Inhoud les 1: benaderingen van globalisering en moderniteit

[1. Inleiding 3](#_Toc32501072)

[2. Een kleine terugblik op ‘moderniseringstheorie’ 5](#_Toc32501073)

[3. Ferguson, “Decomposing modernity” 5](#_Toc32501074)

[4. Moderniteit > globalisering 7](#_Toc32501075)

[4.1. Giddens’ analyse van moderniteit 7](#_Toc32501076)

[4.2. Globalisering 8](#_Toc32501077)

[5. Kolonialiteit > globale moderniteit 9](#_Toc32501078)

[5.1. Uitgangspunten voor het M/K-programma 9](#_Toc32501079)

[5.2. *Hoe* volgt moderniteit uit kolonialiteit? 9](#_Toc32501080)

[5.3. Kolonialiteit en de Renaissance 10](#_Toc32501081)

[5.3.1. Kolonisering van taal 10](#_Toc32501082)

[5.3.2. Kolonisering van het geheugen 11](#_Toc32501083)

[5.3.3. Kolonialiteit van tijd en ruimte 12](#_Toc32501084)

[6. Moderniteit is ambigu: postkoloniale dominantie zonder hegemonie 12](#_Toc32501085)

[6.1. Inleiding 12](#_Toc32501086)

[6.2. Ranajit Guha 12](#_Toc32501087)

[6.3. Kolonialisme en anachronisering: Dipesh Chakrabarty’s *Provincializing Europe* 13](#_Toc32501088)

Inhoud les 4: Modernisering als interconnectiviteit, het voorbeeld van vroegmoderne kenniscultuur (Vanden Broecke)

[0. Inleiding en korte terugblik op les 1 2](#_Toc34118706)

[1. Het diffusiemodel 3](#_Toc34118707)

[1.1. George Basalla’s diffusiemodel 3](#_Toc34118708)

[1.2. Kritiek op het diffusiemodel 4](#_Toc34118709)

[2. Een alternatieve visie op wetenschap en globalisering: Bruno Latour 5](#_Toc34118710)

[2.1. Een historische parabel: Lapérouse landt op Sakhalin (1787) 6](#_Toc34118711)

[2.2. “Localizing the global” 7](#_Toc34118712)

[2.3. Globalisme = “veredeld provincialisme” 9](#_Toc34118713)

[3. Wetenschap als tweerichtingsverkeer: contactzones en hybridisering van kennis 10](#_Toc34118714)

[3.1. Informatiegaring in vroegmoderne handelsfactorijen 10](#_Toc34118715)

[3.2. Contactzones, *go-betweens*, hybridisering 11](#_Toc34118716)

[4. Jouw centrum of het mijne? Contestatie van wetenschappelijke metropolen in koloniale context 12](#_Toc34118717)

[5. Koloniale macht en geneeskunde 14](#_Toc34118718)

Inhoud Les 5: Kennis/macht in het vroegmoderne globaal katholicisme (Vanden Broecke)

[1. Inleiding: oriëntalistische kennis/macht 2](#_Toc34980021)

[2. Een schets in vogelvlucht van het vroegmoderne mondiale Christendom 3](#_Toc34980022)

[3. Vroegmoderne katholieke etnografieën en kennis/macht 5](#_Toc34980023)

[3.1. Missionering, kolonisering, en de natuur van de Indianen 5](#_Toc34980024)

[3.2. De natuurlijke éénheid van de mensheid: etnografische kennis als missie-technologie 7](#_Toc34980025)

[3.3. Aziatische accommodatie en veranderingen in het Europese zelf-verstaan 9](#_Toc34980026)

[3.4. Verlichtingskritiek en de uitvinding van ‘primitieve’ religie: Lafitau’s *Moeurs* (1724) 11](#_Toc34980027)

[4. Missie en culturele toeëigening 13](#_Toc34980028)

[4.1. “Andes-katholicisme” 14](#_Toc34980029)

[4.2. Indië 14](#_Toc34980030)

[4.3. China 16](#_Toc34980031)

Les 1, bis. Benaderingen van globalisering en moderniteit

# Inleiding

In het eerste uur van deze les leerden jullie van professor Limberger dat …

Volgens de enen is moderniteit een Europees exportproduct dat langzaam de hele planeet inpalmt, volgens de anderen is het veeleer iets wat overal verschillend toegeëigend wordt. Volgens de enen is het een historisch ‘ding’ waarvan de lokale inplanting en effecten door historici getraceerd kunnen worden, volgens de anderen is het in de eerste plaats een ‘concept’ dat als machtsinstrument fungeert (‘claim-making concept’).

In het tweede uur willen we deze basisopties wat verder uitdiepen aan de hand van een voorstelling van enkele toonaangevende sociologen, historici, antropologen die, elk op hun eigen manier, het denken over “globalisering” in de afgelopen 50 jaar ingrijpend hebben gevormd. We zullen daarbij achtereenvolgens horen hoe:

1. Moderniteit lange tijd begrepen werd als een exclusief Europees product, dat bovendien de centrale gids was bij het organiseren van globalisering (moderniseringstheorie);
2. Die visie op modernisering tegenwoordig erg problematisch is geworden. Dit noopt, in de volgende drie secties, tot een her-bezoeken van de *precieze* relatie tussen moderniteit en globalisering;
3. Moderniteit vervolgens begrepen werd als *inherent* globaliserend;
4. Moderniteit ook gezien is als een *effect* van kolonialiteit;
5. Moderniteit gezien is als iets dat fundamenteel *ambigu* is in (post-)koloniale contexten.

# Een kleine terugblik op ‘moderniseringstheorie’

Tijdens de hoogdagen van de de-kolonialisering, kort na WO II, kwamen Amerikaanse sociologen op de proppen met een nieuw model voor wat tot dan toe bekend stond als “ontwikkeling van nieuwe staten”: moderniseringstheorie. Moderniseringstheorie poneerde:

1. Één gemeenschappelijk en welomlijnd eindpunt voor de ontwikkeling van niet-Westerse staten: *moderniteit*
2. Eén definitie van de vier kerningrediënten van dit einddoel: politieke democratie; kapitalistische markteconomie (m.i.v. wetenschap en technologie); welvaartsstaat (m.i.v. onderwijs); massamedia
3. Eén duidelijke interpretatie van ‘modernisering’: de overgang van een ‘traditionele’ (naar binnen gekeerd, conservatief, passief tegenover de natuur, bijgelovig) naar een ‘moderne’ maatschappij

Met andere woorden, de hele wereld diende maximaal te worden zoals de VS, en minimaal zoals Rusland of China.

Het is bekend dat de Vïetnam-oorlog korte metten maakte met de geloofwaardigheid van moderniseringstheorie als een universeel inzetbaar ‘script’ voor de efficiënte allocatie van militaire of economische investeringen. En toch heeft ze een soort ‘come-back’ gekend tijdens de jaren 1990, ditmaal onder invloed van een nieuw centraal aandachtspunt: globalisering.

Zoals we dadelijk zullen zien, hebben sociologen beargumenteerd dat globalisering eenvoudigweg de huidige fase van het moderniseringsproces *is*. Globalisering kan immers gezien worden als een beweging waarbij economische, wettelijke, onderwijskundige en culturele ruimtes in toenemende mate worden geïntegreerd. De historicus Peter Stearns definieert globalisering bijvoorbeeld als volgt:

“the process of transformation of local phenomena into global ones … a process by which the people of the world are unified into a single society and function together.” (Stearns 2010, p. 1).

En net zoals de moderniseringstheoretici van de jaren 1960, zijn ook historici als Stearns minder geïnteresseerd in de vraag *hoe* moderniteit of globalisering benaderd moeten worden, maar wel in de vraag *wat* de precieze ingrediënten ervan zijn. De bedoeling van de les van vandaag is om de eerste vraag wél te belichten.

# Ferguson, “Decomposing modernity”

Ferguson stelt dat binnen de moderniseringstheorie, Afrika altijd geportretteerd werd als premodern, en dat de hedendaagse reactie op die portrettering er dan maar voor kiest om het te hebben over moderniteit in het meervoud : i.p.v. pre- of niet-modern, zou Afrika anders-modern zijn. Binnen die vaststelling wil Ferguson twee dingen doen :

1. De *implicaties* van deze alternatieve interpretaties bekijken.[[1]](#footnote-1)
2. Moderniteit niet als een analytisch-descriptieve term benaderen, maar als een centraal concept van *identiteitsvertogen*.[[2]](#footnote-2)

Wat waren de implicaties van moderniseringstheorie? Ferguson benadrukt hoe die theorie een operatie was die ruimtelijke mondiale hierarchieën interpreteerde in termen van chronologische stadia. Ze plaatst post-koloniale maatschappijen in een « wachtkamer van de moderniteit ».[[3]](#footnote-3) Zoals Ferguson aangeeft, was dit idee –geworteld in de 19e-eeuwse sociale theorie en biologie—een belangrijke breuk met de statische hiërarchiëen die geponeerd werden in oudere theologische vertogen (het « Great Chain of Being »-model).[[4]](#footnote-4) Moderniseringstheorie was dus een model dat twee assen (‘status’ en ‘tijd’) van ontwikkeling met elkaar correleerde.

Ferguson ziet ons heden als een moment waarin de geloofwaardigheid van die correlatie teloor is gegaan, althans op lokaal vlak (met name onder academici en in Afrika).[[5]](#footnote-5) Die erosie heeft geleid tot twee andere visies op moderniteit.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | Alternatieve moderniteiten | Degeneratieve moderniteit |
| Wie? | Academische elites | Afrika |
| Verwerpt: | Verhaal van modernisering als totaalpakket (‘tijd’-as) | Verhaal van modernisering als belofte van statusverhoging (status’-as) |
| Diagnose van ons heden: | Een veelheid aan “alternatieve moderniteiten” met evenwaardige status | Modernisering gebeurt elders (Derde Wereld > Vierde Wereld, Afrika *uit* de ‘wachtkamer van de moderniteit’) |
| Alternatief ontwikkelingsverhaal: | Geen | Moderniteit als aftakelingsverhaal, apocalyptische spiritualiteit |

De terminologie van ‘alternatieve moderniteiten’ heeft het enkel over culturele praktijken, niet over economische situaties.[[6]](#footnote-6) Vanuit dat laatste perspectief bekeken, verschijnt “moderniteit” vooral in Afrika als een *verbroken belofte*, en als een fenomeen dat niét gebaseerd is op merites, maar op toeval en wreedheid.[[7]](#footnote-7) Een wereld die begrepen werd in termen van ontwikkeling, wordt nu begrepen in termen van “muren en grenzen”. Moderniteit is niet langer een belofte, maar een status.[[8]](#footnote-8) Die ervaring leidt op zijn beurt tot een derde verhaal over moderniteit, waarin de geschiedenis wordt begrepen als een niet-progressief proces. Dat kan een proces zijn van degeneratie en desintegratie, waarin Afrika net het vérst gevorderd is in een universeel verhaal (van aftakeling), of bv. een proces van apocalyptische omkering van aardse machtsverhoudingen.[[9]](#footnote-9)

# Moderniteit > globalisering

Is moderniteit de *enige* orde die globaal kàn worden (Escobar)? Is globalisering gewoon de ultieme triomf van moderniteit?

In *The Consequences of Modernity* (1990) probeerde de Britse socioloog Anthony Giddens (1938- ) twee zaken te doen:

1. een systematische analyse te maken van het sociale fenomeen “moderniteit”
2. de relatie van globalisering tot deze moderniteit karakteriseren: is globalisering inderdaad een nieuwe fase in de geschiedenis van de Westerse maatschappijen, of is het veeleer een soort “moderniteit 2.0”?

Giddens’ analyse van moderniteit

“Moderniteit” is een specifiek soort organisatie van het sociale leven, die in Europa ontstond in de 17e eeuw (p. 1). Deze sociale modus heeft drie centrale kenmerken:

1. Scheiding van tijd en plaats

Giddens (1938- ) herinnert eraan dat in pre-moderne maatschappijen tijdsmeting altijd lokaal is en strikt gebonden aan de plaats waar men leeft (‘tijd’ is bv. een functie van de relatie van de zon of maan tot een *lokale* horizon). In moderne samenlevingen is tijd daarentegen een universeel en uniform gegeven (bv. via de verspreiding van klokken en universeel geldige tijdzones).

Waarom is de uniformisering van tijdsmeting zo’n centraal element in “moderniteit”? Omdat het, volgens Giddens, een noodzakelijke voorwaarde is voor de coördinatie van -en dus controle over- menselijk gedrag. Het laat toe om de beslissingen en acties van mensen die op grote afstanden van elkaar wonen op elkaar af te stemmen.

Die nieuwe mogelijkheid zorgt er op zijn beurt voor dat mensen in hun praktische bestaan steeds meer ‘losgeweekt’ worden van de feitelijke ‘plaats’ waar ze leven, en gesitueerd worden in een abstracte, universele, en uniforme ‘ruimte’ (waar, onder meer, universele tijd de maat aangeeft). Deze tendens wordt verder in de hand gewerkt door de opkomst van de wiskundige cartografie (p. 19).

Er doet zich dus een grootschalige scheiding tussen tijd en plaats voor, die het op zijn beurt mogelijk maakt om de sociale ruimte fundamenteel te herorganiseren, op basis van de nieuwe uniforme tijd en ruimte. Een goed voorbeeld hiervan is de treintabel, die er precies op basis van deze twee instrumenten in slaagt om het gedrag van treinen en passagiers centraal te coördineren (p. 20).

1. De-lokaliseringsmechanismen

De scheiding van tijd en plaats is een voorwaarde voor de twee andere centrale dimensies van moderniteit. De eerste hiervan is het ontstaan van technieken waarmee sociale relaties onafhankelijk kunnen gemaakt worden van een vooraf gegeven plaatselijke context.

