



Universiteit
Leiden
The Netherlands

De boomstam en de krokodil. Cultuur en wetenschap van binnenuit en van buitenaf
Schipper, Mineke

Citation

Schipper, M. (1994). *De boomstam en de krokodil. Cultuur en wetenschap van binnenuit en van buitenaf*. Leiden: Rijksuniversiteit Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/7743>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/7743>

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

Dr Mineke Schipper

*Meneer de Rector Magnificat,
Zeer gewaardeerde toehoorders,*



De boomstam en de krokodil

Cultuur en wetenschap van binnenuit en van buitenaf

Rede uitgesproken ter gelegenheid van de aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de faculteit der Letteren om werkzaam te zijn op het vakgebied van de Interculturele Literatuurwetenschap aan de Rijksuniversiteit Leiden op vrijdag 25 februari 1994

Rijks **U**niversiteit **L**eiden

Attention!
*Une culture peut
en cacher une autre*

Benjamin Vautier

*Meneer de Rector Magnificus,
Zeer gewaardeerde toehoorders,*

Olofi schiep de wereld en alles wat daarin was. Hij schiep mooie dingen en lelijke dingen. Hij schiep Waarheid en hij schiep Onwaarheid. Waarheid maakte hij stevig en sterk, Onwaarheid maakte hij broodmager en zwak. En hij maakte ze elkaars vijanden. Hij gaf Onwaarheid een lang mes, zonder dat Waarheid het wist. Op een dag kwamen ze elkaar tegen en werd het vechten. Waarheid, groot en sterk als hij was, had veel zelfvertrouwen, want hij wist niet dat Onwaarheid dat mes had. En zo gebeurde het dat Onwaarheid behendig Waarheid het hoofd afsneed. Dit schokte Waarheid diep en bracht hem tot razernij. Hij begon op de tast naar zijn hoofd te zoeken. Daarbij struikelde hij over Onwaarheid die tegen de grond sloeg, en toen hij diens hoofd voelde hield hij het voor zijn eigen hoofd. Zijn kracht was inderdaad ontzagwekkend. Eén ruk van Waarheid onthoofdde Onwaarheid en het was dit hoofd dat Waarheid op zijn eigen nek zette. Sindsdien hebben wij te maken met dit groteske en verwarrende wangedrocht: het lichaam van Waarheid, het hoofd van Onwaarheid.

En om een eind te maken aan de voortdurende verwarring over waarheid en onwaarheid - zo zouden we aan deze Afro-Cubaanse mythe (in Jeyifo 1990:33) kunnen toevoegen - hebben de mensen wetenschap uitgevonden. In plaats van dit streven naar een simplistische tweedeling in waar en niet-waar suggereert de filosoof Kwame Anthony Appiah (1992b:230) de mogelijkheid de wereldwijde discoursverscheidenheid als een bron van rijkdom te zien, die de hele menselijke gemeenschap ter beschikking staat en die het veelkleurige intellectuele landschap kan verschaffen dat we nodig hebben om iets van onze plaats in het universum te begrijpen. Of, in de door hem in dit verband aangehaalde woorden van Aimé Césaire: “Ma conception de l’universel est celle d’un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers.”

Deze utopische visie wordt doorkruist en belemmerd door een indeling van de wereld in waar en onwaar volgens het patroon van wij en zij. “Al ligt

de boomstam nog zo lang in het water, hij wordt nooit een krokodil," zegt het Westafrikaanse Mandinka spreekwoord, doelend op "de anderen", de buitenstaanders die nooit echt bij onze cultuur zullen horen al doen zij nog zo hun best. De wereld bestaat immers uit "eigen" en "vreemd" en de Ander wordt nooit 'eigen', nooit krokodil, hoogstens boomstam, hoe hij of zij zich ook wendt of keert. Wat waar en niet waar is, wie er wel en wie er niet bij horen, wordt bij voorkeur beslist op basis van vertrouwde normen.

Dat gebeurt soms ook in de wetenschap. Zo is er het voorbeeld van Mendel: zijn erfelijkheidsleer viel aanvankelijk buiten de bestaande wetenschappelijke orde. De academische geleerden zagen er niets in, misschien wel doordat ze te zeer vastzaten aan hun eigen wetenschappelijke stamboom. Foucault (1971:36), die het voorbeeld van Mendel citeert, waarschuwde de wetenschap voor het gevaar een genootschap van insiders te worden, dat niet langer alert is op de voorwaarden, de spelregels en de mechanismen van uitsluiting en inlijving die zij zelf heeft ingesteld. Ook wetenschappers is niets menselijks vreemd.

In de loop van de geschiedenis zijn sommige soorten mensen niet alleen buiten de grenzen van de wetenschap, maar buiten de grenzen van de mensheid gehouden. Daar werden dan vermeende wetenschappelijke redenen voor opgegeven, waar van hun kant die outsiders op reageerden. Er is immers altijd en overal sprake van actie en reactie, van discours en tegen-discours, ook als de communicatie ongelijkwaardig is. U begrijpt, het gaat hier over wij en zij, over Zelf en Ander, over het trekken van scheidslijnen in cultuur en wetenschap, over reacties van wie buiten die grenzen gehouden werden, en over wetenschap die met deze geschiedenis geleidelijk rekening is gaan houden.

Terugblik in de geschiedenis

Er is veel geschreven over het gedachtegoed van westerse geleerden die van mening waren dat bepaalde mensen geen medemensen konden zijn omdat ze daarvoor enkele noodzakelijke eigenschappen misten. Het zou te ver voeren om de reeks notoire en soms invloedrijke voorouders die er dit soort opvattingen opnaield hier opnieuw in herinnering te brengen, maar ik kan de verleiding niet weerstaan kort een voetnoot uit deel drie van David Hume's filosofische werken te vermelden om de sfeer op te roepen van diens *Human Understanding* (1748, geciteerd in Gates 1987:18):

I am apt to suspect the negroes and in general all the other species of men (for there are four or five different kinds) to be naturally inferior to the whites. There never was a civilized nation of any other complexion than white ... no arts, no sciences ... Such a uniform and constant difference could not happen, in so many countries and ages, if nature had not made our original distinction betwixt these breeds of men.

Het gaat er hier niet om te bespreken hoe door insiders als Hume, Kant, Hegel e.a. *geageerd* is (zie daarover bijvoorbeeld Soyinka 1986), maar om de manieren waarop gedoodverfde outsiders *gereageerd* hebben. Overigens hebben ook westerse “insiders” geregeld kritisch afstand genomen van exclusieve visies als die van Hume, terwijl de zogenaamde outsiders zelf er lang niet altijd afstandelijk of kritisch op ingingen: vaak hebben ze juist geprobeerd te voldoen aan bestaande dominante culturele of wetenschappelijke criteria in plaats van zulke criteria op hun merites te beoordelen of ze aan te vechten.

Het schrift was zo'n criterium. Een tijdlang werden volken wetenschappelijk ingedeeld in schriftloze en schrifthebbende. Vertegenwoordigers van de schrifthebbende volken tekenden de werkelijkheid op van schriftloze. Antropologen zetten de culturele “werkelijkheid” van deze schriftlozen op schrift, volgens de voorschriften van hun vak, vanuit perspectieven en belangen die meeveranderden met de geschiedenis van de wetenschap (vgl. Leclerc 1972, 1979). Het schrift werd belast met de ambivalentie van de vooruitgang, schrijft Ton Lemaire (1984:106): “Geschiedschrijving is van meet af aan medeplichtig aan het verbergen van de geschiedenis van de Anderen” en hij citeert instemmend S. Diamond (1974) die opmerkt dat geschiedenis altijd geschreven is door de overwinnaar en dat de meerderheid van de mensen daarin geen stem heeft.

