

De markt als model: culturele bemiddeling in een Noord-Ghanese context

Joost Dessein

Joost Dessein is Bio-ingenieur in het Land- en Bosbeheer, en Licentiaat in de Sociale en Culturele Antropologie. Sinds 1996 is hij verbonden aan het Africa Research Centre (ARC) van de K.U.Leuven.

Correspondentieadres: Tiensestraat 102, B-3000 Leuven.

Inleiding

Dit artikel [\[1\]](#) wil een bijdrage leveren aan het hedendaagse ontwikkelingsdiscours aan de hand van het begrip 'culturele bemiddeling'. De notie van culturele bemiddeling wordt opgebouwd in verschillende fases. Na een inleidende reflectie waarin verscheidene benaderingen van ontwikkeling tegenover elkaar gesteld worden, bekijken we eerst het erkennen van culturele basismetaforen en het samenspel van originaliteit en complementariteit als bestaansvoorwaarden voor culturele bemiddeling. Daarna komt een voorbeeld van culturele bemiddeling avant la lettre aan bod. Tenslotte worden de conclusies van het bemiddelingsmodel uit de gevalstudie gezien in het licht van een internationale en interculturele context.

Er is een strijd aan de gang in de wereld van de internationale samenwerking. Zowel gouvernementele als niet-gouvernementele instanties denken voortdurend na over vernieuwende paradigma's om het ontwikkelingsdiscours te verrijken. Hierbij ontstond in de voorbije decennia een spectrum aan benaderingen die kunnen worden herleid tot twee duidelijke stromingen, van elkaar gescheiden door een trendbreuk (Dessein, 1999).

Een eerste groep denkers kan worden bestempeld als neoklassiek. Hun benadering van de ontwikkelingshulp is een gevolg van hun geloof in de maakbaarheid van de wereld, in de universele toepasbaarheid van de wetenschap en in een economisch systeem dat opereert volgens zijn eigen wetmatigheden. Zij opereren in een waarde vrije gereconstrueerde werkelijkheid omdat ze alle 'epistemologische obstakels', waaronder cultuur, herleiden tot parameters in de omgeving van het economisch systeem (Achterhuis, 1995; Tieleman, 1991). Het resultaat van dit neoklassiek systeemdenken voor de ontwikkelingssamenwerking is het implementatieparadigma. Vertrouwend op economische groei als motor van ontwikkeling projecteert de klassieke ingenieur/expert zijn wereldorde op de ander door technische innovaties te implanteren. Het is slechts een kwestie van tijd voordat iedereen zal meestappen in de westerse, technocratische logica van marktgerichte productie en consumptie.

Sedert verscheidene jaren ligt de neoklassieke zienswijze op ontwikkelingssamenwerking onder vuur (Asquith, 1996; Escobar, 1995; Harding, 1994; Hobart, 1993; Scott, 1996; Warren, 1995). Deze kritiek wordt gevoed door uiteenlopende disciplines (antropologie, sociologie, toegepaste wetenschappen) en wordt door Hess (1995) gedeut met het begrip 'social constructivism'. In het verlengde hiervan heeft zich een tweede, concurrerende zienswijze op ontwikkelingssamenwerking aangediend die vooral methodologisch een trendbreuk betekent met de neoklassieke. Besluitvormingsprocessen en participatie vervangen de implementatie en in het kielzog van deze methodologie wordt de

'etnoingenieur/ etno-expert' geboren. Hij put zijn inspiratie uit het falen van veel implementatieprojecten. De vroegere ontwikkelingsacties sloegen niet aan omdat ze geen rekening hielden met de eigenheden van de omgeving waarin werd gewerkt (cultureel, maar ook klimatologisch, historisch, pedologisch). Thans wordt 'de ander' ontdekt en in de opwaardering van die etnische particulariteit vindt de etno-ingenieur de oplossing voor het vroegere falen (Chambers et al, 1989; Chambers, 1997; Dessein, 1999; Freire, 1970; Van Keer, 1998). De nieuwe paradigmata heten nu bottom-up, grassroots level, PRA en RRA, RAAKS, DIP, et cetera.[\[2\]](#)

In de strijd tussen deze stromingen zijn de voorstanders van participatieve benadering aan de winnende hand. Toch is de confrontatie tussen neoklassieke en etno-experten niet meer dan een schijngevecht: de postulaten waarop beide steunen blijven dezelfde. Alhoewel beiden een andere functie toekennen aan cultuur - eerstgenoemden werken in een cultureel vacuüm, laatstgenoemden zien cultuur als een instrument om de vooropgestelde doelen te verwezenlijken - is dit niet meer dan een methodologisch verschil. Beide stromingen gaan ervan uit dat elk menselijk handelen kan worden geduid als een streven naar nut (zie ook Verhelst, 1997, p. 21). Utiliteit of nut wordt een werkbaar concept wanneer menselijke verlangens worden geformuleerd in termen van objectief meetbare noden en behoeften, een tendens die vooral haar intrede deed sinds de tweede helft van de twintigste eeuw, samen met de idee van onderontwikkeling.[\[3\]](#) Iets is nuttig wanneer het bepaalde noden of behoeften lenigt. Voor de moderne mens zijn noden tekortkomingen die zo snel en efficiënt mogelijk moeten worden verwijderd. 'The social reconstruction of homo sapiens (the wise or tasteful human) into needy man has transformed the status of necessity. From being part and parcel of human condition, necessity was turned into an enemy or an evil.' (Illich, 1992, p. 90)

In het neoklassieke discours is dit reductionisme van de mens tot een utilitair wezen duidelijk aanwezig. De ommezwaai naar de participatieve benadering bracht in dit mensbeeld geen wijziging. Indien we, samen met Rahnema (1992), het participatiedenken in zijn evolutie volgen, zien we hoe het participatieve ideaal zonder veel problemen werd overgenomen door het 'ontwikkelingsestablishment'. Oorspronkelijk leek het participatieparadigma een oprecht alternatief voor een ontwikkelingsproces waarbij de betrokken bevolking werd gedwongen binnen te treden in een westers model 'representing an ethnocentric perception of reality specific to Northern industrialized countries' (p. 121). Twee ontwikkelingen deden deze goede bedoelingen echter de das om. Enerzijds werd het begrip participatie om allerlei opportunistische redenen, zoals het opkrikken van de politieke geloofwaardigheid en het incorporeren van grass-root organisaties in een topdown benadering, opgenomen door het 'ontwikkelingsestablishment'. Aldus verwerd participatie tot 'the act of partaking in the objectives of the economy and the social arrangements related to it' (p. 121). Anderzijds erkenden de participatiedenkers wel het belang van lokale kennissystemen, maar ze zagen niet dat ook zij onderhevig waren aan eigen waarden en normen en dus geen neutrale uitgangspositie bekleedden. En dat mensbeeld werd, al dan niet bewust, overgeplaatst naar de lokale bevolkingsgroep. 'The change, of which they [de participatiedenkers/JD] considered themselves the agents, was only the projection of a predefined ideal of change, often highly affected by their own perception of the world and their own ideological inclinations' (Rahnema, 1992, p. 124).

