

## **Voorwoord.**

“Voorts leert de student zich te realiseren dat het Westen niet de kosmos van alle culturen is, maar slechts één cultuur te midden van andere culturen. Uit deze inzichten komt een bepaalde leerattitude voort: Wat kan het Westen leren van andere culturen?”  
(Universiteit Gent 2002: 9).

Dit citaat uit de informatiebrochure van onze opleiding, wanneer ik in 2002 besloot om Vergelijkende Cultuurwetenschap te studeren, is me steeds bijgebleven en vormt ook de motivering voor het onderwerp van deze thesis, de impliciete rode draad. Mijn aanvankelijke idee was om ‘iets’ te doen rond antropologie en kolonialisme, gezien de nauwe band tussen de twee die duidelijk in onze lessen aan bod kwam en in de inleiding wordt aangehaald. Vanuit persoonlijke interesse kwam daar nog Afrika bij. Door te beginnen lezen over de relatie antropologie - kolonialisme, begon ik me af te vragen of er sprake was van Afrikaanse antropologen geschoold tijdens de koloniale periode, en als bleek dat dit zo was hoe zij met antropologie en die binding omgingen. Vermits er vanzelfsprekend niet zoiets bestaat als een typevoorbeeld Afrikaans antropoloog heb ik ervoor gekozen om de werken van drie antropologen te bespreken, deze van Jomo Kenyatta, Archie Mafeje en Georges Niangoran-Bouah.

Alvorens over te gaan naar de verdere bespreking wil ik een aantal mensen in het bijzonder danken. Dr. Longman voor de nuttige raadgevingen. Karel Arnaut van de vakgroep Afrikaanse Talen en Culturen voor de literatuursuggesties, de kritische en nauwgezette correctie van proefexemplaren van dit werk en de vele uren deskundig advies.

Tenslotte zijn er nog een aantal personeelsleden van bibliotheken die - misschien zonder hun weten - voor een helpende hand hebben gezorgd: het personeel van de Afrika-bibliotheek te Leiden, de personeelsdienst en J. Dellaert van het ISS in den Haag en Gerda van ‘onze’ bibliotheek Vergelijkende Cultuurwetenschap.

## Inleiding.

“A painting used to hang in the ante-room of former President Kwame Nkrumah. The painting was enormous, and the main figure was Nkrumah himself, fighting, wrestling with the last chains of colonialism. The chains are yielding, there is thunder and lightning in the air, the earth is shaking. Out of all this, three small figures are fleeing, white men, pallid. One of them is the capitalist, he carries a briefcase. Another is the priest or missionary, he carries the Bible. The third, a lesser figure, carries a book entitled *African Political Systems*: he is the anthropologist...” (Galtung 1967 in Kuper 1975: 123).

Waarom wordt de antropoloog gekozen om het rijtje kapitalist/missionaris te vervolledigen? De gesuggereerde verbondenheid van antropologie met kolonialisme door oud-president Nkrumah van Ghana wordt duidelijk wanneer een blik wordt geworpen op de geschiedenis van antropologie en de binding van de discipline met kolonialisme.

Wanneer we kijken naar de oorsprong van de antropologie als wetenschappelijke discipline (eind 19<sup>de</sup> eeuw) komen we onmiddellijk op het domein van kolonialisme, immers: “[t]he origins and practice of modern anthropology are bound up with the colonial era” (Nanda & Warms 1998: 333). De 19<sup>de</sup> eeuwse evolutionaire antropologen als Tylor (GB) en Morgan (VS) steunden imperiale ideeën door het portretteren van een wereld in dewelke alle samenlevingen evolueerden naar civilisatie, die Europeanen reeds hadden bereikt (ibid.: 371). Ze ontwikkelden hun ideeën voornamelijk op basis van rapporten van reizigers en missionarissen, alsook op historische data. Als ‘armchair antropologen’ bezochten ze zelf niet de culturen die ze bestudeerden. Dit veranderde begin 20<sup>ste</sup> eeuw met de komst van de Brits sociale antropologie en de Franse antropologie.

Het lijkt me zinvol om de Franse socioloog Emile Durkheim (1858-1917) als vertrekpunt te nemen. Met zijn nadruk op synchronisme en op de samenleving als structuur met functie was hij een belangrijke inspiratiebron voor de Britse sociale antropologie (bloeiperiode 1920-1960). Deze stroming, meestal aangeduid als (structureel-)functionalisme (ibid.: 18), wilde op theoretisch vlak een breuk betekenen met het voorgaande evolutionisme en koos daarom voor een ahistorische benadering. Ondertussen kwam onder Bronislaw Malinowski (1884-1942), samen met Radcliffe-Brown (1881-1955) de twee vaders van de Britse antropologie, de antropologische methode bij uitstek naar voor, namelijk het veldwerk met een grote nadruk op participerende observatie:

“Good fieldwork (...) is based both on the fieldworker’s ability to see things from the other person’s point of view and on the ability to see patterns, relationships, and meanings that may not be consciously understood by a person in that culture” (ibid.: 19).

Om de bestudeerde cultuur goed te leren kennen werden meestal leden ervan als informanten aangeduid die de antropoloog hierbij hielpen door bijvoorbeeld zich te laten interviewen. Na interpretatie van de zo verzamelde informatie in het licht van de onderzoeksvraag kregen ze hun weerslag in een etnografische monografie over dat bepaalde volk. Vaak werden dezelfde thema’s besproken als verwantschap, religie, politieke organisatie en de economie<sup>1</sup> of werd er gefocust op één thema hiervan. In de werken die het resultaat waren van zo’n onderzoek, waarvan velen het zouden schoppen tot zogenaamde antropologische klassiekers, werden contextelementen en door de synchronische benadering dus concepties over de (koloniale) tijd grotendeels achterwege gelaten (Erickson 1998: 103). Bijvoorbeeld Brits antropoloog Evans-Pritchard bestudeerde het volk ‘The Nuer’ juist nadat deze door de kolonisator werd onderdrukt: ‘achtergrondinformatie’ die zorgvuldig werd weggelaten uit de basismonografie ‘The Nuer’ (1940). Dit is ook zo voor het boek waarnaar in het citaat over Nkrumah wordt verwezen. In ‘African Political Systems’ (1940) van Evans-Pritchard en Fortes, beide leerlingen van Bronislaw Malinowski, werd gepoogd om een categorisatie te maken van verschillende Afrikaanse samenlevingen op basis van hun politiek bestuur, opnieuw zonder spoor van Afrikaanse geschiedenis. Het Britse ‘indirect rule’ beleid had nood aan etnografische kennis, bijvoorbeeld Lord Hailey die met zijn ‘African Survey’ (1938) ter uitlijning van het koloniaal beleid een inventaris maakte van alle levensaspecten in Afrika, legde de nadruk op een fundamentele rol voor antropologie. Antropologen zagen hier vaak, in ruil voor beurzen voor veldwerk, ook het nut van in. Bronislaw Malinowski schreef eerder in dit licht een essay ‘Practical anthropology’ (1929). Malinowski stond kritisch ten aanzien van het gevoerde koloniale beleid en antropologie zou dan ook een humaner beleid naar voor kunnen brengen (Berman 1996: 328). Later zou Malinowski zelf van dit hele idee terugkomen (Stocking 1995: 413).

Emile Durkheim drukte ook sterk zijn stempel op de Franse antropologie (Harris 1968: 478), voornamelijk via het belang dat hij hechtte aan denksystemen. Durkheim’s neef en leerling Marcel Mauss (1872-1950) zorgde voor een doorgeefluik van zijn ideeën en een

---

<sup>1</sup> Bijvoorbeeld Goody (1995) maakt een overzicht van de Brits sociaal antropologische prestaties volgens die thema’s.

aantal van Mauss' leerlingen werden op hun beurt pioniers van de Franse antropologie. Eén ervan was Marcel Griaule (1898-1956) die de eerste leerstoel in etnologie aan de universiteit van Parijs kreeg. Hij introduceerde de moderne veldwerkmethode in Frankrijk, met vooral aandacht voor visuele technieken. Zoals bij de Britse functionalistische antropologie bleken de eigen Afrikaanse kolonies de geliefkoosde plek om het veldwerk uit te voeren. Ook hier was vaak sprake van een wisselwerking tussen koloniale overheden en antropologie. Zo werd in 1931 door het Frans parlement een wet gestemd voor een wetenschappelijke missie met als belangrijk objectief het uitvoeren van een etnografisch onderzoek bij Afrikaanse volkeren. De befaamde Dakar-Djibouti missie met Griaule deed zo'n vijftien Afrikaanse landen aan. Griaule en zijn volgelingen legden een grote nadruk op de studie van religieuze fenomenen. Vijfentwintig jaar lang werd onderzoek gedaan bij de Dogon in Mali, waar de kosmologie van dit volk werd gepubliceerd (de Ganay, Lebeuf & Zahan eds. 1987). Het structuralisme van Lévi-Strauss, ook sterk beïnvloed door Mauss, dat in de jaren 1940-'60 de Franse antropologie domineerde, legde de nadruk op basiseenheden van cultuur aanwezig in de menselijke geest (Erickson 1998: 95). Hierdoor werd opnieuw elke notie van tijd aan de onderzochte groep ontkend (Fabian 1983: 52).

Reeds tijdens de koloniale periode kwam er uit antropologische hoek sporadisch kritiek op de antropologische binding met kolonialisme (zoals van Leiris 1934 in Apter 1999). Toch was het wachten op de staatkundige onafhankelijkheid van voorheen Afrikaanse kolonies (globaal genomen jaren '60) vooraleer er meer reacties kwamen. Een belangrijke publicatie in dit verband is 'Anthropology and the Colonial Encounter' (Asad ed. 1973). De verschillende auteurs van de essays in dit boek onderzochten hoe het antropologisch denken en haar praktijk werden beïnvloed door het Britse kolonialisme. De koloniale binding werd uitvoerig besproken, tegelijk werd haar impact afgewogen. Zo maakte Asad (1973) een vergelijking tussen oriëntalisme en functionalistische antropologie. Volgens hem rechtvaardigden beide disciplines de koloniale dominantie. Hij stelde er wel bij dat dit grotendeels onbewust gebeurde. James (1973) vroeg zich af of het realistisch was om aan te nemen dat antropologen openlijk kritiek zouden leveren op het koloniale beleid gezien ze hiervan afhankelijk waren voor subsidies. Vanuit Franse hoek schreef Leclerc een jaar eerder 'Anthropologie et Colonialisme' (1972). Hij bekeek de Britse antropologie sinds haar ontstaan en suggereerde dat functionalisme ontstond als respons op het 'indirect rule' beleid (Lackner 1973). Eigenaardig genoeg wordt van de Franse antropologen veel minder gesteld dat ze 'handmaidens of French colonialism' in Afrika waren. De reden hiervoor kan er misschien uit bestaan dat de Franse assimilatie-politiek minder behoefte had aan antropologen

die de verschillen tussen de kolonisators en gekoloniseerden zouden blootleggen (Lackner 1973 en Nkwi in Mafeje 1998b).

Vanaf de jaren 1970-'80 kwam onder invloed van stromingen als het postmodernisme, beïnvloed door de dekolonisering, meer zelfkritiek op gang. Veel meer dan vroeger is men er zich vanaf dan sterk van bewust dat antropologie een Westerse discipline is. De nadruk wordt dan ook gelegd op de ervaringen van de antropoloog zelf en antropologische klassiekers worden kritisch herlezen. Ook het proces van veldwerk wordt in vraag gesteld en er wordt gezocht naar alternatieve technieken waarin de gelijkwaardigheid van onderzoeker en onderzochte wordt vooropgesteld. Representaties van de (Afrikaanse) 'ander' worden als tekens van imperiale dominantie gezien (Cooper & Stoler eds. 1997: 5). Sommigen spreken van een minieme koloniale betrokkenheid van antropologie, anderen zien een veel grotere invloed. Bijvoorbeeld Goody (1995) wil de koloniale binding van de Britse sociale antropologie enigszins nuanceren onder andere door te wijzen op ambivalente processen binnen het instituut van de Britse antropologie zelf: zo waren er verschillende niet Britse fondsverstrekkers, antropologen als Fortes werden zelf met argwaan bekeken voor hun communistische sympathieën,.... Toch stelt Pels in 1997 nog: "[t]he discipline descends from and is still struggling with techniques of observation and control that emerged from the colonial dialectic of Western governmentality" (Pels 1997: 164). Apter (1999) spreekt van een imperiale, koloniale palimpsest in etnografische teksten, de koloniale erfenis kan nooit worden genegeerd.

Een onafhankelijkheidsstrijder als Nkrumah zag de antropologie dus als een wortel van kolonialisme die moest worden uitgeroeid. Europese antropologen daarentegen ontkennen de relatie antropologie - kolonialisme niet, maar lijken er eerder ambigu tegenover te staan. Hierdoor ben ik mij beginnen afvragen hoe Afrikaanse, in het Westen tijdens de koloniale periode onderwezen antropologen omgaan met die relatie antropologie - kolonialisme. Uitgaande van vorig overzicht gecombineerd met het onderwerp van deze thesis namelijk 'Afrikaanse antropologen en kolonialisme: Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah' kunnen een aantal vragen worden geformuleerd: hoe komt het thema kolonialisme bij hen aan bod? Hoe gaan ze om met die relatie antropologie - kolonialisme? Welke antropologie schrijven ze? Deze vragen vormen de uitgangspunten voor deze thesis. In hoofdstuk 1 wordt een biografie van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah gegeven. In hoofdstuk 2 wordt gekeken naar de manier waarop het onderwerp kolonialisme naar voren komt in hun werken, hoe ze het diagnosticeren. Hieruit blijkt dat ze kritiek uitoefenen op kolonialisme. Toch beperken ze zich elk op hun beurt niet tot het louter bekritisieren. Mijn

inziens zoeken ze een remedie die als dekolonisering kan worden gezien. Tot dan toe heb ik enkel gekeken hoe de diagnose en remedie expliciet worden gesteld. In hoofdstuk 3 wordt verder per auteur ingegaan op de eigen manier van aan antropologie doen, hun werkwijze. ‘Werkwijze’ wordt ruim geïnterpreteerd, zo wordt ondermeer aandacht besteed aan de methodologische opties, keuze van onderwerpen en de eventuele invloed van leermeesters. Apter (1999) vindt het belangrijk om te kijken welke processen schuilgaan onder de gedaante van culturele (intellectuele) dekolonisering, met het oog op die koloniale palimpsest. Waar de ideeën ter dekolonisering besproken worden in hoofdstuk 2, wordt er in hoofdstuk 3 ook aandacht besteed aan “(...) what goes under the guise of [cultural] decolonization” (Apter 1999: 591). De verdere precieze invulling van de hoofdstukken 2 en 3 wordt verduidelijkt in de inleidingen ervan. Tenslotte wordt de thesis afgesloten met een algemeen besluit.

## **Hoofdstuk 1: Biografische informatie Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah.**

### 1.1. Biografie Kenyatta.

Jomo Kenyatta<sup>2</sup> werd, vermoedelijk in 1893, geboren in Ng'enda. Dit is gelegen in het zuidwesten van Kenya, waar de Kikuyu, Kenya's grootste etnische groep, zich bevindt. Kenyatta werd in de rituelen van dit volk geïnitieerd. Later toen hij tot Christen werd gedoopt ging hij naar een missieschool. Na een aantal andere jobs, onder andere als magazijnmeester, ging hij in 1921 werken in het Nairobi City Council Water Department en werd hij één van de leiders van de Kikuyu Central Association (KCA). Deze associatie werd opgericht ter behartiging van de Kikuyu (land)belangen in het door de Britten gekoloniseerde Kenya. Hij stichtte ook het maandelijks tijdschrift 'Muigwithania' van deze organisatie (Murray-Brown 1972).

In 1929 trok Kenyatta naar Europa. In dat jaar reisde hij naar Groot-Brittannië als secretaris van de KCA in een poging om de Britse opinie met betrekking tot de Kikuyugrievens te beïnvloeden. In het licht van dit objectief zocht hij er contact met uiteenlopende organisaties die banden hadden met Afrika (in eerste instantie: missionarissen, liberale imperialisten en Brits Links). Toch verliet Kenyatta die organisaties telkens snel en verruilde ze voor andere. Na een korte terugkeer naar Kenya deed hij ook nog verschillende andere Europese landen aan waaronder de voormalige USSR, waar hij in 1932 een academiejaar aan de Marxistische KUTVU studeerde. Het jaar daarna keerde hij terug naar Londen waar hij ging werken als linguïstisch informant aan het University College. Half de jaren '30 ging hij aan de London School of Economics een driejarige postgraduaat opleiding in de sociale antropologie volgen, met Bronislaw Malinowski als leermeester. In 1938 werd het boek 'Facing Mount Kenya' gepubliceerd als Kenyatta's thesis (Berman 1996).

Tijdens de Tweede Wereldoorlog schreef Kenyatta nog twee pamfletten, het antropologische 'My people of Kikuyu' (1942) en 'Kenya: the land of conflict' (1945), met nadruk op de nationale Keniaanse bevrijding (Berman & Lonsdale 1998). Zijn antropologische focus was daarna voorbij: in 1946 keerde hij terug naar Kenya, waar hij zijn verdere leven aan de politiek wijdde.

Kenyatta werd eerst president van de politieke beweging Kenya African Union (KAU). In 1952 werd hij gearresteerd op verdenking van banden met de Mau Mau. Deze

<sup>2</sup> Geboren met de naam Kamau Wa Wgengi, kreeg hij bij zijn doopsel de naam Johnstone Kamau. Toen hij in 1920 naar Nairobi ging werd zijn naam Kenyatta en later met de verschijning van 'Facing Mount Kenya' (1938) verving hij Johnstone door Jomo (in Hoofdstuk 3 zal hier verder worden op ingegaan).

Centraal-Keniaanse beweging was een soort guerillabeweging die op gewapende wijze reageerde tegen het koloniale onderdrukingsapparaat. De economische en politieke verwachtingen van de bevolking van Kenya waren immers na 1945 hooggespannen, maar er zat nauwelijks groei in de economie en er was een tekort aan land (Murray-Brown 1972).

Tijdens zijn zevenjarige gevangenisstraf werd Kenyatta verkozen tot voorzitter van KANU, de Kenya African National Union. De andere belangrijke politieke partij van dat moment, KADU (Kenya African Democratic Union), vond zijn aanhang voornamelijk onder leden van kleine etnische groepen die een te grote invloed van de Kikuyu vreesden. In 1961 vonden de eerste verkiezingen plaats, KANU won maar weigerde te regeren zolang Kenyatta nog gevangen zat. De daaropvolgende verkiezingen in 1963 werden opnieuw door KANU gewonnen, de inmiddels vrijgelaten Kenyatta werd eerste minister van een overgangsregering die samen met het Britse moederland de onafhankelijkheid moest regelen. Het volgende jaar werd een door de Britten opgelegde grondwet buiten werking gesteld en riep Kenya zich uit tot republiek met gecentraliseerd bestuur, met Kenyatta als president. De politieke leuze ‘uhuru’ (onafhankelijkheid), werd nu ‘harambee’ (samenwerking) (ibid.).

Tijdens zijn presidentschap verscheen nog een boek met zijn speeches gedurende de jaren 1963-'64 (Kenyatta 1964) en één waarin hij zijn onschuld in de Mau Mau zaak probeerde aan te tonen, opnieuw aangevuld met politieke speeches (Kenyatta 1968). Kenyatta bleef president tot aan zijn dood in 1978.

## 1.2. Biografie Mafeje.

Archibald Boyce, kortweg Archie, Mafeje werd in 1937 geboren in Kaapstad.

In 1963 schreef hij zijn thesis ‘Leadership and Change in the Transkei (a Bantustan in the making)’ onder de Zuid-Afrikaanse antropologe Monica Wilson en behaalde zijn MA in ‘Anthropology’ aan de Universiteit van Kaapstad. Tijdens het uitvoeren van het veldwerk voor deze thesis werd Mafeje gearresteerd omdat hij clandestiene bijeenkomsten bijwoonde. Begin jaren '60 publiceerde hij onder andere ook nog het artikel ‘A Chief visits town’ (1963) en samen met Wilson het boek ‘Langa, a study of social groups in an African township’ (1963), waarvan hij later een samenvatting maakte in een artikel ter bijdrage aan een collectie essays ter ere van Monica Wilson (Mafeje 1975). Daarop ging hij naar Cambridge waar hij een Ph D in economische sociologie behaalde. Tot 1968 bleef hij in Cambridge als onderzoeker aan het Anthropology Department, in 1966 ging hij wel een jaar naar Uganda als gastdocent (*persoonlijke communicatie* Dellaert 23-26/01/2004).



In 1968 keerde hij terug naar Zuid-Afrika, waar hij benoemd werd tot ‘senior lecturer in social anthropology’ aan de Engelstalige Universiteit van Kaapstad. Geen wet die dit verbood, maar de minister van opvoeding, kunsten en wetenschappen J. de Klerk beval de universiteit Mafeje’s benoeming ongedaan te maken omdat ze ‘in strijd met de traditie’ zou zijn. De universiteit, die voor driekwart van haar fondsen van de staat afhankelijk was, volgde de Klerk’s bevel op. Op 14 augustus hielden een duizendtal studenten van de universiteit hiertegen een protest-bijeenkomst. Driehonderd studenten bezetten een administratiegebouw, veranderden de naam in ‘Mafeje Hall’ en de studentenvereniging (NUSAS) organiseerde hier de eerste sit-in demonstratie ooit in Zuid-Afrika. Ruim tweehonderd stafleden verklaarden zich solidair met het studentenprotest en verschillende hoogleraren boden aan lezingen te houden in de ‘Mafeje Hall’. Later sprak men van de ‘Mafeje Affair’ (Kula 1968).

