de weinige ansichten in Nics verzameling waarop een Fransman en een Afrikaanse (of althans als zodanig gepresenteerde) vrouw samen voorkomen, is dan ook een nadrukkelijk geposeerde allegorische voorstelling die haar zeggingskracht juist aan deze ongebruikelijke configuratie ontleent, getiteld 'A Madagascar' (21). Geen enkele afbeelding in deze studie geeft de kern van de Europese beeldvorming met betrekking tot zwart

Afrika in koloniale context zo treffend en veelzeggend weer als deze. We zien een Europese man met tropenhelm, sabel en militaire jas, en een schalks glimlachende, ietwat verlegen in de camera kijkende Afrikaanse – althans een (geschminkt?) model dat voor een Afrikaanse moet doorgaan. Hij houdt een vinger onder haar kin, als om deze omhoog te duwen, zoals men wel doet bij een verlegen kind dat de blik neerslaat. De Europese koloniale mogendheid als actieve man, militair, volwassene; Afrika als passieve, verleidelijke, kinderlijke vrouw.²⁴ 'O, ze zijn best lief, de negerinnetjes,' luidt de bijbehorende tekst, 'en helemaal niet schuw!' Het Franse woord *farouche*, afgeleid van het Latijnse *ferox*, kan ook 'wild, ongetemd' betekenen en is een eeuwenoude standaardomschrijving van de zwarte Afrikaan in het Frans. Wildheid en temmen – een veelzeggend idioom.

De meeste ongehuwde Franse mannen in West-Afrika hielden er, officieus, niet officieel, een *mouso*, een inheemse bijzit op na. Hetzelfde gold voor Belgische mannen in Belgisch Kongo. Meestal ging het om een meisje, nog maagd, tot wie de Franse man toegang verwierf door de bruidsschat te betalen. Vaak kwamen uit zulke relaties kinderen voort. In de Franse koloniën werd de vader verplicht een aantal jaren voor moeder en kind te zorgen. Na verloop van tijd kwamen de bastaarden meestal terecht in speciale weeshuizen, bestierd door religieuzen, zoals er in elke grotere stad wel een was. In West-Afrika waren met name Fulani-vrouwen erg in trek als bijzit. Verder waren er officieel getolereerde bordelen met hoofdzakelijk Franse vrouwen. In Senegal namen Franse mannen ook wel een inheemse jongen in huis, haast altijd een Wolof. Deze *gor-digen* (Wolof voor 'manvrouw'), rond wie een specifieke subcultuur ontstond, gedroegen en kleeadden zich als vrouwen en genoten een zeker aanzien als causeurs en dansers.²⁵

Op de erotische ansichtkaart is de Europese man dus net zo afwezig als de Afrikaanse man. De relatie is er een van kijken en savoureren, en is als zodanig asymmetrisch: de Europese man kijkt, de Afrikaanse vrouw wordt bekeken. De fotograaf loert als een voyeur door de zoeker van zijn toestel, dat wat dit betreft op zich al weinig symmetrie toelaat, en zijn klanten bekijken op hun beurt het resultaat, met een evenzeer door nieuwsgierigheid als door begeerte bepaalde gretigheid. Eén van de ansichtkaarten uit Nics verzameling is bij uitstek interessant wat betreft de onzichtbaarheid van de toeschouwer (112). Op een foto van een erg jong meisje met net ontloken borstjes is de schaduw van de fotograaf zichtbaar – toeval, of een grapje? De schaduw van zijn tropenhelm suggereert hoe zorgvuldig zijn eigen lichaam bedekt blijft met kleren. De ongetwijfeld op instigatie van de fotograaf veel te laag omgeslagen wikkelrok laat over de aard van zijn belangstelling geen enkele twijfel bestaan. Het onderschrift suggereert ironisch genoeg dat het om het kapsel van het meisje zou gaan. Een aardige illustratie van het buiten schot blijven van de fotograaf is het feit dat van fotograaf Edmond Fortier zelf geen enkel portret bewaard gebleven is.

Sommige poses – handen in de nek, handen kordaat in de zij, een hand achter het hoofd, de andere uitdagend in de zij, enzovoort – volgen conventies uit de Westeuropese schilderkunst en de negentiende-eeuwse (eroti-



20. Op een aantal ansichtkaarten omklemmen de gefotografeerde vrouwen hun borsten, zeer waarschijnlijk op verzoek van de fotograaf, waardoor seksuele intenties van de kant van deze vrouwen gesuggereerd worden. Een vergelijkbaar gebaar met een heel andere betekenis komt voor bij onder meer de Joruba, maar in het onderhavige geval ligt een associatie met Westeuropese erotische en pornografische fotografie meer voor de hand. De drie meisjes op de afbeelding links worden aangemerkt als féticheuses, 'tovenaresen', veeleer een genre binnen de koloniale ansichtkaart dan een etnografisch correcte omschrijving. Hun rituele tatoeages droegen wellicht bij aan hun geschiktheid voor deze rol.

sche) studiofotografie. Andere poses dienen om de welvingen van het lichaam optimaal te tonen, soms van zoveel mogelijk vrouwen tegelijk. Ook de wijze waarop 'typische' vertegenwoordigers van andere 'rassen' werden afgebeeld in de wetenschappelijke en populair-wetenschappelijke literatuur van die dagen – ik kom er zo meteen op terug – had een zekere invloed op de ansichtkaart. Zo zijn er ansichtkaarten waarop sommige modellen en face, andere en profil te zien zijn (22, 23). Al met al zijn de poses en de insceneringen uiterst stereotiep. Telkens keren dezelfde houdingen en configuraties terug, onafzienbare reeksen van erotisch geladen voorstellingen in een tijdperk van technische reproduceerbaarheid. De meeste opnamen van Fortier en andere in West- en Centraal-Afrika opererende koloniale fotografen zijn op lokatie gemaakt, in het vrije veld. Andere portretten werden in de studio gemaakt. Daar werden de modellen voor exotische decors geplaatst en van fraaie, al even exotische kleding en sieraden voorzien (24, 25). Fortier ging er zelfs in het vrije veld vaker toe

21. - A Madagascar

Op het eiland van de neer, in het jaar 1910, en in het jaar 1910.



21. 'Op Madagascar: O, ze zijn best lief, de negerinnetjes, en helemaal niet schuw!' Studio-opname, gemaakt en verstuurd in Frankrijk circa 1910. Een veelzeggende allegorie van de relatie tussen Europa en Afrika zoals gezien door Europese ogen. Vergelijk afbeelding 113, een variatie op hetzelfde thema, met dezelfde modellen.

over zijn modellen enigermate op te smukken. Een vergelijkbaar effect werd bereikt door het inkleuren van zwart-wit opnamen met felle kleuren. Het doel was niet zozeer de werkelijkheid objectief vast te leggen, alswel voorstellingen te verkrijgen welke beantwoordden aan reeds bestaande Europese stereotypen en aan Europese, mannelijke behoeften. De studioportretten en een aantal buiten gemaakte opnamen ademen een andere sfeer dan de meerderheid van de buitenopnamen. Ze suggereren een verfijnde sensualiteit en de afgebeelde vrouwen worden min of meer geïdealiseerd (26), terwijl de meeste buitenopnamen veeleer een sfeer oproepen die tendereert in de richting van rauwe, dierlijke, wilde erotiek. In de contemporaine koloniale literatuur wordt, langs etnische lijnen, een vergelijkbare tegenstelling gecreëerd. Maar met deze opmerkingen loop ik reeds vooruit op materiaal en analyses uit het navolgende.

De fotograaf met zijn apparatuur vormde in de inheemse dorpen waar hij kwam als het ware een culturele enclave. De fysieke afstand tussen de zorgvuldig geklede blanke fotograaf en het half- of driekwart naakte zwarte model symboliseert de afstand tussen Europa en Afrika, tussen 'de' beschaving en de wildheid die met de technische verworvenheden van die beschaving werd vastgelegd. De grens tussen wildheid en beschaving liep tussen de opstelling camera/fotograaf en het model. Significat is verder, zoals reeds opgemerkt, dat de ene partij vooral kijkt en de andere vooral bekeken wordt, door het uitpuilende oog van de camera, de daarachter verscholen fotograaf en, later, zijn cliëntèle. Niet alleen bij de mens, ook bij andere zoogdieren hangt het veeleer bekijken dan zelf bekeken worden

vaak samen met gezags- of machtsverhoudingen: de hoger geplaatste dwingt de andere partij de ogen af te wenden of neer te slaan. Op biologisch/psychologisch niveau is reeds sprake van asymmetrie, en op het niveau van koloniale machtsverhoudingen tussen Europeanen en inheemse bevolking al helemaal. Bovendien ging het om man en vrouw, en blank en zwart, wat nog meer asymmetrie betekende. Ongelijkheid, in verschillende opzichten, was bij de activiteiten van de koloniale fotografen voorondersteld, en deze activiteiten droegen op hun beurt weer bij aan bestending van de status quo, en van bestaande stereotiepe representaties van de Afrikaanse bevolking.

Dat de gefotografeerde vrouwen zich bekeken voelen is op een aantal opnamen duidelijk te zien. Vaak kijken ze verlegen, ongemakkelijk of beschaamd, lachen ze nerveus of poseren ze duidelijk tegen hun zin (18, 27, 42 rechts). Soms kijken ze echter ook trots, zelfbewust of uitdagend (65). De reacties hangen natuurlijk ook samen met de achtergrond van de poserende vrouw. Van Fortier weten we dat hij een aantal min of meer vaste modellen had, die ongetwijfeld met meer routine en minder tegenzin poseerden dan vrouwen die opgetrommeld werden in een dorp waar een fotograaf op doorreis kwam, en die min of meer onder dwang hun medewerking moesten verlenen.

Een opmerkelijke parallel van deze ansichtkaarten vormen afbeeldingen in etnografische en fysisch-antropologische studies uit dezelfde periode.²⁶ De stijl varieert hier van zuiver wetenschappelijk tot meer populariserend en de auteurs, allen mannen, waren meestal gevestigde wetenschapsmensen.

22. 'Groep Warua-mannen, Kongo'. De koloniale ansichtkaart nam fotografische conventies uit de fysische antropologie over: drie van deze mannen zijn en face gefotografeerd, twee en profil, en van de overige twee is alleen het weggedraaide hoofd van opzij te zien.

Groupe d'Hommes Warua. -- Congo.





23. 'Jonge Diola-vrouwen'. Antropometrische stijl: en face en en profil. Opnieuw een ansichtkaart van de uiterst produktieve Fortier uit Dakar.



24. 'Somali-meisje'. Exotistisch studioportret. Het tiggervel onderstreept dat het om Afrika gaat, maar het decor, een Arcadisch landschap, is Europees, evenals de stoel. Chérifa is de verfrans-te Arabische aanduiding voor een vrouw die tot de familie van een sjarif behoort, een islamitische vorst of prins die zich erop beroept van Mohammed af te stammen. Verstuurd in 1917.

De titels van veel van deze werken zijn reeds veelzeggend. Van *Das Weib bei den Naturvölkern: Eine Kulturgeschichte der primitiven Frau*, door de antropoloog-etnoloog Ferdinand Freiherr von Reitzenstein, verschenen talloze edities, evenals van de Nederlandse vertaling.²⁷ Hetzelfde geldt voor het beroemde *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde: Anthropologische Studien* door Heinrich Ploß en Max Bartels.²⁸ De eerste editie van dit werk, nog zonder afbeeldingen en van de hand van Ploß, een bekend gynaecoloog uit Leipzig die in datzelfde jaar overleed, verscheen in 1885, in een oplage van vijftienhonderd exemplaren, en was binnen een jaar uitverkocht. Zijn collega Max Bartels nam het bezorgen van de volgende edities op zich, later op zijn beurt opgevolgd door zijn zoon, de anatoom-antropoloog Paul Bartels, wiens taak weer overgenomen werd door de reeds genoemde Von Reitzenstein. Zeer populair was ook *Die Rassenschönheit des Weibes*, door de gynaecoloog C.H. Stratz.²⁹ Van A. Friedenthal verscheen *Das Weib im Leben der Völker*, in twee delen.³⁰ Egon von Eickstedt, later hoogleraar in de fysische antropologie te Mainz, publiceerde een *Archiv für Rassenbilder*.³¹ In Nederland verscheen in 1918 reeds de zesde editie van *De oostersche vrouw en haar hartstochten*, met weinig verhullende foto's, door Willem Hoogenstraten.³²

De enorme populariteit van zulke werken bij (met name het mannelijke segment van) de burgerlijke middenklassen blijkt uit de vele edities en de hoge oplagen die ze kenden. Stratz' *Die Rassenschönheit des Weibes* (waaraan onder meer de afbeeldingen 28, 53 en 54 zijn ontleend) verscheen voor het eerst in 1901. Vier decennia lang verscheen vervolgens gemiddeld elke twee jaar een nieuwe editie. Opvallend is dat het aantal foto's in het werk in de loop van die periode bijna verdubbelde, van ruim tweehonderd afbeeldingen in de eerste editie van 1901 tot ruim vierhonderd in de tweeëntwintigste editie, die van 1941. De tweede editie van Friedenthals *Das Weib im Leben der Völker* bevatte 1149 afbeeldingen en 32 bijlagen in kleur. De eerste drie oplagen van dit werk bedroegen samen vijfendertigduizend exemplaren. Om de afbeeldingen was het de lezer met name te doen. Ze zijn vergelijkbaar met die op de koloniale ansichtkaart. Hier kon men in een tijd met een vrij strikte seksuele moraal met goed fatsoen vrouwelijk naakt bekijken, onder het mom van wetenschappelijke belangstelling en het streven naar *Bildung*, een belangrijke component van de culturele identiteit van de burgerij, met name van het *Bildungsbürgertum*. Ook koloniale fotografen zagen zich in verband met een strikte publieke moraal vaak genoopt met behulp van verhullende onderschriften een didactische of pseudo-wetenschappelijke draai aan hun ansichtkaarten te geven, zelfs al werd naakt bij een donkere huidkleur in die tijd algemeen meer acceptabel geacht.

Een mooi voorbeeld van het welkome excuus dat de wetenschap bood, is een afbeelding in het zeer fraai uitgegeven *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas* door Max Weiß, Oberleutnant bij het Reichskolonialamt (27).³³ Zeven aantrekkelijke Wahima-vrouwen tussen de twintig en de dertig jaar staan op een rij, naakt, stijf en ongemakkelijk, stuurs kijkend, gebruuskeerd. Aan hun voeten ligt hun kleding, die ze net hebben afgelegd op last van de Oberleutnant. Het onderschrift luidt heel nuchter 'Gestalt und Körperbau'. Een tweede excuus was de donkere huidkleur van de

betrokkenen. Hoe donkerder, hoe minder problemen. De ansichtkaarten met Afrikaanse naakten konden, anders dan ansichtkaarten met blanke naakten, in groten getale open en bloot verstuurd worden. Soms gingen tijdschriften er zelfs toe over afgebeelde naakten donkerder in te kleuren om ze meer acceptabel te maken. Dat de aantallen afbeeldingen van niet-Europese vrouwen in dit genre wetenschappelijke literatuur in haast elke nieuwe editie toenamen, had niet in de laatste plaats te maken met zakelijke overwegingen van de uitgevers, die handig inspeelden op de grote vraag – zoals een recensent van de in 1905 verschenen zoveelste editie van Ploß en Bartels' *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* al opmerkte.

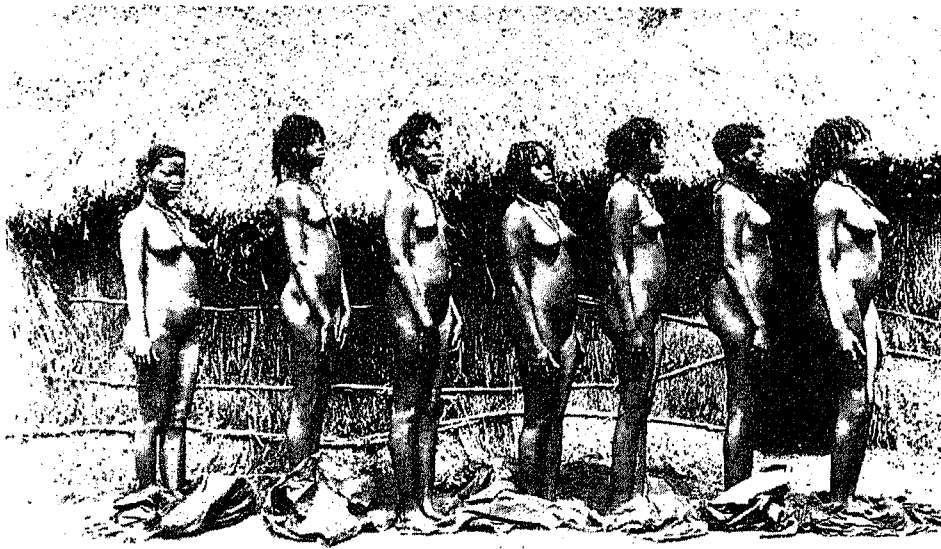
Met name waar het om publieke aangelegenheden ging, was de seksuele moraal uiterst strikt en werd deze door de wet en in sociale controle via de pers nauwlettend gehandhaafd. In het Wilhelminische Duitsland vonden de strikte seksuele mores hun neerslag in § 184 van het *Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich*: 'Mit Gefängnis bis zu einem Jahre, Geldstrafe bis zu 1000 Mark oder mit einer dieser Strafen wird bestraft, wer Unzüchtige Schriften, Abbildungen oder Darstellungen feilhält, verkauft, vertheilt an Orten,

25. 'Handelaar van Cayor'. Studioportret. Een typisch voorbeeld van exotisme, sterker ontwikkeld overigens met betrekking tot islamitisch Noord-Afrika, China of Japan dan met betrekking tot zwart Afrika.



26. 'Soedanees meisje'. Studioportret. Een typisch voorbeeld van erotisch exotisme op de koloniale ansichtkaart.



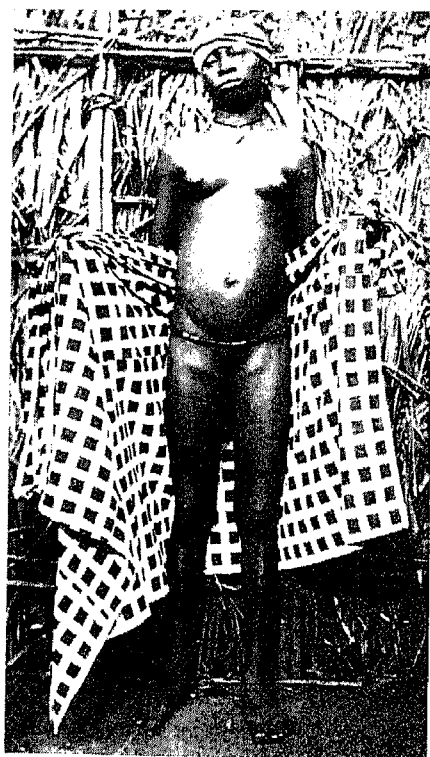


27. 'Postuur en lichaamsbouw' luidt het onderschrift bij deze afbeelding uit Weiß' *Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas* (1910). De *Wahima/Watussi* vrouwen, die op last van Weiß hun kleding afgelegd hebben, poseren duidelijk tegen hun zin. Mooiere lichamen, geeft Weiß, die zich overigens zeer wetenschappelijk verdiept in allerlei details van fysiek en leefwijze, als commentaar, zal men zelfs in Europa maar zelden aantreffen.

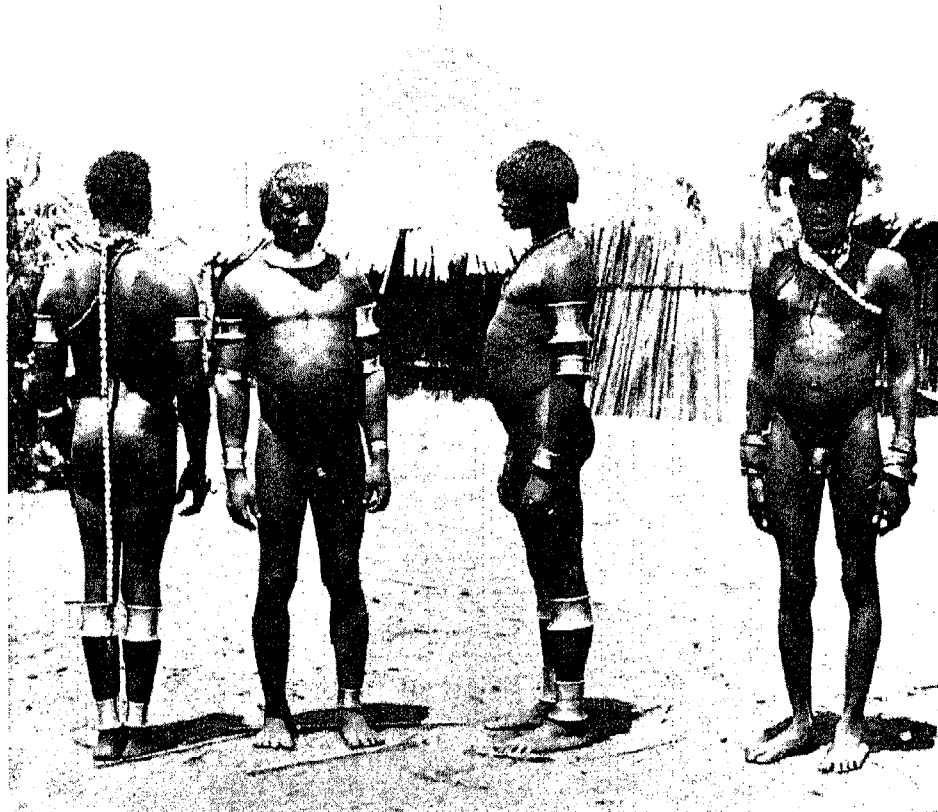
welche dem Publikum zugänglich sind.³⁴ Aanvankelijk gold alle naakt op afbeeldingen als ontuchtig, maar vanaf 1918, onder de Weimar-Republiek, werd deze paragraaf milder geïnterpreteerd, en gold alleen naakt waarvan op de een of andere manier het erotisch karakter werd benadrukt. Ook de Franse autoriteiten traden gedurende de eerste jaren van deze eeuw herhaaldelijk op tegen de verkoop van erotische ansichtkaarten in Parijse kiosken, met het oog op de indruk die deze op buitenlandse bezoekers zouden maken. In Duitsland, waar een Verband der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit floreerde, werden periodieken van de rond de eeuwwisseling opkomende *Freikörperkultur*-beweging telkens weer in beslag genomen, evenals ansichtkaarten met kunstreproducties waarop te veel naakt te zien was.³⁵ In Parijs kwam in 1910 een afspraak tussen een aantal Europese staten tot stand over de bestrijding van 'onzedelijk' beeld- en tekstmateriaal.³⁶ In de koloniën, met name de Engelse, de Duitse en de Portugese, werd deze beleidslijn strikt gehandhaafd, ook al werd zwart naakt minder problematisch geacht. In de Franse koloniën en in Belgisch Kongo kende de erotische ansichtkaart niettemin een grote bloei. Met bovenstaande opmerkingen zij het voor die tijd vaak hoge wetenschappelijke gehalte van de betreffende antropologische literatuur niet te na gesproken, noch de wetenschappelijke intentie van de auteurs. Hun primaire bedoeling was het fotografisch vastleggen van wetenschappelijk be-

langwekkende feiten, en daartoe behoorde voor de anatoom-antropoloog de fysieke constitutie van de verschillende 'rassen', tot in de kleinste details. Men zag meteen de mogelijkheden die het nieuw ontdekte medium fotografie in dit opzicht bood. Telkens weer wordt in negentiende-eeuwse publikaties over het wetenschappelijk belang van de fotografie gewezen op haar volstrekte natuurgetrouwheid. De arts-antropoloog Gustav Fritsch bijvoorbeeld wijst er in 1872 in zijn *Die Eingeborenen Südafrikas: Atlas, enthaltend dreißig Tafeln Racentypen* op dat de fotografie het onvermijdelijke terugvallen van de tekenaar tot een Europees plastisch idioom tot een minimum beperkt.³⁷ Pas in de tweede instantie kregen de opnamen ook andere dan wetenschappelijke functies.

Door Fritsch en andere pioniers op het gebied van de wetenschappelijke toepassing van de fotografie, zoals C. Damman, uitgever van het *Anthropologisch-ethnologisches Album in Photographien* (1872-1874),³⁸ werden al gauw nieuwe standaardposes ontwikkeld. De *Rassentypen* of *racial types* werden, om de informatie over hun anatomie te optimaliseren, doorgaans onder twee of drie hoeken gefotografeerd: pal van voren en in profiel, en vaak ook pal van achteren (29, 30).³⁹ Opnamen werden gemaakt van het hoofd en van het hele lichaam (of alleen het bovenlichaam), vaak met de meetlat ernaast. Deze fotografische conventies waren later van invloed op de koloniale ansichtkaart (22, 23). Evenals op de ansichtkaarten bleven de in antropologische literatuur afgebeelde personen anoniem. De achtergrondinfor-



28. 'Senegalmädchen in Volkstracht', uit Stratz' *Die Rassenschönheit des Weibes* (1941). 'Bestimmtes Abbildungsmaterial der menschlichen Rassen ... darf nicht verlorengehen, sondern muß der Wissenschaft dauernd erhalten bleiben', heet het in het voorwoord bij de 21e editie. Veel wetenschappelijke studies met zulke afbeeldingen haalden voor hun tijd enorme oplagecijfers vanwege het naakt dat erin te zien was. Naarmate de huidkleur donkerder was, werd door de officiële censuur meer getolereerd, in overeenstemming met de toenmalige mentaliteit. Naast de wetenschappelijke literatuur met zulke afbeeldingen ontstond een pseudo-wetenschappelijk genre waarin het naakt hoofdzaak was.



29. 'Lichaamsversiering van Wageia-mannen', uit *Weiß' Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*. Antropometrische stijl: en face, en dos en en profil. Rond 1850 begon de fotografie op grote schaal toepassing te vinden in het fysisch-anthropologisch onderzoek naar rassen, als aanvulling op het vastleggen van allerlei lichaamsmaten. Dit resulteerde in honderdduizenden opnamen van dit type.

matie betreft slechts hun afmetingen en etnische achtergrond. Ze werden bekeken met een klinische blik. Ze werden verzameld, zoals men terzelfder tijd op grote schaal expeditie uitrustte om etnografische voorwerpen met duizenden naar Europese musea te halen. Ze werden behandeld en ge(re)-presenteerd als objecten van exact wetenschappelijk onderzoek, in de naturalistische geest – zonder enig gevoel, met name in de zin van *empfinden* – waartegen de hermeneutische *Geisteswissenschaften* zich tegen het einde van de vorige eeuw zo fel hebben afgezet. Men dacht dat het vastleggen van enorme hoeveelheden observeerbare, kwantificeerbare, 'positieve' gegevens uiteindelijk onvermijdelijk zou resulteren in de definitieve doorzichtigheid van mens en werkelijkheid. Dit was de positivistische geest van de tijd waarin het nieuwe medium van de fotografie opgang maakte, een tijd die dronken was van de enorme ontwikkelingen in wetenschap en tech-

niek, een tijd die alle metafysica ver achter zich wilde laten, een tijd met een ongebreideld vertrouwen in de *beobachtende Vernunft*.

Men kan de westerse fysische antropologie en etnologie op hun beurt weer (etno-)etnologisch thematiseren, en vragen hoe (en hoe *etnocentrisch*) de westerse cultuur de gefotografeerde mensen uit andere culturen gezien heeft. Voor het antwoord op deze vraag hoeft men eigenlijk slechts een willekeurige publikatie uit de betreffende periode open te slaan. Karakteristiek is de mening van de Weense antropoloog Rudolf Pösch, die in een beschouwing over het fotograferen bij antropologisch onderzoek in het veld het object van onderzoek, 'primitive Völker', omschrijft als '(jene) Völker, die auf einer tiefen Stufe der Entwicklung und Kultur stehen geblieben sind, die wir mit einem anderen Worte auch Naturvölker oder Wildvölker, oder kurz 'Wilde' nennen.'⁴⁰ In de inleiding van *Das Weib bei den Naturvölkern* vertolkt ook Von Reitzenstein deze wijd verbreide visie. Hij voegt eraan toe dat de meeste *Naturvölker* wel enige cultuur verworven hebben in contacten met vooral Europese *Kulturvölker*, maar dat het de laatste nooit echt lukken zal 'Naturvölkern gegenüber ... wirkliche Kultur zu verbreiten'.⁴¹ Zelfs onder cultuurvolkeren komen barbaarse opvattingen voor, waarschuwt hij, die 'ein Rest tiefsten Aberglaubens einer grauen Vorzeit' vormen, '... in der unsere Vorfahren noch auf der Stufe eines Naturvolkes standen'.⁴² In die grauwe prehistorie heerste in de 'oerhorden' promiscuïteit en schrok men er niet voor terug mensen op te eten.⁴³

Zulke ideeën waren aan het begin van deze eeuw in wetenschappelijke milieus zeer algemeen. Volkeren en rassen werden geordend op een schaal van laag naar hoog. Het blanke Europese, 'Kaukasische' ras werd als het hoogste beschouwd. Het zou aan het eind van een historische ontwikkeling of vooruitgang naar beschaving staan. 'Lagere' rassen, dacht men, stonden pas aan het begin van deze ontwikkeling – zo ze er al de vereiste aanleg voor hadden. Hoe lager (en dat betekende onder meer: hoe donkerder) het ras, hoe dierlijker, hoe dichter bij de (mens)apen staand.⁴⁴ Het feit dat men er in andere, met name in schriftloze culturen andere gebruiken op nahield, werd niet begrepen vanuit het idee van de culturele variabiliteit van de mensheid, maar als het ontbreken van wat men beschouwde als 'de' cultuur, 'de' beschaving – de Europese. Dit hing samen met het feit dat men nog niet duidelijk onderscheid maakte tussen fysieke constitutie en cultuur, tussen *nature* en *nurture*. Allerlei in westerse ogen abnormale gewoonten werden geacht uit de biologische constitutie van het 'ras' in kwestie voort te vloeien. De menselijke rassen werden nog niet bestudeerd in termen van genenfrequenties, maar als vaste essenties opgevat, waarvan sommige meer, andere minder dicht bij de apen stonden.

Een ander fascinerend aspect van de etno-etnologie van de Westeuropese burgerij was haar esthetische waardering van andere volkeren. Hugo Bernatzik, *Bildungsbürger* en etnoloog uit Wenen en zeer produktief auteur van rijkelijk met foto's geïllustreerde etnografische werken, schrijft bijvoorbeeld: 'Wulstige Negerlippen, das Kennzeichen der Nubaneger, trifft man häufig in den runden affenartigen Gesichtern an, die sehr wenig von der Schönheit der Araber gerbt haben.'⁴⁵ Bernatzik was een expliciet voorstander van *Kolonialethnologie*. Deze moest aan de machthebber kennis



o. 'Gestalt und Körperbau der Bakulia-Männer', uit Weiß' *Die Völkertämme im Norden Deutsch-Ostafrikas*. Antropometrische stijl.

verschaffen die een efficiënt beheer van de koloniën vergemakkelijkte, naar diende tevens te streven naar het behoud van de 'lagere', door Bernatzik om hun 'natuurlijkheid' bewonderde volkeren. Door het Kolonialpolitisches Amt van de NSDAP werd zijn driedelige *Die große Völkerkunde* enthousiast ontvangen.⁴⁶ De foto's in Bernatziks omvangrijke oeuvre zijn niettemin magnifiek, en stempelen hem zonder twijfel tot een van de grote fotografen van deze eeuw. Vrouwen en erotiek spelen in zijn fotografie een belangrijke rol.⁴⁷ Wetenschappelijk gezien is wat hij fotografeerde en de manier waarop aanvechtbaar, daar hij zich nogal liet leiden door subjectieve – esthetische, commerciële, exotistische – gezichtspunten.

Stratz meent, wat de esthetische dimensie betreft, in zijn studie over *Die Rassenschönheit des Weibes* dat bij verschillende 'niedrigstehenden Rassen ... überhaupt kaum von Schönheit in strengem Sinne die Rede sein (kann)', en legt bij zijn esthetische beoordeling van andere 'rassen' zonder meer het blanke Europese ras als maatstaf en ideaal aan: 'Die weiße Rasse besitzt als

höchststehende die vollkommenste Schönheit; je nach ihrer Entwicklungsstufe nähern sich ihr die anderen durch das Maß ihrer Vorzüge'.⁴⁸ Von Reitzenstein, in *Das Weib bei den Naturvölkern*: 'Die Senoi- und Sakaimädchen der Halbinsel Malakka haben meist nicht unschöne Augen und ein ganz erträgliches Gesicht; der Körper läßt allerdings viel zu wünschen übrig'; en: 'Noch schlechter als in Afrika ist es mit der Schönheit der Frauen Amerikas bestellt'.⁴⁹ De etnocentrische esthetische waarderingen waarvan dit type publikaties vergeven is zijn vaak, maar niet altijd negatief. Ook komen (in onze ogen vaak nogal willekeurige) uitschieters naar de andere kant voor.

Schoonheid wordt door al deze auteurs als iets objectiefs gepresenteerd. In feite spelen echter voorkeuren die hen als individu dan wel als representant van een burgerlijke 'habitus' (Bourdieu) kenmerken een grote rol. Diezelfde habitus – een klasespecifieke stijl van leven, denken, voelen en waarderen – ligt ten grondslag aan de esthetische waardering van een 'ensemble de beautés', zoals de ironische toelichting luidt, van twee jonge chimpansees en drie beelden, zogenaamde spijkerfetisjen, uit Belgisch Kongo, afgebeeld op een ansichtkaart die in 1906 uit Léopoldville naar Brussel verstuurd werd (31). Tegenwoordig behoren zulke spijkerfetisjen, die onder anderen door de Vili vervaardigd werden, tot de in het Westen

31. 'Chimpansees en fetisjen: wat een schoonheden!' Het aanbidden van fetisjen gold als heidens en achterlijk bij uitstek. De negatieve waardering van de angst-aanjagende nkonde-figuren uit het mondingsgebied van de Kongo/Zaire sloeg in het Westen pas veel later dan bij andere rituele voorwerpen om in een vaak even etnocentrische waardering als grote 'kunst'. De meeste volkenkundige musea trachten tegenwoordig meer recht te doen aan de uiterst complexe en diepzinnige betekenissen die door de mensen die ze maakten en gebruikten aan zulke voorwerpen werden toegekend.



neest gewaardeerde museum- en verzamelaarsobjecten op het gebied van de 'primitieve' 'kunst'.

Het is interessant het beeld dat uit onze iconografische analyses naar voren komt, te vergelijken met het beeld dat we in de koloniale literatuur, met name de roman en het reisverhaal, van Afrikanen, en vooral de Afrikaanse vrouw, aantreffen. Carl Hagemann bijvoorbeeld, schrijver, wereldreiziger, etnoloog en theaterkundige, stelt in *Weltfahrt*, een autobiografisch reisverslag uit 1921: 'De neger is geen cultuurmens en zal dat naar het zich laat aanzien ook nooit worden. In intellectueel en moreel opzicht, wat betreft lichaam én ziel heeft hij fundamentele eigenschappen die hem en zijns gelijken tot een volstrekt minderwaardig, cultureel gezien ontoereikend, hulpeloos en hopeloos ras bestempelen. ... Uit het oogpunt van een gezond, en daarom gerechtvaardigd streven naar zelfbehoud dienen we deze minderwaardige wezens ... op elke denkbare wijze op afstand te houden. Ze mogen het domein van het Duitse gezin, belangrijkste pijler van staat en volk, niet binnendringen. Wanneer een Duitser zich zou afgeven met een Swahili-negerin, zou dat gelijkstaan met het prijsgeven van zeer belangrijke Germaans-Europese eigenschappen, ... met de degradatie van individu, gezin en ras.'⁵⁰

Zulke opvattingen, typerend voor het evolutionistische paradigma van de volkenkunde van de tweede helft van de vorige eeuw en voor de toenmalige rassen theorieën, waren in Hagemanns tijd zoals ik reeds opmerkte nog steeds wijd verbreid. Anderzijds was echter het verzet hiertegen groeiende. Zagen prominente Duitse etnologen als Adolf Bastian en (de vroege) Leo Frobenius de dragers van schriftloze culturen nog als wilde oermensen, *contemporary ancestors*, bij wetenschapslieden als Richard Thurnwald en Felix von Luschan brak het besef door dat alle culturen gelijktijdige varianten op hetzelfde thema zijn, dat van menselijkheid.⁵¹ Op het derde Duitse Kolonialecongres in 1910 verbond Von Luschan, vechtend tegen de jierkaai, hieraan nadrukkelijk de consequentie dat de betrekkingen tussen Duitsland en de bevolking van zijn Afrikaanse koloniën 'op een basis van wederzijds respect' gestoeld dienden te worden.⁵² De Duitse émigré Franz Boas, *founding father* van de Amerikaanse culturele antropologie, van origine een leerling van Bastian te Berlijn, bestreed in zijn *The Mind of Primitive Man* in 1911 met klem de toen nog steeds in brede kringen aangehangen visie dat mensen uit schriftloze culturen te vergelijken zouden zijn met kinderen of krankzinnigen – een visie waarvan ook Sigmund Freud nog een representant was.⁵³

Reisverhalen als dat van Hagemann kan men, evenals romans of novellen als *La maîtresse noire* van Royer (1928), *Cacahouettes et bananes* van Bloch (1929), *Magie noire* van Morand (1928) of *Le sultan de Foumban* van Martet (1939) bestuderen als etnografische documenten met betrekking tot de colonialen en hun mentaliteit. Ook hier gaat het in de overgrote meerderheid van de gevallen om een discursieve activiteit van Europese mannen. In de koloniale literatuur is de Afrikaanse vrouw dan ook prominent aanwezig, met de specifieke diensten die zij, anders dan Afrikaanse mannen, aan de *colons* verlenen kon. We zagen al dat de manier waarop Afrikanen afgebeeld werden, alles te maken had met hun dienstbaarheid aan Europese

belangen en interesses, als verrichters van arbeid, als hommage aan een westers beschavingsideaal (de wilde aangekleed, de heiden gedoopt), als curiosum (de gemaskerde danser), als object van wetenschappelijk onderzoek of – als erotisch object. In de verhouding tussen blank en zwart, in de feitelijke omgang en op het niveau van representaties speelde seksualiteit een intrigerende rol.⁵⁴

Een vergelijking tussen het beeld op de foto en dat in de literaire tekst is te meer van belang, omdat in dit laatste medium van representatie de expliciete aanwezigheid van de blanke man, een opvallende afwezige op de ansichtkaarten, narratief gezien vereist is – zonder personages immers geen verhaal. Hier treffen we het verhaal dat bij de plaatjes hoort, het verhaal waarvan deze als het ware momentopnamen zijn, veel explicieter aan. Verschillende analyses van Europese romans, novellen en reisverhalen over koloniaal Afrika leveren een beeld van de Afrikaanse vrouw op, dat onze reconstructie van het beeld dat uit foto's op ansichtkaarten en in wetenschappelijke literatuur spreekt, bevestigt en aanvult.⁵⁵ De negerin (het woord heeft in het huidige Nederlands nog steeds een negatieve klank) wordt, zoals uit de in de koloniale literatuur optredende bewoordingen en beeldspraak blijkt, afgeschilderd als een dierlijk wezen, en wel als een gedomesticeerd dier, een huisdier. Haar persoonlijkheid en als onooglijk aangemerkte gelaat krijgen nauwelijks aandacht, haar lichaam, borsten, dijen, billen daarentegen des te meer. Ook haar naakte huid, stevig, glad, glanzend, valt erg in de smaak. Anders dan Europese vrouwen ruikt ze sterk, meestal onaangenaam, maar daar staat het visuele en tactiele genot tegenover dat haar lichaam de blanke man verschaffen kan. Haar naaktheid krijgt veel aandacht en wordt nog benadrukt door beschrijvingen van haar schaarse kledij. Te veel kleding moet er niet zijn, want dan verliest zij haar exotisch karakter en haar aantrekkelijkheid, en loopt ze bovendien het risico van een in Europese ogen belachelijke verschijning.

Een andere stereotiepe opvatting die we in deze literatuur (evenals in de negentiende-eeuwse etnologie) tegenkomen, is die van de Afrikaan als een groot, naïef, impulsief kind.⁵⁶ Ook Hegel noemde Afrika een 'Kinderland'. De pendant van de Afrikaan (of Afrika) als kind is de Europeaan (of Europa) als de ouder, en met name de Europese man als vader. Verder keert het idioom van wildheid en temmen telkens terug in de beeldvorming met betrekking tot Afrika. De neger(in) is *farouche* – schuw, wild, ongetemd. Op een Nederlandse negentiende-eeuwse zogenaamde centsprent ten behoeve van het onderwijs lezen we over de Zuidafrikaanse Khoi of Hottentotten: 'De Hottentot was oudtijds wild / d'Europeaan heeft hem gestild / Hoewel nog plomp en ongeleerd / En zijne huid met vuil besmeerd'.⁵⁷ Het woordenboek geeft voor 'Hottentot' nog steeds de figuurlijke betekenis van een ruw, onbeschaafd mens, en voor 'Hottentots' die van kromme of onbegrijpelijke taal.

Een opmerkelijke uitzondering op de negatieve stereotypering van de zwarte Afrikaanse vormt de exotistische idealisering van de Fulani-vrouw. Fulani of Fulbe, in het Frans aangeduid als Foulbé of Peul, is de naam van een overwegend islamitische Westafrikaanse bevolkingsgroep van (tegenwoordig) meer dan vijf miljoen mensen. De Fulani onderscheiden zich qua



1209. Afrique Occidentale - jeune
Jeune Fille Foulah



Collection Générale, Jansz, Dikar
1069. - Afrique Occidentale - Femmes Foulah du Oualo

32. Westafrikaanse islamitische Fulani-vrouwen werden evenals Noordafrikaanse islamitische vrouwen minder negatief gestereotypeerd dan (andere) zwarte vrouwen. Dit hield onder meer verband met hun meer op de Europese gelijkende fysieke verschijning.

fysiek type alsook cultureel en linguïstisch van de negroïde bevolking. Hun huidkleur is lichter, hun gelaatstrekkken zijn over het algemeen wat fijner, hun neuzen spits en rechte. Ze worden fysisch-antropologisch verwant geacht aan het ethiopide type.⁵⁸ In de koloniale literatuur wordt de Fulani-vrouw niet, zoals de negerin, met een huisdier vergeleken, maar veeleer met wilde katachtigen. Zij is soepel, gracieus en intelligent. Kreeg bij de zwarte Afrikaanse het lichaam veel, het gelaat weinig aandacht, bij de Fulani-vrouw is het precies omgekeerd. Haar gelaat is niet lelijk of aapachtig, maar mooi en nobel. Zij blijft in het verhaal niet anoniem, maar treedt op als een individu, een persoonlijkheid. Haar huid is koper- of goudkleurig. Haar ogen schitteren, haar stem is welluidend, haar gang is die van een nobel ras. Het land van de Fulani werd vanuit de westerse exotistische fascinatie voor de Oriënt, geheimzinnige wereld van harems en gesluisd schoonheden, wel aangeduid als 'l'Orient noir'. Ook op ansichtkaarten zijn deze verschillen in representatie terug te vinden (32). Fulani-vrouwen en vrouwen van andere islamitische groepen werden vaker dan zwarte vrouwen fraai uitgedost gefotografeerd voor exotische decors. Dit type ansicht lijkt veel meer op dat uit de Franse koloniën in islamitisch Noord-Afrika, waaraan hoofdstuk 7 gewijd is, dan op de doorsnee ansicht uit de koloniën in zwart Afrika.

Beiden echter, de Fulani-vrouw en met name de negroïde vrouw, worden afgeschilderd als passief, afwachtend, initiatiefloos. Bij eerstgenoemde werd deze passiviteit positief geïnterpreteerd, als kalmte, sereniteit, bij de laatste negatief, als lethargie, onverschilligheid, domheid. In beide gevallen kwam de actieve rol toe aan de blanke man, de onbetwiste heer en meester van de verwickelingen in koloniale romans. De inheemse vrouw gaf de aanleiding, was het voorwerp waarop zijn activiteiten zich richtten. Ook de allegorische voorstelling op de ansichtkaart van afbeelding 21 drukt deze verhouding duidelijk uit.

Tot besluit van dit hoofdstuk nog enkele opmerkingen over de iconografische rol en de culturele waardering van naaktheid in de christelijke traditie, die de burgerlijke habitus waarmee we hier te maken hebben sterk beïnvloedde. In de christelijke traditie werd naaktheid over het algemeen niet erg op prijs gesteld, tenzij als iconografisch symbool. Men beschouwde naaktheid vooral als een teken van zondigheid *in sexualibus*, van onreinheid, gevaar, corruptie, dood. Toen Adam en Eva te Eden, in de tuin waarin ze door God geplaatst waren, vruchten hadden gegeten van de ene verboden boom, Adam op instigatie van Eva, realiseerden zij zich dat ze naakt waren, en schaamden zich – 'En Jahwe God maakte kleren van dierhuiden voor de mens en zijn vrouw, en bekleedde hen daarmee.'⁵⁹ In Apokalyps 16, 15 lezen we: 'Gelukkig de mens die wakker blijft en zijn kleren aanhoudt, zodat hij niet naakt hoeft te gaan en allen zijn schaamte zien.'⁶⁰ Noach voorts verstootte zijn zoon Cham, van wie volgens veel christelijke auteurs alle zwarte Afrikanen af zouden stammen, omdat hij zijn vaders naaktheid aanschouwd had.

De bewoners van de hel waren naakt – middeleeuwse theologen spraken van de *nuditas criminalis*, de naaktheid van de zondaar. Geëxcommuniceerden werden in de middeleeuwen naakt de kerk uit gedreven. De middeleeuwse wildeman en wildevrouw, zinnebeelden van (onder meer) zondigheid en onkuisheid, werden geheel of gedeeltelijk naakt afgebeeld. Gedurende de heksenjachten in de vroegmoderne tijd werden heksen naakt afgebeeld, waarbij de iconografische conventies vaak ontleend waren aan collectieve voorstellingen met betrekking tot wilde vrouwen. De wildevrouw, vaak afgebeeld met hangende borsten, stond ook model voor de naakte, mensenetende en seksueel geperverteerde inheemse bewoonsters van de Nieuwe Wereld, zoals Bernadette Bucher heeft aangetoond met een gedetailleerde structuralistische analyse van de gravures in Theodore de Bry's *Grands voyages* (1590-1634).⁶¹

De christelijke cultuurhelden waren de kuise asceet en de martelaar, die aan de wereld en het zintuiglijke, aan lichaam en seksualiteit verzaakten, en vaak naakt afgebeeld werden. De onbevleetheid van de Heilige Maagd Maria werd vaak geïnterpreteerd alsof het ging om haar ongecontamineerdheid door menselijke seksualiteit. Naaktheid kon dus behalve van iets negatiefs ook een symbool zijn van geestelijke zuiverheid en onschuld, van de primitivistisch geïdealiseerde oertoestand van de mensheid vóór de zondeval (*nuditas naturalis*) of van ascese. Missie en zending in Afrika zagen in naaktheid in ieder geval niets positiefs en legden telkens weer een verband met erotiek, dat in de ervaringswereld van de betrokkenen niet of nauwe-

33. 'Jonge tovenares'. Waarschijnlijk gaven de in Europese ogen bizarre tatoeages van deze meisjes aanleiding tot de stereotiepe aanduiding féticheuse. Vergelijk afbeelding 20.



lijks aanwezig was. De inheemse bevolking werd naarstig aangekleed (39). De strikte taboes die in West-Europa op naaktheid rustten, uitzonderingen daargelaten, hebben zeker te maken met christelijke waarden. Maar dat men doorgaans gekleed ging, heeft natuurlijk ook te maken met het gematigde klimaat. Opvattingen over wat wel en niet oirbaar is met betrekking tot de bedekking van het lichaam, verschillen wereldwijd zeer. Over het algemeen blijken de culturele normen op dit terrein min of meer te beantwoorden aan klimatologische vereisten. In gematigde klimaatzones is veel kleding zowel qua klimaat als qua normen geboden, in warme gebieden als de Pacific of tropisch Afrika meestal weinig; islamitisch Noord-Afrika is een geval apart. In de westerse wereld zijn de grenzen van wat nog kan d'afgelopen decennia verschoven in de richting van meer naakt. Voor de meeste Afrikaanse vrouwen die op de ansichtkaarten werden afgebeeld was het geen probleem in het openbaar gezien te worden met naakte boezem voor Europese vrouwen in de koloniën wel.

Franse, Belgische, Engelse, Portugese, Duitse en andere kolonialen in Afrika waren afkomstig uit samenlevingen waarin veel kleding vereist was en op te veel naakt over het algemeen een taboe rustte. In Afrika werden zij echter plotseling geconfronteerd met weinig kleding en veel naakt en zij gaf, in combinatie met gangbare stereotypen, telkens weer aanleiding tot een fundamentele, etnocentrische beoordelingsfout: men zag Afrikanen als schaamteloos, zedeloos, onbeheerst. Overwegingen die hen tot enige beheersing van hun ongeciviliseerde gedrag zouden kunnen nopen, ontbraken, zo meende men. De situatie ter plekke werd zonder meer geïnterpre-

teerd als gold het gedrag in de context van de eigen cultuur. Dáár zou iemand die zich zo kleepte inderdaad getuigen van weinig besef van of respect voor geldende normen en verwachtingen, of van onverhulde seksuele bedoelingen. Over het algemeen stond men er niet bij stil dat elke cultuur de grens tussen privé- en publiek domein anders trekt, dat in elke cultuur met betrekking tot wat wel en wat niet kan even (*sic*) strikte, maar telkens ándere normen gelden. Hoe beschaamd Afrikaanse vrouwen waren als, op last van de fotograaf, delen van hun lichaam ontbloot moesten worden die in hun cultuur wel tot de met schaamte geladen zones behoorden, bijvoorbeeld de schaamstreek of de billen, is zoals ik al opmerkte op vele opnamen duidelijk te zien.

De mannelijke koloniaal werd heen en weer geslingerd tussen gevoelens van depreciatie enerzijds en seksuele fascinatie anderzijds. De plotselinge, in een verwarrende, desoriënterende nieuwe situatie plaatshebbende intensieve confrontatie met meer vrouwelijk naakt dan hij in Europese context wellicht ooit gezien had, met, om met de ethologie te spreken, motivationeel zeer geladen *releasing sign stimuli*, moest wel een sterke seksuele interesse oproepen. Daarbij kwam het feit dat de verhoudingen op verschillende niveaus nogal scheef, nogal asymmetrisch waren: mannen tegenover vrouwen, koloniale overheersers tegenover inheemse bevolking. Bovendien stond blank tegenover zwart, het ene, in eigen ogen 'hogere' ras tegenover het andere, 'lagere'. Een bizarre vrucht van deze complexe situatie was het koloniale naakt, fantasma van de Europese mannelijke koloniaal, gevierd en veracht tegelijk.

3. Fotograferen als ritueel

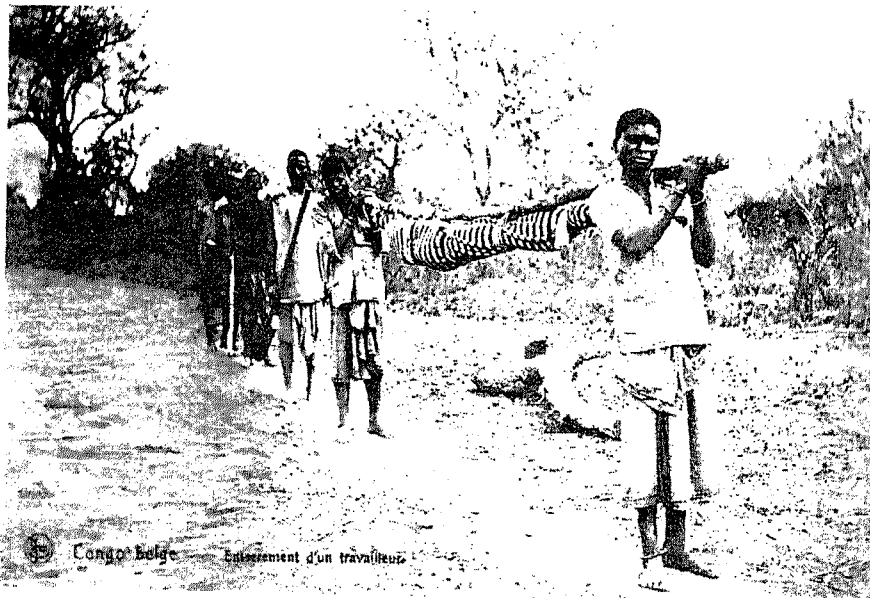
Wat gebeurt er, als er gefotografeerd wordt, op het niveau van het menselijk gedrag? Een eenvoudig antwoord op deze vraag is niet mogelijk. Fotograferen is een uiterst complex sociaal gebeuren, dat tal van aspecten en functies kan hebben, die variëren met de context en de betrokken personen. Laten we, in plaats van ons te verliezen in het soort abstracte bespiegelingen dat men in bepaalde theoretische werken over fotografie wel aantreft, bovenstaande vraag als volgt toespitsen: wat gebeurde er als er door commerciële fotografen als Edmond Fortier in Frans koloniaal Afrika gefotografeerd werd? In het voorgaande hebben we kennis gemaakt met een aantal typische voorbeelden van koloniale fotografie. Nu zullen we bezien hoe deze foto's tot stand kwamen, en welke betekenis de handeling van het fotograferen voor de betrokkenen had.

