

**Pawel Zajas**

Pawel Zajas is docent in de School of English aan de Adam Mickiewicz Universiteit in Poznań (Polen) en research fellow aan de Universiteit van Pretoria.  
E-mail: zajas@ifa.amu.edu.pl

## *Herovering van het paradijs:* Het Zuid-Afrikaanse ecotoerisme in ethisch perspectief

### An ethical perspective on South African ecotourism

The paper offers an analysis of an ethnographic perspective on the contemporary status of indigenous tribes of South Africa. The analysis concerns a specific publication *Herovering van het paradijs* (Paradise reconquered) which constitutes a report on the indigenous peoples of South Africa compiled as an incentive of the Dutch Organization for International Aid (Novib). The paper focuses on the negative perception of tourism in contemporary ethnography recently tending to interpret it as a type of colonialism of a modern kind. The more recent ethnographic account distances itself from the empirical approach, as if allowing the underprivileged to speak for themselves, while it in fact contradicts its initial assumptions. The apparent concern for the authenticity of the indigenous, though unintended, defies any manifestation of cultural hybridization which is, moreover, held to blame, as can be gathered, for the present disastrous condition of the indigenous peoples. The message of the contemporary ethnographic accounts is reinforced by the photos of some modern or “western” items recycled to fit a traditional, e.g., Bushman environment. The above strategy of presentation results in a deliberate reversal of the established order. Its aim is to demonstrate the absurdity involved in the interpenetration of rules and norms valid for different civilizations. In this way, undeniable similarities of cultures are backgrounded while the Bushman self-destructive distinctiveness is foregrounded. As one can conclude, what the authors of the book under scrutiny are aiming at, while claiming the rights to impose their own norms on the local culture, is nothing else but the petrification of the mythical tribal condition. **Key words:** culture hybridization, ethical paternalism, ethnography of tourism, eurocentrism.

De anekdote van Jean Baudrillard is goed bekend. In 1971 nam de Filippijnse regering de beslissing de pas ontdekte oeroude stam, de Tassaday, terug te sturen naar hun oorspronkelijke wereld waar ze achthonderd jaar hadden geleefd, zonder in aanraking te zijn gekomen met de rest van de mensheid. Dankzij dit besluit werden ze ook ontoegankelijk voor kolonistoren, toeristen en etnologen. Daar drongen vooral antropologen op aan. Direct na de ontdekking besloten ze namelijk van verder onderzoek af te zien om de authenticiteit van deze stam in tact te houden. Het was echter geen offer van de wetenschap, maar een gesimuleerde opoffering van haar object om haar realiteitsprincipe te redden. Bevroren in hun natuurlijke element vormden de Tassaday zo een perfect alibi, een eeuwige waarborg (Baudrillard 2005: 13). De etnolo-

gie ontnam zich haar object, maar redden zodoende eigen bestaansvoorwaarden.

Dit beeld omschrijft ook het onderwerp van mijn betoog. Ik wil namelijk laten zien dat de moderne volkenkunde allerlei levendige vormen van niet-Europese samenlevingen het liefst over het hoofd ziet en alleen maar de “primitieve”, allang dode culturen idealiseert. De contemporaine niet-westerse wereld, erfgenamen van oude cultuurpatronen, zijn voor de wetenschap niet authentiek genoeg. Hier begint de *anti-etnologie* – de menswetenschap die het object van haar onderzoek als het ware als een wijkende horizon voor zich ziet uitschuiven. Het geloof aan het “authentieke”, “primitieve”, “in tijd bevroren bestaansvormen” heeft tot gevolg dat het moderne menswetenschappelijke bedrijf van een zelfgecreëerde illusie, van een drogbeeld of, om in termen van Baudrillard te spreken, van een simulacrum leeft.