Daarna ging Mafeje als ‘visiting professor’ naar het Institute for Social Studies (ISS) in Den Haag en schreef hij het bekende artikel ‘The Ideology of Tribalism’ (Mafeje 1971). Na een kort verblijf aan de universiteiten van Dar es Salaam en die van Kopenhagen, bleef hij tot ’74 bij het ISS. Daarna bezocht hij als gastprofessor nog de universiteit van Uppsala in Zweden. Vanaf 1978 hield hij voor langere tijd (vermoedelijk tot eind jaren ’80) de Chair of Sociology aan de American University of Cairo. In 1990-1 verbleef hij aan SAPES Trust Head Office (Southern Africa Political Economy Series) onder het Sapes Visiting Fellowship Programme. SAPES is een organisatie die erop gericht is sociaal wetenschappelijk onderzoek in Zuidelijk Afrika te stimuleren. Ondertussen publiceerde hij sinds begin jaren ’70 vrijwel tweejaarlijks artikels en/of boeken over uiteenlopende onderwerpen zoals politiek (Mafeje 1990, 1992a, 1992b, 2002), landbouw (Mafeje 1988, 2003), antropologie en sociale wetenschappen (1976, 1998a, 1998b, 1998c, 2001a, 2001b, 2004). Hij nam ook deel aan allerlei conferenties (zoals de UN Conference on Science and Technology,...) (*persoonlijke communicatie* Dellaert 23-26/01/2004).

Op dit ogenblik zou Mafeje volgens zijn laatste artikel (2003) ‘senior research professor’ zijn aan het African Renaissance Centre van de University of South Africa (UNISA), maar uit e-mail contact met deze universiteit (*persoonlijke communicatie* Coetzee 8-9/12/2003) blijkt dat hij er niet is aangesteld en dat dit ook niet het vooruitzicht is. Wel neemt hij nog deel aan een aantal conferenties, voornamelijk van CODESRIA (Council for the Development of Social Science Research in Africa) te Dakar.

### 1.3. Biografie Niangoran-Bouah.

Georges Niangoran-Bouah werd in 1935 geboren in Moossou, in het gebied van de Côte d'Ivoire dat wordt aangeduid als dit van de etnische groep Abouré. Zijn eerste onderwijs kreeg hij in Moossou zelf, daarna ging hij naar de regionale school van Grand-Bassam en vervolgens naar Olovodjè-Agboville. Normaal ging hij vervolgens naar Frankrijk, maar zijn beurs werd ingetrokken. Niangoran-Bouah trok dan naar een college, maar werd er geschorst wegens tuchteloosheid. Hierop ging hij verscheidene jobs uitoefenen onder andere als winkelier. Wanneer hij genoeg geld had verzameld trok hij zelf naar Frankrijk waar hij in Parijs bij zijn oudere broer logeerde. Hij koos er voor een studie aan de Parijse Ecole Pratique des Hautes Etudes en doctoreerde in 'ethnologie' aan de Universiteit van Parijs (Kraidy, Simon & Kouadio 2002). Hij werd daarop onderzoeker verbonden aan het CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) te Parijs (Niangoran-Bouah 1984a). In 1958 keerde hij in opdracht van het Franse Musée de l'Homme terug naar Côte d'Ivoire om onderzoek te doen bij de etnische groep, Ebrié (Niangoran-Bouah 1981).

Vanaf 1961, wanneer Côte d'Ivoire één jaar onafhankelijk is, keerde Niangoran-Bouah voorgoed terug naar zijn geboorteland. In de jaren 1960-'70 publiceerde hij een aantal artikels (Niangoran-Bouah 1960, 1969, 1977, 1979) en een boek over kalendersystemen (Niangoran-Bouah 1964).

In 1976 werd hij op de nationale feestdag uitgenodigd door de Minister van Culturele zaken om samen met een collega professor (N'Guessan) en een trom-speler van Moossou (Assingbi) op de trom te spelen tijdens het Onafhankelijkheidsfeest in aanwezigheid van President Houphouët-Boigny. Dit werd hem niet in dank afgenomen en de 50 000 aanwezige toeschouwers floten hem uit. Deze gebeurtenis gaf voor hem aanleiding tot een nieuw onderzoeksgebied en leidde tot een boek over drumkunde (Niangoran-Bouah 1981). In de twintig jaar die volgden ging hij zich verder bezighouden met antropologisch-archeologisch onderzoek, wat resulteerde in een aantal publicaties (Niangoran-Bouah 1984a, 1984b, 1987a, 1987b, 1987c, 1997). Hij werd ook directeur van het Nationaal Museum in Côte d'Ivoire, in Moossou had hij zelf een kunstmuseum. In 2002 stierf hij (Kraidy, Simon & Kouadio 2002).

#### 1.4. Biografisch besluit.

Uit de biografische informatie blijkt dat Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah alledrie geschoold zijn in ‘metropolitische’ centra (Londen, Cambridge en Parijs) en opgeleid tot antropologen. Op het moment dat Kenyatta zijn antropologische studie begon was Kenya in Britse handen. Bij Niangoran-Bouah was Côte d’Ivoire nog steeds een Franse kolonie toen hij zijn studie begon, wanneer zijn eerste werk verscheen is Côte d’Ivoire juist onafhankelijk. Mafeje’s geboorteland, Zuid-Afrika, was sinds 1910 zelfbesturend, maar de apartheid als wettelijk racisme vormde de achtergrond van zijn studies en werk als antropoloog. Kenyatta schreef geen academische werken meer na Kenya’s onafhankelijkheid, terwijl de twee anderen dit wel doen wanneer Afrika grotendeels is gedekoloniseerd.

Dat die combinatie, “being trained as an anthropologist while at the same time being part of the ‘other’” (Mignolo 2000: 309), bijzonder is moet in het licht worden gezien van de in de inleiding aangehaalde relatie tussen antropologie en kolonialisme.

In het volgende hoofdstuk ga ik over tot een bespreking van de werken van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah.

## Hoofdstuk 2: Diagnose van en remedie voor kolonialisme in antropologisch perspectief door Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah.

-

### 2.1. Inleiding.

Het is de bedoeling om in dit hoofdstuk na te gaan hoe Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah kolonialisme in hun werken diagnosticeren en remediëren. Eerst ga ik na welke diagnose ze met betrekking tot kolonialisme stellen. Onder deze titel bekijk ik hoe zij het begrip kolonialisme invullen, of het thema veel voorkomt in hun werken en of het een belangrijke plaats inneemt. Ik besteed ook aandacht aan de vlakken waarop ze het van invloed zien en wie ze betrokken achten. Zoals uit het woordje ‘remedie’ uit de titel van dit hoofdstuk reeds blijkt zal hun diagnose van kolonialisme zo zijn dat ze een remedie behoeft. Uit hun werken komen duidelijk ideeën naar voor om die koloniale invloed te verhelpen. Deze kunnen, zoals ik zal proberen aan te tonen, als dekolonisering worden gezien. Onder ‘remedie’ onderzoek ik om welke remedie het dan precies gaat, wie ervoor moet instaan, voor wie ze bedoeld is en hoe ze zelf de verwezelijking hiervan zien. In het besluit vergelijk ik de diagnose en remedie van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah.

### 2.2. Kenyatta.

Kenyatta’s antropologisch oeuvre bestaat dus uit één boek ‘Facing Mount Kenya’ (1979 [1938]) en het pamflet ‘My people of Kikuyu’ (1966 [1942]) dat als een aanvulling kan worden gezien. Door een bespreking van beide documenten komen we te weten hoe Kenyatta’s antropologie kolonialisme diagnosticeert en poogt te remediëren.

#### 2.2.1. Diagnose.

Vooraleer ‘Facing Mount Kenya’ in 1938 als Kenyatta’s diploma-thesis aan de London School of Economics verscheen, had Kenyatta reeds drie papers geschreven (over initiatieriten, educatie en landbezit) die de basis voor het 320 bladzijden tellende ‘Facing Mount Kenya’ zouden uitmaken. ‘Facing Mount Kenya’ representeert een prekoloniale, ideale, democratische, op ouderlingen gebaseerde Kikuyu-samenleving. Kenyatta, zelf dus geïnitieerd als lid van deze Keniaanse etnische groep, maakt meestal een ruime beschrijving

van de Kikuyu-gebruiken om dan daarna de veranderende, ontwrichtende invloed van Europese kolonisatie aan te halen, vaak via het oprakelen van tal van legendes. Hij introduceert ook het onderscheid tussen de Kikuyu die geëuropeaniseerd zijn en de traditioneel gebleven Kikuyu. De eerste groep wordt op dezelfde manier als de Europeanen bekritiseerd. Met betrekking tot vrijwel ieder thema in het boek haalt hij uit naar het kolonialisme, het lijkt me dan ook zinvol om het boek verder thema per thema nader te bekijken.

De toon wordt meteen gezet wanneer Kenyatta in een eerste voetnoot stelt dat Kikuyu een incorrecte Europese spelling is, de juiste, autochtone spelling is Gikuyu, wat hij verder doorheen het boek zal gebruiken (Kenyatta 1979)<sup>3</sup>. Kenyatta vertelt eerst de ontstaanslegende van de Kikuyu, waarbij Mount Kenya een belangrijke rol speelt en dus de titel van het boek verklaart. Het meest fundamenteel thema in het boek is land: “[i]n studying the Gikuyu tribal organisation it is necessary to take into consideration land tenure as the most important factor in the social, political, religious, and economic life of the tribe” (Kenyatta 1979: 21). Na een uitgebreide uiteenzetting van het Kikuyu landbezit bespreekt hij de invloed van de Europeanen. De Kikuyu stonden vriendelijk ten opzichte van de eerste Europeanen, maar deze maakten misbruik van hun onwetendheid en namen alle gronden in. Hij illustreert de relatie tussen de Kikuyu en Europeanen via een Kikuyu verhaal over een olifant en een man. De olifant maakt in het verhaal misbruik van de man z’n vrijgevigheid. Een commissie van dieren: hyena’s, luipaarden,... geven de olifant gelijk, terwijl de man geen kans tot verdediging krijgt. Maar het verhaal eindigt toch nog positief voor de man wanneer de dieren onderling beginnen te discussiëren en de man wraak neemt: “[t]hen he went home, saying: “peace is costly, but it’s worth the expense,” and lived happily ever after” (ibid.: 52). Hoewel Kenyatta het niet expliciet aangeeft, zijn de respectievelijke rollen van de man en de dieren niet moeilijk in te vullen.

Ook over economie en industrie maakt Kenyatta subtiele verwijzingen naar veranderingen die kolonialisme hierin teweegbracht, bijvoorbeeld met betrekking tot arbeidsverdeling en duidt hij op Europese misverstanden zoals volgend citaat illustreert:

“This is why most of the Europeans have erred by making general remarks that “the African is a lazy being and likes to bask in the sun, while his wife or wives work for him,” not realising that the African in his own environment does not count hours or

---

<sup>3</sup> Ikzelf zal ‘Kikuyu’ gebruiken omdat dit de meest gebruikte term is (onder andere Murray-Brown 1972, Berman 1996) en ook omdat Kenyatta in al zijn andere publicaties ‘Kikuyu’ zal schrijven (onder andere Kenyatta 1966, 1968).

work by the movement of the clock, but works with good spirit and enthusiasm to complete the task before him” (ibid.: 60).

Met betrekking tot het schoolsysteem van de Kikuyu vermeldt Kenyatta expliciet dat het gaat om het onderwijs voor de komst van de Europeanen. Hij vergelijkt het Kikuyu en Europese schoolsysteem en hoewel hij stelt dat er een gelijkenis is tussen beiden, namelijk het leren door levenservaring, benadrukt Kenyatta voor het overige enkel verschillen, bijvoorbeeld de Europese nadruk op individuen tegenover de Afrikaanse nadruk op groepsverbondenheid. Met een soort tweestrijd als gevolg voor de Afrikaan:

“The new civilisation he is supposed to acquire neither prepares him for the proper functions of a European mode of life, nor for African life; he is left floundering between the two social forces” (ibid.: 124-5).

Hij behandelt verder ook nog de initiatie van jongens en meisjes, met een prioritaire plaats voor de clitoridectomie. Na een overzicht van de verschillende Europese instellingen die hiertegen verzet aantekenden zoals de Church of Scotland Mission, neemt hij de verdediging van het gebruik op: missionarissen zien enkel de medische kant van de zaak, zonder aandacht voor het psychologisch belang. De ingreep zelf gebeurt op serene wijze en ook geschoolde Kikuyu ondersteunen het gebruik.

Na te hebben duidelijk gemaakt dat het seksuele leven van de Kikuyu heel anders ligt dan dit van de Europeanen (de taboes en dergelijke), bespreekt hij het Kikuyu huwelijkssysteem. Opnieuw signaleert hij een aantal Europese misverstanden, zoals dat Afrikaanse vrouwen als vee zouden worden gezien door hun mannen. Ook bijvoorbeeld als onderdeel van de huwelijksceremonie wordt een drama ten tonele gevoerd door de bruid, waaruit Europeanen verkeerdelijk denken dat het meisje gedwongen wordt te huwen.

In een ander hoofdstuk behandelt hij het Kikuyu regeringssysteem. Het bestuur is er in handen van een groep wijze oude mannen: “[t]he Gikuyu system of government prior to the advent of the Europeans was based on true democratic principles” (ibid.: 186). De Britse ‘indirect rule’ ziet hij dan ook als onverzoenbaar met de democratische Kikuyu geest.

Als gevolg van exploitatie en onderdrukking, behoort corruptie nu tot de orde van de dag (ibid.: 213). Hoewel hij zelf vermeldt dat de Kikuyu geen “society of angels” is (ibid.: 119), is dit toch het beeld dat de lezer krijgt.

Tenslotte is kolonialisme ook van invloed op religie en magische praktijken. Opnieuw spiegelt hij de Kikuyu religie aan het Christendom, bijvoorbeeld officieel priesterschap is er onbekend, net zoals bekeringscampagnes. Christelijke missionarissen miskenden de traditionele Kikuyu religie, “[t]hey condemned customs and beliefs which they could not understand” (ibid.: 271). Hij breidt deze stelling nog uit, met vermelding van Watu Wa Mngu, een mengeling van het Kikuyu geloof en Christendom, dat hij aanduidt als sekte.

In de conclusie haalt hij nog eens scherp uit naar Europeanen: “[a]long with his land they rob him of his government, condemn his religious ideas, and ignore his fundamental conceptions of justice and morals, all in the name of civilisation and progress” (ibid.: 318). Kolonialisme neemt dus een fundamentele plaats in en wordt expliciet afgewezen, verpakt in een idealiserend verhaal van de Kikuyu: “[t]he good old days before the advent of the Europeans are lauded to the skies” (ibid.: 119). Een beetje sarcasme wordt hierbij niet geschuwd, bijvoorbeeld met betrekking tot de prioritaire plaats van leeftijdsgroepen bij de Kikuyu:

“It binds men from all parts of the country, and though they may have been circumcised at places hundreds of miles apart, it is of no consequence. They are like old boys of the same school, though I question whether the Europeans have any association with the same high standards of mutual obligation except perhaps in time of national emergency” (ibid.: 116).

Het pamflet ‘My people of Kikuyu’ bestaat uit twee delen: ‘My people of Kikuyu’ en ‘The life of Chief Wangombe’. Terugkijkend op de eerdere uitgave van het pamflet (1942) is hij in 1966 bijzonder scherp voor kolonialisme: “[w]hen I look back to 1942, there seemed then no end to the exploitation of my people, to the creed of Colonial domination, to the hypocrisy of an alien rule which used the gloss of altruism to cover ambition and greed” (Kenyatta 1966: i). Wat hierbij opvalt is dat hij het in 1942 in eerste instantie opdroeg aan Kikuyu-leden “who already had spent or sacrificed their lives in the service of African ideals”, terwijl het pamflet in 1966 wordt opgedragen aan “all those fellow-Africans” (ibid.: i). Op dat ogenblik is Kenyatta immers reeds president van een *transetnisch* Kenya, waardoor de Kikuyu-nadruk hem misschien niet in dank zou worden afgenomen....

Het eerste deel van het pamflet is vergelijkbaar met de inhoud van de hoofdstukken over het Kikuyu bestuursstelsel in ‘Facing Mount Kenya’. Na te hebben duidelijk gemaakt dat de Kikuyu geen geschreven documenten bezitten, enkel legendes, maar dat er geen reden

is om aan de waarheid van deze laatste te twijfelen (ibid.: i), bespreekt hij dus opnieuw prekoloniaal, paradijslijk Kikuyu. Hij beschrijft op gelijkaardige wijze de traditionele politieke organisatie met nadruk op de democratische structuur. Verwijzingen naar kolonialisme zijn hierbij minder dominant aanwezig, maar toch haalt hij weer een aantal Europese misverstanden aan:

“It has been assumed, especially by Europeans who either do not know much about the Kikuyu system of chieftainship or wish to uphold the British Government’s method of appointing salaried chiefs for small localities, that the Kikuyu people never had chiefs who could command nation-wide respect” (ibid.: 21).

Het tweede deel van ‘My people of Kikuyu’ is getiteld ‘The life of Chief Wangombe’, opnieuw geeft Kenyatta aan dat wat hij schrijft gebaseerd is op legendes en tribale liedjes. Het is een soort lofzang over het leven van Wangombe. Deze ‘Chief’ regeerde in Zuidwest-Kikuyu tot de Europeanen er kwamen. Chief Wangombe ontving ze met open armen, maar ze misbruikten zijn gastvrijheid en enkele jaren na het contact met de Europeanen stierf hij. Kenyatta laat de lezer zelf het verband tussen de Chief zijn dood en de Europese ontmoeting leggen... Net zoals in ‘Facing Mount Kenya’ gaat het dus om: “European intrusion into this pastoral idyll of social harmony and prosperity was a violent and ignorant trashing of paradise, colonial change an ordeal that disrupted Kikuyu civilization, dividing and confusing the people” (Berman 1996: 335).

### 2.2.2. Remedie.

Gezien de beperktheid van Kenyatta’s antropologisch oeuvre, moeten ook de aanwijzingen voor een eventuele remedie voor kolonialisme opnieuw worden gezocht in ‘Facing Mount Kenya’ en ‘My people of Kikuyu’.

In de introductie van het boek stelt Kenyatta dat hij het heeft geschreven voor Europeanen en ontwortelde Afrikanen om deze (opnieuw) te laten kennismaken met de ‘African way of life’ (Kenyatta 1979: xvi). In die zin kan het boek op zich dus worden gezien als een poging tot het corrigeren van de koloniale, Europese misverstanden. Met betrekking tot elk hiervoor vermeld thema zal dan ook de koloniale misconceptie worden rechtgezet. De meeste raadgevingen zijn te vinden in het hoofdstuk over het Kikuyu educatiesysteem. Hij



pleit hier voor meer onderzoek door Europeanen zodat zij tot een beter begrip van de Afrikanen zouden komen:

“Careful study of the tribal system of education, the economic, religious, and political aspects of life will no doubt reveal the forces which hold the tribe together and make it happy and strong” (ibid.: 99).

De taak voor de Europeaan is duidelijk: hij moet zich realiseren dat er iets te leren valt van ‘de Afrikaan’ (ibid.: 124) en dat het niet voldoende is om enkel tussen Afrikanen te leven, immers:

“The assumption of knowing the African’s mind has been very often heard in the usual phraseology: “I have lived for many years amongst the Africans and I know them very well.” Yet this is far from the actual fact, for there is a great difference between “living” among them and “knowing” them” (ibid.: 128).

In één van de weinige citaten die hij gebruikt haalt Kenyatta Malinowski aan die stelt dat de studie van een inheemse taal en cultuur samen moet gaan. Kenyatta geeft hierbij nog de raad dat éérst meer tijd moet worden gewijd aan de studie van de Afrikaanse taal en cultuur alvorens hij zijn ideeën kan ‘overdragen’ op het Afrikaanse volk en dit voor de bestwil van zowel de Europeaan als de Afrikaan. De Europeaan zal cynisch worden als blijkt dat door Europees kennisgebrek de Afrikaan zijn raad niet zal opvolgen en de Afrikaan zal zich minder ontwricht voelen wanneer de Europeaan inspanning heeft gedaan om zijn taal en cultuur beter te leren kennen (ibid.: 125).

Heel af en toe geeft Kenyatta ook concrete aanwijzingen, zoals met betrekking tot de economie: “(...) it would be a great advancement if the Government could help the people to secure a few good bulls for breeding (...)” (ibid.: 65).

Tot hiertoe lijkt de roep om dekolonisering nog niet zo sterk en lijkt Kenyatta uit te gaan van een gegevenheid van Europese aanwezigheid in Afrika, waarbij hij enkel aanwijzingen lijkt te geven voor het draaglijker maken van het koloniale beleid. Zo komt ook naar voor dat de Europeaan in de eerste plaats zijn verantwoordelijkheid moet opnemen. Van Afrikaans initiatief lijkt hij niet te spreken, pas als deze zijn vrijheid terugkrijgt “(...) the African can advance to a “higher level”” (ibid.: 197). Toch wordt, voornamelijk op het einde van het boek, de roep om dekolonisering én de Afrikaanse opdracht duidelijk:

“He [the African] realises that he must fight unceasingly for his own complete emancipation; for without this he is doomed to remain the prey of rival imperialisms, which in every successive year will drive their fangs more deeply into his vitality and strength” (ibid.: 318).

Als dit is verwezenlijkt kan de Afrikaan zelf een keuze maken welke Europese elementen hij wil overnemen (ibid.: 318).

Wanneer in ‘My people of Kikuyu’ een koloniaal misverstand wordt aangehaald, wat in het pamflet niet vaak gebeurt, suggereert Kenyatta opnieuw dat de publicatie een remedie is. Bijvoorbeeld met betrekking tot het Europese misverstand dat er geen ‘chiefs’ zijn bij de Kikuyu stelt hij:

“This book, however, shows in some detail how before the coming of the Europeans the Kikuyu had reached the stage of overthrowing a despotic monarchy, had established a democratic system, and afterwards evolved out of it a system of democratic chieftainship, supported by strong units of fighting warriors ready to defend their territory” (Kenyatta 1966: 21).