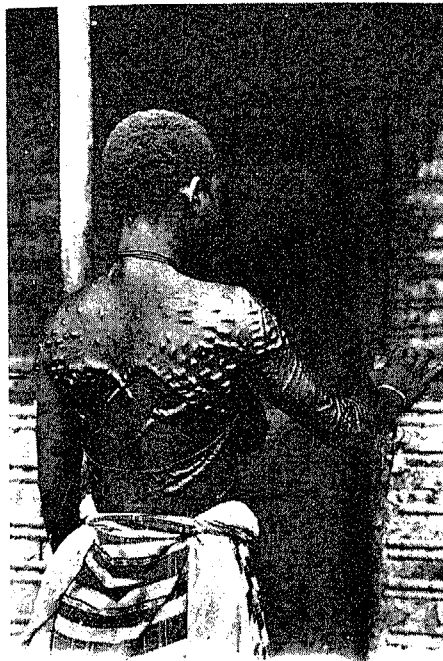
De confrontatie van een aantal Europese mogendheden met subtropisch en tropisch Afrika gedurende de laatste decennia van de vorige eeuw was intensiever en grootschaliger dan ooit tevoren, en geschiedde vrij plotse-ling. Politiek en economisch gezien ging het om ingrijpende ontwikkelin-gen, maar ook op het niveau van het individu was de confrontatie met dit continent en zijn bewoners uitermate ingrijpend. In relatief korte tijd verlieten duizenden Fransen, Italianen, Belgen, Duitsers en Engelsen, met of, vaker, zonder aanhang, hun vaderland om zich in de nieuwe koloniën te vestigen, nauwelijks voorbereid op wat hun hier wachtte: enorme hitte, regenseizoenen, droogten, onontsloten, moeilijk bereisbare land-schappen, gigantische afstanden, het tropische regenwoud, vreemde aan-doeningen, een andere planten- en niet ongevaarlijke dierenwereld en, niet in de laatste plaats, naast de overweldigende natuur een breed gamma van inheemse culturen, wier leden een andere huidkleur en een vaak nogal afwijkende fysieke constitutie hadden, onbegrijpelijke talen spraken en leefden op een wijze en met gebruiken waarvan men met verbijstering kennis nam.

Antropologen hebben voor het hun beroepsmatig vertrouwde complex van reacties dat onder zulke omstandigheden vaak optreedt – onder andere onzekerheid, verwarring, stress, desoriëntatie –, het begrip 'cultuurschok' gcijkt. Het verschil tussen de antropoloog die zich in een andere culturele context begeeft en de *colon* met zijn witte tropenhelm en witte pak is dat laatstgenoemde er meestal niet helemaal alleen voorstond, maar leefde in een Europese enclave of kaste, hoe klein ook, die als antwoord op een cultuurschok, of de dreiging daarvan, haar culturele identiteit nadrukkelijk handhaafde – een voor de hand liggende reactie in een desoriënterende vreemde omgeving.

De Europese *colons* kwamen ter plekke meestal niet als onbeschreven bladen aan, maar met opvattingen, verwachtingen en waarderingspatronen die gekleurd waren door in Europa gangbare stereotypen met betrekking tot Afrika en zijn culturen. Vanuit deze achtergrond was het continent in hun ogen, zoals in de voorgaande hoofdstukken reeds duidelijk is geworden, een ontzaglijk onontgonnen gebied, een wildernis. Ze zagen de inheemse bevolking meestal – er waren uitzonderingen, maar die behoorden tot een kleine minderheid – als onbeschaafde, primitieve, halfwilde, ja zelfs halfdierlijke wezens, goeddeels nog behorend tot het rijk van de natuur, en zichzelf als vertegenwoordigers van 'de' beschaving. Niet alleen door zijn feitelijke klimaat, landschappen, samenlevingen enzovoort was Afrika anders, maar meer nog door de gangbare Europese betekening van het continent als wild(ernis), en de daarmee verbonden verwachtingspatronen. Fotograferen, stelt Susan Sontag in haar essay *On Photography*, is vaak een rituele bezwering van angstgevoelens en onzekerheid, optredend in een nieuwe, onvertrouwde omgeving: '(Photographs) help people to take possession of space in which they are insecure. ... The very activity of taking pictures is soothing, and assuages general feelings of desorientation that are likely to be exacerbated by travel.'⁶² Hoewel zij hier primair aan toeristen en reizigers denkt, is haar veronderstelling interessant in verband met de koloniale fotografie. Hier was immers bij uitstek sprake van een nieuwe, onoverzichtelijke wereld waarmee men geconfronteerd werd nadat men het vertrouwde leven in Europa abrupt vaarwel had gezegd. De koloniale fotografie werd dan ook aangegrepen als een manier om een houding te

34. 'Begravenis van een werkmán'. Fotografie was vaak een manier om een verhouding te vinden tot potentieel verontrustende, desoriënterende gegevens, zoals andere manieren om met overledenen om te gaan.





2.1.1.P

19. - BOMA. - Tatouages Mayumbe



35. Mayumbe-vrouw met rituele tatoeages, en schedeldeformatie bij de Mangbetu. Beide door Europeanen als bizar ervaren culturele praktijken beantwoordden aan inheemse schoonheidsidealen.

bepalen ten aanzien van wat onbekend of zelfs verontrustend was: tovenarij (20, 33, 60), andere manieren om met doden om te gaan (34), tatoeage (35), schedeldeformatie (35 rechts) enzovoort. Dit alles werd gefotografeerd, en zo als het ware onder controle gebracht, bezworen, tot iets onschuldigs gereduceerd, waardoor tegelijkertijd eigen gevoelens van angst en onzekerheid bezworen werden. Fotograferen creëert een gevoel van macht, van beheersing van de situatie. John Thomson, die in de jaren zestig van de vorige eeuw in China fotografeerde, schreef: 'I frequently enjoyed the reputation of being a dangerous necromancer, and my camera was held to be a dark, mysterious instrument which ... gave me power to see through rocks and mountains, to pierce the very souls of the people and to produce miraculous pictures by some black art.'⁶³ Iemand bekijken of recht aankijken is, zoals ik in het vorige hoofdstuk al opmerkte, niet alleen bij de mens vaak een teken van zekerheid en van beheersing van de situatie of van macht over de ander; de minder zekere of zich onderschikkende partij wendt de blik af of slaat hem neer.

Behalve dat het fotograferen hielp bij het onder controle brengen van de situatie, gebeurde er nog iets specifiekers. Het fotografisch ritueel had tevens een afweerfunctie. Door dingen die niet pasten in het Europese, burgerlijk-christelijke wereldbeeld, vast te leggen op een foto en te bestem-

pelen als primitief, exotisch, bizar of curieus, ging men een nadere confrontatie uit de weg met culturen waarvan wereldbeeld, gedragscodes en rituelen in complexiteit en verfijndheid niet onderdeden voor eigen gezichtspunten en gebruiken, en die voor deze laatste een bedreiging vormden – alleen al omdat ze anders waren en reeds daardoor relativiserend konden werken; aantoonde dat het ook anders kon, dat de eigen overtuigingen en waarden helemaal niet zo vanzelfsprekend waren als men dacht. 'A way of certifying experience, taking photographs is also a way of refusing it – by limiting experience to a search for the photogenic, by converting experience into an image, a souvenir.'⁶⁴ In termen van de cognitieve psychologie van de school van Piaget: men accommodeerde niet, maar assimileerde, men paste zijn opvattingen niet aan aan (nieuwe informatie over) de werkelijkheid, maar wong de werkelijkheid binnen het keurslijf van zijn bestaande opvattingen.

Door tovenaars (60) en spijkerfetisjen (31, 63) te fotograferen hield men deze letterlijk en vooral figuurlijk op een afstand. De fotograaf verstopte zich achter zijn camera, en in het geval van zijn cliëntèle werd de buffer gevormd door de door hem geproduceerde ansichtkaarten, die bemiddelden in de omgang met dit vreemde land. Kijkend naar de ansichtkaarten zag de cliëntèle wat de fotograaf zag door de zoeker. De Afrikaanse wereld, en met name alles wat op de een of andere manier geladen of verontrustend was, werd systematisch geïnventariseerd, onder een Europese *native category* gesubsumeerd, en zo geneutraliseerd. Afrika werd betekend, en tegelijk vértkend; gerepresenteerd, in teksten, in foto's, en tegelijk gemisrepresenteerd. Afrika leek in foto's gevangen, maar in feite week het terug, daar men slechts zag wat men wilde zien, slechts zag wat men kon zien. Het album met ansichten uit de koloniën was een encyclopedie van Afrika, waarin alles opgesomd werd, netjes geordend volgens Europese gezichtspunten. Van zulke albums bestonden er in de koloniën en bij familieleden in Europa duizenden. De meeste van de in dit boek afgebeelde koloniale naakten komen uit zo'n album, dat echter uitzonderlijk is, omdat zijn eigenaar een voorkeur had voor plaatjes van jonge Afrikaanse vrouwen. Ook een aantal van de overige in dit boek afgebeelde ansichtkaarten waren voor zulke verzamelingen bestemd, zoals uit teksten op de achterzijde blijkt. Zo'n album kan men zien als een beteknend systeem. Men kan het vergelijken met het familiealbum. Het ansichtkaartenalbum is (evenals het etnografisch museum of de op werltdtentoonstellingen in levenden lijve tentoongestelde *natives*) een betekening van de ander. Het familiealbum is de pendant daarvan, een zelfbetekening. Ook bij het biografische familiealbum wordt de werkelijkheid selectief weergegeven of, sterker uitgedrukt, actief geconstrueerd. Ziekte, dood, verdriet, seksualiteit, conflicten, geweldpleging ontbreken nagenoeg in deze fotografische kronieken. Feestelijke gelegenheden zoals verjaardagen, visites, feestdagen, geboorte, huwelijk, vakantie zijn oververtegenwoordigd. Pubers en adolescenten komen veel minder voor op de foto's dan baby's, kinderen, ouderen en bejaarden. Huiskamer en tuin zijn frequent optredende decors, slaapkamer, keuken of toilet niet. Professionele en huiselijke werkzaamheden zijn ondervertegenwoordigd. Men construeert een wereld die vooral beant-



36. Studioportret van een zorgvuldig poserend 'Soussou-gezin' uit Conakry. Rechts, ter vergelijking, studioportret van een hoofdonderwijzer in een Limburgs dorp met zijn gezin in 1931, afkomstig uit een familiealbum. Waarschijnlijk gaat het bij het portret uit Conakry om betaalde modellen, maar net als in Europa in brede kringen gebruikelijk was, lieten welgestelde inheemse Afrikanen graag bij een fotograaf zulke portretten maken voor eigen gebruik. Daarbij werden de strikte conventies van Westeuropese studioportretten gevolgd, en de vaak afwijkende lokale sociale constellaties als westerse gezinnen ge(re)presenteerd. Het portret van de hoofdonderwijzer met zijn gezin brengt een burgerlijk cultuurideaal (gezin, orde, zelf bewerkte welstand) tot uitdrukking, waaraan met name hij zich blijkens zijn houding zelfbewust conformeert.

woordt aan de idealen die men koestert: geluk, saamhorigheid, harmonie, gezondheid, welvaart (36).⁶⁵

Het grote ideologische potentieel van de fotografie schuilt in wat wel de mythe of de illusie van de fotografische objectiviteit genoemd is. Het technische procédé suggereert een volstrekte objectiviteit. Men opent de sluiter, en het licht etst genadeloos, zo zou men denken, zijn informatie in de gevoelige plaat. Alan Sekula schrijft: "This particular bit of bourgeois folklore – the claim for the intrinsic significance of the photograph – lies at the center of the established myth of photographic truth. ... The power of this folklore of pure denotation is considerable. It elevates the photograph to the legal status of document and testimonial. It generates a mythic aura of neutrality around the image."⁶⁶ Ook de bijschriften dragen bij tot de illusie

van objectiviteit. 'Soussou-gezin': zó ziet een gezin van deze groep eruit; iedereen die gaat kijken kan het zelf zien (36). Maar uit onze analyses van de koloniale ansichtkaart blijkt iets anders. Als we stelselmatig letten op gegevens als omkadering, focus, hoek waaronder gefotografeerd is, selectie van onderwerpen, wat weggelaten wordt, ongewilde beïnvloeding en actieve manipulatie van het gefotografeerde enzovoort, blijkt hoezeer bij het fotograferen een werkelijkheid gecreëerd wordt veeleer dan objectief vastgelegd, hoezeer fotografie zich even goed voor semiosis als voor mimesis leent, voor actieve betekening als voor passieve weergave.

De koloniale ansichtkaart, met haar wijde scala van onderwerpen, heeft iets episch. Er lijkt een epos te worden verteld, het relaas van een held die zich in onbekend gebied waagt, waar hij allerlei beproevingen doorstaat en grote daden verricht in naam van wat goed is. De held is de Europeaan, met name de Europese man. Europese vrouwen ziet men nauwelijks op de koloniale ansichtkaart, met uitzondering van missiezusters. Het onbekende gebied is de Afrikaanse wildernis. De moeizame grote verrichtingen van de Europeaan bestaan in het ontsluiten en in bezit nemen van dit gebied, in het verleggen van de grenzen van de beschaafde wereld (37). Hij doet dit in naam van de Beschaving, de Vooruitgang. De begunstigde partij, ontvanger van het goed dat gebracht of bewerkstelligd wordt door de blanke man

37. Spoorlijntje in Belgisch Kongo. De zelfbewuste houding van de persoon voor op de locomotief laat aan zijn centrale rol in wat hier gebeurt, de 'ontsluiting' van een nieuw gebied, weinig twijfel bestaan.



246. - Etat Ind. du Congo. — Chemins de fer du Congo supérieur.

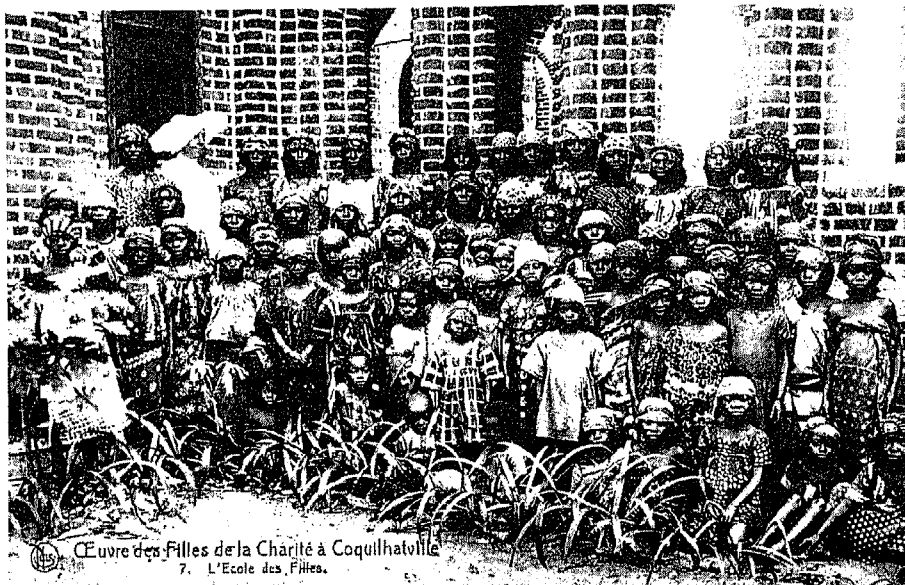


38. 'School met leerlingen te Lulindo'. De school maakte deel uit van een missiepost van de Witte Paters (Pères Blancs, PB). 'Beminde vrienden', schreef een Nederlands lid van deze congregatie op 2 januari 1932 op de achterzijde van deze ansichtkaart, 'U kaart ontvangen waarvoor mijn dank. Ik stel het nog zeer goed. Br. Dionysius weet ik niet, al vier keeren heb ik hem geschreven en nog geen antwoord ontvangen. Ik wensch u allen een Zalig Nieuwjaar overladen met Gods genaden en zegeningen. U vriend in Jezus Christus, fr. ... (onleesbaar), PB'.

en vaak gezien als recalcitrant of zelfs als tegenwerker van diens *mission civilisatrice*, is de zwarte bevolking.

Een variant van dit epos is het relaas dat verteld wordt op de door missiecongregaties uitgegeven ansichtkaarten. Ook hier waagt zich een held of heldin – de missionaris, de broeder, de missiezuster – in de wildernis, waar hij of zij beproevingen doorstaat en grote daden verricht. Deze grote daden bestaan in het brengen van allerlei goeds, zoals medische hulp, onderwijs, kleding en met name het woord Gods (38, 39). Zoals hun seculiere tegenhangers optreden in de naam van de Beschaving, opereren deze Europeanen in de naam van God. De begunstigden worden niet zozeer gezien als onbeschaafd alswel als ongekerstend, als heidenen. Was zojuist de primitiviteit van de inheemse bevolking een obstakel, hier is dat haar bijgeloof, er een belangrijke tegenspeler van de missionaris was dan ook de inheemse tovenaars of *féticheurs*.⁶⁷

We zien dus dat beide verschijningsvormen van een Europese discursieve activiteit over Afrika een uitgesproken narratieve structuur bezitten. In beide gevallen wordt met plaatjes, met foto's een verhaal verteld met een begin en een daardoor reeds gesuggereerd einde, met handelende personages, met een duidelijk verloop, met een teleologische structuur, met een



39. Leerlingen van de meisjesschool van de Filles de la Charité te Coquilhatville. De Afrikaanse meisjes op de door deze congregatie uitgegeven ansichtkaart zijn zorgvuldig gekleed, anders dan het twintigtal vrouwen op de door een commerciële fotostudio geproduceerde ansichtkaart onder. Geciviliseerd en ongeciviliseerd Afrika.



nagestreefd goed, met transacties, met een begunstigende en een begunstigde partij, met een gepostuleerd waardenstelsel enzovoort. Als we de zaak zo benaderen, blijkt dat de Afrikaan(se) een personage in een verhaal is, met een goeddeels merkwaardig passieve, receptieve rol ten aanzien van zijn of haar Europese tegenspeler. Het verdient dan ook aanbeveling om, wat tot op heden in de wetenschappelijke literatuur te weinig gebeurt, bij analyses van beeldvorming, ook in het geval van foto's, veel meer op narratieve structuren te letten in plaats van de Afrikaan los te maken uit zijn narratieve/discursieve context om zijn attributen in abstracto te bepalen. Het ontsluiten en in bezit nemen van wat men zag als een wildernis, werd in de koloniale fotografie vastgelegd en tegelijk gesanctioneerd, voorgesteld als een natuurlijke, vanzelfsprekende gang van zaken, gevierd. Telkens weer valt de zelfbewuste, triomfantelijke houding van de gefotografeerde koloniale op (37). De feitelijke kolonisatie van het landschap werd begeleid door een discursieve of ideologische kolonisatie, die haar neerslag onder meer vond in de koloniale ansichtkaart. En dan was er nog een kolonisatie op spiritueel niveau: het in cultuur brengen van de wilde en zijn ziel. Als geobserveerd fotografeerde men telkens weer de aanleg van spoorwegen, de bouw van bruggen, uitgestrekte plantages, havenwerken, maar ook met Europese zorgvuldigheid geklede klassen van de missieschool (39), inheemse hoofden in westers uniform (97), missionarissen die de mis opdragen (9, 56), inheemse vrouwen met kleding in Europese stijl (66) of gezinnen naar Europees model (36). Men onderwierp het land met de vanzelfsprekendheid en de zelfverzekerde triomf die spreekt uit de pose van de koloniaal die heeft plaatsgenomen op de olifant die hij net geschoten heeft, of uit die van een koloniaal die poseert naast een waarschijnlijk door

40. *Een Europeaan, waarschijnlijk een Belg, poserend op een door hem geschoten olifant. Belgisch Kongo.*

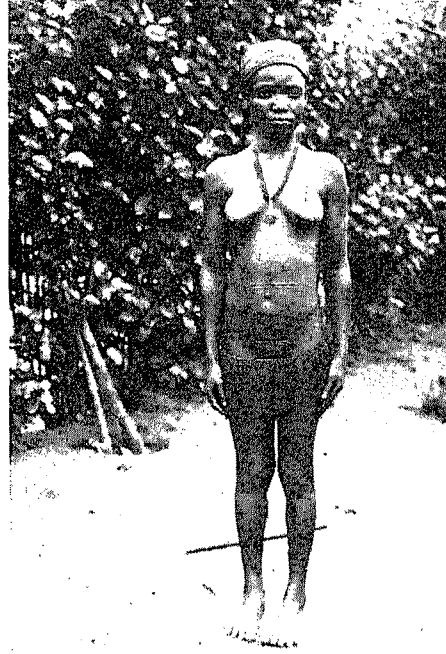




41. 'Meisjes uit Dakar'. Studioportret door Edmond Fortier. Uit veel van Fortiers opnamen spreekt een gevoel voor esthetiek dat zijn werk ver boven de doorsnee verheft.

hem gedode gorilla (40, resp. 70). De nonverbale signalen die duiden op nagestreefd, gepretendeerd of feitelijk leiderschap en op het claimen van een bepaald territorium, treffen we bij op de koloniale ansichtkaart voorkomende Europeanen telkens weer aan. Altijd gaat het daarbij om mannen. Wat gebeurde er als koloniale fotografen als Edmond Fortier uit Dakar Afrikaanse vrouwen fotografeerden? Wat de Europese, mannelijke waarnemer van de overweldigend complexe en rijke Afrikaanse etnografische realiteit vooral interesseerde, blijkt uit de selectie die hij bij het fotograferen maakte. Eindeloos herhalen zich dezelfde, zorgvuldig geënceneerde lichaamshoudingen, eindeloos herhaalt zich de nadruk op de boezem en het stereotiepe, weinig zeggende onderschrift ('M'boum-vrouw'). Het individu, en zelfs het eigen karakter van de etnische groep telt niet, want de onderschriften leveren slechts een excuus om nog meer lichamen te kunnen bekijken. Telkens weer wordt het model uit de context van haar dagelijkse activiteiten, verwanten, woning, armoede, honger, ziekte, persoonlijke interesses enzovoort losgemaakt.

Met name bij deze afbeeldingen valt de actieve be- c.q. vertekening op die in het algemeen kenmerkend is voor de koloniale ansichtkaart als een pictorieel discours over Afrika. De anonieme Afrikaanse wordt hier neergezet als voorwerp van de erotische belangstelling van de mannelijke koloniaal en wel op een zodanige manier, dat het lijkt alsof het seksuele met name aan haar kant te vinden is, en slechts in zoverre aan de kant van de Europese man als zij het uitlokt of oproept met haar erotische wezen. De seksuele belangstelling van de koloniaal wordt door bijschriften verhuld. We zien



42. Nog een voorbeeld van Fortiers gevoel voor esthetiek (links), en ter vergelijking een andere opname. Links gaat het om een zorgvuldig bestudeerd studioportret van een daarvoor aangeworven model, rechts om een snelle foto op (niet nader gepreciseerde) lokatie van een inheemse vrouw, die tegen haar zin gedwongen wordt nagenoeg ontkleed te poseren. In zwart Afrika zijn onderbuik, billen en heupen van vrouwen, anders dan de boezem, meestal even sterk privé en met gevoelens van schaamte omgeven als bij Europese vrouwen grotere lichaamszones.

'Soussou-vrouwen', 'Fulani-vrouwen', 'Diola-vrouwen' enzovoort, alsof het erom zou gaan vanuit het oogpunt van culturele interesse telkens een andere etnische groep te zien, en niet telkens een andere boezem, telkens een ander lichaam. Uit veel van de afbeeldingen van Afrikaanse vrouwen spreekt beschikbaarheid: zij zijn neergezet als beschikbaar (of, sterker nog, zich aanbiedend) voor Europese, mannelijke doeleinden – zoals Afrika, het maagdelijke continent, daarvoor beschikbaar was.

De Afrikaanse verschijnt op de koloniale ansichtkaart als een wellustig wezen, Afrika als een erotische droomwereld. Europa staat voor beschaving, beheersing, Afrika voor wildheid, impulsiviteit. De meer abstracte, paradigmatische tegenstelling tussen beschaving en wildheid ligt, om het wat technischer te formuleren, ten grondslag aan het syntagma, het relaas, het epos van Europa en zijn taak en verrichtingen in de wereldgeschiedenis, hier ten aanzien van Afrika en zijn nog ongeciviliseerde bewoners. Ik licht deze twee voor mijn benaderingswijze centrale begrippen, die ik vaker zal gebruiken, even toe. 'Paradigma' slaat op de abstracte tegenstelling die een betekenend systeem of een verhaal beheerst; in dit geval de tegenstelling

beschaafd-wild (of analoge, daarmee metaforisch samenhangende begrippen). 'Syntagma' slaat op het verhaal zelf, zoals dat zich in de tijd afspeelt; in dit geval het relaas van een beschaafd volk dat, gevolg gevend aan zijn verplichtingen, naar Afrika ging en daar... enzovoort.⁶⁸

Als we bepaalde afbeeldingen uit de eindeloze reeks door koloniale fotografen geproduceerde naakten nader bekijken, valt iets op dat bijna aan onze aandacht zou ontsnappen. De manier waarop een Fortier veel van zijn modellen gefotografeerd heeft, is hiervan een voorbeeld. Het lijkt alsof hij herinnerd wordt aan – en dan zelf probeert te herinneren aan – momenten van het menselijk bestaan die bij de in Europa gangbare leefwijze weinig kans krijgen. Zijn naakten zijn met instemming, met goedkeuring en vaak met onverholen bewondering gefotografeerd, met een gevoel voor esthetiek dat zijn foto's ver verheft boven de doorsnee opnamen (41, 42 links, 43). Hier lijkt niet het Europese beschavingsoffensief te worden gevierd, maar het koloniale naakt. Zijn beelden roepen de associatie op met het schitterende fotografische panorama in twintig delen van de teloorgaande culturen van Noordamerikaanse Indianen, *The North American Indian* (1907-1930), levenswerk van Edward Curtis, ook al spelen naaktheid en erotiek daar geen rol van betekenis.

Toch creëert Fortier, evenals de andere koloniale fotografen, ook hier een erotische schijnwereld. Ook hij manipuleert zijn modellen, accentueert de onblote boezem. Maar dit is een ander Afrika dan het primitieve, onbeschaafde. Wat hier zichtbaar wordt is ook wild, maar tevens zuiver, puur, onbedorven, fascinerend, lieflijk en vooral – mooi. Het is een paradijselijke, exotische wereld, die diepe, nostalgische verlangens oproept naar iets wat in Europa verloren leek te zijn gegaan. We worden herinnerd aan de figuur van de nobele wilde uit de Verlichting, de natuurlijke, door de beschaving nog onbedorven mens, aan de Afrikanen naar model van de Griekse atleet die de gravures bevolken in werken als Pieter de Marce's *Beschryvinge ende historische verhael van 't gout Koninckrijk van Gunea anders de Goutcuste de Mina genaemt* (1602) en aan een lange traditie van primitivistische paradijsvoorstellingen in West-Europa. Zulke voorstellingen zijn vooral een topos van burgerlijke cultuurkritiek. Maar het gaat bij zulke uitingen van primitivisme en exotisme tevens om aspecten van een bepaalde habitus. Het waardevolle van deze centrale analytische categorie uit Bourdieus cultuursociologie schuilt onder meer in de nadruk die gelegd wordt op het (door en door geïncorporeerde) gevoelsmatige, evaluatieve aspect: een door socialisatie verworven manier van denken en van waarde- ren tegelijkertijd.

De waardering van andere culturen is door de geschiedenis heen haast nooit onverdeeld positief of negatief geweest, en was dat ook niet in het geval van de koloniale ansichtkaart. Mensen zitten ingewikkeld in elkaar, tegenstrijdige impulsen kunnen in hen worstelen om voorrang en fragmenten van verschillende discursieve praktijken al evenzeer, in weerwil van de moderne (postmiddeleeuwse) zelfbetekening van het westerse denken in termen van de ongefragmenteerde eenheid van het autonome, rationele subject. Nietzsche heeft er, tegen deze traditie in, op gewezen dat dit idee wel eens een fictie zou kunnen zijn, een *Volks-Vorurteil*, een *Hineindichtung* van

43. 'Arabische vrouw'. Uit veel van Fortiers werk spreekt onverholen bewondering voor zijn modellen.



regelmaat en identiteit.⁶⁹ Gaat het niet inderdaad tot op zekere hoogte om een burgerlijk construct, een imaginair zelf dat zijn pendant kent in een al even fictief beeld van de irrationele, primitieve ander? Het is veelzeggend hoe Georg Hegel de zwarte Afrikaan typeert: wild, bandeloos, verstoken van alle moraal.⁷⁰ Het zou interessant zijn de beeldvorming van de moderne filosofie, goeddeels het werk van gevestigde burgers, na te gaan met betrekking tot de boeren, de primitieven van Europa – want het platteland is het Afrika van Europa.

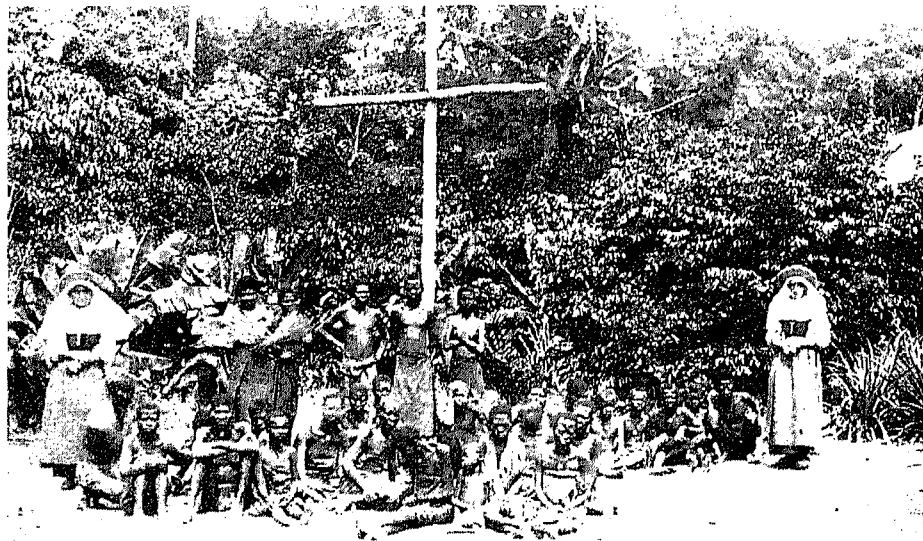
De waardering van *natives* is dus in principe ambivalent. Als personage in het narratief gestructureerde vertoog van Europese burgerlijke middenklassen over zichzelf worden ze soms positief, soms overwegend negatief neergezet, afhankelijk van allerlei omstandigheden. Nu eens worden ze bewonderd om hun grote seksuele activiteit, dan weer verguisd. Nu een geldt hun onnozelheid als onschuld, dan weer als stompzinnigheid. Van zijn beide momenten tegelijkertijd aanwezig. Op Fortiers fraaie opname komt sterker dan op de meeste andere het positieve moment naar voren. Fotograferen was voor hem, meer dan voor veel andere koloniale fotografen, een hommage aan de schoonheid en de waardigheid van de vrouwen die hij fotografeerde, en het contrast tussen zijn opnamen en ansichten als die van afbeelding 44 of de banale directheid van sommige handgeschreven commentaren van kolonialen op ansichtkaarten is groot. De als zuiver en onbedorven ervaren natuur van de uitgestrekte Afrikaanse landschappen en hun bewoners bood Europeanen tevens een mogelijkheid om te ont-

44. 'Meisje van het Banda-ras'. Hier ontbreekt de exotistische idealisering die bepalend is voor de ansichtkaarten van de voorgaande afbeeldingen.



35 Bambari - Jeune fille de race Bambari

45. 'De Zusters met hunne zieken vóór het morgengebed', Belgisch Kongo. Het oprichten van een kruis fungeerde als symbolische annexatie van een nieuw gebied; de conquistadores deden in de Nieuwe Wereld hetzelfde. Naaktheid kon de christelijke goedkeuring niet wegdragen. De twee religieuzes gaan in tegenstelling tot de Afrikaanse mensen op deze foto ampel gekleed. De ansichtkaart werd gemaakt door de Paters van Scheut, en verstuurd in 1911.



s verstikkend ervaren, hectische stedelijke beschaving
mogelijkheid om een 'natuurlijk' leven te leiden.

eval, waar het om inheemse vrouwen ging, was het
anier om zijn (*sic*) houding te bepalen, om met de situa-
tatie, met naaktheid, met eigen gevoelens om te gaan.
erende antropologen, wie het niet om commercieel inte-
aar om anatomische gegevens te doen was, gold dit, op

Een echte confrontatie, in de zin van ontmoeting, van
ng, kwam niet of nauwelijks tot stand. De relatie was
1 blanke man en zwarte vrouw stonden camera en an-
g bij het fotograferen om een betekening vanuit Euro-
oorstellingen en verlangens. Met name de beschikbaar-
nse vrouw en, metaforisch, van kolonie en continent,
ng gebracht, en door het maken van de opname werden
ezit genomen.

verschillende culturen ervaren ruimte van de *Lebenswelt*
mogeën en neutraal zoals de puur kwantitatieve ruimte
nschappen. Ze is heterogeen, kent verschillende, kwali-
n en anders betekende sferen, gescheiden door (catego-
gemeen wordt in de meest uiteenlopende culturen een
akt dat analoog is aan het onderscheid dat de Gricken
osmos en chaos, tussen de oecumene, de door mensen
miseerde en dienovereenkomstig ingerichte wereld, en
eriferie daarvan, slechts bewoond door barbaren, mon-
Mircea Eliade heeft aangetoond hoe het 'kosmisch' – het
otaties van orde en schoonheid – karakter van de eigen,
te maken heeft met het gewijde, sacrale karakter van
g verbonden is met het heilige.⁷¹ Dit heilige of transcen-
t intensiefst tegenwoordig in het centrum van de ruimte,
in Jeruzalem, Mekka of Rome. Het structureert deze
e, sticht een kosmische orde.

1 van nieuw, tot de barbaarse periferie behorend grond-
Eliade aantoonde, in traditionele samenlevingen gepaard
ingen die de ruimte wijden en 'kosmiseren'. De puur
cid van mensen in het nieuwe gebied is niet voldoende
e chaos bij de kosmos in te lijven. Een voorbeeld is het
n de oprichting, ter plekke, van een vuuraltaar, gewijd
innen we denken aan de kruisen die door Portugese en
dores opgericht werden in de Nieuwe Wereld, en aan de
nen die Portugese ontdekkingsreizigers aan nieuwe kus-
Het Kruis geplant in een onbekend negerland van Midden-
1 van een boek uit 1921 – ik citeerde er reeds uit – dat de
e Paters in dit nieuwe gebied beschrijft (45).⁷² Pas door
lingen wordt de betreffende ruimte bewoonbaar.

Arnold van Gennep, Victor Turner en Mary Douglas
p het ingrijpend karakter dat het overschrijden van (cate-
oor mensen heeft, en op de rol van het ritueel als begelei-
vergemakkelijking van grensoverschrijdingen in de

(kwalitatieve) tijd, de (kwalitatieve) ruimte, op het levenspad – van meisje naar rijpe vrouw, van heiden naar christen, van levend naar dood, enzovoort. Niets is zo geladen als de grenslijn, het grensgebied tussen verschillende kwalitatief onderscheiden sferen. Wat of wie zich daar bevindt is 'betwixt and between', limineel (letterlijk: op de drempel), en als zodanig gevaarlijk, onrein.⁷³ De grens tussen wildheid en beschaving is de sfeer van het monstrueuze, de sjamaan, de heks, de weerwolf.

De koloniale fotografie nu vond precies op de grens tussen beschaving en wildheid plaats. Zij fungeerde als een *rite de passage* (Van Gennep) die de inbezitneming van een nieuw territorium begeleidde, de confrontatie met de onbeschaafde periferie van de beschaafde wereld of, in een minder seculier idioom, met de heidense, demonische periferie van de Augustijnse *civitas Dei*. Ook de koloniale fotografie kan gezien worden als een ritueel van 'kosmisering', het tot kosmos maken van de chaos, als een symbolische annexatie. Zij droeg bij tot de ordening van het schijnbaar ordeloze, de betekening van nieuwe, onvertrouwde, vreemde gegevens, hun situering binnen het vertrouwde semantische veld, de bezwering en eliminatie van anomalieën, alsook, tegelijkertijd, van de angsten en onzekerheid die deze oproepen. Door te fotograferen ontworstelde de fotograaf zich aan zijn eigen liminele positie.

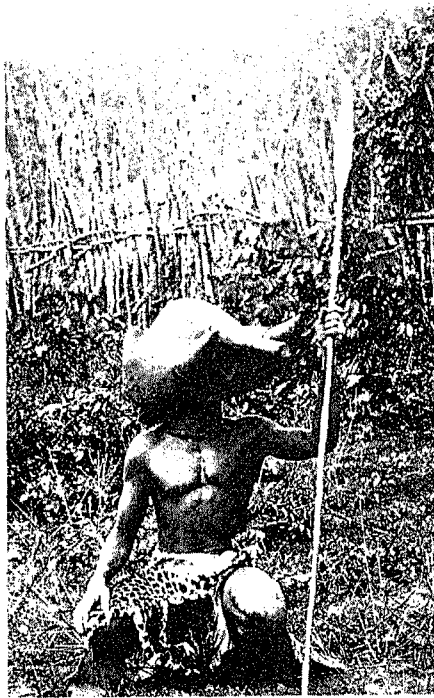
In deze Europese semiosis was voor de eigen discursieve activiteit van de oorspronkelijke bewoners van Afrika, voor inheemse gezichtspunten geen plaats. Ook op dit niveau walsten de koloniale mogendheden als een *moloch* over de Afrikaanse culturen heen. Men arriveerde met de camera in de hand. In deze context was het fotograferen een imperialistisch gebaar bij uitstek, een gebaar van onderwerping. Vastgelegd op de gevoelige plaat, op een manier die Europese vooroordelen tot uitdrukking bracht en opnieuw bevestigde, leek deze wereld definitief te overzien, definitief beschikbaar. Wat aanvankelijk duister was leek doorzichtig geworden, wat vreemd was bezworen. Maar de vermeende toeëigening faalde. De objectiviteit van de koloniale ansichtkaart was slechts een schijnbare, de doorzichtigheid een illusie. Fotograaf en consument van deze opnamen bleven gevangen in hun eigen vooroordelen, hun eigen preoccupaties, hun eigen dromen.

4. De imaginaire ander

Er bestaat een prachtig kort verhaal van Guy de Maupassant waarin de hoofdpersoon een zorgeloos leven leidt in zijn huis aan de Seine, tot op een dag een Braziliaanse driemaster voorbijkomt, de rivier opvarend. Op dat moment wordt hij bevangen door een mysterieus, ongrijpbaar iets, dat hem steeds meer in zijn macht krijgt en zijn levenskracht uit hem zuigt. Dit wilde, gevaarlijke wezen, de Horla, zoals het verhaal ook heet, komt van ver, uit de tropen, de periferie van de beschaaftde wereld. In feite is deze mysterieuze Horla evenals het koloniale naakt slechts een nieuwe verschijningsvorm van iets veel ouder: het wilde andere, dat in traditionele Europese voorstellingen omtrent mens en wereld voortdurend aanwezig was, in uiteenlopende gestalten.⁷⁴ We zullen het opmerkelijke beeld van Afrika en zijn bewoners dat door de koloniale ansichtkaart gepresenteerd wordt nu in breder historisch perspectief bezien – er gaat veel aan vooraf. In het volgende hoofdstuk zal ik dieper ingaan op het waarom van de beeldvorming over het donkere continent en zijn onbeheerste, halfdierlijke bewoners.

Plinius de Oudere, Romeins geleerde en admiraal, voltooide in het jaar 77 van onze jaartelling, twee jaar voor zijn dood bij de uitbarsting van de Vesuvius, een compilatie van in zijn tijd en cultuur voorhanden kennis en opvattingen omtrent de natuur, de *Naturalis Historiae* xxxvii, waarvoor hij meer dan vierhonderd met name genoemde auteurs raadpleegde. Vooral het zevende van de zesendertig boeken is voor ons interessant. Hier geeft Plinius een opsomming van monsterlijke wezens die aan de marge van de bewoonde en bekende wereld zouden leven, sindsdien vaak aangeduid als de 'Plinische rassen'. Tot deze legendarische wezens behoren de Astomi, mondlozen, die alleen van de geur van bloemen en vruchten leven, de Sciapodes, die liggend op hun rug een enorme voet als parasol gebruiken, de krijgshaftige Amazones, met één borst afgezet om beter te kunnen schieten met pijl en boog, de Androgini, mannelijk en vrouwelijk tegelijk, de mensenetende Anthropophagi, de hoofdloze Blemmyae met een gezicht in de borst, de éénogige Cyclopes, de hondskoppige, blaffend communicerende Cynocephali, de in holen wonende Troglodytes enzovoort.⁷⁵ Als woonplaats van deze Plinische rassen werd in de Oudheid vaak Aethiopia genoemd. Deze term, die al bij Homerus voorkomt, kon slaan op Afrika, maar ook op India; vaak werden deze gebieden verward. Op (delen van) Afrika sloegen ook de benamingen Libya, Scythia, Africa.

De Plinische rassen werden gemeten aan de maatstaf van de eigen zeden en fysieke constitutie. Hoe meer verschil met de kenmerken van de eigen groep er was, hoe groter de kans dat de anderen in kwestie werden beschouwd als niet, of in ieder geval minder menselijk. 'In the outcome,'



46. Afrikaanse man met ritueel masker. Fotograferen kon een manier zijn om wat vreemd en onvertrouwd was of als bedreigend werd ervaren te neutraliseren of te bezweren. Vergelijk afbeelding 34.

schrijft Edmund Leach, 'food, sex and nakedness are nearly everywhere the primary foci of taboo.'⁷⁶ Op deze terreinen is de juiste gedragslijn zorgvuldig gespecificeerd, en elke afwijking daarvan geldt als onkies, onrein, taboe. Behalve op gebruiken met betrekking tot voeding (47, 55), de omgang van de seksen en kleding wijst hij op het belang, waar het gaat om beeldvorming, van regels met betrekking tot geweldpleging en het doden. Het zijn vooral verschillen op deze punten die – of het nu gaat om 'barbaren' zoals gezien door de Grieken, om monsters of, later, om Afrikaanse vrouwen in de koloniën – (cognitief gezien) leiden tot de classificatie van de betreffende wezens als 'anderen', en (emotioneel en moreel gezien) tot veroordeling en afwijzing. Het eigene is maatstaf. Paul Morand schrijft in *De Paris à Tombouctou* (1928) over de eetgewoonten van de Westafrikaanse Baule: 'De negers van deze streek eten alles, hertachtigen, sprinkhanen, slakken, bedorven vlees, pus, uitwerpselen en droog leer.'⁷⁷

Telkens weer keren in de loop van de Europese geschiedenis dezelfde stereotiepe, op genoemde gebieden gelegen eigenschappen van allerlei 'anderen' terug. Er waren Plinische rassen die mensen aten, of alleen rauw vlees, of slechts slangen, of zomaar alles, wat net zo verkeerd is. Er waren er die honden molken. 'Anderen' bezondigen zich verder aan tegennatuurlijke seksuele activiteiten zoals (homoseksuele) sodomie en incest, of waren seksueel ongeremd – we zullen daar nog voorbeelden van zien. Wat kleding betreft liepen anderen er (te) naakt bij, of in dierenhuiden, of ze hadden zelf een vacht. Geweldpleging was eveneens een frequent euvel. Verder woonden ze meestal niet in huizen, zoals gepast, maar onder meer in hollen, zoals

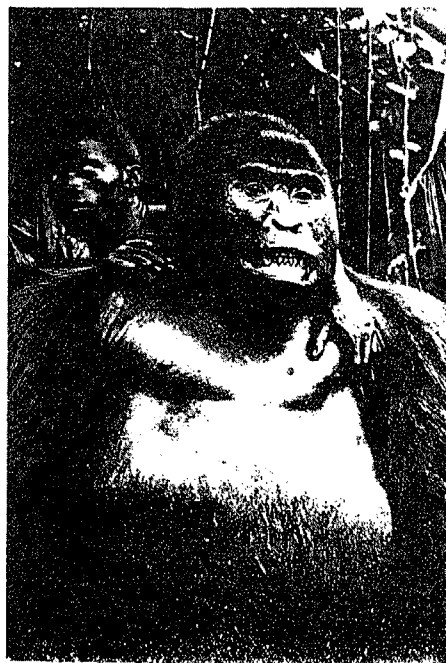
de Troglodytes. De term 'barbaren' is een onomatopée; de taal van niet-Grieken, volgens Aristoteles van nature slaven, klonk Grieken als 'bar bar bar', als gebrabbel in de oren, en zo dient men niet te spreken.

Bepaalde stereotiepe sjablonen met betrekking tot uiteenlopende reële of imaginaire anderen handhaafden zich vele eeuwen lang in Europa. Een belangrijk kenmerk van dit traditionele idioom was de metaforische en metonymische associatie van anderen met dieren en dierlijkheid (48). Dit verband werd ook gelegd waar het Afrikaanse vrouwen betrof. In 1929 verscheen in Duitsland een boekje met foto's van *Frauen des Morgenlandes*. Op een van de foto's, hier niet afgebeeld, zien we het niet onaantrekkelijke noch onsympathieke gezicht van een misschien zestienjarig Noordafrikaans meisje. Het onderschrift luidt: 'Berbermädchen mit Negerblut. Der Ausdruck von Augen, Nüstern und Mund erinnert an die Triebhaftigkeit des wilden, unbeherrschten Tieres.'⁷⁸ Anderen waren wild en woest of behoorden tot lagere, dat wil zeggen dichterbij de apen staande rassen, of hadden dierlijke kenmerken zoals een hondkop of een vacht. Op allerlei wijzen werden ze geassocieerd met wilde dieren, ook metonymisch, omdat ze hetzelfde landschap bewoonden, in de marge van de 'beschaafde' wereld. Het dier is altijd een metafoor bij uitstek geweest voor onbeschaafd, onwaardig, onmenselijk gedrag, niet alleen in onze traditie. De naaktheid

47. 'Zoeloes bij de maaltijd'. Anderen worden onder meer gestereotypeerd in termen van 'onbeschaafde' eetgewoonten. Het denigrerende 'Mealie pap', pap-maaltijdje, suggereert de kinderlijkheid van de betrokkenen. De associatie primitief-kinderlijk-gek-dierlijk (als onderscheiden van beschaafd-volwassen-normaals-menselijk) was in de vorige eeuw vrij algemeen. De gemeenschappelijke noemer is wildheid, impulsiviteit, gebrek aan beheersing, niet in staat zijn tot logisch denken.

Zulus at Mealtime "Mealie Pap"





Congo Baiser — Reeks 3 No 10 — Gorilla.
Belgische Kongo — Demix, Bruxelles

48. Afrikaanse man met dode gorilla. Algemeen legde men op verschillende manieren een verband tussen zwarte Afrikanen en apen: in een vrij letterlijke zin (het zijn halve apen, onder meer qua uiterlijk), evolutionair (Afrikanen staan als nog maar laag ontwikkeld ras dicht bij de apen dan het blanke ras), metaforisch (ze zijn zo wild, agressief, wellustig enzovoort als apen), metonymisch (ze bewonen dezelfde wildernis).



Max Grube
als Caliban in 'Der Sturm'

49. Caliban, het beroemde met de Nieuwe Wereld geassocieerde monster uit Shakespeares *The Tempest* (1611), gespeeld door Max Grube. Een exemplarische, negatief gestereotypeerde imaginaire ander, met menselijke en dierlijke eigenschappen tegelijk, erfgenaam van de Plinische rassen en de middeleeuwse wildeman. Caliban kwam voort uit de gemeenschap van een Afrikaanse heks met een duivel.

van de Plinische rassen gold als symbool van hun dierlijkheid. Gustav Fritsch vergelijkt in *Die südafrikanischen Völker* de lichaamsbouw van Zoeloes met die van wilde dieren, die van Europeanen met die van gedomesticeerde dieren.⁷⁹

In de joods-christelijke traditie werd het Griekse begrip *polis* een metafoor voor de gemeenschap van 'beschaafde', in casu gelovige, gedoopte mensen, deel uitmakend van Augustinus' *civitas Dei*. Hier werden anderen, verbannen tot de demonische periferie van de Godsstaat, als heidenen opnieuw van volwaardige menselijkheid uitgesloten en viel hun een twijfelachtige rol ten deel als *narrative characters* in een christelijk epos over de weg van de mensheid naar het heil, waarbij de heldenrol voor een ander segment van die mensheid weggelegd was. Door Augustinus en andere kerkvaders werden de heidenen in verband gebracht met de vervloekte broedermoordenaar Kaïn of met Noachs verstoten zoon Cham. Deze laatste, de Kaïn van de mensheid van na de Zondvloed, wiens nakomelingen Afrika bevolkten, aanschouwde de naaktheid van zijn vader – een overtreding van een culturele code – en werd volgens de oudtestamentische narratio met zijn nakomelingschap vervloekt en tot 'knecht der knechten' verklaard.⁸⁰ Later ontleende men aan deze passage uit het boek Genesis een krachtige ideologische rechtvaardiging voor het als slaaf verhandelen van Afrikanen. In de vorige eeuw daarentegen, in het kader van de imperialistische expansie van Europese naties in Afrika, beriep men zich juist op de taak van de christelijke wereld om de slavenhandel, die in bepaalde gebieden nog voortbestond, te bestrijden.

De Witte Pater J.M.M. van der Burgt schrijft in 1921 over de Pygmeeën: 'Alles duidt aan dat het een 'vervloekt' volk is en dat een hemeltergende misdaad, misschien duizenden jaren geleden bedreven, aan dien vloek ten grondslag ligt. Ik geloof, dat we ons hier bevinden tegenover de echte afstammelingen van Cham en van Caïn.'⁸¹ De zwarte huidkleur, een 'Kaïnsteken', werd traditioneel geassocieerd met vuil, onreinheid, zondigheid, hel, verdoemenis, terwijl wit of blank tegengestelde connotaties had. Zwartheid van de huid was een teken van zwartheid van de ziel. Europeaan en Afrikaan verschilden als dag en nacht, als wit en zwart. Het licht van het geloof of van de (verlichtende) rede was een krachtige metafoor in het kader van kerstening en beschaving van het donkere continent. Donker, Aristoteles wees er al op, is de afwezigheid van licht: de tegenstelling licht–donker is een privatieve tegenstelling. Sinds de zeventiende en tot ver in deze eeuw interpreteerde men een donkere huidkleur telkens weer als een teken van ontaarding en degeneratie, een gevolg van de vervloeking van Cham of, volgens andere auteurs, van het tropische klimaat. In de Duitse folklore werd de duivel wel als een neger voorgesteld, en werd onheil afgeweerd met afbeeldingen van de lelijke, en daarom in dezen effectieve zwarte Afrikaan.⁸² William Blake dichtte echter onder de titel *Little Black Boy*, tegen de handel in 'zwart ivoor': 'My mother bore me in the southern wild, / And I am black, but O! my soul is white; / White as an angel is the English child; / But I am black as if bereav'd of light.'⁸³

Een belangrijk geval van anders-zijn (*alterity*, *otherness*) was, naast heidenen en Plinische rassen, in de middeleeuwse voorstellingswereld de wildeman,

die behalve in allerlei soorten teksten voorkomt op altaarpanelen, aarde-werk en tapijten, in geïllumineerde manuscripten en in portalen van kathedralen. Het Metropolitan Museum of Art te New York wijdde in 1980/1981 een grote tentoonstelling aan dit imaginaire wezen. De bijbehorende catalogus biedt een schat aan informatie over zijn rijk geschakeerde iconografie.⁸⁴ Het kan mannelijk of vrouwelijk zijn. 'Wildemens' zou dus een betere benaming zijn, maar de wildeman speelt in de middeleeuwse voorstellingswereld de belangrijkste rol. De wildeman werd diep in de wouden gesitueerd. Hij was zwaar behaard en werd meestal afgebeeld met een knuppel in de hand. Hij zou wonen in hollen of in holle bomen. Hij was, meende men, van nature uiterst gewelddadig en at uitsluitend rauw vlees. Zoals de weerwolf – ook halfdierlijk, echter niet primair in een wild deel van de ruimte, het woud, gesitueerd, maar in een wild deel van de tijd, de nacht – zou hij zich schuldig maken aan kannibalisme. Hij kon niet spreken, of uitsluitend brabbelen. Regelmatig raakte hij in razernij en voortdurend gaf hij gevolg aan zijn ongebreidelde wellust.⁸⁵

De kenmerken van dit van rede verstoken, heidense wezen verschillen dus in principe weinig van die van de Plinische rassen of van die van talloze andere 'anderen' – onder meer, later, in de negentiende eeuw, onze voorouder, de aap- of oermens, die nog leefde in tijden van wildheid. Op het vlak van genoemde kristallisatiepunten van taboes – voeding, kleding, seksualiteit en geweldpleging – doet hij precies wat niet oirbaar wordt geacht, zoals ook geldt voor de zwarte Afrikaan. 'As the dialectical antithesis of all men should strive for,' aldus Husband, 'the wild man was the abstract concept of 'noncivilization' rendered as a fearful physical reality.'⁸⁶ Hij werd geassocieerd met krankzinnigheid, was een personificatie van zonde en ketterij, en fungeerde tevens als een krachtig symbool voor chaos en wanorde.

In koloniale romans en reisverhalen werden Afrikaanse samenlevingen, zoals Martinkus-Zemp aantoon, eveneens afgeschilderd als wanordelijk en chaotisch. Een vaak gebruikte beeldspraak is het als insecten in verwarring door elkaar krioelen van Afrikanen. Europa verschijnt in deze literatuur als toonbeeld van orde en bovendien, zelfs ten tijde van en vlak na de Eerste Wereldoorlog, van harmonie, terwijl Afrikanen elkaar voortdurend naar het leven staan, 'als wilde beesten'.⁸⁷ Op de koloniale ansichtkaart zijn zulke connotaties nauwelijks terug te vinden, daar de fotografie zich er als medium minder goed voor leende.