Een gepast voorbeeld lijkt me het Nederlands-Zuid-Afrikaanse project *Herovering van het paradijs* (2000) – ondersteund en uitgegeven in vorm van een leuk, geïllustreerd boek door de Nederlandse Organisatie voor Internationale Bijstand (Novib). Het boek bestaat uit berichten van negen journalisten-etnologen en foto's van Paul Weinberg die elke auteur op zijn/haar reis begeleidde. Allemaal komen ze uit landen van zuidelijk Afrika (Zuid-Afrika, Mozambique, Namibië en Zimbabwe) wat een directe weergave, zonder de Europese “filter” zou moeten garanderen. Het beoogde doel van het project is om de situatie in kaart te brengen waar de autochtone bevolking, ondanks de snelle modernisering van het gehele vasteland, haar natuurlijke omgeving en levenswijze probeert te behouden.

In mijn artikel wil ik eerst laten zien welke institutionele achtergrond achter alle acht teksten schuilt. Dit blijft namelijk niet zonder invloed op het profiel van het relaas zelf. Vervolgens besteed ik in kort bestek de aandacht aan de formele eigenschappen van de in het boek gepresenteerde verslagen. De “medevoelende” vorm die ons duidelijk een inzicht zou kunnen verschaffen in de belevingwereld van Zuid-Afrikaanse autochtonen blijft echter slechts een methodologisch bedrog. Dat laat ik ook aan de hand van het eerste relaas zien. De conclusies die ik trek hebben tot doel om in de toekomst met meer wantrouwen naar dit soort “anti-etnologische” teksten te kijken.

## **Novib**

Om *Herovering van het paradijs* in een institutionele context te plaatsen, moeten hier enkele woorden over de organisatie zelf worden gezegd. Novib is opgericht in 1956 in het Koninklijk Instituut voor de Tropen in Amsterdam. Het was één van Nederlands eerste Derdewereldbewegingen die voor wereldwijde vrede, armoedebestrijding en gelijke welvaartsverdeling pleitte. De directe impuls voor de stichting van Novib was de watersnoodramp van 1953 en de hulp die Nederland vooral uit Groot-Brittannië kreeg. Juist toen zou het idee bij de grondleggers – pater Simon Jelsma, dominee

Johannes Hugenholtz en de latere Nobelprijswinnaar in economie, Jan Tinbergen – zijn ontstaan om landen in een nog grotere nood te steunen.

Deze stichtingsakte kan echter ook worden geïnterpreteerd als een *Wiedergutmachung* voor het koloniale beleid die onlangs nog in Indonesië werd doorgevoerd. Het mag namelijk niet worden vergeten dat de afgedwongen onafhankelijkheid door twee militairen ingrepen (eufemistisch “politioele acties” genoemd) werd voorafgegaan, waarbij naar schatting 150.000 Indonesiërs en 6.000 Nederlanders om het leven kwamen. Novib profileerde zich vanaf het begin als vertegenwoordiger van het gehele land en slaagde erin vele maatschappelijke organisaties en politieke partijen als leden te verwerven. In dit geval kan er dus worden gesproken van een postkoloniale opwelling op massale schaal.

In de loop van zijn vijftigjarig bestaan breidde Novib systematisch zijn activiteiten uit. Er kwamen steeds nieuwe aspecten bij zoals bij voorbeeld de negatieve gevolgen van de economische globalisering voor derdewereld landen. In 2006 beschikte Novib over 352 medewerkers, een begroting van 170 miljoen euro en leidde 680 projecten in 63 landen (al deze gegevens zijn te vinden op [www.oxfamnovib.nl](http://www.oxfamnovib.nl)).

Ik wil geenszins kritiek leveren op het engagement van Novib dat met alle zekerheid alleen maar geprezen kan worden. Hiermee wordt slechts de sociale achtergrond geschetst voor de tekstuele representatie van het Zuid-Afrikaanse ecotoerisme die door de Nederlandse organisatie wordt gesteund en uitgegeven. Mijn onderwerp vormt dus niet het toerisme op zichzelf – een belangrijke inkomensbron voor de autochtone bevolking – maar de etnografische en literaire voorstelling ervan.