Giddens geeft twee voorbeelden van zo’n technieken. Ten eerste zijn er *symbolische tekens*, die toelaten dat personen op grote afstand van elkaar toch een vertrouwensbasis kunnen hebben om relaties of transacties aan te gaan. Een goed voorbeeld hiervan is geld, dat Giddens beschrijft als een instrument waarmee krediet en schuld tussen personen vlot georganiseerd kunnen worden, ongeacht hun afstand. Het is de moderne natiestaat waar ze allebei toe behoren, niet lokale conventies, die garant staat voor de ‘waarde’ van dit instrument (pp. 23-25). Giddens’ tweede voorbeeld zijn *expertise-systemen*. Zijn punt is dat ons dagdagelijks functioneren grotendeels gebaseerd is op *vertrouwen* in de geldigheid van kennis en expertise die we zelf niet hebben (bv. in de constructie van gebouwen waar we ons in begeven, in het functioneren van de voertuigen die we gebruiken, etc.).

In beide gevallen laten de-lokaliseringsmechanismen toe dat sociale relaties losgekoppeld worden van lokale context. Ze maken dit mogelijk omdat ze zich zélf garant stellen voor verwachtingspatronen die we investeren in mensen die we niet kennen (p. 28). ‘Vertrouwen’ wordt in beide gevallen dus overgeplaatst van personen naar boven-lokale abstracte entiteiten (bv. geld, expertise).

1. Reflexieve toeëigening van kennis

De derde centrale dimensie van moderniteit is een *reflexieve omgang met praktijken*. In premoderne maatschappijen wordt de geldigheid van praktijken sterk gekoppeld aan *traditie* en een *verleden gebruikscontext*. Moderne maatschappijen, daarentegen, zullenals *principe* aannemen dat de legitimiteit van praktijken *permanent* geëvalueerd moet worden op basis van maximale en actuele kennis. Eén voorbeeld hiervan is de 19e-eeuwse praktijk van het bijhouden van staatsstatistieken, waarmee permanent praktijken van volksgezondheid, onderwijs, economie, etc. konden geëvalueerd en bijgestuurd worden.

Moderne maatschappijen zijn sociale organisaties waar deze drie dimensies een stabiele *institutionele* inbedding hebben gekregen. Volgens Giddens zijn deze institutionele vertalingen viervoudig:

1. Kapitalisme: de organisatie van productie rond privé-bezit van kapitaal en productiemiddelen in een competitieve markt, zorgt ervoor dat expansie (en dus scheiding van tijd en plaats) een vast kenmerk wordt.
2. Industrialisering: de nood aan meer efficiënte productieprocessen, is op zijn beurt een belangrijke factor in de vervanging van een ‘natuurlijk’ door een ‘artificieel’ milieu, en een hoofdstimulans voor reflexiviteit.
3. Surveillering: de constante supervisie van de activiteiten van populaties.
4. Geweldsmonopolie: creëert een veralgemeend milieu van dociele lichamen waarbinnen de drie eerder vermelde hoofddimensies maximaal kunnen uitgewerkt worden.

Globalisering

Op deze basis komt Giddens tot het besluit dat moderniteit een “inherent globaliserend” potentieel heeft (p. 63). Zoals we gezien hebben, is een centraal kenmerk van moderne maatschappijen de mogelijkheid om op een stabiele manier relaties te onderhouden *ongeacht de ruimtelijke afstand*. Er is een nieuwe ruimtelijke ‘rekbaarheid’ van sociale interactie, en “globalisering” betekent voor Giddens dat ‘rekkingsproces’:

“Globalisering kan dus gedefinieerd worden als de intensifiëring van wereldwijde sociale relaties, die verafgelegen plaatsen op zo’n manier met elkaar verbinden, dat lokale gebeurtenissen gevormd worden door verre gebeurtenissen, en vice versa” (p. 64).

Globalisering is hier dus één historische uitwerking van het bredere fenomeen dat we ‘moderniteit’ noemen.

# Kolonialiteit > globale moderniteit

Giddens benadert moderniteit dus als de naam van een reeks institutionele praktijken, die vanuit hun eigen logica een inherent globaliserend potentieel hebben. Ze maken immers een enorme *schaalvergroting* mogelijk in intermenselijke relaties.

Vanaf de jaren 1990 ontstaat, vooral onder Latijns-Amerikaanse academici en schrijvers, een oproep om op een heel andere manier te kijken naar moderniteit. Deze oproep zal al snel bekend worden als het “moderniteit/kolonialiteit”-programma (voortaan M/K). Zoals de naam reeds verraadt, is het de bedoeling om:

1. een onderbelichte dimensie van moderniteit onder de aandacht te brengen (nl. kolonialiteit)
2. het verschil tussen kolonialiteit en moderniteit te bevragen (zijn ze niet gewoon twee aspecten van eenzelfde munt?)

“Kolonialiteit” is hier niét hetzelfde als “kolonialisme”.

“Kolonialisme” = de territoriale *expansiebeweging* van een kapitalistisch economisch systeem

“Kolonialiteit” = het *cultureel-economische systeem* dat kolonialisme legitimeert (en dat blijft bestaan in post-kolonialistische maatschappijen)

Uitgangspunten voor het M/K-programma

In een programmatisch artikel van Arturo Escobar[[10]](#footnote-10) verschijnen de volgende 5 stellingen als centraal in het M/K-project:

1. De *‘ontdekking’ en verovering van Latijns-Amerika* is het historische laboratorium waarin kolonialiteit (en moderniteit) voor het eerst vorm kreeg
2. *Culturele en wetenschappelijke interpretaties* van de exotische ‘ander’ (bv. als niet-modern) zijn *instrumenten* voor de inplanting en legitimering van ongelijke machtsverhoudingen
3. Ook *kapitalistische arbeidsverhoudingen* worden op die manier ingeplant
4. Eurocentrisme en onderdrukking van andere interpretatiekaders zijn inherent aan moderniteit
5. Moderniteit is een *afgeleide* van globaliserende kolonialiteit, geen binnen-Europees product dat vervolgens geëxporteerd wordt

*Hoe* volgt moderniteit uit kolonialiteit?

In een lang artikel door Anibal Quijano (“Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”) wordt de nadruk gelegd op de ‘kolonialiteit van macht’ die geïntroduceerd werd met de Spaanse verovering van Latijns-Amerika. Quijano traceert een vijftal fasen in de uitbouw van deze kolonialiteit van de macht, die samen moeten aantonen dat moderniteit géén Europees ‘exportproduct’ is, maar veeleer gezien moet worden als een mondiaal effect van koloniale relaties zélf.

1. Mentale kolonialiteit. De Spaanse kolonisatie introduceerde een *raciaal* etnocentrisme. Het idee van “rassen” bood een nieuw en uitzonderlijk krachtig instrument om de omvorming van sociale relaties in relaties van dominantie te legitimeren/naturaliseren.
2. Kolonialiteit van arbeid. Op het idee van rassenhiërarchie worden vervolgens koloniale vormen van arbeidscontrole geënt. Aanvankelijk als slaven, later als lijfeigenen, werden vormen van onbetaalde arbeid uitbesteed aan koloniale “rassen”.
3. Eurocentrisme van wereldkapitalisme. Precies door deze *a priori* uitbesteding ontstaat er een welbepaalde *sociale geografie van kapitalisme*, waarin het wereldkapitalisme Europa-centrisch wordt.
4. Ontstaan van nieuwe historische identiteiten door processen van onderdrukking van lokale culturen en kennistradities, en gedwongen overname van Westerse referentiekaders.
5. Claimen van een Europees monopolie op rationaliteit en ‘moderniteit’.

Samen illustreren deze vijf kernelementen hoe ‘moderniteit’ hier in de eerste plaats als een fenomeen van *onderdrukking* wordt benaderd, en hoe kolonialiteit blijft bestaan na de officiële politieke afschaffing van kolonialisme.

Kolonialiteit en de Renaissance

De semioticus Walter Mignolo is één van de mensen die Quijano’s basisperspectief verder heeft uitgewerkt. Hij deed dat bijvoorbeeld door de Europese Renaissance te gaan analyseren vanuit het M/K-perspectief in *The Darker Side of the Renaissance* (1995). Dat levert uiteraard een behoorlijk andere lectuur van de ‘Europese’ geschiedenis op: waar de Renaissance normaliter beschreven wordt als een culturele heropleving die de moderniteit inluidt, vestigt Mignolo net de nadruk op de manier waarop paradepaardjes van de Renaissancecultuur (bv. humanistische taalsystematisering, geschiedschrijving), wanneer toegepast in de Latijns-Amerikaanse context van de 16e eeuw, net begonnen te fungeren als machtsmechanismen. Er is dus een schaduwzijde van de Renaissance, waarin ‘kolonialiteit’ haar oorsprong vindt. Mignolo stelt dat de humanistische cultuur van de Renaissance, zoals toegepast in Latijns-Amerika, een drievoudige kolonisering van taal, geheugen, en tijd/ruimte bewerkstelligde.

### Kolonisering van taal

Met “kolonisering van taal” bedoelt Mignolo:

“de strategieën die door missionarissen en geleerden werden gebruikt voor het herorganiseren van (1) Amerindiaans taalgebruik via het schrijven van grammatica’s van lokale talen, en van (2) Amerindiaanse schriftsystemen via de introductie van het Latijnse alfabet”.[[11]](#footnote-11)

Net zoals in de 15e en 16e eeuw gebeurde met de Europese volkstalen, werden ook de lokale talen van Latijns-Amerika het voorwerp van pogingen tot systematisering en alfabetisering. De *bedoelingen* van deze koloniale taalpolitiek waren ongetwijfeld goed: men zag de introductie van grammatica en Latijnse alfabetten als een ‘beschavingsmissie’ of als een manier om meer politieke en religieuze eenheid te brengen onder diverse lokale groepen.[[12]](#footnote-12) Maar in de *feiten* was er een enorm probleem: men er van uitging dat Europese talen als het Latijn, met zijn specifieke alfabet en zijn eeuwenoude vervlechting van schrift en oraliteit, universeel inzetbaar waren om andere talen adequaat te beschrijven. Mignolo toont mooi aan dat die vooronderstelling niet klopte, en dat de Europese taalpolitiek net leidde tot een *miskenning* en *onderdrukking* van lokale, sterk orale taalsystemen. Zo klaagden 16e-eeuwse taalspecialisten over het ‘ontbreken’ van zeven Latijnse letters in de Mexicaanse talen[[13]](#footnote-13) (p. 47), of argumenteerde de Spaanse humanist Nebrija de superioriteit van Latijnse fonogrammen (één karakter = één klank) over Indiaanse ideogrammen (één karakter = één concept):

“the first inventor of letters -whoever that was- looked at the amount of different voices in his language, and made as many figures or letters; by means of these figures, when placed in a certain order, he represented all the words he wished, as much for his memory as for speaking with those who were not present and those who were about to come. Thus the letter is nothing more than a trace or figure by means of which the voice is represented”.[[14]](#footnote-14)

Kolonialiteit van taal zien we ook in de promotie van het boek als enige legitieme schriftvorm (bv. <> de *quipu* van de Inka’s):

“During the process of colonization, however, the book was conceived by Spaniards as a container in which knowledge from the New World could be deposited, as a carrier by means of which signs could be transmitted to the metropolis, and, finally, as a text in which truth could be discerned from falsehood, the law imposed over chaos”.[[15]](#footnote-15)

### Kolonisering van het geheugen

Nauw verbonden met de veronderstelde suprematie van (Europees-Latijnse opvattingen over) schrift en boek, was de veronderstelde suprematie van Europese methodes van archivering van het geheugen. De Franciscaan Torquemada formuleerde deze laatste veronderstelling bijzonder helder:

“One of the things which causes the most confusion in a republic and which greatly perplexes those who wish to discuss its causes, is the lack of precision with which they consider their history; for if history is an account of events which are true and actually happened, and those who witnessed them and learned about them neglected to preserve the memory of them, it will require an effort to write them down after they happened, and he who wishes to do so will grope in the dark when he tries (…). This (or something like this) is what happens in this history of New Spain, for just as the ancient inhabitants did not have letters, or were even familiar with them, so they neither left records of their history” (128).

Zonder schrift- en boekcultuur, stelt Torquemada, zal een volk ook aan geheugenverlies leiden. Met andere woorden, de eerder besproken taalpolitiek wordt ook gezien als een legitieme basis voor ‘geheugenpolitiek’: (Europese) bewakers van het alfabet en het schrift profileren zich als gepriviligieerde bewakers en schriftstellers van het geheugen van Latijns-Amerikaanse populaties. Ook hun geheugen wordt langzaam gekoloniseerd, nu door Europese geschiedschrijving.

### Kolonialiteit van tijd en ruimte

Hier sluit Mignolo aan bij Giddens’ nadruk op scheiding van tijd en plaats, omdat ook hij beklemtoont hoe de koloniale situatie een overgang inhield van “een concept van tijd als ingebed in kosmologie en religie, naar een concept van tijd dat verbonden was met handel en administratie”.[[16]](#footnote-16) Het verschil is natuurlijk dat waar Giddens dit benadert als een *neutraal* kenmerk van Europese moderniteit, Mignolo dit ziet als een basisvorm van *negatieve* kolonialiteit, een aanslag op lokale tradities van ruimte- en tijdsbeleving.

Mignolo voegt daar bovendien ook het thema van een koloniale organisatie van ruimte aan toe, waarbij deze overgaat van “een concept van ruimte georganiseerd rond het lichaam, gemeenschap en plaats, naar een concept van ruimte als verbonden met geometrische projectie en berekening”.[[17]](#footnote-17)

# Moderniteit is ambigu: postkoloniale dominantie zonder hegemonie

Inleiding

Vanaf de vroege jaren 1980 ontwikkelden historici van Indië een ingrijpend andere benadering van (post-)koloniale moderniteit. Tot dan waren er twee basisinterpretaties geweest van de Indische geschiedenis na 1947:

1. Lokale Indische elites probeerden macht en privileges te monopoliseren, binnen de moderniserende structuren die achtergelaten waren door de Britse koloniale staat.
2. Via de motor van het Indisch nationalisme zoekt een homogeen Indisch volk naar soevereine zelfbeschikking.