Toch is dit mijn inziens één van de enige duidelijk vermeldde remedies, maar misschien was meer ook niet nodig. Immers, door een portret te schetsen van een voorbeeldig volk, met een heroïsch bestuur en dat dan op subtiele wijze te onderbreken met het aanhalen van koloniale brutaliteiten, hoeft de lezer mijn inziens weinig moeite doen om in te zien dat er verandering moet komen in die Britse koloniale overheersing. Hoe die concreet moet worden ingevuld is niet duidelijk, maar door zijn voorwoord in 1966 blijkt dat de remedie grotendeels is gevonden:

“[L]ooking back in time, I used such phrases as: ‘spirit of independence, love of freedom in thought and action’....’people cherished the system of democratic government, the principles of which have been passed down from generation tot generation’... Such words could be written today” (ibid.: ii).

Hij stelt enkel nog wel dat er verder historisch onderzoek moet komen naar de cultuur van zijn volk. Of ‘zijn volk’ slaat op de Kikuyu of alle Kenianen en hoe dat onderzoek eruit moet zien blijft een vraagteken.

### 2.3. Mafeje.

Om Mafeje’s diagnose van en remedie voor kolonialisme in zijn werken te ontdekken bespreek ik eerst een aantal werken van begin jaren ’60 (Mafeje & Wilson 1963, Mafeje 1963). Daarna komen de werken vanaf de jaren ‘70 thematisch aan bod: antropologie en sociale wetenschappen (Mafeje 1971, 1976, 1998a, 1998b, 1998c, 2001a, 2001b, 2004), landbouw (Mafeje 1988, 2003) en politiek (1990, 1992a, 1992b, 2002).

#### 2.3.1. Diagnose.

In Mafeje’s werken van de jaren ’60 zijn er mijn inziens nauwelijks expliciete verwijzingen naar kolonialisme, wel legt Mafeje de nadruk op sociale verandering. Zo gaat het artikel ‘A Chief visits town’ (1963), dat Mafeje schreef als postgraduaat student, over de veranderende houding van mensen in Kaapstad ten aanzien van chiefs. In ‘Langa, a study of social groups in an African township’ (1963) maken Mafeje en Wilson een studie van Langa, een onder apartheid gebukt gaande township aan de periferie van Kaapstad. Mafeje deed er zelf een jaar veldwerk (1961-1962), delen van interviews die hij afnam worden in het boek als illustratiemateriaal gebruikt. Na een korte situering van Langa in de apartheidssituatie wordt er verder in het boek niet meer nadrukkelijk op deze context ingegaan: de centrale vraagstelling was wie de sociale groepen in Langa waren. De auteurs onderscheiden ‘migrants’, ‘semi-urbanized’ en ‘townsmen’ en van elke groep worden de religie, initiatieriten, vrijetijdsbesteding en leiderschap onderzocht. Politieke organisaties worden bewust niet besproken.

In de publicaties die volgen zal Mafeje werken beginnen schrijven met (het afwijzen van) kolonialisme als expliciete rode draad. In 1971 schrijft hij het bekende artikel ‘The Ideology of Tribalism’. Samen met het artikel ‘A critical look at indices used in the study of social change in Africa’ van de eveneens Zuid-Afrikaanse antropoloog/socioloog Magubane (1971) de eerste Afrikaanse respons op de verbinding antropologie-kolonialisme (Marfleet 1973: 278). “Each is concerned with the way in which one area of anthropological theory has been related to a specific part of the colonial system” (ibid.: 279).

Met de 'ideology of tribalism' wil Mafeje de aandacht erop trekken dat Europees kolonialisme de Afrikaanse realiteit op een bepaalde manier heeft gereconstrueerd, bijvoorbeeld in Zuid-Afrika heeft de autochtone bevolking geen woord voor 'tribe'. Antropologen die in hun werken veelvuldig spreken van 'tribes' zijn hier in belangrijke mate medeplichtig.

“In many instances the colonial authorities helped to create the things called 'tribes', in the sense of political communities; this process coincided with and was helped along by the anthropologists' preoccupation with 'tribes'. This provided the material as well as the ideological base of what is now called 'tribalism'. Is it surprising then that the modern African, who is a product of colonialism, speaks the same language?”  
(Mafeje 1971: 254)

Een speciale vermelding valt te beurt aan de Britse antropologen die “ (...) maintained their interest in the study of 'pure' tribes, ignoring any twentieth-century innovations in these societies” (ibid.: 254). Mafeje vraagt zich af hoe het bestaan van iets als 'tribes' kan worden nagegaan, de invulling blijkt immers op subjectieve perceptie te berusten. Hij eindigt het artikel met drie kritieken op het veelvuldig gebruik van 'tribe', namelijk het simplificeert en overschaduwde de echte economische en machtsrelaties tussen Afrikanen onderling en Afrikanen en de kapitalistische wereld, het zorgt voor een hoogst verdachte scheiding tussen Afrikanen en andere volkeren in de wereld en cross-culturele analyse wordt door deze benaming onmogelijk gemaakt.

Hoewel de klemtonen die hij legt wijzigen, trekt Mafeje deze sterk kritische lijn tegenover antropologie én kolonialisme, dat hij ziet als twee kanten van dezelfde munt, door in zijn verdere publicaties (Mafeje 1998a, 1998b, 1998c, 2001a). Ook andere sociale wetenschappen moeten het ontgelden. Hoewel antropologie als enige sociale discipline zo expliciet geassocieerd werd met kolonialisme zou het volgens Mafeje fout zijn om andere sociale wetenschappen niet als imperialistisch te bekijken. Volgens hem is het in koloniale antropologie overheersende functionalisme diezelfde tijd ook aanwezig in andere sociale wetenschappen als politiek, economie en sociologie. Bijvoorbeeld ook in de economie wordt het economisch systeem als zelf-regulerend gezien, zoals functionalistische antropologen ook de samenleving benaderen (Mafeje 1976). Hij ziet het functionalisme als variant van positivisme dat begin 20<sup>ste</sup> eeuw alle sociale wetenschappen beïnvloedde (Mafeje 1976, 2001b). Ook in een recente speech (1/2004) die Mafeje gaf tijdens de ZK Matthews

Memorial Lecture aan de Universiteit van Fort Hare valt hij zowat elke sociale wetenschap aan, bijvoorbeeld: “psychology was used to undermine blacks, telling them ‘they cannot think in a three-dimensional way’ and that they ‘are incapable of grasping mathematical concepts’” (Mafeje 2004).

Diezelfde houding zal hij ook aannemen ten opzichte van andere onderwerpen. Zijn nadruk op Zuid-Afrika, die zijn eerste werken kenmerkte, blijft hij behouden, weliswaar verbreedt hij zijn gezichtsveld meestal tot Sub-Sahara-Afrika.

In de thematische verscheidenheid, met soms meer aandacht voor sociale wetenschappen, dan weer voor politiek krijgt de Afrikaanse landbouw een prioritaire plaats. Ook hierin wordt kolonialisme als sterk ontwrichtend gezien en legt hij Eurocentrische concepten bloot. Bijvoorbeeld noties om het Afrikaanse landbezitssysteem te karakteriseren, zoals de term ‘ownership’, zijn zondermeer overgenomen uit de Europese rechtsgeleerdheid (Mafeje 2003: 2) en “[d]esirous of change and development, planners, legislators and policy makers have strived to discover (...) equivalents of western materialistic concepts or to impose them. “Property” is one of these magical words” (ibid.: 3). Afrikaanse regeringen worden eveneens bekritiseerd omwille van hun neo-koloniale beleid (Mafeje 1988: 57 en 2003: 8).

In 1988 stelt hij met betrekking tot de twee fundamentele problemen van de Afrikaanse landbouw, namelijk haar naar buiten gerichtheid waardoor ze niet in staat is bij te dragen aan nationale industrialisatie en haar onverschillige reactie op de nationale voedselbehoefte: “[t]erwijl het kolonialisme verantwoordelijk is voor deze ontwrichtingen, staan de Afrikaanse regeringen terecht omdat ze hetzelfde beleid hebben gevoerd na de onafhankelijkheid en zo het neokolonialisme in hun land hebben geïnstalleerd” (Mafeje 1988: 57). Hij bespreekt hierna de situatie voor Zuidelijk Afrika en wijst bijvoorbeeld op de uit de koloniale tijd overgebleven reservaten voor de autochtone bevolking die de Afrikaanse economische zelfstandigheid ondermijnen (ibid.: 62). In zijn - voorlopig - laatste publicatie ‘The Agrarian Question, Acces to Land, and Peasant responses in Sub-Sahara Africa’ (Mafeje 2003) stelt hij dat hoewel 90% van de Sub-Sahara Afrikaanse landrechten door clan/lineage worden bepaald (onder andere voor de toewijzing van land) dat dit dan nog niet wil zeggen dat er geen Afrikaans besef zou zijn van onvervreemdbaarheid van land. Zoals in 1988 spreekt hij nog steeds van een ‘landbouwvraagstuk’, gezien de Afrikaanse landbouw nog steeds niet in staat is om voldoende antwoord te bieden op problemen als de voedselvoorziening. Hij hekelt niet alleen Europeanen, als kolonisators, maar ook in de

gedaante van het IMF, de Wereldbank en de UN (terwijl het United Nations Research Institute for Social Development dit artikel uitgeeft):

“For instance, in spite of the fact that African researchers have not found any relevance of the concept of “land reform” outside the Southern African settler societies, it became a major preoccupation of European scholars working on agriculture in Africa. This dates back to the colonial times and continued after independence. Specialized agencies such as the Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO) and the World Bank have reinforced this tendency since the 1970s” (Mafeje 2003: 1).

Ook op andere domeinen - naast dus antropologie, sociale wetenschappen en landbouw - gaat Mafeje Eurocentrische categorieën en ingrepen bekritisieren en de ontoereikendheid ervan aantonen voor de Afrikaanse situatie, bijvoorbeeld “(...) “human rights” has been cynically used by western powers as a political slogan or ploy (...) it makes no sense to defend formally the “human rights” of people who are already half dead because of hunger” (Mafeje 2001b: 1).

Tenslotte vormt kritiek op kolonialisme en neokolonialisme ook op het politieke vlak een rode draad (Mafeje 1990, 1992a, 1992b, 2002). Volgens hem is de neo-koloniale staat een reproductie van de koloniale staat. Om deze stelling te beargumenteren somt hij zes kenmerken op die toonaangevend zijn voor de koloniale staat. Volgens Mafeje heeft deze, doordat het een creatie was van koloniale machten ten behoeve van de eigen doelstellingen, een aantal specifieke eigenschappen die ‘metropolitische’ staten niet hebben. Zo is er sprake van zaken die van buitenuit verplicht worden opgelegd, van een bestuur van mensen/objecten in plaats van burgers/subjecten, er wordt geen verantwoording afgelegd tegenover de bevolking (enkel tegenover zichzelf), macht wordt arbitrair gebruikt, er wordt een uitpersend beleid gevoerd en civiele vrijheden worden genegeerd. Al deze zaken gelden eveneens voor de neo-koloniale staat (Mafeje 2002: 6-7).

“Attempts to adopt liberal democracy after independence succeeded only in producing one-party dictatorships under a veneer of European bureaucratic structures and procedures. Thus, the outcome was neither African nor European” (ibid.: 4).

Het gevolg is voor hem niets minder dan een Afrikaanse tragedie (ibid.: 7).

Soms houdt hij zich ook specifiek bezig met de concrete Zuid-Afrikaanse situatie. Begin jaren '90, toen in Zuid-Afrika de eerste besprekingen plaatsvonden tussen de regering en het ANC (African National Congress), publiceerde Mafeje bij SAPES Trust het boek 'In Search of an Alternative' (1992a) met een reeks essays over de politieke situatie van zijn land. Het eerste essay 'African Philosophical Projections and Prospects for the Indigenisation of Political and Intellectual Discourse' wordt afzonderlijk nog eens uitgegeven (1992b). In dit essay, als enige zonder specifieke nadruk op Zuid-Afrika (maar op heel Sub-Sahara Afrika), bekijkt Mafeje Afrikaanse filosofie, politiek, cultuur en het intellectuele veld. Hij bespreekt kort het Afrikaans nationalisme in de pre- en onmiddellijk post-onafhankelijkheidsfase. Hij noemt het beleid van deze generatie staatshoofden (waaronder Nkrumah, Senghor én Kenyatta) bevrijdend (als anti-koloniaal), democratisch (door de nadruk op populaire participatie) en frauduleus... (Mafeje 1990, 1992a, 1992b)

Het politieke domein is voor hem verbonden met het sociale, religieuze en intellectuele leven. Volgens hem moeten Afrikaanse intellectuelen/intellectuele organisaties strijden op drie fronten, omdat ten eerste Afrikaanse regimes zelf in toenemende mate intolerant staan ten opzichte van kritiek afkomstig van hun eigen intellectuelen, ten tweede omdat donoren wantrouwig staan tegenover Afrikaanse wetenschappers en tenslotte omdat intellectuelen uit het Noorden op zijn zachtst gezegd geen rekening met hen houden:

“Third, as if to add insult to injury, the Northerners rationalise their own desire to control and dominate by imputing that most of the research proposals by African radicals or non-conformists are unscientific or “below standard”. Given the fact that in such cases the criteria for judgement are themselves in dispute, rationally, who is to say? Here, we come face to face with what is unmistakably northern intellectual arrogance and prejudice” (Mafeje 1992a: 21).

Hij geeft hier een voorbeeld van Senegalese professors die onderzoek wilden doen in Franse dorpen. Hoewel ze allen getraind waren in Franse universiteiten stuitten ze op verzet van Franse onderzoekers die twijfels hadden of ze de taak wel adequaat zouden kunnen uitvoeren. Mafeje concludeert: “[t]he issue was not scientific; it had to do with racial super-ordination and subordination in an age of imperialism” (ibid.: 21). In de volgende essays van dit boek buigt Mafeje zich onder andere over de één-partijstaat in Afrika, de strijd van de zwarten en de rol van de blanken in Zuid-Afrika. Hij bespreekt in dit licht de verschillende politieke

partijen van Zuid-Afrika. Dit alles is duidelijk in te kaderen in de toenmalige Zuid-Afrikaanse politieke context met de daar op til zijnde veranderingen.

### 2.3.2. Remedie.

Wat betreft een remedie voor kolonialisme zijn opnieuw aanwijzingen te vinden in de reeds vermelde werken bij het onderdeel ‘diagnose’ en nogmaals gebruik ik dezelfde thematische indeling.

Vermits in zijn vroege werken die ik gelezen heb kolonialisme geen expliciete melding krijgt wordt ook geen remedie aangehaald. Voor de apartheidssituatie is dit ook zo. Wel zou men doorheen het lezen van ‘Langa’ (1963) kunnen opmerken dat de situatie van de migranten allesbehalve rooskleurig naar voor komt, waardoor de situatie moet worden geredieerd, maar expliciet wordt dit zeker niet gesteld. Voor de geuite kritieken heeft Mafeje in de werken vanaf de jaren ‘70 wel steeds een eigen remedie klaar. Kijken we eerst naar de antropologie. De eerste remedie bestaat er volgens mij in de ontoereikendheid van antropologie en haar concepten aan te tonen via een kritiek op kolonialisme. Maar Mafeje wil naast deze deconstructie ook een uitweg zoeken, met andere woorden kan er nog wel sprake zijn van antropologie gezien haar koloniale binding? In de jaren ‘70 vindt Mafeje Marxistische antropologie de beste antropologie die er op dat moment is omdat deze de scheiding tussen objecten en subjecten ontkent (Mafeje 1976: 333). Maar wanneer ik zijn latere publicaties bekijk blijkt dat hij Marxistische antropologie toch niet als voldoende oplossing ziet en dat een radicalere remedie nodig is. Die zoekt hij in het artikel ‘Anthropology and independent Africans: Suicide or End of an Era?’ (1998b). Het is mijn inziens de moeite om dit verder in detail te bekijken. In dit essay zoekt Mafeje eerst een remedie in de eerder verschenen responsen op de relatie antropologie - kolonialisme van de jaren ‘60 en ‘70. De reacties die in de jaren ‘60 verschenen zijn bekijkt Mafeje met argusogen: onder andere met betrekking tot de essays van Hooker (1963), Maquet (1964), Lévi-Strauss (1966), Worsley (1966) en Needham (1970) stelt hij: “[a]ll these could be looked upon as vagaries of Anthropology in the hands of disillusioned mainstream European anthropologists working in the wake of the anti-colonial revolution, especially in Africa” (Mafeje 1998b: 4).

Over ‘Anthropology & the Colonial Encounter’ (Asad ed. 1973) is Mafeje bijzonder kritisch, hij vindt het de meest conservatieve reactie op de koloniale context van antropologie (Mafeje 1998b: 31) en stelt het volgende: “(...) the book as a whole cannot be said to be a



deconstruction of colonial Anthropology, for it assumes that Anthropology had an existence which was independent of colonialism” (ibid.: 7). Het Amerikaanse equivalent ‘Reinventing anthropology’ (Hymes ed. 1974) en vooral de Franse Marxistische antropologie kunnen op iets meer krediet rekenen maar blijven te vaag en contradictorisch voor Mafeje.

Hij bespreekt ook meer recente, postmoderne initiatieven zoals ‘Writing Culture: the politics and poetics of ethnography’ (Clifford & Marcus 1986) en ‘Ethnography and the historical imagination’ (J. & J. Comaroff 1992). ‘Writing Culture’ vindt hij innovatief en belangrijk voor ‘Derde Wereld’-wetenschappers maar het biedt geen medium om met deze laatsten te communiceren (Mafeje 1998b: 15). Wantrouwig staat hij tegenover het boek van de Comaroffs: “[i]t seems to reject everything while at the same time embracing everything” (ibid.: 16). Als laatste keert hij naar post-koloniale Afrikaanse antropologen (Bujra, Prah, Amadiume), volgens Mafeje wijzen deze koloniale antropologie wel af, maar welke antropologie dan wel hun voorkeur geniet is voor hem niet duidelijk: “[t]heir representations were undeveloped and did not meet the challenge of the day” (ibid.: 25). Ondanks de soms scherpe kritiek lijken alle auteurs op één of andere manier nog een toekomst in antropologie te zien, tegelijk kan geen van allen op voldoende overtuigende wijze aantonen dat een antropologie zonder kolonialisme mogelijk is. Voor Mafeje is dit onaanvaardbaar en dit alles zorgt bij hem voor het zwart op wit stellen van dat wat reeds sluimerend aanwezig was sinds zijn werken van de jaren ’70 namelijk dat antropologie geen noodzakelijke discipline is: “...I have come to realise that Anthropology, as a discipline, is dispensable” (ibid.: 29). Hij ziet antropologie dus als “[c]aught in the double bind of either reproducing colonial reifications or losing the ethnographic referent in self-reflexive confusion” (Apter 1999: 590), ontevreden met beiden verworpt Mafeje antropologie.

Zijn eigen deconstructionistische ideeën leiden tot de constructie van twee concepten ‘social formation’ en ‘ethnography’ die verschenen in zijn boeken ‘The theory and ethnography of African social Formation: The case of the interlacustrine kingdoms’ (1991) en ‘Kingdoms of the Great Lakes region: ethnography of African social formations’ (1998a). Hierin herleest hij klassiek antropologische teksten, in het bijzonder ‘East African Chiefs’ (Richards 1959). Na opnieuw een aantal misconcepties te hebben blootgelegd komt Mafeje via een analyse van het werk van Samir Amin, Egyptisch neo-Marxist, tot zijn twee kernconcepten. Het is moeilijk te begrijpen wat Mafeje juist verstaat onder ‘social formation’ en ‘ethnography’, het zijn zijn concepten ter vervanging van de begrippen ‘culture’ en ‘society’. ‘Social formation’ duidt niet, zoals bij Amin, op een ‘articulation of modes of production’, maar incorporeert de link met economische en machtssituaties ook duidelijk.

Onder 'ethnography', dat Mafeje radicaal anders wil invullen dan conventionele Westerse antropologen, verstaat hij het bestuderen van de juiste context van sociale teksten die de mensen zelf hebben geschreven. Hoe dit juist gebeurt, via participerende observatie, interviews, geschreven documenten en dergelijke, is om het even als er maar een goed begrip van de ander wordt tot stand gebracht. Hij vindt dat deze concepten los staan van een antropologische discipline, de boeken over de koninkrijken aan de Grote Meren zouden dan ook geschreven kunnen zijn door welk soort (sociale) wetenschapper dan ook.

Mafeje's artikel blijft niet zonder respons, de onmiddellijke reacties kunnen grofweg als volgt worden ingedeeld. In eerste instantie wordt er gereageerd tegen Mafeje's argumentatie voor een einde van antropologie. Mafeje zou zo te weinig rekening houden met recentere, niet-statische en zelf-kritische theoretische oriëntaties als structuralisme, postmodernisme en feministische antropologie (Laville 1998: 47). Misschien zou hierin toch een remedie vervat kunnen zitten, waardoor antropologie niet 'dood moet worden verklaard'. Ook Kameroens antropoloog Nkwi (1998) weerlegt dat (Afrikaanse) antropologie geen toekomst zou hebben. Integendeel zelfs, de toekomstperspectieven zijn rooskleurig en hij verwijst hiervoor ondermeer naar de toename van Afrikaanse antropologie-studenten. Hij ziet heil in interdisciplinaire development-antropologie. In tweede instantie worden er vragen gesteld bij Mafeje's 'ethnography' en 'social formation'. Sharp ervaart deze concepten als ambigu:

“[T]he terms of his advocacy of a 'post-anthropological' ethnography are unnecessarily cryptic. I found myself having to pore over his earlier book on the social formations of the Great Lakes region (1991) in an attempt to grasp the meaning of his prescription” (Sharp 1998: 67).