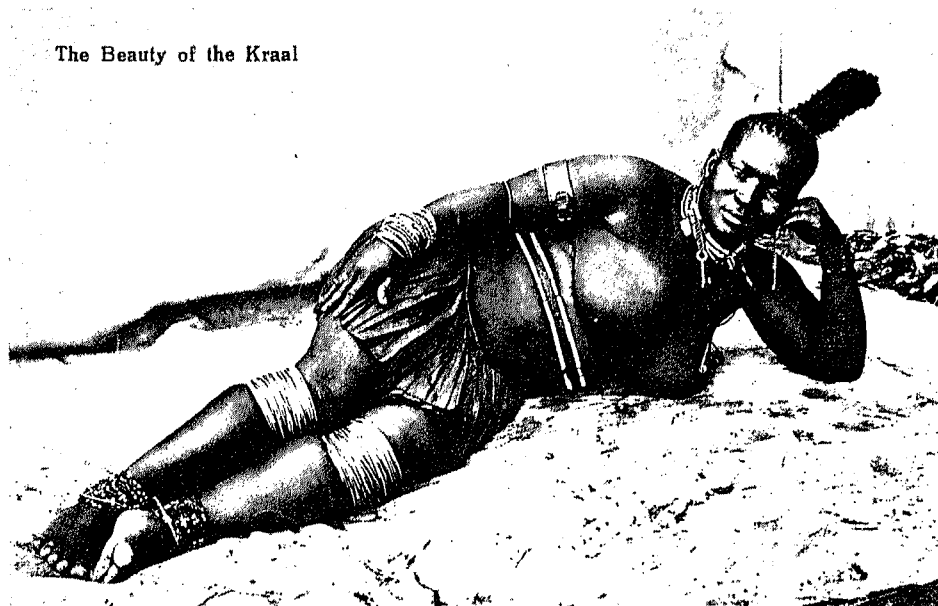
Veel van de kenmerken van de Plinische rassen en de wildeman keren terug in de figuur van Caliban, het halfdierlijke monster uit William Shakespeares *The Tempest* (1611), geassocieerd met de inheemse bevolking van de pas ontdekte Nieuwe Wereld. Caliban, 'not honour'd with a human shape', is de meest fascinerende incarnatie van de primitieve, beestachtige ander uit de Europese geschiedenis die ik ken (49). Het gebeuren in dit toneelstuk is gesitueerd op een vaag met de Nieuwe Wereld geassocieerd eiland, in ieder geval ergens buiten de beschaafde wereld, ergens in de sfeer van wildheid. De naam Caliban is waarschijnlijk een anagram van 'kannibaal'. Dit 'thing of darkness' kwam voort uit de vleselijke gemeenschap van de uit Afrika afkomstige heks Sycorax met een duivel. Het is

zwaar behaard, heeft geen nagels maar klauwen, is lelijk, stinkt, kan aanvankelijk niet praten maar alleen grommen en is 'capable of all ill', uit op moord en verkrachting. In het stuk is dan ook sprake van een poging van Caliban om zich te vergrijpen aan de mooie, kuise Miranda, dochter van zijn tegenspeler, de beschaafde verbannen Europese vorst en tovenaars Prospero, die hij naar het leven staat.

De verhouding Prospero-Caliban is typerend voor die tussen het eigene en het andere in het beschavingsidioom dat het kader van de beeldvorming met betrekking tot anderen vormt, en ook voor die tussen koloniale overheersers en inheemse bevolking. Prospero is de heer, Caliban de slaaf; de eerste schenkt beschaving en taal, de tweede ontvangt deze; het gedrag van de eerste wordt bestierd door de rede, dat van de tweede door lage driften. Calibans seksuele schuld rechtvaardigt zijn slavenrol.⁸⁸

Het motief van vrouwenroof, seksueel gevaar en seksuele schuld is in de beeldvorming over de wilde ander prominent aanwezig. Caliban probeert zich te vergrijpen aan Miranda. De wildeman roofde op het veld werkende vrouwen. De joodse man zou achter Arische vrouwen aanzitten. Afro-Amerikanen in de Verenigde Staten zouden blanke vrouwen begeren. De Zuidoostaziatische orang oetan, zo dachten niet alleen Nederlanders en Portugezen in de zeventiende en achttiende eeuw, maar ook de Dajaks van Borneo en Buffon in zijn *Histoire naturelle*, rooft vrouwen, evenals Afrikaanse mensapen dat doen. In een eeuwenoude traditie van verhalen over

50. 'De schoonheid van de kraal'. Een kraal is een inheems dorp of een omheinde ruimte in Zuid-Afrika. Let op de ironie van het opschrift. Deze foto van een Zoeloe-vrouw in een typische pose is afkomstig uit een mapje *Types of South African Natives* met 'Artistic Photographic Postcards'. Het 'artistieke' karakter verschaft producent en consument een welkom voorwendsel.



The Beauty of the Kraal

La belle et la bête, *The Beauty and the Beast*, een traditie waarin ook M.C. Coopers fraaie film *King Kong* (1933) staat, gaat het om een woest monster dat een mooie vrouw kaapt. Indianen roven in de zogenaamde *captivity novel* de vrouwen van blanke kolonisten. De beer geldt in de Europese folklore als vrouwenrover. Ook bij de koloniale naakten is seksualiteit een spil van het vertoog over de relatie tussen 'wilden' en 'beschaafden', hoewel daar, omgekeerd, wilde vrouw en beschaafde man centraal staan.

Rond 1600 treedt een nieuwe verschijningsvorm van de dierlijke ander op, als de expanderende Westeuropese zeevarende natics in Zuidoost-Azië en in Afrika geconfronteerd worden met de mensaap, een verschijnsel waarmee men lange tijd niet zo goed raad wist. Ook de (Zuidoostaziatische) orang oetan en de (Afrikaanse) chimpansee en gorilla werden begrepen vanuit oude culturele sjablonen. Orang was in de zeventiende en achttiende eeuw de collectieve aanduiding voor een groep van merkwaardige tussenwezens tussen mens en dier, of mens en aap. Het toen in brede kringen gangbare idee van de schepping als *scala naturae*, een gigantische hiërarchie van vaste, onveranderlijke, als zodanig geschapen typen, ook wel aangeduid als de *Great Chain of Being*, leverde een verklaring voor het voorkomen van ontbrekende schakels als de orang – de term *missing link* komt uit deze context. Het ging niet om een ontbrekende schakel in de evolutionaire zin van een overgangsvorm tussen twee soorten. Een van de componenten van het idee van een *scala naturae* was dat elk van de talloze onveranderlijke typen die de natuur rijk is, van de naburige nauwelijks verschilt. Men ging uit van zeer subtiele gradaties in de natuur. *Pygmaei*, *Homines feri*, *Troglodytes*, zoals deze ontbrekende schakels aangeduid werden, waren daar voorbeelden van: ze overbrugden de afstand tussen mens en aap. De term 'Orang' sloeg niet alleen op de Zuidoostaziatische mensaap, maar ook op de Afrikaanse mensapen, en zelfs op allerlei imaginaire of halfimaginaire wezens als de *Homo caudatus* of de *Homo ferus*.⁸⁹ Al deze categorieën werden met elkaar verward en elke auteur had wel een eigen indeling.

Zo ook de grote Carolus Linnaeus, die in zijn *Systema Naturae* (1758) naast het genus *Homo* een apart genus *Troglodytes* postuleert, waartoe hij de species *Homo nocturnus* rekent, ook *Homo sylvestris orang outan* genaamd, die onder andere in Ethiopië zou voorkomen en sissend sprak. Met de vraag of de 'staartmens' (*Homo caudatus*) echt een mens (*Homo*) is of een aap (*Simia*), zegt hij geen raad te weten.⁹⁰ Zijn leerling Hoppius plaatste hem twee jaar later in het genus *Lucifer*, als de species *Homo caudatus vulgu dictus*. Van dit genus onderscheidde hij weer de *Satyrus* en de *Pygmaeus*. Ons hoeven de details van deze onderscheidingen en taxonomische discussies hier niet te bekommeren. Van belang is de continuïteit van deze wezens met de Plinische rassen en de wildeman, zoals behalve uit de optredende stereotiepe eigenschappen reeds uit hun benamingen blijkt: *Homo ferus* (bij Linnaeus naast *Homo sapiens* een tweede species binnen het genus *Homo*) en *Homo sylvestris* zijn de Latijnse aanduidingen voor de middeleeuwse wildeman en *Troglodytes*, *Satyrus* en *Pygmaeus* zijn oude benamingen voor verschillende Plinische rassen.

Mijn these is dat de beeldvorming met betrekking tot zwarte Afrikanen en vooral Afrikaanse vrouwen in koloniale context tot op zekere hoogte kan

worden gezien als een nieuwe uitingvorm van een oud Europees discours over 'anderen' als de Plinische rassen, de wildeman, of de Orang uit de natuurlijke historie van de achttiende eeuw. Hier toon ik deze verbanden historisch aan; een meer theoretische verantwoording van deze these zal ik in het volgende hoofdstuk geven. Het is dus onontbeerlijk hier enige aandacht te besteden aan wezens uit de Europese voorstellingswereld die weliswaar niet direct met Afrika verband houden, maar toch met dit onderwerp alles te maken hebben. Trouwens, de *Homo nocturnus* werd door Linnaeus in Afrika, in Ethiopië gesitueerd. En over de *Homo afer(icanus)* is ook hij weinig complimenteuz: in tegenstelling tot de *Homo europaeus*, die volgens wetten en regels leeft, leeft de grillige Afrikaan er volgens hem maar op los. In deze periode vinden de traditionele stereotypen ingang in de natuurlijke historie, die de bakermat vormt van de negentiende-eeuwse theorieën en discussies over rassen die we zo meteen nader zullen bezien. Graaf Buffon, om nog een voorbeeld te geven van zo'n stereotype, stelt in zijn *Histoire naturelle* dat Afrikaanse vrouwen, gedreven door hun dierlijke seksuele begeerte, zich regelmatig in de wouden begeven om daar gemeenschap te hebben met apen.⁹¹

Er is nog een zeer direct en uiterst interessant historisch verband tussen de aapachtige 'tussenwezens' uit de achttiende-eeuwse natuurlijke historie en Afrika. In het midden van de vorige eeuw hebben in prominente Franse

51. 'Geliefden – Westaustralische inheemsen'. Aborigines werden samen met onder meer Khoi ('Hottentotten'), San ('Bosjesmannen') en de inmiddels uitgestorven inheemse bevolking van Vuurland gerekend tot de 'laagste', het meest met de mensapen verwante 'rassen'. Bovenaan de hiërarchie stond het 'geciviliseerde' Kaukasische of blanke ras, het eindstadium waarop de (als Vooruitgang opgevatte) geschiedenis naar men meende van nature gericht was. In feite is er een strikt onderscheid tussen biologische eigenschappen van mensen, wereldwijd zeer uniform, en hun cultuur (traditie, aangeleerde en niet geërfde leefwijze), en tegenwoordig spreekt men, in plaats van het essentialistische begrip 'ras' te hanteren, in verband met de vrij minieme biologische variabiliteit van *Homo sapiens sapiens* van genenfrequenties.



"Sweethearts" – West Australian Natives

wetenschappelijke genootschappen, daarbij inbegrepen de Académie des Sciences, verwoede discussies plaatsgevonden over de vraag of in het nog onbekende hart van Afrika wel of niet *Homines caudati*, staartmensen leefden, en zo ja, wat hun taxonomische positie was.⁹² Deze wezens, ook wel Niam Niam genaamd, zouden uiterst gewelddadig zijn en bovendien antropofaag. Ze roofden vrouwen van naburige negerstammen om deze op te eten. Alle karakteristieke negatieve eigenschappen van 'anderen' keren hier terug. 'Ze lopen er geheel naakt bij,' aldus een Franse auteur, 'en het enige wat hen bezighoudt is het bevredigen van hun seksuele lusten. De zonen slapen met hun moeders, broers met hun zussen; het is vreselijk zoals ze zich met elkaar afgeven.'⁹³

Ook de Niam Niam waren bewoners van een mythische, niet puur kwantitatieve maar kwalitatief gestructureerde ruimte, en wel van het wilde gedeelte van deze ruimte, dat altijd de periferie vormde van het beschaafde centrum waar zij die deze voorstelling koesteren zelf wonen. Bij de Plinische rassen ging het om Afrika en India, bij de wildeman om de Middeneuropese wouden. Het is interessant om te zien hoe in de loop van de tijd de grens tussen wildheid en beschaving verschoven is. Heden ten dage treffen we monsterlijke anderen onder meer nog aan in de diepten van heelal (ruimte) en verre toekomst (tijd) aan, als *sf-aliens*, die voor wezens uit de verre toekomst opmerkelijk veel gemeen hebben met allerlei zeer traditionele gevallen van wildheid. Behalve de ruimte was ook de tijd een kwalitatief gegeven. Op deze dimensie was met name de nacht de sfeer van wildheid, van het heidense, waarin wezens als heksen en weerwolven opereer-

52. Groepje besneden vrouwen te Conakry. Studio-opname met als decor een idyllisch Europees landschap. Albarét, die voor dit portret tekent, was een van de talrijke te Dakar gevestigde Franse beroepsfotografen.



4. Guinée Française - Conakry - Groupe d'Exotées

A. Albarét - Dakar

den – overigens tevens in de wilde ruimte van velden en bossen. Afrika, schrijft Carl Gustav Jung als het gaat om de psyche van de Afrikaan, is gehuld in 'de duisternis ... van de psychische oernacht'.⁹⁴ Tijd en ruimte, de donkere nacht en het donkere continent.

Een andere negentiende-eeuwse erfgenaam van Plinische rassen, wildeman en Orang, bewoner echter veeleer van een bepaald segment van de mythische, kwalitatieve tijd dan van de mythische ruimte, was onze voorouder de oer- of aapmens, die leefde in de oertijd, toen alles nog wild was, inclusief onze voorouders zelf. De context was nu niet meer de leer van de *scala naturae*, maar de evolutieleer, die het bestaan van een *missing link* – nu in diachrone zin – impliceerde, een tussenschakel tussen aap en mens. Elders heb ik aangetoond hoe ook de aapmens van de tweede helft van de negentiende eeuw een volwaardige erfgenaam van de traditionele gevallen van *alterity* is, voorzien van alle bijbehorende attributen, zonder uitzondering: hij kleepte zich niet behoorlijk, maar liep naakt of in dierevellen; hij sprak niet behoorlijk, maar brabbelde maar wat; hij woonde niet behoorlijk, maar in holen; hij kookte zijn voedsel niet, maar at het rauw; hij was uiterst gewelddadig en sloeg zijn soortgenoten met knuppels de schedel in om er de hersenen rauw uit op te slurpen; in de oerhorde was naast kannibalisme bovendien promiscuïteit aan de orde van de dag.⁹⁵

Ook hier is er een band met Afrika. Zoals uit het aan het begin van hoofdstuk 1 gegeven citaat uit Joseph Conrads *Heart of Darkness* blijkt, werd Afrika door Europeanen gezien als een oerlandschap, even wild als in de oertijd de gehele wereld. De bewoners van dit continent (althans van zwart, tropisch Afrika) stonden in de negentiende-eeuwse evolutionistische volkenkunde te boek als *contemporary ancestors*, nog steeds even primitief als eens onze eigen voorouder, de oermens. Beschaving, zo dacht men, was een aangelegenheid van de westerse wereld en van het hoogst ontwikkelde ras, het blanke, 'Kaukasische', Europese ras, dat als enige ter wereld de moeizame Vooruitgang van wildheid naar beschaving volbracht had – en hieraan allerlei voorrechten ontleende.

Wat was volgens de rassentheorieën van de vorige eeuw de plaats van de Afrikaan, van het zwarte 'ras', in de natuur? De traditionele christelijke visie was, conform de tekst van het Oude Testament, dat alle mensen van één, door God geschapen voorouderpaar afstammen. Binnen dit monogenistisch paradigma werden zwarte Afrikanen gezien als gedegenerende afvalligen, afstammend van Kaïn of Cham: wel menselijk, maar tot een dierlijke staat vervallen. Onbijbels was daarentegen de visie waarvan Sir William Petty een vroege verwoorder was, het polygenisme. In zijn *Scale of Creatures* (1677) stelt hij dat er verschillende, afzonderlijke soorten mensen bestaan, elke met zijn vaste plaats in de natuurlijke orde, de *scala naturae*. Van de Afrikanen zijn 'those who live about the Cape of Good Hope ... the most beastlike of all the souls of men with whom our travellers are well acquainted'. Europeanen, meent Petty, 'do not only differ from the aforementioned Africans in colour ... but also ... in naturall manners, & in the internall qualities of their minds'.⁹⁶ De *native* wordt een *missing link* in de *Great Chain of Being*, en overbrugt de afstand tussen mens en dier/aap. Albertus Magnus nam in de dertiende eeuw al het bestaan van *similitudines*

homines aan, mensachtigen, gesitueerd tussen mens en dier.

In de achttiende eeuw begon dit polygenisme, aangehangen door onder meer Voltaire en Hume, ingang te vinden, en rond het midden van de negentiende eeuw had het de veronderstelling van de monogenese van de mensheid naar de tweede plaats verdrongen, hoewel de discussie ook binnen de evolutieleer in gemodificeerde vorm voortduurde. De monogenisten weten de (in hun ogen niet al te grote) verschillen tussen de variëteiten van de mensheid aan de differentiële invloed van de omgeving, de polygenisten daarentegen aan de determinerende werking van het betreffende (onveranderlijke) raciale type. In een beruchte passage van zijn essay *Of National Character* stelt de grote filosoof David Hume: 'There never was a civilized nation of any other complexion than white, nor even any individual eminent either in action or speculation. No ingenious manufactures amongst them, no arts, no sciences ... Such a uniform and constant difference could not happen in so many countries and ages, if nature had not made an original distinction betwixt these breeds of men.'⁹⁷

Beide theorieën waren negatief over de Afrikaan, maar vooral binnen het polygenisme kwam deze er slecht van af. Hij was, dacht men, intrinsiek inferieur, eenvoudigweg niet uit het goede hout gesneden. Het biologisch determinisme van deze wetenschappelijke theorieën gaf nieuwe voeding aan eeuwenoude raciale vooroordelen. Pas in de loop van de twintigste eeuw won in bredere kringen het inzicht in het verschil tussen de biologisch/genetisch bepaalde en de cultureel bepaalde aspecten van het menselijk bestaan, tussen *nature* en *nurture* terrein. Pas toen groeide het besef dat de mensheid biologisch/genetisch zeer homogeen is, en dat de verschillen liggen op het vlak van leefwijzen, gebruiken, taal, strategieën om problemen op te lossen – kortom: op het vlak van de cultuur. Deasalniettemin bleef men zelfs toen nog vaak behept met de overtuiging dat de westerse culturen in allerlei opzichten beter en 'hoger' zijn dan de niet-westerse.

Graag beeldde men in negentiende-eeuwse fysisch-anthropologische studies het hoofd van een Afrikaan af tussen dat van een 'Kaukasische' Europeaan en dat van een chimpansee, op zodanige suggestieve wijze dat de verschillen met de Europeaan en de overeenkomsten met de chimpansee werden benadrukt, zoals bijvoorbeeld gebeurt in Nott & Gliddon, *Types of Mankind* (1854), hét Amerikaanse standaardwerk over rassenkunde (vgl. 53).⁹⁸

Waarom dieren als chimpansees eeuwenlang het toonbeeld bij uitstek van bruutheid en barbaarsheid zijn geweest is een verhaal apart, waaraan ik in het volgende hoofdstuk enige aandacht zal besteden. De associatie aap – Afrikaan heeft een metonymische component, zoals ook de associatie monster – wilde dieren: beide leven in hetzelfde landschap.

Algemeen schakelde men in de vorige eeuw Afrikanen en andere 'primitieven' (behalve, als *contemporary ancestors*, met de oermens) gelijk met kinderen en krankzinnigen. Volgens de recapitulatiethese van Ernst Haeckel en anderen herhaalde het individu in zijn (ontogenetische) ontwikkeling in grote lijnen de evolutie (fylogenese) van zijn voorouders. Zo bracht men een vroege fase van de ontwikkeling van het menselijk embryo in verband met vissen, een latere fase met reptielen en een nog latere met zoogdieren. Analooch bracht men volwassen Afrikanen in verband met

53. 'Negerinnen uit Kongo'. Foto van een maquette die omstreeks de eeuwwisseling in het Museum voor Volkenkunde in Leiden te zien was. De stand van het hoofd ten aanzien van de romp en de lichtelijk geprononceerde mondpartij suggereren overeenkomst met apen. Die suggestie was geenszins ongewoon in de negentiende-eeuwse fysisch-anthropologische literatuur. Men achtte 'het zwarte ras' nauw verwant aan apen. Vaak beeldde men een reeks van drie schedels af: boven de typische schedel van het blanke ras, onder die van de chimpansee, daartussenin die van de neger, met zeer aapachtige trekken. Stratz beeldt deze maquette af in zijn *Die Rassenschönheit des Weibes*. Volgens zijn Europese esthetische maatstaven zijn de proporties van deze vrouwen 'zeer zuiver', maar 'de mond met de dikke lippen is een storend element'.



mannelijke Europese kinderen.⁹⁹ Vrouwen en de leden van 'lagere' klassen werden eveneens beschouwd als kinderlijk en impulsief.¹⁰⁰ Anatomen als de beroemde Carl Vogt meenden overeenkomstige schedelmaten te constateren bij mannelijke blanke kinderen enerzijds en volwassen Afrikanen en volwassen blanke vrouwen anderzijds.¹⁰¹ Al deze categorieën stonden te boek als wild, impulsief, nog ongecivileerd. Vergelijken bij de volwassen blanke Europese man, de incarnatie van Beschaving, behoorden ze tot de sfeer van wildheid, van dierlijkheid, van het niet volwaardig menselijke. Herbert Spencer, vader van het sociaal darwinisme, stelt: 'The intellectual traits of the uncivilized ... are traits recurring in the children of the civilized.'¹⁰²

De ideeën over negers en gorilla's van een jonge bioloog uit Maastricht leidden aan het begin van deze eeuw tot een internationaal schandaal. Herman Bernelot Moens vatte het plan op een 'lager' mensenras te kruisen met een mensapensoort. Concreet dacht hij aan een neger en een gorilla. In 1908 verscheen zijn brochure *Recherches expérimentales sur l'origine de l'homme*, waarin hij beargumenteerde waarom de haalbaarheid van dit experiment theoretisch gezien niet bij voorbaat uit te sluiten was, en om fondsen vroeg. Afgezien even van morele en gevoelsmatige aspecten was Bernelot Moens' project gezien de toenmalige stand van het wetenschappelijk onderzoek – genetisch, paleontologisch, zoölogisch – inderdaad nog niet zo'n gek idee. Niemand minder dan Ernst Haeckel, op dat moment een van de grootste autoriteiten op het gebied van de zoölogie, reageerde in een brief dan ook enthousiast: 'Hochgeehrter Herr! Die physiologische Experimente, die Sie

über Kreuzung von niederen Menschenrassen (Negern) und Menschen ... anstellen wollen, werden im Falle positiver Resultate natürlich interessant und wichtig sein. Ich halte das Gelingen dieser Versuch möglichst ... Durch zahlreiche neuere Versuche ist festgestellt, daß Bast durch Kreuzung selbst von Arten verschiedener Genera erzeugt werden können, die im System ... entfernter als Neger und Gorilla stehen. In solchen kann im einzelnen Falle immer nur das Experiment entscheiden. Indem ich Ihrem bedeutungsvollen Unternehmen besten Erfolg wünsche, bleibe ich hochachtungsvoll, Ihr Ernst Haeckel.¹⁰³

Een tweede Duitse hoogleraar in de zoölogie, Ludwig Plate, meende dat een positieve uitkomst van het experiment diepe indruk zou maken op hen die vanwege 'orthodoxer Gedankenverknöcherung' de afstammingsleer niet op de mens wilden toepassen.¹⁰⁴ Andere wetenschapsmensen stelden zich gereserveerder op, en een flink deel, met name het confessionele deel van pers en publieke opinie reageerde geschokt, in Nederland zowel als daarbuiten. De kwestie groeide uit tot een klein schandaal. Men wees op Leviticus 19, 19: 'Onderhoud mijn wetten. Gij moogt geen dieren van verschillende soort kruisen...'

De scherpe reacties tegen Bernelot Moens' voornemen vonden hun redenen niet alleen in meer cognitieve, mensbeschouwelijke, religieuze overtuigingen, maar met name ook in motivationele aspecten van de burgerlijke mentaliteit of habitus: op grond van decennialange processen van enculturatie, *reinforcement history*, inetsing van waarderingspatronen gruwde en walgde men, letterlijk, fysiek, van zulke ideeën. Cognitief en emotioneel gaapte er in de cultureel bepaalde ervaringswereld een kloof tussen mens en dier. Het doden van mensen kon beslist niet, het doden van dieren was nooit een probleem. De theorie dat de mens van apen of aapachtige voorouders afstamt, viel óók gevoelsmatig niet goed in de negentiende eeuw en het voornemen de neger met de gorilla te kruisen al helemaal niet – ook al ging het om een als lager beschouwd ras. Zo'n rapprochement, zoveel intimiteit tussen mens en dier ging beslist te ver. Afstand moest er zijn. Het ongeëmancipeerde dier is niet alleen in het Westen, maar in talloze culturen altijd de metafoor bij uitstek geweest voor onmenselijk, onwaardig, afkeurenswaardig, 'beestachtig' gedrag. In de burgerlijk-christelijke mentaliteit heeft altijd een scherpe tegenstelling tussen mens en dier bestaan, verbonden met uitgesproken gevoelens en motivaties. Wat menselijk, goed, positief was, stond tegenover wat dierlijk, slecht, negatief was.¹⁰⁵

De Europeaan, het geestelijke, de man werden met de eerste pool van deze tegenstelling in verband gebracht, de Afrikaan, het lichamelijke, de menselijke driften, en vaak ook de vrouw met de tweede pool. Hier kwam nog bij dat Bernelot Moens' project bestialiteit impliceerde, seksueel contact tussen mens en dier, een strikt cultureel taboe, een vorm van seksueel gedrag die bij voorkeur aan 'anderen' werd toegeschreven. Dat mensen de categoriale grens tussen het menselijke en het dierlijke overschrijden, is in strijd met de goede orde en impliceert contaminatie, onreinheid, gevaar.¹⁰⁶ Een bastaard van een neger en een mensaap zou een monster zijn. Van Bernelot Moens' voornemen is nooit wat gekomen, hoewel hij nog tot in de jaren

dertig internationaal actief was als bestrijder van discriminatie en voorvechter van verbetering van de mensheid door gerichte eugenetische ras-senvermenging onder auspiciën van de wetenschap.¹⁰⁷

Terug nu naar onze genealogie van het koloniale naakt. We zagen reeds dat niet alle Afrikaanse vrouwen zonder meer als dierlijk en primitief werden beschouwd. De Noordafrikaanse, Arabische vrouw of de Fulani-vrouw werd weliswaar even stereotiep, maar veel positiever neergezet, in de literatuur en op de koloniale ansichtkaart. Ook dit moment kent een voorgeschiedenis die even ver terugreikt als het primitivisme – de opvatting dat er ooit een oorspronkelijke toestand van de mensheid was (of ergens, elders, nog steeds is) waarin alles nog goed was, een oertoestand waarin ieder nog eenvoudig en op natuurlijke wijze leefde, en dus gelukkig kon zijn. Zo werd de wildeman in de laatmiddeleeuwse voorstellingswereld tevens tot symbool van een ideale levensvorm, vrij, natuurlijk, harmonieus, toonbeeld van alles wat nastrevenswaardig werd geacht. Een vergelijkbare teneur is terzelfder tijd aan te treffen in de beeldvorming met betrekking tot de Plinische rassen.¹⁰⁸

Wat later, onder meer bij Montaigne in zijn essay *Des Cannibales* (1580), komt het idee van de edele wilde op, om in de loop van de volgende twee eeuwen steeds invloedrijker te worden.¹⁰⁹ De Amerikaanse Indianen, de bewoners van de Stille Zuidzee en zelfs zwarte Afrikanen werden door critici van de Europese, burgerlijke samenleving gevierd als een natuurlijke, ongekunstelde, door de beschaving ongecorrumpeerde levensvorm. Iets analoogs gebeurde met betrekking tot de boeren op het platteland, de primitieven van Europa.¹¹⁰ Voordien werd het boerse platteland verguisd als grof, impulsief en onbeschaafd, nu wordt het platteland geprezen als een idyllisch, pittoresk Arcadië.¹¹¹ Zoals Leerssen aantoonde werd de Ier in de Engelse literatuur vanaf circa 1750 niet meer als bruut en dierlijk afge-

54. 'Zes Ashanti-vrouwen'. Deze vrouwen uit Dahomey, geafficheerd als 'Amazonen', voerden rond 1890 in exotische uitmonstering krijgstaferelen op in verschillende Europese steden. Studio-opname, gemaakt te Berlijn. Afgebeeld in Stratz, *Die Rassenschönheit des Weibes*.



schilderd, maar geïdealiseerd.¹¹² In achttiende- en negentiende-eeuwse literaire representaties van bandieten strijden een negatief en een even stereotiep positief beeld (de gewetenloze schurk resp. de nobele held) om voorrang.¹¹³ Zoals Caliban in Shakespeares *The Tempest* een incarnatie is van de brute, achterlijke wilde(man) is Papageno, de onverlichte, sympathieke vogelman (halfdierlijk!) uit de bergen uit Mozarts *Die Zauberflöte* (1791) een verschijningsvorm van de nobele wilde(man). In deze opera worden trouwens, zoals men vaak ziet, elementen uit de meest uiteenlopende culturen – alle gesubsumeerd onder het andere, het elders, het exotische – in een exotistisch idioom met elkaar verbonden, zoals op een postzegel uit koloniaal Gabon een hoofd afgebeeld is dat meer wegheeft van een Amerikaanse Indiaan dan van een Afrikaan (112). In het exotisme speelt het andere evenals in het primitivisme een positieve rol. Enkele voorbeelden: de chinoiserie in de renaissance, het overnemen van stijlelementen uit Japan in de vorige (en deze) eeuw, de Europese vorst die tropische wilde dieren houdt, het primitivisme in de schilderkunst van deze eeuw.

Ook in deze tweede, positieve variant van de traditionele stereotypering van de ander doet de eigenaard van die ander er niet veel toe. Ook hier is hij primair een categorie in het Europese tekstuele of pictoriële vertoog over het eigene, articulatie van een beschavingsideaal, van de eigen culturele identiteit. In deze traditie staat de meer exotistisch getinte koloniale ansichtkaart, waarop Afrikaanse vrouwen fraai uitgedost afgebeeld worden, tegen de achtergrond van rijk versierde decors. Vaak gaat het hierbij om Fulani-vrouwen, of om vrouwen van het nilotische type. In tropisch Afrika is dit type afbeelding vrij zeldzaam, in de islamitische Franse koloniën in Noord-Afrika daarentegen overheerst het. In deze traditie staat ook de nobele Afrikaan van Verlichting en Romantiek. Door critici van de slavernij werd het idee van de nobele Afrikaan, specifiek voor bepaalde milieus, aangegrepen om in andere contexten voortbestaande negatieve stereotypen te bestrijden.

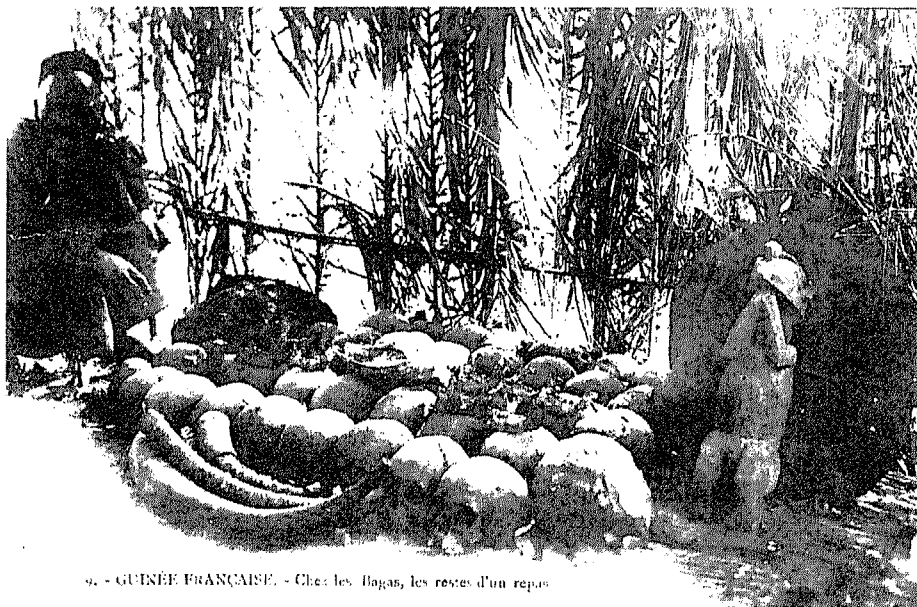
Een fraai voorbeeld van de grote continuïteit in Europese voorstellingen met betrekking tot anderen vormt het optreden van Afrikaanse vrouwen, uitgedost als 'Amazones', op zogenaamde volkententoonstellingen die in de tweede helft van de vorige eeuw opbloeden. De Amazones vormden, zoals we gezien hebben, een van de monsterlijke Plinische rassen, gesitueerd aan de marge van de bekende wereld. Ze komen al voor in Homerus' *Ilias*, en in Griekse mythen over Hercules en Theseus, wier strijd met deze woeste imaginaire anderen men graag uitbeeldde op friezen van tempels, op aardewerk en op sarcofagen. De Spaanse conquistador Francisco de Orellana claimde in de zestiende eeuw in gevecht te zijn geraakt met vrouwelijke krijgers, in het stroomgebied van de Amazone, die waarschijnlijk zijn naam aan deze bewering ontleent.

In Berlijn trad in 1890 *Das Amazonen-Corps unter Führung der Oberkriegerin Gumma*, zoals het bijbehorende affiche vermeldde, op in Castans Panoptikum.¹¹⁴ In feite ging het om een aantal Ashanti-vrouwen, naar Europa gebracht uit Dahomey, een oud Afrikaans koninkrijk. Afbeelding 54 toont hen zonder de protserige exotische uitmontering waarin ze voor

het in groten getale toestromende publiek moesten optreden, uitgerust met Duitse sabels, geweren en bajonetten. De omkering van eigenschappen, hier van sekserollen, die telkens weer te constateren is bij stereotiepe voorstellingen met betrekking tot 'anderen', treedt ook in dit geval pregnant op. Gewapende schermutselingen zijn in de eigen samenleving een aangelegenheid voor mannen. Op het affiche staan de 'von Blutdurst und kriegerischem Eifer halbtolle Megären' uit Dahomey, 'dem Wachturm uralter afrikanischer Barbarei', zwaar gewapend in het gelid, en op de achtergrond grijnzen menselijke schedels op staken de toeschouwer toe.¹¹⁵ Afrika – van oudsher geassocieerd met dood en geweld.

De Europese beeldvorming kristalliseerde in het geval van de Amazones uit Dahomey, zoals wel vaker, uit aan een kern van waarheid, feilloos geselecteerd uit een enorme massa van minder sensationele gegevens met betrekking tot het gigantische Afrikaanse continent. Sinds het begin van de achttiende eeuw hielden vorsten die de Dahomey, ook wel Fon genaamd, regeerden, er inderdaad steeds grotere aantallen vrouwen op na, die aanvankelijk tevens als lijfwacht, later ook als krijgsmacht en slavenhaalsters optraden. De weinig accurate en zeer negatief stereotyperende beschrijvingen die de wereldberoemde, veelgelezen ontdekkingsreiziger Sir Richard Burton gaf in *A Mission to Gelele, King of Dahomé* (1864) spraken zeer tot de westerse verbeelding, en groeiden uit tot mythische proporties. Ook kwamen rituele offers van grotere aantallen mensen tegelijk voor.¹¹⁶

55. 'Bij de Baga: de resten van een maaltijd'. Hier wordt kannibalisme gesuggereerd, een frequent aan 'primitieven' toegeschreven eigenschap, in verband gebracht met (door beschaving) ongebreidelde wildheid. In feite kwam deze culturele praktijk in Afrika nauwelijks voor.



55. - GUINÉE FRANÇAISE. - Chez les Bagas, les restes d'un repas

Het van oudsher aan 'natuurvölker' (de stereotiepe 'koppensnellers') toegeschreven kannibalisme speelt in de beeldvorming met betrekking tot Afrika met name in de negentiende eeuw een grote rol. Het gaat hier om een omkering van een eigen voedseltaboe. De veroordeling van anderen richt zich, zoals we reeds zagen, vaak op hun eetgewoonten. Het zwaarstwegende voedseltaboe rust in het Westen op het eten van mensenvlees. Onder de Plinische rassen bevonden zich reeds Anthropophagi. Ook de bewoners van de Nieuwe Wereld zouden zich aan kannibalisme bezondigen, evenals heksen. De *Chamber's Geographical Reader* van 1904 schrijft: 'Many of the Central-African tribes are so savage as still to be cannibals.'¹¹⁷ De hoofdpersoon in Fritz Bley's koloniale roman *Circe* (1892) roept uit: 'Du lockst mich, Circe! Und ich muß dir folgen, denn ich bin dir ver-schrieben mit Leib und Seele, so nimm mich denn hin und trink mein Herzblut, glühendstes und wildestes aller Zauberweiber, Afrika!'¹¹⁸ Hier wordt Afrika verbeeld als een even verleidelijke als gevaarlijke tovenares, een mannenverslindende kannibale. Op een koloniale ansichtkaart zien we een Afrikaan bij een aantal menselijke schedels die op een bepaalde, ritueel relevante plek in rijen op de grond liggen. Het onderschrift, dat (nagenoeg zeker ten onrechte) kannibalisme suggereert, luidt: 'De resten van een maaltijd' (55). Een van de populairste cartoons met betrekking tot Afrika was die van de ontdekkingsreiziger die door Afrikanen in een gigantische kookpot toeberaid wordt.

De beoordeelingsfout die men maakte, blijkt uit de volgende passage uit *Der Mensch: Sein Ursprung, seine Rassen und sein Alter* (1898), door dr. Bonifatius Platz o.c.s.o. In een hoofdstuk over 'De gebreken der natuurvölkeren' schrijft hij: 'Ein anderes schreckliches Laster der Naturvölker ist die Menschenfresserei. Diese scheußliche Gewohnheit ... wütete in ganzer Wildheit ... in Australien, Polynisien und Melanesien.'¹¹⁹ Kannibalisme was echter, voor zover het voorkwam, net als het snellen van koppen een uitermate strikt genormeerde culturele praktijk en geen uiting van 'wildheid'. Voor zover het voorkwam – want een groot deel van de berichten hierover berust op mythevorming, zoals is aangetoond door Arens in zijn *The Man-Eating Myth*.¹²⁰ Nu is Arens weer gekritiseerd omdat hij wel erg radicaal probeert het empirisch voorkomen van het ritueel eten van menselijk vlees naar het rijk der fabelen te verwijzen, en zo het kind met het badwater dreigt weg te gooien, maar juist in Afrika lijkt kannibalisme inderdaad vrij zelden te zijn voorgekomen, en stonden feitelijke praktijken in ieder geval in geen verhouding tot de beeldvorming op dit punt.

5. Wild versus beschaafd

In 1889 werden de Paters van Scheut (de Congregatie van het Onbevleete Hart van Maria) door paus Leo XIII in een herderlijk schrijven met de missie in Kongo belast. De bewoordingen die de paus koos zijn interessant. 'U kent, Mijn Zonen,' schreef hij, 'ons vurig verlangen dat de wilde volkeren van Afrika de duisternis van de dwaling verlaten voor het schitterende licht van het evangelie, en dat zij hun ruwe gewoonten ruilen voor beleefdheid en christelijke beschaving. Deze verandering zal tot gevolg hebben dat deze stammen, die verlaagd zijn tot het dierlijke niveau, onttrokken worden aan de wet van hun grillen, en dat zij van de slavernij van het verderf gebracht worden tot de glorievolle vrijheid van de kinderen van God.'¹²¹

De achtergrond van deze brief van Leo XIII is de volgende. Leopold II, koning van België, met zijn roemruchte motto 'Il faut à la Belgique une colonie', had door geraffineerde politieke intriges het Kongobekken in zijn bezit weten te krijgen. In 1885 werd op de Conferentie van Berlijn zijn soevereiniteit over dit gebied, Kongo Vrijstaat genaamd, erkend. Leopold zelf had de grootste financiële belangen en de grootste zeggenschap, en in feite ging het om een privé-wingewest, totdat het gebied officieel een Belgische kolonie werd, in 1908. In de Paters van Scheut zag Leopold geschikte wegbereiders van de kolonisatie; door de paus werd hij in dezen op zijn wenken bediend.

De Belgische vorst opereerde onder het voorwendsel van behartiging van christelijke beschaving en wetenschap. Op 12 september 1876 had hij de Association Internationale pour l'Exploration et la Civilisation en Afrique opgericht, waarvan hijzelf voorzitter werd. In een toespraak tot de oprichtingsvergadering gewaagde hij van de waarden van de beschaving die, in naam van diezelfde beschaving, moesten worden gebracht aan 'barbaarse' gemeenschappen in andere werelddelen. Het twee jaar later opgerichte Comité d'Études du Haut-Congo was al evenzeer een dekmantel voor de niets ontziende behartiging van de financiële en economische belangen van de Belgische koning en enkele geldschietters. In de Kongo Vrijstaat voerde Leopold, door de Ierse diplomaat Conor Cruise O'Brien getypeerd als 'de meest weerzinwekkende Europese monarch van de negentiende eeuw',¹²² middels verschillende handelsmaatschappijen een bloederig schrikbewind ten aanzien van de inheemse bevolking. Moord en verminking, bij wijze van bestraffing, waren aan de orde van de dag. Dit schrikbewind riep internationaal verontwaardiging op, en werd door Mark Twain in een beroemd geworden pamflet scherp veroordeeld, alsook, na de overname van het gebied door de Belgische staat, door onder meer de socialisten in het Belgische parlement. 'Het koninklijk Paleis van België,' schreef Twain,

'is nog altijd wat het de laatste veertien jaar is geweest: het hol van een wild beest dat om het geld ieder jaar een half miljoen hulpeloze inboorlingen in de Kongostaat verminkt, vermoordt en verhongert.'¹²³ Overigens bracht de overname door de staat weinig verbetering voor de honderden tribale samenlevingen in dit immense gebied.

Het gaat me in dit hoofdstuk echter niet om het koloniale bewind van de Europese staten in Afrika, maar om een theoretische verheldering van het beeld dat Europeanen zich in deze context vormden van de inheemse culturen. De geciteerde passage uit het schrijven van Leo XIII aan de Paters van Scheut kan daarbij als uitgangspunt dienen.

Te vaak richt men zich in studies over beeldvorming – een snel groeiend onderzoeksgebied – nog op de stereotypen als zodanig of, zo men al oog heeft voor de waarde van een structuralistische benadering, uitsluitend op de paradigmatische as van het vertoog. Laat mij dit nader toelichten. Ik hanteer het structuralistisch perspectief niet zozeer als een reeks apriorische aannamen omtrent de aard van de te onderzoeken verschijnselen, alswel als een heuristisch procédé dat zijn waarde in elke concrete analyse dient te bewijzen. Structuralistisch te werk gaan betekent letten op de plaats die een verschijnsel of, in dit geval, personage inneemt binnen een groter geheel: een betekenend systeem met een meer of minder expliciete narratieve structuur. Men kan ook spreken van een discours, een vertoog. Elk discours heeft verschillende niveaus. De twee belangrijkste zijn het paradigmatische niveau en het syntagmatische niveau. Op het paradigmatische niveau treffen we fundamentele, abstracte, logische tegenstellingen aan tussen telkens twee grootheden – Europa versus Afrika, beschaafd versus primitief, christelijk versus heidens, blank versus zwart –, waarbij eerstgenoemde termen onderling geassocieerd zijn en samen een semantisch veld vormen (Europees, beschaafd, christelijk, blank) en laatstgenoemde eveneens (Afrikaans, primitief, heidens, zwart). In de brief van Leo XIII wordt een tegenstelling geconstrueerd tussen 'het schitterende licht van het evangelie' en 'de duisternis van de dwaling', geassocieerd met de tegenstelling tussen 'beleefdheid en christelijke beschaving' en 'ruwe gewoonten', met die tussen menselijkheid en een 'dierlijk niveau' enzovoort. Hierbij speelt op de achtergrond waarschijnlijk het idee mee van de zwarte Afrikanen als een gedegenereerde, vervloekte stam van Israël, afstammend van Cham.

Deze tegenstellingen, op de paradigmatische as dus, spelen een fundamentele rol in het verhaal dat, meer of minder expliciet, wordt verteld, het syntagma (of: het syntagmatisch niveau, de syntagmatische as). In veel verhalen bestaat aan het begin een gemis, dat door het doortastend optreden van de hoofdpersoon, de eigenlijke kern van het verhaal, wordt opgeheven. In de brief van de paus is sprake van een gemis aan 'christelijke beschaving'. De held van het door hem geïmpliceerde scenario is de missionaris, die zich, en dat is een vrij universeel kenmerk van het heldenepos, in een vreemd en gevaarlijk gebied begeeft om daar de strijd met het kwaad aan te binden, en het gemis aan beschaving of christendom op te heffen.¹²⁴ Op een ansichtkaart zien we hoe een missionaris, zoals het bij-schrift vermeldt, de 'Heilige Mis in het oerwoud' opdraagt (56). Dezelfde



H. Mis in 't oerwoud.

56. 'H. Mis in 't oerwoud'. Typisch voorbeeld van de scherpe tegenstelling tussen christelijk en heidens, beschaafd en wild, blank en zwart die door en door bepalend was voor de Europese discursieve activiteit over Afrika. De sacrale ruimte rond de priester, door diens optreden gecreëerd, vormt een enclave in het Afrikaanse landschap, ook spiritueel gezien in Europese ogen nog een wildernis. Twee ruimten, ook in meer figuurlijke zin: de Europese, christelijke, en de Afrikaanse, heidense. Om de grens tussen deze ruimten te mogen en kunnen overschrijden diende de Afrikaan een speciale competentie te verwerven, onder meer een zekere vertrouwdsheid met de christelijke betekening van de werkelijkheid, en bepaalde rituelen te ondergaan, met name het doopsel. De priester neemt de plaats in van de inheemse féticheur. Hij is de nieuwe religieuze specialist, die exclusieve kennis van en toegang tot hogere of diepere aspecten van de werkelijkheid claimt.

tegenstelling wordt gesuggereerd door titels als Alexis' *La barbarie africaine et les missions catholiques dans l'Afrique Equatoriale* (1893).¹²⁵

Nu is de opmerking die ik zojuist maakte over beeldvormingsonderzoek wellicht wat duidelijker geworden: men let nog te weinig op het stereotype in de context van het betekenende systeem of discours waarin het daadwerkelijk staat, zowel op de paradigmatische as (Afrika versus Europa, wild versus beschaafd) als, met name, op de syntagmatische as (de Afrikaan als verhaalpersonage met zijn specifieke rol in het geschetste gebeuren).

Bij de analyse van het visuele materiaal in dit boek heb ik vooral gebruik gemaakt van gezichtspunten van de structurele of narratieve semiotiek van A.J. Greimas en de Parijse School.¹²⁶ Natuurlijk zijn er discussies over de feilen en de verdiensten van dit conceptueel apparaat en over de plausibiliteit van zijn theoretische assumpties, onder meer tussen structuralisten en



Mission der Paters van den H. Geest
Een Kristene familie te Zanzibar (Oude-Prins)

57. 'Eene Kristene familie te Zanzibar', uitgegeven in België door de Paters van den H. Geest. Het Westeuropese gezin, gebaseerd op het christelijke huwelijk, wordt als norm gesteld voor Afrikaanse samenlevingsverbanden. Verstuurd in 1910.



58. Betekende systemen en hun regulerende, disciplinerende werking: een Afrikaans stel 'Jonggetrouwen' zoals dat in de ogen van de Europeaan hoorde te zijn. Missie van de Jezuïeten te Kwango, Belgisch Kongo, circa 1910.

poststructuralisten. Die behoeven ons echter in dit kader niet zo te bekommeren. Laat ons zien wat het heuristisch potentieel van deze benadering is met betrekking tot de Europese verbeelding van Afrika. Wat levert een toepassing van een aantal structureel-semiotische gezichtspunten ons op? Empirisch blijkt telkens weer de alles beheersende rol van logische tegenstellingen, binaire opposities, in het discours. De door de narratio geconstitueerde werkelijkheid wordt ingedeeld in twee exclusieve sferen. Ik noemde al de tegenstellingen Europa versus Afrika, beschaafd versus primitief, christelijk versus heidens, blank versus zwart. Daar kunnen we een aantal andere tegenstellingen aan toevoegen. Leo XIII spreekt in zijn brief aan de Paters van Scheut van het 'dierlijk niveau' van de zwarte Afrikaan, en van 'wilde volkeren'. Op verschillende ansichtkaarten komen dierlijke categorieën voor (64, 65), en ook in de koloniale literatuur bleek de Afrikaan(se) metaforisch met dieren in verband te worden gebracht. De menselijkheid van de Europeaan staat tegenover de dierlijkheid van de Afrikaan. Verder staat Europa als man tegenover Afrika als vrouw, zoals zeer duidelijk tot uitdrukking komt in de allegorieën van afbeelding 21 en 113. In West-Europa werd het onderscheid man-vrouw vaak in verband gebracht

met de tegenstellingen menselijk–dierlijk en rationeel–irrationeel.¹²⁷

Dat Afrikanen evenmin als leden van andere schriftloze culturen in staat zijn tot logisch en rationeel denken was een gemeenplaats. Ze dachten, meende men – en dit komt in de meest uiteenlopende bronnen telkens weer terug –, veeleer als kinderen: grillig, fantasierijk, meer gestuurd door hun emoties en de impulsen van het betreffende moment dan door logica. Aan de tegenstellingen die het Europese koloniaal vertoog over Afrika en zijn inheemse culturen beheersen, kunnen we toevoegen, zoals we in het vorige hoofdstuk reeds zagen: volwassene versus kind.

Volgens monseigneur Le Roy, die als eerste de in 1907 aan het Institut Catholique te Parijs gecreëerde leerstoel voor 'primitieve' religies bekleedde, was de primitief volledig menselijk, maar behield hij 'les caractères infantiles de l'espèce'; qua fysiek, schrijft Le Roy op grond van zijn ervaringen als missionaris in Afrika en op grond van wetenschappelijke overwegingen, 'mais surtout intellectuel, mais surtout moral, c'est un homme enfant'.¹²⁸ Verder staat licht (het licht van het evangelie of van de beschaving) in de brief van de paus tegenover duisternis, van oudsher met

59. 'Nieuw Antwerpen: De missiepost'. Triomf van het christendom: de arme heidenen gered van goddeloosheid en onwetendheid omtrent de diepste zin van de werkelijkheid. De christelijke kijk op wat hier gebeurde (en diende te gebeuren) vertoont overeenkomsten met het heldenepos, waarin de hoofdpersoon zich op last van hogerhand in een onbekend gebied waagt om daar allelei gevaren te trotseren en iets goeds te realiseren. Missiecongregaties gaven ansichtkaarten als deze in groten getale uit voor propagandadoeleinden, om belangstelling te wekken voor de missie, en om financiële en personele ondersteuning te verwerven. Met naaktheid had men weinig op. De Afrikaanse bevolking werd naarstig aangekleed. Missiepost en ansichtkaart van de Paters van Scheut.

Nieuw Antwerpen — De missiepost.
Nlle Anvers — La mission.

Kinderen der Bewaarschool.
L'Ecole gardienne.





4. Hw-Sangha — Lo sorcier Kommanda

60. 'De tovenaars Kommanda', in de boeien geslagen. De inheemse religieuze specialist, tegenspeler van de missionaris bij uitstek, gold als werktuig van de duivel. Afrikanen waren goed voor zover ze bruikbaar waren – om werk te verzetten, seksueel, enzovoort. Voor 'tovenaars' was in de kolonie geen plaats.

zondigheid en allerlei negatiefs geassocieerd, een tegenstelling die ten aanzien van Afrika met te meer graagte en retorische kracht werd geconstrueerd vanwege de donkere huidkleur van zijn bewoners.

Een nadere blik op de paradigmatische structuur van de Europese betekening van Afrikanen laat dus zien hoe deze voortdurend werden uitgesloten van (wat gezien werd als) volwaardige menselijkheid, beschaving, volwassenheid, rationaliteit. In deze semiosis is een mechanisme van uitsluiting werkzaam. Hegel in zijn *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: 'Der Neger stellt ... den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar; von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will: es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden.'¹²⁹ Afrika is het 'Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist.'¹³⁰ De neger is geen geestelijk, maar een puur zintuiglijk wezen; mensenvlees is voor hem dan ook iets puur zintuiglijks, en hij schrikt er dus niet voor terug het te eten.¹³¹ 'Bei den Negern sind ... die sittlichen Empfindungen vollkommen schwach oder, besser gesagt, gar nicht vorhanden.'¹³² Het is duidelijk dat dit mechanisme van uitsluiting in het kader van de koloniale expansie en overheersing een belangrijke ideologische functie had.