Beide interpretaties concentreerden zich op de elitaire bovenlagen van de Indische maatschappij. De eerste interpretatie had weinig ruimte voor het diep beleefde belang van vrijheid als centraal thema in het Indisch nationalisme. De tweede interpretatie kon dan weer moeilijk rekenschap geven van de vele spanningen tussen maatschappelijke onderlagen (bv. boerenopstanden) en de nationalistische elites in Indië. Vanaf de jaren 1980 boden de zgn. *subaltern studies* hier een post-Marxistisch antwoord op, door de ideeën van Italiaanse marxist Antonio Gramsci verder uit te werken voor de casus van (post-)koloniale maatschappijen.

Kort gesteld wist Antonio Gramsci (1891-1937) het belang van ‘cultuur’ binnen te brengen in de klassiek Marxistische analyse van macht. Volgens Gramsci werd kapitalistische macht immers niet onderhouden via staatsgeweld of economische macht, maar via cultuur en ideologie. Wat mensen als ‘evident’ of ‘common sense’ beschouwen is in feite een ideologie, een zgn. ‘hegemonische cultuur’ die ervoor zorgt dat mensen *vrijwillig* meegaan in kapitalistische productieverhoudingen en politieke structuren.

Ranajit Guha

De historicus Ranajit Guha (1923- ) stelt nu het grote verschil tussen Westerse en (post-)koloniale maatschappijen precies ligt in de rol van culturele hegemonie. In Westerse maatschappijen delen alle groepen eenzelfde hegemonisch referentiekader, maar in (post-)koloniale maatschappijen is dit volgens Guha niét zo. Indische elites zijn er bv. niet in geslaagd om één politieke natie te maken via één hegemonische cultuur; ‘subalterne’ groepen (bv. boeren) vormen er een bron van permanente weerstand en alternatieve benaderingen van politiek. Vandaar Guha’s beruchte definitie van de post-koloniale staat als “politieke dominantie zonder hegemonie” (*dominance without hegemony*).

Deze basisbenadering heeft allerlei interessante consequenties voor de manier waarop historici kunnen kijken naar politiek en moderniteit in (post-)koloniale maatschappijen.

Ten eerste benadrukt men dat ‘subalterns’ óók aan politiek (streven actief naar zelfbestuur) doen, maar niet noodzakelijk via de officiële kanalen van staatsinstellingen. Revoltes zijn een even volwaardige vorm van politieke actie als democratische actie.

Ten tweede kan ‘subalterne’ politieke actie nu begrepen worden als opererend *met* en *binnen* de talen en structuren van de moderne koloniale staat. Revoltes zijn geen ‘traditionele’ of ‘archaïsche’ (t.t.z., premoderne) cultuurvormen, aangezien boerenopstanden bv. altijd blijken te beginnen met een symbolische *inversie*, waarbij tekenen van elitaire machttoegeëigend werden en koloniale hiërarchieën dus rechtstreeks gecontesteerd werden. Subalterne groepen kunnen hun maatschappelijke situatie wel degelijk inschatten, uitdrukken en manifesteren; historici moeten alleen weten hoe ze dit kunnen herkennen i.p.v. ze af te doen als overblijfsels van een premodern verleden in een modern heden.

Ten derde theoretiseert *subaltern studies* dat ‘politiek’ in de Indische context niet noodzakelijk beantwoordt aan wat daar in het Westen onder wordt verstaan (individuele soevereiniteit, seculiere scheiding tussen politiek en religie). In subalterne politieke actie wordt bijvoorbeeld vaak de *agency* van goden of geesten verondersteld (bv. de Swadeshi-beweging van 1905; vergelijk met profetische bewegingen in het Westen). Op het eerste zicht kunnen dergelijke fenomenen moeilijk begrepen worden onder de noemer ‘moderniteit’, laat staan ‘politiek’. Gewoonlijk benadert men ze daarom gemakshalve als ‘ideologie’.

Kolonialisme en anachronisering: Dipesh Chakrabarty’s *Provincializing Europe*

De grote verdienste van Dipesh Chakrabarty (1948- ) is dat hij deze kerninzichten van *subaltern studies* specifiek toepast op de praktijk van geschiedschrijving. In *Provincializing Europe* (2000) toont Chakrabarty twee zaken aan:

1. Historicisering en historische verhalen vormen een sterk onderschat Westers instrument voor het organiseren van koloniale en subalterne relaties
2. Indienen we aan dekolonialisering willen doen, dienen we zowel de basisveronderstellingen van Westerse geschiedschrijving kritisch te bevragen, als de eigen aannames over geschiedenis in andere culturen leren (h)erkennen.

Men zou dus kunnen zeggen dat Chakrabarty verderbouwt op Mignolo’s analyse van een “kolonisering van het geheugen”, maar daar ook een academische *tegenbeweging* aan wil koppelen: vandaar “Europa provincialiseren” in de titel van zijn boek.

*Hoe* zijn geschiedschrijving en kolonialiteit met elkaar vervlochten? Chakrabarty ziet dit vooral gebeuren in de wijdverbreide opvatting dat ‘het heden’ in werkelijkheid een naast elkaar bestaan is van verschillende stadia in de geschiedenis. We doen dit niet alleen ten aanzien van post-koloniale landen (“Indië is een *tijdsmachine*”), maar ook ten aanzien van culturele verschijnselen die we bevreemdend vinden t.o.v. onze eigen, moderne referentiekaders (“in dat dorp gaat iedereen op zondag *nog* naar de mis”). Chakrabarty noemt dat soort historisch-linguïstische framing “anachronisering”:

“the use of a sense of anachronism in order to convert objects, institutions, and practices with which we have lived relationships into relics of other times” (243).

Anachronisering is dus de operatie van het situeren van vreemde ervaringen in een andere tijdsruimte door ze te benoemen als “nog bestaande”, “onderontwikkeld”, “achterlijk”, “middeleeuws”, etc. Het vreemde wordt dus gesitueerd in de ‘wachtkamer van de moderniteit’.

Chakrabarty pleit ervoor dat we komaf maken met anachronisering, en subalterne praktijken óók benaderen als een volwaardige en *gelijktijdig* (t.t.z., in eenzelfde heden gesitueerd) onderdeel van moderniteit. We moeten afstappen van ons ontwikkelingsperspectief op geschiedenis, en in plaats daarvan de veelvormigheid van het moderne heden erkennen.

Dat is makkelijker gezegd dan gedaan. Wanneer Chakrabarty historiografische “inversie” aanbeveelt, dan blijft dat bij weliswaar belangrijke, maar niettemin vage, aanbevelingen als:

1. Historici kunnen zich focussen op de vraag hoe ze schijnbaar “tekort” of “gebrek” kunnen begrijpen als hun omgekeerde, *“volheid” en “creativiteit”* (p. 35).
2. Historici kunnen de *ironieën en contradicties* aan het licht brengen van processen van globale “modernisering”. Bijvoorbeeld: de repressie en het geweld dat de mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de inrichting van een publiek gezondheidssysteem; het ondemocratische begin van niet-Westerse democratieën (pp. 43-4).

Chakrabarty is in elk geval niét gediend van een vaag cultuurrelativisme, noch van lokale geschiedenissen over een “wereld die we zijn kwijtgeraakt”. Voor hem dienen historici zich veeleer toe te spitsen op de ambiguïteiten die ook Walter Mignolo zo treffend aankaartte: het *onvermijdelijke* huwelijk van idealisme en geweld aan het licht brengen, het in geschiedschrijving laten terugkeren van wat moderniteit onderdrukt heeft opdat het überhaupt zou kunnen *bestaan*.[[18]](#footnote-18)

Les 2: De pre-moderne wereld (Limberger)

# Recapitulatie

* Moderniteit als nieuw universalistisch project vanaf 18e eeuw (voorlopers sinds Renaissance)
  + Universalistisch project verschijnt niet uit het niets: °Ren <-- ME <-- …
  + Wel id 18e E zijn dingen veranderd < de Verlichting = komaf maken met het traditionele (‘tegenpool’ van moderniteit)
  + ‘Revoluties’ = snelle diepgaande veranderingen 🡪 Revolutionair begin van de natiestaat

Politiek: e 18e E – b 20e E (Frankrijk, VS, Haïti,…) = tijdperk van politieke omwentielingen

Industrieel: b 18e E – nu -> levensstandaard wordt gewijzigd

Consumptie: paralllel met IR

Wetenschappelijke

* Natiestaat als centrale speler die alles van het leven wilt omkaderen (onderwijs, gezondheid,…)
* Europees model geëxporteerd? Geïmiteerd/toegeëigend?
  + Vraag: “Hoe (niet-)Europees is dat?”

Europa is de plek waar de ‘moderne’ dingen zich voor het eerst hebben afgespeeld 🡪 invloed op vorm via Europeese stempel die ontstaan is via de Verlichting

* + Gevolg op wereldhistorisch vlak: bv. IR

Begon in W-EU, en vertraagd pas in Z- en O-EU

Is Europees model ‘gekopieerd’? Of is het deel van een gemeenschappelijke ontwikkeling, een wisselwerking?

* Welke rol speelt moderniteit in verschillende wereldregio’s? 🡪 afhankelijk van hoe en door wie dat gedefinieerd wordt
  + Moderniteit = economische welvaart/ politieke status/ … ?
  + Afzetten tegen ‘Europees/Westers’ model 🡪 eigen moderniteit uitvinden
* Grote verstrengeling (globalisering) -> wereldwijde verspreiding van moderniteit

# Bailey

* Christopher Bailey: boek had enorme indruk achtergelaten als een van de belangrijkste wereldgeschiedenissen van de 19e E door globale opzet
  + Achtergrond: historicus van het Britse rijk in India 🡪 zijn achtergrond bepaalt zijn historische kijk
  + Probeert idee van ‘ontstaan van de moderniteit in de 18e – 19e E’ te schetsen’
  + Geeft stand van zaken van de wereld op de vooravond van de moderniteit

# De pre-moderne wereld – een ancien régime

* Begrip “Ancien Regime” uit W-EU
  + Ih kader van de FR om nieuw regimùe te installeren --> alles omtrent het oude regime moest eraan geloven:

Elite (koning, adel), Kerk en standenmaatschappij uitschakelen = instituties die bijdragen tot de onderdrukking van de samenleving en de democratie tegenhouden

°Nieuwe instellingen die bijdragen tot gelijkheid en vrijheid

* + Bailey schetst deze samenlevingen volgens de ‘traditionele’ indeling

## Algemeen: Ancien Régime

* Kenmerken:
  + Politiek: juridische, administratieve en linguistische diversiteit,
  + Economisch: trage communicatie, landbouw overheerst, industrie: weinig metaal, inefficient banksysteem
  + Demografie: hoge nuptualiteit, nataliteit en mortaliteit, hongercrisissen en epidemies
  + Mentaliteit: Gelovigheid, analfabetisme, provincialisme…
* **Hoe ziet het Ancien Régime er op Mondiaal vlak uit?** Precaire omstandigheden = kenmerk van de pre-industriële samenleving

🡪 self-fulfilling prophecy: als men de eigen/hedendaagse samenleving als standaard neemt is de andere sowieso ‘achtergesteld’, terwijl die in realiteit niet per se precair moest zijn

* Peter Musgrave: [The Early Modern European Economy](https://books.google.be/books?id=nk5dDwAAQBAJ&pg=PR3&dq=Peter+Musgrave&hl=nl&sa=X&ved=0ahUKEwjKsviEneLnAhUYQkEAHRhOALwQ6AEITzAE), 1999. (p. 18): “Enige verhaal dat de moeite te vertellen is in de wereldgeschiedenis is het sucesvolle verhaal van de industrialisering, andere samenlevingen die dit niet volgden zijn gedoemd achterop te raken” “Toch is het AR regime heel passend bij de toenmalige samenleving, maar schoot het tekort bij de opkomst van de industrialiserng, waardoor modernisering een noodzaak werd”

3.2 Pre-moderne samenlevingen

* Grote culturele/… verscheidenheid op wereldvlak <
  + Ritme van communicatie en interactie
  + Grote afstanden
  + Geen overkoepelende organisaties
* Geografische verschillen (tot de 18e E): nomadische, agrarische, verstedelijkte samenlevingen
* Verschillende organisatievormen: tribaal, koninkrijken, stadstaten, wereldrijken
* Economie:
  + Regionale economieën, vaak autarkische werking
  + Verbonden door lange-afstandhandel: soort mondiale economie
* Soort ontwikkeling:
  + Lineaire ontwikkeling van agrarisch naar modern< moderniteitsdenken
  + Cyclische ontwikkeling < Ibn Khaldun (expanderen – hoogtepunt- afdalen door overontwikkeling/stagnatie – vervangen door andere opkomende samenlevingen)
  + Geen ontwikkeling: statisch (zo wordt er door EU historici vak gedacht over niet-EU samenlevingen tot EU hen ‘helpt’ ‘beschaven’)

3.3 Grootschalige interacties

* Wel al grootschalige interacties in de pre-moderne wereld: er zijn elementen die interacties en uitwisseling verzorgen, geen statische wereld
  + Beschavingen/beschavingszones
    - Moeilijk vatbaar, hoewel veel wordt gebruikt in geschiedschrijving
    - Zit wel realiteit achter < samenhang van grotere geografische ruimtes die ook interageren
    - Functioneren vrij geïsoleerd van elkaar (<-> moderne samenleving)
  + Wereldrijken:
    - Binnen hun machtsbereik interacties bewerkstelligen < heerser-ideologie (bv. infrastructuurwerken,…)
    - Niet zo los als ze eruit zien, maar eerder samenhangend
  + Wereldreligies: boeddhisme, islam, christendom,…
  + Lange-afstandshandel: luxegoederen,…
  + Europese maritieme expansie 🡪 koloniale wereld