Vilakazi (1998) vindt 'social formation' een onnodige vervanging van concepten als 'culture' en 'society'. Tenslotte is er nog de reactie van Sally Falk Moore. Deze Amerikaanse antropologe werd door Mafeje reeds in een eerder artikel (Mafeje 1996 in Mafeje 1998b) en nu opnieuw (persoonlijk) aangevallen: “[s]he maintains the colonial epistemology of subjects and objects and sees Africa as a laboratory for testing theories” (Mafeje 1998b: 32). Zij reageert op even scherpe wijze:

“Since Mafeje does not find statements in my text that epitomise those theses to which he wants to take exception, he alleges (with a lot of heavy breathing, as if uncovering a

scandal) that they are subtly hidden in a subtext which only he can decode. He wants to attribute to me all the sins of an early Anthropology he wants to attack. Attack away, but please leave me out of it. You have the wrong person, Professor Mafeje” (Moore 1998: 53).

Doorheen haar artikel geeft ze een overzicht van haar onderzoek om Mafeje’s beschuldigingen te weerleggen.

Mafeje legt op zijn beurt de kritieken naast zich neer in het artikel ‘Conversations and confrontations with my reviewers’ (1998c). Het grootste deel hiervan besteedt hij weer aan Sally Falk Moore, waarbij mijn inziens de theoretische kwestie, namelijk het al dat niet voortbestaan van antropologie als discipline, volledig naar de achtergrond wordt geschoven en het meer gaat om een persoonlijke vete. De andere responsen worden slechts kort aangehaald. Nkwi en Laville blijken geen doorslaggevende, theoretisch consistente argumenten te kunnen geven in hun pleidooi voor het voortbestaan van antropologie. Sharp wordt door Mafeje verweten dat hij het probleem van de ‘andere’ in antropologie negeert en daardoor zijn concepten als ambigu ervaart. Vilakazi kan wel op Mafeje’s goedkeuring rekenen omdat deze ook geen toekomst ziet in antropologie, enkel op conceptueel niveau zijn er verschillen. Mafeje besluit: “I have not found the answers I was seeking (...) the question still stands: what is the field of reference of post-independence anthropology?” (Mafeje 1998c: 107)

Van enige wijziging of nuancering in zijn ideeën is dus geen sprake, getuige hiervan de herpublicatie van het artikel in 2001 (ditmaal met als titel: ‘Anthropology in Post-Independence Africa: end of an era and the problem of self-definition’) naar aanleiding van de bijeenkomst ‘African Social Scientists Reflections’. Op deze conferentie in Kenya kwamen een twaalfstal ‘oude generatie’ Afrikaanse sociale wetenschappers samen en werd hen gevraagd hun intellectuele bijdrage in een artikel uit te lijnen. Het is mijn inziens dan ook duidelijk dat Mafeje de verwerping van antropologie als zijn grootste strijdpunt ziet.

Met betrekking tot andere sociale wetenschappen lijkt Mafeje iets gelijkaardigs van plan:

“Therefore, in deconstructing colonial Anthropology and in doing other things instead, my intention is to contribute to the emergence of a post-anthropological era and by extension, an era of deconstruction of all dominating forms of knowledge, including other bourgeois social sciences” (Mafeje 1998b: 39).

Toch zijn sociale wetenschappen niet volledig irrelevant of onnodig (Mafeje 2001b). Hij pleit hier voor een ‘verinheemsing’ van kennis door het overstijgen van disciplinaire grenzen en autochtone methoden en kennis te gebruiken (Mafeje 2004). Maar tot nog toe blijkt zijn focus toch meer op antropologie te liggen.

Ook voor de andere door hem met kolonialisme verbonden onderwerpen, landbouw en politiek, gaat Mafeje remedies voorzien. Met betrekking tot de landbouw ligt de nadruk, in de door mij gelezen werken, voornamelijk op het geven van aanwijzingen ter oplossing van de in oorsprong door kolonialisme veroorzaakte problemen en minder op het geven van alternatieve concepten (bijvoorbeeld eventueel ter vervanging van begrippen als ‘ownership’). In 1988 pleit hij voor een agrarische revolutie en geeft hij vijf voorstellen voor daadwerkelijke verandering. Wat volgens hem nodig is, is een handhaving van het traditionele Afrikaanse landbezitssysteem, Afrikaanse huishoudens moeten een nieuwe economische basis krijgen, de gelijkheid tussen mannen en vrouwen moet worden gewaarborgd, regeringen moeten het land beheren in naam van de bevolking en tenslotte is een samenspel van wetenschappelijk onderzoek en technologische ontwikkeling noodzakelijk. In 2003 komen een aantal van deze remedies terug, waaronder de noodzakelijke gelijkheid van mannen en vrouwen en de investering in kleine producenten. De industrie moet tot ontwikkeling komen om op de landbouwbehoeften te kunnen inspelen. Deze industrialisatie moet wel op Afrikaanse wijze gebeuren, bijvoorbeeld met inschakeling van traditionele werktuigen. Opnieuw wijst hij op de verantwoordelijkheid van de staat, die een bescherming moet opwerpen tegen externe economieën. Om dit te bewerkstelligen moet de neo-koloniale staat ook een aantal veranderingen ondergaan, waardoor we op het politieke toneel terecht komen. Mafeje stelt hier het begrip ‘Social Democracy’ voor. Het concept werd door Marxisten en sociaal democraten eind 19<sup>de</sup> eeuw geïntroduceerd als kritiek op de liberale democratie (Mafeje 2002). Volgens Mafeje wordt het nu met argwaan bekeken, maar hij stelt opnieuw een eigen invulling voor: gezien de kapitalistische accumulatiewijze zich nog wel even zal handhaven is voor Afrika een nieuw soort democratie nodig, gebaseerd op vrijheid en gelijkheid:

“In practice this would mean, over and above the civil liberties ushered by liberal democracy, that citizens by virtue of belonging will be entitled to decent livelihood and access to productive resources” (Mafeje 2002:18).

Voor Afrikaanse intellectuelen is de rol hierin er één van zelfvertrouwen ('self-reliance'). Hiermee wil hij een 'verinheemsing' van kunsten en wetenschappen in Afrika bewerkstelligen door een basis te vinden in de Afrikaanse samenleving zelf, door te zoeken naar authenticiteit. Ook kritiek op de eigen tradities moet mogelijk zijn (Mafeje 1990). Belangrijk is dat deze taak wordt uitgevoerd door Afrikanen: 'white anthropologists' in Afrika en in Zuid-Afrika in het bijzonder, moeten nog aantonen dat ze het racistische paradigma kunnen overstijgen. Afrikanen/'blacks' moeten als remedie de authentieke representatie naar voor brengen (Mafeje 1998c: 101):

"My purpose in making these remarks is not to draw invidious distinctions between human beings but to insist that such distinctions persist and that they are socially and historically determined" (ibid.: 101-102).

In zijn bespreking van de politieke partijen begin jaren '90 in Zuid-Afrika tenslotte ziet hij voor het ANC een taak ter vorming van een nationale democratische alliantie. Mafeje geeft daarbij raadgevingen voor alle politieke/politiekgerichte partijen, maar gezien hiervoor duidelijk veel voorkennis van de Zuid-Afrikaanse concrete politieke situatie op dat moment voor nodig is en dit buiten het veld van deze thesis valt ga ik hier niet verder op in.

## 2.4. Niangoran-Bouah.

Niangoran-Bouah's diagnose van en remedie voor kolonialisme wordt nagegaan door een bespreking van de werken tot begin jaren '70 (Niangoran-Bouah 1960, 1964, 1969). Het artikel 'le mariage nsoyahin' (1979) hoort hier eigenlijk ook bij omdat er, zoals zal blijken, sprake is van een grote gelijkenis met de werken van de jaren '60. Vervolgens ga ik ook zijn visie op kolonialisme na voor de werken vanaf de jaren '70. De thematieken die hier naar voor komen zijn de Afrikaanse trom (1981, 1987a, 1987c), de goudgewichtjes (1977, 1984a, 1984b, 1987b) en de steensculpturen (1997).

### 2.4.1. Diagnose

Niangoran-Bouah's werken daterend van de jaren '60-'70 zijn beschrijvingen van Akan-dorpen. De Akan is een etnische groep die te situeren is in het zuidoosten van Côte d'Ivoire (Van 't Rood 1999). In deze artikels en boek legt hij bijkomstig nog de nadruk op de lagune-

volkeren, één van de Akan-hoofdgroepen, gelegen aan de kust, waar Niangoran-Bouah zelf van afkomstig was. In 'le village Abouré' (1960), zijn eerste werk, bespreekt hij de Abouré (een subgroep onder de lagune-volkeren) dorpen alsof ze allemaal identiek zijn. Zo kent elk dorp dezelfde indeling in wijken en volgen ze dezelfde indeling in leeftijdsklassen met bijhorende ceremonieën. Hij geeft hierbij een schets van zijn eigen dorp (Moossou) als voorbeeld: hij lijkt dat representatief te laten staan voor alle andere Abouré-dorpen. Verwijzingen naar de (koloniale) tijd zijn er niet, zodat je als lezer in het ongewisse blijft of het nu gaat om een beschrijving van hoe het er prekoloniaal aan toe ging of het een bespreking is van de situatie ten tijde van de kolonisatie, tót hij bijna aan het einde van het artikel twee aanwijzingen geeft. Hij maakt melding van 'namu dulo' een gescheiden plaats waar vrouwen gedurende hun menstruatie zich terugtrokken *voor de komst van het Christendom*. Op het einde vermeldt hij dat moderne generaties een bepaalde ceremonie 'Epwe atwe' niet meer uitvoeren en dat de laatste uitvoering in Moossou dateerde van 1926.

Een gelijkaardig verhaal geldt voor zijn artikels 'Les Ebrié et leur organisation politique traditionnelle' (1969) en 'le mariage nsoyahin' (1979). De Ebrié zijn een buurvolk van de Abouré. Ook hier bespeekt hij de dorpsopbouw, ditmaal wel aangevuld met een stukje geschiedenis (namelijk hoe de Ebrié in het gebied gekomen zijn en uit welke verschillende groepen ze bestaan: wanneer dit alles gebeurde is niet duidelijk), en een uitgebreider deel over de politieke organisatie, namelijk de militaire en politieke organismes (opnieuw met een grote nadruk op leeftijdsklassen). Zijn artikel is naar eigen zeggen gebaseerd op de orale traditie van het volk, die hij te weten kwam door de Ebrié vragen te stellen. 'Le mariage nsoyahin' gaat over het huwelijk bij de nsoyahin, waarbij de vrouw als initiatiefneemster optreedt. De organisatievoorwaarden, de rituelen, de huwelijksverplichtingen en gevolgen worden synchronisch opgesomd. Opnieuw vernemen we pas op het einde dat de nsoyahin huwelijksprocedure grotendeels verdwenen is omdat ze incompatibel zou zijn met het Christendom en de wetten van de Republiek, iets wat volgens Niangoran-Bouah negatieve gevolgen heeft. Ook hierbij zijn nauwelijks koloniale verwijzingen op te merken, als die er al zijn schijnt hij kolonialisme in deze artikels voornamelijk te gebruiken als tijdsaanduiding.

Het enige boek dat hij in die periode schrijft (Niangoran-Bouah 1964) gaat over de tijdsindeling (dag-week-maand-jaar) bij de lagune-volkeren. In de motivatie voor het schrijven van dit boek, die Niangoran-Bouah uiteenzet in de introductie, komt kolonialisme voor het eerst expliciet op de voorgrond. Centraal staat 'Jugement supplétif, né vers: âge CFA' (Niangoran-Bouah 1964: 19). In afwezigheid van een geboortedocument dat aanvankelijk niet verplicht was, waren er veel Afrikanen met een 'âge CFA'. Zij hadden geen

weet van hun leeftijd zoals die door de Romaanse kalender werd berekend en vulden daarom op hun identiteitsdocumenten een geboortedatum in die enkel bij benadering was. Dit veranderde midden jaren '40 wanneer de Fransen geboortedocumenten verplichtten. Via twee persoonlijke verhalen (één van zijn schooltijd en één van zijn vader met 'âge CFA') vertelt Niangoran-Bouah hoe leerlingen met een 'âge CFA' werden geplaagd en hoe beschamend het voor hem was om in Frankrijk de leeftijd van zijn vader te moeten verklaren.

“[L]a bataille entre les deux Afriques s’engageait: l’Afrique de l’ancien régime, celle des jugements supplétifs, entrainé en conflit avec l’Afrique du nouveau régime, celle des actes de naissance” (ibid.: 21).

De 'âge CFA' is niet te wijten aan een gebrek aan een Afrikaans kalendersysteem, maar aan de afwezigheid van geschreven documenten die overeenstemming met de Romaanse kalender onmogelijk maakte. Hij stelt verder ook dat religieuze feesten en dergelijke samenhangen met het kalendersysteem en wijst hierbij naar de onenigheid bij (vooral) Franse onderzoekers over de precieze data van bepaalde Afrikaanse ceremonies: ofwel laten ze de datum weg, ofwel vermelden ze de overeenkomstige datum in de taal van de auteur. Het boek geeft daarop een beschrijving van de kalendersystemen bij de langune-volkeren, met nauwelijks nog expliciete verwijzingen naar kolonialisme.

Vanaf de jaren '70 gaat Niangoran-Bouah een ander soort werken schrijven, met als uitzondering 'le mariage nsoyahin' (1979) dat zoals ik heb aangetoond qua inhoud nog te situeren valt onder zijn 'eerste werken' (Niangoran-Bouah 1960, 1964, 1969). Drie centrale thema's zullen hem zijn verdere carrière bezighouden: de Afrikaanse trom, goudgewichtjes bij de Akan en de steensculpturen van Gohitafla. In de publicaties over die onderwerpen komen we zijn visie op kolonialisme te weten, het koloniale staat hier op bijzondere wijze centraal.

In zijn werken over de Afrikaanse trom (Niangoran-Bouah 1981, 1987a, 1987c) komt zijn visie het duidelijkst naar voor. Niangoran-Bouah buigt zich over de prekoloniale periode van Côte d'Ivoire (van de prehistorie tot 1893) en stelt een lacune aan bronnen voor die periode vast. Antropologen, geschiedkundigen,... doen om kennis te vergaren over Afrika in die periode beroep op geschreven documenten, materiële zaken, archeologie en orale bronnen, maar dit is volgens Niangoran-Bouah onvoldoende. Voor hem laat de manier waarop sinds de kolonisatie kennis werd vergaard over Afrika te wensen over en stonden humane wetenschappen ten dienste van kolonialisme:

“Cette science [l’archéologie] est venue rendre une situation complexe encore plus complexe. Avec elle, les hommes de sciences de l’occident ont donné libre cours à leur imagination. L’archéologie, comme les autres sciences humaines (...) a servi la cause et les théories colonialistes“ (Niangoran-Bouah 1981: 20).

“Les coutumes universitaires changent d’un pays à l’autre; de ce fait, elles demeurent une source de contraintes et de préjugés dont souffrent les non nationaux” (ibid.: 22).

De Ivoriaanse bevolking, voornamelijk in de steden, is hierdoor zelf ontvreemd van haar culturele tradities. Niangoran-Bouah geeft hier het voorbeeld van Djidji Ayokwe, de trom van de Ebrié. Via het bespelen van deze trom konden de Ebrié steeds via de klanken worden gewaarschuwd wanneer er sprake was van vijandelijke (Franse) dreiging tijdens de koloniale periode. Om dit ongedaan te maken werd de trom in de jaren 1910-'20 door koloniaal administrator Simon meegenomen naar Frankrijk waar hij in het Parijse Musée de l’Homme terecht kwam. Dit heeft enorme negatieve gevolgen gehad voor de Ebrié, voor de ouderen staat het nu nog symbool voor hun verlies van onafhankelijkheid (ibid.: 151). De moderne generatie daarentegen is zich door die ontvreemding zelfs al niet meer bewust van zulke zaken die de Afrikaanse identiteit beïnvloedden. Volgens hem is er een rechtstreeks verband tussen de Ivoriaanse onderontwikkeling en het gebrek aan volledige kennis over de prekoloniale situatie: om aan de onderontwikkeling te ontsnappen is kennis nodig van die prekoloniale situatie, maar ofwel ontbreekt die, ofwel is ze fout.

“S’il est vrai que des auteurs occidentaux ou occidentalisés de jadis ont laissé des documents anciens de valeur, ils ont aussi, dans le même esprit écrit des choses abominables sur le compte de l’Afrique et porté des jugements puérils sur les Africains et sur leur institutions“ (ibid.: 20).

Diezelfde mening is Niangoran-Bouah toegedaan met betrekking tot de goudgewichtjes (Niangoran-Bouah 1977, 1984a, 1984b, 1987b) en de steensculpturen (Niangoran-Bouah 1997). Een degelijke studie van typisch Afrikaanse (Ivoriaanse) zaken als de trom, goudgewichtjes en steensculpturen wordt over het hoofd gezien met als resultaat misverstanden die op hun beurt economische en culturele ontwrichting veroorzaken. Een voorbeeld van zo’n koloniale misconceptie zijn de goudgewichtjes: figuren in brons, messing en koper werden door de Portugese, Nederlandse en Deense zeevaarders benoemd met ‘poids



à peser l'or' en doorheen de tijd verder ook zo bekeken (bijvoorbeeld door antropologen), terwijl ze eigenlijk een veel prominentere plaats innemen in de Ivoriaanse samenleving. Hij geeft ook het voorbeeld van eetbare planten als yams, bananen,... Volgens de inwoners van Akan zijn deze planten autochtoon Afrikaans. Westerse landbouwkundigen en botanici zijn het hier niet mee eens: deze planten zijn niet autochtoon, maar naar Afrika ingevoerd vanuit Azië en/of Amerika. Niangoran-Bouah vraagt zich af hoe men dit kan besluiten als er nog nooit een systematische, volledige studie is ondernomen naar de Afrikaanse flora en die van de tropen in het bijzonder (Niangoran-Bouah 1984a, 1984b). Met betrekking tot de steensculpturen schetst hij via een citaat van Cheikh Anta Diop de houding van kosmopolitische wetenschappers: zulke wetenschappers zien een studie van zaken uit het verleden niet zitten, enkel de moderne wereld is van tel (Niangoran-Bouah 1997).

In dit verband wijst Niangoran-Bouah ook op de problemen van onderzoek van documenten gebaseerd op de orale traditie: hoewel de UNESCO en Frankrijk pogingen hebben ondernomen om de orale traditie te rehabiliteren (Niangoran-Bouah 1981: 22) stelt Niangoran-Bouah dat ze het toch als minderwaardig bekijken: “(..) disons que les chercheurs et scientifiques occidentaux font (...) remarques pour finalement signifier que la documentation de tradition orale n'est pas fiable et n'offre pas les garanties de la documentation de source écrite“ (ibid.: 23). Ze hebben niet helemaal ongelijk zegt Niangoran-Bouah, maar volgens “ons” ligt het probleem niet op niveau van de onderzoeksmethode (zoals de Europeanen beweren), maar eerder op het niveau van de producenten van zulke documenten namelijk informanten en onderzoekers. Beiden kunnen onbetrouwbaar zijn en zo dus ongeldige kennis voortbrengen.

#### 2.4.2. Remedie.

Om de remedie die Niangoran-Bouah voorstelt naar voor te brengen zal ik opnieuw eerst een kijkje nemen in de werken tot de jaren '70 om dan daarna over te gaan naar de reeds vermelde thematisch ingedeelde hoofdwerken.

In zijn artikels voor wat deze eerste periode betreft zijn de aanwijzingen voor zijn visie op kolonialisme voor mij zo miniem dat er ook geen remedie wordt aangehaald. ‘La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire’ (1964), is heel duidelijk zelf de remedie: omdat Europese (voornamelijk Franse) onderzoekers - verkeerdelijk - denken dat er niet zoiets bestaat als een Afrikaans kalendersysteem, of ze dit niet begrijpen neemt Niangoran-Bouah de taak op zich om dit te verduidelijken.

De remedie die Niangoran-Bouah in zijn hoofdwerken voorstelt kan op zijn beurt worden gezien als een respons op zijn invulling van het begrip kolonialisme.

Omdat de prekoloniale kennisvergaring volgens hem verantwoordelijk is voor blijvende economische onderontwikkeling en voor acculturatie bij de bevolking bestaat zijn remedie erin om via een studie van de in oorsprong prekoloniale culturele elementen die kennisvergaring op punt te stellen, om terug recht te doen aan de typische Afrikaanse elementen. Hierdoor kan ook kennis van bijvoorbeeld de orale traditie worden aangevuld. Als wetenschappers stellen dat zo'n studie geen antwoord biedt op hedendaagse problematieken, stelt Niangoran-Bouah dat het juist een hedendaagse noodzaak is om de prekoloniale Afrikaanse samenlevingen te leren kennen. De nadruk ligt sterk op het geven van een strikt Afrikaanse oplossing:

“Notre nouvelle documentation reste authentiquement nègre dans sa conception et sa conservation. De plus, son origine reste antérieure à l'introduction de l'Islam et du Christianisme en Côte d'Ivoire“ (Niangoran-Bouah 1981 : 21).

“(..) [N]otre objectif était de trouver des solutions africaines à des problèmes africains et ne pas attendre que ces solutions viennent de l'extérieur comme c'est souvent le cas” (ibid.: 18).

De drie onderwerpen, de trom, goudgewichtjes en de stenen verdienen een kijkje van naderbij. Met betrekking tot de trom gaat het om de drummologie. Niangoran-Bouah omschrijft de drummologie als volgt:

“La drummologie, c'est l'étude et l'utilisation des textes des tambours parleurs africains comme source de documentation pour approfondir les connaissances des sociétés africaines de tradition orale de la période précoloniale” (ibid. : 24).