Concluderend kunnen we stellen dat zowel in het neoklassieke implementatieproces als in het participatieve besluitvormingsproces de expert, de ingenieur of de facilitator de initiator is van een project dat wordt gemotiveerd vanuit een productie- en consumptiologica. Alhoewel de

participatieve benadering ongetwijfeld een stap in de goede richting betekent, moet er toch een correctie op plaatsvinden, willen we vermijden dat het ontwikkelingsdebat verwordt tot een neo-hegemonisch discours. De notie 'culturele bemiddeling' kan hiertoe een eerste aanzet betekenen.

Centraal in de opbouw van die notie staat het begrip 'basale metafoor' of 'basismetaphoor'. Een basale metafoor kleurt het referentiekader van waaruit de werkelijkheid wordt waargenomen cultuurspecifiek in. Elke waarneming van de werkelijkheid is immers een semantische constructie die is gebaseerd op een, althans voor de waarnemer, zinvol betekenisstelsel. Zo kunnen bepaalde partikels enkel voor de fysicus zichtbare en betekenisvolle neutronen worden; zo ervaart de waarzegger de neergegooide kaurieschelpen anders dan de toevallig aanwezige buitenstaander. Geen van deze waarnemingen is echter waar noch onwaar; ze zijn het resultaat van een interactie tussen een verschijningsvorm en een referentiekader op een bepaald semantisch niveau (Bekaert, 1997, 1998). Dit referentiekader is cultureel gedetermineerd daar het voortspuit uit een cluster van basale metaforen die voor de betreffende culturele omgeving betekenisgevend zijn en aldus bronnen van cultuur worden. Deze culturele basismetaphoren refereren op hun beurt aan het semantisch onbewuste van waaruit wordt geleefd. Ze zijn de innerlijkheid van de cultuur en ze zorgen ervoor dat ervaringen, handelingen, ontmoetingen, herinneringen, gevoelens, organisatiepatronen en verwachtingen kunnen worden ingebed in een betekenisvolle ervarings-Gestalt, in een culturele thuis of 'oikos'. Ze laten culturele componenten, zoals de rol van de voorouder, de betekenis van de oogst en de praxis van de landbouw aan elkaar hechten en bij elkaar betekenis vinden zonder vormen van causaliteit te impliceren. Soms worden culturele basismetaphoren expliciet verwoord, maar veelal blijven ze onverwoord maar toch doorleefd hangen in het onbewuste. Cultureel antropologen trachten deze verborgen niveaus van betekenis te expliciteren. We zullen dat hier trachten te doen voor het voorbeeld van de markt in Noord-Ghana.

Om voeling te kunnen krijgen met het referentiekader en de basale metaforen van een cultuur, heeft het Africa Research Centre van de KU Leuven gekozen voor een doorleefde vorm van participerende observatie. Dit impliceert een meeleven met een lokale gemeenschap, die kan variëren van een rurale landbouwersgemeenschap tot een overheidsinstelling, vanuit een relatie van verbondenheid.

Semi-gestructureerde interviews en deelname aan het dagelijkse leven vanuit een wetenschappelijke attitude en semantische alertheid vormen sleutelementen (Bekaert, 1998, p. 29). In het concrete voorbeeld dat hier wordt uitgewerkt om de notie culturele bemiddeling toe te lichten, betekende dit onder meer oogsten op het veld, deelnemen aan een initiatierite, bijscholing voor landbouwvoorlichters volgen, opvolging van onderhandelingen met de overheid over de exportprijs van katoen, meedrinken op de markt, zieken vervoeren naar het hospitaal, meezingen in de eucharistie op Kerstmis, eindeloze gesprekken met boeren, met de imam en met de aardpriester.

De markt als culturele basismetaphoor

In een instrumentele/mechanistische analyse waarin 'markt' technisch en vanuit een synchroon perspectief wordt geanalyseerd als een middel voor de toekenning van (al dan niet schaarse) goederen en diensten, blijft geen enkele cultuur verstoken van een of andere vorm van markt. De specifieke context van Noord-Ghana (en in extensie West-Afrika) staat ons echter toe deze beperkte kijk aan te vullen met een meer cultuurgevoelige benadering die de markt op het spoor zet van enerzijds originaliteit, en anderzijds complementariteit. Deze tweeledigheid onttrekt de markt aan de

neutraliteit van een vermeend universeel economisch systeem, maar zal haar in tegendeel transformeren tot een bron van culturele hybriditeit. Aan de hand van een concreet voorbeeld, namelijk de dorpsmarkt van Wechiao in Noordwest-Ghana, zullen we deze twee centrale noties, te weten originaliteit en complementariteit, toelichten.

Het onderzoeksgebied bevindt zich in de Upper West Region van Ghana, ten zuiden van de regionale hoofdstad Wa. Er zijn twee dominante bevolkingsgroepen: de Wala, een goeddeels Islamitisch handelaarsvolk, die worden geleid door een chieft, en de Berifor die samen met de minder talrijke Lobi deel uitmaken van de grotere LoDagaaba-groep en onder het gezag van de Walachieft vallen. Hun religie centreert zich rond een cultus van het Land, de voorouders, en belangrijke natuurgoden zoals de Regen of de Rivier. Zowel de Wala als de Berifor beoefenen een extensieve haklandbouw met granen (millet, sorghum en maïs), bonen en yam als belangrijkste subsistentiegewassen. Daarnaast worden in geringe mate handelsgewassen gekweekt (zoals soja en katoen) en is er een beperkte vorm van veeteelt.

Als ik in 1996 in Wechiao voor mijn veldwerk aankom, bevindt de markt zich aan de rand van het centrum, achter de moskee. Het is een aarden plein, waarop ogenschijnlijk kriskras door elkaar tientallen kramen staan opgesteld: strooien afdaken op een constructie van vier tot acht houten steunpalen. Op de wekelijkse marktdag is de markt een drukke verzameling van verkopers uit de dorpen en opkopers uit de stad, klein- en groothandel, toeterende vrachtwagens, tientallen drukbezochte pito-bars, boeren en handelaars, kippen en geiten. Het is een 'bulkdetaillmarkt': enerzijds is er een opkopen in bulk door handelaars in de stad, anderzijds is er een detailverkoop van ingevoerde producten. Tegelijk is het voor de Berifor-boeren een subsistentiemarkt, waar ze eventuele tekorten of overschotten van hun subsistentiegewassen onderling kunnen ruilen of verkopen.