Verder valt bij deze paradigmatische tegenstellingen op dat de kenmerken van de ander doorgaans een omkering van de eigen kenmerken vormen. Zij zijn wat wij niet zijn (dierlijk, onbeschaafd, kinderlijk), zij doen wat wij

61. 'Oude Zoeloe met zijn vrouw'. Zuid Afrika, circa 1910. Uit hetzelfde mapje met *Types of South African Natives* als de ansichtkaarten van afbeelding 47 en 50.



niet doen (naakt lopen, fetisjen aanbidden). In deze semiosis is dus tevens een mechanisme van omkering werkzaam, dat neerkomt op een negatieve zelfdefiniëring.¹³³ Men brengt via het beeld van de ander de eigen collectieve identiteit tot uitdrukking. Men spiegelt zich aan de ander, maar het gaat om een negatief spiegelbeeld. Ook het mechanisme van omkering had, evenals dat van uitsluiting, waarvan het niet los staat, een belangrijke ideologische functie, daar het positieve zelfbeeld dat besloten lag in het burgerlijk-christelijk beschavingsideaal een uiterst negatief beeld van Afrikanen impliceerde. Beide mechanismen zijn aspecten van universeel voorkomende tweepolige classificatieschema's als zeer elementaire, zeer primaire manieren van ordenen, van construeren van de werkelijkheid. Pionierswerk op dit terrein werd verricht door Durkheim en Mauss, door Robert Hertz, en recenter door onder meer Claude Lévi-Strauss en Rodney Needham.¹³⁴ Vanuit de vergelijkende literatuurwetenschap leverde de Akense School, ontstaan rond het werk van Hugo Dyserinck, met haar 'imagologie' een belangrijke bijdrage aan de bestudering van (met name nationale) hetero- en auto-imago's in literaire teksten.¹³⁵ Uiterst belangrijk is het cathectisch karakter van zulke tweedelingen: ze zijn emotioneel en moreel sterk geladen, het ene wordt als iets positiefs, het andere als iets negatiefs ervaren. Met Pierre Bourdieu zouden we kunnen zeggen: ze zijn tevens zeer fysiek, door en door geïncarneerde aspecten van de culturele habitus – een door socialisatie verworven stijl van denken, voelen, waarderen, leven.¹³⁶

Het cathectisch, geladen karakter houdt weer verband met het asymmetrisch, hiërarchisch karakter van de geconstrueerde tegenstellingen, dat in recent onderzoek steeds sterker benadrukt wordt, ook, waar het gaat om tweeledige tegenstellingen in filosofische teksten, door poststructuralisten als Jacques Derrida, of in de *écriture féminine*.¹³⁷ Goed staat tegenover en boven slecht, hoog tegenover en boven laag; de 'hogere' culturen of standen worden geassocieerd met rationele, geestelijke functies, de lagere met 'lagere' lichaamsfuncties. Doorgaans, ook bij de hier bestudeerde uitingen met betrekking tot Afrika, was het eigene het positieve. Waar men kritisch stond tegenover de eigen beschaving, zoals bij Verlichtingsdenkers of bij de surrealisten in de jaren twintig, werd het eigene daarentegen het negatieve en het (omgekeerde) andere het positieve. Zo bezien was bijvoorbeeld de seksualiteit van de Afrikaan natuurlijk, spontaan en goed. Het geconstrueerde karakter van deze opvattingen blijft voor de betrokkenen verborgen; de cultureel geconstrueerde orde verschijnt als de natuurlijke orde. De tegenstelling christelijk-heidens, in de moderne tijd in toenemende mate gesecculariseerd tot beschaafd-barbaars, treedt ook wel op in de vorm van een tweedeling binnen de Afrikaanse realiteit zelf. In hun *Relatione del Reame di Congo et delle circonvicine contrade* (1591) zijn Odoardo Lopez en Filippo Pigafetta bijvoorbeeld uitermate lovend over het inheemse koninkrijk Kongo in en rond het mondingsgebied van de Kongo. De bewoners van dit gebied worden beschreven als beschaafd, in het bezit van geneeskunst en rechtspraak, bekwaam in bestuur en ambachten, terwijl de omringende volkeren worden afgeschilderd als barbaarse, beestachtige kannibalen.¹³⁸ Mason beschrijft iets vergelijkbaars met betrekking tot de Nieuwe Wereld. Braziliaanse Tupí-Indianen worden rond 1640 door Albert Eckhout geschilderd en terzelfder tijd door anderen beschreven als (in principe)



62. 'Susanna in bad'. Het (apocriefe) bijbelverhaal van de kuis Susanna die buiten badend ongewild de begeerte opwekte van twee ouderlingen die haar bespieden, was een geliefd thema in de westerse schilderkunst. Toen zij door de ouderlingen van echtbreuk werd beschuldigd, redde de jonge Daniël haar eer. Hier treedt een Afrikaanse op in de rol van Susanna, die, zeer karakteristiek voor het Europese (mannelijke) beeld van de Afrikaanse vrouw, veel meer als verleidster dan als kuis wordt neergezet, een suggestie die in deze iconografische traditie voortdurend aanwezig was.

menselijk en beschaafd, terwijl een als 'Tupaya' aangeduide groep met de Tupí gecontrasteerd wordt als onmenselijk, wild en onbeschaafd. De in tegenstelling tot de Tupí nagenoeg naakt afgebeelde Tupaya golden als duivelaanbidders, en Mason wijst op overeenkomsten met afbeeldingen van Europese heksen uit dezelfde tijd. Hij maakt aannemelijk dat de 'Tupaya' op Eckhouts *paysages moralisés* een imaginaire tegenhanger van de Tupí vormen, geconstrueerd door omkering van de (positieve) eigenschappen die aan die groep toegeschreven werden.¹³⁹ Niet imaginair is 'Eene Kristene familie te Zanzibar', afgebeeld op een ansichtkaart uitgegeven door de Missiën der Paters van den H. Geest (57). Ook op de koloniale ansichtkaart vinden we een tweedeling van de Afrikaanse werkelijkheid zelf: de christelijke, beschaafde Afrikaan(se) (57, 58) versus de heidense, onbeschaafde Afrikaan.

Dit wat betreft de paradigmatische dimensie. Laten we nu de syntagmatische dimensie van het Europese vertoog over Afrika nader bezien, het verhaal dat (meer of minder expliciet) verteld wordt. Ik merkte al op: het vertoont overeenkomsten met het heldenepos. In de seculiere versie is de bestuursambtenaar de held, die zich in de wildernis waagt om daar de beschaving te brengen. In de christelijke versie is de missionaris of de zendeling de held, die zich onder de heidenen begeeft om hun het woord van God te brengen. *The Missionary Heroes of Africa* luidt de titel van een boek uit 1922.¹⁴⁰ Ik zal gebruik maken van een aantal begrippen uit het reeds genoemde verfijnde en zeer uitgewerkte conceptueel apparaat dat door de Parijse School is ontwikkeld voor de analyse van verhalende teksten en van betekenende systemen in het algemeen.¹⁴¹

Aan de hoofdpersoon wordt doorgaans door een hogere instantie, de *destinateur* (zender), een taak gesteld. In het christelijk discours is deze hogere instantie God, wiens woord de missionaris (de *destinataire*) moet verbreiden, in het seculiere discours is het de Beschaving (of de Vooruitgang) waarop bijvoorbeeld koning Leopold II zich beriep toen hij in 1876 de oprichtingsvergadering van de Association Internationale pour l'Exploration et la Civilisation en Afrique toesprak. Vaak stelt de *destinateur* niet alleen de *destinataire* zijn taak, maar schenkt deze hem ook een waardenpatroon en de competentie tot handelen.

Het hoofdpersonage (*sujet*) gaat meestal de confrontatie aan met een tegenspeler (*anti-sujet*), zoals in Shakespeares *The Tempest* Prospero tegenover Caliban staat, in de cowboyfilm de held tegenover de bandiet of de Indianen(!), of in de film *Star Wars* Luke Skywalker tegenover een kwaadwillige macht in het heelal. Ik wees in het vorige hoofdstuk, wat dit laatste voorbeeld betreft, al op het feit dat veel *aliens* in SF-films en SF-literatuur nazaten zijn van de Plinische rassen, de wildeman en andere monsterlijke imaginaire anderen uit de Europese voorstellingswereld. De Europeaan slaagt er, in de discursieve activiteit die de Europese aanwezigheid in Afrika begeleidde, met veel moeite in zijn inheemse tegenspeler deelachtig te maken in het goed (*objet*) waarom het in het verhaal gaat: beschaving, christelijkheid. Goederen die feitelijk in tegengestelde richting bewogen, zoals goedkope grondstoffen en afgedwongen (ongeschoolde of christelijk geschoolde) arbeid, worden in deze semiosis verzwegen. De Europeaan is de held van het



63. 'Spijkerfetsij' of nkonde, zoals vervaardigd in als Kongo of Bakongo aangeduide culturen in het mondingsgebied (ruim genomen) van de Zaire. Zulke agressief ogende beelden werden bij tal van strikt gereguleerde magische handelingen gebruikt, waarbij verschillende typen van nganga's, inheemse religieuze specialisten, een grote rol speelden. Lange tijd boezemden nkonde's Europeanen vooral angst en afschuw in. Tegenwoordig zijn het in het Westen kostbare en hooglijk gewaardeerde verzamelobjecten voor musea en privé-verzamelaars. Vergelijk afbeelding 31.

verhaal. Hij heeft een missie: een christelijke, of de meer seculiere *mission civilisatrice* van het brengen van onder meer de *pax gallica* of de *pax britannica*. De term 'missie', merkt James Clifford op naar aanleiding van de Mission Dakar-Djibouti, een Franse wetenschappelijke expeditie in de jaren dertig, 'functions as an all-purpose term for any redemptive colonial errand, whether military, evangelical, educational, medical, or ethnographic ... It suggests hundreds of other voyages, all of them heroic, confident gestures of a stable subject who conquers, instructs, converts, describes, admires, represents ... other peoples and their worlds'.¹⁴²

Hoofdpersoon en tegenspeler leggen elk hun eigen narratief programma ten uitvoer, en net als de hoofdpersoon heeft ook de tegenspeler zijn (*anti*)-*destinateur*. In Afrika bestaat immers niet alleen een gemis van het wenselijke goed. Er zijn krachten die het Europese beschavingsoffensief actief tegenwerken, zoals inheemse vorsten die niet zomaar buigen voor de expanderende koloniale mogendheden. In de religieuze sfeer was de inheemse tovenaars een tegenspeler bij uitstek, met de inheemse afgoden of idolen als *anti-destinateur*. In de christelijke narratief gestructureerde zingeving aan wat er gebeurde werden deze duistere machten met de duivel geïdentificeerd. De missionaris (56) of de missiezuster (59) was het werktuig van God, de inheemse tovenaars was het werktuig van de duivel. Lotman heeft, zoals ik al opmerkte, gewezen op mobiliteit als wezenlijk kenmerk van de held; hij beweegt zich door de door het verhaal geconstitueerde ruimte, terwijl zijn tegenstanders vaak relatief immobiel zijn.¹⁴³

De christelijke interpretatie van de inheemse betekening van de wereld en de met die betekening verbonden rituelen, en met name de christelijke beeldvorming met betrekking tot de inheemse religieuze specialist verdienen hier wat meer aandacht. Op een aantal ansichtkaarten zien we personen afgebeeld die aangeduid worden als *sorcier*, tovenaars. Het is veelzeggend dat een van hen door de koloniale overheid in de boeien geslagen is (60). Ook de term *féticheur* werd gebruikt. In een aantal gevallen worden jonge vrouwen aangeduid als (*jeunes*) *féticheuses* (20, 33). Deze vrouwen dragen omvangrijke lichaamstatocages, wat wellicht tot de verbeelding van de (in dit geval) Franse kolonialen sprak.

De term fetisj, afgeleid van het Portugese woord *fetisso* of *feitizo*, slaat op een object dat vereerd of aanbeden wordt, een idool, een onheilige, ongeheiligde afgod (63). De term heeft nog steeds dezelfde betekenis als het Griekse *cheiropoiëtos*, door mensenhand gemaakt, in tegenstelling tot *acheiropoiëtos*, dat in het Nieuwe Testament 'onder hogere invloed of inspiratie gemaakt' betekent. Juist dit laatste wordt van de fetisjen ontkend, in een etnocentrische beoordeling waarin de acheiropoëtische beelden uit de christelijke traditie tot norm verheven worden.¹⁴⁴ Fetisjisme, of ook idolatrie, is het aanbidden van afgoden of idolen, volgens Hegel typerend voor Afrika, het continent zonder geschiedenis, volgens Comte typerend voor een fase in de ontwikkeling van de gehele mensheid. Marx gebruikte het begrip bij zijn analyse van de kapitalistische samenleving, Freud bij zijn analyse van een bepaald type seksueel gedrag. Bij al deze auteurs is er, bij de uiteenlopende wijzen waarop ze het begrip gebruiken, een gemeenschap-

64. 'Vaches avec leurs veaux', ongeveer: loopse teven met hun jongen (letterlijk: koeien met hun kalveren), schreef de koloniaal die deze kaart verstuurde onder de afbeelding van vier Afrikaanse vrouwen. Dierlijke categorieën treden in het beeld dat men zich van 'anderen' vormt telkens weer op.



pelijk betekenismoment dat ook het begrip kenmerkt zoals het in de omgangstaal werd gehanteerd: er is sprake van een illusie, een vergissing, of een gemis aan redelijk inzicht. De Afrikaan schrijft in zijn onnozelheid aan objecten kwaliteiten toe die deze objecten in feite niet bezitten. Dat is één betekenismoment. Er is een tweede, dat hiermee op enigszins gespannen voet staat. Want men begreep eigenlijk niet goed wat er bij angstaanjagende inheemse rituelen gebeurde, en legde daarom de associatie met de duivel en met duivelse praktijken. Net zoals de missionaris aan God, ontleende de *féticheur* een speciale competentie aan zijn *destinateur*.

Toen door ontdekkingsreizen en handelscontacten in de zeventiende en achttiende eeuw meer en meer bekend werd over de heidense volkeren in Afrika, rees het probleem hoe het daar heersende bijgeloof verklaard moest worden, een probleem dat met name Verlichtingsdenkers bezighield. Veel theologen meenden dat het hier ging om een vorm van het christelijk openbaringsweten, even gedegenereerd, immoreel, ontaard en afschuwwekkend als zijn van Kain of Cham afstammende dragers. Des Brosses daarentegen opperde in zijn invloedrijke *Du Culte des Dieux fétiches* (1760) dat er sprake was van een oergodsdienst, karakteristiek voor de kindheid van de mensheid, en wees op parallellen met de oud-Egyptische godsdienst. De evolutionistische etnologie van de tweede helft van de negentiende eeuw zag het fetisjisme weer als de tweede fase in de ontwikkeling van de mensheid, waaraan het animisme, de overtuiging dat alles bezielde is, als oerstadium van religie vooraf zou gaan. De discursieve activiteit van de vele honderden Afrikaanse culturen zou volgens haar in dit oerstadium van animisme thuishoren. De verdere ontwikkeling zou verlopen via idolatrie, polytheïsme en monotheïsme, en uitmonden in positivisme. Genoemde Le Roy (de hoogleraar aan het Institut Catholique te Parijs) en anderen, met name Wilhelm Schmidt svd in zijn *Der Ursprung der Gottesidee* (1926), meenden daarentegen in de Afrikaanse religie de resten van een 'oeropenbaring', een 'oermonotheïsme' aan te treffen.

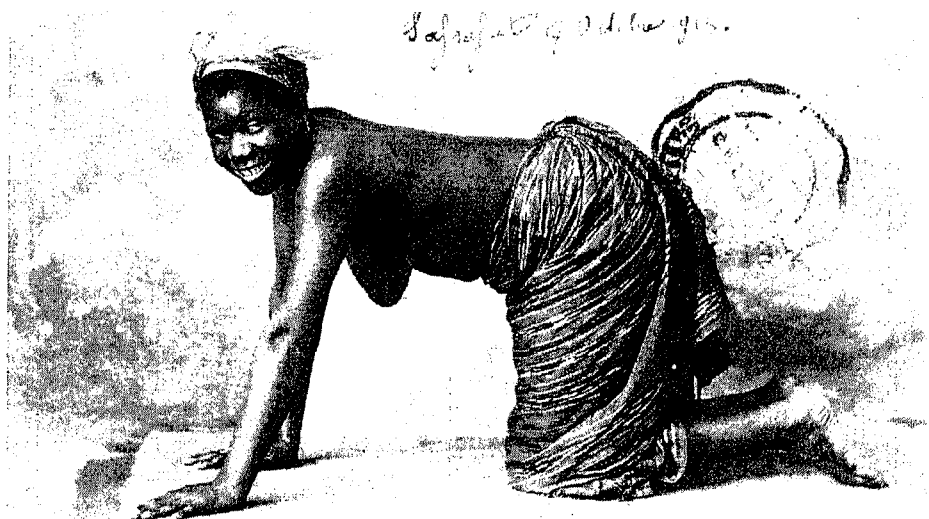
De bijgelovige Afrikaan als zodanig verwekte al afschuw, maar de inheemse religieuze specialist, 'le plus cruel des vivants, ... buveur de sang, dévorateur de chair'¹⁴⁵ was wel het summum van barbaarse *sauvageries*. In de koloniale roman is de *féticheur* dan ook de schurk bij uitstek. 'Grand prêtre en fétichisme et maître en fourberie / De l'ignorance humaine impudique exploiteur / ... / Règne par la terreur de sa sorcellerie / Il est le noir serpent distillant le venin', dichtte Des Cèdres in zijn *Sonnets sauvages* (1912).¹⁴⁶

Door verschillende auteurs is aangetoond hoe nauw missie en kolonialisme verweven waren, en hoe het christelijke discours over de plicht van christenen om het woord Gods aan de heidenen te brengen actief bijdroeg aan de ideologische rechtvaardiging van de koloniale expansie en overheersing.¹⁴⁷ Theologisch werd er een verband gelegd tussen religieus heil en kapitalistische economie, doordat men meende in de geschiedenis, en met name in de technologische, militaire en economische voorsprong van Europa, Gods wilsbeschikking te onderkennen. De groeiende economische macht van Europa in de wereld leek een nieuw instrument, door God geschapen om nu aan de gehele mensheid zijn woord te kunnen brengen. Door missie en

'christelijke' handel werd volgens deze narratio de gehele wereld ontsloten, de mensheid tot een eenheid gesmeed en het Rijk Gods aan het einde der tijden voorbereid. De handel was een instrument van de goddelijke heils-economie dat door nieuwe gebieden in de westerse markt te betrekken de inlijving van heidenen in de kerk mogelijk maakte.¹⁴⁸

Telkens weer is in het Europese discours over Afrika sprake van de dierlijkheid van zijn bewoners. Ook Leo XIII rept in zijn brief aan de Paters van Scheut van een 'dierlijk niveau'. De primitieve bewoners van het donkere continent zijn wild, *sauvage, farouche*. 'Vaches avec leurs veaux', schrijft een koloniaal op een ansichtkaart onder een afbeelding van enkele Afrikaanse vrouwen met kinderen op de arm (64): letterlijk 'koeien met hun kalveren', maar 'vache' heeft hier de overdrachtelijke betekenis van een wellustig vrouwspersoon. Op een andere ansichtkaart poseert een Afrikaanse vrouw 'à quatre pattes': letterlijk: 'op vier poten'. In feite neemt ze de houding van een dier aan, op een ondeugende, seksueel uitdagende manier (65). De Witte Pater J.M.M. van der Burgt schrijft in zijn genoemde *Het Kruis geplant in een onbekend negerland van Midden-Afrika* (1921): 'Er zijn tegenwoordig geleerden van zeer twijfelachtigen naam die beweren dat de mens van den aap afstamt. Dit is de ongerijmdste dwaling, die ooit aan boeren en buitenlui verkondigd is. Doch dat in den nacht der tijden 'echte' mensen, om hun hemeltergende zonden (vooral tooverkunst) zoo niet in dieren veranderd zijn, – wat natuurlijk onmogelijk is – dan toch in het uiterlijke en

65. Nog een voorbeeld van dierlijke categorieën. 'A quatre pattes', op handen en voeten (letterlijk: op vier poten), luidt het onderschrift bij deze studio-opname. Het model is waarschijnlijk een prostituee die in koloniaal Algerije tot de aanhang van een kamp van zwarte tirailleurs behoorde. Dierlijkheid en wellust zijn karakteristieke attributen van de Afrikaanse vrouw in het koloniaal vertoog.



505 A quatre pattes

J. Gaten, phot.-Alger

ook in het zedelijke het dier zeer nabij kwamen door de wraak Gods, ziedaar feiten, waarvan de geschiedenis der oudheid vele voorbeelden aanhaalt.¹⁴⁹ Vervolgens geeft hij enkele voorbeelden: bewoners van Zuid-Abessinië die veel van honden weg hebben, en in West-Afrika 'aapmenschen, op het oog echte bavianen, die schaakspelen zoo goed als een leerling van Darwin en anderen, die met pijl en boog de omringende negers te lijf gaan'.¹⁵⁰

Geoffrey Gorer, de Engelse intellectueel die in 1935 door West-Afrika reisde en die ik al eerder aan het woord liet, oordeelt op het punt van houding tegenover (als 'dierlijk' beschouwde) seksualiteit scherp over mis-sie en met name zending: 'Missionarissen en zendelingen bewijzen Afrikanen geen dienst door het erg levendig taboebesef van deze laatsten los te weken van de asociale, de hele stam rakende daden waarop het gericht was, en het te koppelen aan activiteiten die tot dan toe golden als onschuldig en natuurlijk. Bij deze activiteiten gaat het met name om seks, en om alles wat daarmee gepreoccupeerde geesten verminken tot iets wat er verband mee zou houden. Zelden was ik meer geshockeerd dan in gesprekken met protestantse zendelingen. Het zijn absoluut perverse geesten. Ze zijn niet in staat in Afrikaanse manifestaties iets anders te zien dan illegale copulatie. Tot tweemaal toe vertelde men mij, in volstrekte ernst, dat meisjes in fetisj-hutten gelokt werden opdat de hele populatie zich aan hen kon vergrijpen; dansen zouden slechts een excuus zijn voor de orgieën waarin ze onvermijdelijk eindigen; elke bijeenkomst van Afrikanen zou een orgie zijn. Dat bepaalde mensen ervan overtuigd zijn dat ze in een eindeloze reeks van promiscuë geneugten zouden geraken, ware het niet dat theologische sancties hen daarvan weerhielden, geeft hun nog niet het recht hun zieke dagdromen op anderen te projecteren. ... Missionarissen en zendelingen ... zijn erin geslaagd seks in de geest van hun bekeerlingen te maken tot iets net zo overheersends en smerigs als het in hun eigen geest is.'¹⁵¹

Gorers overweging strookt met wat uit onze analyses naar voren komt: seks in Afrika was vooral *in the eye of the beholder*. Herhaaldelijk valt hem op hoe rustig en ontspannen Afrikanen met hun seksualiteit omgaan. Hij is zelfs van mening dat ze aan Europese maatstaven gemeten eerder te kalm dan overactief zijn op dit punt.¹⁵² Ook wijst hij herhaaldelijk op de zijns inziens desastreuze uitwerking van bekering op de persoonlijkheid van Afrikanen – een opmerking waarbij we ons misschien iets kunnen voorstellen als we de gelaatsuitdrukking van twee bekeerde Afrikaanse vrouwen op afbeelding 66 bezien, en deze vergelijken met die van de Fulani-vrouwen van afbeelding 32 rechts.

Het tussen Afrikanen, met name Afrikaanse vrouwen, en dieren gelogde verband is metaforisch. Het discours over Afrika wordt geregeerd door binaire opposities als Europa-Afrika, beschaafd-wild, hoog-laag, menselijk-dierlijk, man-vrouw. De eerstgenoemde termen zijn onderling geassocieerd en metaforisch verwisselbaar, en hetzelfde geldt voor de laatstgenoemde: Afrika-wild-laag-dierlijk-vrouwelijk. Bovendien is er, ik wees er al op, een metonymisch verband tussen de zwarte Afrikanen en (wilde) dieren: ze delen hetzelfde landschap: *la brousse*, de wildernis.¹⁵³ Dit laatste gegeven speelde (naast overwegingen die de aard van de *scala naturae* en van

66. Twee vrouwen met Europese kleding, Belgisch Kongo. Een typisch voorbeeld van een door een missiecongregatie met propagandistische bedoelingen uitgegeven ansichtkaart. Let op de gelaatsuitdrukking.



67. 'Een beschaafde negerin uit Kinshasa'. Met het begrippenpaar beschaafd-wild werd niet alleen blank tegenover zwart geplaatst, maar ook binnen de Afrikaanse werkelijkheid een tweedeling gesuggereerd, waarbij Europa opnieuw de norm was. Ironischerwijs werd een Europese stijl van kleding en gedrag bij Afrikanen door Europeanen vaak belachelijk gevonden. In koloniale romans en reisliteratuur verdwijnt het moment van (ambivalente) waardering voor de exotische, wilde, naakte natuurmens zodra deze gekleed is.



Type d'une négresse civilisée à Kinshasa.



rassen betroffen) ook mee in het tussen Afrikanen en mensapen veelal aangenomen verband. In de Franse koloniale literatuur worden Afrikanen 'de la brousse' consequent als dierlijker en minder menselijk afgeschilderd dan Afrikanen 'van de savannen'.¹⁵⁴ 'Dans la brousse', of 'in the bush', in de wildernis, had in koloniale context de connotatie van ver weg van de beschaafde wereld. Dat was waar de Afrikanen thuishoorden.

De metaforische associatie met dieren pakt zo negatief uit, omdat dieren zelf in de Europese traditie (en in veel culturen) vaak uitermate negatief gesterotypeerd werden. Mary Midgley stelt in een kritische studie over interpretaties van diergedrag door filosofen dat deze 'have usually taken over the popular notion of lawless cruelty which underlies such terms as 'brutal', 'bestial', 'beastly', 'animal desires', and so on, and have used it, uncriticized, as a contrast to illuminate the nature of man. Man has been mapped by reference to a landmark that is largely mythical.'¹⁵⁵ Tegelijkertijd toont zij op overtuigende wijze het stereotiepe en vertekende karakter van dit dierbeeld aan. Een schat aan materiaal over negatieve westerse stereotyperingen van dieren geven ook Keith Thomas, in zijn studie over houdingen tegenover de natuur in het vroegmoderne Engeland, en Barbara Noske, die haar analyses evenals Midgley combineert met een pleidooi voor de emancipatie van het dier.¹⁵⁶ Beiden, en zij zijn niet de enigen, laten zien hoe in modern (postmiddeleeuws) Europa juist de vrouw, niet de man, met het aldus geïnterpreteerde dier in verband werd gebracht, hoe de vrouw stond voor natuur en de man voor cultuur, de vrouw voor de continuïteit en de man voor de discontinuïteit dier-mens, de vrouw voor onredelijke emotie en de man voor rede en redelijkheid.

In de beeldvorming met betrekking tot Afrika, die ingebed ligt in dezelfde moderne, burgerlijk-christelijke discursieve activiteit over mens en wereld, vindt dit motief voortzetting. Ook hier heeft deze be- en vertekening duidelijk manipulerende, regulerende, disciplinerende, ideologische functies. Zulke functies zijn reeds min of meer inherent aan de metafoor als zodanig. De semantische theorie van de metafoor stelt dat door de vergelijking de letterlijke betekenis van een term (bijvoorbeeld 'Afrikaanse vrouw'), een bepaald semantisch veld met allerlei gegevens en relaties daartussen, significant geherstructureerd wordt, doordat er relaties uit een ander semantisch veld ('dierlijk') op geprojecteerd worden.¹⁵⁷ Daarbij kunnen, zo is daaraan toe te voegen, bepaalde aspecten benadrukt, vertekend of zelfs gecreëerd worden, en andere verzwegen of onderbelicht. De vergelijking werkt onthullend en verhullend tegelijk, en biedt mogelijkheden om de werkelijkheid actief te vervormen. Waar een bepaalde categorie mensen wordt afgeschilderd als dierlijk, kinderlijk of niet tot logisch denken en zelfstandig beslissen in staat, ligt het voor de hand deze mensen ook zo te behandelen. De cultureel antropoloog Brandes toont aan hoe de dierlijke metafoor in een (christelijk) Mexicaans dorp fungeert als een uitermate krachtig instrument van sociale controle: telkens als mensen afwijken van de geldende normen, wordt gesuggereerd dat ze eten als een varken, tekeer zijn gegaan als een beest en dergelijke.¹⁵⁸ De burger betekende en reguleerde zo boeren en 'gekken', de Europeaan betekende en reguleerde de Afrikanen, de man de vrouw, de mens het dier.

68. 'Kapsel van Boubou-vrouw'. Het opschrift suggereert dat het bij deze opname zou gaan om het kapsel van de Afrikaanse. Het feit dat haar lichaam en niet haar hoofd zich in focus bevindt, doet echter anders vermoeden.

Congo Français. Coiffure de femme Boubou.



Het dier is in principe plooibare betekenismaterie. Het is 'geschikt om mee te denken', zoals Lévi-Strauss in het kader van zijn analyses van het totemisme opmerkt. Het fungeert op de meest uiteenlopende wijzen in allerlei betekenende systemen, en er bestaat in het Europese denken ook een (met het idee van de nobele wilde vergelijkbare) primitivistische *noble beast*-traditie, waarin het zeer positief gewaardeerd wordt. Sterker zijn evenwel, althans in Europa, maar niet uitsluitend hier, de negatieve connotaties van het dier altijd geweest. Het is van nature een geschikt symbool voor allerlei cultureel ongewenste gedragingen, omdat het zich zonder schaamte in het openbaar ontlast, voor iedereen zichtbaar paart, zijn eten opschrokt, zijn geslachtsdelen niet verbergt. De associatie van het dier met 'anderen', mensen met een andere (en dat wil zeggen van de etnocentrische norm afwijkende) culturele achtergrond ligt voor de hand (64, 65). Ook zij respecteren immers de culturele normen van wie hier aan het woord is niet – en lopen bijvoorbeeld als vrouw met ontbloot bovenlichaam, eten met hun handen of tatoeëren hun lichaam. Een tweede associatie die erg voor de hand ligt en inderdaad in de Westeuropese traditie een grote rol speelt, is die tussen dieren en eigen lichaam(sfuncties) en driftleven, waarover meer in het volgende hoofdstuk. Aan de bovengenoemde reeks van met de tweede pool van de paradigmatische tegenstelling Europa-Afrika geassocieerde begrippen, wild-laag-dierlijk-vrouwelijk, kunnen we toevoegen: lichaam-driften. Daartegenover staat dan het met Europa geassocieerde semantische veld beschaafd-hoog-menselijk-mannelijk-geest.

Wie tracht vanuit structuralistisch georiënteerde theorieën meer van het waarom van de Europese verbeelding van Afrika te begrijpen, wordt geconfronteerd met een probleem van interpretatie. We hebben gezien dat binaire opposities een fundamentele rol spelen in dit vertoog – en ik durf te beweren: in welk betekenisvol systeem dan ook. Cultureel antropologen als Victor Turner, Mary Douglas en Edmund Leach hebben gewezen op het feit dat gegevens die erg geladen zijn en daarom met strikte regels en taboes omgeven, in de betreffende culturele context vaak 'limineel' zijn. Ik stipte het al aan in hoofdstuk 3. Meestal gaat het om gegevens die slecht categoriseerbaar zijn, niet duidelijk tot de ene, noch tot de andere categorie behoren, of tot beide categorieën tegelijk – gegevens die 'betwixt and between' zijn, limineel (letterlijk: zich op een *limen*, grens bevindend).¹⁵⁹ Zulke dingen gelden als onrein, gevaarlijk of heilig. 'The general theory is that taboo applies to categories which are anomalous with respect to clearcut category oppositions.'¹⁶⁰

Een voorbeeld is de man die een initiatieritueel ondergaat en op dat moment geen jongen meer is maar ook nog geen volwaardige man, of geen echte buitenstaander van een geheim genootschap, noch reeds volwaardig lid. Dieren die tot twee sferen tegelijk gerekend kunnen worden, zoals otters, of de Orinoco-dolfijn, geen echte vis en ook geen landdier, hebben vaak een prominente symbolische betekenis. Buskens heeft gewezen op de grote rituele rol van de hond (een schaamteloos dier, en toch metgezel, helper, vriend en huisgenoot van de mens) in veel culturen, onder meer in de klassieke oudheid.¹⁶¹ Ook de positie van de sjamaan, de bruid of het stoffelijk overschot is limineel. Hetzelfde geldt voor afgeknipte nagels of menstruatiebloed, in veel culturen met taboes omgeven. En hetzelfde geldt voor de vogelman Papageno bij Mozart of voor het monster Calibar bij Shakespeare.

Het probleem dat zich nu voordoet, is het volgende. Dienen we, vanuit het geschetste theoretische perspectief, ook 'anderen', met name 'primitieven', als een geval van liminaliteit, van categoriale ambiguïteit te beschouwen? Daar zijn allerlei aanwijzingen voor. Deze anderen werden beschouwd als half menselijk, half dierlijk, en stonden te boek als onrein en gevaarlijk. Dat geldt voor de zwarte bevolking van Afrika in de koloniale tijd en eerder, er meer nog voor de Plinische rassen en de wildeman waarvan deze bevolking in het beeld dat Europeanen zich van haar vormden, de erfgenaam is. Zo bezien is de fundamentele, het discours over anderen regerende binaire oppositie, die tussen menselijk en dierlijk. Allerlei 'anderen', inclusief Afrikanen, zijn ten aanzien van deze tegenstelling ambigu, limineel, 'betwixt and between'.

Anderzijds zijn we echter tot nu toe in onze analyses van het vertoog over de ander voortdurend op de binaire oppositie wij-anderen, blank-zwart menselijk-dierlijk, beschaafd-wild gestuit, waarbij de ander zo te zien nie limineel of intercategoriaal is, maar telkens geheel onder de tweede term van de paradigmatische tegenstelling valt. Spreken deze twee gezichtspunten, de ander als limineel en de ander als ander, elkaar niet tegen?

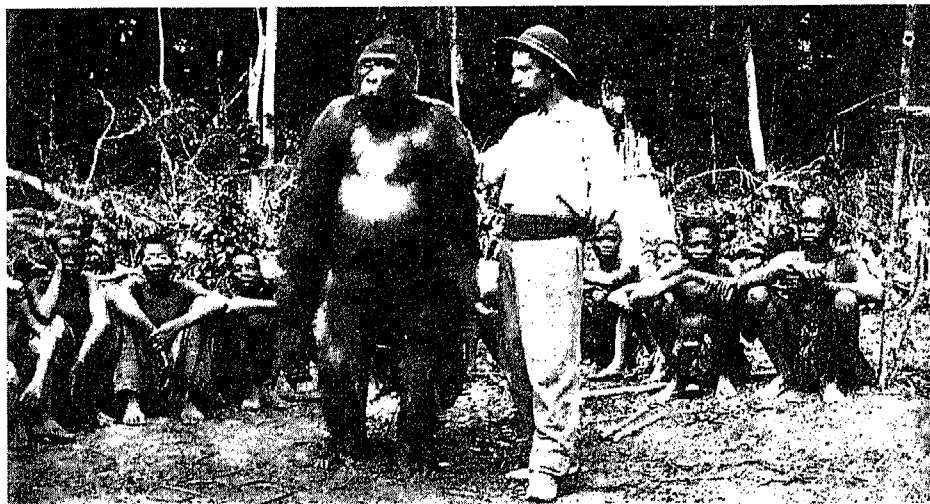
Ik meen van niet. In alle hier bestudeerde gevallen van betekening van Afrika treffen we inderdaad duidelijke, exclusieve binaire opposities aan

69. 'Parijs, Jardin des Plantes: Gorilla-wijffe'. De mensaap, van alle dieren het meest aan de mens verwant, is een nog goeddeels ongeëmancipeerde ander, waaraan nog steeds even weinig rechten toegekend worden als vroeger aan slaven. Hier wordt een mensaap te kijk gesteld, zoals eerder in Europa gebeurde met wilden, krankzinnigen, monsterlijke mensen en misdadigers.



74. — Paris. — Au Jardin des Plantes. — Gorille femelle.

70. Een Europeaan poserend naast een waarschijnlijk door hem gedode gorilla. Het dier werd in de Europese traditie meestal uitermate negatief gestereotypeerd (als woest, bruut, agressief, wellustig) en was als zodanig geschikt om mee te denken en om (onder anderen Afrikanen) mee te betekenen. De burger zag niet alleen 'natuurvolken' als dierlijk, met alle connotaties van dien, maar ook zijn eigen lichamelijkeheid en driftleven. Wanneer op de koloniale ansichtkaart Afrikanen voorkomen naast Europeanen, werken de eersten meestal voor de laatsten of ze vormen, anders dan de Europeanen, een min of meer vanzelfsprekend deel van de achtergrond, van het Afrikaanse landschap, zoals hier.



waarbij Afrika eenduidig onder één van de twee tegengestelde begrippen gesubsumeerd wordt. Maar dat neemt niet weg dat op een ander, abstracter niveau in de complexe discursieve activiteit van een bepaalde cultuur de tegenstelling mens–dier figureert, waarbinnen Afrikanen wel degelijk limineel, intercategoriaal zijn, ook al zijn zij dat in concrete gevallen van betekening niet. Op het abstractere niveau gaat het om 'wij, mensen' (mannen en vrouwen, Europeanen en Afrikanen, christenen en heidenen) tegenover niet-mensen of dieren. Maar het mannelijke gezichtspunt heeft altijd een erg dominante rol gespeeld in betekening. 'Wij, mensen' had daardoor de bijklank 'wij, mannen'; het cultuurijsdeaal was het mannelijke. Daardoor werden vrouwen limineel, intercategoriaal: enerzijds (op het niveau van 'menselijk' tegenover 'dierlijk') zijn ze menselijk, maar anderzijds, ten aanzien van de distinctie 'menselijk/mannelijk' tegenover de rest, is hun positie ambigu. Ze zijn wel menselijk, maar worden tevens geassocieerd met het niet-menselijke, het dierlijke, het andere.¹⁶² Hier, op dit laatste niveau, of vanuit dit perspectief gezien, is niet meer het dier (mens tegenover dier), maar de vrouw (man tegenover vrouw) de exemplarische ander. De associatie vrouwelijk–dierlijk wordt versterkt door 'dierlijke' aspecten van hun

71. 'Madagascar: In de draagstoel'. Vier Afrikaanse mannen dragen een colon over een rivier. De Europese visie op mens en wereld, waarvan de typische structuur ongetwijfeld ook terug te vinden was in de opvattingen van deze koloniaal, werd geregeerd door onderling geassocieerde tegenstellingen: mens tegenover dier, beschaafd tegenover primitief, man tegenover vrouw, geest tegenover lichaam, rede tegenover emotie, God tegenover duivel. Ook deze Europeaan bracht naar alle waarschijnlijkheid de vier mannen die hem dragen, alsook zijn eigen lichaam en driftleven, sterker in verband met de tweede dan met de eerste pool van genoemde tegenstellingen.



bestaan als menstruatie en het baren van kinderen.¹⁶³ Vrouwen zijn menselijk en dierlijk, beschaafd en wild tegelijk, en daarom vaak heilig, of gevaarlijk en taboe. De categoriale positie van Afrikanen is vergelijkbaar met die van de vrouw. Op het abstracte niveau staat 'mens' tegenover 'dier'. 'Mens' heeft echter de etnocentrische connotatie 'Europees'. Daardoor wordt de Afrikaan op dit abstracte niveau limineel: niet helemaal mens/Europees, maar ook niet echt een dier. Als zodanig is hij geschikt om in concretere gevallen van categorisering en betekening als exemplarische ander van de Europeaan op te treden. Net als de vrouw is hij limineel en anders tegelijk, zonder dat hier een tegenspraak optreedt.

Hierdoor wordt ook de vrouwelijkheid van Afrika beter inzichtelijk, bijvoorbeeld in de allegorieën op de afbeeldingen 21 en 113. 'Menselijk' had de connotaties 'mannelijk' en 'Europees', waardoor het vrouwelijke en het niet-Europese samen in de richting van de andere pool van de tegenstelling menselijk-dierlijk schoven. Het zijn de normen en de restricties van de eigen (Europese, mannelijke) cultuur, denkt men, die de mens van het dier onderscheiden. Haar hieruit voortvloeiende categoriale ambiguïteit maakt de vrouw in het algemeen uitermate geschikt als allegorie voor het Andere, niet alleen voor het wilde Afrika als het andere van het beschaafde, mannelijke Europa. Een ander voorbeeld van de vrouw als allegorie is Marianne, personificatie van de postrevolutionaire Franse republiek, die in een oude iconografische traditie staat met haar frygische muts en haar aan de Griekse Amazones ontleende, de boezem onbedekt latende chiton.

Helen Carr vat de ideologische aspecten van zulke culturele categorisering en volgt kernachtig samen: 'Colonialist, racist and sexist discourse have continually reinforced, naturalized and legitimized each other ... the difference man/woman provided a fund of images and topoi by which the difference European/non-European could be politically accommodated ... Woman is the European man's primary Other: using her as an image for the racial Other transfers the asymmetrical power relation embedded in her difference from the dominant patriarchal male. So man/woman, husband/wife, seducer/seduced, rapist/victim, can all be transferred to the European/non-European relationship, and the European right to mastery made natural.'¹⁶⁴

Bij de vrouw als allegorie speelt de onbedekte boezem een belangrijke rol. Bij de Amazones heeft deze vooral de connotatie van woestheid en wildheid. Bij het koloniale naakt, hoewel het daar niet zonder meer om allegorieën gaat, spelen vergelijkbare connotaties een rol, met een accent op onbeheerste, dierlijke seksualiteit. Marina Warner toont aan hoe bij de boezem van Marianne twee betekenismomenten om voorrang vechten: leven schenkend en beschermend moederschap enerzijds, en de ongebreidelde, conventies veronachtzamende of doorbrekende vrijheid van de Amazone anderzijds.¹⁶⁵ In verschillende Indo-europese talen levert de wortel *mamm* het woord voor moeder alsook het woord voor borst. Ook in de christelijke traditie kan de ontblote boezem zowel seksualiteit en zondigheid als moederschap en kuishcid (de Heilige Maagd die het kind Jezus voedt) symboliseren.

Zijn de hierboven aangegeven samenhangen niet nogal gecompliceerd, en

vaag tegelijk? Zeker. Maar dat is precies mijn punt. De culturele betekening van de verhouding tussen mens en dier, tussen de seksen en tussen culturen werkt niet volgens de strakke lijnen van strikt logisch opgebouwde argumenten en haarscherp gedefinieerde exclusieve verzamelingen, maar is veeleer bepaald door een uiterst ingewikkeld spel van metonymische en metaforische, vaak door allerlei historische toevalligheden bepaalde associaties, die we hier op het spoor trachten te komen.

Het is niet onmogelijk dat een schakel tussen beide niveaus van betekening, dat waarop anderen limineel en dat waarop zij anders zijn, wordt gevormd door een bepaald psychologisch proces. Experimenteel-psychologisch is aangetoond dat mensen neigen tot het vermijden van cognitieve ambiguïteit en inconsistentie. Men wil graag weten of iets vlees is of vis, en als dat niet duidelijk is, is de verleiding groot het met enig geweld in de ene dan wel de andere categorie te wringen. Zo bezien is missionering de letterlijke opheffing van de liminele status van de heiden, die niet tot de christelijke gemeenschap behoort, noch zonder meer tot de sfeer van het kwaad, daar hij in principe ontvankelijk is voor kerstening. 'Daar het dier de ander van de mens bij uitstek is,' schrijft Armengaud, 'dient het ook voor het representeren van andere mensen, wier anders-zijn ons verontrust, wier ambiguë andersheid geradicaliseerd wordt tot een onmenselijkheid, vermomd als dierlijkheid; zo komt het dat het gelaat van het dier het monsterlijke gelaat moet voorstellen van hen die anders leven dan wij.'¹⁶⁶

Ik denk trouwens dat zo'n beweging naar ondubbelzinnigheid en eendui-



72. Zuid-Afrika. Wild en beschaafd volgens toenmalige, twee vormen van beschaving volgens recentere gezichtspunten.

digheid niet alleen op paradigmatisch, maar ook op syntagmatisch niveau, in het verhalen, een rol speelt. Een verhaal moet kloppen, goed in elkaar zitten, en narratief gestructureerde betekenende systemen blijken feitelijk ook telkens weer goed in elkaar te zitten. Dit is een van de redenen waarom ik enige reserves heb ten aanzien van de door Kristeva, de latere Barthes en andere poststructuralisten aangehangen visie op tekst en discours als een verbrokkeld, heterogeen geheel, een mozaïek of breccië. De heterogeniteit is de verdeeldheid tussen machten, waarden en personages die het hecht samenhangende, ondubbelzinnig gestructureerde, (narratieve) eenheid stichtende verhaal op gang brengt en houdt. Het belang van dit laatste moment wordt vaak onderschat.

De structuur van de wereld en de plaats van de mens (en het dier, en de ander) daarin zoals geïmpliceerd of geconstitueerd door de burgerlijk-christelijke discursieve activiteit is geenszins uniek voor de Europese traditie. Mary Helms heeft, in het voetspoor van pioniers op dit terrein als Durkheim en Eliade, belangrijk vergelijkend onderzoek gedaan naar de constructie van tijd en ruimte in een groot aantal culturen.¹⁶⁷ De overeenkomsten die zij aantoonde zijn verbijsterend groot. Bij onze interpretaties van de koloniale ansichtkaart stuitte we op het fundamentele westerse onderscheid tussen een sfeer van beschaving en een sfeer van wildheid daarbuiten, onder meer wortelend in het Hebreeuwse onderscheid tussen de vruchtbare, gezegende sfeer van nederzetting en velden daaromheen enerzijds, en de godverlaten woestijn of wildernis daarbuiten anderzijds. Zulke tweedelingen van de culturele ruimte, waarbij de onderscheiden sferen vaak concentrisch zijn, komen nagenoeg universeel voor, nauw geassocieerd met andere binaire opposities.¹⁶⁸

De Bashu in Oost-Zaire, om slechts een voorbeeld te noemen, contrasteren de nederzetting als een sfeer van orde, tamme dieren, rituele reinheid en goedgezinde geesten met de wildernis daarbuiten als een sfeer van wanorde, wilde dieren, rituele onreinheid en kwaadwillige geesten. Groot gevaar dreigt wanneer de sfeer van orde gecontamineerd raakt door de sfeer van wanorde.¹⁶⁹ Analoge binaire opposities (of daardoor geregeerde méérledige onderscheidingen) komen in tribale culturen algemeen voor en worden in talloze rituelen tot uitdrukking gebracht. Ook de overtuiging dat de sfeer van wildheid bevolkt wordt door monsterlijke wezens is geenszins uitsluitend kenmerkend voor de Europese traditie, zoals behalve door Helms aangetoond wordt door Magaña en Mason.¹⁷⁰ Vaak vertonen deze monsterlijke wezens zelfs verrassend grote overeenkomsten met de in het vorige hoofdstuk aan de orde gestelde Plinische rassen.

Ook het geladen karakter van het raakvlak tussen beide sferen lijkt een vrij algemeen gegeven. Herbert Cole stelt bijvoorbeeld in zijn inleiding bij een bundel essays over rituelen bij een vijftiental Afrikaanse volken generaliserend dat de uitgebeelde personages '... are often mediators between two or more opposing classes or realms: culture and nature (village and bush), mankind and the supernatural, men and women, initiated and uninitiated, leaders and followers, life and death ... (they) occupy a liminal place and take on attributes of either or both of the opposing groups/realms/ideas ... (partaking) of god and man alike, yet (being) actually neither (or) in be-

tween.¹⁷¹ Nog een voorbeeld is de liminele positie van de makaak in de traditionele Japanse voorstellingswereld.¹⁷²

Een ander moment van de Europese verbeelding van Afrika dat lijkt te wijzen op een meer algemeen patroon, is het verband dat men, zoals we zagen, legde tussen de wilde onbeschaafde bewoners van het donkere continent en de oertijd. Wilden golden als *contemporary ancestors* die een 'oerlandschap' bewoonden. *Bij de Oermenschen van Nederlandsch Zuid-Nieuw-Guinea*, luidt de titel van een boek uit 1919 over missie-activiteiten aldaar.¹⁷³ 'Many groups,' aldus Mary Helms, 'attribute to distant domains and the peoples or other creatures resident there qualities reflecting not only spatial distance from the homeland but temporal distance from the present as well.'¹⁷⁴ Europeanen plachten aan Afrikanen kannibalisme toe te schrijven, evenals aan hun eigen nog wilde voorouders. Analoog daaraan vroegen bewoners van het Mayadorp San Juan Chamula in het hoogland van zuidelijk Mexico aan Gary Gossen, een antropoloog uit de Verenigde Staten die daar veldwerk verrichtte, of de mensen waar hij vandaan kwam elkaar beten en opaten, zoals lang geleden, toen er nog chaos heerste, bij hen gebruikelijk was.¹⁷⁵

Europeanen plachten aan Afrikanen evenals aan hun eigen nog wilde voorouders bovendien seksuele perversie, onder meer incest, toe te schrijven, naast andere eigenschappen die verfoeilijke omkeringen van hun eigen gewoonten vertegenwoordigden. Analoog daaraan geloven de Lugbara uit Soedan dat mythische tweelingen in de oertijd, vóór het ontstaan van een ordelijke samenleving, ergens buiten hun eigen gebied in incest leefden, op een plek waar zij nog steeds asociale wezens lokaliseren die zich ondersteboven voortbewegen.¹⁷⁶

6. Wildheid in onszelf?

In de bijschriften van de ansichtkaarten wordt de etnische achtergrond van de afgebeelde vrouwen genoemd, maar in feite fungeren ze als voorwendsel om telkens weer een ander lichaam, telkens weer een andere boezem te kunnen presenteren – zoals bij de in hoofdstuk 2 ter sprake gekomen antropologische literatuur het wetenschappelijk of pseudo-wetenschappelijk karakter van deze publikaties een excuus vormde voor het presenteren van vrouwelijk naakt. Duidelijker nog is hoezeer het bijschrift als mom, excuus, voorwendsel fungeert in het geval van twee ansichtkaarten waarop het naakte lichaam zich in focus bevindt, terwijl het bijschrift suggereert dat het zou gaan om het kapsel (68, 112). Het is verleidelijk om, zoals veel auteurs doen, psychoanalytische begrippen te hanteren ter verklaring van zulke voorwendsels en van het toeschrijven van seksuele motieven aan de gefotografeerde vrouwen – motieven die in feite niets anders zijn dan preoccupaties van de Europese, mannelijke fotografen en consumenten van de ansichtkaarten. Is hier niet sprake van het 'afweren' van eigen impulsen waarmee men zich eigenlijk niet zo gelukkig voelt, van afweermechanismen als verdringing ('het kapsel interesseert ons') en projectie ('zij zijn geobsedeerd door seks')?

Daar zit ongetwijfeld iets in, maar ik betwijfel of het psychoanalytisch gezichtspunt op menselijk gedrag ons op dit punt veel verder kan helpen. Het hier beoogde kan eenvoudiger geformuleerd worden, zonder de vergaande vooronderstellingen van de psychoanalyse. Van verdringing lijkt mij geen sprake te zijn, eerder van een bewuste kunstgreep, op het niveau van taal en discours. Het begrip projectie is misschien interessanter, maar, zo kunnen we ons afvragen, gaat het hier inderdaad om het toeschrijven van pijnlijke, in feite eigen impulsen aan anderen, op het niveau van het individuele functioneren, of meer om een cultureel vóórgegeven *idée reçue* met betrekking tot de eigenaardigheden van die anderen, waarbij zoiets als projectie veeleer een aspect is van een bepaalde, overgeleverde discursieve activiteit?¹⁷⁷

Het probleem met psychoanalytische gezichtspunten lijkt me dat ze in niet onaanzienlijke mate beïnvloed zijn door precies hetzelfde beschavingsidioom van 'wildheid' en 'beheersing' als ten grondslag ligt aan de traditionele stereotypering van Afrika. Dit geldt voor het oeuvre van Sigmund Freud zelf, voor het werk van de socioloog Norbert Elias, en voor die secundaire literatuur over wildeman en monster waarin psychoanalytische begrippen gehanteerd worden. Met name het niet alleen in Nederland en Duitsland, maar ook in Frankrijk invloedrijke werk van Elias vraagt hier onze aandacht, daar hij zich vanuit de psychoanalyse bezig heeft gehouden met

affectregulatie en schaamte bij de moderne burgerlijke middenklasse. Elias tracht de geschiedenis van Freuds *Über-Ich* te traceren. Hij meent dat affectbeheersing en schaamtegevoelens in verband met het lichaam en lichaamsfuncties sinds de middeleeuwen voortdurend toegenomen zijn, primair in de hogere strata, bij hovelingen en burgers. Dit 'civilisatieproces' brengt hij in verband met het ontstaan van nationale staten, waardoor samenlevingsverbanden grootschaliger en complexer werden, en bijgevolg de 'interdependentieketens' tussen individuen langer, zodat het individu in toenemende mate rekening moest houden, meent Elias, met de reacties en belangen van velen, en zijn spontane impulsen steeds beter moest beheersen. De middeleeuwse ridder had volgens hem nog 'die Möglichkeit zu wilden Freuden, zu einer hemmungsloseren Sättigung von Lust an Frauen oder auch von Haß in der Zerstörung und Qual alles dessen, was Feind ist oder zum Feind gehört'.¹⁷⁸ In deze zin was hij minder 'geciviliseerd' dan de moderne hoveling of burger, die zich door een grote(re) mate van *Selbstzwang* zou onderscheiden. Zijn gedrag was immers nog impulsief, stond 'unter dem Einfluß augenblicklicher Impulse'.¹⁷⁹ De moderne hoveling kenmerkt zich meer door rationele, beheerste berekening ('Greift hier Berechnung in Berechnung, ...'), de middeleeuwse ridder daarentegen meer door onbeheerste gevoelsopwellingen ('... so dort unmittelbarer Affekt in Affekt'¹⁸⁰).

Hetzelfde beeld vormt Elias zich van schriftloze culturen: 'Die Selbstzwangapparatur, der Bewußtseins- und Affekthaushalt 'zivilisierter' Menschen, sie unterscheiden sich als Ganzes in ihrem Aufbau klar und deutlich von denen der sogenannten 'Primitiven'.¹⁸¹ De mensen leefden namelijk 'auf jener Stufe wie die wilden Tiere, die sie jagten – stets auf der Hut ... Was sie hatten, war eine generalisierte, angeborene Alarmreaktion, die sie in einem anderen Funktionszustand versetzte, in die Bereitschaft zu angespanntestem Handeln, etwa Kampf oder Flucht'.¹⁸² We zien na de uiteenzettingen in de voorgaande hoofdstukken meteen de grote overeenkomst tussen Elias' opvattingen over het verschil tussen de moderne, 'beschaafde' Europese mens en de 'onbeschaafde' middeleeuwer of primitief enerzijds, en het traditionele idioom van 'wildheid en 'beschaving' dat in deze studie centraal staat anderzijds. Het moderne Europa is beschaafd, de middeleeuwen en Afrika zijn wild. Een 'beschaafd' iemand, aldus Elias over de middeleeuwen, zou zich 'von den 'barbarischen' Gebräuchen, von der Unsauberkeit und Rohheit, denen er in dieser Gesellschaft begegnet ... abgestossen fühlen'.¹⁸³ Elias lijkt op het eerste oog zelf een exponent te zijn van het traditionele burgerlijk-christelijke zelfbegrip dat hij bestudeert. Maar bij hem treedt dit Europese zelfbegrip op in de vorm van een wetenschappelijke theorie. Hij denkt het met argumenten te kunnen onderbouwen.