### **Enkele gedachten rondom de vorm**

*Herovering van het paradijs* is een heel bijzonder etnografisch relaas. De verteltrant van de negen auteurs verschilt soms in details, maar er vallen beduidend meer overeenkomsten op. Geografische, politieke en economische informatie – “harde” feiten dus – werden uit de tekst gesneden en vervolgens apart geplaatst. De hoofdtekst heeft zodoende een speciaal karakter, spreekt de lezer aan met plastische beschrijvingen die naast visuele indrukken ook de andere zintuigen insluiten. De auteurs laten ons niet alleen weten wat ze te ruiken en te proeven hebben, maar brengen ook hun eigen gevoelens te berde. De indruk wordt gewekt alsof we samen met de autochtonen kunnen zien, voelen, smaken en deelnemen aan hun leven.

Qua vorm zet het project zich dus duidelijk af tegen het gedistantieerde antropologische oog (dat Mary Louise Pratt [1989] *imperial eye* noemde). Deze houding wordt door Paul Stoller (1989: 39) als volgt verwoord:

Like all human beings, anthropologist engage in the act of seeing. What differentiates anthropological seeing from other forms of seeing is that our “gaze” is directed toward an ethnographic other. We talk to ethnographic other during fieldwork and

attempt to make sense of what they say and do. [...] Although anthropologists, like painters, lend their bodies to the world, we tend to allow our senses to penetrate the other's world rather than letting our senses be penetrated by the world of the other. The result of this tendency is that we represent the other's world in a generally turgid discourse which often bears little resemblance to the world we are attempting to describe.

De vorm van de tekst richt zich dus principieel tegen een imperiale, koloniale, kortom tegen uiterst verwerpelijke ethnologische descriptie. De auteurs van het project laten ogenschijnlijk toe – zoals de schilders dat doen – dat de onderzochte realiteit hun zintuigen doordringt. Daarmee doen ze afstand van het ethnologische empirisme dat een omgekeerde relatie nastreeft. Die medevoelende postkoloniale vorm contrasteert – zeker niet onopzettelijk – met het onderwerp van het boek. Het ecotoerisme wordt hier namelijk indirect beoordeeld als een hedendaagse gedaante van kolonialisme, hoewel het voor de lokale economie noodzakelijk schijnt te zijn.

### **Tony Weaver – “Geen respijt voor de San”**

Het eerste relaas in het boek – “Kalahari, Namibië en Botswana. Geen respijt voor de San” – is geschreven door Tony Weaver, freelance journalist en fotograaf. Hij begon zijn carrière als oorlogscorrespondent voor de Zuid-Afrikaanse pers. Halverwege de jaren tachtig maakte hij reportages over zuidelijk Afrika, onder andere voor de BBC. In 1992 ondernam hij een tweejarige tocht door centraal, oostelijk en noordelijk Afrika die in verschillende publicaties resulteerde (Weinberg 2000: 169). Ik geef hier met opzet deze korte biografische informatie om te laten zien dat we in dit geval met een in Zuid-Afrika geboren deskundige te maken hebben. In het kader van het Novib-project vertelt hij de Nederlandse lezer over het Zuid-Afrikaanse ecotoerisme en alle problemen die daarmee samenhangen. Het lijkt mij interessant om naar technieken te kijken waar hij zijn verhaal mee opbouwt. Het verhaal is bestemd voor de Nederlandse instelling die, zoals ik al eerder heb aangeduid, onder postkoloniale auspiciën werd gevormd.

Tony Weaver begeeft zich naar het Kalahari Gemsbok National Park, gelegen in het uiterste noordwesten van het land. Een apart hoofdstuk in het boek geeft de lezer alle nodige informatie over die contreien. Het gebied wordt bewoond door ≠Khomani San, een van de vier San-groepen die destijds in Zuid-Afrika woonden. Terwijl de andere bijna uitgestorven zijn, leven er nog zo'n vijfhonderd ≠Khomani. Hoewel ze in 1931 de status van ingezetenen hebben gekregen, werden reeds zes jaar later pogingen ondernomen om hen uit het park te verdrijven. In de jaren zeventig werden ze onder de apartheidswetten heringedeeld bij de “kleurlingen” en uit het park verwijderd. Velen gingen toen als boerenknecht werken, anderen verspreidden zich over het