Wanneer ik er in 1999 terugkeer, is de markt van plaats veranderd. Ze bevindt zich nu op een stuk grond, net achter de vorige marktplaats, waar gestaag verscheidene betonnen constructies worden gebouwd. De rehabilitatie van de markt hangt samen met een overheidsbeleid die wordt gestuurd door de internationale gemeenschap. Sinds 1986 loodsen het IMF en de Wereldbank Ghana namelijk door een structureel aanpassingsprogramma. Geconfronteerd met de hoge sociale kosten en onder invloed van het participatiedenken wordt dit aanpassingsprogramma al sinds 1987 omgevormd tot een 'Program of Actions to Mitigate the Social Costs of Adjustment in Development.' In de geest van deze 'adjustment with a human face' startte de Ghanese regering met het Agricultural Sector Investment Program (ASIP). Het 'Project Report' (1993) neemt als uitgangspunt dat rurale gemeenschappen en lokale besturen zowel het ontwerpen, implementeren als het onderhouden van projecten zelf aankunnen op voorwaarde dat ze een betekenisvolle stem krijgen in de processen van besluitvorming, ontwerpen en implementeren. Voor de gemeenschap van Wechiao werd dit concreet vertaald in het raadplegen van de District Assembly. Deze lokale vertegenwoordiging van de overheid diende ervoor te zorgen dat alle belangengroepen, waaronder die van handelaars, boeren en consumenten, betrokken werden bij initiatieven van ASIP. De District Assembly formuleerde de rehabilitatie van de bestaande markt als één van de meest urgente noden van Wechiao. Na visitatie van het gebied door een team van deskundigen werd een ontwerp ingediend voor een aantal infrastructurele veranderingen, waaronder drie betonnen, gecompartmentaliseerde hallen, een herstel van de weg die leidt naar de markt en toiletfaciliteiten. Eind 1999 waren de werken klaar, in

maart 2000 werd de nieuwe markt in gebruik genomen.

Medio mei 2000 was de situatie als volgt: ongeveer vijftien procent van de overdekte hallen was effectief in gebruik genomen door ambulante handelaars uit het verstedelijkte Wa. Rondom de hallen hadden de vrouwen van Wechiao en omstreken hun vroegere kramen weer opgesteld. Op de toiletdeuren waren de hangsloten nog onaangeroerd. Deze lage respons toont mijns inziens aan dat het team van deskundigen de markt van Wechiao heeft geïsoleerd van zijn socio-culturele setting en geëvalueerd volgens westerse criteria. Hun voorstellen weerspiegelen het belang van efficiëntie (bereikbaarheid, duurzaamheid van materialen), hygiëne en geometrische overzichtelijkheid. Hun bekommernis om de lokale cultuur beperkte zich tot het omzichtig omspringen met de altaarsteen van de markt tijdens de uitvoering van de werken.

Symptomatisch is het negeren van de mogelijkheid tot mobiliteit van de markt. Gedurende de voorbije vier decennia is de markt vijf keer van plaats veranderd. De District Assembly Man liet de deskundigen weten dat dit te wijten viel aan plaatsgebrek (vier keer) en aan wateroverlast (één keer). Een meer diepgravende analyse van het verhuizen van de markt legt echter andere oorzaken bloot. De markt werd verplaatst telkens wanneer de samenleving in een crisis verkeerde en er bij de aardpriester een aanslepend gevoel van onbehagen heerste. Dat gebeurde onder meer na het overlijden van een chieft, na een te transgressief bloedvergieten op de markt en na voortdurende hekserij op of door de markt. Het verplaatsen van de markt was, met andere woorden, een logische stap in een cultureel proces van omgaan met versturende factoren, van kanaliseren van geweld. Of, zoals Kpana, de aardpriester, het verwoordt: 'Indien nodig zullen we de betonnen constructies gebruiken voor het dagelijkse verhandelen van goederen, en "de markt" (i.e. de altaarsteen) verplaatsen naar een andere plaats'. De apathie van de lokale bevolking voor de betonnen compartimenten heeft weinig te maken met het gevraagde minimale huurgeld (zoals de District Assembly meent), maar eerder met het onbegrip van het team van deskundigen die de betekenis van de beweeglijkheid van de markt in zijn geheel en van de structuren binnen de markt niet erkennen. Immers, het ad hoc implementeren van een rigide patroon in de verkoophallen strookt niet met de organische groei van kramen die de creativiteit van de Wala en Berifor in de dialoog met hun leefomgeving weerspiegelt.

Een blik op de markt vanuit het culturele referentiekader van de Wala en Berifor verlaat de betekenis van de markt die het team deskundigen vanuit een westers marktdenken als vanzelfsprekend aannamen. Het marktgebeuren in Noordwest-Ghana is ingeschakeld in een continuüm dat een cyclische tijdsbeleving orkestreert. De markt als zodanig kent echter geen stichtingsmoment; net als de tijd is ze er altijd geweest. Aldus kan 'de Markt' - waarnaar de altaarsteen verwijst - worden beschouwd als een principe ab origine dat voortdeint in de vele wekelijkse markten en dat in de periodiek herhaalde stichtingsmomenten van die onderscheiden markten wordt herinnerd. De analyse van rituelen op de markt toont aan hoe de respectievelijke sferen van autoriteit - de aardpriester, de chieft en de imam - er zichzelf en de gemeenschap die ze vertegenwoordigen positioneren tegenover de orde van God en Land, van Markt en Voorouders. De hoeder van de markt (de aardpriester) engageert zich niet vrijblijvend, maar plaatst zijn engagement in het geheel van krachtenvelden die de samenleving uitmaken. Zo zegt de aardpriester naar aanleiding van de ingebruikname van de vernieuwde markt tijdens een ritueel bij de altaarsteen:

'De kippen die wij jou vandaag geven, komen van ons, de aardpriesters, en van de chieft. Neem ze van ons aan. (...) Zorg goed voor de markt, zodat ze bloeit. (...) We vragen jullie, God, Markt, Voorouders en Land om ons te leiden, zodat er vrede blijft in Wechiao.'

Waarna hij aankondigt dat weldra ook de imam, als vertegenwoordiger van de Moslimgemeenschap, naar voren zal treden. Aldus herinnert de markt via het medium van het ritueel aan de bestaande kosmologische orde.