### Beschavingen

* In oudere wereldgeschiedenissen werden Chinese-, Zuid-Oostaziatische-, Perzische, Arabische… beschavingen als aparte werelden behandeld
* In meervoud, maar wel interacties
* Staan wel degelijk in wisselwerking met politieke en religieuze dynamieken
* Kenmerken:
  + Regionale diversiteit
  + Men probeert via kunst en cultuur religieuze en koninklijke/politieke thema’s centraal te stellen
  + Gekenmerkt door lange tradities (= breuk met het moderne: heel snel veranderen van (kunst-)normen)
  + Culturele uitwisseling was aanwezig, maar geen grootschalige hybridisering zoals vandaag -> er bleven bepaalde kenmerken puur gekoppeld aan (enkele/) een groep(en)
  + Culturele transfers:
* Door:
  + Verovering: wordt geïncorporeerd in het rijk en een stuk van de cultuur wordt uitgeschakeld/opgenomen - - - > oorlog en staatsvorming
  + Religieuze conversie:
* soms parallel met verorvering, maar kan ook via migratie (°nederzettingen) en missionering
* Deel van de lokale cultuur wordt door de religie uitgeschakeld of net verspreid via dit geloof
* Reizigers
  + Eigen normen, waarden en gebruiken uitleggen via verhalen van waar hij vandaan komt
  + Verhalen over zijn reisbestemming thuis weer vertellen
  + Handel: uitwisseling van goederen en de culturele context daarvan (ook soort van reiziger)
  + Beperkingen: Grenzen van
  + Ruimte: gigantische afstanden, grenzen van rijken
  + Tijd: te lang om ergens te geraken

🡪 Culturele transfers werkten wel, maar gingen veel trager 🡪 eigenheid van een cultuur wordt langer behouden dan nu

* Politieke orde
  + Soorten

Koninkrijken

* + - * Sacrale dimensie
      * Rituelen aan lacht verbonden
      * Opvolging:
        + Erfelijk (dynastie): niet altijd duidelijke regels voor
        + Verkozen obv kwaliteiten

Stadstaten: vooral in havensteden veel autonomie < economische kwaliteiten, vaak door regerende oligarichie

Republieken: komen weinig voor

* + Altijd het idee van een heerser met dynastische elementen aanwezig 🡪 heerserideologie

Azië:

* + - * Mongoolse ‘Khan’ 🡪 beeld als krijger
      * Confuciaanse ‘vader’: keizer 🡪 beeld als staatsman

Midden-Oosten: Ottomaanse sultan

* + - * ‘Khalief’: spirituele leider
      * Byzantijnse ‘keizer’: geen traditionele titel in dit gebied, maar na verovering van Constantinopel ook deze titel toeëigenen

India: sacrale macht koppelen door rituelen

* + - * ‘Raja’: koningschap
      * Goddelijke ‘avatara’
      * Wordt gesteund door brahmanen (= boeddhistische ‘priesters’)

= Ideologie van ‘goed koningschap’:

* + - * zichzelf in een bepaald licht plaatsen om de heerschappij te legitimeren; is ontstaan als een ideaal waaraan een heerser moet voldoen (wordt soms zelfs in regels gegoten):
        + morele regels rond loyaliteit en corruptie (Japan, Yoruba);
        + zuiverheid (India)
        + goede raadgever, gerechtigheid, respect voor thuis, eer van de vrouw (verband met Aristoteles) (Ottomaans rijk)
      * Claim voor wereldoverheersing zit erin ingebed (bv. Mogoelvorsten: ‘Jahangir’ = wereldverorveraar, ‘Shah Jahan’ = heerser van de wereld)

### Wereldrijken

* Kenmerken:
  + Zeer groot 🡪 omvat verschillende rijk < verovering

Kerngebied: macht is er het sterkste

Onafgebakende periferie: frontier is territoriaal onscherp afgebakend (onduidelijk wiens onderdaan je bent) 🡪 speelt belangrijke rol

* + Basis: loyaliteit aan de heerser
  + Multicultureel door grote etnische/… diversiteit, ondanks overkoepelende rijksideologie
  + Machtsinstitutie is nodig om grote gebieden bijeen te houden: administratie, ideologie, leger,…
  + Adel is belangrijk om de loyaliteit de te waarborgen binnen het rijk 🡪 verbinden aan het koningshuis (= militaire aristocratieën en ambtenaren)
  + Grote decentralisatie 🡪 gevaar van desintegratie
* “Oriental despotism” = beeld dat bedacht is door het Westen om de ‘willekeurige’ heerschappij aldaar af te keuren (en zichzelf legitimeren door de W 19e E rechtsstaat die hier haaks op zou staan)

### Europese koloniale rijken

* Kenmerken:
  + Aanvankelijk lange-afstandshandel opzetten en territoriale controle vanuit het moederland
  + Goederen: grondstoffen, slaven,…
  + Zorgt voor fundamentele veranderingen in het wereldsysteem: Amerika wordt nu betrokken, Kaaproute (EU kan onafhankelijk van het MO handel voeren met Azië,…)

### Religie

* Grote invloed op handelen en denken van mensen, op hun belevenis
* Kenmerken:
  + Grote diversiteit binnen zelfs de wereldgodsdiensten (bv. hindoeïsme: grote versplintering van lokale geloofstradities, ilosofiën en rituelen,…)
  + Recent (‘modern’) fenomeen: tendens tot uniformisering

Hoewel de lokale praktijk doorslaggevend blijft < minder intense interacties/ communicatie binnen grote religieuze gebieden

Toch streven naar eenheids cultuur binnen de religie

🡪 2 vbn. Christendom en islam

1. Christendom

* Verloop:
  + Oorsprong: Israël
  + Dringt door in het RR (wel verschil tussen WRR en ORR)
  + Vanaf 1000 begint het christendom de Westerse cultuur zelf door te dringen: EU definieert zich als christen (tot 16e E zichzelf beschrijven als ‘Het christendom’ ipv ‘Europa’)

↓ Grote claim naar universaliteit

* + Na 1500 wordt dit uitgedragen naar de kolonies (via koloniale macht en missionering) om zo een wereldreligie te creëren
* Tegenstromingen: reformatie (vanaf de 16e E) en andere religies
* Grote impact op zelfdefinitie van EU: dynamiek wordt erdoor bepaald (Kerk)

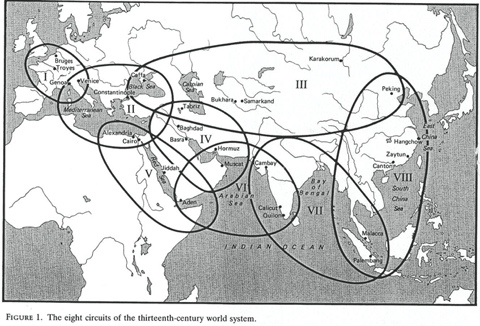
1. Islam

* Islamwereld = (hoogtepunt in 1500)
  + Politieke en commerciële expansie (& latere fragmentering)
  + Geloofssysteem en wereldbeschaving
  + Economisch wereldsysteem
  + Culturele bloei

### Wereldeconomie

* Lange traditie van lange-afstandshandel, sinds de 1e beschavingen (Rome, aan de Indische Oceaan, China,…) (bv. Islamitische handelaars in China sinds 7e eeuw; Joodse- en Armeense diaspora in Europa en Azië (Geniza-Papers))
* Wereldconomie 1000-1350:
  + Gebaseerd op stedelijke knooppunten
  + Lange afstandshandel (vs. regionale handel -landbouw: verzorging van steden) -> industrialisering
  + Lughod:

er bestond al een wereldeconomie id ME, EU heeft ze dus niet gecreëerd

EU stond aan de periferie van de bestaande wereldeconomie, maar drong zich een weg naar het centrum

Overkoepelende lange-afstandshandel was belangrijk, maar de kleinschalige was wel veel belangrijker

Grootschaligheid bestond, maar de afstanden waren moeilijk te overbruggen door technologische beperkingen 🡪 eerder overlappende subsystemen die via knooppunten stapsgewijs in interactie staan (zie afbeelding)

* + Wallerstein: ander systeem, traditioneel idee van een Europees kapitalistisch systeem “Modern World System”

🡪 Schetsen vanuit de ME wat er in EU gebeurd is: verhalen staan haaks op elkaar

Wallerstein: in EU komt er iets op dat de hele wereld inneemt

Lughod: de wereldeconomie bestond al maar EU nestelt zich in het centrum door de vroegEU expansie

* Europese en VMT oorsprong van de wereldeconomie: °handelskapitalisme
  + Handelsrijken van de MZ-gebied worden door de EU overzeese expansie vergroot

3.4 Archaïsche globalisering

* Lange geschiedenis 🡪 er kan niet gesproken worden van nieuwe dynamiek die wereld eenmaakt < verwantschap van modernisering en globalisering
* Er waren al contacten en gelijkaardigheden tussen de wereld
* Creatie van een oude wereldgemeenschap: millenialange uitwisselingsprocessen zorgen voor een wereldsysteem, ondanks interne diversiteit zijn er dus overkoepelende elementen
  + politieke ideeën
  + Burgerlijke republikeinse traditie (KO)

↓ brugfunctie van de Arabische wereld: overlevering vertaalde KO teksten

* + Morele ideeen van Aristoteles
  + Technologie via handelscontacten
* Voortgaan van bestaande interacties op grotere schaal:
  + Universeel koningschap
  + Kosmische religie
  + Gezondheid: humeuren en morele visie
  + Prestige-handel: luxevoorwerpen ook status verwerven

3.5 Vroegmoderne globalisering

* °Koloniale rijken: nieuwe contacten met lokale samenlevingen door maritieme expansie
  + Uitwisseling via contact-zones/-groups
  + Binnen zones blijven < gevaar erbuiten + NIET uitwisselen in EU (eenzijdige uitwisseling)
* Inzetten van vorsten, handelaars, missionarissen…
* Toenemende kennis- en culturele uitwisseling
* Wereldbeeld veranderd < contact
  + Wie zijn ze (zijn ze zoals ons)?
  + Wat moeten we er mee aanvangen?
  + Waarom wisten we niet van hun bestaan?

🡪 vooral Amerika was een (cultuur)shock < geen idee dat dat continent er was (Azië en Afrika wel < contact/…)

‘Amerika’ is volgens native American historians een creatie van Europa: bestaande beschaving moest geïntegreerd, en dus veranderd, worden om nieuwe beschaving te creëren

Plaats en rol van EU moesten geherdefiniëerd worden < NIEUWE wereld (!)

= Amerika dient EU: grondstoffen, bekeren en arbeiders

* Mignolo: Idee van lineaire ontwikkeling is uitgevonden in Ren: **koloniale verschillen** 
  + Renaissance denken: beroepen op klassieke traditie van de oudheid, aangevuld met de christelijke
  + ‘Kolonisatie van tijd’: culturele ontwikkeling schetsen

Ren is hoogtepunt van de ontwikkeling

ME is voorloper, dark ages: nog niet ontwikkeld

🡪 Chronologische ontwikkeling

Andere cultuur wordt gezien als minderwaardig < afwijking:“Amerika is in een vroeger stadium van ontwikkeling dan wij”

culturele verschillen in nieuw denkschema plaatsen na ontdekking van Amerika 🡪 hiërarchisch en chronologisch ordenen

Les 3: De grote transitie

# De grote overgang

* Pre-moderne samenlevingen worden gekenmerkt door grote diversiteit: beschavingen, koninkrijken, godsdiensten,… met interacties door wereldrijken, wereldreligies, archaïsche en vroegmoderne globalisering
  + EU beheerst Amerikan niet Afrika en Azië (met de laatste: op gelijke voet)
  + Intellectueel: De Verlichtingsgedachte is de basis voor de ‘moderniteit’ (IR, politieke revoluties,…)

Wij denken hierover na met voorlopers: Renaissance (= begin ve humanistisch denken waarbij theocentrisme wordt aan de kant geschoven voor antropocentrisme) 🡪 zijn EU ontwikkelingen ih EU denken

MAAR er verliepen parallele ontwikkelingen in andere culturen, hoewel we daar geen ’Ren’ moeten gaan zoeken aangezien dit een EU model is (geen vergelijkbaarheid tot modern denken een universeel gegeven wordt)

* + Machtverhouding: °etnocentrische onderscheiden maken om een hiërarchie op te stellen
* Bayley “The Great Transition”
  + Algemene trend naar uniformisering en modernisering

Vanaf 18e E wordt dit een belangrijke beweging

Bv. ‘Bodily practice’ = culturele uiting via kleding: EU kleden, terwijl men niet EU is, door de EU dresscode 🡪 geloofwaardig overkomen door zelfde machtssymbolen/ uiterlijke kenmerken aan te nemen, om te kunnen functioneren op politiek vlak

Hybridity = culturele mengvorm van EU en eigen kenmerken (zo veel lagen van de cultuur ontleden)

* + Ook tendens tot onderlinge verschillen benadrukken 🡪 hiërarchie tss beschavingen

Culturele, alsook uiterlijke verschillen

Is ook een gevoel van verschillend te zijn

* + Belangrijke fase van machtsverschuiving: EU en Azië staan niet meer op gelijke voet id 18e E
* Moderne culturele waarden die zich id 18e E hebben doorgezet in EU konden universeel verspreid worden door o.a. politieke wegen 🡪 verspreiding van EU waarden, concepten en instellingen 🡪 °universele norm
  + ‘Weltgeist’ = beschavingsmissie
  + Hun kennis van onze samenlaving brengen via kolonialisme (bv. christendom, technologie,…)
  + MAAR

Veel verschillende vormen van receptie en herinterpretatie van overgenomen zaken 🡪 ~~eenvormigheid~~ in overname

EU overheersing is maar tijdelijk en gedeeltelijk

Postmoderne kritiek: tegen metaverhalen < hegemonisch machtsconstructie

* Vragen:
  + op welke domeinen situeert zich deze overgang? (Bayley: prime movers? Niet enkel EU maakt geschiedenis, het is een globale verandering die heft gezorgd voor het unieke uitzicht van moderniteit)
  + Gaat deze transitie enkel van Europa uit?
  + Of is zij het gevolg van globale interacties?

