

De LAT-relatie van geschiedenis en antropologie

John en Jean Comaroff, *Ethnography and the historical imagination* (Boulder, San Francisco en Oxford 1992) 337 blz. ISBN 0-8133-1305-8 Westview Press f54,20.

Dmitri van den Bersselaar

Ik had gemerkt dat ik een heleboel dingen wist die onderling niets met elkaar te maken hadden, en dat ik in staat was die binnen de kortste keren, na een bezoekje aan de bibliotheek, met elkaar in verband te brengen. Ooit, toen ik begonnen was, behoorde je een theorie te hebben en leed ik eronder dat ik die niet had. Nu waren noties voldoende, iedereen was er tuk op en hoe minder actueel ze waren, hoe beter het was.

Umberto Eco, *De slinger van Foucault* (Amsterdam 1989), p.229.

Er wordt wel beweerd dat er geen wezenlijk verschil bestaat tussen antropologie en geschiedenis. Toch hebben antropologie en geschiedenis nauwelijks contact gezocht sinds hun ontwikkeling, in de achttiende en negentiende eeuw, tot afzonderlijke takken van wetenschap; beide disciplines hebben zich volstrekt onafhankelijk van elkaar ontwikkeld, waarbij ieder zijn eigen werkterrein had en zijn eigen doelen nastreefde. Zo speelde de geschiedwetenschap een belangrijke rol bij de legitimatie van het negentiende-eeuwse nationale streven in Europa, terwijl de antropologie een bijdrage leverde aan de legitimatie van het Europese imperialisme, om vervolgens tijdens de twintigste eeuw, bewust of onbewust, bij te dragen aan het bestuur van de gekoloniseerde gebieden.¹

Gedurende de laatste tien jaar worden zowel vanuit de geschiedenis als vanuit de antropologie pogingen ondernomen om de beide disciplines dichter bij elkaar te brengen. Een recent voorbeeld hiervan is *Ethnography and the historical imagination*. Hoewel al vaker voorspeld is dat antropologie en geschiedenis in de toekomst in elkaar op zullen gaan,² blijft het de vraag in hoeverre dit een zinvol streven is. Beide disciplines benadrukken het specifieke van elk der door hen onderzochte 'cases'. Dit is een overeenkomst, maar daarnaast bestaan er belangrijke verschillen in benadering en kampt elk vak met zijn eigen problemen. Zo heeft de antropologie jarenlang problemen gehad met de factor 'tijd', ironisch genoeg, aangezien het etnografische veldwerk aanvankelijk juist op historische gronden werd aangemoedigd: men vond het belangrijk dat de laatste overblijfselen van primitieve culturen voor het nageslacht werden vastgelegd voordat ze door de twintigste eeuw werden

weggespoeld.³ Uitgaande van de veronderstelling dat de onderzochte volkeren 'primitief' waren, werden observaties van het etnografische heden klakkeloos teruggeprojecteerd op het verleden, dat daardoor een star, onveranderlijk karakter kreeg. Ook later, toen een dergelijke pejoratieve benadering van de bestudeerde bevolkingsgroepen meer en meer uitzonderlijk werd, bleef het moeilijk om de historische component van cultuur te ontdekken. Volgens Claude Lévi-Strauss is het verschil tussen antropologie en geschiedenis dan ook dat de eerste 'koude' samenlevingen bestudeert, samenlevingen die onveranderlijk doortikken als een uurwerk; terwijl de geschiedenis 'warme', hiërarchische samenlevingen bestudeert die werken als stoommachines en waarin verandering vanzelf wordt gegenereerd als gevolg van interne tegenstellingen.⁴

Op haar beurt ontbrak het de geschiedwetenschap aan het intellectuele gereedschap om de niet-westerse wereld te kunnen begrijpen. Hierdoor, en als gevolg van de afwezigheid van (voor de westerse historicus als zodanig herkenbare) geschreven bronnen, werd het verleden van niet-westerse gebieden gerekend tot de pre-historie. Historici waren dan ook niet geïnteresseerd in wat werd omschreven als 'the unrewarding gyrations of barbarous tribes in picturesque but irrelevant quarters of the globe'.⁵ Het gevolg hiervan was niet alleen dat antropologie en geschiedenis zich volstrekt los van elkaar ontwikkelden, maar ook dat de bewoners van grote delen van de wereld werden gedegradeerd tot 'volkeren zonder geschiedenis'.