Het gaat om de studie van de taal en teksten van de verschillende troms (Niangoran-Bouah spreekt van ‘tambour parleurs’ (ibid.: 21) omdat ze de stem van de mens lijken te imiteren) om zo een grondige kennis te verkrijgen van de prekoloniale Afrikaanse samenleving. Institutioneel gezien gaat het om een nieuwe wetenschappelijke en universitaire discipline ontstaan aan het ‘Département d'Ethnosociologie de la Faculté des lettres et sciences humaines’ aan de ‘Université Nationale de Côte d'Ivoire’ (Niangoran-Bouah 1987c). De naam is dus een versmelting van het Engelse *drum* (trom(mel): in het Frans: tambour) en

*logos*. In navolging van ‘drummologie’ ontstaat een hele vocabulaire: drummologue (specialist in drummologie), drummologuer (een wetenschappelijk document produceren met de tromteksten),.... De drummologie heeft een aantal eigen postulaten of principes die men moet respecteren zoals: de trom is geheugen, de trom spreekt, de taal van de trom is onveranderlijk en de trom is klank en spraak. Volgens Niangoran-Bouah kunnen de tromteksten op alle vlakken betrouwbare wetenschappelijke teksten voortbrengen en als bijkomend voordeel is drummologie pluridisciplinair: het kan worden ingeschakeld in vrijwel alle disciplines van de faculteit der letteren en menswetenschappen. Niangoran-Bouah somt de verschillende disciplines op die gebruik zouden kunnen maken van de trom: de musicologie (trom als muziekinstrument), de filosofie (de tromteksten onthullen het denken van de prekoloniale mensen), de literatuur en linguïstiek (de interne structuur van de tromteksten kan worden bestudeerd), recht (in tromteksten kan men ontdekken hoe de mensen hun leven organiseerden), politiek (in tromteksten staan aanwijzingen over de leiders) en tenslotte vanzelfsprekend de geschiedenis. De methode van de drummologie bestaat uit de theorie van de taal van de stilte: de tromdocumentatie bouwt bewust een aantal stiltes in, bijvoorbeeld over militaire verliezen, terwijl heroïsche zaken wel veelvuldig staan vermeld. Om dit te verhelpen lijnde Niangoran-Bouah een schema uit. In het boek (Niangoran-Bouah 1981) bespreekt hij voornamelijk de trom van Bondoukou.

Een tweede project zijn de ‘poids à peser l’or’, waarvan Niangoran-Bouah door een grondige studie wil komen tot de echte, Afrikaanse betekenis van de objecten. Hij wil zo het door de kolonisatie ontstane misverstand, dat het gaat om gewichtssystemen zonder meer, rechtzetten. De gewichten waren zowel instrumenten van economische uitwisseling als van transmissie van kennis. Een conventioneel schrijfsysteem mag dan misschien ontbreken, maar volgens Niangoran-Bouah onthullen de goudgewichtjes een eigen, evenwaardig schrijfsysteem met een eigen alfabet, symbolen,... Hij schreef drie boeken over de ‘poids à peser l’or’ van de Akan: één over de niet-figuratieve, abstracte gewichten (1984a), één over de figuratieve gewichten (zoals over de fauna en flora) (1984b) en tenslotte een boek over de rol van de gewichtjes in de samenleving. Gelijkaardig aan de tromteksten kunnen ook de gewichten bestudeerd worden als juridische, historische, communicatieve, filosofische,... documenten. Bijvoorbeeld de Dja (Ivoriaanse benaming) of de Sanaa (Ghanese benaming) is een perkamenten en stoffen bundel waarin voorouders de diverse figuurcollecties bewaarden. Volgens Niangoran-Bouah gaat het om een belangrijke informatiebron die ten dienste kan staan van kosmologie, sociale wetenschappen en natuurwetenschappen zoals plant- en dierkunde (Niangoran-Bouah 1984a). Via zo’n studie blijkt bijvoorbeeld dat een aantal

eetbare planten zoals yams ook autochtoon Afrikaans zijn en niet enkel in Azië en Amerika natuurlijk voorkomen.

Ook met het derde project wil Niangoran-Bouah recht doen aan het Afrikaans verleden. Het gaat nu om een studie van de stenen (die eruit zien als mensenhoofden) uit de streek van Gohitafla, te situeren in het centrum van Côte d'Ivoire. Een vrouw uit Gohitafla (aan de rivier Marahoué) heeft in 1982 per toeval een steen ontdekt die eruit zag als een mensenhoofd. Opnieuw vermeldt de conventionele archeologie, antropologie,... niets over deze objecten hoewel het onmisbare documenten zijn in kennisvergaring van de prekoloniale en huidige Ivoriaanse samenleving. Niangoran-Bouah heeft de stenen bestudeerd om tot een beter begrip van de sculpturen te komen qua legendes, functies,... Bij dit alles is het niet Niangoran-Bouah's bedoeling om een soort ideale Afrikaanse geschiedenis te creëren, maar

“Si par hasard notre histoire est plus belle qu'on ne s'y attendait, ce n'est là qu'un détail heureux qui ne doit plus gêner dès qu'on aura apporté à l'appui assez de preuves objectives “ (Diop 1955, geciteerd in Niangoran-Bouah 1997 : 218).

### 2.5. Besluit.

Hoewel ze het thema op een verschillende manier behandelen en invullen, blijkt kolonialisme bij zowel Kenyatta, Mafeje als Niangoran-Bouah doorheen hun publicaties een fundamentele plaats in te nemen. In de 'eerste werken' van Mafeje (1963, Mafeje & Wilson 1963) en Niangoran-Bouah (1960, 1964, 1969, 1979) wordt het thema echter slechts sporadisch aangeraakt en dan nog vaak enkel als tijdsaanduiding (Niangoran-Bouah). De verklaring hiervoor zou kunnen zijn dat de werken geschreven zijn gedurende hun studietijd of onmiddellijk erna. De toen heersende stromingen maakten voor de meerderheid geen melding van kolonialisme waardoor het niet verwonderlijk hoeft te zijn dat Mafeje en Niangoran-Bouah het thema aanvankelijk links lieten liggen. Daardoor is het merkwaardig dat Kenyatta's 'Facing Mount Kenya' als diploma-thesis wel veelvuldig kolonialisme aanhaalt. Een voor de hand liggende reden is hier de tijdsgeest, namelijk Kenyatta schreef zijn boek op een ogenblik dat zijn land nog gekoloniseerd werd en Europeanen zichtbaar in elk levensdomein aanwezig waren, terwijl Mafeje en Niangoran-Bouah hun academische werken beginnen schrijven wanneer de politieke dekolonisatie reeds is ingezet, wat ook van invloed zal zijn op hoe ze kolonialisme zien. Daarbij speelt de persoonlijke politieke context van Kenyatta allicht ook een rol (zie hoofdstuk 3). Dat Mafeje en Niangoran-Bouah in die

‘eerste werken’ schijnbaar geen expliciete aandacht hebben besteed aan kolonialisme wil natuurlijk niet zeggen dat hun ideeën hierover niet reeds sluimerend aanwezig waren.

In de andere werken komt het thema in ieder geval bij Mafeje en Niangoran-Bouah wel ruimschoots aan bod. Wanneer Mafeje en Niangoran-Bouah hun kritiek op kolonialisme in verbinding met antropologie geven, komt er vanaf de jaren '70 ook algemeen meer kritiek op die relatie, zoals het boek ‘Anthropology and the Colonial Encounter’ (Asad ed. 1973). Bij alledrie is er dan sprake van een sterk negatieve invulling en een eenduidig afwijzen van kolonialisme, als bron van Afrikaanse ontwrichting en Europese misconcepties.

Kenyatta ziet kolonialisme als ontwrichtend op zowat alle vlakken van de samenleving: economisch, sociaal, moreel, religieus en politiek. Hij legt hierbij de nadruk op concrete, zichtbare, alledaagse zaken en hij maakt geen duidelijke melding van een verbinding antropologie (of sociale wetenschappen meer algemeen) - kolonialisme. Misschien kan men wel stellen dat hij impliciet kritiek heeft op antropologie: er blijken nogal wat misverstanden over de Kikuyu/Afrikanen te bestaan, eerdere antropologische studies in Afrika hebben dus blijkbaar geen degelijk onderzoek gedaan. Anders is het wel bij Mafeje en Niangoran-Bouah. Zij bekijken de invloed van kolonialisme eerder op conceptueel en kennistheoretisch gebied: de ontoereikendheid van Eurocentrische concepten en kennisvergaring. Mafeje richt zich in de eerste plaats tegen de, voor hem onlosmakende, verbinding kolonialisme-antropologie/sociale wetenschappen. Ook voor Niangoran-Bouah staan de sociale wetenschappen ten dienste van kolonialisme. Beiden hekelen daarbij mijn inziens voornamelijk een ‘mentaal kolonialisme’ (Pinxten 1994): ze klagen aan dat ‘de Afrikaan’ als passief, onmondig antropologisch/sociaal wetenschappelijk onderzoeksobject wordt gezien en naar eigen goeddunken wordt ingevuld door de Europese antropoloog/sociale wetenschapper. Het beeld dat zo ontstaat wordt als algemeen waar aangenomen. Wanneer Niangoran-Bouah stelt: ”[p]endant des siècles, on a écrit et parlé du Noir convaincu qu’il ne possède pas de documents sùr où il a consigné lui-même son histoire, sa pensée et les fondements de ses institutions“ (Niangoran-Bouah 1981 : 19), klinkt dit bij Mafeje: ”[i]f it is about the ‘primitive world’ or ‘tribes’, then (...) a African might simply be embarrassed by such terms of reference and choose to be silent. The Northerners took this silence for granted and began to speak on behalf of the other (...)“ (Mafeje 1998b: 2).

Vanuit Mafeje’s kritisch uitgelijnde kader bekijkt hij de koloniale invloed ook op andere gebieden zoals de landbouw, waar hij ook naar de concrete problematiek gaat kijken. Net zoals bij Kenyatta neemt ‘land’ dus een belangrijke rol in. Bij Niangoran-Bouah lijkt het in vergelijking met Mafeje meer om een gevolgtrekking te gaan: de ontoereikende manier van

kennis vergaren lijkt rechtstreeks verantwoordelijk voor blijvende economische onderontwikkeling en culturele ontwrichting, terwijl Mafeje de koloniale invloed afzonderlijk voor elk thema bekijkt. Hij is ook de enige die expliciet kritiek geeft op de Afrikaanse huidige politieke situatie.

Vervolgens wil ik kijken op welke betrokkenen ze de nadruk leggen, zoals duidelijk naar voor komt in hun werken. Hoewel Kenyatta dus voor het merendeel de concrete, Britse invloed op de Kikuyu-groep bespreekt bijvoorbeeld als hij opsomt welke instanties zich tegen clitoridectomie verzetten, veralgemeent hij toch op sommige momenten de koloniale invloed op heel Afrika, bijvoorbeeld *Europeanen* die *Afrikanen* als lui zien. Niangoran-Bouah legt ook sterk de nadruk op de Franse invloed op Côte d'Ivoire, bijvoorbeeld 'âge CFA', maar hij kadert dit eveneens in een ontoereikende kennisvergaring voor heel Afrika. Kenyatta en Niangoran-Bouah gebruiken ook persoonlijke voorbeelden ter illustratie, iets wat Mafeje niet doet. Hij bekijkt de koloniale invloed op Sub-Sahara-Afrika, waar Zuid-Afrika vaak als een soort case-study wordt opgevoerd, maar waarschuwt voor generalisering. Steeds is er bij de drie wel sprake van een duidelijke dichotomie: Afrikanen of meer gespecificeerd Kikuyu, Ivorianen, Zuid-Afrikanen,... worden gecontrasteerd ten opzichte van Europeanen, Noorderlingen en Westerlingen opnieuw gespecificeerd in onder andere de Britse regering, IMF, UNESCO,... Alledrie maken melding van Afrika op het snijpunt van traditie en moderniteit. Dit wordt bijvoorbeeld geïllustreerd door het onderscheid dat ze maken tussen 'echte, traditionele Afrikanen' en diegene die geëuropeaniseerd zijn. Bij Kenyatta en Niangoran-Bouah worden de geëuropeaniseerde Afrikanen ook bekritiseerd. Traditie wordt vereenzelvigd met Afrika en moderniteit met Europese invloeden. Ze lijken ook alledrie te spreken uit bezorgdheid voor de 'gewone Afrikaan'.

Kenyatta zelf in een koloniale situatie legt de nadruk op het prekoloniale, doorsneden met koloniale brutaliteiten. Bij Mafeje en Niangoran-Bouah worden de prekoloniale periode, kolonialisme en postkolonialisme met elkaar verbonden. Mafeje legt de nadruk op de koloniale invloed op de prekoloniale situatie en ziet die invloed tot op de dag van vandaag doorlopen. Niangoran-Bouah ziet dat sinds de kolonisatie de prekoloniale geschiedschrijving te wensen overlaat. Zij doen je mijn inziens duidelijk de vraag stellen of kolonialisme sinds de onafhankelijkheid van Afrikaanse landen wel een afgesloten hoofdstuk is, met andere woorden "there may be nothing "post" about colonialism at all" (McClintock 1990: 87).

Volgens mij pogen zowel Kenyatta als Mafeje en Niangoran-Bouah aan te tonen dat de Westerse, koloniale representatie van Afrika te wensen overlaat. Kenyatta doet dit door Europese cliché-beelden van de Afrikaan als lui, dom en onrespectvol tegenover vrouwen te

bekritisieren. Mafeje maakt duidelijk welke concepten door kolonialisme werden geprojecteerd op prekoloniaal Afrika. Niangoran-Bouah tenslotte stelt dat door koloniale kennisvergaring een beeld van prekoloniaal Afrika is ontstaan dat de oorspronkelijke culturele tradities naar de verdwijnhoek heeft geprojecteerd. De sterke verantwoordelijkheid van antropologie hierin, is duidelijk terug te vinden bij Mafeje en Niangoran-Bouah: voor hen zijn antropologie (en ruimer de sociale wetenschappen) medeverantwoordelijk voor de koloniale creatie van prekoloniaal Afrika, terwijl Kenyatta voornamelijk de (Britse) koloniale overheden met de vinger wijst. In die zin kan wel worden opgemerkt dat het Westen bij alledrie wordt gelijkgeschakeld met kolonialisme, omdat Westerlingen in Afrika enkel verschijnen met een negatieve invloed en bepaalde zaken dwingend aan Afrikanen opleggen, zonder rekening met hen te houden. De manier waarop ze kolonialisme zien zal ook hun remedie bepalen....

Bij Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah komt hun remedie naar voor als een logisch gevolg van hun kritiek op kolonialisme. Vermits dit thema in de eerste werken van Mafeje en Niangoran-Bouah nauwelijks wordt aangeraakt zal er ook geen echte remedie worden gegeven. In de andere werken en in die van Kenyatta komen duidelijk remedies naar voor.

In eerste instantie kunnen hun publicaties op zich volgens mij worden gezien als mogelijke aanzet tot remedie: alleen al door de nadruk te leggen op de ontwrichtende invloed van kolonialisme, lijkt het mij duidelijk dat de boeken en artikels aanduiden dat de situatie moet worden geredieerd. Alledrie willen ze dan ook de koloniale misverstanden rechtzetten. Kenyatta argumenteert bijvoorbeeld dat de Afrikaan niet onrespectvol staat tegenover vrouwen, maar dat Europeanen bepaalde zaken foutief interpreteerden. Mafeje toont aan dat het toepassen van concepten als 'ownership' op Sub-Sahara-Afrika een groffe Europese generalisering is en Niangoran-Bouah wil zo aantonen dat bijvoorbeeld de goudgewichtjes wel degelijk meer zijn dan louter gewichtssystemen. Toch beperken ze zich geen van allen tot het louter ontkrachten van Europese misconcepten. Zij zullen mijn inziens alledrie uiteindelijk pleiten voor dekolonisering: bij Kenyatta gaat het volgens mij in de eerste plaats voornamelijk om een pleidooi voor dekolonisering in de letterlijke betekenis van het woord namelijk staatkundige onafhankelijkheid. Dit leid ik af uit het feit dat in 1966 de remedie gevonden lijkt na Keniaanse onafhankelijkheid. Terwijl het bij Mafeje en Niangoran-Bouah meer te doen is om intellectuele dekolonisering, namelijk door alternatieven te zoeken voor koloniale begrippen en/of kennisvergaring.

Kenyatta pleit aanvankelijk - naast het geven van concrete richtlijnen voor het koloniale beleid - voornamelijk voor meer Europees onderzoek. Doordat hij de nadruk legt

op kennis van de taal en cultuur komt dit naar voor als een pleidooi voor meer, weliswaar diepgaand, antropologisch onderzoek waarbij de Afrikaan als evenwaardige partner en niet als “poor savage” (Kenyatta 1979: 126) moet worden gezien. Toch is het twijfelachtig of dit werkelijk is wat Kenyatta bedoelt, gezien hij in ‘My people of Kikuyu’ (1966) nog wel pleit voor meer onderzoek, maar eerder historisch en niet door Europeanen. Voor Mafeje is antropologisch onderzoek onaanvaardbaar: door haar koloniale binding en zelfs met in achtnaam van kritische antropologische stromingen als Marxistische antropologie, postmoderne antropologie,... vindt hij het onverantwoord om nog te blijven spreken van antropologie. Niangoran-Bouah lijkt ook geen toekomst meer te zien in conventioneel, Europees sociaal wetenschappelijk onderzoek voor Afrika, hij zal dit echter niet remediëren door expliciet te pleiten voor een einde van antropologie, maar door, ik noem het hier, een ander soort antropologisch onderzoek voor te stellen.

De nadruk ligt bij alledrie ook op het geven van een Afrikaanse oplossing: remedies moeten komen van Afrikanen. Ze focussen alledrie op een terugkeer naar traditie, hoewel voornamelijk bij Kenyatta en Mafeje ook sprake kan zijn van ‘Westerse elementen’. Kenyatta laat merken dat Afrikanen, zoals hij, zelf weten wat goed voor hen is. Ze zullen van het Westen overnemen wat ze nodig achten. Mafeje’s concepten ‘social formation’ en ‘ethnography’ zijn van respectievelijk Marxisme en antropologie afkomstig, maar hij gaat er een eigen invulling aan geven. Hetzelfde geldt voor zijn remediërend politiek concept ‘social democracy’. Niangoran-Bouah gaat verder: hij gaat geen Eurocentrische concepten overnemen, maar in navolging van de drummologie nieuwe concepten uitvinden. Hoewel ‘drum’ en ‘logos’ geen Afrikaanse begrippen zijn en de drummologie kan worden ingeschakeld in Westerse disciplines als filosofie gaat het er toch door haar specifiek Afrikaans onderzoeksobject aan voorbij.

Men kan zich de vraag stellen wie juist moet instaan voor de remedie en voor wie ze juist bedoeld is. Bij Kenyatta lijkt het initiatief eerst enkel te moeten komen van de Europeaan, maar hij geeft uiteindelijk toch aan dat elke Afrikaan moet vechten voor zijn bevrijding. Niangoran-Bouah geeft geen daadwerkelijke oplossingen: hij lijkt via een universitaire studie van Afrikaanse teksten/voorwerpen door Afrikanen een hieruit automatisch voortvloeiende opheffing van de Ivoriaanse culturele vervreemding en economische onderontwikkeling voor de ‘gewone Ivoriaan’ te impliceren. Hij richt zich tot wetenschappers. Bij Mafeje speelt het mijn inziens meer op twee niveau’s: zijn einde voor antropologie is bestemd voor Westerse en Afrikaanse wetenschappers. Terwijl zijn voorstellen voor de landbouw bedoeld zijn voor de regering ten behoeve van ‘gewone



Afrikanen'. De duidelijke tweedeling Europa-Afrika, die ik ervaarde bij het lezen van hun visie op kolonialisme lijkt bij de remedie dus minder dominant aanwezig.

Vervolgens kan iets worden gezegd over de verwezelijking van de remedie. Bij Kenyatta blijkt in 1966 de remedie gevonden te zijn, niet toevallig is Kenya juist twee jaar onafhankelijk met zichzelf aan het hoofd als president. De Afrikaan lijkt dus met succes te hebben gevochten voor zijn vrijheid. De vraag naar meer onderzoek blijft, maar nu gaat het om historisch onderzoek, eventueel als pleidooi voor een eigen Keniaanse geschiedenis. Mafeje daarentegen blijft tot op de dag van vandaag remedies zoeken voor de nog steeds verderwerkende koloniale invloed. Ook nog in Niangoran-Bouah's laatste publicatie (1997) over de steensculpturen wordt nog een bijdrage geleverd voor het ontdoen van het koloniale juk. Met betrekking tot hun remedie voor kolonialisme en antropologie kan in hun eigen werken naar de verwezelijking ervan worden gekeken. Deze reflectie zal ondermeer aandacht krijgen in het volgende hoofdstuk.

## **Hoofdstuk 3: De antropologische werkwijze van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah.**

### *3.1. Inleiding.*

We hebben gezien dat Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah het thema kolonialisme uitvoerig in hun werken behandelen en een kritische, afwijzende diagnose stellen. Maar ook dat een remedie wordt aangekaart. In dit hoofdstuk wordt dieper ingegaan op de drie auteurs als antropoloog, met andere woorden hoe ze zelf antropologie schrijven. In dit verband wordt aandacht besteed aan de methodologische keuzes die Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah maken, zoals het al dan niet raadplegen van een informant, andere auteurs, veldwerk en de publicatievorm. Ook de keuze van de onderwerpen wordt van naderbij bekeken. Waar mogelijk wordt ingegaan op de eventuele invloed van leermeesters op de werkwijze en de persoonlijke politieke context. Er wordt met andere woorden gekeken naar de processen die onder hun project ter dekolonisering schuilgaan. Vermits bij Mafeje en Niangoran-Bouah expliciet een remedie ter dekolonisering van antropologie kan worden gedetecteerd, wordt bij hen in het bijzonder gekeken naar het eigen in praktijk brengen hiervan. Bij Mafeje zijn de grote pijlers een einde voor antropologie en sociaal-wetenschappelijk onderzoek via een ‘verinheemsing’ van kennis door het overstijgen van disciplinaire grenzen en het gebruik van autochtone methoden en kennis. Centraal staan de concepten ‘social formation’ en ‘ethnography’. Voor Niangoran-Bouah moet via een studie van prekoloniale culturele elementen de Afrikaanse kennisvergaring op punt worden gesteld, wat op zijn beurt een positieve uitwerking zal hebben op de economische en culturele ontwikkeling. In het besluit worden verschillen en gelijkenissen tussen Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah onderzocht.