Norbert Elias' werk is voor ons dus op twee manieren interessant. Enerzijds biedt hij een wetenschappelijke theorie over (historische ontwikkelingen in) menselijk gedrag met betrekking tot seksualiteit en lichaamsfuncties, naaktheid en schaamte, van belang in verband met ons thema, de Europese houding tegenover Afrika en zijn inheemse bevolking. Anderzijds lijkt zijn theoretisch model een nieuwe verschijningsvorm te zijn van een traditioneel vertoog over beschaving en wildheid. Na een enthousiaste

receptie van zijn werk in de jaren zeventig deden zich in de loop van de jaren tachtig in Nederland en in Duitsland kritische stemmen horen wat betreft zijn opvattingen over de sociogenese van het freudiaanse ideaal-ik – niet zozeer over zijn interpretatie van staatsvormingsprocessen. Met name cultureel antropologen en historici namen stelling tegen zijn (vermeende) etnocentrisme.¹⁸⁴ De beoordeling van zijn werk in het Engelse taalgebied was van meet af aan uiterst kritisch.¹⁸⁵

Ik meen dat Elias interessanter is als geval van een typisch Westeuropese, burgerlijke denkwijze dan als theoretisch perspectief daarop. In de eerste plaats kunnen we vaststellen dat Elias precies dezelfde beoordelingsfout maakt als Europese kolonialen in Afrika. Hij onderkent niet dat deze anderen niet minder, maar een *anders ingevulde* affectbeheersing kennen. Naaktheid impliceert geen (relatieve) impulsiviteit of schaamteloosheid, maar slechts andere normen. H.P. Duerr heeft in zijn omvangrijke studie *Nacktheit und Scham* met een overweldigende hoeveelheid empirisch materiaal uit de meest uiteenlopende historische en culturele contexten overtuigend aangetoond hoe gedragsstandaarden met betrekking tot welke delen van het lichaam wel en welke niet getoond mogen worden (en waar, en wanneer), met betrekking tot de verrichting van lichaamsfuncties, seksualiteit, hygiëne, enzovoort universeel uiterst strikt zijn, evenals het onderscheid tussen privé en publiek.¹⁸⁶ Het enige verschil is gelegen in de verschillende invulling. De hoofse en burgerlijke variant is meer verfijnd, maar daarom nog niet meer beheerst. Deze strikte normen zijn even universeel als het

73. 'Basuto-meisje', Zuid-Afrika. Studioportret met Europees decor. Het onderschrift luidt: 'Een specimen in natura dat we maar hebben te bezoeken en te ondergaan.' De man die dit schrijft, neemt discursief afstand tot zijn eigen interesse door dwang van buitenaf te suggereren. Vaak tracht men zulke wendingen psychoanalytisch te interpreteren als afweermechanismen, met alle vergaande en weinig plausibele vooronderstellingen over menselijk gedrag van dien. In feite kan eenvoudig worden volstaan met een verklaring in termen van doelbewuste rechtvaardiging van het eigen gedrag met het oog op gangbare normen.



A Basuto Girl Cape Town 26/8/1902
*Specimen in natura
 that we have to visit and
 undergo*
[Signature]

voooroordeel waaraan ook Elias niet ontsnapt: dat anderen minder beheerst, minder beschaafd zijn dan wijzelf.

Elias meent dat er een grotere mate van affectregulatie bestaat in samenlevingen waar staatsvormingsprocessen op gang zijn gekomen en dus de belangen en wensen van mensen met die van steeds meer anderen vervlochten raken, waardoor, denkt hij, meer zelfbeheersing nodig zou zijn. Ook dit idee is weinig plausibel. Waar moet men meer rekening houden met de belangen van anderen en subtieler, preciezer gepland en diplomatieker optreden dan in kleine *face to face* gemeenschappen zoals dorpen op de Westafrikaanse savanne of in het Kongobekken, waar iedereen dagelijks met iedereen te maken heeft? Het hele idee van affectregulatie (*Selbstzwang*) waardoor Elias zo geobsedeerd is, en dat is de tweede argumentatielijndie men tegen zijn veronderstellingen kan inbrengen, is alleen al uiterst aanvechtbaar.

'Wir werden geboren,' meent Elias, 'mit wilden, uneingeschränkten Trieben. ... Wir müssen an Muster der Triebeinschränkung, der Triebbewältigung gewöhnt werden.'¹⁸⁷ Dat de menselijke natuur wezenlijk wild, ongecontroleerd, impulsief, asociaal is, en dat alle beteugeling, regulering, beheersing van buiten komt, van de kant van cultuur ('civilisatie') en samenleving, is niets anders dan een negentiende-eeuws vooroordeel. De werkelijkheid wordt in simpele binaire opposities geconstrueerd: wild tegenover beschaafd, laag tegenover hoog, slecht tegenover goed. De mens dreigt volgens Elias aan zijn hobbesiaanse natuur ten onder te gaan: 'Wir haben nur Gesellschaften, in denen es gelungen ist, Trieb- und Affektimpulsen zu regulieren, alle anderen sind untergegangen'¹⁸⁸ – een wel erg eenvoudige kijk op uitermate complexe historische processen. Ook de negentiende-eeuwse Vooruitgangsnarratio, het syntagma dat geregeerd wordt door genoemde paradigmatische tegenstellingen en dat tevens ten grondslag ligt aan de Europese imperialistische en koloniale ideologie, keert bij hem terug. Telkens weer is Elias te betrappen op een normatief gebruik van het begrip 'civilisatie', hoe nadrukkelijk hij ook beweert dit begrip in puur descriptieve zin te gebruiken. Het heil van de mensheid is zijns inziens gelegen in een nog sterkere toename van de 'affectbeheersing' dan hij in de moderne geschiedenis meent te kunnen constateren. 'Ich bin keineswegs der Meinung, wir seien heute auf dem Gipfel der Zivilisation. ... Wir sind die späten Barbaren.'¹⁸⁹

In de vorige eeuw zag men, met de evolutionistische etnologie en de Vooruitgangsideologie, de 'beschavingsgeschiedenis' graag als een ontwikkeling van laag naar hoog, van donker naar licht, van wild naar beschaafd, van *savagery* via *barbarism* naar *civilisation*. Iets vergelijkbaars vindt men nog steeds bij Elias. Ik denk dat er verschillende invloeden aan te wijzen zijn die in zijn theorie op dit punt een rol spelen. De belangrijkste is inderdaad de negentiende-eeuwse fasering van de cultuurgeschiedenis van de mensheid, die een diepe werking heeft uitgeoefend op Freuds interpretaties van menselijk gedrag, en via deze op Elias. In *Totem und Tabu* (1913), waarvan de ondertitel *Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* luidt, en in andere publikaties vergelijkt Freud volwassen 'primitieven' met kinderen en neuroten. Deze vergelijking is een gemeenplaats in

74. 'Meester John Machuba en vrouw op bezoek bij den missionaris'. Transvaal.



negentiende-eeuwse interpretaties van schriftloze culturen. We treffen haar aan bij auteurs als Comte, Spencer en L.H. Morgan. Men dacht parallellen te ontwaren tussen de ontwikkeling van de menselijke soort als geheel en die van het individu, tussen fylogeneese en ontogenese. Primitieven ('wilden'), dacht men, zijn niet in staat zich rationeel en beheerst te gedragen. Ze zouden, net als kinderen en krankzinnigen, overgeleverd zijn aan hun fantasieën en wilde impulsen. In (wel) 'geciviliseerde' mensen (en dat betekende meestal: mannen, want vrouwen werden, zoals we gezien hebben, doorgaans ook veeleer met wildheid, emotionaliteit enzovoort in verband gebracht¹⁹⁰) zou volgens de lamarckistisch denkende Freud nog een substraat van wildheid, van ongebreidelde impulsiviteit aanwezig zijn, een erfenis uit de tijd van de promiscuë oerhorde. Allerlei specifieke fylogenetische ervaringen zouden hun neerslag gevonden hebben in de menselijke psyche: het schuldgevoel genererende oedipale conflict tussen castrerende vaders en moordende, kannibalistische zonen in de promiscuë oerhorde; de angst genererende deprivatie van de oermens gedurende de laatste ijstijd; voor elk stadium van de prehistorie specifieke ervaringen die even zovele typen van neurosen bij de huidige mens zouden veroorzaken. 'In diesen wie in vielen anderen Hinsichten lebt der Mensch der Vorzeit ungeändert in unserem Unbewußten fort' – dat is de strekking van Freuds wilde narratio, van zijn dramatische psychoanalytische *mythe d'origine*.¹⁹¹ In hoofdstuk 4 zagen we dat deze imaginaire negentiende-eeuwse oermens een directe nazaat van de monsterlijke Plinische rassen is. De huidige mens zou volgens Freud kampen met de 'Unvertilgbarkeit

seiner animalischen Natur'.¹⁹² Hoe negatief én ongegrond het ook hier doorwerkende stereotiepe beeld van het dier van het Westeuropese denken is, heeft Mary Midgley met haar grensverleggende studie *Beast and Man* overtuigend aangetoond.¹⁹³ Beheersing en beschaving wordt volgens Freud van buitenaf opgelegd doordat de wildheid wordt betcugeld: cultuur als *Triebverzicht*, een visie die hij onder meer in *Die Zukunft einer Illusion* (1927) ontvouwt. Zijn *Es* is niets anders dan een nieuwe verschijningsvorm van de imaginaire, wilde ander, die nu de periferie bewoont van het landschap van de menselijke psyche, zoals eens de Plinische rassen de periferie van de beschaafde wereld bewoonden. Het driftleven, of een deel ervan, wordt door de psychoanalyse geconstrueerd als een donker, onbekend, onbeschaafd gebied – een Afrika, diep in de Europese mens. Freud noemt het driftleven het *Es*, '(um) den Hauptcharakter dieser Seelenprovinz, ihre Ichfremdheit, auszudrücken'.¹⁹⁴ Net als bij Afrika en zijn bewoners zou het hierbij gaan om het andere van onszelf, 'der dunkle, unzugängliche Teil unserer Persönlichkeit', een oerlandschap zonder geschiedenis of beschaving, gekenmerkt door ongebreidelde, wilde impulsiviteit, door wellust, agressie en dierlijkheid.¹⁹⁵ Freuds lamarckisme is zijn Achilleshiel. 'Master of narrative, builder of myth', zo heeft George Steiner Freud eens getypeerd.¹⁹⁶ Als er iets is wat, in het huidige tijdsgewricht van wantrouwen jegens de constructen uit onze eigen traditie, aan deconstructie toe is, is het de psychoanalytische constructie van de menselijke psyche, die met haar paradigmatische structuur van beschaving (geweten) versus wildheid (driftleven) maar weinig van het discours over Europa en Afrika verschilt,



75. 'Bangu. Jongetjes uit de streek'. De jongen is gefotografeerd in dezelfde typische, uitdagende pose als veel Afrikaanse vrouwen op ansichtkaarten.

en een herneming is van hetzelfde Europese, etno/eurocentrische beschavingsidioom als hieraan ten grondslag ligt. De Engelse arts en schrijver Thomas Browne meende al, in zijn *Religio Medici* (1642): 'Wij dragen in onszelf alle wonderen die wij in de verte zoeken: heel Afrika met zijn monsters leeft in onszelf', en Jean Paul typeert tweehonderd jaar later in *Selina oder die Unsterblichkeit der Seele* het onbewuste als 'het ware Afrika, in onszelf'.¹⁹⁷ In Duitse koloniale romans rond de eeuwwisseling symboliseerde de reis naar het binnenland van Afrika vaak een confrontatie met de diepten van de eigen psyche.¹⁹⁸

Freud zelf duidt in zijn *Die Frage der Laienanalyse* de volwassen vrouwelijke seksualiteit aan als het *dark continent* van de psychologie.¹⁹⁹ Sander Gilman merkt over deze beeldspraak op: 'In using this phrase in English, Freud ties the image of female sexuality to the image of the colonial black and to the perceived relationship between the female's ascribed sexuality and the Other's exoticism and pathology. It is Freud's intent to explore this hidden 'dark continent' and reveal the hidden truths about female sexuality, just as the anthropologists-explorers (such as Lombroso) were revealing the hidden truths about the nature of the black. Freud continues a discourse which relates the images of male discovery to the images of the female as object of discovery.'²⁰⁰ Dezelfde narratieve semiosis, zo blijkt hier eens te meer, als plaatsvond ten aanzien van het 'wilde' Afrika, vond plaats ten aanzien van het 'wilde' eigen driftleven, en in de psychoanalyse zijn wildheid, seksualiteit en vrouwelijkheid even nauw vervlochten als in het vertoog over het donkere continent. In beide gevallen gaat het om een idioom van wildheid en beheersing.

Ook Carl Gustav Jung, die in 1920 en in 1925 'het wilde Afrika'²⁰¹ bezocht, brengt dit continent en zijn bewoners met het onbewuste in verband op een manier die uitermate typisch is voor de vooroordelen van zijn tijd. 'Wanneer ik naar Afrika ga om een psychisch oord te vinden buiten de Europeaan', schrijft hij, 'wil ik onbewust dat deel van mijn persoonlijkheid zoeken dat onder invloed en druk van het Europeaan-zijn onvindbaar is geworden. Dit deel staat in bewuste oppositie ten opzichte van mij, omdat ik het niet aan het woord wil laten. Het wil overeenkomstig zijn aard mij onbewust maken (mij onder water duwen), om mij te doden, ik wil echter hem door kennis bewuster maken, om zo een gemeenschappelijke *modus vivendi* te kunnen bereiken. Zijn bijna zwarte huidkleur kenmerkt hem als 'schaduw', niet echter als persoonlijke schaduw, doch veeleer als etnische, die niets met mijn bewuste persoon doch meer met de totaliteit van mijn persoonlijkheid, d.w.z. met mijn Zelf heeft te maken.'²⁰²

Alle componenten van het ons inmiddels zo vertrouwde stereotiepe beeld van Afrika keren terug, inclusief een primitivistisch moment. Afrika is 'een nog oerwereldlijk land', en het was Jung te moede alsof hij 'naar het rijk van (zijn) jeugd terugkeerde'.²⁰³ 's Nachts krijgt alles hier 'een ondertoon van diepe melancholie en rijst er een onuitsprekelijk heimwee naar licht', en diezelfde melancholie, datzelfde heimwee ligt volgens Jung 'als uitdrukking in het oog der primitieven en ... het oog van elk dier'; de Afrikaanse nacht is 'de allerprilste duisternis, een moederlijk mysterie', en daarom 'is de geboorte van de zon de overweldigende beleving van de negers'; dit

einde van de nacht brengt hij in verband met God en verlossing.²⁰⁴ Maar in werkelijkheid 'drukt er een heel andere duisternis op het land: ... de psychische oernacht, de ongetelde miljoenen jaren waarin het reeds immer was zoals het nu is. Het verlangen naar licht is het verlangen naar bewustzijn'.²⁰⁵ Het donkere Afrika is, zoals Hegel reeds stelde, een continent zonder geschiedenis.

Elias neemt Freuds interpretatie van de menselijke natuur over, alsook de associatie kind-primitief. '(Die) Affekt- und Bewußtseinsstruktur des Kindes,' schrijft hij, 'hat eine gewisse Verwandtschaft mit der von 'unzivilisierten' Völkern.'²⁰⁶ De laatsten zijn impulsief; ze respecteren wel allerlei regels, maar het inachtnemen van regels wordt 'immer durch die Angst vor andern Wesen, also durch Fremdzwänge aufrechterhalten', en nauwelijks door de *Selbstzwang* die beschaafde mensen typeert.²⁰⁷ Terecht merkt Keith Thomas hierover op: '(It) is hard not to feel that his whole picture of 'civilization' is excessively ethnocentric. At times he seems to suggest that non-European peoples were as spontaneous as little children in their attitude toward table manners and bodily functions.'²⁰⁸ Omdat hij zulke ideeën koesterde werd Freud door de etnologen van zijn dagen, die zich bij monde van mensen als Franz Boas juist van de gelijkschakeling van kind, wilde en geesteszieke trachtten te ontdoen, niet erg serieus genomen.²⁰⁹ Wat later heeft ook Lévi-Strauss in scherpe bewoordingen stelling genomen tegen deze gelijkschakeling.²¹⁰ De tegenstelling tussen wildheid en beschaving, natuur- en cultuurvolkeren, kortom, is een Westeuropese historische constructie, een burgerlijke distinctie waarvan de wetenschappelijke waarde twijfelachtig is.

Duerr oordeelt op grond van het materiaal dat hij in bovengenoemde studie presenteert dat Elias' civilisatietheorie 'ein Mythos ist ... (der) besagt, daß die derzeitige Domestikation unserer tierischen Natur das Ergebnis eines langwierigen Prozesses sei, der im westlichen Europa gegen Ende des Mittelalters und bei den 'Primitiven' – vor kurzem noch 'Wilde' genannt – erst in allerjüngster Zeit begonnen habe ... (daß) dieser Mythos ein Zerrbild vergangener und fremder Kulturen zeichnet, ein Bild, das zwangslos zur Rechtfertigung des Kolonialismus verwendet werden konnte, indem man darauf hinwies, es gehe darum, die 'kulturarmen' zu gesitteten und mithin zu wahren Menschen zu machen'.²¹¹ Het mensbeeld van Norbert Elias, opgegroeid in een joods milieu, doet denken aan een geseculariseerde bijbelse leer van de principiële zondigheid van de menselijke natuur, die slechts in het gareel kan worden gehouden of gebracht door kerk dan wel, in een meer seculiere versie, staat.

De geweldpleging is in West-Europa zeker afgenomen ten gevolge van staatsvormingsprocessen. En misschien is er in de loop van de moderne tijd inderdaad een toenemende stilering van gedrag te zien. Maar ik betwijfel of deze veranderingen te conceptualiseren zijn in termen van groter wordende *Selbstzwang*, van toenemende affectbeheersing, zoals Elias denkt. Met Imre Lakatos zouden we kunnen stellen dat Elias' 'onderzoeksprogramma' een *hard core* van tegen empirische kritiek geïmmuniseerde theoretische assumpties bezit met betrekking tot de menselijke natuur.²¹² Deze harde kern bestaat in het idioom van wildheid en beheersing dat ons in al zijn bizarre

76. 'Wolof-hoofd met zijn griot.' Een griot is strikt genomen een lid van een Westafrikaanse kaste van musici, vertellers en religieuze specialisten, die vaak optraden als begeleider en adviseur van inheemse vorsten. De zittende jongeman hanteert inderdaad een snaarinstrument. Let op de waardige houding van de hoofdman of notabele, en op zijn (prestigevergroten) westerse attributen: een rijzweepje en leren laarzen. Het rechthoekige plaatje om zijn hals zou een waardigheidsteken of medaille kunnen zijn, zoals de koloniale overheid die wel uitreikte aan inheemse leiders als teken van een officiële functie in de kolonie.



verschijningsvormen inmiddels zo vertrouwd is, en dat Elias' door en door theoriegeladen observaties bepaalt.

Dat middeleeuwse ridders erop los vchten, betekent niet per se dat ze niet anders konden dan uiting geven aan hun vermeende wilde impulsen. Natuurlijk waren ze tot geheel andere gedragslijnen in staat. Maar ze achtten deze niet opportuun, zoals hovelingen later het afzien van geweldpleging of de keuze voor uitermate subtiel vormen van geweldpleging wel opportuun achtten. Vechtende ridders waren uitermate beheerst, toonbeelden van berekening. Hoezeer Elias zich vergist als hij affectbeheersing goeddeels als een recente, Westeuropese verworvenheid ziet, wordt duidelijk als men willekeurig enkele etnografieën van jagers- en verzamelaarsculturen of van tribale samenlevingen leest, of Eibl-Eibesfeldts studie over de regulatie van agressief gedrag in een San (Bosjesmannen) cultuur.²¹³ Geweldpleging, bijvoorbeeld in schermutselingen tussen naburige tribale groepen, vereist een zeer hoge mate van zelfbeheersing en een zeer grote precisie van dosering. Ook bij tafelmanieren en allerlei lichaamsverrichtingen betekent fijne stilering niet méér, maar een andere stijl van affectbeheersing, een andere habitus, samenhangend met distinctiezucht.

Er is zelfs geen *vé* (pre)historisch verschiets van een oeranarchie, een periode van dierlijk gemis aan beheersing van driften, bijvoorbeeld bij onze dierlijke voorouders, laat staan dat de periode van wildheid niet een prehistorische, maar een historische zou zijn, zoals door Elias gesuggereerd. De wildheid en de impulsiviteit van het dier, de exemplarische ander van de mens, is niets anders dan een eeuwenoude, grove stereotypering, van de-

zelfde orde als de stereotypering van ('dierlijke') Afrikanen. Chimpansees bijvoorbeeld, tevens interessant als model voor vroege Hominidae, zijn toonbeelden van uiterst subtiële berekening en beheersing van gedrag, niet van ongebreidelde asociale, 'dierlijke' driften, zoals blijkt uit Goodalls recente overzichtswerk, of uit De Waals onderzoek naar machtsverhoudingen in chimpanseegroepen.²¹⁴ Het zijn toonbeelden van *Selbstzwang*, als men per se het idioom wil gebruiken dat ik hier problematiseer.

Er is geen 'beschavingsproces' geweest dat beschrijfbaar zou zijn in termen van toenemende *Selbstzwang* – deze laatste was er altijd al. Wat veranderd is, is primair de *Fremdzwang*, zijn de druk en de sancties van buitenaf, onder meer van de kant van de staat. Het idee van een menselijke natuur die onderdrukt moet worden om een geordende samenleving mogelijk te maken, is niets meer en niets minder dan een ideologische constructie, met een structuur die ons inmiddels vertrouwd is.²¹⁵

Een tegenhanger van dit negatieve mensbeeld is het (Verlichtings)idee van de menselijke natuur als redelijk en in essentie sociaal, en het idee van opvoeding en enculturatie als verwerkelijking van deze aanleg, in plaats van als repressie en beteugeling – een gezichtspunt dat beter overeenstemt met wat de laatste decennia bekend geworden is over het altruïstische gedrag van sociale primaten in het algemeen, en met de felle kritiek van de humanistische psychologie op de psychoanalyse. De menselijke natuur is niet wild en dierlijk, om vervolgens van buitenaf te moeten worden gedomesticiseerd en getemd door samenleving en cultuur, maar minstens evenzeer gericht op coöperatie en vriendschap, een evolutionaire overlevingsvoorwaarde, als op agressief en egoïstisch reageren. De menselijke natuur die in Elias' theorie voorondersteld wordt, heeft iets monsterlijks; het gaat hier om het monsterlijke, barbaarse 'andere' in onszelf, ongebreideld zelfzuchtig, dat wij zouden moeten beteugelen en overwinnen vanuit ons hogere, beschaafde moment.

In verband met menselijke motivatie van dierlijkheid te spreken is slechts geoorloofd als men erin slaagt de traditionele, burgerlijke stereotypering van het ongeëmancipeerde dier (als een impulsief monster, symbool voor alles wat verwerpelijk is) te doorbreken. Precies dit stereotype is bepalend voor het hobbesiaanse beeld van de mens als van huis uit, in de eerste instantie *hominī lupus*, en pas in tweede instantie, door welbegrepen eigenbelang, sociaal – een beeld dat evenveel betekenend geweld doet aan de aard van de mens als aan die van de bij uitstek sociale, altruïstische, beheerste wolf. Zelfs op het punt van het subtiële samenspel van motivationele en cognitieve factoren is in de huidige wetenschappelijke, met name de psychologische theorievorming over menselijk gedrag weinig terug te vinden van strikte dichotomieën zoals geïmpliceerd door het idioom van wildheid en beheersing, en zoals ingegeven door *constraints* die werkzaam zijn bij elk proces van betekening. Menselijk gedrag is een uitermate ingewikkeld en rijk krachten spel van de meest uiteenlopende motieven, gevoelens, waarden, houdingen, berekeningen, verwachtingen, strategieën en overtuigingen.

De psychoanalytische interpretatie van menselijk gedrag waarmee Elias' civilisatietheorie staat of valt, is een verzinzel, een mythe – ook in de zin

77. 'Dorpshoofd (Dahomey)'. Het hoofd ontleent prestige aan een exotisch, westers voorwerp, een parasol of paraplu. Vergelijk afbeelding 98.



Cl. et de Vol. 30 (Dahomey)

waarin Aristoteles dat begrip in zijn *Poetica* gebruikt: een *mise-en-intrigue*. Het gaat hier om een praktijk van semiosis, van actieve betekening, actieve narratieve constructie van het onbekende gebied van het menselijk driftleven, en van de moderne geschiedenis. Ricoeur bepaalt de meest primaire wijze waarop mensen zichzelf symbolisch duiden, de mythe, als een traditionele vertelling die een brug slaat naar gebeurtenissen die aan het begin der tijden plaatsvonden, en een fundament levert voor hoe de mens in zijn denken en handelen zichzelf en zijn wereld verstaat.²¹⁶ Ook Freud grijpt terug op gebeurtenissen die aan het begin der tijden plaatsvonden. Zijn lamarckisme leidde ertoe dat negentiende-eeuwse voorstellingen omtrent de wilde promiscuë oerhorde waarin de oedipale vadermoord plaatsvond, gingen fungeren als sjablonen voor het drama dat de psyche van de moderne, (oppervlakkig) geciviliseerde mens nog steeds zou kenmerken. De dramatische strijd tussen (met name) het *Über-Ich* en de te temmen, te domesticeren, te civiliseren wilde driften is niets anders dan een pendant van het even dramatische koloniale beschavingsoffensief van het geciviliseerde Europa in het wilde Afrika, en de ene sfeer van wildheid wordt hier even grof gestereotypiseerd als de andere.

Het is met betrekking tot haar wetenschappelijke waarde veelzeggend dat de psychoanalyse allang geen rol van betekenis meer speelt in de hedendaagse empirische psychologie, die een minder wilde, systeemtheoretisch georiënteerde kijk heeft op het delicate samenspel van cognitieve en motivationele aspecten van menselijk gedrag.²¹⁷ De psychoanalyse handhaaft zich in medische kringen vooral door de sociologische mechanismen van een sektarisch getinte subcultuur met strikte initiatiepraktijken. Wanneer men een veelgebruikt handboek als Greensons *Technique and Praxis of Psy-*

choanalysis bestudeert, ziet men hoe de cliënt met psychische problemen (in de orthodoxe analyse) jarenlang dagelijks eerst zijn verwarde ervaringen en gevoelens moet vertellen, om vervolgens, dagelijks, jarenlang, keer op keer een 'duiding' aangereikt te krijgen vanuit een simpel, rigide begrip-penapparaat dat in feite slechts een nieuwe vorm is van het traditionele idioom van wildheid en beheersing. De therapeut op zijn beurt is gedurende zijn leeraanlyse, jarenlang, dagelijks, geïnitieerd in deze zelfde sociale constructie van de complexe psychische ervaringswereld, een constructie die zeer speculatief is en zich – daarop is keer op keer gewezen – in nagenoeg alle opzichten aan empirische toetsing onttrekt. De visie van de hedendaagse psychoanalyse op wat er gedurende de therapie gebeurt, is *im Großen und Ganzen* dezelfde als die van Freud, en die kwam tot stand in een tijd dat de psychologische leertheorie, die een heel andere interpretatie suggereert, nog nauwelijks ontwikkeld was. Ook verschijnselen als de overdrachtsrelatie tussen cliënt en analyticus komen door recentere inzichten, onder meer in de ethologie en de sociale psychologie, in verhoudingen van dominantie en submissie in een volstrekt nieuw licht te staan.

Er zijn verregaande overeenkomsten tussen de rol van de psychoanalyticus en die van de sjamaan in tribale samenlevingen – iets waarop ook Lévi-Strauss gewezen heeft. Beiden bewegen zich op de grens tussen beschaving en wildheid, en monopoliseren de toegang tot een gevaarlijke transcendente wereld. Beiden ondergaan langdurige, intensieve initiaties die hen uiteindelijk in staat moeten stellen zieken te genezen door in de sfeer van wildheid door te dringen en de krachten welke de zieke parten spelen effectief te manipuleren, volgens strikt gedefinieerde rituele voorschriften. Bij deze initiaties maken beiden, analyticus en sjamaan, een ingrijpend proces van psychologische verandering door, dat moet leiden tot de vereiste competentie. Het ingrijpen van de sjamaan en de analyticus in de sfeer van wildheid impliceert dat deze tot een narratief personage worden in het relaas van wat hier gebeurt, in het drama van de menselijke psyche. Dit relaas heeft de structuur van het klassieke heldenepos, en hun rol is inderdaad die van de held. Zoals meestal in verhalen van dit type, of het nu gaat om de christelijke missionaris die naar Afrika trekt of om de analyticus die de confrontatie met het onbewuste aangaat, verlaat de held het eigen territorium om door te dringen in een vreemd gebied om daar de strijd aan te binden met kwade krachten en uiteindelijk te zegevieren door pacificering van dit wilde gebied, even sterk geërotiseerd als Afrika.

Een van de positieve aspecten van de *literary turn* die zich de afgelopen jaren in verschillende wetenschappen voltrokken heeft, is dat men meer oog krijgt voor de grote betekenis van narratieve zingeving in het menselijk bestaan. Met het inzicht in hoe de werkelijkheid narratief geconstrueerd wordt, is tegelijk (de mogelijkheid van) een nieuwe vorm van ideologiekritiek ontstaan: van reconstructie naar deconstructie. Men kan binnen het discours, het betekenend systeem, de narratio blijven en de immanente (paradigmatische en syntagmatische) structuur blootleggen. Maar daarnaast dient ook de vraag te worden gesteld wie aan het woord zijn en welke hun belangen zijn, de vraag naar de betekening als uitoefening van macht, als regulering, als onderdrukking. Zelf ben ik, zoals uit het voorgaande al

blijkt, meer geporteerd voor een structuralistisch geïnspireerde dan voor de poststructuralistische of postmoderne tekst/discours-analytische strategie, maar juist op dit punt vind ik postmodern georiënteerde auteurs als Edward Said erg interessant; ook het oeuvre van Michel Foucault dient in dit verband te worden genoemd.

Ook bij psychoanalyse is er sprake van betekening én van regulering. De zin die gegeven wordt aan wat er gebeurt, draagt het karakter van een narratieve *mise-en-intrigue* ten aanzien van een complexe werkelijkheid die dreigt zich aan begrip en beïnvloeding te onttrekken. Sociaal gezien claimt en monopoliseert de analyticus de competentie tot (de enig juiste) duiding van wat er gebeurt. De aantrekkelijke interpretatieve sjablonen, gesteld in termen van het oude, mythisch geladen idioom van wildheid en beschaving, worden in een vaak jarenlang, uiterst intensief proces van beïnvloeding aan de cliënt aangereikt. Wanneer men kennis neemt van de psychoanalytische casuïstiek, is het moeilijk zich te onttrekken aan de indruk dat deze beïnvloeding vaak zover gaat dat de cliënt in kwestie, reeds uit evenwicht, problemen krijgt aangepraat, in de vorm van narratieve constructies van gruwelijke psychische drama's die zich in haar of hem zouden voltrekken.

Zelfs E.R. Wallace, psychoanalyticus en historicus van de psychoanalyse, meent in 1983 in een studie over Freuds verhouding tot de culturele antropologie van zijn dagen nog steeds dat men 'primitieve' samenlevingen van westerse samenlevingen kan onderscheiden 'in terms of their greater institutionalization of primary process, in contrast to secondary process,

78. 'Bobo-type'. Een ansichtkaart van een blanke man met zichtbaar geslachtsdeel (ging het daarom?) was beslist ondenkbaar. Deze ansichtkaart is zeer uitzonderlijk: mannelijke koloniale naakten komen nauwelijks voor.



modes', en dat 'there is indeed an underlying commonality in neurosis and primitivity'.²¹⁸ Denken en voelen zouden in deze samenlevingen, met andere woorden, relatief weinig gestuurd worden door de eisen van realiteit, tijd, logica en orde. In zijn klassieke studie *Wild Men in the Middle Ages* (1952) valt Bernheimer aan hetzelfde stereotype ten prooi. 'It appears that the notion of the wild man,' schrijft hij, 'must respond and be due to a persistent psychological urge. We may define this urge as the need to give external expression ... to the impulses of reckless physical self-assertion which are hidden in all of us, but normally kept under control. These impulses, which are strongest and most aggressive in the very young, are restricted slowly, as the child learns to come to terms with a civilized environment.'²¹⁹ Als wij zelf 'all those acquired tastes and patterns of behavior which are part of our adjustment to civilization'²²⁰ wegdenken, zijn we net als hem. Zijn leven, evenals onze eigen eigenlijke aard, is er een van 'bestial self-fulfillment, directed by instinct rather than volition';²²¹ zijn gedrag weerspiegelt 'to an absolute degree those impulses which make their compromise with the demands of reality. He approaches women with raw lust, or with bleak hatred'.²²²

Ook Mary Midgley ontkomt in haar studie over stereotiepe interpretaties van dieren en hun gedrag in de traditionele filosofie niet aan een vergelijkbare interpretatie van de menselijke natuur. Ze ziet de mens als 'a dangerous beast', maar een dat '(has always) been unwilling to admit his own ferocity, and has tried to deflect attention from it by making animals out to be more ferocious than they are'.²²³ 'Let us consider,' schrijft ze tevens, 'the predicament of primitive man. He is not without natural inhibitions, but his inhibitions are weak. ... He does horrible things, and is filled with remorse afterwards.'²²⁴ In haar eigen interpretaties van diergedrag neigt Midgley tot idealisering, waarmee zij zich in een oude primitivistische (*noble beast*-)traditie plaatst.

Er ligt een zekere ironie in het feit dat een flink deel van de wetenschappelijke literatuur over mentaliteit en beeldvorming interessanter is als geval van burgerlijke beeldvorming met betrekking tot andere groepen dan als analyse daarvan. Men slaagt er niet in kritisch afstand te nemen tot het idioom van wildheid en beheersing dat ook hier doorwerkt, meestal in de vorm van een impliciet psychoanalytisch referentiekader. Dit geldt met name voor veel mentaliteitshistorici. De Zweedse antropoloog/historicus Löfgren, om nog een voorbeeld te geven, analyseert komische vakantie-ansichtkaarten waarop de nadruk ligt op corpulentie, uitbundige pret, seksualiteit en ongeganeerde lichaamsverrichtingen. Hij interpreteert deze als een directe uiting van de impulsieve mentaliteit en leefstijl van arbeiders, een voortzetting van de boerse volkscultuur. In haar *De elitaire verbeelding van volk en massa* wijst Irene Cieraad er terecht op dat hij daarbij geheel voorbijgaat aan de vraag 'welke kiene geest deze kaarten ontwerpt en produceert en hoe deze zo feilloos het onbewuste wereldbeeld van arbeiders weet in te schatten' – de burger!²²⁵

In een recente studie over gedragsveranderingen in Frankrijk onder het Ancien Régime neigt de Franse mentaliteitshistoricus Muchembled tot dezelfde fout als Löfgren. Hij interpreteert zestiende-eeuwse genrestuk-



79. Drie vrouwen uit Katanga in Europese stijl gekleed. Hoe Europees waren hun opvattingen en waarden? Vaak ontstonden uit de interactie van Europese en inheemse inhouden en stijlen op allerlei gebieden (kleding, gedrag, mentaliteit, het crucifix) opmerkelijke mengvormen, die ironischerwijs door Europeanen niet zelden als belachelijk, onecht, primitief ervaren werden.

ken, onder meer boerenbruiloften, alsof het daarbij zou gaan om adequate beschrijvingen van 'de wereld van promiscuïteit ... die karakteristiek is voor de boerenmassa's van de vijftiende of van de zestiende eeuw'.²²⁶ Waar het leven van mensen op het platteland in die tijd een enkele keer geschilderd wordt als gedisciplineerd en ordelijk, bijvoorbeeld door de gebroeders Le Nain, interpreteert Muchembled de betreffende schilderijen wél als beeldvorming, in de zin van een primitivistische idealisering, en wijst hij op hun vertekenend karakter.²²⁷ Bij de plattelandsbevolking gaat het om de 'wilden' van Europa, schrijft hij, maar dezen hebben weinig gemeen met de mythische nobele wilden van Rousseau.²²⁸

De 'moderne mens' waarvan in de titel van Muchembleds omvangrijke, om haar vooroordelen verbijsterende studie *L'Invention de l'homme moderne* sprake is, de burger, zou volgens hem 'zijn dierlijkheid verdringen of terugdringen achter codes van beschaving', maar wordt door mensen die op het platteland wonen en die zijn 'primitieve wortels'²²⁹ vertegenwoordigen opnieuw 'geconfronteerd met dit deel van hemzelf dat hij weigert als iets van hemzelf te herkennen'.²³⁰ Freuds psychoanalyse gaat slechts op voor de moderne burger, meent Muchembled, niet voor de middeleeuwen of voor de moderne plattelandsbevolking, daar hier nog geen *Über-Ich* aanwezig is dat de wilde, dierlijke driften zou kunnen beteugelen.²³¹ Hier, bij de premodernen, heersen nog de 'overlevingsreflexen' die ten grondslag liggen aan territoriumverdediging en geweldpleging; ze gaven zich over aan 'de vele soorten excessen waartoe minimaal gereguleerde lichamen in staat zijn'; gevoelens van schaamte in verband met lichaamsverrichtingen

zouden nog ontbreken.²³² Bij de modernen is een regime van orde en wetten daarvoor in de plaats gekomen.²³³ Muchembleds premoderne samenleving heeft, kortom, veel gemeen met Afrika zoals het door Europeanen gezien placht te worden. Ze was 'weinig beschaafd, bracht gewelddadige mensen voort, die voortdurend klaar stonden om hun driften en hun neigingen te bevredigen', impulsief, bruut, xenofob, gewelddadig, onhygiënisch, promiscu, schaamteloos, kwaadaardig.²³⁴ Het platteland als het Afrika van Europa, de boer als de primitief van Europa.

Volgens psychoanalytisch georiënteerde auteurs sluimert diep in de mens dus nog steeds een wild beest, gewelddadig en op seks belust, dat het wilde deel van het landschap van de menselijke psyche bewoont zoals eens de hondskoppigen Afrika, of de wildeman de middeleeuwse wouden. De overweldigende complexiteit van ons gedrag en onze zelfervaring wordt hier op syntagmatisch en paradigmatisch niveau in narratieve sjablonen gewrongen van eenzelfde verbijsterende eenvoud als stuiversromans met uitsluitend helden en schurken, en even absurd als het stereotiepe vertoog over het wilde, donkere continent. Het innerlijk, het dierlijke driftleven wordt begrepen als een aan de persoon in kwestie vreemde kracht, als het volstrekt andere, dat van buitenaf op deze inwerken zou. Een anonieme, links georiënteerde Duitse *Exil*-intellectueel schreef in 1934 vanuit Parijs: 'Zwar hat sich das Wilde, Brutale, die grelle Farbe der Triebe geglättet, geschliffen und gedämpft in den Jahrtausenden, in denen Gesellschaft die jähren Begierden und Lüste gezäumt. Zwar hat zunehmende Verfeinerung ihn geklärt und veredelt, doch immer noch schläft das Tierische auf dem Grunde seines Seins. Noch immer ist viel Tier in ihm ... (Wenn) des Lebens Wellenkurve zur roten Linie des Primitiven zurückschwingt, fällt die Maskierung; nackt wie je bricht er hervor, der Urmensch, der Höhlensiedler in der ganzen Unbändigkeit seiner entfesselten Triebe.'²³⁵ Evenals Freud en Elias of filosofen als Max Scheler en Ludwig Klages is de auteur van deze passage beïnvloed door een levensfilosofisch intellectueel klimaat in het Duitsland van de eerste decennia van deze eeuw, waarin men mens en werkelijkheid ziet als in aanzienlijke mate bepaald door het onstuimige, wilde *Leben*.

Toen de psychoanalyse in de jaren twintig ingang vond in literaire milieus, was het hek helemaal van de dam. In 1924 verscheen de eerste Franse vertaling van Freuds *Totem und Tabu – Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Door Franse surrealisten als Blaise Cendrars werd de neger nu gevierd als spontane, natuurlijke, door de eigen stadse beschaving en door *Triebverzicht* ongecorrumpeerde mens, vrolijk en gelukkig, een levenskunstenaar, een nieuw prototype van menselijkheid, en *l'art nègre* werd hooglijk geprezen. In het wilde Afrika zouden de door rationaliteit en beschaving onderdrukte wilde *Wille* van Nietzsche, de *élan vital* van Bergson, de *libido* van Freud, die de eigenlijke aard van de mens uit zouden maken, meer kansen krijgen dan in het beschaafde Europa. '(Les) nègres sont plus proches de nous que les Européens et ... nous préférons leur pensée primitive à la pensée rationnelle, leurs magies aux religions dogmatiques, leurs statues, leurs bijoux et leurs bordels aux nôtres,' verklaart Roger Vailland in 1928.²³⁶ De Afrikanen werden nog steeds

80. 'Fathma'. Een van de talloze door Lehnert & Landrock, een beroemde fotostudio te Tunis, op de markt gebrachte 'koloniale naakten', vergelijkbaar met de door Fortier te Dakar geproduceerde ansichtkaarten van dit type, hoewel er tevens interessante verschillen zijn. De voornaam 'Fathma', of ook 'La belle Fathma', was een op Noordafrikaanse ansichtkaarten veel gebruikt, stereotiep onderschrift (vergelijk afbeelding 86). Over het algemeen beantwoordden Noordafrikaanse vrouwen sterker dan zwarte vrouwen aan het Europese schoonheidsideaal.



als dierlijk en impulsief afgeschilderd, maar hun instinctieve genotzucht en -kunst pleitte nu niet meer tegen, maar voor hen, en zij werden in het surrealistische milieu even hoog geprezen als de eigen gekunstelde, rigide, overernstige, te cerebrale, decadente Europese beschaving genadeloos werd gekritiseerd. Geoffrey Gorer, de nuchtere Engelse reiziger, zo zij hierbij aangetekend, merkt over Paul Morands *De Paris à Tombouctou* (1928) op: 'Het beeld dat hier geschetst wordt van de zorgeloze, lachende, dansende, kinderlijke, knappe neger houdt op geen enkele manier verband met wat ik gezien heb.'²³⁷

In dit klimaat van *négrophilie* gedijde de jazz, begrepen als uiting van het 'instinctieve', 'natuurlijke' (in feite *cultureel*, cultureel bepaalde) gevoel van de neger voor het vitale, voor ritme en melodie. In dit klimaat werd Afrikaanse 'kunst' verzameld en werd Josephine Baker gevierd. Deze jonge, donkere Noordamerikaanse van gemengd bloed trad sinds 1925 op in shows in de Parijse Revue Nègre, en vervolgens in de Folies-Bergères. Parijs (maar bijvoorbeeld ook New York) werd in die jaren overstelpt door een golf van geestdrift voor alles wat exotisch, primitief en vooral Afrikaans was. Bakers rol werd al snel die van de zwarte, katachtige *femme fatale* uit de jungle, die van de *black Venus*, in sterk seksueel geladen optredens.²³⁸ Ook hier vinden we het typische samengaan van zwart Afrika met erotiek, dat ons inmiddels zo vertrouwd is van de koloniale ansichtkaart. Opnieuw was hier de wilde Afrikaan een categorie in het Westeuropese zelfbegrip, maar nu droeg dit het karakter van een radicale kritiek op de eigen beschaving, van een primitivistische viering van een vermeende sfeer van wildheid in onszelf.

7. Noord-Afrika: de harem

In Noord-Afrika werden de koloniale overheersers geconfronteerd met samenlevingen waarvan aard en structuur sterk afweken van de overwegend schriftloze tribale samenlevingen die ze in subtropisch en tropisch Afrika aantroffen. Een belangrijk verschil met de meeste van deze laatste samenlevingen was de islamitische religie, die haar stempel drukte op uiteenlopende gebieden van het dagelijks leven, van kleding en voedsel tot rechtspraak. Commerciële fotografen produceerden in Noord-Afrika in grote oplagen erotische ansichtkaarten van een type dat met die uit zwart Afrika vergelijkbaar is, hoewel er ook interessante verschillen zijn. Twee Duitsers, Lehnert en Landrock, openden bijvoorbeeld in 1904 een studio in Tunis, waar ze tot 1914 actief waren (80); Joseph Geiser, eveneens zeer productief, opereerde vanuit Algiers (81).²³⁹ Tevens stuurden grote Franse firma's hun fotografen ter plekke. Nu het afdrukken van foto's op ansichtkaarten technisch haalbaar geworden was, vonden bestaande westerse stereotypen en fantasieën met betrekking tot 'de' Oriënt ook langs deze weg uitdrukking. Van de grote variëteit van onderwerpen die afgebeeld werden, speelde met name de geheimzinnige harem een rol van betekenis. De firma Lehnert & Landrock legde zich daarnaast ook toe op idyllische opnamen van oasen en woestijnlandschappen, die Europeanen erg aanspraken. Zulke stereotiepe voorstellingen, romantisch en exotisch getint, waren volop in omloop, want negentiende-eeuwse schrijvers, schilders, avonturiers, filologen, componisten, historici en archeologen werden geobsedeerd door de Oriënt. In 1829 publiceerde Victor Hugo zijn gedichtenbundel *Les Orientales*, en in 1836 verscheen van E.W. Lane zijn klassieke *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. In 1848/49 maakte Flaubert zijn beroemde reis naar Egypte en Palestina, een erotisch avontuur om te ontsnappen aan het hem benauwende, burgerlijke Frankrijk. In 1876 publiceerde Félix Bonfils zijn *Catalogue des Vues Photographiques de l'Orient*, twee jaar later gevolgd door zijn fotografische *Souvenirs d'Orient*. De wetenschappelijke oriëntalistiek, waarvan Lane een exponent was, kwam sterk op, en in de schilderkunst bloeide de oriëntalistische school – de Oriënt was een dankbaar onderwerp, even mysterieus als pittoresk.²⁴⁰ Op de wereldtentoonstellingen was het oriëntalisme niet in de laatste plaats qua architectuur nadrukkelijk aanwezig.

Een aardig idee van het beeld dat men zich van de 'Oriënt' vormde, geeft een beschrijving van een driedaagse manifestatie in de Kensington Townhall in Londen in 1893. Vijfenveertig Engelse mannen, vrouwen en kinderen verkleedden zich als mohammedanen, bedoeïenen, joden en oosterse christenen, allen onderdanen van het British Empire waarin de zon nooit onder-

81. 'Moorse vrouwen in stadstenu'. Een ansichtkaart van Joseph Geiser, die een zeer produktieve studio had te Algiers. 'En plein mystère', luidt de typische reactie van de Fransman die deze kaart verstuurde op het daarop afgebeelde tafereel. De ontoegankelijkheid van de gesluierde en zorgvuldig afgeschermd Arabische vrouwen sprak zeer tot de verbeelding van de koloniale, alsook tot die van Europese kunst-schilders en schrijvers. Verstuurd in 1905, vanuit Algiers.



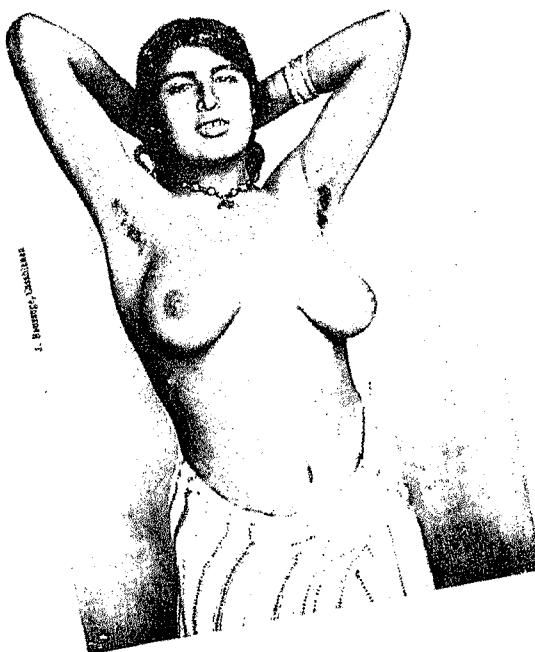
ging. 'The platform was fitted up to represent a shop in the Bazaar, the divan and interior of the harem, Bedouin tents and a well which was surrounded by palm-trees, and some hundreds of Eastern curiosities,' berichtte het *Illustrated London News* over deze manifestatie; '(The) whole effect was thoroughly Eastern and most picturesque. The scenes represented included ... bargaining in the Bazaar, the Mohammedan form of prayer, Dervishes howling and whirling, episodes in Eastern courtship, violent robbery by Bedaween, ... a meal in the desert, snake charming, and an Oriental wedding.'²⁴¹ We zien hier hoe het beeld van een enorm gebied met een grote culturele en sociale diversiteit en complexiteit bepaald wordt door een relatief klein aantal, in westerse ogen saillante aspecten, die te samen een stereotiep sjabloon vormen, 'de' Oriënt. Zo zijn op de Noord-afrikaanse ansichtkaart allerlei marginale dan wel infame beroepen disproportioneel sterk vertegenwoordigd. Op het semiotisch karakter van manifestaties als die in Londen, die geenszins zeldzaam waren en waarin vaak echte mensen uit de gerepresenteerde cultuur figureerden, kom ik in het volgende hoofdstuk terug.

De islamitische 'koloniale naakten' lijken erg op die uit zwart Afrika. Ook hier speelt het ontblote bovenlichaam, telkens in focus, de hoofdrol voor de Europese consument van deze ansichtkaarten. Ook in dit geval was de tolerantiedrempel in verband met naaktheid lager, daar het ging om niet-Europese vrouwen. Dezelfde stereotiepe poses treden op, onder meer de handen gevouwen achter het hoofd (82, 83). De ontblote boezem geeft seksuele beschikbaarheid aan. Ook hier hebben de soms ietwat ironische stereotiepe bijschriften ('Bedoënenmeisjes', 84) het karakter van een

voorwendsel. Een etnografische pretentie, een belangstelling voor telkens andere types wordt gesuggereerd.

Anders dan bij de ansichtkaarten uit zwart Afrika echter zijn de Noordafrikaanse opnamen alle binnenshuis of in de studio gemaakt. De gefotografeerde islamitische vrouwen waren in het dagelijks leven amper gekleed en zijn daardoor, en door het contrast met de nog aanwezige kleding, op de foto's nog nadrukkelijker naakt dan vrouwen uit zwart Afrika. Waarschijnlijk werden veel van de modellen gerekruteerd uit vrouwen die prostitutie uitoefenden; wellicht werden ze behalve in de studio ook op lokatie, in publieke huizen die de harem verbeeldden, gefotografeerd.²⁴² Zelden lijken de Noordafrikaanse vrouwen beschaamd of slecht op hun gemak, wat bij de gefotografeerde vrouwen uit zwart Afrika vrij vaak het geval is. Willy Jansen wijst erop dat de lichaamstaal van veel op Noordafrikaanse ansichtkaarten afgebeelde vrouwen, de manier waarop ze staan, hen classificeert als prostituee. Ze onderscheiden zich van andere vrouwen en maken hun bedoelingen kenbaar door zich nonverbaal uit te drukken in een mannelijk idioom. 'Bij het aanbieden van hun lichaamsdelen en het provoceren doen uitkomen van hun vrouwelijke vormen, hanteren zij het basisprincipe van de code voor mannelijkheid: het zich toeëigenen van een grote ruimte. In plaats van de deemoedige, ineengedoken houding van ondergeschikte vrouwen, nemen zij de houding in van macht.'²⁴³ Concreter: 'Het mannelijke gebaar van een hand in de zij komt op vele foto's terug. Andere zich herhalende masculiene thema's zijn: het recht aankijken, de armen ver van het lichaam houden – veelal door de sluier opzij te houden om een meer of mindere mate van naaktheid te laten zien –, met de benen wijd staan of met een voet naar voren of op een verhoging. Vrouwen die zitten houden hun benen wijd, strekken hun armen uit of liggen half leunend op een kussen.'²⁴⁴ Wellicht hebben de fotografen vaak op zulke uitdagende houdingen aangedrongen, om commerciële redenen, ook in zwart Afrika. De harem was een belangrijke focus van Europese beeldvorming met betrekking tot islamitisch Noord-Afrika. Voor het Europees bewustzijn hoorde dit gedeelte van het continent bij een andere wereld, de Oriënt, niet bij 'Afrika' – een begrip dat zijn connotaties (donker, broeierig, primitief, oerwoud) ontleende aan voorstellingen met betrekking tot de subtropische en tropische gebieden van het werelddeel. Hier stond niet blank tegenover zwart, maar westers tegenover oosters. De harem was in Europese ogen een geheimzinnige, besloten wereld, vol vreemde geuren en geluiden, waarin adembenemend mooie oosterse vrouwen vertoefden, gereed om mannen te behagen. Het woord harem, in het Frans, de taal van de koloniale overheerser, ook *sérail*, in het Arabisch *harim*, is afgeleid van *haram*, heilig, verboden, taboe. Het is de aanduiding voor het gedeelte van de woning (de context van de harem, die in de westerse representaties altijd wegvalt) dat in traditionele islamitische samenlevingen exclusief voor vrouwen gereserveerd was, en verboden voor vreemden. Alleen meer welgestelden en waardigheidsbekleders konden zich een echte harem permitteren. Dit vrouwenverblijf werd slechts verlaten voor welbepaalde doeleinden als een bezoek aan familie of badhuis, meestal onder toezicht van een oudere vrouw of, traditioneel, een eunuch. Een zekere welgesteld-

82. 'Marokkaanse typen: Moorse schone'. De pose met achter het hoofd gevouwen handen, die de boezem accentueert, treedt evenals bij het 'koloniale naakt' uit zwart Afrika telkens weer op — vergelijk afbeelding 16 en 83. 'Zoals je ziet zijn de vrouwen hier erg mooi,' schrijft de Fransman die deze ansichtkaart verstuurde op de achterzijde aan zijn moeder.