Verder zegt hij: 'Dabo (de onlangs overleden vader van de aardpriester/JD) is niet meer hier, daarom kom ik vandaag. Markt, de dingen die mijn voorouders je schonken, zijn nog steeds bij jou.' Verwijzend naar zijn vader plaatst de aardpriester zichzelf in de continuïteit van de afstammingslijn van aardpriesters die deze rol op zich namen. Met 'de dingen die mijn voorouders je schonken' zinspeelt hij op een schep zand van de bloeiende markt van de stad Techiman. Het werd enkele generaties geleden als levengevende substantie toegevoegd aan de offergaven die bij het stichtingsmoment van de markt onder de altaarsteen werden begraven. Dit is significant: het initiëren van een marktactiviteit is een begeestering door de ziel van een reeds bestaande markt. Dit regeneratief gegeven leidt de markt binnen in een geheel van homologe, culturele domeinen dat leven ziet als een doorgeven van vitaliteit, zoals de ziel van de voorvader die een boreling beademt, het geogste graan dat als zaaigraan weer kiemt, de gist van het gierstbier dat steeds opnieuw wordt gebruikt om een nieuw brouwsel tot leven te wekken. Telkens weer is het een repetitief gegeven dat in de herinnering van de aardpriesters leidt tot een verbondenheid met een oorsprong en dus tot originaliteit. Aldus is de markt een basismetaphoor die een cultuur thuisbrengt, die een cultuur autochtoon maakt.

Voortbouwend op dit voorbeeld kan originaliteit worden beschreven als het subjectieve gevoel (en dus niet het feitelijk weten) van voortkomen uit en voortdurend behoren tot een gemeenschappelijke oorsprong die voortleeft in een culturele gemeenschap. Dit gaat verder dan de idee van etnische identiteit van F. Barth die weliswaar ook naar een oorsprong grijpt om zijn *boundary*-concept te staven, maar die de 'cultural stuff that the boundary encloses' (Barth, 1994, p. 12) doelbewust buiten beeld laat. In de notie van originaliteit bepaalt de 'cultural stuff' vanuit zijn oorspronkelijkheid precies het huidige gevoel van behoren.

Originaliteit is echter niet de enige peiler waarop de markt als metafoor steunt. Het beperken van de eigenheid van culturele basismetaphoren tot originaliteit neigt immers meer naar een ideologisch discours dan naar een weergave van de complexe werkelijkheid. Om de dynamiek van de markt te kunnen bevatten, is de notie van complementariteit onontbeerlijk. Het is de resultante van velden uit verschillende culturele logica's die op de markt tegelijk met elkaar samengaan, elkaar raken en beïnvloeden en toch hun eigenheid en zelfstandigheid bewaren. Het is een ontmoeting in semi-autonomie. Complementariteit appelleert aan het beeld van de 'rizoom' van Deleuze: een weefsel van elkaar kruisende, ontmoetende en weer scheidende sporen dat, net als het worteltelsel van zwammen, zonder begin of einde knooppunten creëert. Het is op deze virtuele knooppunten dat culturele innovatie en inculturatie gebeurt. Enkele voorbeelden zijn de fiets of het geweer die op een begrafenissen van een Beriforboer hun plaats hebben verworven tussen de andere culturele paraferalia zoals pijl en boog, sorghum of kauries. Of het naast elkaar bestaan van twee monetaire systemen op de markt waar zowel de traditionele kaurieschelpen als de Ghanese valuta worden gebruikt. Of de

rijke, kapitalistische, katholieke katoenhandelaar uit de stad die voor een begrafenis in zijn geboortedorp een kip offert op het altaar van zijn vader en er opnieuw thuiskomt.

De flexibele maar toch verankerde culturele identiteit die voortkomt uit dit samengaan van originaliteit en complementariteit kan als culturele hybriditeit worden beschreven. Het omgaan met deze culturele hybriditeit door de etnoexpert beperkt zich veelal tot het inpassen van waargenomen fenomenen in westerse categorieën, zonder evenwel de semantische draagkracht daarvan te begrijpen. De etno-expert erkent, met andere woorden, wel het belang van cultuurvreemde fenomenen, maar evalueert ze vanuit zijn eigen basismetaforen. Het boven beschreven voorbeeld over de verbouwde marktinfrastructuur in Wechiao illustreert dit. De altaarsteen werd niet gebagatelliseerd of vernietigd - men wil de lokale cultuur immers respecteren - maar werd ook niet erkend als betekenisvol voor het overheidsproject. De steen was niet meer dan een curiosum van de lokale bevolking die voor de overheidsambtenaren misschien wel exotisch maar zeker niet van belang was. De markt als culturele metafoor werd dus niet onderkend, maar gemarginaliseerd.

Culturele bemiddeling, begrepen als een onderliggend onderhandelingsmodel, eerder dan een concreet draaiboek voor ontwikkelings-interventies, vertrekt echter bij een op zoek gaan naar de betekenisvolle culturele basismetaforen. De volgende paragraaf zal illustreren hoe de dagelijkse praxis van een jonge markt-vrouw beide noties van originaliteit en complementariteit integreert en hoe ze aldus aan interculturele bemiddeling *avant la lettre* doet.

Culturele bemiddeling avant la lettre

Aan de hand van extracten uit de biografie van Augustina Anungkembe, een jonge Beriforvrouw, willen we verschillende kenmerken van kleinschalige, culturele bemiddeling illustreren als een onderliggend (en onbewust) model van waaruit wordt geleefd en onderhandeld. Het grijpt terug op de dialectiek van originaliteit en complementariteit die zich gestileerd weerspiegelt in het antwoord dat deze marktkraamster na onze eerste ontmoeting in 1996 formuleert op mijn vraag hoe ik haar op de markt kan opsporen: 'My name is Anungkembe, but you should ask for Tina.'

Opgroeiend in Wechiao kent Anungkembe een harde kindertijd en ze is pas tien wanneer ze alleen naar Wa trekt om er bij een Wala marktkraamster (haar 'leermeesteres', nanama) in de leer te gaan. Ze leert er de markt kennen: het gezag van de aardpriester, het onderhandelen, kopen, verkopen, de heksen die zich er 's nachts verzamelen; de woede van de markt wanneer er bloed wordt vergoten; de mildheid na de offers voor het Land. Slechts met grote tussenpozen keert ze voor enkele maanden terug naar haar moeder of vader die intussen zijn gescheiden. Op haar zestiende kan ze voor het eerst naar school, in het noordoosten van Ghana. Na drie jaar houdt ze het echter voor bekeken en keert ze terug naar Wechiao. Haar vader negeert haar; bij haar moeder wordt ze mishandeld door haar stiefvader. Uiteindelijk gaat ze langs bij haar nanama: 'Kun je me wat geld lenen, ik wil opnieuw naar de markt?'