gehele subcontinent. Hun cultuur desintegreerde dermate dat antropologen de ≠Khomani taal voor uitgestorven hielden. Na de val van apartheid eisten de ≠Khomani, geholpen door NGO's, het recht voor verloren gebieden op. In 1999 ondertekende de Zuid-Afrikaanse regering een overeenkomst en verleende hen het recht op een deel van het park. De eigendomsstatuten van het park bleven onveranderd, maar de ≠Khomani kregen culturele en commerciële bevoegdheden. De teruggave van het land loste echter niet alle problemen op. De gemeenschap is verdeeld over het gebruik ervan: terwijl de leiders als jagers-verzamelaars willen gaan leven, twijfelen de anderen of dat haalbaar is. Voor hen lijkt de uitbreiding van hun bestaande activiteiten met toerisme veel praktischer. Die tweede groep staat ook centraal in Weavers betoog.

### **Ik ben geen toerist**

Reeds in de eerste zinnen manifesteert Weaver (2000: 12) zijn kritiek van het toerisme:

We kwamen net na zonsondergang in Tsumkwe Lodge aan. Onze gastheer, Arno Oosthuysen, wist ons te vertellen dat National Geographic verscheidene kamers gereserveerd had. Paul en ik kreunden. We hadden een mooie, rustige reis gepland en nu stonden we hier met de adem van de jongens van het grote geld in onze nek. "Het is een hectische periode," vervolgde Arno, "vorige week was hier een filmploeg van de BBC en de week daarvoor waren het de Fransen." Dat heb je met de San van zuidelijk Afrika. Ze behoren tot de meest gefilmde, meest gefotografeerde en meest beschreven volken ter wereld.

De journalist, amateur-volkskundige die een etnografisch rapport schrijft, heeft duidelijk een "hekel aan reizen en aan de ontdekkingsreizigers" – om hier de beroemd geworden eerste zin van *Het trieste der tropen* te citeren, het magnum opus van Claude Lévi-Strauss (1964: 5). Maar zoals zijn grote voorganger doet hij verder uitgebreid verslag van zijn reis. Door een antitoeristische positie in te nemen, wenst Weaver zijn relaas een postkoloniaal perspectief te kunnen geven. Zijn geraffineerde, "rustige" reis zet zich af tegen het toerisme – een hedendaagse vorm van kolonialisme, hier vertegenwoordigd door de ploeg van *National Geographic*. Het massatoerisme en media – zonder enige locale kennis, maar met veel geld tot hun beschikking – dragen volgens Weaver de schuld voor de overdreven romantisering van de Bosjesmannen.

Hier moeten we vooral denken aan de beroemde, veelgeprezen filmdocumentaire van een Amerikaanse antropoloog John Marshall, *A Kalahari Family*, die vanaf 1950 vijf decennia lang werd gerealiseerd. In het laatste, vijfde deel, getiteld *Death by Myth* (2003) zegt hij nadrukkelijk dat de westerse beeldvorming rondom de San – voorgesteld als de Eerste Mensen, geboren jagers, in volledige harmonie met de natuur levend – in feite het recht op economische veranderingen en daarmee het recht op een

waardig leven ontkent. Maar alle idealistische en antitoeristische veronderstellingen ten spijt, vervalt Weavers tekst juist in de trant waar Marshall voor waarschuwde.