Pas in de jaren zeventig van deze eeuw begonnen historici met belangstelling te kijken naar werk en methoden van hun antropologie-collega's. Onder verwijzing naar illustere voorgangers als Bloch en Huizinga begonnen vooral mentaliteitshistorici een meer antropologische benadering te propageren. Het is niet verwonderlijk dat het juist de mentaliteitshistorici waren die toenadering zochten tot de antropologie, aangezien zij, net zoals de antropologen, probeerden een cultuur te reconstrueren op basis van de aanwijzingen van een beperkt aantal informanten. Een cultuur bovendien, waar de waarnemer zelf geen deel van uit maakte, maar die de waarnemer desondanks wilde begrijpen vanuit 'the native's point of view'. Men had bovendien ervaren dat de bij de mentaliteitsgeschiedenis gebruikte (vaak: kwantitatieve) historische methoden niet voldeden, waardoor het aantrekkelijk werd een toevlucht te zoeken bij etnografische noties. Er werd dan ook betoogd dat het schrijven van de mentaliteitsgeschiedenis van de eigen beschaving niet wezenlijk verschilde van de manier waarop antropologen vreemde culturen bestudeerden: het was 'history in the ethnographic grain'.⁶ Mentaliteitshistorici deden zeker ook een beroep op de antropologie om aannemelijk te maken dat hun mentaliteitsgeschiedenis kon volstaan met andere eisen dan andere takken van de historische wetenschap voor wat betreft bewijsvoering en representativiteit van de bronnen: het wereldbeeld van een zestiende-eeuwse molenaar is misschien niet gemiddeld, maar zeker wel representatief, zo werd betoogd, omdat de cultuur waarin het individu opereert ook de grenzen van het denken van het individu vastlegt. Wie onderzoekt wat een willekeurig individu dacht, krijgt zo dus een indruk van hetgeen denkbaar was in de cultuur waarvan het

individu deel uit maakte.⁷ Robert Darnton verklaarde rondit dat deze vorm van mentaliteitsgeschiedenis 'cannot be subjected to the same standards of evidence that rule in the history of international relations or politics.'⁸

Hoe zinvol deze toenadering tot de antropologie was, staat echter nog te bezien. Het belang van de etnografie voor de mentaliteitshistoricus was gelegen in de ervaring die antropologen hebben met het ontcijferen van complexe symboliek die slechts weinig woorden gebruikt, maar die volgens de antropologen des te meer betekenis heeft. Voor antropologen was en is het echter niet zonder meer vanzelfsprekend dat een methode die ontwikkeld is voor gebruik in een situatie van direct contact met de informant, ook werkt met louter historische bronnen.⁹ Dit probleem wordt door de mentaliteitshistorici onderkend.¹⁰ Daar komt bij dat het niet alleen de historici waren, die twijfelden aan de methoden van hun vak, maar dat ook antropologen dergelijke twijfels hadden met betrekking tot hun eigen methoden. Dezen waren dan ook aangenaam verrast, maar ook enigszins verontrust, toen bleek dat hun methoden door historici als waardevol werden ervaren. Het probleem was, dat de door historici overgenomen antropologische noties door de antropologen zelf vaak al als achterhaald of onjuist werden beschouwd op het moment dat ze door historici werden 'ontdekt'.

Nu de stroom van op de antropologie geïnspireerde historische publicaties enigszins geluwd lijkt, blijkt dat de introductie van antropologische noties binnen de geschiedenis vaak niets meer was dan het binnenhalen van 'zwarte dozen', die weliswaar een schijnbare oplossing boden voor een door de historicus ervaren theoretisch probleem, maar die in feite alleen hielpen het probleem in een andere taal te formuleren. Wellicht was de zogenaamde toenadering van historici tot de antropologie niets anders dan een middel ter legitimatie van de terugkeer naar datgene waarmee de historicus vertrouwd is: het lezen van bronnen en het vertellen van verhalen.