Dat laatste geldt natuurlijk niet alleen voor geschiedschrijving maar voor wetenschapsbeoefening in het algemeen: de meerderheid van de mensen heeft er geen stem in. Dat maakt de verantwoordelijkheid van wetenschappers des te groter en de eis van zorgvuldigheid des te dwingender. Geschreven teksten gaan een eigen leven leiden. Ze domineren de mondelinge geschiedenis en de mondelinge literatuur, want schrijven is, in de woorden van

Walter Ong (1989:12), "a particularly pre-emptive and imperialist activity that tends to assimilate other things to itself." Al schrijvend zetten onderzoekers de werkelijkheid letterlijk naar hun hand, maar die hand wordt geconditioneerd door de regels van de wetenschap. Ze schrijven in op wat er al was, ook als ze daartegenin schrijven.

Schrijven en terugschrijven

Perspectieven zijn onontkoombaar, maar ook omkeerbaar en veranderbaar. Het gebruik van het schrift biedt de mogelijkheid om wat geschreven staat op losse schroeven te zetten door erop terug te schrijven. Vandaar Salman Rushdie's uitspraak: "The empire writes back to the imperial centre" (Ashcroft e.a. 1987). Dat hebben de op grond van eerder genoemde wetenschappelijke of culturele pretentie afgeschrevenen in toenemende mate gedaan. Dit terugschrijven wordt wel het discours van de "Ander" genoemd. De "Ander" kwam in de mode. Het is een ongenueanceerd concept, een generaliserende categorie, waar de afgelopen jaren op grote schaal mee geschermd is. Soms lijken woorden als "difference" en "otherness" te fungeren als een talisman die goedkeuring moet garanderen, in de woorden van Edward Said (1989: 213 ev), maar dat betekent niet dat het onderzoek op dat terrein nu wel kan worden afgeschaft.

Ik kies een voorbeeld van terugschrijven uit de tijd van de slavernij, toen schrijven en vrijheid rechtstreeks met elkaar geassocieerd werden. Het westerse dictaat dat de mensheid begint bij lezen en schrijven maakte natuurlijk indruk op degenen die van het schrift werden uitgesloten. Voor wie leren schrijven bij de wet verboden is, begint het iets heel aantrekkelijks te krijgen. Voor slaven in Amerika werd het van levensbelang, eerst om het schrift te beheersen en daarmee te "bewijzen" dat een zwarte een mens was, later ook om degenen die deze regels bedacht hadden te laten zien dat zwarten wel degelijk boeken konden schrijven. Er is niet voor niets een hele stroom van slavengeschiedenissen op gang gekomen ondanks een van staatswege actief ontmoedigingsbeleid waarvoor als reden werd opgegeven dat slaven die konden lezen en schrijven grote problemen opleverden voor hun eigenaars. De slavine Phillis Wheatly was de eerste zwarte die erin slaagde een bundel gedichten gepubliceerd te krijgen. Zij schreef haar poëzie terwijl aan de overkant van de oceaan Kant het verband tussen zwart zijn en gebrek aan

Undermining (1774, geciteerd in Gates 1987:18).

intellect noteerde als iets waar we het met elkaar over eens zijn (cf. Gates 1987:ch.1). De *Poems on Various Subjects, Religious and Moral, by Phillis Wheatly, Negro Servant to Mr. Wheatly of Boston* werden door een commissie onderzocht op echtheid. Na uitvoerig onderzoek en persoonlijke ondervraging werd haar werk voorzien van de achttien waarmerkende handtekeningen van de commissieleden die haar authenticiteit als auteur moesten bewijzen. Toen het boek in Londen verscheen in 1773 werd het onmiddellijk als "bewijsstuk" geclaimd door de antislavernij-beweging als het meest overtuigende argument voor de mentale gelijkheid van Afrikanen en westerlingen. Het werd niet als literatuur gelezen maar als document. Het werk van Phillis Wheatly laat zien hoe iemand zich letterlijk in-schreef in de mensheid. In haar poëzie hield zij zich overigens verre van raciale kwesties. Ze volgde de conventies van de westerse neoklassieke letteren en noemde zelf als haar voorbeelden Milton, Pope, Gray, Addison, Watts. Niettemin begon met haar een literaire traditie van zwarte auteurs die hun menswaardigheid wilden bewijzen tegen een lange westerse traditie in van slavenhalers en geleerden die het tegendeel bewezen achtten. In de woorden van Henry Louis Gates: "each piece of creative writing became a political statement" (ibid:73, 29). Dat politiek en cultuur met elkaar verweven zijn blijkt niet alleen uit deze poetica maar ook uit de voorafgaande westerse denktrant waarop zij geënt is.

Ook elders is op tal van manieren gereageerd op blanke dominantie en vooroordelen. In mondeling overgeleverde Afrikaanse mythen bijvoorbeeld werd uitgelegd hoe het verschil tussen wit en zwart in de wereld is gekomen. Zulke oorsprongsverhalen dateren van na de ontmoeting met Europeanen (vgl. Görög-Karady 1976). Op de westerse verhalen van "ontdekkingsreizigers" en op koloniale romans werd door Afrikaanse schrijvers teruggeschreven in eigen romans en poëzie: hun romans zetten een tijdlang Afrikaanse visies op Afrika af tegen Europese visies op Afrika, terwijl in de poëzie zowel door Afrikanen als door mensen van Afrikaanse afkomst in de diaspora geregeld het geloof in een gezamenlijke Panafrikaanse identiteit beleden werd. Dat geloof kwam tot uitdrukking in culturele bewegingen als indigenisme, Harlem Renaissance, Negritude, de Black Arts Movement en de Black Consciousness Movement. In die bewegingen werd vaak idealiserend teruggegrepen op het verleden of geanticipeerd op een utopische toekomst om het heden draaglijk te maken. Er werd daarbij soms een regelrecht discours van

omkering geproduceerd waarin op zijn beurt de westerling “de Ander” werd (cf. Schipper 1973). In zijn klassiek geworden boek *Portrait du Colonisé précédé du Portrait du colonisateur* (1966) beschrijft Albert Memmi de twee welbekende antwoorden van de gekoloniseerde op het dominante vertoog van de kolonisator:

- 1) de assimilatie met de koloniale cultuur, die altijd mislukt omdat een gekoloniseerde per definitie gedoemd is outsider te blijven. Dat echec kan dramatische gevolgen hebben: de Haïtiaanse dichter Edmond Laforest bond in 1915 de Larousse encyclopedie om zijn nek. Zo sprong hij van een brug en pleegde zelfmoord door zich te verdrinken (Dash 1981:24v). Voor de latere negritudedichters werd hij een symbool van wat er gebeurt met wie zich fataal verbindt met de koloniale cultuur.
- 2) het breken met de koloniale cultuur, het tweede antwoord, leidt tot protest enerzijds, tot zelfverheerlijking en dogmatisch benadrukken van verschillen anderzijds. Een dergelijke reactie is niet minder dan de assimilatiepoging verweven met het oude waartegen het zich zo nadrukkelijk afzet. In beide gevallen blijven de oorspronkelijke discriminerende beweringen als een subtekst de geschiedenis van de nieuwe cultuur bepalen. De beide geschetste antwoorden zijn niet alleen te vinden in de literatuur, maar ook in de wetenschap van wie tot outsider was bestempeld.