### Op zoek naar culturele hybridisatie

Weaver zorgt vooral voor de authenticiteit van de San. Dat maakt hem echter tot een fossielenjager en onverzoenlijke tegenstander van culturele bastaardering. Aangekomen in Tsumkwe (Tjum!kui!) begeeft hij zich op een "Bosjesman-avontuur". Samen met Ju/hoansi trekt hij het oerwoud in, volgt het spoor van wilde dieren en verzamelt *veldkos*. De leider van de expeditie, een oude man die Kxao Xexe heet, brengt Weaver enigszins in verlegenheid met de vraag of ze gewone kleren of liever huiden moeten aantrekken (Weaver 2006: 16). Eclectisch samengestelde kledingstukken verwarren de auteur: "De mannen hadden traditionele met kralen bestikte huiden aan, B<sup>e</sup>Kxao was gekleed in een mengeling van oud en nieuw en Debe Toma droeg legerafdankertjes" (Weaver 2000: 16). Elk "niet-authentieke" element van de uitrusting vindt dadelijk zijn plaats in de tekst: "G!wi nam twee stokjes uit zijn pijlkoker van PVC en begon ze tegen elkaar te wrijven. In minder dan een minuut hadden we een vuur. (Later hoorden we dat je de echte jagers kunt herkennen aan het feit dat ze PVC-buizen als koker gebruiken in plaats van de oude kokers van schors" (Weaver 2000: 16). De "echte jagers" worden hier zonder twijfel ironisch bedoeld.

De negatieve beoordeling van culturele hybridisatie wordt verder versterkt door de foto's van Paul Weinberg die de tekst begeleiden. Afwisselend krijgen we de uitgebeelde San (aangekleed in huiden, uitgerust met schietbogen, met een ongerept landschap en zonsondergang als achtergrond) en hun moderne "mutaties". Een goed voorbeeld van deze laatste is een foto van een San-vrouw met een traditioneel muziekinstrument *g//oaci*. Er wordt echter niet op een holle boomstam gespeeld, maar op een Mobiloil-blik.

Het doel van dergelijke tegenstelling is volgens mij vanzelfsprekend. Hier wordt de nadruk gelegd op de besmetting van de traditionele San-cultuur met westerse beschaving, in beeld voorgesteld met behulp van verschillende artefacten. De Zuid-Afrikaanse journalist schrijft voor de postkoloniale Nederlandse Novib een rapport over de toestand van "primitieve" volkeren, maar de graad van hun authenticiteit bepaalt voor hem het onveranderlijke, onverstoorde anderszijn. Historische stagnatie en "onbesmette" etniciteit beschouwt Weaver als een positief cultureel erfgoed, terwijl alle tekenen van globalisering en hybridisatie als een groot gevaar voor het eerstgenoemde worden geïnterpreteerd.

Weaver verlaat het Kalahari Gemsbok National Park, steekt de Namibische grens over en komt bij de Popawaterval aan waar hij slechts een handvol mensen aantreft. Dit alles als gevolg van een afscheidingsopstand in Katima Mulilo die in 1999 werd neergeslagen. De Kxoe-San die deze streek bewoonden, vluchtten toen naar Botswana.

na. Weaver loopt hen achterna en bezoekt de Naro-sprekende San in D'Kar en in het Central Kalahari Game Reserve. Hij concentreert zich vooral op de ontwikkelingsprojecten, gefinancierd door Nederlandse en Scandinavische kerken en NGO's. Er zijn luxe slaapkamers gebouwd voor bezoekers, de San hebben een baan als kok, chauffeur, opzichter of manager.

Ook hier rust Weaver geen moment in zijn zoektocht naar bedreigende culturele hybridisatie. Reeds in het begin beklemt hij dat de "vijf bijenkorfachtige hutten in een halve cirkel rondom een vuur" (Weaver 2000: 22) slechts een toeristische reconstructie zijn. Ook de verhalen die door de autochtonen worden verteld, garanderen geen authentieke ervaring: Hij haalt de woorden van een gids aan: "Voor ik hier begon te werken, had ik een baantje als pompbediende en daarvoor als boerenknecht. We zijn het grootste deel van onze kennis kwijtgeraakt, dus nu houden we geregeld workshops waar de oudere mensen ons alles over de savanne leren en ons traditionele verhalen vertellen" (Weaver 2000: 22).