Het was echter niet alleen de geschiedwetenschap die de antropologie te hulp riep: antropologen wendden zich op hun beurt tot de geschiedenis om de crisis in hun eigen discipline het hoofd te bieden. Hoewel ik zelf geen antropoloog ben, durf ik te beweren dat de antropologie, zoals die zich had ontwikkeld in de jaren zestig en zeventig, twee hoofdproblemen kende: het eerste was de neiging tot het formuleren van grote theorieën die de factor geschiedenis buiten beschouwing lieten. Door een betrekkelijk gering aantal waarnemingen te koppelen aan zo'n grote, structuralistische theorie, konden zeer vergaande conclusies worden geformuleerd. Dezelfde set waarnemingen, gekoppeld aan een andere theorie, leidde echter tot weer heel andere, vergaande conclusies. Dit was nogal onbevredigend aangezien het twijfels deed opkomen aan het nut van waarnemen, immers: indien de uitkomst van de etnografische studie toch bepaald wordt door de gebruikte theorie, kan de hele fase van observeren net zo goed worden weggelaten. Er was dus, net zoals dat bij historici het geval was, sprake van ontevredenheid over het gereedschap van het vak.

Het tweede probleem was, en is, de verwerking van het koloniale verleden. De collaboratie van de antropologie met het koloniale bestuur

(indertijd volstrekt normaal en moreel verantwoord, aangezien daarmee het bestuur geholpen werd de primitieve volken te ontwikkelen) wordt tegenwoordig door velen betreurd. Veel misvattingen betreffende zogenaamde primitieve tribalen zijn geformuleerd dan wel versterkt door de koloniale etnografie en op deze wijze heeft de antropologie een bijdrage geleverd aan het onderontwikkelen van de buiten-Europese samenlevingen.

Zodoende moest in de jaren zestig, behalve de kolonies zelf, ook de antropologie worden gedekoloniseerd. Sindsdien is een van de meest gehoorde doelstellingen van de antropologie het geven van een stem aan onderdrukte volken¹¹ en is het vak doortrokken van een grote betrokkenheid bij het lot van de bestudeerde mensen: '... ethnography celebrates the narratives, the consciousness, and the cultural riches of non-Western populations, especially those threatened with ethnocide' (15). Dit is terug te vinden in het formuleren van grote, op het historisch materialisme gebaseerde theorieën, waarin het verleden een belangrijke verklarende factor is, maar waarbij voor de analyse van dat verleden geen gebruik wordt gemaakt van historische methoden. Een indertijd zeer invloedrijk voorbeeld hiervan is Eric Wolfs in 1984 gepubliceerde *Europe and the people without history*. Nadat Wolf in 1969 al stelling had genomen tegen de Amerikaanse aanwezigheid in Viet Nam,¹² was dit werk een poging om de eigen geschiedenis en dynamiek van de buiten-Europese samenlevingen te beschrijven. Hiertoe wordt in het theorie-hoofdstuk een op Marx gebaseerde 'modes of production-theory' uiteengezet, waarmee de dialectiek tussen Europa en de rest van de wereld begrepen zou kunnen worden, maar die in het vervolg van het boek nauwelijks aanwezig is. Ondanks de goede intenties leest het boek dan ook als een nogal traditioneel verslag van Europese expansie (en reacties daarop).

Eric Wolf had een als antropologie vermomd geschiedenisboek geschreven, dat voor antropologen zeer waardevol bleek aangezien het hen twee belangrijke inzichten bood: in de eerste plaats dat het verleden niet alleen een rol speelt bij de totstandkoming van het heden, maar dat het daarnaast het functioneren van het heden mede bepaalt; en, in de tweede plaats, dat culturen niet in isolement kunnen worden bestudeerd, aangezien ze altijd beïnvloed worden door - of zelfs hun bestaan danken aan - andere samenlevingen. Deze inzichten gingen in tegen de traditionele etnografische praktijk (die inmiddels al volop aan het veranderen was) waarin culturen als tijdloos en in isolement beschouwd werden.