Interculturele wetenschap

Op benaderingen die gekoloniseerden voorhielden dat zij geen cultuur hadden en dat hun geschiedenis begon bij de komst van de Europeanen in Afrika, schreven Afrikanen soms even chauvinistisch of nationalistisch terug met *success stories* over de eigen cultuurgeschiedenis. Cheikh Anta Diop (1967) is daarvan waarschijnlijk het meest markante voorbeeld. Vanwege ingeroest wantrouwen tegen oude koloniale vooroordelen is westerse theorie vaak extra kritisch tegemoet getreden door onderzoekers uit voormalige koloniën. Mede daardoor is ook in het Westen de twijfel aan de vanzelfsprekendheid van het eigen gelijk sterk gegroeid en is in de hedendaagse wetenschap een herbezinning op gang gekomen ten aanzien van de relatie tussen Zelf en Ander. De oude westerse grenzen tussen wij en zij zijn inderdaad opengebroken.

Intercultureel onderzoek is onderzoek waarmee elementen uit meer dan

één cultuur gemoeid zijn. Bijvoorbeeld concepten of methoden uit één cultuur die worden gebruikt bij het bestuderen van een andere cultuur. Dat betekent meteen al een probleem, want waar begint de andere cultuur? De afbakening van cultuur varieert met het perspectief dat men daarop heeft. De demarcatielijn tussen culturele insiders en outsiders kan heel subjectief zijn. In alle gevallen is het noodzakelijk precies aan te geven van welke culturele criteria men uitgaat. Interculturele studie dwingt onderzoekers rekening houden met de eigen erfenis aan vanzelfsprekendheden en steeds weer vragen te stellen over de mogelijke cultuurgebondenheid van eigen visies en kennis. Er is een intensieve interdisciplinaire discussie gaande over het gevaar van autoritaire wetenschap in de hiërarchische relatie tussen subject en object, tussen beschrijvers en beschrevenen. Omdat deze problematiek in verschillende disciplines speelt, geef ik er achtereenvolgens een voorbeeld van uit de geschiedwetenschap, de antropologie, de sociologie en de literatuurwetenschap.

In haar studie over Afrikaanse historiografie bespreekt Caroline Neale Afrikaanse reacties op oudere visies van westerse historici zoals de opvatting van de Engelse historicus Trevor-Roper (1963:871) die nog in 1963 in een BBC radiolezing beweerde dat Afrika geen geschiedenis had, dat in dat werelddeel niets anders te vinden was dan “unrewarding gyrations of barbarous tribes in picturesque but irrelevant corners of the globe.” De Keniaan Ali Mazrui reageerde daarop in 1970 met het voorstel voor een nieuwe aanpak die de voorgaande visie ongedaan moest maken. Genoeg geschiedenis van barbaren en wilden, vond hij, nu maar eens iets anders:

It now becomes important that the mere accumulation of extra information does not perpetuate the Trevor-Roper myth. Only a process of counter-selection can correct this, and African historians have to concentrate on those aspects which were ignored by the disparaging mythologies. So commitment to the correction of human error in this case might involve purposive discrimination in terms of what is emphasised and what is augmented in the pool of human information (in Neale 1985:9).

Mazrui presenteert dit als de taak van Afrikaanse historici, een zaak van “ons”

(Afrikanen) tegenover “hen” (westerlingen). Drieëntwintig jaar later beschrijft de Leidse historicus Wesseling onder de kop “Geschiedenis en Afrika” (NRC 22-7-1993) kort de grote vlucht die de Afrikaanse geschiedenis de afgelopen tientallen jaren heeft genomen, dan vervolgt hij:

“Daarmee zijn de Afrikanen echter nog niet van hun historische problemen af, want veel van de concepten waarmee zij werken komen uit Europa en zijn op het Afrikaanse verleden maar moeilijk toepasbaar (...) wie het Afrikaanse verleden reconstrueert in termen van de huidige statenstructuur, die reconstrueert in feite niets, want die structuur is een product van het zeer recente koloniale verleden. Wie bij deze geschiedenis daarentegen uitgaat van een universele Afrikaanse cultuur wordt echter al evenzeer het slachtoffer van een mythe en een die misschien nog gevaarlijker is dan de nationalistische, want de pan-Afrikaanse ideologie is een vorm van racisme, zoals Appiah laat zien. Dat is een moedige conclusie, maar ook een die de Afrikaanse historici achterlaat met een groot probleem. Hun geschiedenis is ontdekt. Maar hoe haar te schrijven?”

Wesseling laat in het midden wie “hun” geschiedenis ontdekt heeft, maar hij zit nog steeds op de lijn van wij versus zij. Eigenlijk stelt hij zich op als buitenstaander in de discussie door nog weer te doen alsof het gaat om een probleem van uitsluitend **Afrikaanse** historici. Voor wie zich niet in comfortabel cultuurrelativisme wil afzonderen is het echter een **theoretisch** probleem dat de geschiedschrijving als vakgebied betreft en dus in feite historici als zodanig aangaat. Nieuwe terreinen en nieuwe ontwikkelingen noodzaken onderzoekers zich te (her)bezinnen op de problemen die zich daarbij voordoen en daarmee op hun eigen positie, hun gereedschap, hun concepten, en op de geschiedenis van hun eigen geschiedschrijving. In die wetenschappelijke herbezinning zit de enorme uitdaging om te overleggen over de bruikbaarheid van bestaande concepten en over de vraag in hoeverre bepaalde visies en methoden intercultureel aanvaardbaar zijn of kunnen worden ondanks verschillen in perspectief en achtergrond-denken.

De antropologie is van alle wetenschappen het langst bezig met deze

herbezinning op de relatie tussen zelf en ander, en de wetenschappelijke konsekwenties daarvan. Vanwege de aard en de geschiedenis van hun vakgebied is door antropologen eerder dan in andere disciplines nagedacht over het probleem van de machtsongelijkheid tussen de wetenschapper en zijn indertijd schriftloze object van onderzoek. Veel antropologen zijn zich in alle mogelijke bochten gaan wringen om zich te onttrekken aan het koloniale gedrag van hun voorgangers.

Een vertegenwoordiger van deze kritische antropologie is Johannes Fabian die blijk geeft van voortdurende reflectie op zijn bezigheid als hedendaags antropoloog. In zijn boek *Power and Performance* (1990) spreekt hij niet meer in termen van wij en zij, maar dialogisch van wij en jullie in een omkeerbare relatie tussen de antropoloog en wat vroeger zijn object genoemd werd. Fabian ziet het werk van de antropoloog als een dialoog met de Ander in een gezamenlijke performance. Op deze manier meent hij te ontkomen aan de aantijging aan het adres van een vorige generatie vakgenoten dat er ongelijkheid en manipulatie bestond tussen subject en object, tussen wetenschapper en informanten, een ongemakkelijk verwijt waaraan niet te ontkomen was en waarvoor naarstig oplossingen aangedragen werden. Fabians stelling is dat onze academische cultuur ons op eigen wegen leidt, maar dat onze pogingen tot zingeving in wezen niet anders en zeker niet van een hogere orde zijn dan die van de mensen die we vanuit onze academische cultuur bestuderen (p.xv). Hij bepleit een ontmoeting op voet van gelijkheid, een echte dialoog, een dialoog waarbij de informatierelatie niet langer asymmetrisch is en waarbij niets verhuld wordt van wat er echt gebeurd is in dat proces. Niettemin blijf je dan zelf de onderzoeker, aldus Fabian, en dus is er nog meer nodig. Aan de hand van wat hij zijn "ontdekking" noemt, probeert hij een onderzoekssituatie te creëren waarin geen rolverschillen meer bestaan en iedereen deelnemer wordt op voet van gelijkheid: hij laat zien hoe de constructie van kennis over een cultuur met de mensen van die cultuur gedaan kan worden in gezamenlijke inspanning. De theatervoorstelling die de Zairese acteurs voorbereiden naar aanleiding van Fabian's vraag naar de betekenis van de uitdrukking "Le pouvoir se mange entier" staat model voor het soort onderzoek dat de auteur bepleit. De poging is sympathiek maar ze komt met zichzelf in tegenspraak wanneer we het uiteindelijke product analyseren met gereedschap uit een andere discipline, de literatuurweten-