Denkend over haar kinder- en tienerjaren is dit moment voor Anungkembe cruciaal voor haar verdere leven. Het is het moment waarop ze zich realiseert dat ze tot de markt behoort. Hoe moeten we dit behoren interpreteren? Het is een verbonden-zijn met de markt op meerdere semantische niveaus. Uiteraard economisch: de terugkeer naar de markt ten koste van haar educatie betekent dat de markt moet instaan voor haar broodwinning, wat ook gebeurt. Terugkeren naar de markt is echter

ook een terugkeren naar het Land (Tengan), de religieuze entiteit die bescherming biedt aan diegenen die zich op het Land bevinden. De markt is ondergeschikt aan de overkoepelende Tengan. Haar falen op school (die ze na een vechtpartij met medestudenten moest verlaten) wijt Anungkembe aan het feit dat ze haar geboortestreek en dus de Tengan had verlaten. Tegelijk treedt ze als Berifor-vrouw binnen in een cultureel domein dat geen deel uitmaakt van haar origo. De handel in Wa is namelijk in handen van Wala vrouwen. Dit betekent dat ze zichzelf moet affirmeren als Berifor-vrouw (zo huurt ze een kamer in een wijk waar vooral Berifor wonen) terwijl ze tegelijk deelaspecten van de Wala-cultuur integreert in haar eigen praxis (zoals haar mercantiele houding tegenover winst als bron voor latere investeringen).

Maar dan trekt Anungkembe plots naar het zuiden, naar Kumasi, in de voetsporen van een geliefde. Opgenomen bij de Ashanti krijgt ze de naam Equoia en ze wordt lid van de Glorious Assembly of God. Als nieuwe christen wordt ze Augustina (Tina) gedoopt. Op de immense markt van Kumasi verkoopt ze als marktkraamster landbouwgewassen uit het noorden. Equoia is tweeëntwintig wanneer ze terugkeert naar haar geboortehuis en er aan de Bagre-initiatierites [\[4\]](#) meedoet. 'The kontoma asked me to join them', zal ze later zeggen, 'I couldn't refuse'.

Nu verkoopt Equoia in Wa groenten en fruit, uit de tuinen en plantages van het zuiden van Ghana. Wekelijks neemt ze de bus naar Techiman of Kumasi en wat ze daar op de kop kan tikken, verkoopt ze in Wa. Niet meer op de markt, maar langs één van de invalswegen in haar nieuwe kiosk, die ze de naam 'Oh, my God' gaf. Ze is bang voor de markt. Sinds de chieft van Wa begin 1998 overleed en de opvolging vanwege oude vetes op zich laat wachten, is de markt onrustig. De aardpriester heeft vorig jaar zelfs geweigerd een offer uit te voeren. Geld verdwijnt, klanten kopen niets. 's Nachts waart 'de markt' rond in Wa of trekt ze weg naar Techiman. Voor Anungkembe voldoende reden om zich op een veilige afstand te houden.

Zowel de notie van originaliteit als die van complementariteit komen aan bod in de dagelijkse praxis van Augustina Anungkembe, vervlochten tot een veelknopig weefsel dat het mogelijk maakt beurtelings of simultaan uit verschillende sporen te kiezen. Wanneer Anungkembe deelneemt aan uiteenlopende culturele logica's neemt ze niet tijdelijk de rol van Tina op zich, of speelt ze niet even voor Equoia. In die specifieke context, op dat moment, is ze Tina, is ze Equoia. De velden waar Anungkembe instapt, zijn pluriform. Enerzijds positioneert ze zich in een marktlogica die aansluit bij een westers model. De beredeneerde en economisch rendabele arrogantie die ze hanteert wanneer ze in Kumasi haar groenten gaat kiezen en opkopen, de joviale gulheid die leidt tot klantenbinding in Wa, het koele winstbejag wanneer ze op de grens van de eerlijkheid balanceert, tekenen haar als een zakenvrouw. In de interregionale handelsketen die Noord- met Zuid-Ghana verbindt, vereenzelvigd ze zich met de Wala-handelaarsters die opereren als middlemen, in de schijnbaar waardevrije neutraliteit van het op productie gerichte economisch systeem. Daarnaast, soms afgewisseld, soms tegelijk, laat Anungkembe zich leiden door de reproductie-logica die overheerst in haar familie en die draait om vruchtbaarheid, regeneratie, verlangens en continuïteit. De vraag naar rentabiliteit of efficiëntie is voor haar niet relevant wanneer van graan bier wordt gebrouwen voor consumptie tijdens een ritueel voor het Land of wanneer ze haar kiosk vier dagen moet sluiten omwille van een begrafenisritueel.

Er zijn legio andere voorbeelden. Zo predikt de Glorious Assembly of God een lineair tijdsverloop, in

het Laatste Oordeel strevend naar een eschatologisch hoogtepunt. Het is een tijdsdimensie die onafhankelijk bestaat naast de cyclische en naar de oorsprong gerichte tijdsbeleving in de niet-christelijke kosmologie van de Berifor. Beide tijdsbelevingen lijken contradictorisch maar kunnen naast en met elkaar blijven bestaan.

Belangrijk in deze gevalstudie - als opstapje naar interculturele bemiddeling - is de vaststelling dat de culturele velden waarin Anungkembe zich beweegt niet versmelten tot één amorf geheel, maar naast elkaar bestaan. Zonder zelf haar wortels te verloochenen (dus vanuit een originaliteit, een belonging) brengt ze een verbinding tot stand tussen verschillende culturele logica's. Deze verbinding, die resulteert in een ontmoeting die tegelijk diversiteit en vervreemding toelaat, draagt de kiem in zich van interculturele bemiddeling.

Interculturele samenwerking vanuit een bemiddelingsmodel

Het veelknopig weefsel dat ontstaat uit complementariteit en originaliteit is een schaalmodel van het vlechtwerk van culturen waaruit zowel het Zuiden als het Noorden zijn opgebouwd. De bewegingen van Anungkembe tussen verschillende velden roepen de processen op die plaatsvinden wanneer een cultureel bemiddelingsmodel ten grondslag ligt aan interculturele samenwerking. We denken hierbij aan haar deelnemen aan een markteconomie en toch verbonden blijven aan de reproductielogica van het huis; of aan haar Berifor-initiatie terwijl ze lid is van de vernieuwingskerk Glorious Assembly of God.