Voor de laatste jaren is een meer historische antropologie in opkomst waarin een samenleving of cultuur niet langer voorgesteld wordt als een statisch gegeven, maar als een proces.¹³ Door sommige antropologen wordt dan ook betoogd dat er geen wezenlijk verschil meer bestaat tussen geschiedenis en antropologie,¹⁴ of dat een onderscheid tussen de twee disciplines nooit had mogen ontstaan.¹⁵ Een mooie illustratie hiervan wordt geboden door *Ethnography and the historical imagination*, geschreven door twee antropologen die al veel gepubliceerd hebben over met name zuidelijk Afrika. Het betreft hier een verzameling opstellen, geschreven tussen 1982 en 1990 en voor een deel

al eerder gepubliceerd. De waarde van deze uitgave schuilt in de koppeling van de case-studies met het nieuw geschreven theorie-hoofdstuk, waarin de richtingen van een 'neomoderne' historische antropologie worden verkend.

Bij de door Comaroff en Comaroff voorgestelde historische benadering ontbreekt de grote historische theorie zoals we die bij Wolf aantreffen. In de ogen van de auteurs is het onmogelijk om geschiedenis terug te geven aan volkeren 'zonder geschiedenis' door een beroep te doen op historische modellen van sociale processen (en dan met name processen in de Westerse politieke economie), terwijl wordt vastgehouden aan a-historische modellen van buiten-Europese sociale formaties (24). Feitelijk proberen de auteurs afstand te nemen van *alle* grote theorieën. Dergelijke theorieën worden immers gekenmerkt door een sterke bipolariteit tussen beschaafd en primitief, rationeel en irrationeel, modern en traditioneel; alsmede door een star kader waarbinnen de waarnemingen gerangschikt dienen te worden: zij zijn niet geschikt om de dialectiek, de veranderlijkheid en de ambiguïteit van de sociale (historische) werkelijkheid mee te beschrijven.¹⁶ In plaats van op grote historische theorieën baseren de auteurs zich op het uitgangspunt dat niet-Europese volkeren een unieke eigen geschiedenis hebben, zowel vóór als tijdens de periode van koloniaal contact. Deze eigen geschiedenissen kunnen gereconstrueerd worden door een nauwgezette bestudering van het verleden, niet als onderdeel van een groot theoretisch model, maar steeds als een uniek proces.

Hoewel de auteurs afstand hebben genomen van de grote theorieën, wil dat niet zeggen dat ze geen gebruik maken van theorie bij hun etnografie. In plaats van één grote theorie propageren ze namelijk het gebruik van vele noties, die elk een aspect van het grotere geheel helpen verklaren. Deze noties zullen meestal afkomstig zijn uit de antropologie, maar ze kunnen ook geleend worden van bijvoorbeeld psychologie, sociologie of geschiedenis. Het is overigens de vraag in hoeverre het eclectisch toepassen van dergelijke micro-theoretjes wezenlijk verschilt van de werkwijze van de traditionele historicus.¹⁷

In plaats van 'vapid theoreticism' propageren de auteurs een ambachtelijke vorm van antropologie, waarbij ze spreken van 'het *doen* van etnografie'. In tegenstelling tot vele door de antropologie geïnspireerde historici, pleiten ze daarbij niet voor het schrijven van micro-geschiedenissen of micro-etnografieën: juist de relatie van het micro-niveau met het macro-niveau wordt gemaakt tot kern van de etnografie. Het gaat er daarbij om de 'fragmenten van menselijke werelden' (de door de antropoloog bestudeerde samenlevingen) in een ruimere context te bestuderen, waarbij hun uniciteit en ambiguïteit behouden dienen te blijven (31).

De voorgestelde neomoderne historische antropologie bestudeert de manier waarop personen worden gevormd en hoe hun handelen wordt bepaald, waarbij als uitgangspunt geldt dat het handelen van individuen nooit volledig terug te voeren is tot sociale factoren. Volgens de auteurs dient dan ook de uniciteit van iedere bestudeerde geschiedenis te worden benadrukt, waarbij echter een evenementiële geschiedenis kan en moet worden vermeden door het bestuderen van de 'betekenisvolle praktijk' (37) als symptoom van het onder-

zochte proces, want: 'events mark rather than make the flow of existence' (38). In deze benadering van het evenement zou volgens de auteurs het verschil met de geschiedenis schuilen, maar ik zie dat verschil niet zo: al tenminste twintig jaar wordt door veel historici eenzelfde benadering bepleit.

De door de Comaroffs voorgestelde werkwijze lijkt op het eerste gezicht wel zinvol, misschien ook wel doordat ze de historicus zo vertrouwd is. Maar werkt ze ook in de praktijk? Laten we eens kijken naar de in het boek opgenomen 'case-studies', die alle de situatie in zuidelijk Afrika betreffen.