83. 'Arabische danseres'. Het model poseert in de studio. Bij nagenoeg alle Noordafrikaanse naakten gaat het, anders dan bij die uit zwart Afrika, om in de studio of althans binnenshuis gemaakte opnamen, en om betaalde modellen, meestal prostituées. Door het contrast met de kleding is de naaktheid van de boezem, die seksuele beschikbaarheid uitdrukken moet, des te nadrukkelijker.



83 7 Danser Arab. — ND Phot.

heid was een voorwaarde voor de vrijstelling van vrouwen van een actieve rol in het huishouden en strikte afzondering in de harem. In de overgrote meerderheid van de huishoudens bleef dit een ideaal dat in de praktijk economisch niet haalbaar was, ook al niet door gebrek aan ruimte.²⁴⁵ Het beeld dat men zich in de koloniale tijd van het leven van Noordafrikaanse vrouwen vormde, beantwoordde ook om deze reden weinig aan de dagelijkse realiteit van de overgrote meerderheid van die vrouwen.

De toegang tot vrouwen, met name seksueel, maar in feite, als we ook aan de sluier denken, tot in de fijnste finesses van zichtbaarheid, werd dus van mannelijke zijde strikt gereguleerd en gemonopoliseerd. Deze patriarchale controle vond plaats onder het motto van het bewaren van de familie-eer. Door Fatima Mernissi en Sarah Graham-Brown is voorts gewezen op de rol van een bepaald cultureel idioom dat de seksensegregatie in de islamitische wereld begeleidde. In dit idioom werd aan vrouwen gevaarlijke seksuele macht toegeschreven, en gewezen op de noodzaak deze te bedwingen of in goede banen te leiden.²⁴⁶ Op afbeelding 85 zien we een tableau vivant van een harem, geënceneerd op de wereldtentoonstelling te Luik in 1905. Te midden van de harem-vrouwen staat een met geweer en dolk gewapende zwarte *kizlar aghasi* ('de aga van de meisjes'), het hoofd van de eunuchen, de traditionele ontmande harem-bewakers. De vrouwen links en rechts, liggend, verbeelden odalissen, zoals ook de vrouw op afbeelding 86. De odalisk was een lager geplaatste harem-vrouw die als kamerdienares of slavin diensten verrichtte voor hoger geplaatste vrouwen. Zij was een geliefd onderwerp in de oriëntalistische school in de romantische Franse en



84. 'Bedoeïenenmeisjes'. De opschriften hebben vaak min of meer het karakter van een voorwendsel, net als bij de koloniale naakten uit zwart Afrika. Verstuurd op 2 april 1917.



85. *Tableau vivant van een harem op de wereldtentoonstelling te Luik in 1905, met odaliskken en een gewapende eunuch. De harem representeerde synecdochisch de gehele Oriënt.*

Duitse schilderkunst van de negentiende eeuw, afgebeeld als een naaktfiguur, liggend op een sofa, sensueel, passief en lethargisch als de hele Oriënt, soms een waterpijp rokend, wachtend op de man die schijnbaar haar enige bestaansreden is. Beroemd is Eugène Delacroix' *Odalisque* (1847). Henri Matisse schilderde gedurende de eerste helft van deze eeuw nog talloze odaliskken.

De Noordafrikaanse ansichtkaart is getuige keuze en behandeling van onderwerpen (de harem, de odalisk, de eunuch, de danseres, het badhuis) sterk beïnvloed door deze oriëntalistische school, waarvan de bloei, evenals de bloei van de wetenschappelijke oriëntalistiek, niet toevallig samenviel met de Europese koloniale expansie in het Nabije en Midden-Oosten en in Noord-Afrika (96).²⁴⁷ Schilders werkten op hun beurt weer graag naar foto's. Fotografie als medium suggereert sterker dan schilderkunst, waarbij de verbeelding vrij spel heeft, dat het in werkelijkheid zo is als op de afbeelding. De schilderkunst heeft op haar beurt een groot ideologisch potentieel door de mogelijkheid de werkelijkheid zeer actief vorm te geven. Geweldpleging bijvoorbeeld, in de Europese beeldvorming een standaardattribuut van de Oriënt, speelt in de oriëntalistische schilderkunst een grote, maar op de Noordafrikaanse ansichtkaart nauwelijks een rol. De invloed van de negentiende-eeuwse antropometrische fotografie die we aantreffen bij de ansichtkaart uit zwart Afrika, was in Noord-Afrika minimaal.

De ontoegankelijke oosterse vrouw die, zo ze al eens op straat kwam, zwaar gesluicrd ging (81, 88) en stevast begeleid werd, sprak zeer tot de verbeelding van de Europese mannelijke kolonialen, evenals de zorgvuldig

afgeschermd, mysterieuze harem waarin meerdere vrouwen tegelijk permanent seksueel beschikbaar waren voor één man. 'En plein mystère', schrijft een koloniaal daadwerkelijk op een ansichtkaart van twee gesluisde vrouwen op straat (81). Wat ging er achter de sluier en achter de muren van de harem verscholen? Achter deze barrières vermoedde men een hele wereld van sensualiteit en erotiek, een patriarchaal paradijs waarin ook de Europese man zich in principe, anders dan in zijn eigen samenleving, ongestoord zou kunnen laten gaan, ongehinderd door de strikte burgerlijke moraal inzake seksualiteit.

Net als in het geval van zwart Afrika had de Oriënt in het Europees bewustzijn, zoals blijkt uit pictoriële en literaire representaties, sterke vrouwelijke connotaties. De harem representeerde deze vreemde, opwindende, gevaarlijke wereld synecdochisch; de odalisk was er een personificatie van.²⁴⁸ Behave de associatie met verleiding riep de Oriënt die met moederschap en vruchtbaarheid op. De verovering van de inheemse vrouw werd tot metafoor van de kolonisatie van het andere land. Het oog van de camera drong door in de harem en achter de sluier zoals de koloniale mogendheid in Afrika, om daar te zien wat het verwachtte te zien. Seksualiteit en agressie spelen een centrale rol in het beeld dat men zich van deze andere wereld vormde, zoals het geval was in de gehele traditie van voorstellingen met betrekking tot reële of imaginaire anderen als de Plinische rassen, de wilde-man en -vrouw, mensapen en aapmensen.

Inderdaad is ook de suggestie van geweld, anders dan men op het eerste oog misschien denken zou, voortdurend aanwezig in het Europese beeld van de Oriënt, met name in de oriëntalistische schilderkunst, waarin veel bloed vloeit, maar ook in tijdschriftillustraties. De fotografie leende zich, zoals opgemerkt, als medium minder goed voor dit motief. De eunuch in de op de wereldtentoonstelling te Luik geësceneerde harem is niettemin zwaar bewapend. Hij vertegenwoordigt de islamitische man, de stereotiepe oosterling, die hier zijn rechten gelden doet en de toegang tot de harem monopoliseert. Hij moet roef van, contact met en zelfs een vreemde blik op de vrouwen in de harem voorkomen. Het motief van de vrouwenroof, prominent aanwezig in de beeldvorming met betrekking tot anderen ('zij zijn op onze vrouwen uit'), weerspiegelt het belang van de uitwisseling van vrouwen als cultureel gegeven, waarnaar Lévi-Strauss grensverleggend onderzoek heeft gedaan. De dreigende aanwezigheid van de haremwachter is een geliefd thema van de oriëntalistische school, getuige bijvoorbeeld Jean-Léon Gérômes *Le Garde du Sérail* of Ludwig Deutsch' *Le Garde Nubien*; in Henri Regnaults *Exécution sans Jugement*, een schilderij dat de aan de Oriënt toegeschreven wreedheid treffend tot uitdrukking brengt, gaat hij daadwerkelijk tot geweldpleging over. Ook in Mozarts *Entführung aus dem Serail* treedt een wrede eunuch op.

De oosterse man, 'de oosterling' zelf wordt al even negatief afgeschilderd. Hij is meestal even lelijk als de oosterse vrouw mooi is. Vaak figureert hij als niets ontziende handelaar in slavinnen, zoals in Gérômes *Le Marché d'Esclaves*, waarbij zijn barbaarsheid schril contrasteert met het cultuurideaal en zelfbeeld van hoffelijkheid en beschaving van de Europese man. Niettemin is de laatste gefascineerd door het feit dat de oosterling de vrije



7055 SCÈNES ET TYPES — Fatma dans son intérieur. — I.L

86. 'Fatma in haar verblijf'. De vrouw poseert als odalisk, haremdienares of -slavin, een geliefd thema in de negentiende-eeuwse oriëntalistische schilderkunst, waardoor de Noordafrikaanse koloniale ansichtkaart sterk beïnvloed is.

beschikking heeft over deze mooie vrouwen. Seksuele onverzadigbaarheid is een andere stereotiepe eigenschap van de oosterling. De promiscuïteit van de polygame profeet Mohammed, die men beschouwde als een Antichrist, een bondgenoot van de duivel, was de christelijke wereld in de middeleeuwen al een doorn in het oog. Anderzijds komt naast het stereotype van de lelijke, wrede, wellustige oosterling dat van de wijze oosterling voor, zoals in de *Lettres Persanes* van Montesquieu.

Meer nog dan 'de' oosterse man werd 'de' oosterse vrouw algemeen gezien als de vleesgeworden wellust. 'The women of Egypt,' schrijft Lane in zijn *Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), in brede kringen beschouwd als een standaardwerk over de islamitische wereld, 'have the character of being the most licentious in their feelings of all females who lay any claim to be considered as members of a civilized nation ... some of the stories of the intrigues of women in *The Thousand and One Night* present faithful pictures of occurrences not infrequent in the modern metropolis of Egypt ... things are named, and subjects talked of by the most genteel women, that many prostitutes in our own country would probably abstain from mentioning.'²⁴⁹ Lane benadrukt in deze studie voortdurend de seksuele promiscuïteit en perversiteit van de door hem herhaaldelijk als demonisch en duivels aangemerkte Egyptische vrouw.²⁵⁰ Ook de karakteristieke associatie van seksualiteit met geweldpleging, het motief van (vrouwelijk) seksueel gevaar, is bij hem aanwezig: 'Some women step over the body of a decapitated man seven times, without speaking, to become pregnant; and some, with the same desire, dip in the blood a piece of cotton wool, of which they afterwards make use in a manner I

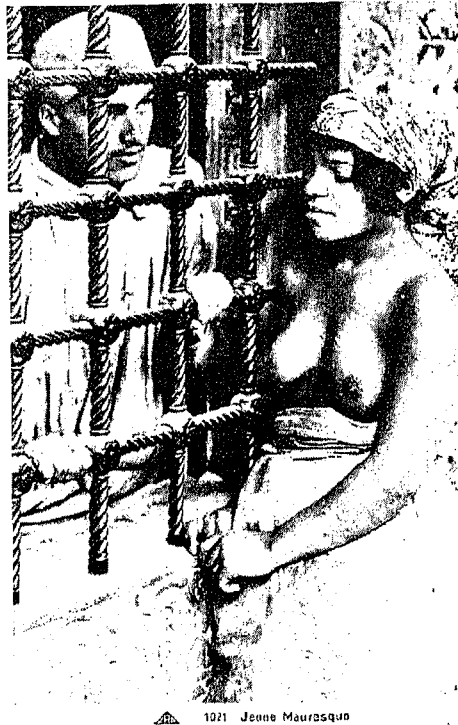
must decline mentioning.²⁵¹ Ook het werk van de oriëntalist en ontdekkingsreiziger Richard Burton, een van de meest gelezen Engelse auteurs van de vorige eeuw, is van zulke motieven vergeven, zoals Rana Kabbani aantoonde.²⁵²

Als we zwart Afrika en de Oriënt als twee Europese topoi met elkaar vergelijken, stuiten we op enkele opvallende verschillen. De harem is een exotische, geïdealiseerde wereld van verfijnde, broeierige sensualiteit. Zwart Afrika daarentegen heeft veel meer de connotatie van rauwe, dierlijke wellust. Bovendien sprak het Noordafrikaanse, Arabische fysieke type met zijn lichtere huidkleur de Europeaan meer aan dan het negroïde type. In hoofdstuk 2 constateerden we al een vergelijkbaar verschil in de Europese waardering, in Westafrikaanse context, van Fulanivrouwen en (andere) zwarte vrouwen. Nog een verschil is dat de koloniale naakten uit zwart Afrika werden voorgesteld als zonder meer beschikbaar, wat bij die uit de Maghreb niet zonder meer het geval was. De laatsten, op de ansichtkaart met ontbloot bovenlichaam afgebeeld, maar anders dan de vrouwen in tropisch Afrika in het dagelijkse leven zwaar gekleed, behoorden immers tot de besloten ruimte van de harem, even verlokkelijk als moeilijk toegankelijk. Ze werden gemonopoliseerd door de islamitische man, die in voorstellingen met betrekking tot de Oriënt nadrukkelijker aanwezig is dan de mannelijke Afrikaan waar het gaat om de rest van Afrika. In zwart Afrika leek mét kleding ook beschaving te ontbreken, en was het beschaven (en aankleden) van de bevolking zo op het oog in principe geen probleem. Wat de islamitische wereld betreft lag dat anders. Deze was in Europese ogen 'hoger' ontwikkeld, zij het ook niet minder barbaars, op een andere manier. De Arabische wereld werd door veel auteurs dan ook niet tot de 'natuurvölkeren' gerekend, maar tot de 'lagere cultuurvölkeren'. De islamitische religie was geen idolatrie of fetisjisme maar, zo mogelijk nog erger, een ketterse dwaling. Niettemin speelde ook hier het discours over de *white man's burden*, over de blanke *mission civilisatrice*, een rol, evenals de christelijke pendant van dit discours (92). Zoals in zwart Afrika de inheemse *féticheur* het moest ontgelden als personificatie van het kwaad, werd hier de mohammedaanse maraboet afgeschilderd als toonbeeld van achterlijkheid, volksmisleiding en verzet tegen vooruitgang.

De harem symboliseerde niet alleen het erotisch karakter van de Oriënt, maar ook zijn ontoegankelijkheid. Het idee van culturele onannexeerbaarheid of barbaarse onverbeterlijkheid ging samen met politieke annexatie en overheersing. De grenzen waarop Europa ten aanzien van de oosterse wereld stuitte, worden gesuggereerd door de muren, de getraliede vensters (87), de door de eunuch bewaakte toegang van de harem en door de sluier. In de open ruimte van tropisch Afrika waren zulke grenzen aan de Europese expansie niet gesteld. Het landschap was gereed voor cultivering, de wildernis voor domesticatie, de wildheid van zijn bewoners voor beschaving, de naaktheid van zijn vrouwen voor genot, de spierkracht van zijn mannen voor arbeid – zoals tienduizenden koloniale ansichtkaarten tot uitdrukking brengen.

Carl Gustav Jung, een van de meest prominente intellectuelen van zijn tijd,

87. Jonge vrouw in harem. De foto benadrukt de ontoegankelijkheid van de harem, door het getraliede venster en de Arabische man, die zijn klaarblijkelijk verlangen naar de vrouw gedwarsboond ziet door de tralies. 'Souvenir uit Tunis', noteert de verzender op de achterzijde. Dit was Tunis!



1021 Jeanne Maurasquin

bericht in zijn autobiografie over een bezoek dat hij in 1920 aan Tunesië bracht. Een van zijn eerste opmerkingen geldt, zeer typerend, de homoseksualiteit die er voorkomt. Anderen worden vaak gestereotypeerd in termen van afwijking of omkering van de eigen seksuele zeden en op de Noordafrikaanse koloniale ansichtkaart worden vaak erotische relaties tussen de afgebeelde vrouwen gesuggereerd (89).²⁵³ Verder schrijft Jung: 'Het was merkwaardig dat er, toen ik de moorse bodem betrad, iets was dat mij afleidde: ik vond het land zo eigenaardig ruiken. Het was een bloedgeur, alsof de grond in bloed was gedrenkt.'²⁵⁴ Ook dat is een vertrouwde associatie. De andere clichés blijven niet uit. Net als bij zwart Afrika meestal het geval was, had het land voor Jung connotaties van een ver verleden, een oertijd: 'Ik voelde mij eeuwen en eeuwen teruggezet, in een oneindig naïeve wereld van adolescenten die nog maar net zijn begonnen, zich met behulp van hun spaarzame Koran-kennis te bevrijden uit de oorspronkelijk en sinds de oertijd bestaande schemer, en zich van hun eigen existentie ... bewust trachten te worden.'²⁵⁵ En: '(Deze) schijnbaar heel andere en vreemde Arabische wereld (wckt) een oerherinnering aan een maar al te onbekende voortijd, die wij toch ogenschijnlijk totaal zijn vergeten. Het is de herinnering aan een nog aanwezige levensmogelijkheid, die echter door de beschaving is overwoekerd. Zouden wij haar op naïeve wijze opnieuw beleven, dan ware dit een terugval tot het barbarendom.'²⁵⁶ Europa staat tegenover Afrika (of de Oriënt) als beschaafd tegenover wild, en als het moderne tegenover de oertijd. De samenlevingen in de Oriënt werden evenals die in zwart Afrika algemeen voorgesteld als statisch, onverander-

lijk, tijdloos, volhardend in een oertoestand.

De islamitische Noordafrikanen zijn volgens Jung weinig rationeel, en leven in hoofdzaak vanuit hun gevoelsmatige impulsen: 'Ik had een les geleerd: deze mensen leven uit hun affecten, d.w.z. zij worden van binnen-uit geleefd. Hun bewustzijn maakt hun enerzijds oriëntering in de ruimte mogelijk en geeft hun de indrukken van buiten door, anderzijds wordt het bewogen door innerlijke impulsen en affecten, maar het reflecteert niet en aan het Ik ontbreekt elke zelfstandigheid.'²⁵⁷ Deze 'uit hun affecten levende, niet reflecterende mensen' vertoeven in 'een kindsheidparadijs, waaruit men zich verbannen waande doch dat ons bij de geringste aanleiding weer betovert'; de aanblik van deze primitieve mens wekt evenals die van het kind 'in de volwassen cultuurmens verlangens, die uit onvervulde wensen en behoeften voortkomen, (behorend) bij die delen van de persoonlijkheid, die terwille van de aanpassing, de Persona, uit het totale beeld van de mens waren weggeretoucheerd.'²⁵⁸ Jung kon zich 'niet verweren tegen een gevoel van superioriteit', dat niet te vermijden was en 'een zekere distantie en vreemdheid jegens deze anders geaarde mensen' onderstreepte.²⁵⁹

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien hoe sterk het psychoanalytische denken van Freud beïnvloed is door het beeld van het imaginaire, wilde andere dat rechtstreeks voortvloeide uit het zelfbeeld van de beschaafde, beheerste, redelijke Europese burger. Ook Jung, zijn eigenzinnige leerling, blijkt gevangen in het discours over wildheid en beschaving waarin beide beelden, het zelfbeeld en het beeld van de ander als omkering daarvan, geconstrueerd worden. Bij Freud en bij Jung, bij heel wat auteurs die zich in hun voetspoor bewegen, en zelfs bij Hans Peter Duerr, criticus van Elias' civilisatietheorie, treffen we een twijfelachtige heilsleer aan: de te rationele mens dient zich te vervolmaken door een confrontatie met een vermeende sfeer van wildheid diep in hem- of haarzelf.

8. Wilden te kijk

De koloniale ansichtkaart was één van de media waarin de Europese discursieve activiteit over Afrika tot uitdrukking kwam. Andere media waaraan we enige aandacht besteed hebben, zijn literaire teksten (de koloniale roman, het koloniale reisverhaal), de etnografische en fysisch-anthropologische literatuur, en de schilderkunst. De grens tussen betekening in wetenschappelijke teksten en die in andere betekenende gchelen (literair, pictorieel, religieus) bleek niet scherp te trekken, daar er grote overeenkomsten zijn. Er is nog een derde type van Europese representerende activiteiten met betrekking tot het donkere continent en zijn bewoners, niet literair, noch zonder meer pictorieel: het tentoonstellen van *natives* en van voorwerpen uit hun culturen.

Het tentoonstellen van mensen uit 'lagere' culturen nam in de tweede helft van de vorige eeuw een hoge vlucht, in het kader van de koloniale expansie. Ze waren op talloze werelddtentoonstellingen te zien. Het tableau vivant van een harem op de werelddtentoonstelling te Luik in 1905, dat in het vorige hoofdstuk ter sprake kwam, is er een voorbeeld van (85). Daarnaast werden speciaal aan dit doel gewijde manifestaties georganiseerd, met name, maar bij lange na niet uitsluitend, in en vanuit Duitsland: de *Völker-schau*.

Enkele werelddtentoonstellingen: Londen 1851, Parijs 1855, Londen 1862, Nieuw Zeeland 1865, Parijs 1867, Wenen 1873, Philadelphia 1876, Kaapstad 1877, Amsterdam 1883, Antwerpen 1885, Parijs 1889, Chicago 1893, Parijs 1900, St. Louis 1904, Luik 1905, Brussel 1910, Glasgow 1911, San Francisco 1915, Rio de Janeiro 1922, enzovoort. In totaal hebben er meer dan tachtig plaatsgevonden. Deze groots opgezette manifestaties waren een combinatie of amalgaam van een beurs voor handel, nijverheid en techniek, een kermis, een museum, een muziekfestival, een politieke manifestatie en een kunstgalerie, en dat alles op een enorme schaal. Maar primair waren ze 'Wallfahrtstätten zum Fetisch Wahre' – aldus Walter Benjamin.²⁶⁰ Tontoongesteld werden de meest uiteenlopende verworvenheden van industrie en techniek, van stoommachines, grasmaaiers en liften tot fotocamera's, gemechaniseerde weefgetouwen en huishoudelijke apparaten. Verder werden koloniale grondstoffen en produkten uitgestald, alsook archeologische objecten. Uiteenlopende bouwstijlen werden gepresenteerd, en vanaf 1885 vormden de beeldende kunsten een vast onderdeel. Men wilde immers de Vooruitgang op alle gebieden tonen, niet alleen in industrie, handel en verkeer, maar ook in kunst, wetenschap en cultuur. Van armoede, ziekte, onderdrukking, sociale problemen of internationale conflicten geen spoor. De werelddtentoonstelling (*world fair, exposition uni-*

verselle, Weltausstellung) is wel vergeleken met een gigantische potlatch, een feestelijk ritueel vertoon van rijkdom waarbij bezittingen in groten getale weggegeven en zelfs vernietigd werden om prestige te winnen en anderen te overtroeven, zoals voorkwam bij de Kwakiutl en andere Indianen van de Noordamerikaanse Noordwestkust.²⁶¹ In beide gevallen speelden geritualiseerde wedijver, prestigewinst en reciprociteit tussen partijen van vergelijkbaar kaliber een grote rol. In beide gevallen ging het om een grootschalige, zeer kostbare, feestelijke manifestatie die het karakter droeg van een *fait social total* (M. Mauss), met sociale, economische, juridische, morele, esthetische, expressieve en speelse aspecten, en reguleerde de manifestatie de betrekkingen tussen rivaliserende groepen. Bij de werelddtentoonstellingen ging het vooral om rivaliteit tussen naties, maar op een ander niveau speelde rivaliteit tussen de steden waar de manifestatie plaatsvond een belangrijke rol, met name in de Verenigde Staten. De bouwstijl van de enorme complexen was gericht op imponeren. Het kon niet groot en monumentaal genoeg, en telkens weer bedacht men iets wat nog groter, nog aparter was: het Crystal Palace, de Eiffeltoren, het Atomium.

Met de werelddtentoonstelling vergelijkbare manifestaties waren de nog directer met het *empire*-ideaal verbonden koloniale tentoonstellingen, zoals de Colonial and Indian Exhibition te Londen in 1886, de British Empire Exhibition van 1924/25, of de Exposition Coloniale te Parijs in 1931. Maar ook in verband met de Great Exhibition van 1851 had de Society of Arts zich al ingespannen scenario's te ontwikkelen voor 'de bevordering en verspreiding van christendom, beschaving en handel onder volkeren die nog behept zijn met barbaarendom en afgodendienst – kwantitatief gezien

88. 'Algiers: Moorse vrouwen'. De colon werd in het dagelijks leven in Noord-Afrika nauwelijks, in zwart Afrika volop met vrouwelijk naakt geconfronteerd.



N° 68. - ALGER. - MAURESQUES.

22/2 '02

[Handwritten signature]

89. 'Jonge Moorse vrouwen'. Waarschijnlijk een zinspeling op erotische betrekkingen tussen vrouwen, zoals op de Noordafrikaanse ansichtkaart vaker voorkomt. Een voorbeeld van stereotypering in termen van afwijkende seksuele mores.



189. SCENES ET TYPES. • Jeunes Marocaines
Collection: Ethn. 1. 9.

bijna de helft van de mensheid'.²⁶² De band van de wereldtentoonstelling met imperialisme en kolonialisme werd al snel zeer nadrukkelijk. Zo schreef de *Poet Laureate* Alfred Tennyson voor de opening van genoemde Colonial and Indian Exhibition deze ode: 'Sons, be welded each and all / Into one Imperial whole, / One with Britain heart and soul! / One life, one flag, one fleet, one Throne! / Britons hold your own!'²⁶³ Voor de British Empire Exhibition te Wembley in 1924 werd een historische optocht met vijftienduizend figuranten op touw gezet, met bijbehorende muziek en teksten, die drie dagen nodig had om in zijn geheel voorbij te trekken.²⁶⁴ In dit gigantische schouwspel, gestructureerd als een narratio, een heldenepos, geregeerd door de oppositie beschaafd-wild, (re)presenteerden de Engelsen zelfbewust en vol trots het door hen tot stand gebrachte wereldomspannende imperium. Met name de Franse koloniale tentoonstellingen hadden tevens een duidelijke politieke strekking. Onder de Derde Republiek, toen Frankrijk zijn koloniën verwierf, was er nogal wat kritiek op het kolonialisme van de kant van de oppositiepartijen, onder meer de socialistten. Men wees op hoge kosten voor de staat, het gevaar van oorlog, de bevoorrechtting van bepaalde ondernemingen en individuen, en de uitbuiting van de inheemse bevolking. Koloniale tentoonstellingen moesten het publiek gunstiger stemmen.

Deze groots opgezette manifestaties zijn in het onderhavige kader niet alleen interessant omdat 'primitieven' er een rol in speelden, maar ook omdat ze een uiting zijn van hetzelfde beschavingsidoom dat ten grondslag lag aan de beeldvorming met betrekking tot het donkere continent en zijn

bewoners, onlosmakelijk verbonden met imperialistische ideologie en sociaal darwinisme. De eerste wereldtentoonstelling, de Great Exhibition of the Works of Industry of all Nations, in het speciaal voor deze gelegenheid gebouwde, gigantische Crystal Palace te Londen in 1851, werd bezocht door zes miljoen bezoekers, die te Parijs in 1878 reeds door zestien miljoen, en die te Parijs in 1900 door vijftig miljoen – in een tijd die nog geen bioscoop en geen televisie kende. Economische belangen, nationalistische oogmerken en wedijver en internationale opzet gingen hand in hand. Elk land had zijn eigen paviljoen, in monumentale bouwstijl.

In de loop van haar ontwikkeling werd de wereldtentoonstelling steeds encyclopedischer van karakter. De Duitse *Allgemeine Zeitung* sprak ten aanzien van de Great Exhibition al van een 'Geist des Enzyklopädismus'.²⁶⁵ De geschiedenis van het wonen, de arbeid, het transportwezen enzovoort werd uitgebeeld, en synchroon gezien werd een even panoramische variëteit van beschavingen getoond. De wereldtentoonstelling was een microkosmos die de toeschouwers de macrokosmos tonen moest – een macrokosmos gesneden op Europese maat. Analooog gaven middeleeuwse wereldkaarten, *mappaemundi*, een encyclopedisch overzicht van de wereld als schepping, en kwam in de renaissance een vergelijkbare functie toe aan het rariteitenkabinet. Politieke en religieuze elites neigen in alle culturen tot het accumuleren en pralend vertonen van zeldzame en kostbare dingen van ver, om daaraan prestige te ontleen en om de reikwijdte van hun kennis en invloedsfeer te benadrukken. Voorbeelden zijn verzamelingen van exotische dieren, voorwerpen en vaak ook mensen, aangelegd door onder meer renaissancevorsten en Chinese keizers. Het fenomeen wereldtentoonstelling kent een vergelijkbaar moment, waarbij de handelende instantie de betreffende stad of staat is, of de elite daarvan. Mary Helms wijst op nog een analoog verschijnsel: de medicijnbundel van de sjamaan bij tribale groepen, gevuld met de gekste voorwerpen. Deze rituele voorwerpen werden effectiever geacht en droegen meer bij aan de bijzondere plaats van de sjamaan in de betreffende samenleving naarmate ze exotischer waren: 'The emperor's zoo and botanical gardens, like the shaman's pouch, contained bits and pieces of the animate cosmos, power-filled natural wonders, examples of the rare, the curious, the strange, and the precious – all expressions of the unusual and the different attesting to the forces of the dynamic universe that by definition lies outside the (again by definition) controlled, socialized, civilized heartland.'²⁶⁶ In al deze gevallen wordt de macrokosmos bemonsterd en tegenwoordig gesteld door een microkosmos. Op de koloniale ansichtkaart komen we overigens kleinschalige voorbeelden van het ontleen van prestige aan het exotische tegen: inheemse hoofden met westerse uniformen en onderscheidingstekens (97) of met paraplu (77, 98). 'De bourgeoisie,' schreven Karl Marx en Friedrich Engels in 1848, drie jaar voor de eerste wereldtentoonstelling, in het *Manifest der Kommunistischen Partei*, 'heeft door haar exploitatie van de wereldmarkt de produktie en consumptie van alle landen kosmopolitisch gemaakt. ... Zij dwingt alle naties zich de produktiewijze van de bourgeoisie eigen te maken, indien zij niet te gronde willen gaan; zij dwingt hen de zogenaamde beschaving bij zichzelf in te voeren, d.w.z. bourgeois te worden. In één woord: zij schept

90. Een ansichtkaart uit de fotostudio van Lehnert & Landrock. '(Deze) mensen leven uit hun affecten,' schreef Carl Gustav Jung naar aanleiding van een bezoek aan Noord-Afrika, '(hun) bewustzijn ... wordt ... bewogen door innerlijke impulsen en affecten, maar het reflecteert niet en aan het Ik ontbreekt elke zelfstandigheid.' Naar Europese maatstaven was dit stel te jong voor een amoureuze relatie.



91. 'Jonge Kabylische vrouw, getooid met sieraden'. In tegenstelling tot de ansichtkaart uit zwart Afrika suggereert die uit Noord-Afrika een exotische, verfijnde, sensuele wereld. Zulke sieraden behoorden tot de standaarduitrusting van de koloniale fotostudio, waarmee de fotograaf naar believen manipuleerde.



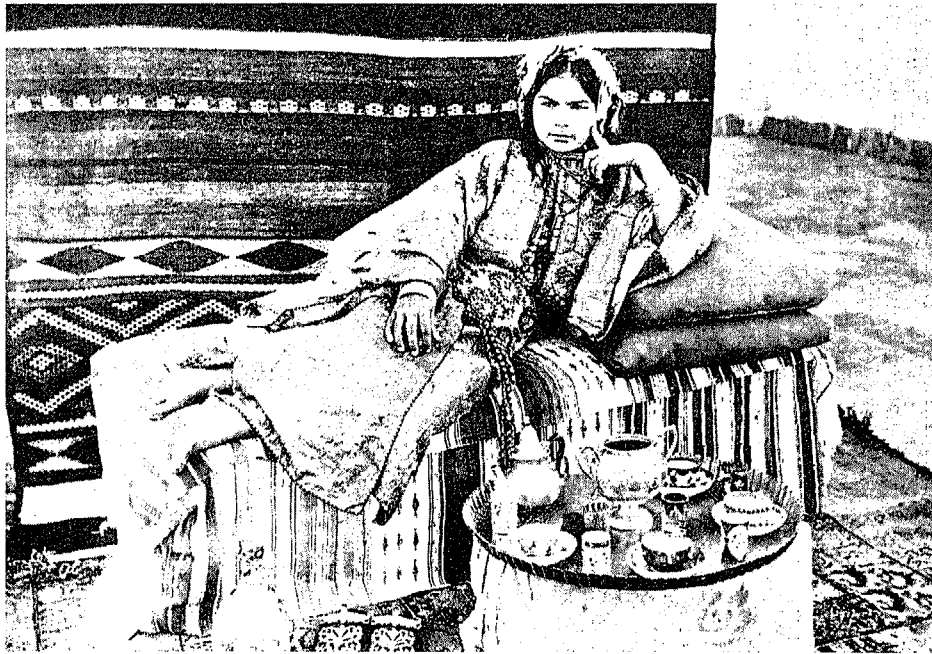


92. 'Kabylië: Christelijk gezin'. Verstuurd vanuit Algiers in 1920. De christelijke missie was in islamitisch Noord-Afrika minder sterk ontwikkeld en had daar ook minder kans op slagen dan in zwart Afrika. Ansichtkaarten als deze, door een missiecongregatie uitgegeven met propagandadoeleinden, zijn hier dan ook zeldzamer. Wie is de tweede vrouw, als het inderdaad gaat om een christelijk gezin?

123 15-12-112 15-1112 christienne

zich een wereld naar haar eigen beeld. De bourgeoisie heeft ... de barbaarse en halfbarbaarse landen van de geciviliseerde, de boerenvolken van de bourgeoisvolken, het Oosten van het Westen afhankelijk gemaakt.²⁶⁷ Ook op de wereldtentoonstelling als microkosmos schiep zich de prometheaanse Westeuropese middenklasse – met haar onbeperkt Verlichtingsvertrouwen in de *homo faber* en in de rationele maakbaarheid van de wereld – een wereld naar haar eigen beeld. De natuur speelde geen rol van betekenis, hooguit de door de mens gemodificeerde natuur in de vorm van cultuurgewassen en geschilderde coulissen. Hier was alles door de mens vervaardigd. Marx en Engels spraken ten aanzien van de Great Exhibition van een 'pantheon in het moderne Rome', waarin de bourgeoisie van deze wereld 'haar goden, die zij voor zichzelf heeft gemaakt, met trotse zelfgenoegzaamheid tentoonstelt'.²⁶⁸ In een geweldige euforie vierde zij de Vooruitgang, het op eigen krachten bereiken van wereldomspannende macht, van het einddoel waarop de wereldgeschiedenis naar men meende van meet af aan gericht was, de Beschaving van de westerse, negentiende-eeuwse burgerlijke middenklasse.

'Vooruitgang' en 'beschaving' waren kernbegrippen in deze grootschalige zelfbetekening. Ook het Verlichtingsideaal van universele verbroedering (*universal brotherhood*), van een wereldomspannende solidariteit, verbonden met het christelijk ideaal van vrede en naastenliefde, speelde een belangrijke rol. De *story of mankind* werd verteld, dezelfde narratio als die welke de koloniale expansie begeleidde en legitimeerde, en in dit door hemzelf geënceneerde schouwtoneel speelde de burger (de Europeaan, het blanke, Kaukasische ras, de zelfgenoegzame, rationele *homo faber*) de heldenrol. Op bijna alle wereldtentoonstellingen nu werden naast voorwerpen en



93. 'De oosterse vrouw is niet meer dan een machine,' schreef Flaubert uit Egypte aan Louise Colet, 'ze maakt geen onderscheid tussen de ene en de andere man. Roken, baden, haar oogleden verven en koffie drinken – tot deze kringloop blijft haar bestaan beperkt.' Op veel koloniale ansichtkaarten verschijnt de Noordafrikaanse vrouw als een passief wezen dat een ijdel bestaan leidt.

goederen ook mensen tentoongesteld, 'primitieven', in levenden lijve, vaak dorpsgewijs (99-103). Ook zij figureerden als categorieën in de zelf-voldane westerse zelfbetekening, als narratieve personages in het relaas van de totstandkoming van 'de' beschaving, afgeschilderd als de triomf van de hogere rassen over de lagere. Niet zelden waren antropologen de tijdgeest meer of minder vooruit wat interpretaties van andere culturen betreft, maar de antropoloog Charles Rau, die namens het Smithsonian Institution de etnologische expositie op de Philadelphia Centennial Exhibition in 1876 verzorgde, meende in elk geval dat 'the extreme lowness of our remote ancestors cannot be a source of humiliation; on the contrary, we should glory in our having advanced so far above them, and recognize the great truth that progress is the law that governs the development of mankind'.²⁶

De eerste wereldtentoonstelling waarop op grote schaal mensen uit andere culturen tentoongesteld werden was die te Parijs in 1878. In speciaal hier voor ontworpen paviljoenen en 'dorpen' stelde men circa vierhonderd inheemsen uit Indo-China, Senegal en Tahiti te kijk. Dit werd een groot succes, evenals bijvoorbeeld de grote tentoonstelling van mensen van Java, Samoa, Dahomey, Egypte, en uit Noord-Amerika zelf, op de World' Columbian Exposition in 1893.

Het 'inheems dorp' was sinds 1878 een vast onderdeel van de wereldten



94. 'Egypte: Arabische vrouw'. De vrouw draagt een typisch Egyptische sluier, de boerkoe (burqu).



95. 'De sluierdans', vaak ook geschilderd, met een ondertoon van seksueel gevaar en geweld, en geassocieerd met de danse macabre van de bijbelse Salomé.

toonstelling. Rond de eeuwwisseling verzorgde in de Verenigde Staten een International Anthropological Exhibit Company op commerciële basis tentoonstellingen van 'natuervolkeren' bij alle gelegenheden waarbij deze van pas kwamen, inclusief wereldtentoonstellingen. Op de wereldtentoonstelling te Amsterdam in 1883, de Internationale Koloniale en Uitvoerhandel Tentoonstelling, werden Oostindische en Westindische 'inboorlingen' tentoongesteld.²⁷⁰ Een onderdeel van de Greater Britain Exhibition van 1899 was de Kaffir Kraal – 'A Vivid Representation of Life in the Wilds of the Dark Continent' – met allerlei Afrikaanse dieren en 174 levende Afrikanen van verschillende Zuidafrikaanse volken, pas kort tevoren en vaak bloedig onder controle gebracht. Ze waren verdeeld over vier dorpen en moesten onder meer hun ambachten tonen, oorlogsdansen uitvoeren en op ponies rijden. Onder hen waren San, Bosjesmannen, die, typerend voor zulke manifestaties, samen met bavianen tentoongesteld werden, als een onderdeel van de natuurlijke historie van Afrika.²⁷¹ Vaker traden dezelfde groepen, onder andere een 'Senegalees dorp', jarenlang op verschillende wereldtentoonstellingen op, en tussendoor bij andere gelegenheden. Bij het 'Dorp uit Dahomey' op de Imperial International Exhibition van 1909 hoorde een brochure waarin de primitieve gewelddadigheid van inheems Afrika, met name van Dahomey met zijn 'bloodthirsty

Gedrag en bewegingsruimte van de tentoongestelde mensen werden strikt vastgelegd door de organisatoren. Het ging om 'anderen' dan de bezoekers, en zo moesten ze zich ook gedragen. Dat ze zich onder de bezoekers zouden mengen was ondenkbaar. De mogelijkheden tot communicatie tussen beide partijen waren minimaal.²⁷⁴ De tentoongestelden bevonden zich in een precies omschreven gedeelte van de tentoonstellingsruimte dat bijvoorbeeld Afrika representeerde, en de grens tussen hun wereld en de westerse, tussen wildheid en beschaving, natuur en cultuur diende strikt in acht te worden genomen. Westerse kleding was alleen toegestaan nadat de tentoonstelling afgelopen was. De primitieven traden op, de westerse bezoekers bekeken hen, en het schouwspel dat ze zagen was tot in de kleinste details geënceneerd. Igoroten, afkomstig van de (net door de Verenigde Staten van Spanje afhandig gemaakte) Filipijnen, aten op de Louisiana Purchase Exposition te St. Louis in 1904 uitsluitend hondevlees – nog een voorbeeld van de grote rol van voedseltaboes bij beeldvorming.²⁷⁵

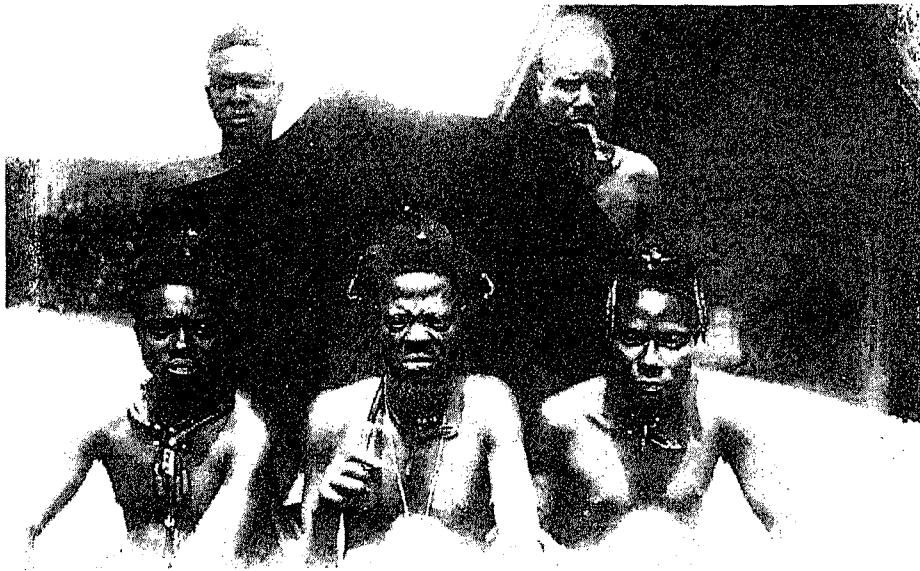
Société Paris & Green, ORIENT: L'ORIENT
ORIENT HORIZONAL - VUE DE L'ORIENT
ORIENTA D'ORIENT - ORIENTA D'ORIENT

419



97. Inheemse hoofden met westerse uniformen en onderscheidingstekens. Belgisch Kongo. Een ansichtkaart van de Redemptoristen.

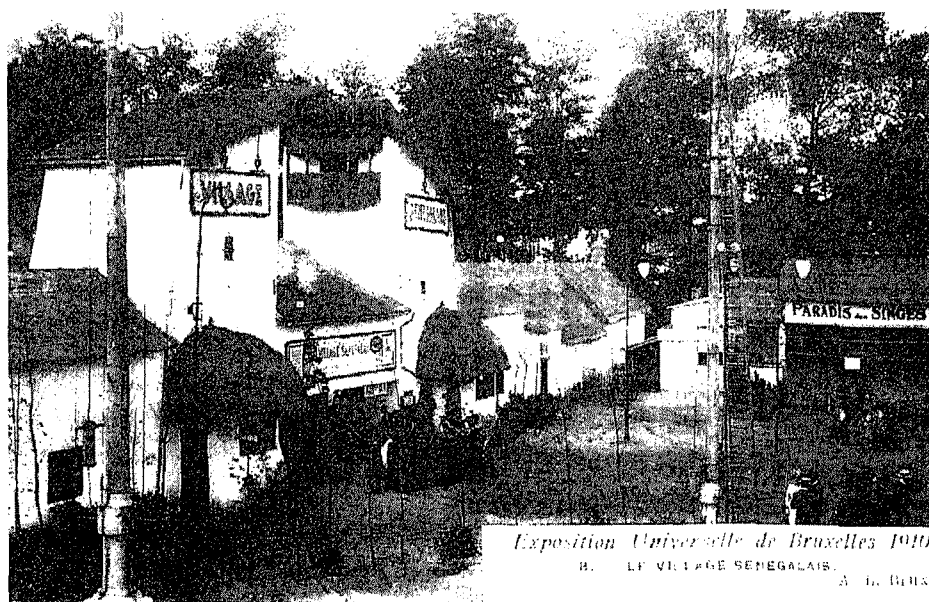
De wenselijkheid van 'civilisering' van de Noordamerikaanse Indiaan kreeg te St. Louis, evenals bij veel andere manifestaties in de Verenigde Staten, veel aandacht. Diens 'dull-minded and self-centered tribal existence' diende doorbroken te worden ten gunste van '(the) active and constructive and broadminded life of modern humanity'.²⁷⁶ Dit streven, opportuun in het kader van het intern kolonialisme van de Verenigde Staten, was in Engelse koloniën overigens veel minder sterk; telkens weer verbaasden Engelsen die Franse manifestaties bezochten, zich dan ook over de Europese kleding van inheemsen. De *living exhibits*, zoals men de tentoonstellingen aanduidde, werden te St. Louis, zoals in die tijd gebruikelijk, gerangschikt op een schaal van beschaafd naar wild. Hoe 'lager' het volk in kwestie, hoe verder het op de tentoonstelling verwijderd was van de 'Indianschool', die de ene pool, die van beschaafdheid, markeerde. De Filipijnse Igoroten werden evenals de Afrikaanse Pygmeeën aan het andere uiteinde van de schaal gesitueerd, op de pool van wildheid. In antropometrische en psychometrische laboratoria konden bezoekers zien hoe 'ras'-kenmerken onderzocht werden. Op de World's Columbian Exposition in 1893 te Chicago bracht men de tegenstelling wild-beschaafd en de wenselijkheid van civilisering tot uitdrukking door een oudere Indiaan in schamele inheemse kledij te tonen naast zijn in een kostuum gestoken zoon.²⁷⁷ Los van het verschijnsel werelddtentoonstelling organiseerde Carl Hagenbeck, handelaar in wilde dieren (en later ook dierentuin- en circusexploitant) te Hamburg, sinds 1874 op grote schaal *Völkerschau(ung)en* (105, 106, 115).²⁷⁸ De bloeitijd van dit verschijnsel viel samen met die van het Euro-



98. Inheems hoofd met paraplu. Het ontlelen van prestige aan uit verre gebieden afkomstige voorwerpen is een vrij universeel cultuurverschijnsel.

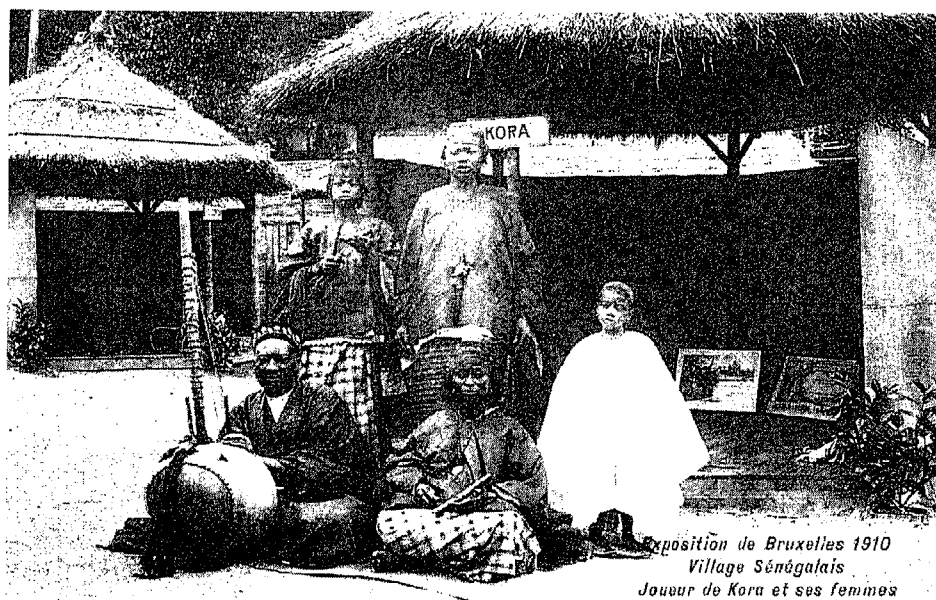
pese imperialisme en kolonialisme. Het begon in 1874 met Lappen, die in verschillende steden als 'reine Naturmenschen'²⁷⁹ tentoongesteld werden, met tenten, werktuigen, wapens en andere bezittingen, alsook rendieren. In 1876 liet Hagenbeck Nubiërs halen uit Egyptisch Soedan. Met hun 'wilden Persönlichkeiten, mit ihren Tieren, Zelten, Haus- und Jagdgeräten', aldus Hagenbeck, 'boten die Gäste ein hochinteressantes anthropologisch-zoologisches Bild aus dem Sudan'.²⁸⁰ In Breslau trok de groep op de eerste dag dertigduizend toeschouwers, en ze werd vervolgens ook in andere Europese steden, onder meer te Parijs en te Londen tentoongesteld. Het initiatief had veel succes, en al gauw breidde Hagenbeck zijn zeer winstgevende activiteiten uit tot onder meer Noordamerikaanse Indianen van verschillende culturen, Eskimo's, Indiërs en *Zulukaffern*. Andere ondernemers toonden Soedanezen, Bosjesmannen en *Somalinegerknaben* die op struisvogels reden, later ook Dinka, Masaï en Ashanti. Deze volkerententoonstellingen waren tot ver in deze eeuw uiterst populair. Ze werden aan de burgerij, die het begrip *Bildung* hoog in haar vaandel schreef, gepresenteerd onder het motto van bevordering van de kennis van de wereld, en van vergroting van het animo voor koloniale expansie. Meestal vonden ze plaats in dicrentuinen. Deze mensen, niet zelden achter tralies of traliehekken geplaatst, waren immers nog wild en werden veeleer met de levende natuur dan met cultuur in verband gebracht. Er lag veel nadruk op geënsceeneerde gewapende schermutselingen, onder meer door tot de tanden bewapende Afrikaanse 'Amazones', zoals beschreven in hoofdstuk 4. Welgestelden konden tegen betaling een bezoek van de tentoongestelde mensen aan huis regelen.

De Duitse pers berichtte algemeen uiterst negatief, met afschuw en verach-



99. 'Senegalees dorp', op de wereldtentoonstelling te Brussel in 1910. 'Zeden en gewoonten in een Senegalees dorp', meldt het bord boven de ingang, met onder meer 'de harem', 'dansen', 'tamtam', en honderdvijftig mensen. De architectuur van het geheel, een synecdochische representatie van koloniaal Afrika binnen de wereldtentoonstelling als microkosmische representatie van de wereld, is een combinatie van Westafrikaanse elementen met een op vertoon en imponeren afgestemde koloniale bouwstijl. Rechts op de foto het 'Apenparadijs', waar men geen Afrikanen, maar apen kon bekijken.

ting over aard, gedrag en uiterlijk van de tentoongestelde mensen uit andere culturen. Pas rond de eeuwwisseling begon hierin enige verbetering te komen en ging men meer aandacht besteden aan etnografische bijzonderheden.²⁸¹ Een belangrijke omstandigheid van de belangstelling voor en reacties op met name zwarte Afrikanen was dat deze te boek stonden als woestelingen in verband met het hardnekkige, vaak bloedige verzet van verschillende Afrikaanse groepen tegen de Europese expansie in Afrika, waaraan de Europese pers veel aandacht besteedde. Voor veel Duitsers was de neger letterlijk een angstaanjagend monster. Frankrijk speelde in de Frans-Duitse oorlog van 1870/1871 bewust op deze angst in door in Algerije opgeleide, Afrikaanse *tirailleurs indigènes* in te zetten.²⁸² Angst was slechts één aspect van de gemengde gevoelens waarmee de Duitse burger de volkerententoonstelling bezocht. Een belangrijke rol speelde, zoals uit contemporaine berichtgeving blijkt, ook seksuele fascinatie, waarbij bewondering voor de grote seksuele potentie van de (vaak niet al te royaal geklede) natuurmensen en depreciatie vanwege zijn dierlijke wellust dicht bij elkaar lagen. Men keek met dezelfde visuele gretigheid, met dezelfde motieven naar deze mensen als naar hun afbeeldingen op ansichtkaarten of in antropologische handboeken. Antropologen van de prominente Berliner



100. In het Senegalees dorp op de wereldtentoonstelling te Brussel in 1910: 'Kora-speler met zijn vrouwen'. De monogame Europeaan werd hier geconfronteerd met, en ongetwijfeld gefascineerd door, de polygamie van de (islamitische) Afrikaan. De islamitische polygamie is de christelijke wereld altijd een doorn in het oog geweest.



101. Senegalees dorpsheofd op de wereldtentoonstelling te Luik in 1905, met gezin naar Europese snit. Het Senegalees dorp was een vast onderdeel van de Franse afdeling op vele wereldtentoonstellingen.

Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, onder wie de beroemde Rudolf Virchow, lieten zich de kans niet ontgaan om de tentoongestelde mensen, die zich voor dit doel moesten ontkleden, nauwgezet te onderzoeken, waarbij hun belangstelling met name naar de anatomie van de geslachtsdelen uitging.²⁸³

Ook in Nederland werden mensen uit verschillende culturen tentoongesteld. In het jaar 1900 bijvoorbeeld trok de tentoonstelling 'De Groote Achantees Karavanen' veel aandacht in een aantal Nederlandse steden, waaronder Amsterdam, Rotterdam, Den Haag, Utrecht en Nijmegen. Het betrof Ashanti, behorend tot de Jardin d'Acclimatation te Parijs, en op tournee door Europa. Een bijbehorende affiche repte van twintig 'oude inboorlingen der Goudkusten van Afrika ... Krijgers, Feetich, Priesters, Slangenbezweerder, Vrouwen, Meisjes en Kinderen. Het zeldzaamste mensenras wat tot nu toe in Europa gezien is. Hoogst interessant voor ieder.'²⁸⁴ Enkele jaren daarvoor waren in Nederland *De Boschmannen of wilden van Afrika*, zoals de titel van de bijbehorende brochure luidt, te zien. Naar hun uiterlijk voorkomen, aldus deze brochure, 'gelijken zij meer naar Apen dan naar mensen. ... Niettegenstaande hun woestheid zijn deze Boschmannen hoegenaamd niet gevaarlijk, zelfs den meest vreesachtige kan dezelve met de grootste gerustheid naderen en betasten'.²⁸⁵ De suggestie van betasting geeft aan dat deze tentoongestelde San, 'afkomstig van de Oranje-Rivier, nabij de volksplanting Nicuw-Holland in Zuid-Afrika', niet zonder meer als persoon, als volwaardig mens beschouwd werden. Opmerkelijk is dat de San recenter, gedurende de afgelopen twee decennia, juist gestereotypeerd werden als nobele wilden, als toonbeeld van een menselijk, vreedzaam, eenvoudig, gelukkig, kortom paradijselijk bestaan, van teloorgegangene onschuld en zuiverheid. Over een groep Noordafrikaanse Bedoeïenen die in 1902 te Amsterdam te zien was, schreef het *Boons Geïllustreerd Magazine*: 'Het publiek heeft er niet veel aan, de armen mensen die zich laten bekijken voor geld nog minder, en tenslotte is het de impressario, die de eenige is die er zijde bij spint. Het is tragisch, en toen ik ze daar zag neerzitten aan het station bij hun komst, toen voelde ik hoe in werkelijkheid deze vertoning allerjammerlijkst is. ... De ethnologische kennis van den Amsterdammer liet zich ... niet van de gunstigste zijde kennen, want evends hij gewoon is iedere vogel voor een 'vinkie' te laten doorgaan, stond het bij hem vast dat hij hier te doen had met blauwe Kaffers'.²⁸⁶

Hagenbeck was niet de eerste die zulke initiatieven nam. In Londen bijvoorbeeld werden in 1845, en in 1847 opnieuw, Bosjesmannen uit Zuid-Afrika tentoongesteld, in de Egyptian Hall. In 1850, en in 1853 opnieuw, waren Kaffers aan de beurt.²⁸⁷ Engeland was op dat moment erg actief in Zuid-Afrika. Ook hier toonde de Ethnological Society veel belangstelling, en ook hier was de beoordeling door het publiek, mede onder invloed van propaganda door zendingsgenootschappen, uiterst negatief. Over de Bosjesmannen van 1847 schreef de *Times*: 'In appearance, they are little above the monkey tribe, and scarcely better than the mere brutes of the field. ... They are sullen, silent and savage – mere animals in propensity, and worse than animals in appearance. ... In short, a more mis-

102. 'Dorpshoofd Mamadou Seck en zijn vrouw', in het Senegalees dorp op de wereldtentoonstelling te Gent in 1913.



erable set of human beings – for human they are, nevertheless – was never seen.²⁸⁸ Niemand minder dan Charles Dickens vroeg zich af: 'is it idiosyncratic in me to abhor, detest, abominate, and abjur that noble savage?' Hij voegde eraan toe dat hij hoopte dat er iets met de kachel zou gebeuren waaromheen deze mensen sliepen, zodat ze zouden stikken. De wilde was in zijn ogen, en hij verwoordde daarmee een algemeen gevoel, 'a prodigious nuisance and a gross superstition ... cruel, false, thievish, murderish; addicted more or less to grease, entrails, and beastly customs; a wild animal with the questionable gift of boasting; a conceited, tiresome, bloodthirsty, monotonous humbug ... if we have anything to learn from the Noble Savage, it is what to avoid. His virtues are a fable; his happiness is a delusion; his nobility, nonsense.'²⁸⁹ Overigens liet Dickens later de Angelsaksische superioriteit en de Vooruitgang voor wat ze waren, en ging hij vanuit een cultureel relativisme à la Montaigne veel milder oordelen over 'wilden'.

Hoewel de volkerententoonstelling een bloeitijd kende gedurende de periode 1870-1930, was het verschijnsel geenszins nieuw. Captain Samuel Hadlock, uit Maine, trok in de jaren twintig van de vorige eeuw met een groep Eskimo's door Europa, die onder meer tentoongesteld werden in Londen, Hamburg, Berlijn, Leipzig, Dresden, Praag en Wenen. Tot Hadlocks groep behoorde ook een Maori-hoofdman, met wie hij in Engeland in contact gekomen was. Toen deze plotseling overleed, liet hij diens hoofd prepareren en op een afgietsel van zijn lichaam bevestigen. '(Es)



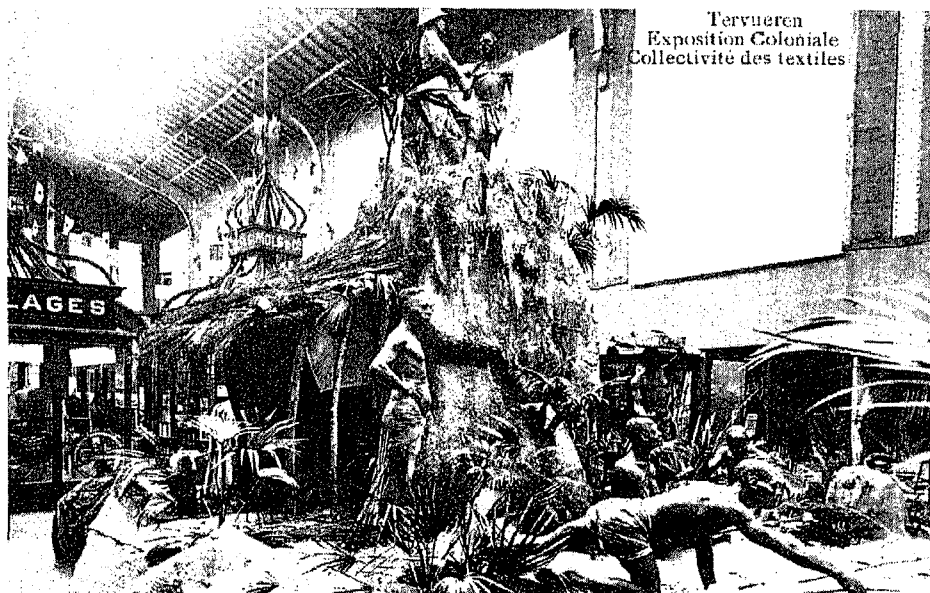
SOUVENIR
DE
BRUXELLES-TERVUEREN

VILLAGE CONGOLAIS CIVILISÉ
dirigé par M. l'abbé Van Iupe

103. 'Beschaafd Kongolees dorp' op de koloniale tentoonstelling te Brussel/Tervuren in 1897.

bedarf keineswegs erst der Versicherung des Capitäns,' zo schreef het *Allgemeine Theaterzeitung und Unterhaltungsblatt* naar aanleiding van de tentoonstelling van het geheel te Wenen, 'daß dieser Neuseeländer, bevor er an Bord genommen wurde, wirklich Menschen gefressen hatte, so leicht kann man diese Handlung seinem Aussehen zumuthen.'²⁹⁰ Columbus bracht al Indianen mee uit de Nieuwe Wereld, en in de eeuwen nadien zag elke generatie wel tentoongestelde *natives*. In het Gemeentearchief van Amsterdam wordt een ets bewaard getiteld 'Een Wilde, SYCHNECTA genaamt, van de MOHAWK uyt NOORD-AMERICA te zien geweest in Blaauw Jan 1764'.²⁹¹

Beroemd is de Hottentotse Saartjie Baartmann geworden, die vanaf 1810 in Londen en vervolgens ook in Parijs en elders, vijf jaar lang, Afrika representeerde, in een kooi te kijk gesteld. De Khoi of Hottentotten waren nomadiserende veehouders in Zuid-Afrika, nauw verwant aan de San of Bosjesmannen, die leefden als jagers en verzamelaars. Saartjie Baartmann was de naam die deze vrouw kreeg bij haar doop. Ook zij trok zeer veel belangstelling en ging de geschiedenis in als *the Hottentot Venus*. Haar enorme, zeer geprononceerde billen, die ontbloot waren als ze tentoongesteld werd, droegen bij tot de seksuele belangstelling en de wilde fantasieën van het Engelse publiek. De opeenhoping van grote vetreserves, een verschijnsel dat bekend staat als steatopygie, was bij vrouwen van de Khoi-San, zoals beide genoemde groepen in de huidige antropologische literatuur aangeduid worden, een normaal verschijnsel. Tevens wekte de mensonterende manier waarop deze vrouw behandeld werd (in een tijd van fel verzet tegen slavernij) de verontwaardiging van tenminste een deel van het



104. 'Katoenplantage' op de koloniale tentoonstelling te Tervuren in 1897. Bovenop het geheel reikt een Belgische koloniaal een Afrikaanse man de hand. Wetenschap en Belgisch imperialisme gingen hand in hand bij de oprichting, in het kader van deze tentoonstelling, van het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika.

Engelse publiek. De zaak werd voor de rechter gebracht. Saartjie zelf, die niet onintelligent was en vloeiend Nederlands alsook enig Engels en zelfs een paar woorden Frans sprak, werd gehoord, en de rechter kwam tot de bevinding dat zij geheel uit vrije wil handelde, zodat de manifestatie doorging.

Hottentotten en Bosjesmannen stonden volgens de toenmalige rassentheorie samen met Australische Aborigines en Vuurlanders van alle rassen, geordend op een schaal van laag naar hoog, het dichtst bij de mensapen. Ze golden in letterlijke zin als halfdierlijk. Dit gegeven, gecombineerd met de opvallende fysieke verschijning van de vrouw, stond garant voor het succes van het gebeuren. Toen Saartjie Baartmann op 29 december 1815 op vijfentwintigjarige leeftijd, verzwakt door overmatig drankgebruik, aan de gevolgen van een infectie overleed, werd ze door Frankrijks beroemdste anatoom, George Cuvier, op de snijtafel ontleed, nadat men een afgietsel van haar lichaam had vervaardigd (107). Cuvier publiceerde zijn bevindingen, waarin hij alle punten van overeenkomst met mensapen opsomde, in de *Mémoires du Muséum d'Histoire Naturelle* van 1817, onder de titel 'Extra d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentotte'. Met name haar billen werden zorgvuldig onderzocht. De belangrijkste focus van wetenschappelijke langstelling evenwel was haar geslachtsorgaan.²⁹²

In de achttiende-eeuwse fysische antropologie woedde een felle discussie over de aard van een huidplooi die bij Khoi-San vrouwen het geslacht

orgaan bedekt. Ging het om een vergroot onderdeel van het normale orgaan zoals dat bij alle vrouwen voorkomt, of was het een aparte structuur, die bij andere rassen niet voorkwam? Linnacus noteerde, op deze structuur doelend, in zijn *Systema Naturae* ten aanzien van het Afrikaanse ras: 'feminae sinus pudoris' – de vrouwen hebben een *sinus pudoris*, een 'schaamsluier'. Telkens weer werd dit foutief, maar veelzeggend, misverstaan als 'feminae sine pudore' – de vrouwen zijn schaamteloos.²⁹³ Bij leven had Saartjie consequent alle pogingen om haar geslachtsdeel te onderzoeken gedwarsboomd. Toen ze overleden was stond niets een nader onderzoek nog in de weg. Het geslachtsorgaan werd door Cuvier zorgvuldig uitgeprepareerd en op sterk water gezet. Het wordt nog steeds bewaard in het Musée de l'Homme. In genoemde publikatie kwam hij tot de correcte conclusie dat het ging om abnormaal grote kleine schaamlippen, maar hij verbond aan zijn onderzoek gevolgtrekkingen die wel strookten met de toenmalige, maar niet meer met de huidige opvattingen over 'rassen'. Naarmate een ras hoger, minder dierlijk, en de huidkleur dus lichter was, zou de *sinus pudoris* steeds kleiner worden. Als men van de Hottentotten in Zuid-Afrika naar Egypte ging, zou men dit feit kunnen constateren. Halverwege deze route was de huidkleur half zo donker en de *sinus*, meende hij, half zo groot. De discussies duurden voort en publikaties als Johannes Müllers 'Über die äußeren Geschlechtstheile der Buschmänninnen' (1834) of 'Die äußeren Geschlechtstheile eines Buschweibes' (1868) door Luschka, Koch en Görtz, waren in de negentiende-eeuwse wetenschappelijke literatuur niet ongewoon.²⁹⁴

Al met al werd in het geval van deze Afrikaanse Khoi-San vrouw een tijdperk in zijn vooroordelen bevestigd. Zij behoorde tot een van de achterlijkste, laagste, meest dierlijke rassen, en had grote billen en grote kleine schaamlippen, tekenen van grote, dierlijke wellustigheid. Saartjie Baartmann werd voor de negentiende eeuw het prototype van 'de' zwarte vrouw, wier afwijkende fysieke verschijning haar afwijkende seksuele geaardheid betekende. Opvallend is dat men zich, blijkens autopsierapporten uit die tijd, haast uitsluitend interesseerde voor de Afrikaanse vrouw en haar geslachtsdeel, en nauwelijks voor de geslachtsdelen van de Afrikaanse man. In de wetenschappelijke literatuur werd later in dezelfde eeuw in brede kringen een verband gelegd tussen de Hottentotse fysieke constitutie en die van de prostituée, onder meer door Cesare Lombroso en Guillaume Ferrero in *La donna delinquente: La prostitua e la donna normale* (1893). Prostitutie zou een atavisme zijn, een uitzonderlijke, pathologische conditie die ooit, in tijden waarin de mensheid nog wild, primitief en promiscu was, typisch was voor alle vrouwen, een regressie naar een verleden dat even donker was als het donkere continent en zijn donkere bewoners die werden gezien als *contemporary ancestors*.²⁹⁵ In Afrikaanse en andere primitieve samenlevingen zou prostitutie normaal zijn. Men zocht naar overeenkomsten tussen de typische genitalia en andere fysieke kenmerken van de prostituée en die van de Hottentotvrouw, en meende inderdaad overeenkomsten te kunnen constateren. De zwarte huidkleur, in christelijke ogen een teken van zondigheid, werd bovendien in een lange medische traditie verklaard als een pathologisch verschijnsel, aangeboren lepra, in verband gebracht

105. Studio-opname van vier Matabele-vrouwen voor geschilderd decor, tegen het einde van de vorige eeuw onder meer te Berlijn tentoongesteld. Uit Stratz' *Die Rassenschönheit des Weibes*. 'De mond,' commentarieert Stratz, 'wordt ontsierd door de dikke onderlip.'



106. 'Assambola, de Zoeloeprinces'. Lid van een Völkerschautruppe, gefotografeerd in 1885 door de prominente fotograaf Carl Günther te Berlijn, afgebeeld door Stratz. Behalve in deze uitmonstering, bedoeld voor het brede publiek, verscheen zij ook, zoals gebruikelijk was, naakt voor leden van de Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte. Bij die gelegenheid werd zij antropometrisch onderzocht door de wereldberoemde anatoom-patholoog Rudolf Virchow, oprichter en voorzitter van dit genootschap. Opnamen van deze vrouw, geheel ontkleed, illustreren talrijke wetenschappelijke artikelen en handboeken. Vanwege haar Europees aandoende trekken gold zij als 'Muster einer besonders vollkommenen Negerin' (Stratz), gemeten aan de maatstaf van het blanke ras, welteverstaan.



ook met syfilis, een aandoening die zich vanuit Afrika over de wereld verspreid zou hebben. Syfilis werd weer geassocieerd met seksuele decadentie, zoals in het geval van Emile Zola's *Nana* (1880), die aan haar wulpsheid moreel en fysiek te gronde gaat. Verder werd de zwarte huidkleur van oudsher in verband gebracht met krankzinnigheid.²⁹⁶

Afrika was in de Westeuropese voorstellingswereld van de vorige eeuw dus op allerlei manieren geassocieerd met onreinheid, achterlijkheid, wellust, dierlijkheid, moreel en fysiek verderf, prostitutie en krankzinnigheid, een complex van voorstellingen dat in zijn geheel sterke connotaties van vrouwelijkheid had. Deze sfeer van wildheid vroeg per definitie om disciplinerend door de beschaafde Europese man.

Een met de volkerententoonstelling vergelijkbaar verschijnsel was het tegen betaling tentoonstellen van krankzinnigen, evenals 'wilden' als wild en dierlijk beschouwd en als dieren in kooien gehuisvest. Krankzinnigheid werd, zoals Michel Foucault heeft aangetoond, in het achttiende-eeuwse Frankrijk gezien als het verval tot een wilde, onbeteugelde, dierlijke staat, die reeds eeuwenlang gold als een symbool voor alles wat tegennatuurlijk en slecht was.²⁹⁷ Men zocht naar uiterlijke overeenkomsten tussen typen van krankzinnigen en diersoorten. Dörner schrijft over het tentoonstellen van krankzinnigen: 'Was hier veranstaltet wurde, war die wilde und unzähmbare Natur, das "Tierische", die absolute und zerstörende Freiheit, die soziale Gefahr, die hinter den von der Vernunft gesetzten Gittern um so dramatischer in Szene gesetzt werden konnte als eben durch denselben Akt dem Publikum die Vernunft als Notwendigkeit der Herrschaft über die Natur, als Beschränkung der Freiheit und als Sicherung der staatlichen Ordnung vor Augen geführt wurde.'²⁹⁸ Orde tegenover chaos, redelijkheid tegenover wildheid.

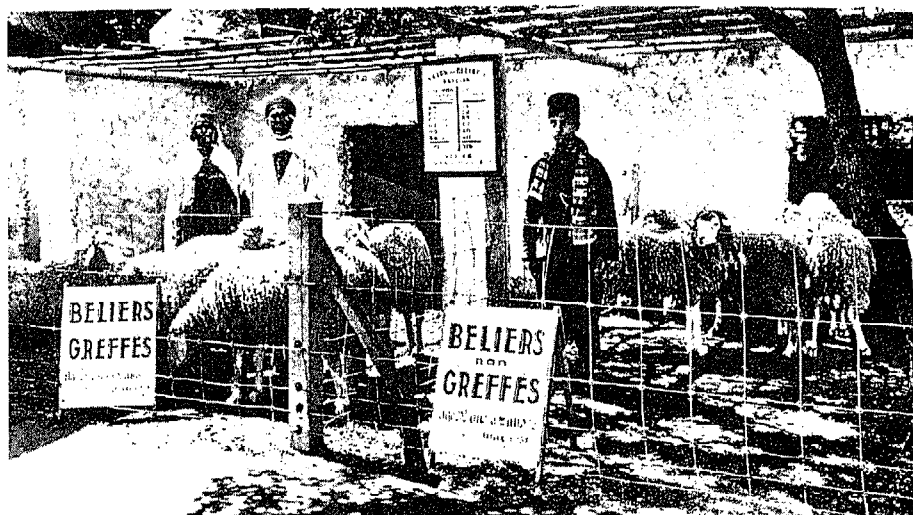
Een overeenkomstig verschijnsel was ook het tentoonstellen van 'monsters' op kermis: mensen met klompvoeten, Siamese tweelingen, vrouwen met baardgroei, reuzen en dwergen, enzovoort. Beroemd is het geval van Merrick, de 'olifantman', een door ziekte afschuwelijk mismaakte, maar intelligente en gevoelige Engelse man, die op het eind van de vorige eeuw tentoongesteld werd in een *freak show* te Londen, totdat een prominent chirurg zich over hem ontfermde.²⁹⁹ Een andere vorm van representatie van het andere is het tentoonstellen van voorwerpen uit andere culturen in etnografische musea, veelal opgericht in de negentiende eeuw, en vaak ontstaan uit de rariteitenkabinetten van de renaissance (109). Ook de etnografische verzameling is een praktijk van betekening met een welbepaalde paradigmatische en syntagmatische structuur. Het Missie-Museum van de Societas Verbi Divini te Steyl/Tegelen bijvoorbeeld maakte in het begin van de jaren dertig reclame met de volgende tekst: 'Bezoekt het Missie-Museum te Steyl. Hier kan men aanschouwen een rijke verzameling van de meest verschillende gebruiksvoorwerpen uit de heidensche missielanden, die ons een duidelijk beeld geven van de primitiviteit en heidensche afgodendienst der natuurvölker en van de hoogstaande, veel bewonderde Oostersche kunst.'³⁰⁰ Op de paradigmatische as staat heidens-primitief-afgodendienst-natuurvolk tegenover christelijk-beschaafd-godsdienst-cultuurvolk. Tegelijk wordt de primitieve kunst van heidenen gecontrasteerd

107. Afsnede van het lichaam van de Khoi-San vrouw Saartjie Baartmann, in 1815 op vijftienvijftigjarige leeftijd gestorven, samen met haar skelet en haar op sterk water gezette geslachtsorgaan bewaard in het Musée de l'Homme, Parijs, en daar nog steeds te bezichtigen, zoals zij zelf bij leven te bezichtigen was. Naar een door die instelling verspreide Ansichtkaart.



met 'hoogstaande' kunst uit het exotische Verre Oosten, dat van oudsher meer respect inboezemde. Syntagmatisch wordt een ontwikkeling van laag naar hoog gesuggereerd, waarvoor in dit geval de Heilige Schrift het scenario levert.

De semiosis die hier, of op talloze 'missietentoonstellingen',³⁰¹ ook in Nederland, plaatsvond, was normatief en persuasief van aard. Ze trachtte te overreden tot een bepaalde beoordeling en een bepaalde gedragslijn ten aanzien van de mensen en de samenlevingen die het voorwerp van deze representaties waren. Datzelfde gold voor de Wereldmissietentoonstelling in het Vaticaan, die door Paus Pius XI op 21 december 1924 geopend werd en in 1925 meer dan 750.000 bezoekers trok. Hier werd, zoals een van de organisatoren opmerkte, een beeld geschetst van wat naar de koloniën toegebracht werd, niet, zoals op koloniale tentoonstellingen, van wat er weggehaald werd.³⁰² Er waren onder meer een 'Zaal van de Propaganda', een 'Zaal van het Heilig Land als bakermat van het christendom', een 'Zaal van de Missiegeschiedenis' en een zaal met kwantitatieve gegevens met betrekking tot de missie. Al deze zalen waren rijkelijk voorzien van door de missiecongregaties verzamelde etnografische voorwerpen, die zeden en gewoonten van de heidense culturen representeerden welke het object van het katholieke beschavingsoffensief waren, geordend volgens de gezichts-



BÉLIERS GREFFÉS EN ALGÉRIE — Méthode VORONOFF

108. Rammen en mensen op de koloniale tentoonstelling te Parijs in 1931.

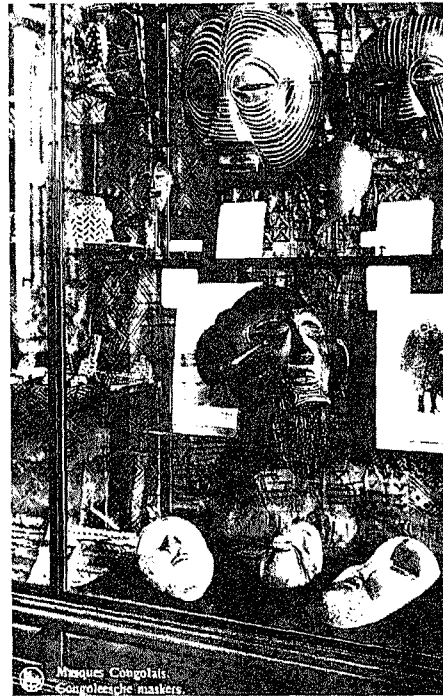
punten van de diffusionistische theorie van de *Kulturkreise* en hun historische ontwikkeling. Rome gold hier als het centrum van de wereld, een rol die op de middeleeuwse *mappaemundi* nog aan Jeruzalem toekwam.

De syntagmatische ordening van de meeste negentiende-eeuwse etnografische verzamelingen, de *story of mankind*, werd daarentegen geleverd door het vooruitgangdenken, met name in zijn wetenschappelijke verschijningsvorm, het evolutionisme in de etnologie. Ook hier werd een ontwikkeling van laag naar hoog geschetst. Er zijn discussies over de vraag in hoeverre het vooruitgangdenken moet worden gezien als een geseculariseerde christelijke opvatting van de geschiedenis als heilsgebeuren, maar de aperte formulering is in ieder geval niet in religieuze termen gesteld. De ontwikkeling is er een van een gemis aan beschaving naar de opheffing van dit gemis, van wildheid naar beschaving, door de blanke, Kaukasische mens op eigen kracht bewerkstelligd, en door de overige rassen met meer of minder hulp van het blanke ras, al naar gelang van de mogelijkheden die hun raciale constitutie hun liet. Deze ontwikkeling zou aan die van de in 'ontwikkelingsreeksen' tentoongestelde cultuurvoorwerpen af te lezen zijn.

Ik wees in hoofdstuk 2 op de aan het fotograferen inherente illusie van objectiviteit. Ook in het geval van de tentoonstelling blijkt hoe weinig het motto opgaat dat een negentiende-eeuwse Amerikaanse antropoloog aan de antropologische afdeling van een wereldtentoonstelling verbond: 'To see is to know'. In feite was de op het andere gerichte blik conceptueel, discursief, narratief gestuurd. Men zag wat men verwachtte te zien.

De centrale rol van de blik en het visuele in de geschiedenis van de antropologie werd onderzocht door Fabian. 'Visualization and spatialization,' stelt hij, '(became) a program for the new discipline of anthropology. There was

109. Een vitrine met maskers uit Belgisch Kongo in het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika te Tervuren, België. Hedendaagse opstellingen in musea benadrukken veel sterker dan hier het geval is de culturele context van de voorwerpen, het gezichtspunt en de oogmerken van de mensen die ze gebruikten.



a time when this meant, above all, the exhibition of the exotic in illustrated travelogues, museums, fairs, and expositions. These early ethnological practices established seldom articulated but firm convictions that presentations of knowledge through visual and spatial images, maps, diagrams, trees and tables are particularly well suited to the description of primitive cultures.³⁰³ Fabian wijst hierbij, geheel in de lijn van onze bevindingen in het voorgaande, op de ideologische werking van 'visualisme' als *cognitive style*. Hij toont aan hoe nauw deze laatste verweven is met de veronderstelling dat wat gezien wordt, het tot object gemaakte andere, iets is wat niet alleen van ver, maar met name uit een heel andere tijd afkomstig is, hoe vooral temporeel een kloof tussen de kijker en de bekeken *contemporary ancestors* geconstrueerd wordt, 'how anthropology has managed to maintain distance, mostly by manipulating temporal coexistence through the denial of coevalness.'³⁰⁴ In de antropologie blijkt hetzelfde te hebben gespeeld als in de fotografie, in de politieke ideologie die het imperialisme begeleidde, in het christelijk discours over heidenen en missie, op wereldtentoonstellingen en in de fotografie: 'When modern anthropology began to construct its Other in terms of topoi implying distance, difference, and opposition, its intent was above all, but at least also, to construct ordered Space and Time – a cosmos – for Western society to inhabit, rather than 'understanding other cultures', its ostensible vocation.'³⁰⁵ De grote hoeveelheid materiaal die we in het voorgaande gezien hebben, laat geen andere conclusie toe dan dat hetzelfde, *mutatis mutandis*, geldt voor de Europese verbeelding van Afrika in het algemeen.

9. Tot besluit

We hebben in het voorgaande naast koloniale ansichtkaarten tal van Europese uitingen over Afrika gezien, afkomstig uit zeer uiteenlopende bronnen: teksten van de filosoof Hegel en van de psychologen Freud en Jung, een pauselijk schrijven, teksten in verband met werelddtentoonstellingen en *Völkerschauungen*, koloniale romans, reisverhalen, gedrukte en geschreven teksten op de ansichtkaarten, passages uit antropologische verhandelingen en uit missieliteratuur. We hebben ook de werelddtentoonstelling en de *Völkerschau* als zodanig als tekst geïnterpreteerd, in de ruimere zin van een betekenend systeem of een praktijk van betekening, evenals afbeeldingen in de antropologische literatuur, en de koloniale ansichtkaart zelf.

Al deze uiteenlopende uitingen over Afrika, inclusief de verzameling koloniale naakten van een jonge Franse *colon*, Nic, bleken fragmenten te vormen van één grote, Europese Tekst, een in hoofdzaak mannelijk discours over een imaginair, vrouwelijk Afrika, een narratio over wildheid en beschaving, met een welbepaalde structuur: telkens dezelfde paradigmatische tegenstellingen, telkens dezelfde syntagmatische opbouw, telkens dezelfde beeldspraak. Telkens dezelfde paradigmatische tegenstellingen: beschaafd tegenover (en boven) wild, beheerst tegenover impulsief, mannelijk tegenover vrouwelijk, menselijk tegenover dierlijk, christelijk tegenover heidens, cultuur tegenover natuur. Telkens dezelfde syntagmatische opbouw: Europa vertegenwoordigt een latere, dus hogere fase uit de wereldgeschiedenis, en heeft daarom de taak minder ver ontwikkelde, lagere 'natuurvolkeren' te helpen, door hen te civiliseren in naam van de Vooruitgang, dan wel te kerstenen in naam van God. Telkens dezelfde beeldspraak: Afrikaans betekent wild, donker, vrouwelijk, dierlijk, primitief.

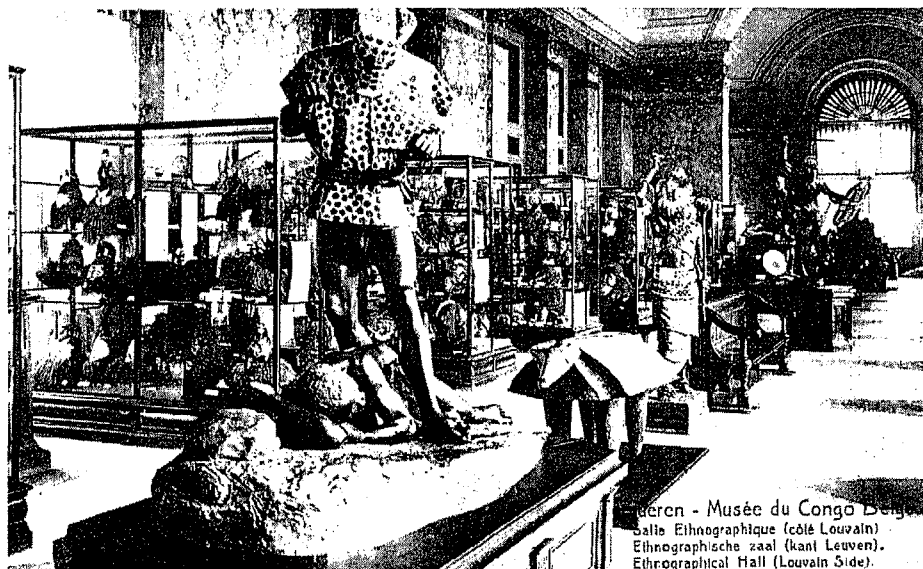
Het visuele, de blik, het oog (van de mannelijke koloniaal, van Europeanen in het algemeen, van de camera), het kijken naar – naar de inheemse bevolking of naar allerlei representaties daarvan, en met name naar Afrikaanse vrouwen – speelde een belangrijke rol. De Europese blik bleek bovendien in aanzienlijke mate gemotiveerd door seksuele belangstelling, zodat we zouden kunnen spreken van een zeker voyeurisme.³⁰⁶

Het beeld van de ander, zagen we, is in feite een articulatie van een even imaginair Europees, etnocentrisch zelfbeeld, dat hier omgekeerd wordt: de anderen zijn wat wij niet (willen) zijn. Blank tegenover zwart, actief tegenover passief, leider tegenover volgeling, schenker tegenover ontvanger, beschaafd tegenover wild. Een negatief beeld van de ander overheerste, hoewel er meestal ook een moment van fascinatie meespeelde, niet in de laatste plaats seksueel gezien. In het kader van kritiek op de eigen beschaving kwam een even stereotiep, maar nu positief beeld tot uitdrukking: de

nobele, door beschaving onbedorven natuurmens. Eenzelfde semiosis als plaatsvond ten aanzien van Afrika, vond plaats ten aanzien van het eigen lichaam en driftleven, het wilde andere in de burger zelf. De beangstigende, de eigen identiteit bedreigende ondoorzichtigheid en andersheid van een vreemde, complexe wereld werden bezworen door een geruststellende, stereotyperende, een schijndoorzichtigheid creërende discursieve betekening.³⁰⁷ De verontrustende differentie tussen blank en zwart werd bezworen door een narratieve mise-en-intrigue waarin het andere aan het eigene ondergeschikt gemaakt werd, theoretisch, maar ook praktisch, daar de narratio tevens een scenario en een legitimatie leverde voor een bepaalde omgang met Afrikanen.

De filosoof Kant stelde dat alle menselijk kennen bepaald wordt door apriorische, transcendentale, dat wil zeggen aan de ervaring voorafgaande en deze mogelijk makende structuren. Ik verdedig analoog, maar op een ander, epistemologisch minder fundamenteel niveau van reflectie, dat de beeldvorming met betrekking tot de vele honderden culturen van het Afrikaanse continent bepaald werd door de typische paradigmatische en syntagmatische structuur van een (quasi-)apriorisch, vóórgegeven discours, een Tekst over wildheid en beschaving.³⁰⁸ Deze structuren bepaalden in hoge mate wat men zag, en kón zien. Tevens gaat het hier om een mooi voorbeeld van wat Arthur Lovejoy voor ogen stond bij zijn invloedrijke

110. Het Koninklijk Museum voor Midden-Afrika te Tervuren, België: uitbeelding van een rituele moord door een gemaskerd en van metalen klauwen voorzien lid van een geheim zogenaamd luipaardgenootschap, zoals die onder meer bestonden in Belgisch Kongo. Hoewel zulke praktijken daadwerkelijk voorkwamen, krijgen ze hier buitensporig veel aandacht. Door de keuze van wat wel en niet wordt ge(re)presenteerd, worden bestaande stereotypen (hier: barbaars, gewelddadig Afrika) bevestigd.



Tervuren - Musée du Congo Belge
Salle Ethnographique (côté Louvain)
Ethnographische zaal (kant Leuven)
Ethnographical Hall (Louvain Side).

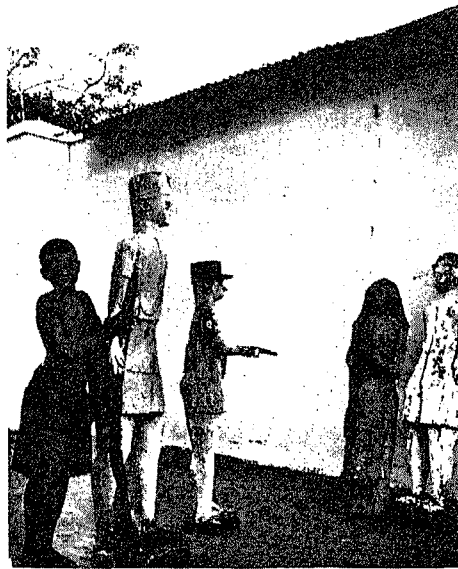
programmatische formulering van de taak van de *history of ideas*: het bestuderen van 'the manifestation of specific unit-ideas in the collective thought of large numbers of peoples, not merely in the doctrines or opinions of profound thinkers or eminent writers ... It is, in short, most interested in ideas which attain a wide diffusion, which become a part of the stock of many minds.'³⁰⁹

Deze Europese verbeelding van Afrika leverde een aantal Europese volken een ideologische rechtvaardiging voor de inbezitting en exploitatie van grote gebiedsdelen in Afrika. 'De' Afrikaan werd voorgesteld als kinderlijk en irrationeel, waardoor het voor de hand lag dat de volwassen, rationeel denkende Europeanen hem de helpende hand reikte. Afrika werd gezien als een vrouw, een maagd, die er uiteraard om vroeg door het mannelijke Europa of de mannelijke koloniaal veroverd en bestierd te worden. De feitelijke kolonisatie werd behalve door die van de inheemse ziel begeleid door een even gewelddadige kolonisatie op het niveau van teksten en ideeën. In het landschap werden kanalen en spoorlijnen gegrift, en over het inheemse heen werd een nieuwe, Europese tekst geschreven. Ook discursief werd Afrika rücksichtslos ingelijfd, door een binair gestructureerde, regulerende, disciplinerende betekening, waarbij het ene, Europa, nooit gelijkwaardig naast het andere, Afrika, stond, maar altijd erboven, in een hiërarchische verhouding. Deze betekening was in feite een vertekening, wat een onthulling leek een verhulling.

Onze analyses betroffen primair de Franse en de Belgische, in mindere mate ook de Engelse en Duitse beeldvorming in de periode van circa 1850 tot circa 1930, met een accent op de bloeitijd van het kolonialisme en tevens die van de ansichtkaart, de periode 1900-1930. De nadruk lag meer op algemene patronen dan op specifieke historische achtergronden. Uiteenlopende uitingsvormen – christelijke en seculiere, wereldtentoonstellingen en antropologische handboeken – bleken inderdaad grote overeenkomsten te vertonen. Daarnaast zijn er allerlei interessante, maar hier niet of nauwelijks aan de orde gestelde gegevens die om verklaring vragen in termen van specifieke historische antecedenten en ontwikkelingen, zoals, om maar iets te noemen, het feit dat Afrika voor de Engelsen primair het donkere (*dark*), voor de Fransen primair het wilde (*sauvage*) continent was.³¹⁰ Een ander voorbeeld is de invloed van berichtgeving over specifieke oorlogen en gewapende conflicten met Afrikaanse bevolkingsgroepen op beeldvorming in de betreffende landen en periodes.

Buiten beschouwing zijn verder gebleven verschillen tussen nationale stereotypen van Afrikanen, zoals de Nederlandse Zwarte Piet, de Engelse Golliwog, de Franse Bonhomme Banania, de Duitse Sarotti Mohr, of Sambo en Uncle Tom in de Verenigde Staten.³¹¹ Meestal zijn zulke figuren (anders dan de koloniale naakten) mannelijk, vertonen ze kinderlijke trekken, onder meer naïeve vrolijkheid, en treden ze op in de rol van bediende. Ze verschijnen vooral in reclame, onder meer voor chocolade, cacao en fruit.³¹² Buiten beschouwing bleef ook de rol van de Afrikaan in schilderkunst, theater en film, in de Nazi-propaganda of als statussymbool in huishouden of gevolg van welgestelde Europeanen in eerdere tijden. Buiten beschouwing bleef het inheemse denken over, de inheemse betekening

111. Colon-figuren, zoals inheemse beelden van kolonialen genoemd worden, gemaakt door gevangenen, in een Franse kolonie in West-Afrika. De discursieve activiteit van de Afrikanen zelf in koloniale context, hún betekening van wat er gebeurde, is nauwelijks gecodificeerd. Zij schreven of fotografeerden meestal niet. Ook op dit niveau was er sprake van onderdrukking. Pas in het kader van de dekolonisatie en de *négritude*-beweging kreeg een felle tegensemiosis een kans.



van de koloniale situatie, gedurende de koloniale tijd en later, in het kader van en na de dekolonisatie (III).³¹³

Een belangrijke rol hierbij speelde de *négritude*-beweging, die begon in het Parijs van de jaren dertig en verbonden is met namen als Léopold Senghor, Aimé Césaire en Léon Damas. In deze kringen zette men zich fel af tegen de negatieve stereotiepe representaties van Afrika, maar nam men deze in feite tegelijk over, ten positieve gewend. Opnieuw was er sprake van een zwarte essentie, maar nu werd deze gevierd. Sartre heeft in dit verband eens gesproken van een (paradoxaal) antiracistisch racisme. In dit auto-primitivisme past het opmerkelijke feit dat niemand minder dan Léopold Senghor een enthousiast voorwoord schreef en lyrische teksten leverde voor een recent boek met prachtige erotische foto's van *Black Ladies* – een zoveelste gegeven uit het complexe wedervaren van het Afrikaanse naakt, gesavoureeerd, veracht, begluurd, bewonderd, door antropologen opgemeten, door missionarissen aan- en door koloniale fotografen uitgekleed.³¹⁴

Aan het materiaal dat we wel onderzocht hebben, bleek telkens hetzelfde Europese beschavingsdroom ten grondslag te liggen, even sterk beïnvloed door de burgerlijke mentaliteit of habitus als door het christelijk wereldbeeld, waarmee die mentaliteit nauw vervlochten is. De reikwijdte van de analyse is zeker groter dan het expliciet bestudeerde materiaal. De beeldvorming met betrekking tot Afrika bleek in een veel oudere traditie van interpretaties van 'anderen' te staan (onder meer de Plinische rassen en de wildeman); sterker nog, bepaalde aspecten van beeldvorming, onder meer



112. 'Bandziri-vrouw, kapsel en type'. Het onderschrift draagt het karakter van een voorwendsel, en de omlaag geschorte lendendoek laat zien waarom het werkelijk te doen was. Opmerkelijk is dat de schaduw van de fotograaf zichtbaar is – toeval, of een grapje? Normaal registreert het oog van de camera cameraopstelling en fotograaf evenmin als het menselijk oog zichzelf ziet. De tropenhelm die hij draagt, suggereert hoe zorgvuldig hij zijn eigen lichaam bedekt houdt. De afbeelding op de postzegel heeft meer te maken met Europese voorstellingen met betrekking tot exotische landen dan met de etnografische realiteit in koloniaal Gabon; de dikke lippen verwijzen naar zwart Afrika, maar de hoofdtooi doet meer denken aan Europese afbeeldingen van Zuidamerikaanse Indianen.



113. 'Op Madagascar'. Studioportret, gemaakt in Frankrijk. Zelfde reeks, modellen en strekking als afbeelding 21 en een even pregnante allegorie van hoe in een Europees, mannelijk discours koloniale verhoudingen gezien werden. 'Hoe het ook zij, met een negerinnetje dat je overstelpt met haar zorgen en gunsten is het op Madagascar goed toeven.' Gebaar, blikrichting en houding van de staande vrouw drukken dienstbaarheid aan de zittende man, in militair uniform, uit.

het omkeringsmechanisme en de associatie ver-vroeger, bleken ook in andere culturen voor te komen, en te maken te hebben met etnocentrisme als een zeer algemeen cultuurverschijnsel.

De literatuur over het thema 'differentie', *alterity*, *otherness*, neemt de laatste jaren sterk toe. Met name 'differentie' is een even centraal als lastig en rijk geschakeerd begrip uit de huidige wijsgerige discussie, met een al even complexe geschiedenis. Kan het, na deze omzwervingen langs talrijke, bizarre Europese representaties met betrekking tot het donkere continent en zijn bewoners, voortvloeiend uit Europese opvattingen over wat echte beschaving is, wat 'menschelijkheid' eigenlijk zeggen wil, nog verbazen dat Franse auteurs als Jacques Derrida en Luce Irigaray ten aanzien van dit mens- en wereldbeeld spreken van 'fallocratisme', 'logocentrisme', 'fallogocentrisme'? De Europese intellectuele traditie lijkt door en door besmet met een gewelddadige stijl van denken, die de rede en het mannelijke tot middelpunt en maatstaf van de wereld verklaart, en ook in de in deze studie gethematiseerde topoi tot uitdrukking komt. Kan men, wat vaak geprobeerd wordt, de vaker wel dan niet twijfelachtige opvattingen van grote denkers uit onze traditie over de vrouw, de zwarte Afrikaan, de niet-christen, het dier en andere 'anderen' zonder meer afdoen als een bijkomstigheid, een onbelangrijke bijzaak, die de kern van hun denken nagenoeg niet raakt en deze intact zou laten? De these van het deconstructiedenken, van de *écriture féminine*, van Michel Foucault met zijn onderzoek naar de omgang met 'mis'dadigers' en 'krank'zinnigen, is dat het Westeuropese denken in feite door en door gecontamineerd is door wat op het eerste oog iets marginaals lijkt, een betreurenswaardige, maar makkelijk te corrigeren vergissing: er wordt te weinig rekening gehouden met, rekenschap afgelegd van het andere, de ander, van differentie.

Voor een perspectief dat de rede en het mannelijke centraal stelde, behoorden ook de talloze Afrikaanse culturen, het dier, de vrouw doorgaans tot *das Andere der Vernunft*. In het voorgaande zijn talloze gevallen van fallologocentrische betekening van anderen aan de orde gesteld, een betekening die wezenlijk werd beïnvloed door de Verlichting, en werd gedragen en uitgedragen door Westeuropese burgerlijke middenklassen. Keer op keer hebben we de ontoereikendheid, de geweldpleging, de kannibale absorptie van dit discours ten aanzien van wat men als anders aanmerkte moeten constateren. Keer op keer werd over het andere, de ander, of het nu ging om Afrikanen, om vrouwen, om dieren of om het eigen lichaam en de eigen driften, verhaald als ware het wild, impulsief, emotioneel, onredelijk, onbeschaafd, wellustig, agressief, slecht. Zelfs waar de ander tot utopische maatstaf verheven werd, bleef het vertoog bepaald door venijnige exclusieve tegenstellingen tussen beschaafd en wild, man en vrouw, orde en wanorde, goed en slecht, blank en zwart. Keer op keer hebben we gezien hoe wezenlijk deze structuur van betekening verbonden was met bezwering, neutralisering, belangenbehartiging, machtsuitoefening, disciplineren, beheersing.

De grote belangstelling van de laatste jaren voor het thema 'differentie', met name bij als 'deconstructionistisch', 'postmodern' of 'poststructuralistisch' aangeduide auteurs – deze termen overlappen elkaar goeddeels, maar

niet helemaal –, heeft te maken met een groot wantrouwen in deze kringen ten aanzien van *les grands récits* (Lyotard), de grote traditionele antwoorden op de vraag naar de ultieme aard van mens en werkelijkheid, naar de zin van de geschiedenis, naar legitimerende maatstaven voor het menselijk handelen.³¹⁵ Het in deze studie aan de orde gestelde en geproblematiseerde vertoog over wildheid en beschaving is zo'n antwoord, evenals de christelijke narratio over God en de mens waarmee het samenhangt. De (post-moderne) kritiek richt zich met name op het (moderne) Verlichtingsdenken met zijn vertrouwen in de cognitieve en morele vermogens van de rede en in de redelijkheid van de geschiedenis, en zijn daardoor geïmpliceerde identificatie van onredelijkheid, van het onredelijke andere van de rede – hetzelfde Verlichtingsdenken dat een grote invloed uitoefende op negentiende-eeuwse ideeën over cultuurvolkeren, natuurlvolkeren, en de wenselijke verhouding daartussen. We zouden in dit verband kunnen spreken van een crisis van het Verlichtingsdenken, die in de vorige eeuw reeds inzette, of ook van een crisis van de representatie. Mij lijkt dat deze crisis niet tot bepaalde intellectuele milieus beperkt blijft, maar te maken heeft met een crisis van de westerse cultuur die zo sterk door dat Verlichtingsdenken bepaald is als zodanig. Het rationeel en referentieel potentieel van de representatie, de tekst, het discours wordt aangevochten, niet alleen in de filosofie, maar ook in verschillende wetenschappen, onder meer de historische wetenschappen en de culturele antropologie. De tekst wordt niet meer gezien als een relatief probleemloze weergave van de historische of etnografische realiteit, maar veel meer als een *way of world-making* (N. Goodman), een actieve constructie van die realiteit, die minstens evenveel, of misschien zelfs meer zegt over de schrijver en zijn culturele achtergrond, zijn vooroordelen, belangen, zijn specifieke opvatting van wat een verantwoorde manier van spreken, schrijven, argumenteren is, enzovoort.

De grens tussen fictieve en wetenschappelijke teksten vervaagt. Men spreekt wel van een *literary turn*, een *narrative turn*, of ook *textual turn*. De tekst, de representatie als zodanig staat hier in het centrum van de belangstelling. En waar men de tekst als een construct ziet, ligt deconstructie voor de hand. Michel Foucault, wiens oeuvre grote invloed had op deze ontwikkelingen, benadrukt in zijn analyses van het denken over en de omgang met krankzinnigen en misdadigers in modern West-Europa sterk de regulerende en disciplinerende werking, het gewelddadig karakter van betekening.³¹⁶ Edward Said analyseerde de westerse omgang met 'de Oriënt' onder hetzelfde gezichtspunt.³¹⁷ Ook wij hebben Europese visies op Afrika en zijn inheemse bevolking geanalyseerd als constructen, als een violente verbeelding van anderen.

Hoe fataal zijn de onredelijkheid en het geconstrueerd karakter van interpretatie van anderen voor het typisch modern-Europese, universaliteit claimende denken over mens, geschiedenis, wereld en moraal dat eraan ten grondslag ligt, en dat door postmoderne auteurs zo fel aangevallen wordt? Wat zeggen ze over de westerse cultuur waarmee dit denken door en door verbonden is? In welke mate heeft onze verkenning, die ons met zoveel verbijsterende, absurde ideeën heeft geconfronteerd, de structuur

114. 'De verleiding'. Studioportret van een Europese vrouw en een Afrikaanse man, F.J. Moulin, Parijs, 1852. Op een koloniale ansichtkaart zou zo'n gewaagde voorstelling, veeleer typerend voor literaire en artistieke milieus, niet voorkomen. Zoals op de koloniale ansichtkaart de Afrikaanse vrouw, wordt hier de Afrikaanse man geërotiseerd, evenals de Europese vrouw. De man draagt de quasi-oosterse kleding van de Moor, de zwarte bediende die in welgestelde aristocratische en burgerlijke milieus lange tijd als statussymbool fungeerde.



van een *reductio ad absurdum*, een redeneervorm waarbij de onhoudbaarheid van een positie aangetoond wordt door te laten zien dat deze absurde implicaties heeft?

De inzet van de discussie tussen modernen en postmodernen is in feite een klassieke wijsgerige problematiek. Heeft elke cultuur haar eigen rationaliteit, haar eigen waarden, en kan er dus geen sprake zijn van een hiërarchie tussen culturen, dus ook niet van een legitiem ingrijpen in culturele praktijken die vanuit het eigen referentiekader als barbaars begrepen worden? Of hebben bepaalde culturen, bijvoorbeeld de westerse, een cognitieve en morele voorsprong (bijvoorbeeld door de bereidheid tot een permanente zelfkritiek in wetenschap en wijsbegeerte, of op grond van hun systeem van politieke besluitvorming), met als consequentie dat bemoeienis met andere culturen legitiem kan zijn? 'Can one divide human reality,' vraagt Edward Said zich af, 'as indeed human reality seems to be genuinely divided, into clearly different cultures, histories, traditions, societies, even races, and survive the consequences humanly?'³¹⁸

Een voorbeeld van de grote problemen die met een doordenking van deze kwestie verbonden zijn, is de paradox van de barbaar. Zijn bepaalde andere culturen barbaars, in morele zin? Of zijn we zelf barbaren, zoals Montaigne als een der eersten stelde, in kritiek op de vrij algemene, etnocentrische opvatting dat anderen barbaren zijn? Hoe authentiek menselijk is een vertoog dat de authentieke menselijkheid van andere culturen ontkent? 'Le barbare,' stelt Lévi-Strauss in zijn beroemde essay *Race et Histoire*, daarmee een overtuiging van veel cultureel antropologen van deze eeuw verwoorrend, 'c'est celui qui croit la barbarie.'³¹⁹ Maar dat levert de paradox op dat wie dit stelt, per definitie zélf een barbaar is.³²⁰

Nu de discussie over de houdbaarheid van de grote westerse antwoorden



115. 'Twee meisjes uit Frans Soedan', tentoongesteld en door antropologen anatomisch onderzocht te Berlijn, tegen de eeuwwisseling. Studioportret. Afgebeeld in Stratz' *Die Rassenschönheit des Weibes*.

op de vraag naar de zin van de geschiedenis, naar de plaats van de mens, van Europa, van Afrika in die geschiedenis, naar legitimerende maatstaven voor het menselijk handelen enzovoort in volle hevigheid woedt, ligt niets meer voor de hand dan nader onderzoek naar de structuur van deze *grands récits*, van deze narratief gestructureerde betekende systemen. Hoe zitten ze in elkaar? Welke metaforen treden op? Wat is hun ideologische werking? Op dit punt heeft deze *case study* over de Europese verbeelding van Afrika een bijdrage willen leveren aan de grote en moeilijke discussie over de verhouding der culturen tussen moderne en meer relativistische, postmoderne georiënteerde auteurs.

Ik wil besluiten met enkele opmerkingen naar aanleiding van deze discussie. Het zal uit de voorafgaande hoofdstukken duidelijk zijn dat ik met het postmoderne/poststructuralistische denken een constructionistische kennisopvatting deel. Ik vat kennis op als een *way of worldmaking*, een actieve constructie van de werkelijkheid, die in sterke mate bepaald wordt door factoren als culturele identiteit, narratieve *constraints* ten aanzien van processen van betekening, en de belangen en politieke oogmerken van wie aan het woord is. Wat mij van meer radicale, zeer relativistische postmoderne denkers onderscheidt, is het methodisch karakter van dit gezichtspunt. Het vat kennis tentatief, een tijd lang, om te zien wat dit oplevert, niet definitief of volledig op als een constructie. Tegelijk geloof ik in rationaliteit in de zin van openheid, van de bereidheid de eigen opvattingen voortdurend ter discussie te stellen, van een houding van achterdocht jegens elk zich als definitief presenterend antwoord op grote vragen, van een strategie

van wantrouwen, een streven naar ontmaskering; een rationaliteit zoals in feite uitgeoefend in de voorgaande analyses.