schap. Narratologie kan inderdaad onthullend zijn. *Power and Performance* is een autobiografisch boek, volgens de criteria van autobiografiespecialist Philippe Lejeune (1975): er is sprake van een autobiografisch pact wanneer de identiteit van auteur, verteller en hoofdpersoon samenvallen. Zo'n pact bestaat hier: de auteur Fabian is eerstpersoonsverteller en hoofdpersoon in een verhaal over onderzoek als performance. Hij heeft dan ook het eerste en het laatste woord, al komen zijn gesprekspartners eveneens rechtstreeks aan het woord. Zij richten zich tot hem, zodat hij op zijn beurt de aangesprokene wordt volgens de regels van de dialoog. Alleen, deze dialoog vindt plaats in een hiërarchisch ingebed verhaal, dat vanwege die inbedding onvermijdelijk ondergeschikt wordt aan de kadertekst. Daar komt bij dat de auteur/verteller tussen de bedrijven door aan de lopende wetenschappelijke discussie refereert en daarbij richt hij zich uiteraard niet tot zijn Zairese medeacteurs en gesprekspartners in de performance. In een bespreking van dit theoretisch interessante boek wijst ook Mieke Bal (1993:309) op het onoverkomelijke probleem: door de vorm waarin de tekst is gegoten kan deze niet anders dan ondergeschikt zijn aan een wat zij noemt "extremely self-centered first person." Men kan sympathie opbrengen voor het hier gepresenteerde ethische dilemma van de wetenschapper die zich bezighoudt met andere culturen: nl. hoe kan de Ander bestudeerd worden zonder tot stemloos object te worden gereduceerd? Fabian's verwoede pogingen om een positie van gelijkheid te creëren kunnen echter niet slagen omdat zijn performance-partners niet in het academisch circuit zitten waar hij deel van uitmaakt en waar zijn onderzoeksresultaat uiteindelijk voor bestemd is. Voor dat discours eist hij, zichtbaar voor de lezer, alle verantwoordelijkheid als auteur zelf op, want alleen zijn naam staat op het omslag. Het probleem is niet opgelost. De tradities van de wetenschap leiden tot een andersoortig discours dan de tradities van de *oral performance*.

Dat probleem blijkt overigens ook niet op te lossen in het onderzoek binnen een en dezelfde cultuur, zelfs niet binnen een en dezelfde subcultuur, zoals de sociologe Geneviève Bollème heeft aangetoond in haar belangwekkende studie *Le peuple par écrit* (1986). Daarin beschrijft zij hoe in de loop van de geschiedenis door Europese geleerden in Europa "het volk" is bestudeerd. Ook zij bespreekt de relatie tussen onderzoeker en voorwerp van onderzoek. Elke vorm van kennen onthult een zekere autoriteit. Als iemand

praat over volksliteratuur wordt meestal gesproken vanuit kennis van de officiële literatuur die natuurlijk niet “volks” is.

Belangstelling voor “het volk” is altijd politiek, zegt Bollème, of resultaat van een bepaalde politiek, vanaf het moment waarop “het volk” marginaal wordt verklaard of op afstand wordt gehouden (p.74). De specialisten spreken over het volk, in naam van het volk, en ze weten wat goed is voor het volk. Het woord volk wordt niet gebruikt door wie ermee wordt aangeduid (p.77). Wat moeten intellectuelen nu doen, ophouden ‘het volk’ te bestuderen? Dat is niet de conclusie van Geneviève Bollème. Wel vermaant ze hen zich niet langer te gedragen als degenen die de wetten stellen, maar zichzelf te gaan zien als leden van een groep, een cultuur, te midden van andere.

Vanwege de ontmoeting met buitenstaanders wordt het noodzakelijk de vraag te stellen naar de gefundeerdheid van de eigen autoriteit en de eigen verworven kennis, een vraag die een bres slaat in het eigen vertoog. Daardoor wordt de Ander niet zo maar gereduceerd tot bekende categorieën en kunnen de eigen wetenschapstradities kritischer tegen het licht gehouden worden. Geneviève Bollème laat zien hoe het “volk” door de jaren heen van buitenaf bekeken is, hoe het tot voorwerp van onderzoek en literair thema werd gemaakt. Er is steeds aan gesleuteld, het beeld is telkens bijgesteld, aangepast, precies als in beeldvorming over andere Anderen.

Uiteindelijk is de vraag gerezen of het volk zich wel herkent in wat anderen erover schrijven en zijn er mensen uit het volk zelf opgestaan om namens het volk te gaan spreken en schrijven. De suggestie is dat dan de visie van binnenuit zou zijn gewaarborgd, maar in feite stapten die vertegenwoordigers daarmee al min of meer uit hun eigen groep, want schrijven is een daad die ook het leven van de insider zelf verandert. Het vertoog vanuit, voor en namens de Ander, of het nu het volk is, een andere cultuur of een stuk van het verleden, zit vol haken en ogen. De kwestie is steeds voor wie dat vertoog bedoeld is. Volgens Ton Lemaire maakt het feit dat de wetenschap “schriftcentrisch” is alle moeite van antropologen om zich te bevrijden van hun binding aan een bepaalde cultuur uiteindelijk tevergeefs, hoe goedbedoeld die pogingen ook zijn: “Zolang de antropologie *wetenschap* wil blijven, blijft de antropoloog een professionele vreemdeling die schrijft over de Ander” (Lemaire 1984: 112, 120). Dat geldt ook voor historici en sociologen. Het probleem ligt niet in het schrijven over de Ander, maar in de

pretentie de geschiedenis, de enige exclusieve ware geschiedenis, het ware denken, de ware instituties te vertegenwoordigen.

Interculturele literatuurwetenschap

Last but not least de literatuurwetenschap. Zij heeft een lange en respectabele ervaring met het bestuderen van westerse geschreven teksten, maar ze is pas in een relatief laat stadium boven de eigen westerse heg uit gaan kijken, sommige individuele onderzoekers uitgezonderd. Het concept cultuurrelativisme werd er pas tegen het eind van de jaren zestig binnengehaald. Na Etiemble's krachtig pleidooi in de jaren zeventig voor een werkelijk universele literatuurwetenschap en verschillende interessante Indiase en Afrikaanse comparatistische studies in de jaren tachtig (o.a. Singh 1984; Amuta 1989), was Earl Miner's studie *Comparative Poetics. An Intercultural essay on Theories of Literature* (1990) een nieuwe systematische poging om het onderwerp poetica in een grotere studie vanuit een mondiale visie te benaderen. Het gaat er hier niet om dit boek te bespreken noch om de verschillen in poetica-opvattingen als zodanig, maar om het perspectief en de materiaalselectie van de auteur. Hij richt zich duidelijk tot collega's in het Westen, gezien ook zijn gebruik van de voornaamwoorden wij en zij. Er zijn twee opvallende afwezigen in Miner's boek. Om te beginnen de orale literatuur, waarvan de afwezigheid ook nergens wordt uitgelegd. Het spreekt kennelijk vanzelf dat literatuur geschreven literatuur is. In Miner's studie worden geschreven literatuur en poetica's volgens evolutionistisch model afgezet op een en dezelfde lijn van ontwikkeling:

The subject of poetics deals with what is hitherto implicit in the writings by the poets. We can go back a step further to a time before which there was not even an implicit poetics, since poetry and poets were not distinguished as things autonomous. This holds true for those cultures today in which "la pensée sauvage" contains - in undifferentiated, nonautonomous status - the elements or kinds of thought we are used to presuming as distinct entities. The clear sign of differentiation is the naming of the poets, of authors of works" (13).