### *3.2. Werkwijze Kenyatta.*

Hier kijk ik hoe Kenyatta zijn visie en remedie op kolonialisme omkadert in ‘Facing Mount Kenya’ en ‘My people of Kikuyu’. Ik ga voornamelijk in op de rol van zijn leermeester en zijn persoonlijke politieke context.

Om te kijken hoe Kenyatta zijn diagnose van en remedie voor kolonialisme omkadert is het duidelijk dat in het boek de invloed van Bronislaw Malinowski speelt. In ‘Argonauts of

the Western Pacific' (1984 [1922]) specificeert Malinowski drie, voor hem belangrijke, elementen van etnografisch onderzoek. Ten eerste moet de organisatie van de 'tribe' duidelijk worden onderzocht, ten tweede moet het gedrag van de mensen worden opgetekend en tenslotte moet een verzameling van etnografische statements, karakteristieke narratieven, folklore-items en magische formules het onderzoek compleet maken. Kenyatta vult dit plaatje voor het Kikuyu-verleden mooi in. Eén van de hoofdkenmerken van Malinowski's benadering is zijn holistisch methodologisch functionalisme (Goody 1995: 150). Dit houdt in dat één onderzoeker alle domeinen van de samenleving (religie, economie, politiek, verwantschapssystemen,..) moet onderzoeken en deze gebieden linken in een monografie. Kenyatta doet dit duidelijk met de Kikuyu en schrijft in zijn conclusie:

"In concluding this study it cannot be too strongly emphasised that the various sides of Gikuyu life here described are the parts of an integrated culture. No single part is detachable. (...) Nobody is an isolated individual" (Kenyatta 1979: 309).

Hoewel het dus lijkt alsof 'Facing Mount Kenya' ook alle Kikuyu-levensdomeinen behandelt zijn er toch enkele belangrijke stilzwijgingen. Zo wordt er geen melding gemaakt over de grote verschillen in rijkdom bij de Kikuyu en wordt de rol van vrouwen sterk gereduceerd: de Kikuyu zijn mannen met 'hun' vrouw (Berman 1996: 335). Kenyatta's nadruk op bepaalde thema's kan wel in een bredere context worden geplaatst. Een aantal klemtonen in 'Facing Mount Kenya' kunnen in verband worden gebracht met zijn persoonlijke context, hoewel dit niet uit het boek zelf kan worden vernomen. Zo kan de nadruk op land worden gekoppeld aan het idee dat land ook het doel was waarvoor Kenyatta, als secretaris van de Kikuyu Central Association, in eerste instantie naar Europa was afgereisd. De KCA wilde land dat ingenomen was door blanken terugvorderen en verdere vervreemding tegengaan. De Kenya Land Commission krijgt bijna letterlijke vermelding in het verhaal van de man en de olifant (ibid.: 335). Ook de verdediging van clitoridectomie kan breder worden gesitueerd. Toen Kenyatta reeds naar Europa was had de KCA in zijn afwezigheid de rol van clitoridectomie-voorvechter tegenover de kritiek van Christelijke missies op zich genomen. Kenyatta keert met het oog op een compromis terug naar Kenya in 1930, maar dit blijkt tevergeefs. Malinowski's nodentheorie, uiteengezet in 'Scientific Theory of Culture' (1994), waarbij basisbehoeften door culturele antwoorden worden bevredigd (Erickson 1998: 104), komt doorheen 'Facing Mount Kenya' niet ter sprake, maar in de conclusie wordt er toch even melding van gemaakt: "[h]is [the Kikuyu] personal needs physical and psychological, are

satisfied incidentally while he plays his part as member of a family group, and cannot be fully satisfied in any other way”(Kenyatta 1979: 309-310).

Toch is er iets merkwaardig aan de hand, het is immers niet toevallig dat functionalisme sinds de jaren 1960-'70 in verband wordt gebracht met kolonialisme. Malinowski stond misschien wel kritisch(er) ten aanzien van de koloniale situatie, maar in zijn theoretisch model was geen plaats voor verandering. Door het lezen van 'Facing Mount Kenya' blijkt dat een kritiek op en een remedie voor kolonialisme en zo dus een pleidooi voor verandering niet zo makkelijk in een functionalistisch kleedje te passen valt. Kenyatta gebruikte moderniteit ter verdediging van traditie, terwijl hij die moderniteit in zijn boek wel scherp afwijst. Tegelijk moet 'de Afrikaan' van die moderniteit overnemen wat hij kan gebruiken. Doordat hij in zijn visie op kolonialisme een sterke kritiek uitte ten aanzien van 'detrribalized' Kikuyu zorgt dit in zijn formulering van een remedie ook voor een onopgeloste inconsistentie. Ten tijde van 'Muigwithania' zag Kenyatta geletterde, jonge Kikuyu - zoals hijzelf - als de helden voor toekomstig Kikuyu. Zij zouden met kennis van moderniteit de tradities op een betekenisvolle manier kunnen laten doorleven. In 'Facing Mount Kenya' echter blijkt dat geletterde jongeren juist symbool staan voor traditionele ontworteling. Dit bemoeilijkt alleszins zijn eigen politieke ambities met de KCA (Berman 1996: 337). Zelfs Malinowski vindt dat Kenyatta iets te onzorgvuldig is omgesprongen met Europese concepten en uitdrukkingen:

“There is perhaps a little too much in some passages of European bias. (...) At many points unnecessary comparisons are introduced and European expressions such as Church, State, “legal system”, “economics,” etc., are used with somewhat superfluous implications” (Malinowski in Kenyatta 1979: xi).

Berman (1996) vindt het belangrijk om in dit verband de relatie Malinowski-Kenyatta nader te bekijken. Want zoals Murray-Brown (1972) in zijn biografie over Kenyatta aangeeft: “[h]ow he succeeded in joining Malinowski's classes is something of a mystery” (Murray-Brown 1972: 180). Malinowski was immers één van de belangrijkste antropologen op dat moment en accepteerde in zijn seminaries enkel studenten die reeds een bepaalde academische training achter de rug hadden. Formele documenten onthullen weinig in dit verband (ibid.:181). Berman (1996) wijst erop dat de samenwerking tussen Malinowski en Kenyatta beide heren goed uitkwam. Malinowski had een aantal redenen om Kenyatta als leerling op te nemen. Reeds eind jaren '20 groeide Malinowski's interesse voor Afrika, hij

had het continent bezocht een aantal jaren voor hij Kenyatta leerde kennen, maar zijn pogingen om er onderzoek te doen liepen op niets uit. Malinowski legde sterk de nadruk op een combinatie van wetenschappelijke methoden en tegelijk het verwerven van een insiders-standpunt:

“First of all, naturally, the student must possess real scientific aims, and know the values and criteria of modern ethnography. Secondly, he ought to put himself in good conditions of work. That is, in the main, to live without other white men, right among the natives” (Malinowski 1984: 6).

En wie was hiervoor meer geschikt dan iemand als Kenyatta? Als hij zou worden getraind in Malinowski's wetenschappelijke antropologie zou dit met zijn Kikuyu 'native point of view' de ideale combinatie vormen (zowel in- als outsider). Dit haalt Malinowski zelf aan in het voorwoord van *Facing Mount Kenya*, namelijk het belang van personen die tegelijk van het Afrikaanse en Westerse gezichtspunt kijken (Kenyatta 1979: xiii-xiv). In verband met Malinowski's essay om de praktische waarde van antropologie voor het koloniale beleid te promoten, zou Kenyatta ook een bijdrage kunnen leveren. Wanneer Malinowski in een brief aan Lord Lugard<sup>4</sup> een beurs voor Kenyatta aanvraagt, schrijft hij:

“Since Mr.Kenyatta has considerable influence on African students, and also on educated Africans in Kenya, the contribution will be not only towards the advancement of theoretical studies, but also towards the practical influence of anthropology” (Malinowski 1936 in Berman 1996: 329).

Maar waarom koos Kenyatta dan voor een antropologische, functionalistische opleiding? Kenyatta kreeg de kans om te studeren aan de London School of Economics, één van de meest prestigieuze universiteiten op dat moment, wat hem op gelijke hoogte zou kunnen brengen met de koloniale autoriteiten om deze zo gunstig te stemmen ten aanzien van de Kikuyu-grievens. De keuze voor sociale antropologie kan worden begrepen door te beschouwen dat het in die tijd de enige discipline was in Groot-Brittannië in dewelke Kenyatta een intellectueel hoogstaande opleiding kon combineren met z'n Kikuyu-affiniteit (Berman

---

<sup>4</sup> Lord Lugard was Brits staatsman en auteur van 'The Dual Mandate in Tropical Africa' (1922) ter verdediging van het Brits koloniaal beleid. In 1926 werd hij hoofd van de uitvoerende raad van het in dat jaar opgerichte International Institute of African Languages and Cultures. Dit instituut wilde een studie van Afrikaanse talen en sociale instituties bewerkstelligen (Stocking 1995: 397).

1996). Verder haalt Berman (1996) aan dat een aantal maanden voor Kenyatta zijn studie begon de Kenya Land Commission impliciet zijn claim als typische Kikuyu had afgewezen. Via het boek kon hij aantonen dat hij wel een echte representant was van de Kikuyu en authentiek Afrikaan. Om deze claim kracht bij te zetten, formuleert hij in zijn voorwoord een aantal redenen die zijn ‘authentiek’ Kikuyu zijn moeten bevestigen, namelijk dat hij geboren is uit Kikuyu ouders, dat hij de typische ‘rituelen’ onderging, dat zijn grootvader Kikuyu – magiër was,.... én hij haalt daarbij zijn leidinggevende rol aan in de KCA. Het doorheen zijn boek bekritisieren van ‘detrribalized’ Afrikanen kan zo ook in dit licht worden gezien. Kenyatta heeft er zelfs een naamsverandering voor over:

“In inventing the Kikuyu in his book, Kenyatta also invented himself, having assumed the name “Jomo” als something more appropriately African than the “Johnstone” given him by the missionaries” (Berman 1996: 333).

‘Facing Mount Kenya’ blijkt dus een ‘etnografische autobiografie’, een ik-document, waarin de eigen politieke ambities centraal staan. Bijvoorbeeld wanneer Kenyatta stelt dat ‘de Afrikaan’ moet vechten voor zijn emancipatie is het niet duidelijk wat de Kikuyu zelf zouden willen zien gebeuren, hijzelf spreekt in naam van hen.

Ook andere elementen wijzen op ‘Facing Mount Kenya’ als persoonlijk politiek project en blijken er in het boek een aantal politieke zaken bedekt onder een functionalistisch laagje. Zoals reeds eerder vermeld is dit zo voor het nadrukkelijk voorkomen van een aantal thema’s (land en clitoridectomie) in het boek. Wanneer we bij wijze van voorbeeld een kijkje nemen naar Kenyatta’s politieke speeches (Kenyatta 1964, 1968) dan lijken een aantal ideeën te corresponderen. Dit is zo voor het afwijzen van kolonialisme en het ophemelen van het Afrikaans verleden, weliswaar is - om voor de hand liggende redenen - de Kikuyu nadruk wat teruggedrongen, wat reeds is opgemerkt met betrekking tot ‘My people of Kikuyu’.

Bijvoorbeeld in de speech waarin hij pleit voor een één-partijsysteem (Kenyatta 1964 in Kenyatta 1968), wanneer hij datzelfde jaar president van Kenya is geworden, maakt hij quasi identieke statements als in ‘Facing Mount Kenya’. Bijvoorbeeld wat in zijn speech staat als “[w]e will borrow what is relevant, and compatible with our aspirations, from any country of the East of West” (Kenyatta 1968: 227), klinkt in ‘Facing Mount Kenya’ als “[t]hey would have to let the African choose what parts of European culture could be beneficially transplanted, and how they could be adapted” (Kenyatta 1979: 318).

Hij legt ook zelf het verband tussen het boek en zijn politieke aspiraties wanneer hij stelt dat Kenianen het beste moeten nemen van heden, verleden en toekomst: “indeed, this is the Africanism to which I dedicated my book... (“Facing Mount Kenya”)....“(Kenyatta 1968: 227). Het blijkt dus dat functionalisme voor Kenyatta een manier was om zijn eigen politieke ambities naar voor te brengen: “[t]aken by themselves, the factual and descriptive parts of his book were a contribution towards his chosen science, but *Facing Mount Kenya* as a whole was a masterly propaganda document” (Murray-Brown 1972: 191).

Ook ‘My people of Kikuyu’ is, zoals ‘Facing Mount Kenya’ een tijdloos portret doorsneden met koloniale brutaliteiten. Verschil is wel dat hij in het boek de nadruk legt op eigen ervaringen, waarbij hij in het pamflet meer gebruik maakt van legendes en tribale liedjes. Inhoudelijk is er ook sprake van een wijziging: in ‘Facing Mount Kenya’ stelt Kenyatta dat formele politieke autoriteit bij de Kikuyu ontbreekt, terwijl hij in ‘My people of Kikuyu’ wel een prekoloniaal leiderschapssysteem aan de Kikuyu toeschrijft. Berman & Lonsdale (1998) zien hierin twee politieke motieven. Ten eerste kon hij zo de moedige Kikuyu leiders contrasteren met de koloniaal aangeduide hoofdmannen die zich eerder gedroegen als koloniale marionetten. Ten tweede zou het evolutionair kunnen worden gekaderd: net zoals Europeanen wil Kenyatta aantonen dat de Kikuyu een ontwikkeling hebben ondergaan tot civilisatie, namelijk dat democratie met formeel leiderschap werd bereikt.

### 3.3. Werkwijze Mafeje.

Wat betreft de besproken werken zal ik nu kijken hoe Mafeje’s werkwijze eruit ziet en welke rol Monica Wilson hierin speelt.

Voor zijn ‘eerste werken’ (Mafeje 1963, Mafeje & Wilson 1963) is de invloed van Monica Wilson duidelijk. De Zuid-Afrikaanse Monica Wilson<sup>5</sup> (1908-1982) kreeg les van Malinowski die haar vooral het belang van veldwerk bijbracht. Door dit veldwerk, voornamelijk in Zuid(elijk)-Afrika, werd ze geconfronteerd met duidelijke sociale verandering, waardoor ze, in tegenstelling tot Malinowski’s synchronisme, onvermijdelijk dit thema moest bediscussiëren (Goody 1995: 43). In zijn eerste werken gaat Mafeje dit overnemen: aandacht voor sociale verandering en veldwerk. Hoewel hier een kanttekening dient gemaakt: wat betreft ‘Langa’ stelt Mafeje in zijn bijdrage tot ‘Religion and social

<sup>5</sup> Haar meisjesnaam is Monica Hunter. Ze huwde Godfrey Wilson die ze leerde kennen in Malinowski’s seminarie. Hij was de eerste directeur van het Rhodes-Livingstone Institute. Dit onderzoeksinstituut werd opgericht om het Brits administratief beleid in Afrika mee uit te voeren (Stocking 1995).

change in Southern Africa, anthropological essays in honour of Monica Wilson' dat hij zijn veldwerk in Langa benaderde met een ahistorische en functionalistische vraagstelling (Mafeje 1975: 167). Hij zegt ook zelf een product te zijn van koloniale antropologie (Mafeje 1976: 319). Toch noemt hij zijn zich een 'functionalist neophyte' (Mafeje 1975: 165) en vindt hij zijn onderwerpen niet specifiek antropologisch (Mafeje 1998a: 29), zoals de studie van sociale groepen in een Afrikaans township. Of Mafeje's aanpak in de jaren '60 nu antropologisch was of niet lijkt mij bediscussieerbaar, bijvoorbeeld hoewel Langa qua hoofdthema niet klassiek antropologisch is, doet het boek verder, doordat het gebaseerd is op veldwerk en door de verschillende besproken onderdelen (verwantschap, religie, leiderschap), toch Brits sociaal antropologisch aan.

Het is hoe dan ook duidelijk dat 'The Ideology of Tribalism' (1971), drie jaar na de Mafeje Affair geschreven, een breekpunt in zijn wetenschappelijke werkwijze vormt en dat er vanaf dan nog moeilijk kan worden gesproken van een functionalistisch - antropologische aanpak. Dit omdat hij geen veldwerk meer onderneemt, de thematische indeling (verwantschap, religie,...) verlaat en veel meer aandacht besteedt aan het historische. Hij wordt sinds de jaren '70 ook niet meer aangesteld als antropoloog, maar bijvoorbeeld als socioloog. Mafeje's publicaties hebben kolonialisme als hoofdthema, telkens toegepast op een ander thema, zoals reeds vermeld voeren de landbouw, politiek, antropologie en sociale wetenschappen hierin de hoofdtoon. De apartheidssituatie die werd aangehaald in 'Langa' en 'A Chief visits town' komt verder in die bewoordingen niet meer zo nadrukkelijk aan bod. Hoewel hij stelt dat participerende observatie, interviews en dergelijke mogelijk zijn binnen zijn conceptie van etnografie (Mafeje 1998b: 37) zal hij deze toch niet meer zelf toepassen naar mijn weten. In zijn werken gaat hij nu inzichten bediscussiëren van onderzoekers uit verschillende disciplines. Publicaties van antropologen worden kritisch herlezen, waarop meestal een deconstructie van de ideeën volgt. Qua remedie vertrekt hij vaak epistemologisch gezien van Marxistische denkcategorieën en (neo-) Marxistische denkers (zoals Amin, Meillassoux, Coquery-Vidrovitch) om die ideeën dan vaak om te buigen en een eigen invulling te geven. Voor wat betreft de landbouw maakt hij ook veelvuldig gebruik van rapporten van de UN, ideeën van Europese/Noord-Amerikaanse onderzoekers worden vaak scherp bekritiseerd. Hij noemt deze aanpak zelf 'non-disciplinary', niet interdisciplinair omdat hij dan "would have got bogged down in intractable methodological problems, as each discipline would have demanded its pound of flesh" (Mafeje 2001a: 56). Om dit te vermijden gebruikt hij de discursieve methode in de zin van 'beredeneerde discussie'.



Mafeje lijkt op dit vlak zijn remedie met betrekking tot antropologie en sociale wetenschappen - overstijgen van disciplines - zelf dus ook toe te passen. Toch kunnen er vraagtekens worden geplaatst bij zijn eigen gebruik van autochtone methodes en ideeën: “[h]ow complete is his break with ‘Western’ epistemology?” (Sharp 1998: 70) De vraag kan worden gesteld of Mafeje’s werk zelf volledig vrij is van antropologische elementen en dus in zijn visie ook van koloniale sporen. Speelt hier de koloniale palimpsest niet? Met andere woorden: koloniale vormen van cultuur en kennis worden bekritiseerd maar misschien toch, verborgen, in de remedie overgenomen?

“What we find behind different strategies of cultural production and recuperation is the indigenization of colonial culture itself, such that its structures, categories, and even rituals of incorporation become Africanized as local, regional, national, or even Pan-African traditions” (Apter 1999: 591).

Bijvoorbeeld zijn kernconcept etnografie. Volgens hem laat zijn etnografie de mensen zelf aan het woord waarbij de *niet-antropologische etnograaf* (Sharp 1998: 70, mijn nadruk) de ‘ander’ wordt. Men kan zich afvragen waarom Mafeje die zo fundamenteel kritisch staat ten opzichte van de discipline een antropologisch, Westers concept als etnografie overneemt. In zijn methodologie blijft het element participerende observatie aanwezig en haalt hij Griaule aan als geschikt voorbeeld. Wat op zijn minst verrassend is gezien zijn afwijzing van alles wat naar antropologie ruikt. In dit verband spreekt Apter (1999) van Mafeje’s ‘nonanthropological anthropology’. Het is wel opmerkelijk dat hij die participerende observatie mogelijk acht maar zelf niet meer zal toepassen. Zijn door weglating van een concept als cultuur de resterende sociale wetenschappen gevrijwaard van koloniale elementen (Apter 1999: 591)? Intellectuelen van de ‘Derde Wereld’ moeten zoeken naar authenticiteit en autochtone kennis en methoden gebruiken, maar zijn Mafeje’s concepten een voorbeeld van autochtone kennis? “(...) Africans now learn that they have been speaking ethnography all of their lives!” (ibid.: 590). Nkwi (1998) geeft Mafeje een koekje van eigen deeg door erop te wijzen dat Mafeje weinig notie maakt van zaken waar Afrikaanse intellectuelen en antropologen in het bijzonder mee bezig zijn: “[h]e thus demonstrates the general attitude of African intellectuals who believe that by quoting Western writers they gain legitimacy and demonstrate scholarship” (Nkwi 1998: 61).

Het is mij ook onduidelijk wat die ‘verinheemsing’ dan in de praktijk betekent: ik vraag me af of het zo eenvoudig gaat om het subject-object onderscheid te doorbreken op de

manier hoe hij het ziet, namelijk dat de mensen zelf naar voor treden als kennis-makers. Als ik zijn - voorlopig - laatste publicatie als voorbeeld neem (Mafeje 2003), kan men afvragen waar de landbouwers hierbij zelf als kennis-makers te voorschijn treden: hij maakt gebruik van de werken van Afrikaanse wetenschappers en Marxistische denkers, terwijl voornamelijk de rapporten van de UN en het IMF worden bekritiseerd. Maar zijn Afrikaanse academici zoals hijzelf dan diegenen die weten wat er leeft bij de Afrikaanse boeren? Gaat het om de stem van de boeren of om Mafeje die zelf de stem van de boeren vertolkt? Wanneer iemand als Sharp (1998) Mafeje op een aantal van die zaken attent maakt bijvoorbeeld dat Mafeje zich richt tot Afrikaanse antropologen maar uiteindelijk toch niet duidelijk stelt hoe deze post-antropologisch te werk moeten gaan<sup>6</sup>, wordt hij door Mafeje van repliek gediend dat hij als blanke antropoloog in Zuid-Afrika niet kan weten waar 'de ander' om draait.