Culturele bemiddeling is geen nieuwe inkleuring van of aanvulling op de bestaande benaderingen binnen de gangbare interculturele samenwerking. Het appeleert meer aan een ingesteldheid of filosofie dan aan een strategie of methodologie; in die zin betekent het een fundamentele ommekeer voor alle betrokkenen in een intercultureel proces. De culturele diversiteit en eigenheid die aan de basis liggen van culturele bemiddeling vernietigen het klassieke spiegelbeeld waarbij een zich inferieur voelende cultuur zich spiegelt aan een tweede.^[5] Of, even frequent, waarbij een cultuur zijn superioriteitsgevoel vertaalt in het voorhouden van een spiegel aan een andere. Welke methodologie ook wordt gevolgd, beide scenario's vertrekken van een hiërarchische opstelling en houden een einddoel van gelijkheid in zich. Sachs (1992) schrijft hierover:

'From the start, development's hidden agenda was nothing else than the Westernisation of the world. The result has been a tremendous loss of diversity. The worldwide simplification of architecture, clothing and daily objects assaults the eye; the accompanying eclipse of variegated languages, customs and gestures is already less visible; and the standardization of desires and dreams occurs deep down in the subconscious of societies. (...) The 'Other' has vanished with development' (pp. 3-4).

Laten we dit illustreren met de participatieve 'Basket Approach' zoals geformuleerd door Van Keer (1998). De filosofie van de 'Basket Approach' bestaat uit de beeldspraak dat deskundigen aan boeren een mand vol ideeën (en indien nodig ook werktuigen en inputs) aanbieden. In een volgende stap kunnen de boeren via allerlei participatieve methodes uit de aangereikte mand hun eigen selectie van ideeën maken. 'Real participation means giving the farmers the opportunity to select and combine the building blocks for development in a way that suits them best' (Van Keer, 1998, p. 14). Het aanbieden van keuzemogelijkheden zou de betrokken cultuur de middelen moeten verschaffen

om over haar eigen lot te beschikken en aldus haar culturele eigenheid te bewaren. De intentie lijkt goed, de uitwerking gaat echter mank. Door het schenken van een gift (de mand met ideeën) neemt de status van de deskundigen namelijk toe (Mauss, 1980). Hierdoor komen de boeren in een 'double-bind' terecht. Enerzijds nodigt de mand uit tot het zelfbewust uitstippelen van de richting die zij willen opgaan; anderzijds leidt de gift, precies door de status die het aan de gever verschaft, de boeren binnen in het spel van de mimetische begeerte (Achterhuis, 1988; Girard, 1972, 1986). Deze begeerte richt zich niet op een specifiek westers object, zoals bijvoorbeeld een concrete techniek om de productie van geïrrigeerde rijst te verhogen, maar op het westers model tout court.

Volgens de theorie van de mimese kunnen we stellen dat elke mens en elke cultuur een verlangen heeft naar een zijnstoestand die hij zelf niet heeft maar die hij ziet bij een ander. Hij verwacht van die ander dat hij aanwijst wat hij moet begeren om die zijnsvolheid te bereiken. Die ander toont dit aan, niet met woorden, maar door zijn eigen begeerte. De begeerte is met andere woorden zelf wezenlijk mimetisch. Het subject spiegelt zich aan de begeerte van het model. Dit principe mondt uit in een eindeloos nahollen van een geïdealiseerd model. Wanneer het subject zich effectief de betere productietechniek voor rijst heeft toegeëigend, betekent dit niet het einde van zijn verlangen. Intussen begeert hij immers allang andere zaken die hem door zijn ideaalbeeld zijn aangereikt. Dit resulteert in de bestendiging van de hiërarchie tussen de gever en de ontvanger van 'de mand'. Ontwikkelingsacties zijn dus nooit vrijblijvend.

Het bemiddelingsmodel verlaat dit dwangbeeld van de gelijkheid, en vermijdt aldus het ontstaan van mimesis en de eruit voortvloeiende afhankelijkheid. Wanneer respect voor en het erkennen en valoriseren van het anders-zijn centraal staan, is er immers geen drang meer tot nabootsing. Culturele bemiddeling is een proces dat zich voltrekt tussen (kleinschalige) gemeenschappen die voeling hebben met elkaar, die zich om een of andere reden met elkaar verbonden weten. Het zijn gemeenschappen die hun inter-independentie (Devisch, 1997, p. 46) ten opzichte van elkaar erkennen: ze zijn opgenomen in 'die dubbele beweging van partiële inschakeling in de mondiale beweging naar sociale ontvoogding toe (...) enerzijds, en tevens zorg voor de culturele eigenheid anderzijds'. Een echte vorm van interculturaliteit is dan ook slechts mogelijk tussen gemeenschappen die de dialectiek van originaliteit en complementariteit in zich dragen. Dit betekent dat deze personen zich steeds opnieuw bewust zijn van hun eigen cultureel 'behoren tot', terwijl ze laveren tussen verschillende culturen en logica's. Deze partnershiprelaties stimuleren geen versmelting of éénwording en ijveren niet voor bekering, maar kiezen bewust - en in een geest van wederzijds vertrouwen - voor 'tegenspraak vanuit eigen kernen van weerbaarheid. Dat wil zeggen nestvorming: oikos' (p. 48).

Bij de rehabilitatie van de markt in Wechiao is de aardpriester aldus minstens evenzeer belanghebbende als de ambtenaar van de 'District Assembly', of is het gezag van de altaarsteen meer bindend dan de cultuurloze richtlijnen van het Agricultural Sector Investment Program van de Wereldbank. Voor Anungkembe is het minutieus opvolgen van de prijzen voor de landbouwgewassen zoals die door de middlemen worden bepaald even betekenisvol als de rituele gulheid (verkwisting zouden waarnemers zeggen) wanneer tijdens haar initiatie met grote hoeveelheden voedsel wordt gedanst en gevochten.

Evenzeer is het belangrijk dat bij een bemiddelingscontact tussen mensen van het zuiden en van

bijvoorbeeld Vlaanderen de vertegenwoordigers aan beide zijden zich verbonden voelen met hun grond, hun origine, met hun culturele identiteit. Ik denk hierbij eerder aan ecologisch geëngageerde en in hun cultuur gewortelde boeren met een visie op duurzaamheid en autonomie, dan aan vertegenwoordigers van de agro-industrie. Het voorbeeld over het geitencoöperatief 'De Levende Aarde' uit Alken (Belgisch Limburg) toont aan hoe een Vlaamse boer 'cultureel bemiddelt' met andere boeren uit Vlaanderen en uit het Zuiden (Le Rue, 1997). De coöperatie werd in 1980 opgericht door een boerenzoon die zich na enkele frustraties in de ontwikkelingssamenwerking op de hoeve van zijn vader toelegt op de teelt van geiten en de verkoop van geitenkazen. Na een moeilijk begin werken nu vijf personen voltijds op de hoeve. De coöperatie werkt samen met boeren in Senegal, Burkina Faso, Marokko en Kenia, alsook met tal van Vlaamse boeren. Ze wil een antwoord bieden op de hegemoniale en neokoloniale realiteit die er heerst tussen Noord en Zuid. Autarkisch en bijna volledig steunend op grondstoffen uit de eigen ecologische niche onttrekt de coöperatie zich aan elke vorm van globalisering (originaliteit) om zich vanuit deze lokale dynamiek open te stellen voor anderen uit het Noorden en het Zuiden (complementariteit). Haar visie op interculturele samenwerking is even eenvoudig als essentieel: door het samen werken en leven is er een uitwisseling van kennis en ervaring zonder vorm van imiteren, opleggen van modellen of bekeringsijver. Dit uit zich onder andere in stages waarbij uitwisselingen in beide richtingen tussen Noord en Zuid plaatsvinden. Een ander belangrijk aspect in de filosofie van 'De Levende Aarde' is de nadruk op financiële en culturele autonomie, daar het 'gemakkelijke geld' van donoren elke vorm van autonomie onmogelijk maakt.