Deze "pensée sauvage" en de ongedifferentieerde status van literatuur en

dichters - ze worden voorgesteld als niet-autonoom - behoren ze tot “de volksziel”? - herinneren aan ideeën over de *mentalité prélogique* en de prille kindertijd van de cultuur in Lévy-Bruhl's *Mentalité primitive* (1922) of de ernstig bekritiseerde opvatting van de jongere Jung dat de “primitief niet bewust dacht en dat “de primitieve mentaliteit niet uitvindt” (Okpewho 1983:11 ev).

De hardnekkigheid van deze oude erfenis zal in sommige kringen van de literatuurwetenschap het eind van de eeuw nog wel halen. Ik herinner me het ICLA-Congres aan de Sorbonne in 1985, waar deelnemende Indiërs en Afrikanen elkaar vonden in gemeenschappelijke woede en vergeefs protest over het feit dat ze elk in hun eigen groep waren geprogrammeerd om na duizenden kilometers te hebben afgelegd opnieuw soeverein in eigen culturele kring tweehoog in achterkamers van de Sorbonne over hun eigen literatuur van gedachten te wisselen, terwijl beneden in het Amphithéâtre Descartes “de serieuze zaken” aan de orde werden gesteld. Intussen verandert het literatuurwetenschappelijk rangen- en standenstelsel langzaam maar zeker, maar gebeurt dat niet vooral ook dankzij zulke protesten?

De tweede grote afwezigheid in Miner's boek is Afrika. Afrika is in de handboeken over vergelijkende literatuurwetenschap die de afgelopen vijftig jaar zijn verschenen altijd de grote afwezige geweest (vgl. Chevrier 1989:214), zonder opgave van redenen. Ook in Miner's boek ontbreekt zo'n verklaring, terwijl hij toch het gebrek aan evenwichtige informatieuitwisseling tussen wetenschappers afkomstig uit verschillende culturen even systematisch als alarmerend noemt:

people in the departments we have marginalized are more or less forced to keep abreast of what goes on in study of western literature. They know what we do, but we do not know what they know otherwise. [...] The intellectual canons of comparative study also have clear, strong ethical corollaries. Just as the feminist argument rests on the unshakeable rock that justice be done to that half of the race that bears us, so consideration of the other three quarters or four-fifth of the race must enter into any literary study denominating itself comparative (Miner 1990:11)

In de literatuurwetenschap zijn verschillende houdingen ten aanzien van “verre” literatuur te vinden. De meest voorzichtige is de extreem relativistische: *ik blijf van literatuur uit andere culturen af, want ik sta er buiten*. Die reactie kan ingegeven zijn door reactionaire motieven, door onverschilligheid of door verstikkende bescheidenheid. Omgekeerd kan het exclusieve alleenrecht voor het bestuderen van de eigen cultuur worden opgeëist door insiders in de mening dat buitenstaanders daartoe niet in staat zijn. Deze opvatting is een betreuenswaardige reactie op even betreuenswaardige voorafgaande koloniale misvattingen en denigrerende uitspraken. Het resultaat is in beide gevallen apartheid. Zo woekert de krokodil-in-eigen-poel mentaliteit voort, waarbij onderzoekers van elders bij voorbaat als boomstammen geëxcommuniceerd worden.

Tegenover dit extreme cultuurrelativisme staat die andere extreme opvatting, de evolutionistische vergelijking vanuit het eigen normenstelsel, waar *Miner ondanks zijn goede intenties niet aan ontsnapt is*. Hij had dat wellicht kunnen voorkomen door zijn tekst voor te leggen aan collega's van wie hij zelf aan het begin van zijn boek zegt dat “wij” ze gemarginaliseerd hebben.

Interculturele literatuurwetenschap houdt zich bezig met mondelinge en geschreven literatuur uit verschillende culturen. Daarbij kunnen teksten of genres of stromingen vergeleken worden of visies bestudeerd op een bepaalde literatuur die relaties onderhoudt met meer dan een cultuur. Die relaties en de verschillende visies daarop kunnen complex zijn, maar ze kunnen niet ontkend worden zonder het inzicht in de literatuur in kwestie geweld aan te doen. Ik kies mijn voorbeelden uit Afrika, een werelddeel waar het in kaart brengen van cultuur en literatuur steeds ingewikkelder geworden is. Het hele gebied ten zuiden van de Sahara wordt door sommigen als een relevante culturele afbakening gezien, maar de grens tussen bosgebied en savanne in een bepaalde regio kan dat voor anderen zijn. Ook is Afrika wel opgevat als een losse verzameling van afzonderlijke etnische eenheden. Er wordt gesproken over nationale cultuur als afbakening en over taal als begrenzing van cultuur. Taal, nationaliteit en cultuur vallen meestal niet samen en geven aanleiding tot eindeloze taal- en cultuurdiscussies, of het nu gaat om een cultuur die zich over de grenzen heen in verschillende landen manifesteert, of om het intercontinentale verschijnsel van de francophonie. Het concept zwarte cultuur verwijst naar de cultuur van Afrikanen en mensen van

Afrikaanse afkomst en daarmee wordt, zo niet uitsluitend dan toch ten dele, gerefereerd aan een biologische afbakening (zie Appiah 1992a). In Afrika zelf is de afgelopen decennia het nationaal bewustzijn in de afzonderlijke landen sterk toegenomen, zoals blijkt uit tal van Afrikaanse publikaties op het gebied van de nationale literatuurgeschiedschrijving. Dit nationalisme wordt thans opnieuw ter discussie gesteld. In de woorden van Simon Gikandi (1991:128): “the old narratives of liberation, which assumed that the nation would be the fulfillment of human freedom, no longer have legitimacy.” In alle gevallen is het zaak de gehanteerde culturele criteria te achterhalen (vgl. Derive 1984:55 ev). Daarbij is het van belang cultuur op te vatten als een constructie die nooit losstaat van de mensen die haar als hun werkelijkheid (wensen te) zien. Doordat er mensen waren die cultuur als exclusief westers opvatten, begonnen anderen een omgekeerde exclusieve opvatting te huldigen: “zwarte” cultuur werd tegenover “witte” gezet en Afrikaanse literatuur als globale eenheid tegenover “westerse”. Dat dit voor groepen mensen een geldige werkelijkheid kan zijn, blijkt onder meer uit bekende congressen van zwarte schrijvers als die in Parijs in 1956 en in Rome in 1959, en uit wereldfestivals gewijd aan zwarte cultuur in Dakar in 1966 en in Lagos in 1977. In Amerika bestaan aan tal van universiteiten vakgroepen die zich bezighouden met *Black Studies*.