# Wat was de ‘prime mover’ ?

* Welke prime mover:
  + Verlichting
  + Industrieel kapitalisme
  + Ontstaan van de natiestaat
  + EU kolonisatie en Modern World System

🡪 Deze vier domeinen lopen niet parallel, maar staan in interactie met elkaar

## De Verlichting

* Duitse denkers, bv. Kant: bevrijdingsideologie, emancipatie-ideologie “Uitgang van de mens uit zijn zelfcerschulde onmondigheid”
* Oorsprong:
  + streven naar rationaliteit
  + Voorlopers: Ren, Humanisme, Reformatie én kennis van buiten EU (wanneer men ontdekt dat men niet alleen is op deze wereld)
* Brede waaier aan ideeën 🡪 Verlichting is verzamelbegrip
* Mens in complexer wordende wereld evolueert mee < ook grotere toegang tot de nieuwe kennis (tijdscrhiften,…) en toenemende sociabiliteit (clubs,…) 🡪 intellectuele beweging = emancipatiegedachte
* Opvoeding en kennis kunnen rationale burger creëren
* Inhoud:
  + Geest van de Rede
  + Noodzaak van emancipatie
  + Twijfelen aan de bestaande orde/autoriteit
  + Rationalisme
  + Secularisering

🡪 Westers proces?

* Schaduwzijde van de Verlichting:
  + ondanks kritieken op bestaande orde:

Hiërarchie van de beschavingen en rassen blijft een centraal element (als graad van modernisering: Verlichting is einddoel én norm)

EU > China > India > Islamwereld > Afrika en Amerika

* + - * Zichzelf aan de top plaatsen
      * Erkenning van anderen: China is de middenmoot van beschavingen <-> anderen miskennen: ‘savageries’ in Afrika

Bv. slavenhandel: wordt gelegitimeerd door ideologie van rassenverschillen (obv ‘biologische kennis’) 🡪 mensenlevens worden stuk K om rijkdom mee te verwerven < ze zijn niet volwaardig

* + Idee van cosmopolitisme: verwondering en erkening, ondanks een ‘lagere’ cultuur te zijn
  + Relatieve macht: China moeilijk degraderen tot ‘barbaren’ door goed functionerende maatschappij

= ambigu verhaal

2.2 De Industriële Revolutie

* Nieuwe technologieën werden geïntroduceerd vanaf het midden van de 18e E
  + Hun algemene implementatie en sociale invloed treden pas op vanaf het midden van de 19e E (traditionele productiemethodes bleven overheersen)
* Vanaf 1840 en 1850: economische ontwikkeling aan een versneld tempo: grote sociale gevolgen in EU én de wereld
  + Gevolg: economische polarisering tussen

W- en rest-EU = little divergence

EU en rest = big divergence

* + - * Er was grote vertraging buiten EU
* Waarom in Engeland/NW-EU?
  + Technologie daar uitgevonden
  + Structurele voordelen: coal, capital, colonies
  + Specifieke ontwikkeling in GB: daar en niet elders

Positie van NW-EU als kapitalistisch en politiek systeem in het centrum van de wereldeconomie: kon beschikken over resources van andere landen

Politieke macht: ondergeschikte gebieden moeten veranderingen ondergaan

### Sociale Gevolgen

* Mobiliteit en urbanisatie nemen toe, onderwijs verbetert
* Nieuwe klassen:
  + °Burgerlijke ondernemersklasse
  + °Admin middenklasse: uitzonderlijk mondige groep, hoog gecshoold en onafhankelijk
  + °Arbeidersklasse

🡪 Status van adel wordt ondergraven door nieuwe klassen met aanzien

* Groot verschil tussen welvaartspeil van EU en de rest (‘big divergence’), maar ook binnen EU zelf (‘little’) < verschillende uitwerking

### Industrious Revolutions

* Bijkomende verklaring: Industrious revolution
  + Uitgevonden door Jan De Vries (2008): The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present
  + “Revolutie van de vlijt”: consumptie speelt grote rol bij arbeidersgedrag
  + Verandering in consumptiepatronen: koloniale luxegoederen worden nu consumptiegoederen voor de gewone man
  + Grote motivatie voor mensen om nieuwe consumptiegoederen te verwerven 🡪 meer aan loonarbeid te doen om budget te vergroten

Begint op jonge leeftijd om mee te kunnen draaien

Bij volwassenen meer geld verdienen < 2e job, beide ouders gaan werken, kinderarbeid,…: huishoudbudget ↑ + grotere arbeidsmarkt

Toenemende arbeidsinspanning voor meer consumptie 🡪 toenemende tijdsdiscipline

=> groot proletariaat kan ingezet worden voor industriearbeid

* + Niet enkel in (NW-)EU, ook buiten EU: China, India,…

Streven naar meer kwaliteit, eer en status

Je krijgt door de beschikbaarheid van consumptiegoederen een grotere vraag van een grotere maatschappelijke groep

Soort emulatie van de elitecultuur

Er ontstaat zoals in EU materialisme (toenemende vraag naar consumptiegoederen om sociale status te vergroten) 🡪 nog grotere commerciële expansie

* + - * voordelig voor EU door monopolie in internationale (luxe-)handel
      * Zetten markteconomie in gang door grote vraag naar luxegoederen 🡪 statusverhoging 🡪 grotere vraag creëren

Oorzaak: toenemende handel = meer circulatie van goederen én informatie 🡪 creëert behoeftes

* + Is een voorwaarde voor de IR

### De grote domesticatie

* De agrarische samenlevingen aan de rand van de bewoonde wereld expanderen
  + Nomadische groepen en onbewoonde wildernis verdwijnen in toenemende mate
  + Voordelig voor de nieuw ontstane staat: territoriale afbakening, belastingen,… 🡪 grotere controle is mogelijk op vaste nederzettingen
  + Komt voor in Siberië, N- en Z-Amerika, Australië,… en zelfs Afrika
  + Lange-termijnsontwikkeling met grote versnelling in de 18e E
  + Op soc-econ gebied:

toenemende intergatie id markteconomie < consumptierevoluties

voorziet de kapitalistische economie van nieuwe grondstoffen

## 2.3 De patriottische staat

* Geleidelijke evolutie van patriottisme in EU naar nationalisme
* De staat wordt nu gevormd door BURGERS en niet langer door ONDERDANEN
  + De vraag is of het eerst in EU wordt geformuleerd en later elders toegepast OF elders deze ontwikkelingen ook opkwamen

Bayley: 2e optie (nationale gevoelen ontstaan in andere regio’s)

Decentraliseringsbewegingen ontstaan gelijktijdig met EU! (18e E)

* + Ook voorlopers in Azië: Japan, Mantsjoe, Han-China, Sri Lanka,…
* Nieuwe staten ontstaan in de marges van bestaande rijken: Marokko, Egypte,…
* Kent culturele of dynastische banden

### Civil Society

* Publieke sfeer komt vooral in stedelijke milieu’s naar voren
* Anderoson (1938): ‘imagined communities’
  + In koloniale context: verzet tegen koloniale overheersing
  + Maar ook constructie van etniciteit door koloniale besturen
* Is ‘etniciteit’ een koloniale constructie?
  + Ontstaan door EU drang naar uniformisering en institutionalisering
  + EU staatsvorming verliep anders en daarom is ook de verhouding tussen staat en samenleving verschillend

Sterk aanwezig id 18e E, minder grote impact buiten EU

Ook andere gebieden voerden zulke debatten tot nieuwe staatsvorming met patriottistische insteek

Politieke en economische uitdagingen zorgden voor verschillende uitingen van deze staatsvorming

* Anderson (1938): ‘imagined communities’ (?)
* Buiten EU: tussen staat en samenlevingen verschillen
  + Staatsvorming is hier minder ingrijpend
  + Ook hier publieke debatten over de samenlveing
  + Antwoorden (zoeken) op politieke en economische uitdagingen
  + Bijvoorbeeld:

Islam: spectrum van opvattingen: bv. extremisme id vorm van wahhabisme

China: rationalistische bewegingen tegen het traditioneel confucianisme

India: Shah Wali-Allah pleit voor het belang van kennis en alfabetisering

* + - * Beweging van een ‘burgerlijke’ samenleving komt op
      * Bayley: uitingen van politieke theorie, individuele rationaliteit

Japan: Samurai-scholen

### Revoluties

* Geschiedenis:
  + Arabische wereld in de jaren 1740
  + V.S. Amerika 1776
  + Frankrijk: 1789
  + Haïti: 1791-1804
  + 1820-1824: Spanje, Napels en Griekenland, invloed op Latijns Amerika
  + 1829-1834: België, Polen, Italië, Duitsland, Switzerland, Frankrijk en Groot Brittannië, burgeroorlog in Spanje
  + 1848: Frankrijk, Italië, Duitsland, Habsburgse Rijk, Zwitserland, Spanje, Denemarken, Roemenië, en Ierland, Griekenland en Engeland 🡪 wereldrevolutie, het ‘lentetij der volkeren’
  + 1857: India
  + 1868 Japan: Meiji-restoratie

= ondanks allemaal een verschillende uitkomst te hebben (en sommige revoluties werden teruggedraaid met restauraties), staan ze allemaal in interactie met elkaar: nieuws van de ene revolutie verspreid zich en inspireert andere 🡪 universele beweging

### Politiek conflict

* In de 18e E nemen conflicten steeds meer een globale dimensie aan:
  + Dit dwingt heel wat niet-EU staten op in dat machtsspel mee te spelen en te concurreren: staatsvorming, oorlogsvoering,…
  + Gedwongen tot innovaties < concurrentiesysteem
  + Conflicten om macht, privileges,…

### The Eurasion Revolution

* Evolutie:
  + Tot 1750 koloniale overheersing vooral in Amerika en kleine enclaves
  + De handel met Azië van groot belang voor Europa, maar die is steeds afhankelijk van de goodwill van plaatselijke vorsten

-> Noodzaak geopolitieke verandering

* + Keerpunt: na de Zevenjarige Oorlog (1756-1763) zet EU grote stappen ‘vooruit’
    - GB kan koloniaal rijk op poten zetten:
      * Neemt Frankrijk haar koloniale bezittingen over (N-Amerika en India(1797-1804))
        + Machtontplooiing in India: koloniale overheersing zal alleen nog maar uitbreiden
      * Veel Spaanse concessies (Florida,…)
    - Machtstuitbreiding in Azië en Afrika
    - EU overheersing wordt versterkt door technologisch-militaire vernieuwingen
    - = begin van de kolonisatie

## Kolonialisme en koloniale overheersing

### De ideologie van overheersing

* Universalistische claims van EU religieuze en intellectuele cultuur = paradox van de Verlichting
  + Rechtvaardiging van verovering: doen deelnemen aan de modernisering (beschavingsidee)
  + Doel: EU paradigma opleggen, overheerste beschavingen veranderen naar EU model
  + Veranderde houding op cultureel vlak: niet langer bewondering voor verwezenlijkingen van de andere cultuur, maar minachting en arrogantie (superioriteit: men voelt zich bedreigd)
* Afbeelding met gebouw, tekst, foto, oud

  Automatisch gegenereerde beschrijvingHiërarchie creëren: zie tabel (Division 1,2 and 3) (elke ‘soort’ mens eigen attributen toekennnen: uiterlijk, karakter, temperament,…)

### Oriëntalisme

* “Orientalism” (1978) van Saïd
  + Oriënt wordt zeer breed gedefinieerd: Nabije Oosten, Indië (deels islamwereld 🡪 Marokko ligt nog meer ih W dan ons, maar toch ‘Oriental’ = overlapping)
  + ‘oriëntalisme’ is een koloniale creatie:
    - Studie van de Oriënt, maar meer algemeen ‘een manier van denken gebaseerd op het verschil W-O’ en ‘corporate institution of domination’
    - De Oriënt wordt een passief studieobject, de kennis hierover wordt gefilterd door W perspectief
    - niet willekeurig wat ten O van GB ligt, maar het gaat om een beeld van de andere te creëren (🡪 binair verhaal)
  + Machtsdiscours: het oriëntaalse in een hokje plaatsen met attributen die elk minderwaardig zijn aan de W attributen 🡪 ondersteunt koloniale overheersing
    - Kent geen onschuldig bestaan, is discours om macht in de hand te werken
    - Via dit discours kon de Oriënt gedomineerd worden < ze mochten niet tegenspreken/hun mening erover meedelen 🡪 passief studieobject
    - Vraag van macht en hegemonie die geuit wordt in een houding van superioriteit

### (Terug) de ideologie van overheersing

* Mignolo: Cultuurverschil in termen van chronologische ontwikkeling 🡪 toepassen op 18e-19e-20e E in “Coloniality. Darker side of modernity”
  + De chronologische terminologie wordt op de moderne cultuurverschillen toegepast
  + EU ziet zichzelf als modern tov ‘niet-moderne’ anderen. Dit is binair denken, een zelfbeeld creëren obv een spiegelbeeld van zichzelf verwachten. Hier komt de uitvinding van het moderen EU tegenover de niet-moderne andere.
  + Mechanisme past hij toe op 3 chronologische niveaus; 3 fases:
    - Iberische verhaal van de Renaissance: 1e keer dit idee ontwikkeld (christenen <-> ketters)
    - Engels-Franse (beschaving<-> niet beschavingen)
    - Westers: ontwikkeld <-> niet-ontwikkeld
  + Cultureel verschil 🡪 culturele hiërarchie: ranking van culturen obv bekering, beschaving en modernisering
  + !!!!! hegemonische discours die enkel kan werken in een context van machtsongelijkheid
* Kolonisering van epistemologie (= kennistheorie; filosofie over de oorsprong van kennis)
  + Niet alleen mensen en ruimte maar ook kennis, wetenschap en betekenis (religie, recht, estetiek en morele waarden) kennen (culturele) hiërarchie
  + Moderniteit = hegemonisch discours
  + “Coloniality and modernity are two sides of the same coin”

# Conclusie

* Tussen 1750 en 1850 volgen verschillende revoluties op wereldschaal elkaar op
* Economie, ideologie en politieke evolutie verlopen niet synchroon maar staan in verbinding en interageren met elkaar
* EU behaalt de overheersing en bepaalt zo de politieke, economische en culturele orde
* Het W definieert het uitzicht van moderniteit
  + Efficiënte nationale staten
  + Industriële samenleving (volgens de Great Divergence)
  + Nieuwe technologieeËn: golf van globalisering
  + Imperialisme 🡪 kolonialisme

Les 4. Modernisering als interconnectiviteit. Het voorbeeld van vroegmoderne kenniscultuur

# Inleiding en korte terugblik op les 1

* + 1. In de inleidende les 1 presenteerden we drie hedendaagse visies op de relatie moderniteit-globalisering:

1. Moderniteit > globalisering;
2. (Globale) kolonialiteit > moderniteit;
3. Post-kolonialiteit > ambiguë moderniteit

Eén van de centrale historische elementen die globalisering met moderniteit lijkt te verbinden, is wetenschap. Anthony Giddens’ analyse van ‘moderniteit’ is een goed voorbeeld, in zo verre dat wetenschappelijke kennis en technologie een hoofdrol speelden in wat Giddens “scheiding van tijd en plaats” en “ont-lokaliseringsmechanismen” noemde.