Veel ontwikkelingswerkers hebben een draaiboek voor ogen wanneer ze een interventie plannen en veel academici streven ernaar hun onderzoek af te sluiten met een procedure om een bevolkingsgroep te ontwikkelen. Zo'n handleiding over intercultureel samenwerken via een bemiddelingsmodel bestaat niet en lijkt ook moeilijk haalbaar, daar het opstellen van (rigide) regels en richtlijnen reeds de particulariteit van een westers pedagogisch concept in zich draagt. Toch willen we tegemoetkomen aan de verzuchting van ontwikkelingswerkers in het veld en enkele krijtlijnen uitzetten die een bemiddelingsproces onderscheiden van de participatieve en neoklassieke benaderingen. De regionale specialisatie van de gebruikte data beperken de toepasbaarheid van het bemiddelingsmodel niet tot een specifieke Noord-Zuid relatie. Ook in de multiculturele realiteit van België en Nederland kunnen culturele bemiddelingsprocessen bijdragen tot het begrijpen van elkaar.

Culturele bemiddeling is slechts mogelijk tussen kleine gemeenschappen van wie de leden zich met hun eigen gemeenschap kunnen identificeren. Dit kunnen gemeenten zijn of spontaan gegroeide organisaties zoals jeugdbewegingen, vrouwengroepen, sommige NGO's et cetera. Voor multi-nationale instellingen (UN, EEG, WB) of uit hun voegen gebarsten nationale organisaties (zoals USAid en Danida) lijkt het vooralsnog heel moeilijk om hun gerichtheid op participatie om te buigen in wederzijdsheid.

Belangrijk is het wegvallen van de vaak onuitgesproken maar toch steeds aanwezige idee van rol-verdelingen. In een cultureel bemiddelingsproces speelt niemand de rol van deskundige of leek; er is geen donor of ontvanger, geen strateeg, geen uitvoerder. Er is enkel een diepgaande betrokkenheid, een onderdompeling, die aanvankelijk eerder gevoelsmatig dan rationeel is. Betrokkenen in een bemiddelingsproces moeten de andere cultuur van binnenuit leren kennen, een opgave die slechts haalbaar is tijdens een langdurig en doorleefd engagement. Een bemiddelingsproces start dan ook

met een verregaande vorm van interculturele empathie. Dit begrip transposeert - mutatis mutandis - de relationele idee van Martin Buber (1923) vanuit de individualiteit van het 'Ich und Du' naar de collectiviteit van culturen.⁶ De relatie staat centraal en slechts in de interculturele relatie en door het leren kennen van de andere cultuur van binnenuit, kan een cultuur tot een eigen identiteit en dus eigenheid komen. In een intercultureel bemiddelingsproces is er geen 'bemiddelaar' die de betrokken gemeenschap via allerlei technieken tracht mee te leiden naar een doel dat hij vooraf heeft bepaald. Culturele bemiddeling is een proces dat door verschillende partijen wordt doorlopen om in een gemeenschappelijk engagement te komen tot wederzijdse steun.

Centraal in een cultureel bemiddelingsproces staan vertegenwoordigers van lokale gemeenschappen die elkaar ontmoeten in een vertrouwde omgeving. Aldus vormen ze een verbinding opdat de gemeenschappen elkaar kunnen vinden en ontmoeten in een atmosfeer die openheid en eigenheid met elkaar verzoent. Deze vertegenwoordigers spreken vanuit een cultureel behoren (zoals ouderen, religieuze leiders, traditionele gezagsdragers) eerder dan vanuit een politiek of professioneel engagement (zoals districtraden of leraren).

Culturele bemiddeling verandert de ingenieur/expert van een initiërende en dirigerende actor in een externe actor. De ingenieur/expert kan wel omwille van zijn deskundigheid worden geraadpleegd, maar laat het sturen van het proces over aan de betrokken bemiddelende gemeenschappen. Deze expertenkennis kan worden gebundeld in onafhankelijke expertisebureaus die pas in een latere instantie worden geraadpleegd.

Een flessenhals in het bemiddelingsproces is het aanvaarden van het anderszijn van de betrokken gemeenschappen. Wanneer een gemeenschap keuzes maakt die indruisen tegen de waarden, normen en zinswijzen van de andere gemeenschap is het essentieel om naast de individuele rechten van de mens ook het 'recht op zingeving' van elke gemeenschap te erkennen. Elke gemeenschap heeft het recht uit te maken wat ze voor zichzelf zinvol en betekenisgevend vindt, een vrijheid die (vooral in het Zuiden) meer wordt ingevuld via collectieve verlangens dan via individuele behoeftes.

Belangrijk is ook het besef dat elk referentiekader van waaruit de actoren in een cultureel bemiddelingsproces denken en werken, cultureel gekleurd is. In een cultureel bemiddelingsproces is er geen positieve of negatieve positionering ten opzichte van westerse technologie. Techniek is immers geen 'exogene factor', maar het onderhandelde resultaat van een maatschappelijk proces, een veruitwendiging van een culturele dynamiek. Het behoort dus tot de grondhouding van betrokkenen in een cultureel bemiddelingsmodel om te erkennen dat vaak als universeel beschouwde zaken als techniek, maar ook voeding, seksualiteitsbeleving, verwantschapsstructuren en interpersoonlijke relaties betekenis krijgen vanuit een cultuureigen kader.

Werken vanuit een cultureel bemiddelingsmodel is niet eenvoudig, want het is niet enkel een ontmoeting met de ander, maar tegelijk ook een ontmoeting met jezelf, en dat lijkt angst aan te jagen. Het betekent immers de hand in eigen boezem steken, om daarna fundamentele keuzes te maken. Keuzes om af te zien van een leidersrol, om de ander in gelijkwaardigheid te ontmoeten, om niet in een hiërarchische verhouding te stappen, om jezelf open te stellen voor andere

wereldbeelden, economieën, culturen, visies, opinies. Maar misschien is dit alles niet angstaanjagend, maar eerder uitnodigend, uitdagend en boeiend.