#### 3.4. Werkwijze Niangoran-Bouah.

Voor wat betreft de omkadering van Niangoran-Bouahs visie op en remedie voor kolonialisme heb ik geen informatie beschikbaar over de eventuele invloed van professoren<sup>7</sup>. De nadruk zal liggen op methoden en de vormgeving van zijn besproken publicaties.

De werken van de jaren '60 (Niangoran-Bouah 1960, 1964, 1969) en 'le mariage nsoyahin' (1979) dragen functionalistische kenmerken: ze zijn vrijwel ahistorisch, met nauwelijks contextelementen, uitgewerkt in kleine monografieën. Enkel de inleiding van het boek over de kalendersystemen vormt hierop een uitzondering. De werken gaan allemaal over de Akan-volkeren, waar hij zelf toe behoorde. Voor het artikel over zijn eigen dorp leek geen informant nodig (Niangoran-Bouah 1960), maar bijvoorbeeld voor het artikel over de Ebrié (Niangoran-Bouah 1969) deed hij wel beroep op informanten.

Niangoran-Bouah vermeldt expliciet dat de gebeurtenis op 7 december 1976 op persoonlijk vlak de aanleiding was voor de creatie van de drummologie. Om zijn project ter remedie vorm te geven heeft hij de tambourteksten van Bondoukou verzameld en bestudeerd, een 'tambourinaire' van die streek gebruikte hij als informant. In zijn publicaties over de goudgewichtjes komen we gedetailleerder te weten hoe zijn onderzoeksmethode eruit zag (Niangoran-Bouah 1984a, 1984b). Het koloniale misverstand van de figuren als gewichten zonder meer speelde een rol in het onderzoek. Eerst werd er gekeken wat er reeds over het

---

<sup>6</sup> Wat door Afrikaans antropoloog Nkwi (1998) wordt bevestigd.

<sup>7</sup> Een e-mail aan de Ecole Pratique des Hautes Etudes (*persoonlijke communicatie* Gobiant 15/03/2004) en het Centre National de la Recherche Scientifique (*persoonlijke communicatie* Leclere & Picard 12-13/03/2004) hebben hieromtrent geen verdere informatie opgeleverd.

onderwerp was geschreven door onder andere Rattray<sup>8</sup>. Uit deze werken kwamen de figuren naar voor als gewichten. Gewapend met deze hypothese trok Niangoran-Bouah naar het gebied van de Akan (delen van de huidige Côte d'Ivoire, Burkina Faso, Ghana, Togo en Mali) met een vragenlijst waarin de informanten geen persoonlijk initiatief werd gelaten. De resultaten bevestigden dan ook de hypothese. Toch was er meer aan de hand: de Ivoiriaanse bevolking bleek verrast dat ze een gewichtssysteem in hun bezit hadden, zoals de onderzoeker hen voorhield. De Akan waren er zich niet van bewust dat ze *gewichten* bezaten. Niangoran-Bouah bekritiseerde daarom z'n eigen onderzoeksmethode: “[c]e résultat restait le reflet de notre plan, de notre objectif et de notre préjugé” (Niangoran-Bouah 1984a: 42). Hierop werd een nieuw onderzoek opgestart in het gebied met een effectieve, niet passieve rol voor de informanten. Zo werden bijvoorbeeld discussies tussen Akan-leden onderling over de Akan-figuren bijgewoond (Niangoran-Bouah 1984b). De informanten waren goudhandelaars, juweliers, clanhoofden, koningen,... Een belangrijke informatiebron bleken oude vrouwen én tromteksten: “[c]e second travail est un apport de la ‘vérité de chez nous et de la vérité de chez eux’” (Niangoran-Bouah 1984a: 48). Hieruit kwam dan naar voor dat het om veel meer dan alleen gewichten ging. Tenslotte werden de tekens op de gewichtjes geïdentificeerd en onderling vergeleken en op hun beurt vergeleken met hiërogliefen van andere Afrikaanse civilisaties (Niangoran-Bouah 1987b). Vaak lijkt zijn argumentatiewijze die lijn te volgen: over een bepaald thema (zoals de in hoofdstuk 2 aangehaalde planten) zijn de (oude generatie) Ivoiriaanse bevolking en Westerse wetenschappers het oneens. Niangoran-Bouah als Ivoiriaans onderzoeker neemt geen positie in maar onderzoekt de zaak waardoor uiteindelijk de Ivoiriaanse mensen het zelf meestal bij het rechte eind hebben. We moeten er dus blijkbaar niet aan twijfelen dat de conclusie van Niangoran-Bouah de authentieke betekenis weergeeft. Voor de steensculpturen deed hij dertien jaar onderzoek in het gebied van de Wan, waarin Gohitafla gelegen is (N’Koumo 1997). Verder komt het voor mij niet duidelijk naar voor hoe hij die precies heeft onderzocht. In welke mate Niangoran-Bouah’s veldwerk, dat hij toch behoudt, zo verschillend is van veldwerk door Europeanen is mij niet duidelijk. Toch vind ik dat zijn werkwijze niet conventioneel antropologisch kan worden genoemd, getuige hiervan reeds de specifieke onderzoeksobjecten. Men zou het in Westerse termen kunnen omschrijven als een soort mengeling van archeologisch, antropologisch, geschiedkundig en kunsthistorisch onderzoek. Niangoran-Bouah noemt zichzelf ‘professeur-drummologue’, het instituut van de Nationale Universiteit van Côte d'Ivoire waar hij werk verrichtte draagt de

---

<sup>8</sup> Rattray was begin 20<sup>ste</sup> eeuw zowel koloniaal administrator in Goudkust als antropoloog in het gebied (Stocking 1995: 386).

naam 'Institut d'Ethno-sociologie'.

De boeken die Niangoran-Bouah schrijft over die drie onderwerpen zijn ook geen traditionele monografieën. Bijvoorbeeld het boek over de drumologie (Niangoran-Bouah 1981) bestaat voor het grootste deel uit tambourteksten over uiteenlopende onderwerpen. Ze zijn opgesteld in de taal van de Abron-Gyaman, een prekoloniaal koninkrijk op de grens van de huidige Ivoorkust en Ghana, met ernaast steeds een Franse vertaling. Bijvoorbeeld met betrekking tot een tekst van de trom Gamangaman Fri Titi van Bondoukou:

“Gnankompon, Tchindi Ampon éé! Me danin wô o! Gnankompon Tchindi Ampon éé! Me danin wô séin? Kètreman danin abodjui!”	“Dieu-tout-puissant, Je t’adore Comme la langue se comporte dans la mâchoire !”  (Niangoran-Bouah 1981: 127)
---	---

In de boeken over de goudgewichtjes (Niangoran-Bouah 1984a, 1984b) worden de pagina's in twee verdeeld met links de tekst in het Engels en rechts een identieke Franse vertaling. Het boek over de stenen is in het Frans. Dit boek is verder ook bijzonder van lay-out: het is een mix van tekst doorsneden met kaartjes, tekeningen en foto's (soms met meer foto's dan tekst). Die bijzondere vormgeving zal ook terugkeren in de documenten van zijn andere twee projecten. De indeling van de boeken is ook vergelijkbaar, met steeds terugkerende thema's: een schets van de geografische situatie van het onderzochte gebied, de legendes, de functies en een gedetailleerde bespreking van de voorwerpen/teksten. Enkel het boek over de goudgewichtjes is hierbij nog duidelijk gericht op de Akan.

Niangoran-Bouah brengt de studie van prekoloniale elementen dus zelf duidelijk in de praktijk, maar hoe zo'n studie precies kan bijdragen tot een opheffing van de economische en culturele onderontwikkeling bij de hedendaagse Ivoiriaanse bevolking is mij niet duidelijk. Ook is er de vraag of er ruimte is voor kritische noten ten aanzien van die eigen elementen. Bovendien zijn Niangoran-Bouah's boeken steeds gericht op een bepaald deelgebied van de Côte d'Ivoire (Abron-Gyaman, Akan, Wan), waarbij de koloniale grenzen (Côte d'Ivoire, Ghana, Mali,...) worden doorsneden. Tegelijk wil hij bijdragen aan de ontwikkeling van Côte d'Ivoire, men kan zich dus afvragen in welke mate hij dan aansluiting vindt bij de ganse Ivoiriaanse bevolking. Bovendien is het duidelijk dat bij elk van de drie thema's enkel

‘ingewijden’ kunnen participeren, bijvoorbeeld zij alleen kunnen de tromtaal ontcijferen. Westerse wetenschappers, maar ook een groot deel van de hedendaagse Ivoriaanse bevolking valt dus uit de boot.

Niangoran-Bouah gebruikt ook zelf vaak citaten van andere auteurs om zijn argumentatie kracht bij te zetten. Naar eigen zeggen refereert hij enkel naar denkers met een andere nationaliteit wanneer het echt niet anders kan (Niangoran-Bouah 1981: 24). Ter illustratie voor zijn drummologie-project vermeldt hij drie krantenartikels van de ‘Fraternité Matin’ die over het 7 december-incident verhalen en Niangoran-Bouah eren voor z’n moed (Ebony in Niangoran-Bouah 1981: 12). Er wordt gesproken over het onwetende volk omdat ze hun tradities zo onrespectvol behandelen. Hepie, één van de journalisten, verwoordt het op deze manier in zijn artikel:

“Et ce jour-là, j’avoue que j’ai pleuré. Non pas pour le professeur NIANGORAN..... Mais j’ai pleuré pour l’Afrique, pour la Côte d’Ivoire et pour son peuple, j’ai pleuré pour moi-même aussi (...)” (Hepie in Niangoran-Bouah 1981 : 13).

Ook doorheen andere publicaties zal Niangoran-Bouah, voornamelijk, Afrikaanse auteurs aanhalen (Diop,...). Wat opvalt is dat ook politici een plaats krijgen: Niangoran-Bouah vermeldt ook nog in het voorwoord van het boek over drummologie dat Houphouët-Boigny en toenmalig president van Frankrijk Giscard d’Estaing geïnformeerd zijn over zijn plannen. Iets gelijkaardigs staat in ‘Le trésor du Marahoue’ (1997): er wordt een citaat vermeld van Houphouët-Boigny en één van Mitterrand waarin beiden het belang van de rijkdom van het verleden aanhalen. Het boek over de steensculpturen wordt zelfs opgedragen aan toenmalig Ivoriaans president Bédié “[c]’est avec déférence que nous dédions “Le Trésor du Marahoué”, modeste contribution à la connaissance de la société des Ancêtres fondateurs, à son Excellence Henri Konan Bédié, Président de la République de Côte d’Ivoire” (Niangoran-Bouah 1997 : 5). Bédié schrijft op zijn beurt een lovend voorwoord:

“Cette recherche assidue de nos vestiges culturels, marque d’un profond patriotisme, est de nature à renforcer notre enracinement. Toute l’oeuvre du Professeur Niangoran-Bouah tend à nous rendre la fierté de nos origines” (Bédié in Niangoran-Bouah 1997 : 11).

### 3.5 Besluit.

Zowel Kenyatta's boek en artikel als Mafeje's en Niangoran-Bouah's 'eerste werken' (Mafeje 1963, Mafeje & Wilson 1963 en Niangoran-Bouah 1960,1964,1969,1979) zijn op zijn minst op een aantal fundamentele elementen te kaderen in de functionalistisch antropologische stroming: globaal gaat het om een ahistorische benadering met weinig ruimte voor contextelementen, een bespreking van thema's als verwantschap, religie, leiderschap... en de publicatie in een etnografische monografie. Voor Mafeje kwam hier nog 'klassiek veldwerk' aan te pas: een tijd lang verbleef hij bij de onderzochte groep en informanten werden gezocht en geïnterviewd,... Voor Kenyatta lijkt het voldoende lid te zijn van de bestudeerde groep en voor Niangoran-Bouah schijnt er sprake van een combinatie van beiden: voor het artikel over zijn eigen dorp (Niangoran-Bouah 1960) is het voldoende dat hij er zelf toe behoort en voor de andere artikels lijkt wel onderzoek gedaan bij die bepaalde etnische groep. Wat wel opvalt is dat hun (voor Mafeje eerste) werken gebaseerd zijn op onderzoek in hun geboorteland en voor Niangoran-Bouah en Kenyatta vormt hun eigen etnische groep in eerste instantie het onderzoeksveld. Net zoals de afwezigheid van het thema kolonialisme bij Mafeje en Niangoran-Bouah kan voor allen worden gesteld dat de invloed van de onderwijsinstellingen/leraars misschien verantwoordelijk is voor de keuze voor functionalisme, op dat moment is het één van de dominante stromingen in Europa. Voor Kenyatta en Mafeje is alvast de invloed van respectievelijk Bronislaw Malinowski en Monica Wilson duidelijk. Lonsdale & Berman (1998) zien voor wat Kenyatta's 'My people of Kikuyu' nog een (beperkte) evolutionistische invloed. Bij Kenyatta is het ook nooit duidelijk of het gaat om feit of fictie.

Wanneer Niangoran-Bouah en Mafeje lijken los te komen van de studie-invloed is er duidelijk een verschil in stijl, hoewel ze dit dus ieder op hun eigen manier zullen invullen. Zo verandert de onderwerpkeuze, de historische context krijgt veel meer aandacht, bij Niangoran-Bouah verandert de publicatiewijze (en taalkeuze) en Mafeje voert geen veldwerk meer uit. Het lijkt alsof hun kritiek op en remedie voor kolonialisme niet is te verzoenen met een functionalistisch portret. Dit is ook precies wat men kan zien bij Kenyatta: hij probeert toch de twee te combineren, maar dit lijkt niet eenvoudig. Dat Mafeje en Niangoran-Bouah vanaf de jaren '70 de typisch antropogische benaderingswijze bekritisieren en zelf niet toepassen kan ook in de tijd worden gekaderd. Vanaf deze jaren begon de kritiek op (functionalistische) antropologie algemeen toe te nemen (zoals in Harris 1968). Toen Kenyatta's antropologische carrière plaatsvond was er nog nauwelijks sprake van een in vraag

stellen van antropologie, wat Kenyatta's relatief onkritische overname van functionalisme kan verklaren.

Bij Mafeje komen vanaf de jaren '70 de thema's antropologie/sociale wetenschappen, politiek en landbouw op de voorgrond. Niangoran-Bouah's onderwerpen zijn dan de drummologie, goudgewichten en steensculpturen. Bij Mafeje vormt kolonialisme hierin een expliciete rode draad. Kenyatta doet uitschijnen in de voorwoorden van 'Facing Mount Kenya' en 'My people of Kikuyu' dat het voornamelijk gaat om een beschrijving van het Kikuyu-leven. Niangoran-Bouah maakt vaak in de inleiding de motivatie voor het schrijven van die bepaalde publicatie duidelijk met een focus op kolonialisme, terwijl het in de verdere beschrijvingen niet meer expliciet aan bod komt. Kenyatta's keuze voor de besproken onderwerpen kan dus worden gezien als invloed van de functionalistische stroming. Een aantal thema's, zoals clitoridectomie, alsook de afwezigheid van bepaalde elementen hierin, kunnen dan weer op hun beurt in verband worden gebracht met zijn persoonlijk project. Bijvoorbeeld een portret van de grote verschillen in rijkdom bij de Kikuyu zou de vernietigende koloniale invloed niet zo sterk doen overkomen. Net zoals bij Mafeje neemt de landbouw, een thema dat tot de kern van de koloniale relatie behoort, een fundamentele plaats in. Zo tonen ze beiden aan hoe Europeanen verkeerdelijk dachten dat Afrikaanse gronden gemeenschappelijk bezit waren en dus ingenomen konden worden. Bij Kenyatta vernemen we dit via een legende, terwijl Mafeje een theoretische analyse maakt. Waar Mafeje ook duidelijk werken met als thema 'politiek' schrijft, zwijgen Kenyatta en Niangoran-Bouah hierover.

Als we kijken naar de raadpleging van andere auteurs lijken zijzelf het best geplaatst om over Afrika te schrijven. Dit komt het sterkst naar voor bij Kenyatta. Bij hem wordt enkel Malinowski sporadisch geciteerd. Bij Mafeje worden veelvuldig andere auteurs aangehaald maar, zeker als ze antropologen en van 'het Noorden' zijn, sterk bekritiseerd. Hij toont de ontoereikendheid aan van Westerse concepten en/of geeft er een eigen invulling aan. Wel laat Mafeje enige, weliswaar beperkte, ruimte voor andere Afrikaanse intellectuelen, die worden aangeraden om zijn einde voor antropologie te volgen. Niangoran-Bouah vermeldt enkel niet Ivoriaanse auteurs wanneer het echt niet anders kan, vaak wordt er dan ook kritiek op geleverd. Bij Mafeje worden Europese/Noord-Amerikaanse wetenschappers openlijk bekritiseerd terwijl Niangoran-Bouah het (schijnbaar?) open laat: ze kunnen gelijk hebben of niet. Na onderzoek blijkt meestal dat de Europese/Noord-Amerikaanse wetenschappers het toch niet bij het rechte eind hebben. Kenyatta spreekt duidelijk voor de ganse Kikuyugemeenschap: veldwerk en informanten zijn zoals reeds gesteld overbodig. De ideale

combinatie wetenschapper-Kikuyu-lid is in zijn persoon verenigd. Hij doet ook verwoede pogingen om dit te bewijzen: hij heeft zelfs een naamsverandering over om als ‘authentiek Afrikaan’ te worden aanzien, maar gebruikt tegelijk veelvuldig antropologische concepten als ‘tribe’. Dat Kenyatta enerzijds in gunst moest komen van de Britten en anderzijds een waardige Kikuyu moest representeren komt dus mooi tot uiting in zijn boek. Waar voor Mafeje’s publicaties van de jaren ’60 veldwerk werd verricht en informanten geraadpleegd, gebeurt dit later niet meer. Bij Niangoran-Bouah worden voor zijn werken vanaf de jaren ’70 hoofdzakelijk wel informanten gezocht en veldwerk verricht, maar ook bij hem is hijzelf als wetenschapper en Akan-autochtoon het best geplaatst om de ‘echte’ betekenis van bepaalde zaken te achterhalen.

Kenyatta’s keuze voor zijn werkwijze, zijn visie op en remedie voor kolonialisme zijn ook sterk te kaderen in zijn bredere persoonlijke context, hoewel dit niet uit zijn eigen werken kan worden vernomen. Het is pas door zijn werk binnen een bredere omkadering te plaatsen dat een aantal zaken duidelijker kunnen worden geplaatst. Ook voor de twee andere antropologen spelen ongetwijfeld persoonlijke (politieke) zaken, zij het misschien minder duidelijk, mee. Niangoran-Bouah stelt dit expliciet voor de gebeurtenis op 7 december 1976. Mafeje stelt iets dergelijks nergens zwart-wit op papier, maar men kan zich bijvoorbeeld wel afvragen of er een verband is tussen de Mafeje Affair (1968) en ‘The Ideology of Tribalism’ (1971). Ook de citaten van politici bij Niangoran-Bouah in combinatie met zijn positie van directeur van het Nationaal Museum van de Côte d’Ivoire verraden misschien enige politieke betrokkenheid.

Omdat Niangoran-Bouah en Mafeje’s remedie voor kolonialisme ook gericht is op antropologie en beiden opgeleid zijn tot antropoloog gaan ze die oplossing ook zelf (proberen) toepassen. Er kunnen wel vraagtekens worden geplaatst bij het eigen in praktijk brengen hiervan. Mafeje’s pleidooi voor een einde voor antropologie blijkt wankel: door de concepten cultuur en samenleving te vervangen door sociale formatie en door etnografie anders in te vullen is het de vraag of hierdoor de resterende sociale wetenschappen gezuiverd zijn van koloniale elementen (Apter 1999: 590). Hoe niet-antropologisch is Mafeje’s remedie met als mogelijke methode participerende observatie en het concept etnografie? En is zijn eigen methode/kennis dan ‘authentiek Afrikaans’? Dit kan ook worden gesteld bij Kenyatta en Niangoran-Bouah: is wat zij naar voor brengen het ‘echte’ Afrika? Niangoran-Bouah lijkt met zijn onderwerpkeuze, publicatiewijze en taalgebruik eerder de Westerse epistemologie achter zich te laten. Zo zou Niangoran-Bouah een antwoord op de zoektocht voor Mafeje kunnen betekenen. Zijn methodologie incorporeert nog wel veldwerk, maar Mafeje sluit de



mogelijke toepassing hiervan niet uit. Maar ook bij Niangoran-Bouah kunnen kanttekeningen worden geplaatst zoals in hoeverre hij aansluiting vindt bij de hedendaagse Afrikaanse/Ivoriaanse bevolking. Bij Mafeje moet een ‘verinheemsing’ van wetenschappen en kunsten in Afrika gebeuren door een basis te vinden in de Afrikaanse samenleving zelf (Mafeje 1990). Dit kan in vraag worden gesteld bij Mafeje, maar volgens mij ook bij Niangoran-Bouah.

## Algemeen besluit.

Aan het einde van deze thesis wil ik de belangrijkste zaken op een rijtje zetten.