* + 1. Het zou dan ook mogelijk moeten zijn om de (enigszins abstracte) algemene visies uit les 1 historisch te illustreren aan de hand van casussen uit de wetenschapsgeschiedenis. Wetenschap is immers één van de (misschien wel hét) centrale ingrediënten en motoren van wat we ‘moderniteit’ noemen. In de bovenstaande opsomming kunnen we inderdaad ‘moderniteit’ vervangen door ‘moderne wetenschap’, en zo een aantal verschillende visies distilleren over de relatie tussen wetenschap en globalisering.

Historici die zich focussen op de relatie tussen wetenschap en globalisering, blijken al snel voor visie (1) te kiezen. Niet zelden doen ze dat vanuit de vooronderstelling dat “wetenschap” eigenlijk een Europees exportproduct *is* dat globalisering mogelijk heeft gemaakt. Peter Stearns stelt bijvoorbeeld dat het jaar 1500 een keerpunt was in de evolutie richting “volledige globalisering” (i.e., waar “isolatie de uitzondering” werd). De belangrijkste mogelijkheidsvoorwaarde voor deze nieuwe fase, zo vervolgt Stearns, was een Europese combinatie van technologie (buskruit, boekdrukkunst) en wetenschappelijke methodiek (cartografie, verzamelcultuur) die in de Wetenschappelijke Revolutie van de 17e eeuw nog krachtiger werd via wiskundig-mechanische modellering van de natuurlijke wereld (cf. Newton).

Het voorbeeld van Stearns suggereert dat een focus op (vroegmoderne) wetenschapsgeschiedenis vooral ondersteuning biedt voor de hogervermelde interpretatie (1). De bedoeling van de les van vandaag is om na te gaan of dit wel klopt, en onder welke voorwaarden. Zoals we zullen zien, leert de vroegmoderne wetenschapsgeschiedenis immers ook dat wat op het eerste zicht lijkt op een ‘moderne’ Europese wetenschappelijke wereldhegemonie, in werkelijkheid het sterk gediversifieerde product was van lokale processen van toeëigening en onderhandeling (wat uiteraard koren op de molen is van interpretatie (3)).

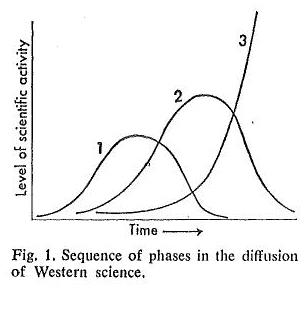


# Het diffusiemodel

## George Basalla’s diffusiemodel

* + 1. In navolging van de “moderniseringstheorie” (cf. les 3) hebben historici ook de globaliserende en moderniserende rol van Europese wetenschap vaak beschreven in termen van *export* en lokale *passieve overname*. Hét schoolvoorbeeld van deze benadering is de Amerikaanse historicus George Basalla, die argumenteerde dat “de introductie van moderne wetenschap in elk niet-Europees land beschreven kan worden via een drie fasen-model” (1967).[[19]](#footnote-19)
    2. Afbeelding met schermafbeelding

       Automatisch gegenereerde beschrijving
    3. Zoals bovenstaand schema duidelijk maakt, beschrijft Basalla’s drie fasen-model de institutionalisering van moderne wetenschap buiten Europa als een proces van:

1. ‘De rest’ als **bron van data** voor Europese wetenschappelijke instellingen, vooral in de tak van natuurhistorie. Dit is de dominante fase in de 15e-17e eeuw.
2. ‘**Koloniale wetenschap**’, waarbij wetenschappelijke activiteit buiten Europa bedreven wordt door mensen die voor hun opleiding of instructies afhankelijk zijn van Europa. Dit is typisch voor de 18e en 19e eeuw, waar het onder meer aangetroffen wordt in Noord- en Zuid-Amerika, Japan, Rusland. In de 20e eeuw is het volgens Basalla echter nog steeds het dominante patroon in plaatsen als China of Afrika.
3. De laatste fase is het ontstaan van een ‘**onafhankelijke wetenschappelijke traditie**’. Hier ontstaat er een geïnstitutionaliseerde, zelf-onderhoudende wetenschappelijke activiteit in gebieden buiten Europa. Een vroeg voorbeeld van een poging tot initiëring van deze fase in Egypte is Napoleon’s *Institut d’Egypte* (1798-1801). In het algemeen situeerde Basalla deze fase echter eerder na de tweede helft van de 19e eeuw, en vooral in het Interbellum (1918-1940).
   * 1. 
     2. Basalla’s model is erg a prioristisch, en hanteert een sterke **gelijkschakeling** van ‘moderne wetenschap’ met ‘Europese wetenschap van na de 17e eeuw’. Die gelijkschakeling zorgt er bijna vanzelf voor dat mondiale processen in de wetenschap hier enkel gezien kunnen worden in termen van een geleidelijke **diffusie** **van wetenschap in ‘het Westen’ naar ‘de rest’**.

## Kritiek op het diffusiemodel

* + 1. Dit diffusiemodel is sinds de jaren 1990 in toenemende mate bekritiseerd. Een vaak geciteerd review-artikel van de Indiase historicus Dhruv Raina maakt onder meer de volgende drie kanttekeningen.[[20]](#footnote-20)

1. De gelijkschakeling van moderne wetenschap met ‘Europese wetenschap na de Wetenschappelijke Revolutie van de 17e eeuw’, sluit a priori aandacht uit voor **interactie en tweerichtingsverkeer** tussen Westerse en niet-Westerse wetenschappelijke tradities.
2. Basalla’s model sluit de mogelijkheid van processen van lokale **culturele toeëigening** in wetenschap uit. Het enige wat hem interesseert is het (positieve of negatieve) *feit* van receptie van ‘het Westen’ door ‘de rest’, niet de *modaliteiten* of *manier* van receptie. We zitten dus met een al te scherp onderscheid tussen actieve producenten en passieve consumenten.
3. De diffusie van Westerse wetenschap naar ‘de rest’ is vaak niet zomaar een fenomeen dat (positief) *bevorderd* wordt door kolonialisering, maar een heus ***onderdeel* van cultureel imperialisme**. Met andere woorden, Basalla miskent de intieme verwevenheid van kennis en macht, die zo centraal stond in de hogervermelde interpretatie (2) van de relatie globalisering-moderniteit.
   * 1. Via historische argumenten betreffende de vroegmoderne periode, willen we hierna aangeven dat Raina’s kritiek hout snijdt.
     2. In sectie 2 zullen we stilstaan bij een alternatief voor het diffusiemodel, dat vanaf de jaren 1980 werd ontwikkeld door de Franse socioloog Bruno Latour (1947- ). Latour is de vader van de zogenaamde ‘actor-network theory’ voor de analyse van wetenschap, en neemt dit als vertrekpunt voor het formuleren van een erg verschillende visie op de relatie tussen wetenschap en ‘globalisering’. De centrale vraag zal zijn: waarover hebben we het *eigenlijk* als we spreken over “(Westerse) wetenschap”? Latours antwoord, zoals we zullen zien, houdt een sterke relativering van het centrum-periferiemodel in.
     3. Sectie 3 gebruikt Latours theorie als een opstapje om Raina’s kritiek (1) uit te werken. We tonen dat (i.p.v. ‘diffusie’) een model van interactie en hybridisering vaak beter overeenstemt met de historische realiteit van wat er gebeurt wanneer de paden van Europese en niet-Europese kennismakers elkaar kruisen.
     4. Sectie 4 bouwt eveneens verder op Latours theorie, maar probeert deze tegelijk te verfijnen. Meer bepaald tonen we dat in koloniale contexten ook de wetenschappelijke autoriteit van de ‘metropool’ zélf gecontesteerd raakt. Ook in deze contexten moeten we dus denken in termen van meervoudige ‘centers of calculation’ (om Latours terminologie te hanteren). Op deze manier pikken we ook in op Raina’s kritiek (2).
     5. Sectie 5, tenslotte, vraagt aandacht voor de koloniale ‘onderzijde’ (cf. Mignolo) van wetenschappelijke kennisinplanting. Latours model heeft relatief weinig aandacht voor de sociale ongelijkheden en -marginalisering die óók een onderdeel zijn van processen van wetenschappelijke standaardisering. Door hierop in te pikken, zal Raina’s punt (3) centraal gesteld worden.

# Een alternatieve visie op wetenschap en globalisering: Bruno Latour

* + 1. De Franse socioloog Bruno Latour (1947- ) heeft in een reeks invloedrijke publicaties een alternatieve visie ontwikkeld op hoe wetenschap zich ontwikkelt en positioneert in een ‘globale’ ruimte. Enkele van de belangrijkste werken waarin dit gebeurt zijn *Science in Action* (1987), *We have never been modern* (1993) en *Reassembling the Social* (2005). Om onmiddellijk met de deur in huis te vallen, kunnen we een citaat meegeven uit dit laatste boek:
    2. “If you are in doubt, try, as an exercise, to locate the places, the theaters, the stages where ‘globalization’ is being painted over. You will soon realize that, in spite of so much ‘globalonney’, globalization circulates along minuscule rails resulting in some glorified form of provincialism” (Latour 2005, 190).
    3. Twee zaken zijn alvast duidelijk. Ten eerste, voor Latour is “globalisering” niet kwalitatief verschillend van zijn tegengestelde (“provincialisme”). Ten tweede, Latour komt tot die conclusie via een analyse die zich (blijkbaar) concentreert op de “minuscule sporen waarlangs globalisering circuleert”. Als we hem beter willen begrijpen, dienen we dus in te gaan op die curieuze treinmetafoor. Gelukkig is het een typisch Latouriaanse metafoor, die ons inderdaad kan helpen om te begrijpen *waarom* globalisering en provincialisme volgens hem minder verschillend zijn dan we vaak denken.

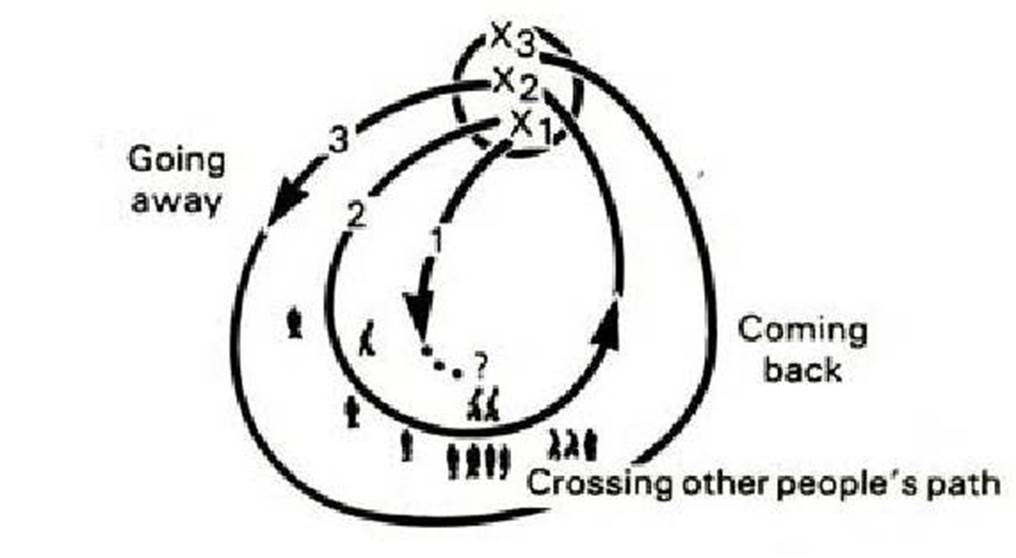
## Een historische parabel: Lapérouse landt op Sakhalin (1787)

* + 1. Om de metafoor te exploreren kunnen we beginnen met de manier waarop Latour kijkt naar een bekende casus in de vroegmoderne wetenschapsgeschiedenis: de landing van de Franse cartograaf/ontdekkingsreiziger Jean-François de la Pérouse op Sakhalin in de Noordelijke Stille Oceaan (1787). Lapérouse’s missie was om te bepalen of Sakhalin een eiland of een schiereiland was, maar dit kon hij niet op eigen houtje (door slechte weersomstandigheden). La Pérouse sprak daarom lokale Chinese vissers aan, die een schets maakten van Sakhalin waaruit onder bleek dat het een eiland betrof, evenals afstandsaanduidingen tot het Chinese vasteland. De volgende dag reeds vertrekt Lapérouse naar Kamchatka, gewapend met deze nieuwe kennis.[[21]](#footnote-21)
    2. Het is verleidelijk om dit te lezen als een mini-episode in de manier waarop Westerse kennis zich ‘voedt’ met lokale informatie om haar superioriteit verder te vergroten. Maar Latour vindt dit een te eenvoudige analyse. Immers, op het moment dat de paden van Lapérouse en de Chinese vissers van Sakhalin elkaar kruisen, is het Lapérouse die fundamenteel afhankelijk is van de ‘locals’ om te overleven. In plaats van het te hebben over een *gegeven* ‘superioriteit van Westerse kennis’, zo stelt Latour, dienen we het dus over iets héél anders te hebben: wat zijn de technieken waarmee Lapérouse zijn initiële zwakke positie van afhankelijkheid, al snel weet te *transformeren* in een positie van *onafhankelijkheid* van lokale informanten?
    3. Latour beantwoordt zijn vraag via drie kernelementen:

1. Lapérouse is niet geïnteresseerd in *participatie* in het leven van de Chinese visserslui, maar in het *terug meebrengen* van wat hij onderweg ziet *naar Parijs*.
2. Dit meenemen gebeurt niet letterlijk, maar metaforisch: alles wat men tegenkomt wordt ‘vertaald’ en ‘transporteerbaar’ gemaakt via gestandaardiseerde inscripties op papier.