De gepresenteerde opstellen zijn onderverdeeld in twee groepen: de eerste groep, 'dialectical systems, imaginative sociologies', bevat essays die het belang van een historiserende benadering benadrukken, maar die - naar mijn mening - zelf weinig historisch zijn: wat beschreven wordt, is een stabiel systeem waarbinnen oscillaties plaatsvinden. De auteurs bedrijven hier tamelijk klassieke antropologie. Het is kennelijk moeilijk (en dat hebben we ook al gezien bij de mentaliteitshistorici) om cultuuranalyse en geschiedenis te combineren.

De tweede groep opstellen, 'colonialism and modernity', is historischer, maar dat onderwerp leent zich ook beter voor een historische benadering vanwege de beschikbaarheid van geschreven bronnen in de vorm van kranten, koloniale archieven en zendingsarchieven. Het zal wel het resultaat zijn van een gebrek aan bronnenmateriaal, of van een zelf opgelegde (en vervolgens niet verantwoorde) beperking, maar toch is het teleurstellend dat Comaroff en Comaroff nergens teruggaan tot de voorkoloniale tijd, terwijl dat in het theoretische hoofdstuk juist gepropageerd werd als een manier om de eigen geschiedenis van niet-Europese volken te ontdekken (27).

Waar historici veelal toch geneigd zijn om personen centraal te stellen, gebruiken Comaroff en Comaroff de (historische) anekdote juist om het belang aan te geven van structuren en beelden, van percepties en praktijken. Een fraai voorbeeld hiervan uit de eerste groep essays is 'The madman and the migrant', waarin het begrip historisch bewustzijn wordt geproblematiseerd. Het artikel begint met de beschrijving van een gek, 'a prophet in polythene robes', door de auteurs in 1973 aangetroffen in een gesticht bij Mafeking, Zuid-Afrika, en eindigt met de conclusie dat historisch bewustzijn niet noodzakelijkerwijs de vorm aanneemt van een evenementieel verhaal of van een beschrijving van betrekkingen in het verleden: wanneer mensen zich bevinden temidden van een proces van sociale verandering, zo veronderstellen de auteurs, zullen ze eerder geneigd zijn om sterke contrasten en retoriek te gebruiken om hun wereld zin te geven. Volgens de auteurs dient een dergelijk bipolair of cyclisch wereldbeeld beschouwd te worden als een vorm van historisch bewustzijn. Dit is - naar ik aanneem bewust - in tegenspraak met de Westerse definitie van historisch bewustzijn als zijnde het besef dat het verleden fundamenteel anders is dan het heden.

Hoewel de auteurs geen voorstanders zijn van grote theorieën, doen ze wel iets anders: ze proberen om op basis van de beschreven cases modellen te formuleren met een algemene geldigheid. Hiertoe wordt aan de beschreven

concrete beschrijving een meer abstract betoog gekoppeld waarin dit model wordt uitgewerkt. Zo wordt in 'Bodily reform and historical practice' het belang onderstreept van het lichaam als bemiddelaar tussen de *self* en de wereld (zowel in het specifieke voorbeeld als in alle pogingen om de geschiedenis te herscheppen): 'The human frame encodes the categories and processes that shape social systems and the subjects they presuppose, and it represents them as a tangible means for collective action' (90). Toch vind ik deze stellige uitspraak niet bijster duidelijk, hoezeer ik ook geïntrigeerd ben door het gebruik van het concept 'het lichaam' bij de analyse van de sociale praktijk. Een dergelijk gevoel heb ik wel meer bij dit boek: ik kan de analyse volgen, maar uiteindelijk verduidelijkt deze - voor mij althans - veel minder dan de fraaie bewoordingen deden verwachten. Sterker nog: vaak verwijderd het abstracte betoog zich met grote snelheid van het beschreven concrete handelen, terwijl de lezer vertwijfeld probeert om het verband met de concrete situatie vast te houden.