Literatuur

Achterhuis, H. (1988). Het rijk van de schaarste: van Thomas Hobbes tot Michel Foucault. Baarn: Ambo.

Achterhuis, H. (1995). Natuur tussen mythe en techniek. Baarn: Ambo.

Asquith, P. (1996). Japanese science and Western hegemonies: primatology and the limits set to questions. In L. Nader (Ed.), *Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power and knowledge* (pp. 239-256). New York & London: Routledge.

Barth, F. (1994). Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In H. Vermeulen & C. Govers (Eds), *The anthropology of ethnicity: beyond ethnic Groups and boundaries* (pp. 11-32). Amsterdam: Het Spinhuis.

Bekaert, S. (1997). System and repertoire in Sakata medicine (Democratic Republic of Congo). (ongepubliceerd doctoraatsproefschrift) K.U.Leuven.

Bekaert, S. (1998). Culturen van binnenuit leren kennen. Berchem/Mechelen: EPO/CIMIC.

Buber, M. (1923). *Ich und Du*. Leipzig: Insel.

Chambers, R. (1997). *Whose reality counts? Putting the first last*. London: Intermediate technology publications.

Chambers, R., Pacey, A. & Thrupp, L.A. (1989). *Farmer First : farmer innovation and agricultural research*. London: Intermediate technology publications.

Dessein, J. (1999). *Aarzelen tussen uitersten: over Ghanese landbouwers, markten en recht op zingeving*. Berchem/Mechelen: EPO/CIMIC.

Devisch, R. (1997). *Culturele bemiddeling en economische mondialisering*. Berchem/Mechelen: EPO/CIMIC.

Escobar, A. (1995). *Encountering development: the making and unmaking of the third world*. Princeton: Princeton University Press.

Freire, P. (1970). *The pedagogy of the oppressed*. New York: Seabury Press.

Girard, R. (1972). *La violence et le Sacré*. Paris: Éditions Bernard Grasset.

Girard, R. (1986). *De Zondebok*. Kampen: Kok Agora.

Goody, J. (1993). The Bagre considered. In M. Fiéloux et al., (eds) *Images d'Afrique et sciences sociales: les pays lobi, birifor et dagara* (pp. 323-327). Paris: Karthala-Orstom.

Harding, S. (1994). Is science multicultural? Challenges, resources, opportunities, uncertainties. *Configurations*, 2, 301-330.

Hess, D. (1995). Science and technology in a multicultural world: the cultural politics of facts and artifacts. New York: Columbia University Press.

Hobart, M. (Ed.) (1993). An anthropological critique of development: the growth of ignorance. London: Routledge.

Illich, I. (1992). Needs. In W. Sachs. (Ed.), The development dictionary: a guide to knowledge as power (88-101). London/New Jersey: Zed Books.

Keer, K. van et al. (1998). Options for soil and farmer friendly agriculture in the highlands of northern Thailand. Eschborn: Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit.

Le Rue, S. (1997). Entre Flandres et Sahara: Agriculture durable dans une perspective mondiale. <http://carryon.oneworld.org/euforic/eurodc/goatext.htm>.

Mauss, M. (1980). The gift. London: Routledge & Kegan Paul.

Ovesen, J. (1987). Initiation: a folk model among the Lobi. Folk, 29, 125-150.

Rahnema, M. (1992). Participation. In W. Sachs. (Ed.), The development dictionary: a guide to knowledge as power (pp. 116-131). London/New Jersey: Zed Books.

Rouville, C. de (1993). Les cérémonies d'initiation du buür (région d'Iridiaka). In M. Fiéloux et al. (eds.), Images d'Afrique et sciences sociales: les pays lobi, birifor et dagara (pp. 311-321). Paris: Karthala-Orstom. [\[6\]](#)

Sachs, W. (1992). Introduction. In W. Sachs. (Ed.), The development dictionary: a guide to knowledge as power (pp. 1-5). London/New Jersey: Zed Books.

Scott, C. (1996). Science for the West, myth for the rest? The case of James Bay Cree knowledge construction. In L. Nader (Ed.), Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power and knowledge (pp. 69-86). New York & London: Routledge.

Tieleman, H. (1991). In het teken van de economie: over de wisselwerking van economie en cultuur. Baarn: Ambo.

Verhelst, T. (1997). Economische organisatie en lokale culturen. Berchem/Mechelen: EPO/CIMIC.

Warren, D., Slikkerveer, L. & Brokensha, D. (Eds) (1995). The cultural dimensions of development: indigenous knowledge systems. London: Intermediate technology publications.

Noten

[\[1\]](#) De etnografische data die in dit artikel zijn verwerkt, zijn gebaseerd op een 24-maanden durend veldwerk in Noordwest-Ghana dat werd uitgevoerd tussen september 1996 en mei 2000. Mijn dank gaat in eerste instantie uit naar prof. R. Devisch, bezieler van het ARC en begeleider van mijn onderzoek. Verder wil ik de Interfacultaire Raad voor Ontwikkelingssamenwerking van de K.U. Leuven en het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek danken voor hun financiële steun.

[2] Respectievelijk Participatory Rural Appraisal, Rapid Rural Appraisal, Rapid Appraisal of Agricultural Knowledge Systems en Doelgerichte Interventie Planning.

[3] Meestal wordt de inaugurale rede van VS President Harry Truman (1949) aangehaald als het begin van 'de derde wereld' en de noties van 'ontwikkelde' en 'onderontwikkelde' landen.

[4] Het *Bagre*-ritueel is een *rite de passage* waarbij de neofieten worden uitgenodigd door de *kontoma*, dwergachtige mythologische figuren die aan de mythologische oorsprong liggen van de LoDagaaba-cultuur. Tijdens dit meerdaagse ritueel vereenzelvigen de neofieten zich met de *kontoma*, om er uiteindelijk door een symbolische wedergeboorte weer afstand van te nemen en als herborenen opnieuw bij de mensen te komen (zie ook Goody, 1993; Ovesen, 1987; De Rouville, 1993).

[5] Hierbij verwijs ik naar de SNOB-theorie van Proust, zoals die wordt aangewend in *Achterhuis*: 'Het principe van de SNOB-theorie bestaat eruit dat mensen ertoe neigen hen na te volgen die zij als maatschappelijk hoger zien' (1988, p. 334).

[6] Ik ben me ervan bewust dat mijn nogal monolithisch gebruik van de termen cultuur en gemeenschap de complexe culturele verscheidenheid tot analytisch werkbare begrippen reduceert. Ik reken echter op het begrip van de lezer om de gehanteerde begrippen terug te transponeren naar de realiteit.