Weaver citeert in dit verband Mathambo NgaKaeaja – de coördinator van de regionale afdeling van een werkgroep die inheemse minderheden in zuidelijk Afrika bijeenbrengt. Hij was de eerste Naro-talige San die een universiteitsdiploma behaalde – doctorandus geologie. Mathambo geeft toe dat Europese hulpverleners goed werk doen. Zijn eigen doel is echter iets anders: de San van Botswana moeten zich verenigen om echte politieke invloed te krijgen:

"Voor ons is het leven een dynamiek tussen traditionele en moderne praktijk," zegt hij. "Mijn overgrootvader had de ambitie de allerbeste jager te zijn, ik had de ambitie naar de universiteit te gaan. Bij projecten als dit hier moet je je ervoor hoeden tegen de mensen te zeggen dat ze honderd, tweehonderd jaar terug in de tijd moeten gaan, alleen maar voor het toerisme! Als Bosjesmannen zijn we heel erg gemarginaliseerd, dus moeten we zoeken naar methoden om in de moderne wereld te overleven. De enige manier om verder te gaan is opvoeding en de mensen in beweging brengen, en als dat betekent dat het geromantiseerde verleden van de Bosjesmannen moet verdwijnen, dan is dat maar zo. Ergens moet er wel een middenweg te vinden zijn waardoor we onze gewoonten kunnen bewaren en tegelijkertijd in de eenentwintigste eeuw kunnen overleven. Maar als het een zaak van leven of dood is, dan moeten we onze tradities laten vallen." (Weaver 2000: 23–4)

Na deze aanhaling zou de lezer kunnen denken dat er een zeker evenwicht in dit etnografische relaas werd bereikt, dat de auteur uiteindelijk het bestaansrecht van hybride vormen heeft erkend. Misschien is er ook geen andere uitweg – zoals Mathambo zegt. Deze indruk wordt ons echter vlug weggenomen. Het lange citaat wordt door Weaver namelijk onmiddellijk ondermijnd, zelfs tegengesproken. Hij beschrijft Mathambo als een vertegenwoordiger van een "invloedrijke groep in de regionale politiek van de San, een boze en gefrustreerde groep" (Weaver 2000: 24).



Hij verlaat de geassimileerde bewoners van D'Kar. De San werden daar ontdaan van de romantische uitstraling, zo zijn ze niet meer interessant. De volgende bestemming is de Central Kalahari Game Reserve waar nog steeds "250 onverzettelijken" (Weaver 2000: 24) zouden wonen die de door de regering van Botswana georganiseerde verhuizing van de San uit het reservaat in het hart van de Kalahari tegenstaan. Weaver komt in Xade aan, een plaats gelegen aan de westelijke grens van het reservaat, "een voorouderlijke jachtgrond van de Bosjesmannen", aldus de gids (Weaver 2000: 24). Maar er zijn geen San meer te bekennen.

De regering schiep 45 kilometer verder de nederzetting Nieuw Xade en daar iedereen naar toe gebracht. Weaver beschrijft wat er achterbleef van gedeporteerde mensen, maar gebruikt daar zijn beproefde strategie. Beelden van vernieling en leed blijven ver op de achtergrond en tekenen van "bedreigende" culturele hybridisatie worden naar voren gebracht. Ik onderstreep ze in de onderstaande aanhaling:

In één vernielde nederzetting lagen een *emailen emmer* en een *petroleumbliek*, allebei waardevolle artikelen, achtergelaten tussen het puin van een kraal. Het dorp vertoonde nog *andere deerniswekkende tekenen van bezetting* en gedwongen vertrek: doornstruiken die voor de ingangen van de hutten gelegd waren om roofdieren buiten te houden, het *hoofd van een plastic pop*, een halfverbrande hoop brandhout, een *supermarkttasje* dat in de doornen van een ziziphus hing. (Weaver 2000: 25)

Achtergelaten artefacten van westerse beschaving suggereren dat er reeds lang vóór de fysieke exterminatie een culturele bezetting plaatsvond die in grote mate de identiteit van de San aan het wankelen bracht. Het geciteerde beeld krijgen we ook op één van de foto's te zien: op de voorgrond een Coca-Colablik, verder al de hierboven onderstreepte elementen. Op de achtergrond ziet men ook mensen die in de tekst niet voorkomen want dit zou de krachtige stelling van de auteur kunnen verzwakken. Een vrouw die water draagt, kinderen in een rode, plastic badkuip, een voorbijgaande man en een loslopende hond. Allemaal werden ze naar een hoek weggeschoven om zodoende nog duidelijker de westerse culturele besmetting te kunnen tonen. Nog interessanter is dat de foto in het begin van het boek, op een dubbele bladzijde werd geplaatst. De waarschuwing voor de culturele bastaardering wordt daarmee tot het leidmotief van het gehele project verheven.