Uit de biografische informatie van hoofdstuk 1 blijkt dat Kenyatta (Kenya), Mafeje (Zuid-Afrika) en Niangoran-Bouah (Côte d'Ivoire) Westerse educatie genoten (Londen, Cambridge en Parijs) en opgeleid zijn tot antropoloog eind jaren '30 (Kenyatta) en jaren '50 (Mafeje en Niangoran-Bouah), dus tijdens de Afrikaanse koloniale periode. Gezien de associatie tussen antropologie en kolonialisme, die wordt uiteengezet in de inleiding, gaat het dus om een bijzondere combinatie.

Uit hoofdstuk 2 blijkt dat het afwijzen van kolonialisme in de publicaties van Kenyatta en de werken vanaf de jaren '70 van Mafeje en Niangoran-Bouah een fundamentele plaats inneemt. Kenyatta bespreekt de koloniale invloed op zowat alle vlakken van de Kikuyu-samenleving, terwijl Mafeje en Niangoran-Bouah eerder de invloed van kolonialisme op conceptueel en kennistheoretisch gebied aanhalen. Alledrie tonen ze mijn inziens aan dat de Westerse, koloniale representatie van de Afrikaanse 'ander' te wensen overlaat. Bij Kenyatta komt dit naar voor door een bekritisering van Europese, koloniale opvattingen van de Afrikaan als lui, dom,... Mafeje maakt duidelijk welke concepten veel te ongenueanceerd werden en worden toegepast op Sub-Sahara Afrika zoals 'tribe', 'property',.... Niangoran-Bouah stelt dat door koloniale kennisvergaring een beeld is ontstaan van prekoloniaal Afrika dat de oorspronkelijke culturele tradities naar de verdwijnhoek heeft geprojecteerd, wat dan op zijn beurt verantwoordelijk is voor de huidige Afrikaanse culturele en economische onderontwikkeling. Mafeje en Niangoran-Bouah zien de koloniale invloed dus tot op de dag van vandaag doorlopen en zij leggen hier ook expliciet de (mede)verantwoordelijkheid bij antropologie. Wat op die kritiek volgt is een pleidooi voor dekolonisering en voor een Afrikaanse remedie. Bij Kenyatta gaat het in de eerste plaats om dekolonisering in de letterlijke zin van staatkundige onafhankelijkheid. Bij Mafeje en Niangoran-Bouah gaat het voornamelijk om intellectuele dekolonisering, door alternatieven te zoeken voor koloniale begrippen en/of kennisvergaring. Bij Mafeje bestaat de remedie, voor wat antropologie en sociale wetenschappen betreft, uit een pleidooi voor het verdwijnen van antropologie. De resterende sociale wetenschappen moeten komen tot een 'verinheemsing' van kennis via een niet-disciplinaire aanpak, een streven naar authenticiteit en autochtone kennis/methoden. Mafeje neemt etnografie en sociale formatie als zijn twee kernconcepten die hij een eigen invulling geeft. Ook voor andere door kolonialisme veroorzaakte problemen, bijvoorbeeld in de landbouw, heeft hij remedies klaar. Niangoran-Bouah blijkt ook geen toekomst meer te

zien in conventioneel, Westers antropologisch/sociaal wetenschappelijk onderzoek. Hij pleit voor een eigen studie van typisch Afrikaanse culturele elementen om zo de kennisvergarig over Afrika op punt te stellen, wat dan de economische en culturele ontwikkeling bevordert.

Uit hoofdstuk 3 komt naar voor dat de werken van Kenyatta, en de werken van de jaren '60 van Mafeje en Niangoran-Bouah op een aantal elementen zoals de onderwerpkeuze, publicatiewijze en het belang van veldwerk (Mafeje en Niangoran-Bouah) te kaderen zijn in de functionalistisch antropologische stroming. Voor Mafeje en Kenyatta speelt duidelijk de invloed van respectievelijk Monica Wilson en Bronislaw Malinowski. Voor Kenyatta blijkt ook de persoonlijke politieke context een grote rol te spelen. Bij Mafeje en Niangoran-Bouah is er vanaf de jaren '70 sprake van een verschuiving. Het lijkt alsof een kritiek op en remedie voor kolonialisme onverzoenbaar is met functionalistische antropologie, Kenyatta combineert beiden maar de moeilijkheid ervan valt op. Zo verandert bij Mafeje en Niangoran-Bouah de onderwerpkeuze met bij Mafeje antropologie/sociale wetenschappen, politiek en landbouw en bij Niangoran-Bouah de drummologie, goudgewichtjes en steensculpturen als grote pijlers. Ook de historische context en het thema kolonialisme krijgen dan veel meer aandacht. Mafeje voert geen veldwerk meer uit en bij Niangoran-Bouah verandert de publicatiewijze. Uit de manier waarop wordt omgegaan met andere auteurs in Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah's werken komt naar voor dat ze zichzelf als het best geplaatst zien om over Afrika te schrijven. Wanneer we de door Mafeje en Niangoran-Bouah voorgestelde remedie met betrekking tot antropologie in verbinding brengen met de bevindingen uit hoofdstuk 3, kunnen er vragen worden gesteld bij het eigen in praktijk brengen van die elementen. Ondanks Mafeje's scherpe veroordeling en afwijzing van antropologie en kolonialisme (dat hij bekijkt als twee kanten van dezelfde munt) is het na een bespreking van zijn publicaties twijfelachtig of zijn eigen werk wel volledig vrij is van antropologische en koloniale elementen (de koloniale palimpsest). Niangoran-Bouah blijkt door onder andere zijn onderwerpkeuze, publicatiewijze,... eerder de Westerse epistemologie achter zich te laten. Zo zou hij een antwoord op de zoektocht naar authenticiteit van Mafeje kunnen betekenen. Toch kunnen ook bij Niangoran-Bouah een aantal kanttekeningen worden geplaatst zoals in welke mate hij aansluiting vindt bij de hedendaagse Afrikaanse problematieken.

Zo komt dus naar voor dat Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah op hun eigen manier impliciet (Kenyatta) en expliciet (Mafeje en Niangoran-Bouah) de ontoereikendheid pogen aan te tonen van (Westerse) antropologie voor Afrika, in hoofdzaak door haar koloniale binding. Ik vind het alleszins moeilijk om aan het einde van deze thesis nog ongenueanceerd te spreken van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah als *antropologen*, dit om verschillende

redenen. Bij Kenyatta speelt zijn politieke project mee. Ondanks dat er kanttekeningen kunnen worden geplaatst bij Mafeje's einde aan antropologie, wijst hij zelf alles antropologisch af en Niangoran-Bouah met zijn bijzondere werkwijze ziet zichzelf als etno-socioloog/drummoloog.

Het beeld van Afrika dat uit hun werken naar voor komt, is er één van een continent (of minstens een deel ervan namelijk Sub-Sahara-Afrika) dat zich sinds de koloniale periode op het snijpunt bevindt van traditie en moderniteit. De moderne, Westerse, koloniale invloed wordt als sterk ontwrichtend gezien en er is dekolonisering door Afrikanen nodig. De terugkeer naar 'authentiek Afrikaanse' (wat zij als zodanig zien) zaken wordt hier centraal geplaatst. Toch zijn 'moderne elementen' niet volledig verwerpelijk, wat merkwaardig is sinds de sterke bekritisering van moderniteit. Kenyatta wil in zijn remedie de Afrikaan de keuze laten: deze moet overnemen van het Westen wat hij kan gebruiken en dit naar eigen goeddunken aanpassen. Bij Mafeje komt iets gelijkaardig naar voor: 'wij' nemen over van het Westen wat 'wij als Afrikanen' wenselijk achten. Bijvoorbeeld industrialisatie is nodig, maar dan wel op Afrikaanse wijze en bijvoorbeeld antropologie wordt afgewezen, maar sociale wetenschappen kunnen - aangepast - blijven bestaan. Niangoran-Bouah trekt in zijn remedie resoluut de kaart van traditie. Dit heeft op zijn beurt zijn vertaling in de eigen manier van werken. Kenyatta maakt gebruik van functionalistische antropologie en, later door Mafeje als koloniaal aangeduide, concepten. Bij Mafeje wordt functionalisme wel afgewezen, maar ook bij hem kan de vraag worden gesteld of door weglating van een aantal koloniale concepten de sociale wetenschappen volledig van die invloed zijn gezuiverd. Uiteindelijk legt dit een inconsistentie bloot omdat ze kolonialisme bekritisieren en afwijzen op een manier die misschien zelf niet volledig van koloniale elementen is gezuiverd. Hiermee bedoel ik dat het eigenaardig overkomt, bij mij althans, dat iemand als Mafeje die zo scherp is voor de verbondenheid van kolonialisme en antropologie dan toch in zijn werkwijze antropologische elementen overneemt (zoals een concept als etnografie). Niangoran-Bouah lijkt het verst te gaan door kolonialisme te bekritisieren én slechts een beperkt aantal antropologische elementen over te nemen (zoals veldwerk). Ondanks die kritische noten, vind ik het bijzonder interessant om te zien hoe geen van de drie blijven zitten in een deconstructie van koloniale categorieën, maar op een boeiende wijze zoeken naar alternatieven en dit ook combineren met de wens om als intellectueel een antwoord te bieden op concrete Afrikaanse problematieken.

In de voorgaande paragraaf heb ik de remedie en manier van werken van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah sterk getoetst aan hun eigen diagnose van kolonialisme. Ik denk

dat het belangrijk is om aan het einde van deze thesis wat verder te kijken. De tweedeling die Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah blijken te maken tussen het Westen en Afrika, waar de ene cultuur de andere domineert, trok ik in eerste instantie ook bij henzelf door. Op die manier kunnen ook Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah worden gezien als zich bevindend op het snijpunt van twee werelden. Er is enerzijds de (Sub-Sahara) Afrikaanse wereld, als een geheel van “silenced communities” (Khatibi in Mignolo 2000), samenlevingen waar vanzelfsprekend op eigen wijze wordt gesproken en geschreven maar die niet gehoord worden in de wereldwijde kennisproductie. Anderzijds is er de Westerse wereld die de eigen manier van spreken en schrijven op de rest van de wereld plaatst. Tegelijk doet dit afbreuk aan de creativiteit en bijdragen van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah, omdat zo naar voor komt alsof ze geen rol van betekenis spelen op wereldvlak en dit nooit zullen kunnen doen. Als er bij hen sprake is van een, al dan niet beperkte, antropologische, Westerse invloed, dan geldt de beweging ook in omgekeerde zin. De in de inleiding vermelde veranderingen in de antropologie (en sociale wetenschappen), sinds de jaren 1970-‘80 zijn (mede) het resultaat van bijdragen van auteurs als Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah. Net zoals zij en door hen zoeken Westerse antropologen ook naar alternatieve werkwijzen,... Ook bijvoorbeeld Niangoran-Bouah’s drummologie, volgens hem terugkeer naar traditie, is maar mogelijk door het samenspel van Afrikaanse traditie en Westerse moderniteit. Afrikaanse sociale wetenschappers nemen zaken over van de Westerse wereld en andersom. Hierdoor kunnen vragen worden gesteld bij de tweedeling Westen-Afrika: wat is uiteindelijk nog (typisch) ‘Westers’/’Afrikaans’?

Toch vind ik het moeilijk, mede door de werken van Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah, om die processen te bekijken als louter wederzijdse beïnvloeding. De ruimere contexten kunnen niet uit het oog worden verloren: de elkaar beïnvloedende economische, politieke, sociale,... verhoudingen op wereldvlak en hun historische inbedding, met een fundamentele rol voor kolonialisme. Afrikaanse sociale wetenschappers lijken geen andere keuze te hebben dan te vertrekken van Westerse ideeën/disciplines, terwijl Europese/Noord-Amerikaanse sociale wetenschappers nog niet zo lang hetzelfde doen met ideeën van intellectuelen van andere culturen. Zo kan worden gesteld dat er bij Afrikaanse intellectuelen als Kenyatta, Mafeje en Niangoran-Bouah sprake is van ‘een mix’ van ideeën van beide culturen, maar misschien dat dit (nog) niet in dezelfde mate door (alle) Westerse intellectuelen gebeurt. Sociale wetenschappers van andere culturen lijken zich ook steeds te positioneren ten opzichte van ‘het Westen’ en niet bijvoorbeeld Afrika ten opzichte van Latijns-Amerika. Gelukkig duiden de ontwikkelingen in antropologie en sociale

wetenschappen van de laatste jaren (zoals toenemende betrokkenheid van sociale wetenschappers van alle culturen en (hierdoor) reflexiviteit over de disciplines ) voor mij op een hoopvolle toekomst.

Ik sluit deze thesis dus af met een aantal bedenkingen die het resultaat zijn van het maken van deze thesis in combinatie met de lessen en cursussen van de voorbije twee jaar. Reflecties die ik mijn inziens enkel kon maken dankzij de opleiding Vergelijkende Cultuurwetenschap: wat kan het Westen leren van andere culturen?

## **Bibliografie.**

Apter, Andrew

1999 Africa, Empire, and Anthropology: A Philological Exploration of Anthropology's Heart of Darkness. *Annual Review of Anthropology* 28: 577-598.

Asad, Talal (ed.)

1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Asad, Talal

1973 Two European Images of Non-European Rule. In Asad (ed.): 103-118.

Berman, Bruce

1996 Ethnography as Politics, Politics as Ethnography: Kenyatta, Malinowski and the Making of "Facing Mount Kenya". *Canadian Journal of African Studies* 30/3: 313-344.

Berman, Bruce & John M. Lonsdale

1998 The labors of Muigwithania: Jomo Kenyatta as Author, 1928-45. *Research in African Literatures* 29/1: 16-42.

Cooper, Frederick & Ann Laura Stoler (eds.)

1997 *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press.

De Ganay, Solange, Annie et Jean-Paul Lebeuf & Dominique Zahan (eds.)

1987 *Ethnologiques : Hommages à Marcel Griaule*. Paris : Hermann.

Erickson, Paul A.

1998 *A History of Anthropological Theory*. Ontario: Broadview Press.

Fabian, Johannes

1983 *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.

Goody, Jack

1995 *The Expansive Moment: The Rise of Social Anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harris, Marvin

1968 *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Thomas Y. Crowell Company.

James, Wendy

1973 The Anthropologist as reluctant Imperialist. In Asad (ed.): 41-69.

Kenyatta, Jomo

1964 *Harambee! The Prime Minister of Kenya's Speeches 1963-1964*. Nairobi: Oxford University Press.

1966 [1942] *My people of Kikuyu and the life of chief Wangombe*. Nairobi: Oxford University Press.

1968 *Suffering without bitterness: The founding of the Kenya Nation*. Nairobi: East African Publishing House.

1979 [1938] *Facing Mount Kenya*. London: Heinemann.

Kraidy, Agnes, Ernest Aka Simon & M. Gneproust Kouadio

2002 *Obsèques de Niangoran-Bouah: Un physique à la dimension de l'Afrique*.  
<http://www.fratmat.co.ci/story.asp?ID=14691> (25/10/2002)

Kuper, Adam

1975 *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*. Harmondsworth: Penguin Books.

Lackner, Helen

1973 Social Anthropology and Indirect Rule. The Colonial Administration and Anthropology in Eastern Nigeria: 1920-1940. In Asad (ed.): 123-151.



Laville, Rosabelle

- 1998 A critical review of ‘Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?’ by Archie Mafeje. *African Sociological Review* 2/1: 44-50.

Leclerc, Gérard

- 1972 *Anthropologie et Colonialisme*. Paris: Librairie Arthème Fayard.

Mafeje, Archie & Monica Wilson

- 1963 *Langa: a study of social groups in an African township*. Cape Town: Oxford University Press.

Mafeje, Archie

- 1963 A Chief visits town. *Journal of Local Administration Overseas* 2/2: 88-99.
- 1971 The Ideology of ‘Tribalism’. *The Journal of Modern African Studies* 9/2: 253-261.
- 1975 Religion, Class and Ideology in South Africa. In M.G. Whisson & M. West (eds.) *Religion and social change in Southern Africa; anthropological essays in honour of Monica Wilson*: 164-184. London: Collings.
- 1976 The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences. *Canadian Journal of African Studies* X/2: 307-333.
- 1988 Het landbouwwraagstuk en de voedselproductie in zuidelijk Afrika. *Derde Wereld* 6/3-4: 53-79.
- 1990 The “Africanist” Heritage and its Antinomies. *Africa Development* 15/3-4: 159-183.
- 1992a *In search of an Alternative: a Collection of Essays on Revolutionary Theory and Politics*. Harare: Sapes books.
- 1992b African Philosophical Projections and Prospects for the Indigenisation of Political and Intellectual Discourse. *Southern Africa Political Economy Series* 7: 1-29.
- 1998a [1991] *Kingdoms of the Great Lakes region: Ethnography of African Social Formations*. Kampala: Fountain Publishers.
- 1998b Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era? *African Sociological Review* 2/1: 1-43.
- 1998c Conversations and Confrontations with my Reviewers. *African Sociological Review* 2/2: 95-121.
- 2001a *African Social Scientists Reflections: Part I*. Nairobi: Heinrich Böll Foundation.
- 2001b *The Impact of Social Sciences on Development and Democracy: A Positivist Illusion*.

- National Research Foudation <File://A:/News%20-%20Mafeje%20speech.htm>  
(01/12/2003)
- 2002 Democratic Governance and New Democracy in Africa: Agenda for the Future.  
*Presentation paper for the African Forum for Envisioning Africa (Nairobi).*
- 2003 The Agrarian Question, Acces to Land, and Peasant Responses in Sub-Saharan Africa.  
*Civil Society and Social Movements Programme Paper (6) UNRISD.*
- 2004 *Untitled document* [http://www.ufh.ac.za/news\\_view.asp?newsref=133](http://www.ufh.ac.za/news_view.asp?newsref=133) (25/01/2004)

Malinowski, Bronislaw

- 1984 [1922] *Argonauts of the Western Pacific*. Illinois: Waveland Press, Inc.

Marfleet, Philip

- 1973 Bibliographical Essay. In Asad (ed.): 273-283.

McClintock, Anne

- 1990 The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism". *Social Text* 31/32:  
84-98.

Mignolo, Walter D.

- 2000 *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Moore, Sally Falk

- 1998 Archie Mafeje's Prescriptions for the Academic Future. *African Sociological Review*  
2/1: 50-57.

Murray-Brown, Jeremy

- 1972 *Kenyatta*. London: George Allen & Unwin Ltd.

Nanda, Serena & Richard L. Warms

- 1998 *Cultural Anthropology, Sixth Edition*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Niangoran-Bouah, Georges

- 1960 Le village Abouré. *Cahiers d'études africaines* 2 : 113-127.

- 1964 *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire*. Paris : Institut d'ethnologie.
- 1969 Les Ebrié et leur organisation politique traditionnelle. *Annales de l'Université d'Abidjan* Série F 1/1 : 51-89.
- 1977 Problèmes de la recherche en milieu de tradition orale. *Annales de l'Université d'Abidjan* Série F 6 : 45-59.
- 1979 Le mariage nsoyahin. *Cahiers d'études africaines* 73/76 : 315-322.
- 1981 *Introduction à la drummologie*. Abidjan: Université Nationale de Côte d'Ivoire, Institut d'Ethno-Sociologie.
- 1984a *L'univers Akan : des poids à peser l'or : les poids non figuratifs*. Abidjan : Nouvelles éditions africaines.
- 1984b *L'univers Akan : des poids à peser l'or : les poids figuratifs*. Abidjan : Nouvelles éditions africaines.
- 1987a La drummologie et la vision négro-africaine du sacré. *Cahiers des religions africaines* 20/21 : 281-295.
- 1987b Les mots des poids : Les poids Akan à peser l'or. *Littérature de Côte d'Ivoire, Notre Librairie* 86 : 70-78.
- 1987c La drummologie, c'est quoi même? *Littérature de Côte d'Ivoire, Notre Librairie* 86 : 79-83.
- 1997 *Le trésor du Marahoué: sculptures lithiques de Gohitafla*. Abidjan : Université Nationale de Côte d'Ivoire, Institut d'Ethno-Sociologie.

N'Koumo, H.

- 1997 *Niangoran-Bouah, un autre Leo Frebenius?*  
<http://www.africaonline.co.ci/AfricaOnline/infos/fratmat/9973CUL1.HTM>  
 (18/12/2003)

Nkwi, Paul Nchoji

- 1998 The status of Anthropology in post-independent Africa : Some reflections on Archie Mafeje's perceptions. *African Sociological Review* 2/1: 57-66.

Pels, Peter

- 1997 The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology* 26: 163-183.

Pinxten, Rik

1994 *Culturen sterven langzaam: over interculturele communicatie*. Antwerpen: Uitgeverij Hadewijch.

Sharp, John

1998 Who speaks for whom ? A response to Archie Mafeje's, 'Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?' *African Sociological Review* 2/1 : 66-73.

Stocking, George W.Jr.

1995 *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*. London: The Athlone Press.

Universiteit Gent

2002 Vergelijkende Cultuurwetenschap. *Informatiebrochures studierichtingen aan de Universiteit Gent (10)*.

Van 't Rood, Rogier

1999 *Ivoorkust: mensen, politiek, economie, cultuur*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen.

Vilakazi, Herbert W.

1998 For a new theory and practice : Mafeje's 'Anthropology and Independent Africans : Suicide or End of an Era ?' *African Sociological Review* 2/1: 74-84.

[?]

1968 Gebeurtenissen in Zuid-Afrika. *Kula: Interacademiale Federatie van Verenigingen van Studenten in de Culturele Anthropologie en de Sociologie der Niet-Westerse Volkeren*.

**Bijlagen: Persoonlijke communicatie (e-mails).**

- Coetzee, Francois (University of South Africa)  
8-9/12/2003
- Dellaert, Jacqueline (Institute of Social Studies)  
23-26/01/2004
- Gobiant, Marie Josée (Ecole Pratique des Hautes Etudes)  
15/03/2004
- Leclere, Jacqueline (Centre National de la Recherche Scientifique)  
12/03/2004
- Picard, Jean François (Centre National de la Recherche Scientifique)  
13/03/2004