Aan de wieg van zowel de antropologische mentaliteitsgeschiedenis als van de historische antropologie stond een oud probleem: hoe de eigen onderneming te legitimeren. Het resultaat is een merkwaardige symbiose, waarin geschiedenis en antropologie elkaars bestaan legitimeren. De mentaliteitshistorici zochten een manier om op basis van een klein aantal bronnen toch zinvolle uitspraken te doen omtrent een complex gegeven als 'cultuur' of 'mentaliteit'. Het gebruik van noties uit de antropologie moest dienen om betekenis te geven aan op het eerste gezicht vreemde toestanden, om de gaten in de waarneming op te vullen, om via een kunstgreep de representativiteit van de geraadpleegde bron aannemelijk te maken en om de gevolgde methode (het vertellen van verhalen) te legitimeren. Daarmee legitimeerden ze meteen ook de antropologie en dan vooral een historische antropologie: 'Clearly', zo constateerden Comaroff en Comaroff, 'it is the cultural historians, more than any other social scientists, who validate our endeavor as ethnographers. This they do by asserting *the possibility* of a subversive historical anthropology, one that focuses primarily on little people and their worlds' (18).¹⁸

Net zoals de mentaliteitshistorici hun toevlucht zochten bij de antropologie, zo zoeken ook de antropologen hun heil bij andere disciplines. Een relatief groot aantal denkt dit te hebben gevonden bij de geschiedenis. Het kritisch bestuderen van het verleden en het vertellen van anekdoten wordt door hen beschouwd als een goede manier om 'the native's point of view' voor het voetlicht te krijgen. Met wisselend succes: in sommige gevallen lijkt de geschiedenis niet meer te zijn dan een kunstgreep om een traditionale etnografie te legitimeren. Er zijn echter ook gevallen, en *Ethnography and the historical imagination* is daarvan een goed voorbeeld, waar sprake is van een interessante synthese van de twee disciplines. Daarbij blijft het echter een antropologisch boek en het wordt zeker geen geschiedenis. Dit blijkt het duidelijkst uit het feit dat de auteurs voortdurend bezig zijn om aan het handelen van individuen (de praktijk) symbolische betekenis te verbinden en op basis daarvan een breder model te formuleren dat, binnen de historische

context, betekenis verleent aan het handelen. Wat mij niet altijd helemaal duidelijk werd, was wat nu precies de relatie was tussen het beschreven (historisch) handelen van individuen en het model dat die handelingen in een bredere, sociale, context moet plaatsen: de naar voren gebrachte modellen bezitten het vermogen om de beschreven individuen te laten verdwijnen.

In mijn opinie illustreert *Ethnography and the historical imagination*, in tegenspraak met wat de auteurs voorstaan, dat antropologie en geschiedenis niet voorbestemd zijn om in elkaar op te gaan, althans: niet in de nabije toekomst. Net zoals de antropologische geschiedenis in de eerste plaats gewoon geschiedenis was (en is), zo is deze historische antropologie toch in de eerste plaats gewoon antropologie.

Samenvattend: *Ethnography and the historical imagination* is in de eerste plaats een verzameling interessante en goed geschreven essays. Daarbij lijkt het me een boek dat ook vanuit theoretisch oogpunt van belang zal blijken. Voor antropologen, maar ook voor historici.

Voor de historicus zit de waarde van het boek in drie aspecten: in de eerste plaats in het theoretische hoofdstuk, dat goede inzichten biedt in de toenadering tussen antropologie en geschiedenis, gezien vanuit het standpunt van de antropoloog. Of we een dergelijke ontwikkeling als vruchtbaar beschouwen of niet, klaarblijkelijk wordt de geschiedenis als 'nuttig' beschouwd voor de antropologie. Wellicht kunnen wij historici op onze beurt leren van de manier waarop antropologen van de geschiedenis proberen te leren.

In de tweede plaats komen in het boek verschillende zaken aan de orde die niet zo gauw een plaats krijgen in het betoog van de historicus, maar die desalniettemin van belang kunnen zijn wanneer we historische processen, of het historisch significant handelen van personen, proberen te begrijpen. Ik denk hierbij onder meer aan het gebruik van het concept 'het lichaam'. Natuurlijk zijn er inmiddels uit historische hoek meerdere boeken verschenen over aspecten van het lichaam, maar het gebruik van de beleving van het lichaam om ingewikkelde sociale systemen en processen te beschrijven en te analyseren, lijkt me niet zo algemeen.