### **From the native's point of view?**

Nu wil ik nog enkele algemene opmerkingen maken over de andere acht gepubliceerde teksten in het boek. Ze wijzen namelijk qua gebruikte vorm en stilistische middelen vrij veel overeenkomsten aan. Al de in het project gepresenteerde vertegenwoordigers van lokale gemeenschappen worden uitgebeeld als eerlijk: ze willen het beste voor hun streek waar ze geboren zijn, natuurbescherming ligt hen zeer aan het



hart. Daarom willen ze ook het ecotoerisme in eigen handen overnemen wat de democratisch gekozen regering dikwijls niet toelaat. Alle verhalen vertellen over de in rook vervlogen hoop, gedwongen migraties, verlies van grondrechten. Ook het vertel-perspectief lijkt in de negen teksten op elkaar: als focalisator worden in de meeste gevallen achtergestelde minderheden gekozen; ze zijn de meeste tijd aan het woord in vorm van lange, op de orale letterkunde gestileerde monologen. Juist dankzij deze eenvoudige, innemende stijl creëren de auteurs zichzelf tot kamelon-etnologen, perfect afgestemd met hun onderzoeksobjecten, tot het ideaal van empathie, tact en geduld in persoon. Ze trachten ons ervan te overtuigen dat ze er in geslaagd zijn één van de belangrijkste epistemologische problemen in de etnologie op te lossen, dat ze is staat zijn met de ogen van onderzochte autochtonen te kijken en zodoende de hoogste graad van transculturele identificatie hebben bereikt (Geertz 2005: 64).

Deze kwesties werden in de antropologische methodologie reeds begin van de jaren tachtig ter discussie gesteld. In 1983 publiceerde Clifford Geertz *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. In het hoofdstuk "From the native's point of view: on the nature of anthropological understanding" maakte hij, in voetsporen van een psychoanalyticus Heinz Kahut, een onderscheid tussen *experience near* en *experience distant concepts*:

An experience-near concept is, roughly, one that someone – a patient, a subject, in our case an informant – might himself naturally and effortlessly use to define what he or his fellows see, feel, think, imagine, and so on, and which he would readily understand when similarly applied by others. An experience-distant concept is one that specialists of one sort or another – an analyst, an experimenter, an ethnographer, even a priest or an ideologist – employ to forward their scientific, philosophical, or practical aims. "Love" is an experience-near concept, "object cathexis" is an experience-distant one. (Geertz 1983: 58)

*Experience-near concept* verdiepen de etnoloog in een directe belevenis van locale realiteit, terwijl *experience-distant concept* wemelen van een abstract, geleerd jargon. Deze twee termen schijnen een belangrijke rol te spelen in de antropologische analyse. Elke auteur wordt geplaatst voor het dilemma hoe hij op een geschikte, gebalancere manier deze twee concepten in zijn werk moet gebruiken. Indien hij alleen maar de eerste toepast, wordt zijn lezer ingesloten in de mentale ruimte van gepresenteerde autochtonen; het gebrek aan *experience-near concept* leidt echter tot een methodologische blindheid tegenover nuances van hun bestaan. De hantering van beide categorieën eist dus een zekere gevoeligheid:

To grasp concepts that, for another people, are experience-near, and to do so well enough to place them in illuminating connection with experience-distant concepts theorists have fashioned to capture the general features of social life, is clearly a task at least as delicate, if a bit less magical, as putting oneself into someone else's skin.