Het gaat daarbij inderdaad om een geloof, om een pragmatische houding, om een engagement ook. Het gaat om iets wat historisch gezien zeer Europees is en deel uitmaakt, realiseer ik mij, van mijn eigen Europese achtergrond en identiteit. Ik herken mij in deze minimale, kritische rationaliteit, ik kies ervoor, ik werk ermee – maar ben te veel kind van mijn postmoderne tijd om op dit punt zekerheden te durven koesteren. Ik kies voor een ethos van onzekerheid, van scepsis, en hoop dat deze houding tot de minder negatieve verworvenheden van de Europese traditie behoort. Ik word in mijn onzekerheid gesterkt door de aan deze positie inherente paradox van een nieuw etnocentrisme, een nieuw geloof in de Europese superioriteit, die nu bestaat in een houding van zelfkritiek, een superioriteit die we slechts opnieuw bevestigen als we haar ontkennen, en die daarom misschien onontkoombaar is.³²¹ Ik geloof, concreter, in de historische betekenis van de culturele antropologie – ironischerwijs begonnen als een vertoog

116. Een koloniaal kijkt naar een Pygmeevrouw, Belgisch Kongo. Deze afbeelding zou ondenkbaar zijn bij een Afrikaanse vrouw van normaal postuur, omdat dan de met taboes omgeven en met voorwendsels verholde belangstelling van de blanke man voor de zwarte vrouw te duidelijk zou zijn gesuggereerd. Zulke afbeeldingen bestaan dan ook niet. Publiekelijk bewaarde men zeer strikt een aanzienlijke afstand, terwijl feitelijk seksuele omgang met inheemse vrouwen of het erop nahouden van een inheemse bijzit aan de orde van de dag was. Zelfs bij de vergoelijkende omstandigheid dat het kleine postuur van de vrouw haar in Europese ogen tot een curiosum bestempelt, is dit een uitzonderlijke ansichtkaart, een inbreuk op conventies waaraan normaliter strikt de hand gehouden werd. De op de zwarte vrouw gerichte blik van de blanke man, de blik die zo'n grote rol speelt bij de koloniale ansichtkaart, is hier vastgelegd: Europa kijkt naar Afrika. Misschien nog opmerkelijker is dat Afrika ook naar Europa kijkt. En let eens op houding en blik van de man, en op het gebaar en de blik van de vrouw!



van de 'beschaafde' wereld over 'wilden', nauw verbonden met het idee van een hiërarchie van rassen en met het kolonialisme³²² – als Europese poging aan etnocentrisme te ontkomen en de enkele duizenden culturen op deze wereld te begrijpen als variaties op eenzelfde thema, dat van menselijkheid. Ik geloof in de corrigerende, relativiserende werking en de emancipatoire betekenis van deze confrontatie met andere culturen, en in de noodzaak van een dialoog met, in de plaats van de traditionele kannibaalse, stereotyperende Europese monoloog over de ander.³²³ Ik geloof in de noodzaak de ander, om een aristotelische distinctie te gebruiken, niet meer vanuit de privatieve tegenstelling te begrijpen (bijvoorbeeld de tegenstelling tussen licht en donker, waarbij donker het ontbreken van licht is), zoals in het vertoog over beschaving en wildheid (als het ontbreken van beschaving), maar vanuit de contraire tegenstelling, die bestaat tussen verschillende soorten als variaties op hetzelfde genus. Ik geloof in de noodzaak de principiële gelijkwaardigheid van alle culturen te denken, en de raadselachtige menselijkheid, inclusief de menselijke feilbaarheid, van al hun dragers. Ik wantrouw de in de bestudeerde pretentieuze betekening gecreëerde illusie van doorzichtigheid en vertrouwdheid van het andere én van het eigene, en ik wantrouw de door die gewelddadige betekening gepostuleerde hiërarchie waarbij het eigene – even geconstrueerd als het andere, even imaginair, evenzeer wijkend en niet tot aanwezigheid forceerbaar – telkens weer tot het allesbeheersende middelpunt werd verheven. Ik geloof dat, waar het gaat om fundamenteel begrip, wijzelf ons even vreemd zijn als anderen ons vreemd zijn, omdat de menselijke begrippelijke vermogens beperkt zijn, paradoxaal genoeg, daar we voortdurend zoveel willen begrijpen, en denken te kunnen begrijpen.

Daarom zou ik graag eindigen met een citaat waarop Peter Mason, een in Nederland woonachtige Engelsman, mij attendeerde. Ik ontleen het aan *La Conquête de l'Amérique*, door Tzvetan Todorov, een Bulgaar in Frankrijk, die Edward Said citeert, een Palestijn die in de Verenigde Staten doceert, die op zijn beurt Erich Auerbach citeert, een Duitse émigré in Turkije, die deze uitspraak weer ontleent aan Hugo van St. Victors *Didascalicon*: 'The man who finds his homeland sweet is still a tender beginner; he to whom every soil is as his native one is already strong; but he is perfect to whom the entire world is as a foreign land.'³²⁴

Dankwoord

De teksten die bij het tot stand komen van een nieuwe tekst de grootste rol gespeeld hebben, behoren vaak, ook in dit geval, niet tot de meest geciteerde. Ton Lemaire's studie over *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld* (Baarn 1986) strekte mij voortdurend tot voorbeeld en, om zijn rijpheid, utopische maatstaf, hoewel ik, als representant van een jongere generatie, tot op zekere hoogte andere accenten leg. Het verdient aanbeveling *De Indiaan* naast dit boek te lezen, daar de ideehistorische en culturele achtergronden van de Europese beeldvorming met betrekking tot Amerika en Afrika in aanzienlijke mate dezelfde zijn. Zeer inspirerend, niet in de laatste plaats om zijn briljante stijl, en veront-rustend om zijn radicaal poststructuralisme, dat voortdurend dwong tot herbezinning op mijn eigen vooronderstellingen, was ook het manuscript van Peter Masons in 1990 te verschijnen studie *Deconstructing America*, en een hele reeks exemplarische artikelen van zijn hand over gerelateerde onderwerpen. Lemaire en Mason hebben de eerste versie van onderhavige tekst over beeldvorming grondig becommentarieerd. Hetzelfde geldt voor Léon Buskens, antropoloog/islamoloog te Leiden, wiens nimmer aflattende enthousiaste betrokkenheid van meet af aan een wezenlijke rol heeft gespeeld bij dit project. Ik dank hen hartelijk.

Voorts wil ik noemen de prehistoricus Wil Roebroeks, Leiden, met wie ik vele malen van gedachten wisselde over onder meer archeologische en paleo-antropologische interpretaties als actieve constructie van aard en gedrag van onze prehistorische ander, de 'oermens'; de lusitaniste/narratologe Ria Lemaire, Amsterdam, wier scherpe blik mijn ogen opende voor onder meer nogal wat door mij niet opgemerkte details in het visuele materiaal dat hier geanalyseerd wordt; de historica Florike Egmond, Amsterdam, die mij hielp meer helderheid te verkrijgen met betrekking tot ambiguïteit in categoriale systemen; de socioloog Jan Nederveen Pieterse, Amsterdam, van wiens hand in 1990 een studie over een nauw verwant onderwerp zal verschijnen: *White on Black. Images of Blacks in Western Popular Culture*; Paul Hennekens, vrijgevestigd intellectueel te Maastricht; en met name ook de antropoloog/afrikanist Jan Abbink, in de periode waarin deze tekst tot stand kwam mijn meest intensieve gesprekspartner *in antropologicis*.

Antiquariaat 'Het leeshuisje', Nijmegen, stelde een aantal van de aan de orde gestelde antropologische studies uit de eerste decennia van deze eeuw ter beschikking, het Afrika Museum te Berg en Dal de ansichtkaart van afbeelding 55, Lex Rutten, Nijmegen, die van afbeelding 35 rechts, en Anke Kamerman, Amsterdam, afbeelding 114.

Tot slot een woord van dank aan Thijs Severens, Nijmegen, die als studentassistent met grote inzet behulpzaam was bij het literatuuronderzoek aan het Uitleenbureau van de Universiteitsbibliotheek van de Katholieke Universiteit Nijmegen, en aan de Nijmeegse doctoraalstudenten die in de studie jaren 1987/88 en 1988/89 gedurende de colleges cultuurfilosofie even welwillend als kritisch oordeelden aan mijn ideeën over de materie van dit boek.

Noten

1. Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (1902), New York 1980, p. 48.
2. Zie G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke* 12, Frankfurt am Main 1970, p. 120 e.v.
3. 'Etno-etnologie' naar analogie van (o.a.) 'etnozoölogie': de studie van hoe men in een bepaalde culturele context andere volkeren of culturen representeert en categoriseert.
4. Geoffrey Gorer, *Africa Dances* (1935), Harmondsworth 1983, p. 83, 84. Met dank aan Peter van Laarhoven, Havelte, die mij op deze tekst attendeerde.
5. Op. cit., p. 67-68. Minstens even belangwekkend als Gorer's reisverslag, en even boeiend, is *L'Afrique phantome*, een combinatie van een *journal intime*, een reisverslag en etnografische notities door Michel Leiris, Parijs 1981 (eerste editie 1934). Leiris, die toen aan het begin van zijn loopbaan als antropoloog stond, trok met de antropoloog Marcel Griaule aan het begin van de jaren dertig in twee jaar dwars door Afrika, van Dakar naar Djibouti. Ten derde verdienen André Gides *Voyage au Congo* (1927) en *Retour du Tschad* (1927) vermelding, beide felle aanklachten tegen het Franse koloniale systeem.
6. J.M.M. van der Burgt, *Het Kruis geplant in een onbekend negerland van Midden-Afrika*, Bostel 1921, voorwoord.
7. Voor deze gegevens baseer ik mij op A. Kyrrou, *L'age d'or de la carte postale*, Parijs 1966; vgl. ook C. Lauterbach & A. Jakovsky, *Postkarten-Album... auch eine Kulturgeschichte*, Köln 1960, en R. Lebeck & G. Kaufmann, *Viele Grüße... Eine Kulturgeschichte der Postkarte*, Dortmund 1985.
8. Vgl. de *National Geographic* van september 1988, geheel gewijd aan een terugblik op het honderdjarig bestaan van het tijdschrift.
9. R.W. Rydell, *All the World's a Fair. Visions of Empire at American International Expositions, 1876-1916*, Chicago 1984, p. 44.
10. Door François David, verschenen te Genève.
11. Zie Alan Thomas, *The Expanding Eye. Photography and the Nineteenth-Century Mind*, Londen 1978.
12. Een overzicht met biografische gegevens van meer dan honderd commerciële fotografen die in de tweede helft van de vorige eeuw actief waren in Afrika en het Nabije Oosten, geeft Nicholas Monti, *Africa Then. Photographs, 1840-1914*, New York 1987, p. 161-172.
13. Ph. David, 'Fortier, le maître de la carte postale ouest-africaine', *Notes Africaines* (Dakar) 166, april 1980, p. 29.
14. David, op. cit.
15. Ph. David, 'La carte postale sénégalaise de 1900 à 1960', *Notes Africaines* 157, januari 1978, p. 3-12.
16. Ph. David, 'La carte postale sénégalaise de 1900 à 1960', *Notes Africaines* 157, januari 1978, p. 11, afb. 5.
17. Vgl. idem, 'Portraits africains. De Samory aux belles d'Ébène', *Le Monde des Philatélistes* 405, februari 1987, p. 34-35. Mijn vertaling, 'inheemse typen', klinkt wellicht te positief. De term 'indigène' had waarschijnlijk meer negatieve connotaties, die dichterbij de buurt liggen van hoe ons tegenwoordig de term 'inboorling' in de oren klinkt.
18. De Franse koloniën in islamitisch Noord-Afrika vormen een geval apart. Ik kom daarop terug in hoofdstuk 7.

19. Geoffrey Gorer doet in dit verband een aantal interessante observaties in zijn reeds genoemde *Africa Dances* (1935), Harmondsworth 1983.
20. Zie bv. I. Eibl-Eibesfeldt, *Der vorprogrammierte Mensch. Das Ererbte als bestimmender Faktor im menschlichen Verhalten*, 5e ed., München 1984.
21. Dat is bv. zo ongeveer de teneur van de analyses van David, onder andere op. cit. (1978), p. 10. Met zijn nadruk op de foto als document, op de fotografie als 'une nouvelle ouverture visuelle sur le monde' (ibid.), is hij een representant van een mijns inziens te naïeve realistische interpretatie van de fotografie.
22. Vgl. Willy Jansen, 'Vrouwen die als mannen staan. Lichaamstaal en sociale hiërarchie in Noord-Afrika', *Sociologisch Tijdschrift* 12 (1985), p. 72-98. Ik kom hierop terug.
23. David, op. cit. (1987), p. 35.
24. Op de interactie tussen een bepaald mannelijk discours over vrouwen en de Europese discursieve activiteit over 'natuurvölkeren' kom ik nog terug.
25. Ik baseer me hier op Gorer, op. cit., p. 18, 63.
26. Vgl. met betrekking tot het navolgende R. Steiger & M. Taureg, 'Körperphantasien auf Reisen', in M. Köhler & G. Barche (red.), *Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik – Geschichte – Ideologie*, München/Luzern 1985, p. 120-140.
27. Berlijn, z.j.
28. De tiende, sterk uitgebreide editie verscheen in Leipzig in 1913, en de Nederlandse vertaling kende in 1918 al een zesde editie. In 1935 verscheen een driedelige Engelstalige editie onder de titel *Woman. An Historical, Gynaecological and Anthropological Compendium*.
29. Stuttgart 1901.
30. Berlijn 1901.
31. München 1926.
32. Amsterdam.
33. Berlijn 1910.
34. *Reichsgesetzblatt* 23, 1900.
35. A. Kuntz-Stahl, 'Nacktheit – gibt's die?', in M. Köhler & G. Barche (red.), *Das Aktfoto. Ansichten vom Körper im fotografischen Zeitalter. Ästhetik – Geschichte – Ideologie*, München/Luzern 1985, p. 20.
36. Ibid.
37. Breslau 1872, p. 3.
38. Verschenen te Berlijn, onder auspiciën van de toen net opgerichte Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, die overigens een collectie van meer dan 20.000 (fysisch-)antropologische en etnografische foto's opbouwde, die in de Tweede Wereldoorlog verloren is gegaan.
39. Richtlijnen met betrekking tot welke anatomische meetgegevens van belang waren gaf bijvoorbeeld J.H. Lamprey in 'On a method of measuring the human form, for the students in Ethnography', *Journal of the Ethnological Society* 1 (1869), p. 84 e.v.
40. 'Das Photographieren auf anthropologischen Forschungsreisen', *Photographische Korrespondenz*, maart 1910, Nr. 594, p. 8.
41. Berlijn, z.j., p. 17.
42. Ibid.
43. Ibid., p. 147-148.
44. Ik kom hier uitvoerig op terug.
45. *Zwischen Weißem Nil und Belgisch-Kongo*, Wenen 1929, p. 83.
46. Leipzig 1939, en tot op heden talloze (herziene) herdrukken.
47. Zie het door zijn dochter, Doris Byer, uitgegeven en ingeleide *Fremde Frauen. Photographien des Ethnographen Hugo A. Bernatzik, 1925-1938*, Wenen/München 1985.
48. Op. cit., p. 4, resp. de 21e ed., 1941, p. 1.
49. Op. cit., p. 50 resp. 54.
50. C. Hagemann, *Weltfahrt*, Berlijn 1921, p. 174; geciteerd door K. Kreimeier, 'In die schwarze Farbe der Nacht gehüllt', in Th. Theye (red.), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*, Reinbek 1985, p. 122-123.

51. Zie M. Gothsch, *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus. Ein Beitrag zur kolonialideologischen und kolonialpraktischen Bedeutung der deutschen Völkerkunde in der Zeit von 1870 bis 1945*, Hamburg 1983.
52. *Verhandlungen des 3. Deutschen Kolonialkongresses, 1910*, p. 121 e.v., geciteerd door Gothsch, op. cit.
53. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (1911), New York 1939, p. 162.
54. Het probleem van de reconstructie van de Afrikaanse pendant van deze representaties, de inheemse beeldvorming met betrekking tot Europeanen, het onderdrukte en relatief ongecodificeerde vertoog van overwegend schriftloze groepen, komt in deze studie niet aan de orde.
55. Zie Ada Martinkus-Zemp, 'Européocentrisme et exotisme: l'homme blanc et la femme noire', *Cahiers d'Études Africaines* 49 (1973): 60-81; idem, *Le Blanc et le Noir. Essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre-deux-guerres*, Parijs 1975; M. Steins, *Das Bild des Schwarzen in der europäischen Kolonialliteratur 1870-1918*, Frankfurt am Main 1972; L. Fanoudh-Sicfer, *Le mythe du Nègre et de l'Afrique noire dans la littérature française (de 1800 à la 2e Guerre Mondiale)*, Parijs 1968.
56. Martinkus-Zemp, *Le Blanc et le Noir*, p. 43 e.v.
57. *Vreemd gespuis*, uitgegeven door de Anne Frank Stichting, Baarn/Den Haag 1987, p. 17.
58. Ik vermijd hier de belaste term 'ras'; de hedendaagse fysische antropologie spreekt van genenfrequenties.
59. Genesis 3, 21.
60. Vgl. Apokalyps 4, 4; 7, 9; 7, 13; 19, 8; 19, 13-16.
61. Vgl. Bernadette Bucher, *La sauvage aux seins pendants*, Parijs 1977, in het Engels verschenen als *Icon and Conquest. A Structural Analysis of the Illustrations of De Bry's Great Voyages*, Chicago/Londen 1981.
62. Harmondsworth 1984, p. 9.
63. Ik citeer naar Sarah Graham-Brown, *Images of Women. The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950*, Londen 1988, p. 60, die weer citeert naar F. Wakeman Jr., 'Lost China', *New York Review of Books*, 8 februari 1979.
64. Susan Sontag, op. cit. In dit hoofdstuk maak ik dankbaar gebruik van enkele suggesties van Joseph Rubinstein, 'Photographic facts: false realities', *Dialectical Anthropology* 5 (1981), p. 341-349.
65. Vgl. voor het voorgaande Julia Hirsch, *Family Photographs. Content, Meaning and Effect*, New York/Oxford 1981, en Werna Oosterbaan, 'Lachende levens aan het strand. De tradities van de familiefotografie', *NRC Handelsblad*, 30 december 1988.
66. A. Sekula, 'On the invention of photographic meaning', *Artforum* XIII (1975) nr. 5, p. 37-45, zie p. 37.
67. Op deze eposstructuur kom ik gedetailleerd terug in hoofdstuk 5.
68. Zie ook hoofdstuk 5.
69. Zie zijn *Werke*, red. K. Schlechta, München 1969, deel II, p. 579-581, resp. deel III, p. 489.
70. *Werkausgabe*, red. E. Moldenhauer en K.M. Michel, Frankfurt am Main 1970, p. 122.
71. Zie, ook voor het navolgende, zijn *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 (en talloze heruitgaven en vertalingen), hoofdstuk 1. Vgl. ook G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Parijs 1953.
72. Door J.M.M. van der Burgt, een uitgave van de Witte Paters te Boxtel.
73. Vgl. V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/Londen 1967, hoofdstuk 7: 'Betwixt and between: the liminal period in 'rites de passage''. Ik kom hierop terug in hoofdstuk 5.
74. Met dank aan Hans van Uden, Nijmegen, die mij hierop opmerkzaam maakte.
75. Een standaardwerk over voorstellingen met betrekking tot Plinische rassen in de Europese traditie is J. Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge (Mass.)/Londen 1981.
76. 'Humanity and animality', in zijn *Social Anthropology*, Glasgow 1982, p. 119.

77. Parijs; p. 84.
78. Ewald Banse, Zürich/Leipzig 1929, afbeelding 63.
79. C.H. Stratz, *Die Rassenschönheit des Weibes*, Stuttgart 1941, p. 119.
80. Genesis 9, 21. Vgl. R. Allier, *Une énigme troublante. La race nègre et la malédiction de Cham*, Parijs 1930, en W.M. Evans, 'From the land of Canaan to the land of Guinea. The strange adventures of the sons of Cham', *American Historical Review* LXXXV (1980), p. 15-43.
81. Op. cit., p. 164-165.
82. S.v. 'Mohr', *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlijn/Leipzig 1934/1935.
83. *The Poetry and Prose of William Blake*, red. D.V. Erdman, New York 1970, p. 9.
84. *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, uitgegeven en ingeleid door Timothy Husband, New York 1980. De klassieke studie over dit onderwerp is Richard Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology* (1952), New York 1970, 1979. Zie ook Paul Vandenbroeck, *Beeld van de andere, vertoog over het zelf*, Antwerpen 1987, hoofdstuk 1.
85. Vgl. Bernheimer, op. cit., hoofdstuk 5.
86. Op. cit., p. 5.
87. Ada Martinkus-Zemp, *Le Blanc et le Noir. Essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre-deux-guerres*, Parijs 1975, hoofdstuk III.
88. Dit wordt uitgewerkt door O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Parijs 1950; Engelstalige editie *Prospero and Caliban. The Psychology of Colonization*, 2e ed., New York 1964.
89. 'Staartmens' resp. 'wilde mens'.
90. Zie hiervoor en voor het navolgende Christen Zacharias, *The Construction of a Primate Order. Taxonomy and Comparative Anatomy in Establishing the Human Place in Nature, 1735-1916*, diss., Baltimore 1980, hoofdstuk 2.
91. Zie J.H. Eddy Jr., *Buffon, Organic Change and the Races of Man*, diss., University of Oklahoma 1977, p. 109.
92. J.D. Penel, *Homo caudatus. Les hommes à queue d'Afrique centrale: un avatar de l'imaginaire occidental*, Parijs (CNRS) 1982.
93. Geciteerd door Penel, op. cit., p. 160.
94. C.G. Jung, *Dromen, herinneringen, gedachten*, opgetekend en uitgegeven door A. Jaffé, vertaling A. van Ree, Deventer 1973, p. 248. Ik kom hierop terug in hoofdstuk 6.
95. R. Corbey, 'Aapmens, mensapen, primitieven', *De Gids* 151 (1988), p. 504-513.
96. *The Petty Papers. Some Unpublished Writings of Sir William Petty*, ed. by the Marquis of Lansdowne, Londen 1927, II, p. 19 e.v.; geciteerd door M.T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Philadelphia 1964, p. 421-422.
97. *The Philosophical Works of David Hume* III, Londen 1898, p. 252.
98. J.C. Nott & G.R. Gliddon, *Types of Mankind*, Philadelphia 1854.
99. Vgl. S.J. Gould, 'Measuring bodies. Two case studies on the apishness of undesirables', in idem, *The Mismeasure of Man*, Harmondsworth 1987, p. 113-145.
100. J. Kiernan, *The Lords of Human Kind. European Attitudes towards the Outside World in the Imperial Age*, Londen 1969, p. 316, toont dit aan met betrekking tot het Victoriaanse Engeland.
101. Zie *Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde*, 2 dln., Giessen 1863.
102. *The Principles of Sociology*, 3e ed., New York 1895, p. 89-90; geciteerd door Gould, op. cit., p. 117.
103. Ik citeer naar Martin Egli, 'Die Wahrheit über die Menschwerdung', *Die Weltwoche* (Zwitserland), 28 januari 1988.
104. Ibid.
105. Vgl. R. Corbey, *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*, diss., Nijmegen 1988, hoofdstuk 6.
106. Zie ook het volgende hoofdstuk, en vgl. Mary Douglas, *Purity and Danger*, Harmondsworth 1966, met name de analyse van onreinheid volgens Leviticus in hoofdstuk 3.

107. Zie A.F. de Zayas Kraczkowska, H.M. Bernelot Moens, *l'illustre citoyen du monde. Son oeuvre, portrait et autographe*, Tanger 1935, en de daar genoemde publikaties.
108. Zie Friedman, op. cit., hoofdstuk 8.
109. Vgl. T. Lemaire, *De Indiaan in ons bewustzijn. De ontmoeting van de Oude met de Nieuwe Wereld*, Baarn 1986, deel II en deel III.
110. Vgl. Peter Mason, 'Seduction from afar. Europe's inner Indians', *Anthropos* 82 (1987): 581-601, waarin hij parallellen blootlegt tussen de beeldvorming met betrekking tot de Nieuwe Wereld en die met betrekking tot bepaalde bevolkingscategorieën in Europa.
111. Zie bv. Vandenbroeck, op. cit., p. 108 e.v.
112. J. Leerksen, *Mere Irish & Fíor-Ghael, Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression prior to the Nineteenth Century*, Amsterdam/Philadelphia 1986, hoofdstuk 3. Leerksen wijst erop dat deze idealisering beperkt bleef tot literaire milieus; hetzelfde lijkt het geval te zijn bij achttiende-eeuwse idealisering van de zwarte Afrikaan.
113. Florike Egmond, 'The noble and the ignoble bandit. Changing literary representations of West-European robbers', *Ethnologia Europaea* XVII (1987), p. 139-156.
114. Zie de afbeelding op p. 89 in Th. Theye (red.), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*, Reinbek 1985.
115. *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1891*, geciteerd door S. Goldmann, 'Wilde in Europa', in Theye, op. cit., p. 262.
116. Zie voor meer gegevens M.J. Herskovits, *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, 2 dln., 1938.
117. P. 30; geciteerd door John M. MacKenzie, *Propaganda and Empire. The Manipulation of British Public Opinion 1860-1960*, Manchester 1984, p. 184.
118. P. 315; geciteerd door Sibylle Benninghof-Lühl, 'Ach Afrika! War'ich zuhause!' Gedanken zum deutschen Kolonialroman der Jahrhundertwende', in R. Nestvogel & R. Tetzlaff (red.), *Afrika und der deutsche Kolonialismus. Zivilisierung zwischen Schnapshandel und Bibelstunde*, Hamburg 1987, p. 93.
119. 3e ed., Würzburg/Leipzig 1898, p. 305.
120. *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*, New York 1979.
121. Geciteerd in Zaïre. *Ketens van koper*, Kritik-Dossier, 2e, herz. ed., Leuven 1978, p. 4. De originele, waarschijnlijk Latijnse tekst van het pauselijk decreet heb ik ondanks verwoed spuurwerk niet kunnen achterhalen, ook niet in de *Acta S. Sedis*. Ik baseer me dus op deze (Vlaams-)Nederlandse vertaling van de betreffende, zeer karakteristieke passage.
122. Ibid., p. 18.
123. Ibid., p. 19.
124. Zie over de mobiliteit van de held Juri Lotman, 'On the metalanguage of a typological description of culture', *Semiotica* 14 (1975), p. 97-123. De analyse die Lotman hier geeft van de structuur van in het verhaal geconstrueerde ruimte, is in haar geheel van belang. Vgl. ook mijn opmerkingen over de rol van de fotografie bij grensoverschrijdingen in de narratief geconstitueerde ruimte in hoofdstuk 3.
125. M.G. Alexis; verschenen te Parijs.
126. Zie A.J. Greimas & J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Parijs 1979. Een heldere inleiding in deze lastige, maar uitermate krachtige methode van structurele analyse geeft J. Courtés, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Parijs 1976.
127. Zie bv. K. Thomas, *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility*, New York 1983, p. 43. Ik kom hierop terug.
128. A. le Roy, *La religion des primitifs*, Parijs 1909, p. 69, geciteerd naar M. Steins, *Das Bild des Schwarzen in der europäischen Kolonialliteratur 1870-1918*, Frankfurt am Main 1977, p. 65.
129. *Werkausgabe*, dl. 12, red. E. Moldenhauer en K.M. Michel, Frankfurt am Main 1977, p. 122.
130. Ibid., p. 120.

131. Ibid.
132. Ibid.
133. Vgl. Barbara Babcock (red.), *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca/Londen 1978, en Paul Vandenbroeck, *Beeld van de andere, vertoog over het zelf*, Antwerpen 1987, m.n. p. 143-144. Vandenbroeck toont in zijn zeer interessante studie iconografisch aan hoe de vroegmoderne stedelijke burgerij haar culturele identiteit articuleerde met behulp van vier stereotiepe anderen: wilde(man), boer, bedelaar en nar.
134. E. Durkheim & M. Mauss, 'De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives', *L'Année Sociologique* vi (1903), p. 1-72; R. Hertz, 'La prééminence de la main droite: Étude sur la polarité religieuse', *Revue Philosophique* 68 (1909), p. 553-580; Rodney Needham (red.), *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago 1972, en *Symbolic Classification*, Santa Monica 1979. Lévi-Strauss' hele oeuvre is van belang.
135. Zie J. Leerssen, Mere Irish & Fíor-Ghael, *Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression prior to the Nineteenth Century*, Amsterdam/Philadelphia 1986, voor een theoretische inleiding in de imagologie (hoofdstuk 1) en een uitermate interessante case study over de Engelse beeldvorming met betrekking tot (het 'barbaarse', wilde, dan wel geïdealiseerde) Ierland, die tal van opmerkelijke parallellen vertoont met de Europese beeldvorming met betrekking tot Afrika. Ook de in hoofdstuk 2 genoemde studie van Martin Steins is imagologisch georiënteerd.
136. P. Bourdieu, *La distinction. Critique social du jugement*, Parijs 1979.
137. Zie in verband hiermee ook S. Tcherkézoff, *Le Roi Nyanwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*, Cambridge 1983.
138. Vgl. W. Hirschberg, *Monumenta Ethnografica 1: Schwarzafrika*, Graz 1962, p. 19 e.v. en appendix p. 7-9.
139. Peter Mason, 'Portrayal and betrayal: The colonial gaze in 17th century Brazil', paper, voorgedragen aan de London School of Economics in november 1988, nog te verschijnen.
140. Door J.H. Morrison; New York 1969, eerste ed. 1922.
141. Zie voor de in het navolgende gebruikte analytische begrippen (sujet, destinateur enzovoort) Greimas & Courtés, op. cit.
142. James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mass.)/Londen 1988, p. 168.
143. Op. cit., p. 103.
144. Vgl. J. Kerchache, J.-L. Paudrat & L. Stephen, *L'art africain*, Parijs 1988, p. 53-55.
145. R. Randau, 'Lettre de la brousse', in *La Phalange*, juni 1912, geciteerd naar Steins, op. cit., p. 67.
146. Parijs. 'Hogepriester van het fetisjisme en meester in bedrog / Schaamteloos uitbuiters van menselijke onwetendheid / ... / Speelt de baas door de terreur van zijn tovenarij / Hij is een zwarte, gif brouwende slang'.
147. H. Gründer, *Christliche Mission und deutscher Imperialismus 1884-1914. Eine politische Geschichte ihrer Beziehungen während der deutschen Kolonialzeit unter besonderer Berücksichtigung Afrikas und Chinas*, Paderborn 1982; K.J. Bader (red.), *Imperialismus und Kolonialmission. Kaiserliches Deutschland und koloniales Imperium*, Wiesbaden 1982.
148. W. Ustorff, 'Mission als Vorhut des Kolonialismus? Das Beispiel der norddeutschen Mission', in R. Nestvogel & R. Tetzlaff (red.), *Afrika und der deutsche Kolonialismus. Zivilisierung zwischen Schnapshandel und Bibelstunde*, Hamburg 1987, p. 46.
149. P. 166.
150. Ibid.
151. Geoffrey Gorer, *Africa Dances* (1935), Harmondsworth 1983, p. 149, 150. Vgl. met betrekking tot de op een na laatste zin van dit citaat (waarin gezinspeeld wordt op het idee van de natuurlijke zondigheid, van een te beteugelen beest in de mens) het volgende hoofdstuk.
152. Op. cit., p. 116, 150.

153. Vgl. wat betreft de rol van metonymische associaties bij beeldvorming met betrekking tot 'anderen' A. Blok, 'Infame beroepen', *Symposium III* (1981), p. 104-128.
154. Ada Martinkus-Zemp, *Le Blanc et le Noir. Essai d'une description de la vision du Noir par le Blanc dans la littérature française de l'entre-deux-guerres*, Parijs 1975, p. 74.
155. *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Londen 1980, p. 27. Vgl. ook R. Corbey, *De mens een dier? Scheler, Plessner en de crisis van het traditionele mensbeeld*, diss., Nijmegen 1988, m.n. de hoofdstukken 4, 6 en 8.
156. K. Thomas, op. cit.; Barbara Noske, *Huilen met de wolven. Een interdisciplinaire benadering van de mens-dier relatie*, diss., Amsterdam 1988.
157. Zie (onder meer) Eva Feder Kittay, *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford 1987.
158. S. Brandes, 'Animal metaphors and social control in Tzintzuntzan', *Ethnology* 23 (1984): 207-215.
159. Zie bv. V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca/Londen 1967, hoofdstuk 7: 'Betwixt and between: the liminal period in 'rites de passage''.
160. E. Leach, in zijn invloedrijke essay 'Anthropological aspects of language. Animal categories and verbal abuse', in E.H. Lenneberg, *New Directions in the Study of Language*, Cambridge (Mass.) 1964, p. 39.
161. L. Buskens, 'Betwixt and between: de rituele context van de hond in de klassieke oudheid', in A. Koster, Y. Kuiper & J. Verrips (red.), *Feest en ritueel in Europa. Antropologische essays*, Amsterdam, 1983, p. 293-316. Buskens' interpretatie wordt bevestigd door bevindingen van Elisabeth Copet-Rougier, 'Le Jeu de l'entre-deux. Le chien chez les Mkako (Est-Cameroun)', *L'Homme* 108 (1988), p. 108-121.
162. Langs ongeveer dezelfde lijnen argumenteert Edwin Ardener, 'Belief and the problem of women', in Shirley Ardener (red.), *Perceiving Women*, Londen 1975.
163. Thomas, op. cit., p. 43.
164. 'Woman/Indian: 'The American' and his Others', in F. Barker e.a., *Europe and its Others*, Colchester 1984, p. 46, 49.
165. Marina Warner, *Monuments and Maidens. The Allegory of the Female Form*, Londen 1985, hoofdstuk 12.
166. Françoise Armengaud, art. 'Animalité et humanité' in de *Encyclopaedia Universalis*, Parijs.
167. Mary W. Helms, *Ulysses' Sail. An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*, Princeton 1988.
168. Vgl. Lotman, op. cit.
169. Vgl. R.M. Packard, 'Social change and the history of misfortune among the Bashu of Eastern Zaire', in I. Karp & Ch.S. Bird (red.), *Explorations in African Systems of Thought*, Bloomington 1980.
170. Edmundo Magaña & Peter Mason, 'Tales of otherness, stars and Plinian men in South America', in idem (red.), *Myth and the Imaginary in the New World*, Amsterdam 1986.
171. Herbert M. Cole, 'Introduction. The mask, masking and masquerade arts in Africa', in idem (red.), *I Am Not Myself. The Art of African Masquerade*, Los Angeles 1985.
172. Emiko Ohnuki-Tierney, *The Monkey as Mirror. Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*, Princeton 1987.
173. Door J. van de Kolk, Tilburg.
174. Op. cit., p. 38. Ik kom hierop terug aan het eind van hoofdstuk 8; vgl. ook de d. geciteerde studie van Johannes Fabian.
175. G.H. Gossen, *Chamulas in the World of the Sun*, Cambridge (Mass.) 1974, geciteerd door Helms, op. cit., p. 39.
176. John Middleton, *Lugbara Religion*, Londen 1960, p. 233.
177. Guy Swanson interpreteert zulke 'afweermechanismen' veel nuchterder als routinematige alledaagse rechtvaardigingen die mensen naar zichzelf en naar anderen toeven voor hun wensen en gedrag, in *Ego Defenses and the Legitimation of Behavior*, Cambridge 1988.

178. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 dln., 2e ed., Bern/München, 1969, p. 323.
179. Op. cit., dl. II, p. 372-373.
180. Ibid., p. 373.
181. Ibid., p. 379.
182. Geciteerd door H.P. Duerr, *Nacktheit und Scham*, Frankfurt 1988, p. 339.
183. Op. cit., dl. I, p. LXXI.
184. Zie onder meer verschillende bijdragen en de polemiek hierover in de *Sociologische Gids* XXIX (1982) en XXXI (1984).
185. Zie M.C. Albrow, 'On the civilizing process', *Jewish Journal of Sociology* XI (1969), p. 227-236; Keith Thomas, *New York Review of Books*, 9 maart 1978, p. 28-31; Robert M. Adams, 'Western man and his manners', *Times Literary Supplement*, 15 sept. 1978, p. 1015; Geoffrey Barraclough, 'Clockwork history', *New York Review of Books*, 21 okt. 1982, p. 36-38.
186. Vgl. Anton Blok, 'Primitief en geciviliseerd', *Sociologische Gids* XXIX (1982), p. 197-207.
187. In een interview met *Der Spiegel*, nr. 21, 1988, p. 183.
188. Ibid.
189. Ibid.
190. Vgl. ook hoofdstuk 8.
191. *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), in *Gesammelte Werke*, red. Anna Freud c.s., Londen 1940 en later, deel X, p. 350.
192. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1917), in GW XI, p. 154.
193. Londen 1980.
194. GW XVII, p. 85.
195. GW XV, p. 80.
196. *The Sunday Times*, 6 sept. 1987.
197. Geciteerd naar S. Goldmann, 'Wilde in Europa', in Th. Theye (red.), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*, Reinbek 1985, p. 262.
198. Sibylle Benninghof-Lühl, 'Ach Afrika! War'ich zuhause!' Gedanken zum deutschen Kolonialroman der Jahrhundertwende', in R. Nestvogel & R. Tetzlaff (red.), *Afrika und der deutsche Kolonialismus. Zivilisierung zwischen Schnapshandel und Bibelstunde*, Hamburg 1987, p. 83-99.
199. Zie voor een analyse van deze passage Renate Schlesier, *Konstruktion der Weiblichkeit bei Sigmund Freud*, Frankfurt 1981, p. 35 e.v.
200. 'Black bodies, white bodies. Toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine and literature', in H.L. Gates (red.), *Race, Writing and Difference*, Chicago/Londen 1986, p. 257.
201. C.G. Jung, *Dromen, herinneringen, gedachten*, opgetekend en uitgegeven door A. Jaffé, vertaling A. van Ree, Deventer 1973, p. 236. Met dank aan Hans van Uden, Nijmegen, die mij op deze en navolgende passages opmerkzaam maakte.
202. Ibid., p. 225-226.
203. Ibid., p. 236, 244.
204. Ibid., p. 248.
205. Ibid.
206. Op. cit., dl. I, p. XIII; cf. p. LXXXIV-LXXXV, en vgl. Duerrs commentaar op deze passages, op. cit., p. 9 en 339.
207. Op. cit., dl. I, p. 215.
208. *New York Review of Books*, 9 maart 1978, p. 30.
209. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (1911), New York, 1939, p. 162 e.v.
210. In hoofdstuk 7 ('L'illusion archaïque') van *Les structures élémentaires de la parenté*, Parijs 1949.
211. Op. cit., voorwoord.
212. I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers*, Vol I., Cambridge 1978.

213. I. Eibl-Eibesfeldt, *Die !Ko-Buschmann-Gesellschaft. Gruppenbindung und Aggressionskontrolle*, München 1972 (Monographien zur Humanethologie 1).
214. Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe. Patterns of Behavior*, Cambridge (Mass.)/Londen 1986; Frans de Waal, *Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes*, New York 1982.
215. Vgl. ook Nico Kielstra's vlijmscherpe analyse van achtergronden en veronderstellingen van Elias' civilisatietheorie: 'Civilisatie of verwildering', *Symposium III* (1981), p. 6-19.
216. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, Parijs 1960.
217. Zie R.C. Bolles, 'Cognition and motivation: some historical trends', in B. Weiner (red.), *Cognitive Views of Human Motivation*, New York 1974, p. 1-20, en T. Overtoom, 'Angst en mentaliteit in cognitief verband', *Symposium III* (1982), p. 139-155. Vgl. met betrekking tot hedendaagse interpretaties van de verhouding cognitie-motivatie ook C. Lutz & G.M. White, 'The anthropology of emotions', *Annual Review of Anthropology* 15 (1986), p. 405-436.
218. E.R. Wallace IV, *Freud and Anthropology. A History and Reappraisal*, New York 1983, p. 224.
219. R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (1952), New York 1979, p. 3.
220. Ibid., p. 4.
221. Ibid., p. 4.
222. Ibid., p. 121.
223. M. Midgley, *Man and Beast*, Londen 1978, p. 28, 31.
224. Ibid., p. 40.
225. Muiderberg 1988, p. 90; een onverbidelijke *eye-opener* met betrekking tot de burgerlijke beeldvorming over de 'primitieven van Europa'.
226. *L'Invention de l'homme moderne. Sensibilités, mœurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime*, Parijs 1988, p. 12, 103 e.v., 457, en passim; het citaat is van p. 334.
227. Op. cit., p. 108, 251 e.v., 264-265.
228. Op. cit., p. 10, 152.
229. Op. cit., p. 151-152.
230. Op. cit., p. 11.
231. Op. cit., p. 11, 203, 234-235, 238.
232. Op. cit., p. 457, 222.
233. Op. cit., p. 235.
234. Op. cit., p. 455. Deze adjectieven gebruikt Muchembled passim.
235. *Naziführer sehen dich an*, Parijs 1934, anoniem, geciteerd in K. Theweleit, *Männerphantasien*, deel 2, Reinbek 1987, p. 25.
236. 'Colonisation', in *Grand jeu*, zomer 1928, geciteerd naar M. Steins, *Das Bild des Schwarzen in der europäischen Kolonialliteratur 1870-1918*, Frankfurt am Main 1972, p. 140.
237. *Africa Dances* (1935), Harmondsworth 1983, p. 80.
238. Zie B. Hammond & P. O'Connor, *Josephine Baker*, Londen 1988.
239. In de jaren twintig zetten Lehnert en Landrock hun activiteiten voort vanuit Caïro; Lehnert keerde in 1927 terug naar Tunis.
240. Zie met betrekking tot de negentiende-eeuwse oriëntalistiek, en over de beeldvorming met betrekking tot de Oriënt in het algemeen, E.W. Said, *Orientalism* (1978), Londen/Harmondsworth 1987.
241. *Illustrated London News*, 4 februari 1893, geciteerd naar een afbeelding van de betreffende, met de hier beschreven taferelen geïllustreerde pagina in Sarah Graham Brown, *Images of Women. The Portrayal of Women in Photography of the Middle East 1860-1950*, Londen 1988, p. 13.
242. Vgl. echter ook Graham-Brown, op. cit., p. 65.
243. Willy Jansen, 'Vrouwen die als mannen staan. Lichaamstaal en sociale hiërarchie in Noord-Afrika', *Sociologisch Tijdschrift* 12 (1985), p. 95.
244. Ibid., p. 83.

245. Graham-Brown, op. cit., p. 73, 74.
246. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, Londen 1985, p. 19, en Graham-Brown, op. cit., p. 72.
247. Vgl. D.A. Rosenthal, *Orientalism. The Near East in French Painting 1800-1880*, Rochester 1982.
248. Vgl. Graham-Brown, op. cit., p. 7.
249. Verschenen te Londen, p. 296; geciteerd door Rana Kabbani in haar uitstekende en zeer lezenswaardige *Europe's Myths of Orient*, Londen 1986, p. 52.
250. Kabbani, op. cit., hoofdstuk 2.
251. Ibid., p. 257; geciteerd door Kabbani, op. cit., p. 41.
252. Op. cit., hoofdstuk 2.
253. Vgl. M. Alloula, *The Colonial Harem*, Manchester 1986, hoofdstuk 9.
254. C.G. Jung, *Dromen, herinneringen, gedachten*, opgetekend en uitgegeven door A. Jaffé, vertaling A. van Ree, Deventer 1973, p. 220.
255. Ibid., p. 221.
256. Ibid., p. 226.
257. Ibid., p. 223.
258. Ibid., p. 225.
259. Ibid., p. 226.
260. 'Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts', in *Allegorien kultureller Erfahrung. Ausgewählte Schriften 1920-1940*, Leipzig 1984, p. 441.
261. B. Benedict, *The Anthropology of World's Fairs. San Francisco's Panama Pacific International Exposition of 1915*, Londen/Berkeley 1983, p. 7 e.v.
262. *Journal of the Society of Arts* 1 (1853), p. 221; geciteerd door U. Haltern, *Die Londoner Weltausstellung von 1851. Ein Beitrag zur Geschichte der bürgerlich-industriellen Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Münster 1971, p. 314.
263. Benedict, op. cit., p. 46.
264. Benedict, op. cit., p. 47.
265. 18 mei 1851, bijlage; geciteerd door Haltern, op. cit., p. 352.
266. M.W. Helms, *Ulysses' Sail. An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge and Geographical Distance*, Princeton 1988, p. 166.
267. Ik citeer naar een Nederlandstalige editie, Moskou, Uitgeverij Progres, z.j., p. 33-34.
268. 'Revue. Mai bis Oktober 1850', in *Werke* 7, 1960, p. 341; geciteerd naar Haltern, op. cit., p. 355.
269. Geciteerd door R.W. Rydell, *All the World's a Fair. Visions of Empire at American International Expositions, 1876-1916*, Chicago 1984, p. 24.
270. Zie Ileen Montijn, *Kermis van koophandel. De Amsterdamse wereldtentoonstelling van 1883*, Bussum 1983, p. 30-42.
271. John M. MacKenzie, *Propaganda and Empire. The Manipulation of British Public Opinion 1860-1960*, Manchester 1984, p. 104.
272. Vergelijk de laatste pagina's van hoofdstuk 4.
273. Geciteerd door MacKenzie, op. cit., p. 116.
274. Op Franse manifestaties echter was de scheiding tussen tentoongestelden en publiek minder strikt.
275. Benedict, op. cit., p. 44.
276. D.R. Francis, *The Universal Exposition of 1904*, St. Louis 1913, p. 529; geciteerd naar Benedict, op. cit., p. 50.
277. Benedict, op. cit., p. 50.
278. Hagenbeck schreef uitvoerig over deze activiteiten in zijn onderhoudende autobiografie: *Von Tieren und Menschen. Erlebnisse und Erfahrungen*, Berlin-Charlottenburg (100. bis 105. Tausend) 1909.
279. A. Lehmann, 'Zeitgenössische Bilder der ersten Völkerschauen', in *Von fremden Völkern und Kulturen. Beiträge zur Völkerkunde*, Hans Plischke zum 65. Geburtstag, red. W. Lang, W. Nippold en G. Spannaus, Düsseldorf 1955, p. 31-38.
280. Op. cit.

281. Lehmann, op. cit., p. 38.
282. S. Goldmann, 'Wilde in Europa', in Th. Theye (red.), *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*, Reinbek 1985, p. 258.
283. Ibid., p. 262-264.
284. Gemeentearchief Rotterdam; geciteerd naar de tentoonstelling 'Mensen te Kijk', door Peter Faber en Stephen Wachlin, Museum voor Volkenkunde Rotterdam, 1989.
285. Z.j.; Gemeentearchief Rotterdam; geciteerd naar de tentoonstelling 'Mensen te Kijk'.
286. A.J.W. de Veer, *Boons Geïllustreerd Magazine* 1902; geciteerd naar de tentoonstelling 'Mensen te Kijk'.
287. R. Altick, *The Shows of London. A Panoramic History of Exhibitions, 1600-1862*, Cambridge (Mass.)/Londen 1978, hoofdstuk 20.
288. *Times*, 19 mei 1847, geciteerd door Altick, op. cit., p. 281.
289. 'The Noble Savage', oorspronkelijk verschenen in *Household Worlds* 7 (1853); geciteerd naar Ch. Dickens, *Reprinted Pieces*, Bloomsbury 1938, p. 133-138.
290. Goldmann, op. cit., p. 256.
291. Zie G.R. Hamell, 'Mohawks abroad: The 1764 Amsterdam etching of Sychnecta', in Chr. Feest (red.), *Indians and Europe. An Interdisciplinary Collection of Essays*, Aken 1987, p. 175-194.
292. Voor het navolgende baseer ik mij onder meer op het voortreffelijke essay van S.J. Gould, 'The Hottentot Venus', in zijn *The Flamingo's Smile. Reflections on Natural History*, Harmondsworth 1985, p. 297 e.v., en op Altick, op. cit.
293. Gould, op. cit., p. 298.
294. *Archiv für Anatomie, Physiologie und wissenschaftliche Medizin* 1834, p. 319-345, resp. *Monatsschrift für Geburtskunde* 1868, p. 343-350. Vgl. S. Gilman, 'Black bodies, white bodies. Toward an iconography of female sexuality in late nineteenth-century art, medicine and literature', in H.L. Gates (red.), 'Race', *Writing and Difference*, Chicago/Londen 1986, p. 223-261.
295. Vgl. Gilman, op. cit.
296. Zie S. Gilman, 'The nigger's crazy'. On the nexus of blackness and madness', in *On Blackness without Blacks. Essays on the Image of the Black in Germany*, Boston 1982, p. 1-18.
297. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Parijs 1961.
298. K. Dörner, *Bürger und Irre. Zur Sozialgeschichte und Wissenschaftssoziologie der Psychiatrie*, Frankfurt am Main 1984, p. 22.
299. Zie Ashley Montagu, *The Elephant Man. A Study in Human Dignity*, New York 1971.
300. Met dank aan Fred Melssen, Nijmegen, die mij op deze tekst attendeerde.
301. Zie W.M.G. Eggen, 'Amate - De geschiedenis van een missietentoonstelling', in *Kunst met een missie*, Maarheeze 1988, p. 58-65, en vgl. ook de overige opstellen in deze bundel.
302. F. Bornemann, *P. Wilhelm Schmidt S.V.D., 1868-1954*, Rome 1982, hoofdstuk 17.
303. Joh. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology makes Its Object*, New York 1983, p. 121.
304. Ibid.
305. Op. cit., p. 111-112.
306. Vgl. de laatste alinea's van het voorgaande hoofdstuk, en de daar geciteerde studie van Fabian.
307. Zo ook Joseph Jurt, 'L'image de l'Afrique et des Africains dans la littérature française. Un état présent des recherches', *Oeuvres et Critiques* III, 2 / IV, 1 (1978-1979), p. 219-228, noot 10.
308. 'Quasi' omdat dit discoursieve of tekstuele apriori kantiaans gezien minder fundamenteel en niet echt transcendentiaal is.
309. A. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.) 1948, p. 19. Een structuralistisch en ideologiekritisch accent zoals wij hier proberen te leggen vormt een zinvolle aanvulling op zijn benaderingswijze.
310. Een standaardwerk over Engelse beeldvorming en activiteiten met betrekking tot

- Afrika in de aan de koloniale overheersing voorafgaande periode is Philip D. Curtin, *The Image of Africa. British Ideas and Action, 1780-1850*, 2 dln., Madison/Londen 1964. Curtin analyseert een hele reeks voorstellingen met betrekking tot de geaardheid van Afrikanen die zeer analoog zijn aan de door ons bestudeerde uitingen uit de periode die volgt op de door hem bestudeerde. Vgl. over het idee van het 'donkere' continent ook P. Brantlinger, 'Victorians and Africans. The genealogy of the myth of the Dark Continent', in H.L. Gates (red.), 'Race', *Writing and Difference*, Chicago/Londen 1986, p. 185-222.
311. J. Nederveen Picterse geeft een kort overzicht van nationale stereotypen in *White on Black. Images of Blacks in Western Popular Culture*, brochure Tropenmuseum, Amsterdam 1989, p. 14-17, en behandelt deze uitvoerig in zijn gelijknamige in 1990 te verschijnen studie.
 312. Vgl. ook J. Becker, *Alltäglicher Rassismus*, Frankfurt 1977; W. Grasskamp, *Triviale Negerbilde*, Keulen 1978.
 313. Zie hierover J. Jahn (red.), *Colon. Das schwarze Bild vom weißen Mann*, München 1983, en Ph.D. Curtin (red.), *Africa and the West. Intellectual Responses to European Culture*, Madison 1972.
 314. U. Ommer, *Black Ladies*, Berlijn 1986. Vgl. ook Jurt, op. cit., noot 2, en de daar genoemde literatuur.
 315. Vgl. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Parijs 1979; M. Frank, *Was ist Neostukturalismus?*, Frankfurt 1984; en over de crisis van de representatie in de sociale wetenschappen G.E. Marcus & M.J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago/Londen 1986, m.n. hoofdstuk 1.
 316. Zie zijn *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Parijs 1961, 1971, en zijn *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Parijs 1975.
 317. E.W. Said, *Orientalism* (1978), Londen/Harmondsworth 1987. Vgl. James Cliffords reactie 'On Orientalism', in zijn *The Predicament of Culture*, Cambridge (Mass.)/Londen 1988, p. 255-276.
 318. Op. cit., p. 45.
 319. Parijs 1961 (1952), p. 22.
 320. Zie voor een doordenking van deze problematiek Ton Lemaire, 'De paradox van de barbaar', in *Binnenwegen. Essays en excursies*, Baarn 1988, p. 236-244, en vgl. L. Kolakowski, 'Op zoek naar de barbaar: de illusie van een cultureel universalisme', in *Essays van Leszek Kolakowski*, Utrecht 1983, p. 7-30.
 321. Vgl. Lemaire, op. cit., p. 240-241. Zijn eerdere studie *Over de waarde van culturen* (Baarn 1976) vormt een zeer grondige wijsgerige doordenking van de onderlinge verhouding van westerse en niet-westerse culturen, en is een standaardwerk met betrekking tot dit probleemgebied. Een andere uitstekende studie over dezelfde materie, met nadruk op het rationaliteitsdebat, is Robert C. Ulin, *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory*, Austin 1984, 1988.
 322. Zie bv. M. Gothsch, *Die deutsche Völkerkunde und ihr Verhältnis zum Kolonialismus. Ein Beitrag zur kolonialideologischen und kolonialpraktischen Bedeutung der deutschen Völkerkunde in der Zeit von 1870 bis 1945*, Hamburg 1983; G.W. Stocking Jr., *Victorian Anthropology*, New York/Londen 1987.
 323. Vgl. Marcus & Fischer, op. cit.
 324. Parijs 1982, p. 253.

- narratio, narratief 42, 52 e.v.,
 115 e.v., 135, 138-139
 négritude 159
 Niam Niam 72
 odalisk 126-127
 oermens zie aapmens
 omkering 78-79, 86-87, 104
 Orang 70
 oriëntalisme 122, 127, 141
 otherness zie alterity
 paradigma 57-58, 82 e.v., 97, 152, 156
 en *passim*
 Plinische rassen 63 e.v.
 Plinius 63
 polygenisme 73-74
 poses 25, 28-29, 124
 postmodern 117, 161 e.v.
 primitivisme 58 e.v., 77-78, 120-121
 projectie 105, 107
 prostitutie 150, 152
 psychoanalyse 105-121
 ras, rassen 38, 71, 73
 rationaliteit 163 e.v.
 Ricoeur, P. 115
 roman, koloniale 41 e.v., 68, 80
 Saïd, E. 117, 162-163
 Salomé 140
scala naturae 70, 73
 schaamte 45-46, 57, 106 e.v.
 seksualiteit 23, 44, 94, 121, 129, 144,
 156
 semiosis 17, 52, 56, 62, 86, 153 en
passim
 Senghor, L. 159
 sjamaan 62, 116, 136
 slavernij 67, 78, 148
 Sontag, S. 48 e.v.
 Spencer, H. 75
 surrealisme 120-121
 Susanna 88
 syntagma 57-58, 89 e.v., 154, 156
 taboe 45, 63-64, 76, 98
 tegenstelling, privatieve 67, 166
 tentoonstelling, koloniale 134-135
 tovenaars 53, 80, 83, 86, 90 e.v., 130
 Twain, M. 81-82
 uitsluiting 86
 Verlichting 138, 154
 voedseltaboes 64, 65, 141
Völkerschau 139 e.v.
 wereldtentoonstelling 16, 126,
 133 e.v.
 wildeman 67 e.v., 77, 118
 Wolof 22, 76