Pleitbezorgers van francofone, anglofone en lusofone Afrikaanse literatuur, of van afzonderlijke nationale literaturen, hebben weer andere culturele werkelijkheden voor ogen. Ook die bestaan zolang bepaalde groepen mensen ze als reëel ervaren of er belang bij hebben. Met een precisering van tijd en ruimte dient elke literatuurgeschiedschrijving te beginnen.

Culturele verwijzingen in en naar literaire werken bevatten een schat aan informatie over visies van auteurs, lezers en onderzoekers op culturen en samenlevingen. Dat kunnen relaties van instemming of van afwijzing zijn en ze zullen variëren alnaargelang de positie en de visie van de betrokkenen. In alle gevallen genereren ze culturele betekenis.

In Afrikaanse literatuur in Europese talen kan bijvoorbeeld het bewust inlassen van woorden uit een Afrikaanse taal dienen als pertinent middel om een bepaalde identiteit te helpen construeren. Daarmee kan het belang benadrukt worden van verankering in een lokale cultuur of een nationale cultuur. Het kan ook een verwijzing zijn naar Afrika als overkoepelende

eenheid tegenover wat daarbuiten moet vallen. Dat er zulke verschillende taal- en cultuurcodes met elkaar geconfronteerd worden binnen één tekst heeft te maken met de in de twintigste eeuw steeds toegenomen interculturele betrekkingen zowel regionaal als intercontinentaal.

Eigenaardig genoeg wordt mondelinge literatuur vaker vertaald in Europese talen dan literatuur die rechtstreeks in Afrikaanse talen geschreven is. Het onderzoek naar de relatie tussen mondelinge en geschreven literatuur beperkt zich meestal voornamelijk tot het vaststellen van de sporen van de eerste in de laatstgenoemde, maar de relaties tussen beide zijn natuurlijk aanzienlijk complexer. De orale literatuur is een steeds grotere en daarmee meer geïnstitutionaliseerde rol gaan spelen in de media. Zij bedient zich geregeld van woorden en uitdrukkingen uit Europese talen, van verwijzingen naar actuele politieke situaties en hedendaagse internationale gebeurtenissen. Allerlei ontleningen aan nieuwe situaties, aan andere talen en culturen lijken zonder veel moeite te worden ingebed en meegenomen in mondeling overgeleverde literaire vormen. Ook nieuwe genres, zoals popsongs, worden soepel aangepast aan en ingepast in bestaande literatuurtradities, als daaraan behoefte bestaat. De interculturele literatuurwetenschap heeft een taak op het terrein van de mondelinge literatuur zodra deze opgetekend en vertaald wordt: er is dan immers meteen sprake van een interculturele problematiek.

Volgens Frits Staal (1993:18, 21) is het idee dat iemand die in een taal getraind is daarmee ook een autoriteit zou zijn op het gebied van wat in die taal is geschreven een van de “wrong-headed and debilitating features of Western academia”. Dat is juist, maar het betekent natuurlijk niet dat ze niet bestaan, de taalkundigen die ook grondig op de hoogte zijn van de literatuur en de cultuur van de volken waarvan ze de talen bestudeerd hebben. Voor de literatuurwetenschap is samenwerking, niet alleen met antropologen, maar ook met zulke taalkundigen, absoluut noodzakelijk.

Westen en Niet-Westen

De Leidse Letterenfaculteit bestaat uit een administratief overzichtelijke tweedeling die, even afgezien van de klassieke letteren, simpelweg en sans gêne Westen en Niet-Westen heet. Tot voor kort waren deze twee strict gescheiden, budgetair en praktisch. In onderwijs en onderzoek worden de laatste tijd steeds meer verbindingen tussen beide gelegd. Aan de Geschiede-

nis van de Europese expansie is een R toegevoegd (doelend op het bestuderen van de onstuitbare stroom van reacties die de westerse expansie elders heeft opgeroepen). Er is een intercultureel en interdisciplinair initiatief getiteld *Koloniale en postkoloniale literatuur* en ook bij de Caraïbische letteren bestaan toekomstplannen waar westerse en niet-westerse vakgroepen bij betrokken zijn. In de stafwerkgroep *Conventie en Originaliteit* buigen onderzoekers van westerse en niet-westerse letteren zich al een aantal jaren gezamenlijk over interculturele vragen. Op het terrein van intercultureel onderwijs en onderzoek is de Leidse universiteit inderdaad buitengewoon goed toegerust: zij heeft alles in huis om wereldliteratuur in de ware zin des woords te bestuderen en te onderwijzen.

In onze tijd staan vooral in Amerika twee visies op de taak van letterenfaculteiten soms lijnrecht tegenover elkaar. In het eerste geval wordt de erfenis toegankelijk gemaakt, worden erkende meesterwerken gelezen en wordt uitgelegd waarom het meesterwerken zijn. In het tweede geval wordt de universiteit gezien als de plaats waar een nieuw debat op gang moet komen over de rol van de wetenschappen de cultuur in het geheel van de maatschappij. Het lijkt me niet een kwestie van of/of maar eerder van en/en.

Bovengenoemd verschil in visie heeft aan de overzijde van de oceaan heftige reacties opgeroepen en tot diepgaande discussies over het curriculum geleid (cf. Culler 1988) die bij ons nog niet echt aan de orde zijn omdat, anders dan in Amerika, academici afkomstig uit culturele minderheden in de Nederlandse universitaire wereld een nog vrijwel te verwaarlozen rol spelen. Mede gezien Heinrich Heines uitspraak dat in Nederland alles vijftig jaar later komt, staat ons dan - maar waarschijnlijk eerder - een soortgelijke discussie te wachten. In de Verenigde Staten heeft zij in extreme vorm geleid tot twee stereotiepe modellen van politiek tegenovergestelde signatuur: het model van de productie van kennis, dat de autoriteit van de bestaande canon aanvecht en daartegenover het model van de reproductie van "onze gemeenschappelijke" westerse cultuur. Vertegenwoordigers van de tweede visie als Allan Bloom en E.D. Hirsch hebben de alarmklok geluid over het verloren gaan van de *American Universal Human Values*. Dit debat verdeelt zichzelf polariserend in links en rechts, waarbij Academisch Links Nieuw Rechts populisme verwijten Academisch Nieuw Rechts de andere partij beschuldigt

van politieke aspiraties in plaats van zich bezig te houden met eeuwige culturele waarden. In een interessant artikel in *Transition* ontwaart W.J.T. Mitchell (1992:17) als retorische draad door deze klaagzang over cultuurverlies en de neergang van Amerikaanse cultuur heen een vorm van doemdenken over een afbrokkelend imperium en angst voor de opkomst van nieuwe als bedreigend ervaren centra van culturele macht. Harvard hoogleraar African American Studies Henry Louis Gates noemde in de *New York Times* (1989:3) de houding van Bloom en Hirsch een esthetische antebellum positie, "when men were men and men were white, when scholar-critics were white men and when women and people of color were voiceless, faceless servants and laborers, pouring tea and filling brandy snifters in the boardrooms of old boys' clubs."