* Hoogtemetingen, tijdsindicaties, beschrijvingen, woordenboeken, gedroogde planten: via talloze gestandaardiseerde inscripties worden dingen *transporteerbaar* en bovenal *combineerbaar* worden gemaakt: er kan nu vergeleken, gecombineerd, gesystematiseerd worden.

1. Die ‘inscripties’ zijn het *doel* zélf van de reis, niet zozeer een middel.[[22]](#footnote-22)

* Ze hebben slechts waarde voor zo ver ze teruggebracht kunnen worden naar het lokale vertrekpunt van de reis (bv. Parijs), waar ze geaccumuleerd, gesystematiseerd en verwerkt worden *zodat ze op hun beurt weer meegenomen kunnen worden op een reis.* Ze maken het voor latere Europeanen dus mogelijk om iets onmiddellijk voor de tweede keer te zien (en dus minder te leren van de ‘natives’).
  + 1. Deze drie observaties laten ons toe om te beseffen dat de ‘inherente superioriteit’ van Westerse kennis over niet méér gaat dan de beoefening van voortdurende ‘kapitaliseringscycli’ die vertrekken en eindigen in een vast punt (bv. Parijs).[[23]](#footnote-23)
    2. 

## “Localizing the global”

* + 1. Wat zijn nu de implicaties van Latours herbeschrijving van ‘wetenschap’ voor onze visie op globalisering?

1. Het verschil tussen ‘centra van accumulatie’[[24]](#footnote-24) en ‘lokale plaatsen’ is een verschil in kwantiteit, niet in kwaliteit:
   * 1. “Yes, Wall Street is connected to many places and in this sense, but in this sense only, it is ‘bigger’, more powerful, overarching. However, it is not a wider, larger, less local, less interactive, less an inter-subjective place than the shopping center in Moulins, France or the noisy and smelly market stands in Bouake´, Ivory Coast” (Latour 2005, pp. 178-9).
2. Dat kwantitatieve verschil tussen een Afrikaanse markt enerzijds, en een Westerse beurs of laboratorium anderzijds, gaat louter over de lengte van de netwerken die vanuit Wall Street vertrekken, en de hoeveelheid inscriptiepraktijken die nodig zijn om die netwerken intact en stabiel te houden.
   * 1. De hoeveelheid dingen en personen die worden verbonden met het laboratorium via de accumulatie van kennis en communicatie is impressionant in kwantiteit, maar niet *wezenlijk* verschillend van de netwerken die een Afrikaanse dorpsmarkt doorkruisen.[[25]](#footnote-25)
3. Wetenschappelijke kennis en technologische spin-offs zijn slechts geldig *binnen* deze netwerken.
   * 1. Om ze te laten werken op andere plaatsen (ze op hun beurt te laten ‘reizen’), is het eerst noodzakelijk dat er nieuwe netwerken (‘spoorwegen’) worden aangelegd waarbinnen ze *kunnen* functioneren. Het wordt dan essentieel dat op andere plaatsen omstandigheden worden gecreëerd die méér lijken op de omstandigheden in het laboratorium.[[26]](#footnote-26) Dat leidt Latour tot de volgende vergelijking:
     2. “We might compare scientific facts to frozen fish: the cold chain that keeps them fresh must not be interrupted, however briefly. (…) It is possible to verify gravitation 'everywhere', but at the price of the relative extension of the networks for measuring and interpreting. The air's spring can be verified everywhere, provided that one hooks up to an air pump that spreads little by little throughout Europe. (…) Try to verify the tiniest fact, the most trivial law, the humblest constant, without subscribing to the multiple metrological networks, to laboratories and instruments. The Pythagorean theorem and Planck's constant spread into schools and rockets, machines and instruments, but they do not exit from their worlds any more than the Achuar leave their villages. (…) localities. To be sure, the West may believe that universal gravitation is universal even in the absence of any instrument, any calculation, any decoding, any laboratory, just as the Bimin-Kuskumin of New Guinea may believe that they comprise all of humanity, but these are respectable beliefs that comparative anthropology is no longer obliged to share.” (Latour 1993, pp. 119-20).

## Globalisme = “veredeld provincialisme”

* + 1. Centrale concepten in Latours analyse zijn dus:

1. Een nadruk op het onherroepelijk *lokale* karakter van wetenschappelijke kennis
2. Daarbij aansluitend, een specifieke visie op de relaties tussen wetenschappelijk ‘centrum’ (bv. het Westen) en ‘periferie’ (bv. ‘de rest’)
3. Een beschrijving van wetenschap in termen van *accumulatie*-cycli, vanuit ‘centra’, van transporteerbare *inscripties* (‘feiten’)
4. Een nadruk op het belang van het *veranderen* en *standaardiseren* van de omgeving ‘buiten’ de wetenschappelijke centra, via netwerken van machines en feiten, als *voorwaarde* voor de geldigheid en inzetbaarheid van wetenschappelijke kennis en technologische spin-offs
   * 1. Dit laat ons toe om te begrijpen wat Latour bedoelde met zijn initiële stelling dat globalisme eigenlijk een veredeld provincialisme is. Hij verwerpt het idee dat distincties als ‘traditioneel’ vs. ‘modern’, ‘pre-wetenschappelijk’ vs. ‘wetenschappelijk’, ‘lokaal’ vs. ‘globaal’ zouden gaan over *kwalitatief verschillende* fenomenen (zoals bv. Giddens wél doet). Voor Latour gaan die onderscheiden louter over de variabele lengte van de netwerken waarin claims en data reizen.
     2. Het ‘sterker worden’ van een bepaalde lokale kennis is dus géén kwestie van het ‘*ontdekken*’ van universele waarheden over de natuur. Het is wel een kwestie van het beoefenen van specifieke *praktijken* van inscriptie, accumulatie, en circulatie, die een bepaald soort *lokale* netwerken genereren. Die conclusie toont hoe Latours model de specificiteitvan Westerse wetenschap véél scherper en accurater articuleert dan mogelijk is in een klassiek vertoog over wetenschappelijke ‘innovatie’ of ‘revolutie’ tussen het Westen en ‘de rest’. Niet-Westerse wetenschap is niet ‘archaïsch’ of ‘irrationeel’, maar functioneert eenvoudigweg *buiten* het netwerk van Westerlingen die dat oordeel vellen (Latour 1987, p. 183).

# Wetenschap als tweerichtingsverkeer: contactzones en hybridisering van kennis

* + 1. Latour biedt een origineel en verfrissend model voor de beschrijving van wetenschappelijke praktijken. (Westerse) wetenschap heeft in zijn model geen ‘magische’ *inherente* kracht of geldigheid: deze zaken zijn nu louter een functie van de stabiliteit en de lengte van het soort netwerken waarin kennis circuleert.[[27]](#footnote-27) Een interessant neveneffect van die benadering, is dat ze het mogelijk maakt om meer aandacht te hebben voor de processen van uitwisseling en co-creatie van kennis wanneer de paden van Europese en niet-Europese wetenschappers elkaar kruisen. Daarmee sluiten we ook aan bij Raina’s tweede kritiek op het diffusiemodel, waarin aandacht werd gevraagd voor **interactie en tweerichtingsverkeer** tussen Westerse en niet-Westerse wetenschappelijke tradities.
    2. De bedoeling van deze sectie is om deze processen aan de hand van enkele historische casussen te illustreren (aangeleverd door wetenschapshistorici Harold Cook en Kapil Raj).

## Informatiegaring in vroegmoderne handelsfactorijen

* + 1. Eén belangrijke pijler van de economische bloei van de Republiek in de 17e eeuw was de Vereenigde Oostindische Compagnie (V.O.C., 1602-1799), die een monopolie bezat op de handel tussen de Republiek en het gebied dat zich uitstrekte ten Oosten van Kaap de Goede Hoop en ten Westen van de Straat van Magellaan. Zoals bekend voerde de V.O.C. vooral onder gouverneur-generaal Jan Pietersz. Coen (1587-1629) een bijzonder agressief beleid dat gericht was op het verwerven van een algemeen monopolie op de specerijenhandel in Zuidoost-Azië, waarbij vooral Chinezen, Britten, en Portugezen als grote concurrenten fungeerden. Vanaf 1619 was in Batavia (de Hollandse naam voor de stad Jakarta, gelegen aan de Noordkust van het Indonesische eiland Java) de hoofdzetel van de V.O.C. gevestigd, en was het ook in Batavia dat veel van de ondersteunende diensten van de V.O.C. werden ondergebracht.
    2. Eén van de meer belangrijke aandachtspunten was medische verzorging, aangezien de mortaliteit onder werknemers van de leden van de V.O.C. notoir hoog lag in de 17e eeuw.[[28]](#footnote-28) Eén van de verantwoordelijken voor de gezondheid van het V.O.C.-personeel was Jacobus de Bondt, gelatiniseerd als Bontius (1592-1631).[[29]](#footnote-29) Opgeleid tot geneesheer aan de universiteit van Leiden, was Bontius in 1626 aangesteld als hoofd van alle medische voorzieningen en personeel van de V.O.C. in Azië (hospitalen, chirurgen, apothekers, etc).[[30]](#footnote-30) De bronnen van Bontius’ kennis van de Zuidoost-Aziatische natuur blijken drieledig te zijn geweest: Europese medische auteurs; andere Europeanen, waaronder chirurgen, handelaars, zeelui; lokale traditionale medische kennis. De medische kennis van inheemse vroedvrouwen en geneesheren (hetzij doorgegeven via orale tradities, hetzij op schrift via palmbladeren) werd door Bontius vaak vermeld als een belangrijke lokale bron van Europese kennis.
    3. Een belangrijke factor die hier meespeelde, was de feitelijke sociologische realiteit van plaatsen als Batavia. Rond 1630 had de stad een bevolking van ongeveer 8000 mensen, waaronder ongeveer 30% vrije Chinezen, 25% vrije Europeanen, 20% vrije inheemse bevolking, en 25% slaven van diverse origine. In een dergelijke ‘melting pot’ was het niet abnormaal dat V.O.C.-werknemers vaste relaties aangingen met inheemse vrouwen, en dat er een groeiende populatie van inwoners met hybride etnische en linguïstische identiteiten was. Precies deze hybriditeit van Batavia maakte een intensere uitwisseling van kennis in beide richtingen mogelijk.

## Contactzones, *go-betweens*, hybridisering

* + 1. Deze wetenschappelijke interactie kon echter veel verder gaan dan gewoon informatiegaring. Net zoals het geval was bij Jezuïtisch accommodatie aan lokale culturen op het terrein van de vroegmoderne Christenheid, merkt men dat Europese wetenschappelijke tradities zélf ook in verregaande mate veranderd konden worden door mondiale processen, en zélf aan **hybridisering** onderhevig konden zijn.
    2. Een mooi voorbeeld van dit laatste proces is bestudeerd door Kapil Raj in diens *Relocating Modern Science* (2007).[[31]](#footnote-31) Raj neemt daarvoor de casus van Nicolas l’Empereur’s *Jardin de Lorixa*, een manuscript, gemaakt in de Indische regio Orissa in de vroege 18e eeuw, dat nooit is gepubliceerd maar wel bewaard wordt in Parijs.[[32]](#footnote-32) L’Empereur (c. 1660-1742) was een vrij onbekende en bescheiden scheepschirurgijn in dienst van de *Compagnie française pour le commerce des Indes orientales* (1664- 1794)*.* Zijn *Jardin de Lorixa* bevat een beschrijving en afbeelding van 722 lokale planten uit Orissa, met een bijzondere aandacht voor de ontsluiting van hun medisch en economisch nut.
    3. Interessant is echter dat L’Empereur doorheen zijn manuscript allerlei directe en indirecte aanwijzingen geeft over de ontstaansgeschiedenis. Hieruit blijkt bijvoorbeeld dat *Jardin* het product was van een breed en bijzonder hybride netwerk van informanten: lokale fakirs, circulerende palmblad-manuscripten, tuinmannen, bevriende handelaars, etc. De mate waarin L’Empereur *afhankelijk* was van dit netwerk, blijkt anderzijds uit het feit dat hij enkel Frans en Hindustani kende, maar geen van de lokale talen waar veel van deze informanten op steunden. Met andere woorden, L’Empereur was fundamenteel afhankelijk van de hulp van, en zijn vertrouwen in, lokale vertalers.
    4. Ook in de afbeeldingen van *Jardin* merken we een bijzonder hybride versmelting van Europese en lokale kennistradities. We zien dit aan de gehanteerde conventies voor het maken van afbeeldingen, de zelfpresentatie van het manuscript in de afbeelding op de eerste bladzijde, en de manier waarop inheemse kunstenaars mee vorm gaven aan dit manuscript.
    5. Via dit curieuze manuscript weet Raj onze aandacht te vestigen op de vele elementen (die we anders misschien onder tafel zouden schuiven) die suggereren dat we hier niet louter te maken hebben met data-uitwisseling of –vergaring, maar met een wetenschappelijk traktaat dat zélf **een hybride product van lokale toeëigening** is.
    6. Raj conceptualiseert dit via de notie van de “contact zone”. Dit concept, dat geïntroduceerd werd door Mary Louise Pratt, staat voor:
    7. “een sociale ruimte waar culturen elkaar ontmoeten, in conflict komen en met elkaar proberen om te gaan, vaak in contexten van erg asymmetrische machtsrelaties zoals kolonialisme, slavernij, of hun gevolgen zoals beleefd in vele delen van de wereld vandaag”.[[33]](#footnote-33)
    8. De ‘contact zone’ is dus een ruimte waar linguïstische en culturele macht wordt betwist en genegotieerd. Schijnbaar ‘Europese’ werken als *Jardin de Lorixa* kunnen misschien beter beschreven worden als typische producten van dergelijke ‘**contact zones**’, en schijnbaar ‘Europese’ medici als L’Empereur kunnen misschien beter beschreven worden als ‘**culturele makelaars**’ of ‘**go-betweens**’.