The trick is not to get yourself into some inner correspondence of spirit with your informants. Preferring, like the rest of us, to call their souls their own, they are not going to be altogether keen about such an effort anyhow. The trick is to figure out what the devil they think they are up to. (Geertz 1983: 59)

Het als voorbeeld gepresenteerde etnografische relaas van Tony Weaver doet de indruk ontstaan alsof er alleen maar *experience-near concept* worden gehanteerd. De veldonderzoeker – laten we onze niet-professionele etnoloog zo noemen – velt echter oordelen die hem steeds verder van het autochtone perspectief plaatsen. De door mij bovenaan ontleende beoordeling van de culturele hybridisatie wordt niet direct geuit. Weaver idealiseert de mythe van primitieve volkeren door beelden van bastaardering en vernieling naast elkaar te plaatsen en een nauwe samenhang hiervan te suggereren. Artefacten en tegelijkertijd symbolen van de westerse beschaving (zoals de Colablik) corresponderen met het beeld van de gedwongen migratie. De vorm van het relaas (het plastische, sensuele taalgebruik) maakt het beoogde doel van de auteur minder opvallend: de autochtonen verdienen een felle kritiek indien ze te “Europees” worden en van de voorstelling van “eerste mensen” afwijken.

### **Het ethische paternalisme**

Het boekproject van Novib bedient zich volgens mij van een zorgdragende ethiek die verstaan moet worden als een soort relatie en gedragspatroon tegenover anderen. Achter zo 'n benadering schuilen, zoals ik probeerde te laten zien, zekere gevaren. Er wordt naar de autochtonen namelijk paternalistisch neergekeken. In dit geval hebben we te maken met een “ethische ideologie”, in praktijk gebracht door een westerse beneficiant die de Ander wil beschermen, maar hem tegelijkertijd slechts als een passieve slachtoffer van het kolonialisme behandelt. Dat leidt echter, ondanks goede bedoelingen, tot een verdere exploitatie en onderdrukking (Domańska 2006: 31). De zorg voor de Ander, zijn uitbeelding als een zwak, weerloos individu beroven hem van zijn autonomie (Bauman 1996: 19).

De geveinsde empathie waarmee de auteurs van *Herovering van het paradijs* zich in de belevingswereld van de Zuid-Afrikaanse inheemse bevolking trachten te verplaatsen, is bovendien geen nieuwe epistemologische oplossing. Deze praktijk kunnen we ook tegenkomen in de zogenaamde *Chicano Studies* – interdisciplinaire studies, gewijd aan historische ervaringen van verschillende groepen mensen van Mexicaanse en Indiaans-Mexicaanse afkomst, verblijvende in de Verenigde Staten. De daarbij aanbevolen methodologie maakt uitbundig gebruik van de *experience-near concept* die gemoeiender, hart en sensibiteit van de Ander zouden moeten doordringen. De lezer zou moeten meevoelen wat de personages oftewel onderzoeksobjecten hebben ervaren (Domańska 2006: 68).

Zowel *Chicano Studies* alsook het project van Novib gebruiken dezelfde representatietechnieken. In beide gevallen mag volgens mij ook terecht de vraag worden gesteld of er hier *de facto* sprake kan zijn van imperiale usurpatie, poging tot kolonisatie, het gevangen zetten van autochtonen in het Europese discours. Want de auteurs geven de stem in feite uitsluitend aan zichzelf. Ze weten dat lezers stemmen van personages willen horen op een manier alsof het hun eigen stemmen zijn die echter duidelijker en meer overtuigend klinken.

#### Bibliografie

- Baudrillard, Jean. 2005 [1981]. *Symulakry i symulacja*. Vert. Slawomir Królak. Warszawa: Sic!
- Bauman, Zygmunt. 1996. *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: PWN.
- Domańska, Ewa. 2006. *Historie niekonwencjonalne*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Smutek tropików*. Vert. Aniela Steinsberg. Warszawa: PIW.
- OxfamNovib. [O]. Wat wij doen. <<http://www.oxfamnovib.nl>>. Bezocht: 03.04.2007.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial eyes. Travel Writing and Transculturalism*. London and New York: Routledge.
- Stoller, Paul. 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Weaver, Tony. 2000. Kalahari, Namibië en Botswana. Geen respijt voor de San. In Paul Weinberg (red.). *Herovering van het paradijs. Reizen met inheemse volken van zuidelijk Afrika*. Zwolle: Waanders, 12–30.