De kwestie ligt des te gevoeliger doordat het geloof in de Amerikaanse droom van de culturele "melting pot" ernstig is aangetast. Van de kant van de minderheden is daarom de laatste tientallen jaren stevig druk uitgeoefend om de verschillende identiteiten in het curriculum aan bod te laten komen. Dit heeft geleid tot een zodanige hausse in de Amerikaanse uitgaven van werk van auteurs van Afrikaanse, Arabische en Aziatische afkomst, dat zich in de Europese literaire wereld enige *jalousie de culture* begint te manifesteren. Toen bijvoorbeeld de Amerikaanse rechten van Patrick Chamoiseau's met de Prix Goncourt bekroonde roman *Texaco* voor 75 000 dollar gekocht werden, waren de postkoloniale druiven van de francofonie zichtbaar zuur voor de Franse Fransen. De *Nouvel Observateur* (26/11-2/12 '92) liet zich schamper uit over Amerikanen die niets van hedendaagse echte Franse ook met de Goncourt bekroonde romans willen weten en dan wel de Antilliaan Chamoiseau "kopen". Het is de ironie van de geschiedenis, die soms bepaalde bedoelingen in hun tegendeel verkeert. De francofonie had moeten dienen tot meerdere glorie van de Franse cultuur maar blijkt internationaal nu meer aandacht in het buitenland te krijgen dan de "moedercultuur" die haar gevoed heeft en dus de oudste rechten op internationale waardering en publiciteit meent te hebben. De Kameroenees Ambroise Kom (1993) interpreteert bovengenoemde reactie van de *Nouvel Observateur* als onthullend symptoom van een ideologisch gevecht waarin de "buitengesloten van gisteren" hun eigen canon gaan vaststellen en daarbij de Franse literatuur niet langer onder de categorie "nos grands auteurs" rubriceren maar onder "auteurs étrangers". De

meest eerbiedwaardige Franse auteurs en intellectuelen blijken het in Amerika steeds vaker af te leggen tegen francofone Antillianen en Afrikanen als Maryse Condé, Edouard Glissant, Valentin Mudimbe. “Wat ook de bedoeling geweest is van degenen die de francofonie zo hartstochtelijk hebben bevorderd,” merkt Ambroise Kom fijntjes op, “we moeten elkaar gelukwensen met de contacten en de ontwikkelingen die we er vandaag de dag uit zien voortkomen” (p.5).

Chamoiseau is maar een van de auteurs uit voormalige koloniën die belangrijke westerse literaire prijzen in de wacht hebben gesleept. Naast hem zijn er opvallend veel andere prijswinnende “outsiders” in de westerse letteren. Na Tahar Ben Jelloun won onlangs ook Amin Maalouf de Franse Prix Goncourt; Engelse Booker Prize winnaars zijn bijvoorbeeld Salman Rushdie en Ben Okri. Recente Nobelprijswinnaars zijn o.a. Wole Soyinka, Naguib Mahfouz, Octavio Paz, Derek Walcott en Toni Morrison. Vanuit Amerikaans perspectief stelt Mitchell (1992:14) simplistisch vast dat de belangrijkste hedendaagse literatuur afkomstig is uit ex-koloniën, terwijl het belangrijkste onderzoek op het gebied van de literatuur door de voormalige imperiale centra zou worden geproduceerd. De vraag is op grond van welke criteria hij dat meent te kunnen weten en meten. Is hij voldoende op de hoogte van wat er elders aan de hand is op het gebied van de theorie?

Intussen is wel duidelijk dat de universiteiten vaak geen gelijke tred hebben weten te houden met de hedendaagse onstuimige culturele veranderingen. Elke westerse letterenfaculteit zou in ieder geval zonder veel extra moeite aandacht kunnen besteden aan auteurs uit andere culturen die in Europese talen schrijven. Die literatuur wordt ten onrechte nog vaak beschouwd als een te verwaarlozen lelijk jong eendje, en zelfs de opvallend talrijke literaire prijzen hebben veel letterendocenten nog niet doen inzien dat het hier om een prachtige zwaan kan gaan.

Ook de uitgeverwereld weet er niet goed raad mee. De romanschrijver Ahmadou Kourouma vertelde mij de voorgeschiedenis van zijn beroemd geworden en in vele talen vertaalde roman *Les soleils des Indépendances* waaraan hij tien jaar werkte. Hij bedacht zijn zinnen in het Mandinka en herschiep de saveur van die taal in het Frans. De tekst die uiteindelijk zo wereldwijd geprezen zou worden vanwege zijn verrassende originaliteit en zijn geweldige betekenis voor het Frans als literaire taal, werd aanvankelijk

door alle grote Franse uitgevers (waaronder de Editions du Seuil) afgewezen op twee gronden: het boek was te politiek en het Frans deugde niet. De auteur legde het manuscript in een la, totdat iemand hem op een advertentie van een Canadese uitgeverij wees die op zoek was naar werk van Afrikaanse auteurs. Na lang aandringen van vrienden stuurde Kourouma zijn tekst toch maar op. De uitgever reageerde meteen en het boek werd onmiddellijk een groot succes in Canada: hij kreeg er de Prix de la Francité voor. Om Kourouma in Frankrijk alsnog te pousseren verkocht zijn uitgever de rechten aan de Editions du Seuil voor het symbolische bedrag van één Canadese dollar. Zo kwam het boek nu ook in Frankrijk uit. Het werd nu ook daar een doorslaggevend succes en uiteindelijk kreeg Ahmadou Kourouma zelfs de Prix de l'Académie française.

Dames en heren, met het door mij aan het begin geciteerde spreekwoord eindigde ik vijf jaar geleden mijn oratie aan de Vrije Universiteit, daarmee onszelf als westerse onderzoekers manend tot bescheidenheid: we zijn niet zomaar krokodil met de krokodillen, specialist op het gebied van een cultuur die de onze niet is. Dat blijft natuurlijk gelden. Dit spreekwoord kent echter, zoals het spreekwoorden betaamt, meer toepassingen. Het kan, zoals we zagen, aanzetten tot even star als steriel denken in termen van wij en zij, van insiders en outsiders.

In de interdisciplinaire theoriediscussie heeft de rigide dichotomie van insiders en outsiders geleidelijk plaats gemaakt voor intensieve vergelijkende studie van verschillende culturele vertogen, van visies en concepten op basis van interdiscursiviteit (Zima 1991, Schipper 1993) - een begin van het hoopvolle beeld dat Appiah (1992b:230) schetste? Aan die fundamentele discussie kan de interculturele literatuurwetenschap een stevige steen bijdragen. Dat culturen voortdurend in verandering zijn, maakt het werkerterrein niet minder boeiend. De Mandinka cultuur, waaruit de schrijver Ahmadou Kourouma afkomstig is, is ook de bakermat van het spreekwoord waaraan ik de titel van dit betoog heb ontleend. De Franse verwarring rond Kourouma's uiteindelijk veelgeprezen en wereldwijd vertaalde roman is tekenend voor de hedendaagse situatie: de traditionele cultuurgrenzen tussen insiders en outsiders zijn over en weer steeds problematischer geworden en het vertrouwde onderscheid tussen boomstam en krokodil minder vanzelfsprekend dan ooit.

Aan het eind van deze rede gekomen wil ik graag mijn dank betuigen aan het College van bestuur dat mij heeft willen benoemen, en aan allen die aan de totstandkoming van deze benoeming hebben bijgedragen.

Hooggeleerde Ngandu, cher Pius,

Ce n'est pas étonnant que je m'adresse à vous en premier lieu, et à travers vous, avec une profonde gratitude, aux collègues et amis africains qui ne sont pas ici présents. Grâce à mes longs séjours parmi vous, j'ai peu à peu commencé à comprendre à quel point les rencontres et les discussions interculturelles sont enrichissantes. Grâce à vous aussi, les lettres africaines et la littérature comparée ont pris des dimensions humaines.