Ten slotte is het boek een illustratie van het uitgangspunt dat theorie en methode (deze zijn in de werkwijze van de auteurs zo verstrengd dat het onderscheid lijkt te verdwijnen) het onderzoek moeten ondersteunen, en niet andersom. In het boek wordt een historisch-antropologische benadering toegepast wanneer het onderwerp, de onderzoeksvraag en de bronnen het toelaten, maar het is geen strak keurslijf: de historische benadering wordt gebruikt als aanvulling op het gereedschap van de antropoloog en niet zonder meer als vervanging voor het oude gereedschap.

Noten

1. Zie bijvoorbeeld: Edmund Leach, 'Tribal ethnography: past, present, future' in: M. Chapman, M. McDonald en E. Tonkin, ed., *History and ethnicity* (Londen 1989).
2. Robert Darnton, *The great cat massacre and other episodes in French cultural history* (1984; verwijzingen naar herdruk Harmondsworth 1985) 252.
3. G.I. Jones, 'Social anthropology in Nigeria during the colonial period', *Africa* 44 (1974) 282.
4. G. Charbonnier, ed., *Conversations with Claude Lévi-Strauss* (Londen 1969). Thomas Hylland Eriksen heeft echter opgemerkt, dat deze interpretatie van Lévi-Strauss waarschijnlijk misleidend is. Volgens Eriksen verwijst Lévi-Strauss naar samenlevingen die *door de inwoners* als statisch en onveranderlijk worden beschouwd, terwijl de antropologen die de zaak bestuderen, zich wel bewust zijn van het zich voordoen van veranderingen in deze samenlevingen (hoewel van hun geschiedenis weinig bekend is). Eriksen, *Ethnicity and nationalism. Anthropological perspectives* (London and Boulder, CO 1993) 80.
5. Hugh Trevor-Roper, geciteerd in H.L. Wesseling, *Verdeel en heers. De deling van Afrika 1880-1914* (Amsterdam 1991) 17.
6. Robert Darnton, *The great cat massacre*, 11.
7. Carlo Ginzburg, *The cheese and the worms* (New York 1989; vertaling van *Il formaggio e i vermi* uit 1976) xx.
8. Robert Darnton, *The great cat massacre*, 254.
9. James Fernandez, 'Historians tell tales: of Cartesian cats and Gallic cockfights', *Journal of Modern History* 60 (1988).
10. Robert Darnton, *The great cat massacre*, 12 en 254.
11. Zie bijvoorbeeld June Nash, 'Ethnographic aspects of the world capitalist system', *Annual Review of Anthropology* 10 (1981) 393-423.
12. Eric R. Wolf, *Peasant wars of the twentieth century* (New York 1969) 301-302.
13. Zie bijvoorbeeld David William Cohen en E.S. Atieno Odhiambo, *Siaya. The historical anthropology of an African landscape* (Londen, Nairobi en Athens 1989); idem, *Burying SM. The politics of knowledge and the sociology of power in Africa* (Londen, Nairobi en Athens 1992); Emiko Ohkuni-Tierney, ed., *Culture through time: anthropological approaches* (Stanford 1990); Eric R. Wolf, 'Facing power: old insights, new questions', *American Anthropologist* 92.3 (1990) 586-596. Een vroeg, spraakmakend, voorbeeld is Anton Blok, *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960: a study of violent peasant entrepreneurs* (1974).
14. Leach, 'Tribal ethnography', 37.
15. *Ethnography and the historical imagination*, 13; Edmund Leach, 'Tribal ethnography', 37.

Dmitri van den Bersselaar

16. Overigens is het verwerpen van grote theorieën, zoals de auteurs dat doen, niet geheel nieuw. Sinds Pierre Bourdieu, *Outline of a theory of practice* (Cambridge 1977) probeert een aantal antropologen zonder grote theorieën toch een theoretisch kader te scheppen. Ik heb echter niet de indruk dat dit de overheersende stroming binnen de antropologie is.
17. Zie bijvoorbeeld Isaiah Berlins klassieke 'History and theory: the concept of scientific history', *History and Theory* 1 (1960) 1-31.
18. Mijn italics - deze redenering verdient nu niet direct een schoonheidsprijs, maar het verband wordt tenminste gelegd.