Oud-Collega's van de Amsterdamse Vrije Universiteit,

Aan de ruim vijftien jaar die ik in jullie midden heb doorgebracht bewaar ik goede herinneringen. De Vrije Universiteit heeft mij als eerste ruimte gegeven voor onderzoek in de interculturele literatuurwetenschap, een aantal jaren als uhd en later op het niveau van een bijzondere leerstoel. Ik dank de Vrije Universiteit voor die ruimte en voor een stimulerend werkklimaat waarin deze ontwikkeling mogelijk was.

Collega's van de Vakgroep Algemene Literatuurwetenschap,

Met mijn komst naar Leiden haalde de vakgroep nieuwe thema's van onderwijs en onderzoek binnen. Het was de nadrukkelijke wens van de faculteit. Misschien was dat voor sommigen even wennen, maar het verliep in goede harmonie. Een tijdlang moesten jullie mijn tijd en aandacht delen met de VU. Sinds een jaar ben ik hier voltijds en dat schept enige academische ruimte voor verdere samenwerking, zowel met het CNWS en de vakgroep Afrikanistiek als met het nieuwe onderzoekszwaartepunt literatuurwetenschap in de westerse letteren waarbij een van de pijlers wordt gevormd door het thema "Literatuur in Europese talen in een (post)koloniaal spanningsveld." Dit nieuwe initiatief is niet alleen van groot belang voor het literatuurwetenschappelijk onderzoek als zodanig, maar het versterkt ook het landelijk unieke Leidse letterenprofiel.

Collega's van het CNWS-onderzoeksproject "Interculturele Studie van Literatuur en Samenleving",

Ons onderzoeksverband brengt kostbare kennis uit verschillende disciplines en culturen bijeen, die onderling gedeeld en besproken kan worden. Ik ben ervan overtuigd dat we de komende jaren de vruchten zullen plukken van de openingen die door deze nieuwe vorm van samenwerking tot stand zijn gekomen.

Dames en heren studenten en promovendi,

Wij kennen elkaar langer dan vandaag en jullie wisten al dat de interculturele literatuurwetenschap een prachtig vakgebied is. Ik hoop en verwacht dat we in de toekomst net zo plezierig zullen discussiëren en samenwerken als in de afgelopen jaren.

Meneer de Rector Magnificus,

Geachte toehoorders,

Ik dank u voor uw aandacht.

Met dank aan de collega's Geschiere, Maier, Schefold en Schrijvers voor geanimeerde voorafgaande discussies.

Bibliografie

- Achebe, Chinua. *Things Fall Apart*. Londen: Heinemann, 1958.
- Amuta, Chidi. *The Theory of African Literature*. Lodon/New Jersey: Zed Books, 1989.
- Appiah, Kwame Antony. *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*. London: Methuen, 1992a.
- Appiah, Kwame Anthony. "Inventing an African Practice in Philosophy: Epistemological Issues." *The Surreptitious Speech. Présence Africaine and the Politics of Otherness 1947-1987*. Ed. V.Y.Mudimbe. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992b. 227-237.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffith, and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Routledge, 1989.
- Bal, Mieke. "First Person, Second Person, Same Person: Narrative As Epistemology." *New Literary History* 24.2 (1993): 293-320.
- Bollème, Geneviève. *Le peuple par écrit*. Paris: Seuil, 1983.
- Chamoiseau, Patrick. *Texaco*. Paris: Gallimard, 1992.
- Chevrier, Jacques. "Les littératures africaines dans le champ de la recherche comparatiste." *Précis de littérature comparée*. Eds. Pierre Brunel and Yves Chevrel. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. 215-244.
- Culler, Jonathan. *Framing the Sign. Criticism and Its Institutions*. Norman and London: University of Oklahoma Press, 1988.
- Dash, J.Michael. *Literature and Ideology in Haiti 1915-1961*. London, The MacMillan Press Ltd, 1981.
- Derive, Jean. "Littérature comparée: problèmes de méthode et positions idéologiques." *Littérature et Méthodologie*. Ed. A. Kone. Abidjan: Ceda, 1984. 53-64.
- Diop, Cheikh Anta. *Antériorité des civilisations nègres: mythe ou vérité historique?* Paris: Présence Africaine, 1967.
- Jeyifo, Biodun. "The Nature of Things: Arrested Decolonization and Critical Theory." *Research in African Literatures* 21.1 (1990):33-46.
- Fabian, Johannes. *Power and Performance. Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1990.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- Gates Jr., Henry Louis. *Figures in Black. Words, Signs, and the Racial Self*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1987.

- Gates Jr., Henry Louis. "Whose Canon Is It, Anyway." *New York Times Book Review*, Febr.26, 1989.
- Gikandi, Simon. *Reading Chinua Achebe*. London and Portsmouth NH: Heinemann, 1991
- Görög-Karady, Veronika. *Noirs et Blancs. Leur image dans la littérature orale africaine* Paris: Sélaf, 1976.
- Idema, W.L. (Red.). *De vorsten van het woord. Teksten over dichterschap en poëzie uit Oosterse tradities. Studies en vertalingen* (Oosterse Bibliotheek). Amsterdam: Meulenhoff, 1982.
- Kom, Ambroise. "Francophonie et enseignement des littératures africaines: quels enjeux?" Unpublished paper presented at the 19th Annual Meeting of the African Literature Association, Guadeloupe: April 19-21, 1993.
- Kourouma, Ahmadou. *Les soleils des indépendances*. (Montréal 1968) Paris: Editions du Seuil, 1970.
- Leclerc, Gérard. *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Editions du Seuil, 1972.
- Leclerc, Gérard. *L'observation de l'homme. Une histoire des enquêtes sociales*. Paris: Editions du Seuil, 1979.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Editions du Seuil, 1975.
- Lemaire, Ton. "Antropologie en schrift." *Antropologie & Ideologie*. Ed. Ton Lemaire. Groningen: Konstapel, 1984. 103-126.
- Lévy-Bruhl, L. *La mentalité primitive* (1922), Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé précédé du Portrait du colonisateur*. Préface de Jean-Paul Sartre. Paris: Jean-Jacques Pauvert, 1966.
- Miner, Earl. *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Mitchell, W.J.T. "Postcolonial Culture, Postimperial Criticism." *Transition* 56 (1992): 11-19.
- Neale, Caroline. *Writing "Independent" History. African Historiography, 1960-1980*. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press, 1985.
- Okpewho, Isidore. *Myth in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ong, Walter. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London/New York: Methuen, 1982.
- Said, Edward. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." *Critical Inquiry* 15.2 (1989):205-25.
- Schipper, Mineke. *Le Blanc et l'Occident au miroir du roman africain de langue française*. Assen: Van Gorcum/Yaoundé: Editions CLE, 1973.
- Schipper, Mineke. "Culture, Identity, and Interdiscursivity." *Research in African Literatures* 24.4 (1993):39-48.

- Singh, Gurbhagat. *Western Poetics and Eastern Thought*. Delhi: Ajanta Publications, 1984.
- Soyinka, Wole. *This Past Must Address Its Present*. (Nobel Lecture. Stockholm: The Nobel Foundation, 1986.
- Staal, Frits. *Concepts of Science in Europe and Asia*: Leiden: International Institute for Asian Studies, 1993.
- Wesseling, H.L. "Geschiedenis en Afrika." *NRC-Handelsblad* 22-7-1993.
- Wheatly, Phillis. *Poems*. Philadelphia: A.Bell, 1773.
- Zima, Peter V. *Literarische Aesthetik: Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft*. Tübingen: Francke, 1991.