# Jouw centrum of het mijne? Contestatie van wetenschappelijke metropolen in koloniale context

* + 1. Een tweede kritiek op het diffusiemodel betreft het idee dat diffusie een zaak zou zijn van passieve consumptie van een door enkele centra aangeboden cultuurgoed (bv. Europese wetenschappelijke kennis en methodes) door de ‘perifere’ rest. Dit idee werd reeds in de 18e eeuw door Europese regeringen zélf naar voor geschoven, zoals onder meer blijkt uit de nieuwe botanische tuinen die in die periode in Europese hoofdsteden werden opgericht. In de 18e eeuw werd de Parijse *Jardin des plantes* (1626) immers begrepen als een soort centraal dépôt voor economisch interessante planten, die vervolgens als ‘stammoeder’ konden dienen voor plantages in koloniale plantages. Vergelijkbare ideeën speelden mee bij Joseph Banks’ expansie (1773-1820) van de *Royal Botanical Gardens* in het Londense Kew, evenals bij de oprichting van de *Real Jardín Botánico* in Madrid (1755).[[34]](#footnote-34) In de termen van Basalla’s diffusiemodel (cf. sectie 1) uitgedrukt, zouden we hier dus een situatie hebben waarin (1) ‘de rest’ als bron van data voor Europese wetenschappelijke instellingen dient, aangevuld met (2) een ‘koloniale wetenschap’ die louter uitvoert wat de metropool aanbiedt en oplegt.
    2. De koloniale realiteit blijkt echter heel anders te zijn. Zeker in de Latijns-Amerikaanse wereld merken we in de 17e en 18e eeuwen eerder een patroon van spontane wetenschappelijke initiatieven en instellingen op. Reeds in de 16e eeuw was er in Latijns-Amerika een netwerk van Europese colleges, universiteiten en boekpersen ingericht waarin lokale wetenschappelijke initiatieven konden ontplooid worden. Steden als Mexico, Lima, Bogotá werden in de 17e en 18e eeuw steeds belangrijker intellectuele centra, terwijl ook in de noordelijke Engelse kolonies uiteindelijk zeven universiteiten (de eerste was Harvard University nabij Boston, 1636) en enkele wetenschappelijke genootschappen (*Philosophical Society*, opgericht in Philadelphia, 1743). Significant is de oprichting, in Mexico Stad in 1788, van een koninklijke botanische tuin die op termijn kon wedijveren met het Madrileense origineel.
    3. Vanuit de metropool bekeken, was het de bedoeling dat deze instellingen eerder passief ingeschakeld zouden worden in wetenschappelijke projecten (expedities, informatiegaring) die vanuit Europa werden gedefinieerd. Dit patroon werd geïntensifieerd na de Spaanse nederlaag tegen de Britten in de Zevenjarige Oorlog (1756-1763): de tot dan toe eerder autonome Amerikaanse ‘(vice-)koninkrijken’ dienden omgevormd te worden tot klassieke ‘kolonies’. Botanische wetenschap speelde daar één van de belangrijkste rollen in, voor zo ver men een heuse inhaalbeweging wilde inzetten t.o.v. Britten, Fransen en Hollanders inzake de economisch rendabele exploitatie van gewassen.[[35]](#footnote-35) Latijns-Amerikaanse equivalenten voor kaneel (Ceylon), peper (Indië), kruidnagel (Indonesië), nootmuskaat (idem) werden gezocht; het lokale monopolie op het geneeskrachtige kina trachtte men te maximaliseren.[[36]](#footnote-36) Het hoeft dan ook niet te verbazen dat in de periode 1760-1808 vanuit Madrid niet minder dan 57 botanische expedities werden georganiseerd, en dat er een sterke standaardisering van botanische kennis werd voorgeschreven: reeds in 1752 werd bepaald dat in alle botanische instellingen van het Rijk de nieuwe Linaeus-classificatie zou worden gebruikt.
    4. De Europese bevolking in de kolonies (de zgn. ‘creolen’) contesteerde deze centraliserende plannen. Ten eerste organiseerde men er een intense *lokale* cultuur van botanische exploratie, gericht op het uitkerven van een economisch sterke positie van de ‘kolonie’ *tegenover* de metropool.[[37]](#footnote-37) In de kolonies bestonden wijdverspreide opvattingen dat de lokale omgeving in principe een volwaardig alternatief bood voor élke plant in andere delen van de wereld (bv. thee). Dit idee, dat versterkt werd door een sterk *ecologisch* denken over de eigen omgeving, noopte sommige creoolse botanici zelfs tot een visie op gebieden als Colombia, Peru of Mexico als potentiële economische *leiders* van de wereld met ongelimiteerd economisch potentieel.[[38]](#footnote-38)
    5. Ten tweede werd Madrid in de Nieuwe Wereld eerder beschouwd als een wetenschappelijke *bemiddelaar* bij *intra-koloniale* conflicten, dan als een centrale dirigent van ‘perifere’ wetenschap. Dit blijkt erg duidelijk uit de episode van de zgn. ‘kina-oorlogen’. Kina stond reeds in de 18e-eeuw bekend om zijn koortswerende effecten, en werd aanvankelijk enkel gevonden in het zuiden van het huidige Ecuador (Loja, *audiencia* van Quito). In de tweede helft van de 18e eeuw werd echter ook kina ontdekt in de onderling concurrerende vice-koninkrijken van Peru en Nieuw-Granada, wat leidde tot economische ‘kina-oorlogen’. Ook wetenschap werd ingezet als strijdmiddel, aangezien doorheen de jaren 1770-80 de Madrileense *Koninklijke Farmacie* verzocht werd om de botanische authenticiteit en medische effectiviteit van de verschillende kina-varianten te bepalen. Aanvankelijk werd kina uit Nieuw-Granada daarbij inferieur bevonden, maar dit leidde enkel tot een verder wetenschappelijk debat waarin zowel wetenschappelijke reputaties van botanici als de botanische identiteit van kina voortdurend gecontesteerd werden. Hierbij werden in de Nieuwe Wereld ook andere botanische tradities dan de officiële, ‘Linneaanse’ lijn toegeëigend en ingezet.[[39]](#footnote-39) Dit toont overduidelijk hoe koloniale en metropolitane agenda’s elkaar in belangrijke mate doorkruisten, en hoe vermeende ‘kolonies’ een heuse wetenschappelijke tegencultuur konden uitbouwen in functie van die agenda’s.[[40]](#footnote-40)

# Koloniale macht en geneeskunde

* + 1. Raina’s derde kritiek op Basalla betreft de artificiële scheiding tussen kennis en macht in het traditionele diffusie-model. Dit model wordt dus blindheid aangewreven voor de *koloniale* dimensies van wetenschappelijke globalisering. In deze sectie zullen we deze kritiek verder onderbouwen, door te tonen hoe schijnbaar neutrale en humanitair gemotiveerde wetenschappelijke diffusie, in werkelijkheid ook een schaduwzijde heeft. Vaak is ze immers óók een element van de *constructie* van ongelijke sociale *machtsverhoudingen* (die gelegitimeerd wordt *in naam van* ‘wetenschappelijke moderniteit’).
    2. Ons voorbeeld brengt ons richting vroeg-19e-eeuws Egypte. Na de Napoleontische campagnes (1798) was Egypte binnen het Ottomaanse Rijk steeds meer een autonome regio geworden. Binnen die context richtte Muhammad Ali Pasha (1769-1849) in de jaren 1820-’30 scholen en militaire academieën op waar Westerse wetenschap door westerlingen werd onderwezen. Eén van die Westerlingen was Antoine Clot (1793-1868), ook bekend als Clot Bey, een Franse geneesheer die uitgenodigd werd om een modern medisch systeem op te zetten in Egypte (1825).
    3. De realisaties van Clot Bey lijken indrukwekkend. Een moderne medische school mét hospitaal werd opgericht ten noorden van Caïro, die tegen c. 1840 420 medisch gekwalificeerden voor het leger had afgeleverd; een nationaal vaccinatie-programma tegen pokken werd opgezet; sleutelpublicaties van de recente Europese geneeskunde werden naar het Arabisch vertaald; en een nieuwe school voor vroedvrouwen zag in 1832 het licht. Het is precies die school die een boeiende casus vormt voor de studie van de precieze verhouding tussen diffusie van Westerse wetenschap enerzijds, en veranderende machtsverhoudingen anderzijds.**[[41]](#footnote-41)**
    4. De vroedvrouwenschool die Bey in 1832 oprichtte, werd reeds in de 19e eeuw gevierd als een uitzonderlijk modern en bevrijdend instituut. ‘Modern’, omdat wetenschap hier verscheen als een instrument van sociale promotie van vrouwen die zelfs naar contemporaine Westerse standaarden uitzonderlijk was. ‘Bevrijdend’, omdat de deugden van de Westerse wetenschappelijk-medische superioriteit hier werden geïntroduceerd in een Ottomaans Rijk dat ook in de 19e eeuw reeds als een 'achterblijver' tegenover het Westen werd gedefinieerd. Bevrijdend ook omdat het de vermeende passiviteit van de Egyptische bevolking in relatie tot hun lichamen en de natuur, hielp omvormen in een relatie van meesterschap, controle, en gegarandeerde gezondheid.
    5. Officieel wilde de vroedvrouwenschool een corps van vrouwelijke medici creëren: de zgn. *hakima*’s. Dit corps diende twee doeleinden te waarborgen. Ten eerste, de Staat bijstaan in de strijd tegen epidemische ziekten. Ten tweede, de gezondheid van de Egyptische vrouwen en kinderen beschermen tegen de negatieve effecten van traditionele volksgeneeskunde (met name de vermeende onwetendheid en onkunde van *daya*’s, traditionele Egyptische vroedvrouwen).
    6. De historische realiteit laat echter een ander beeld zien. **Ten eerste** dienen we voor ogen te houden dat Clot’s vroedvrouwenschool permanent met een rekruteringsprobleem zat onder de Egyptische bevolking. De Fransman loste dit in eerste instantie op door Soedanese en Abbyseinse slavinnen te kopen in Caïro. Om ook lokale studenten onder de schoolpopulatie te hebben, werden verder tien weeskinderen gerekruteerd, met de verwachting dat deze een steeds groter aandeel zouden krijgen. Niettemin had de school nooit meer dan 60 studenten, wat ervoor zorgde dat de *hakima*'s nooit een grote sociale penetratie zouden krijgen, noch gelijke tred hielden met het stijgende bevolkingsaantal.
    7. **Ten tweede** blijkt dat het bijstaan van de Staat in de strijd tegen epidemische ziekten, in werkelijkheid vooral ging over het vrijwaren van de enorme militaire slagkracht van Muhammad Ali. Precies door de hardhandige conscriptie-methodes van Muhammad Ali waren een belangrijk contingent Egyptische vrouwen aangewezen op prostitutie om te overleven, terwijl anderzijds de enorme legers van de Pasha prostitutie in de hand werkten waar ze neerstreken. Dit zorgde ervoor dat het leger een wandelende infectiehaard van syfilis dreigde te worden. In eerste instantie werd prostitutie daarom verboden in de legers. In tweede instantie werd een controlemechanisme opgezet voor de vrouwen of concubines die meereisden met hun echtgenoten of vaste partners. Hiervoor werden de *hakima*'s ingeschakeld. Ook de bezorgdheid om hoge kindersterfte, vooral door doodgeboortes en pokkeninfecties, werd vooral in het teken van de rekrutering voor het Egyptische leger gezien.
    8. Met andere woorden: de officiële interesse in publieke gezondheidszorg in 19e-eeuws Egypte, draaide in werkelijkheid rond de noden van het Egyptische leger. De gezondheid van rekruten stond voorop, en het hoeft dan ook niet te verbazen dat de vroedvrouwenschool onder de verantwoordelijkheid stond van het Departement voor Oorlog, en dat de afgestudeerden vaak ondergebracht werden in de militaire rangordes.
    9. **Ten derde** zien we dat de *hakima* niet zozeer ingezet werd als een alternatief voor de traditionele Egyptische geneeskunde, maar veeleer diende om aan de Staat een strakkere controle te geven over de lichamen, seksualiteit, en reproductie van Egyptische vrouwen. In zijn teksten over de traditionele Egyptische geneeskunde identificeerde Clot Bey twee types genezers die zich specialiseerden in vrouwen. Enerzijds was er de *khafidat*, die zich vooral specialiseerden in vrouwenbesnijdenissen (het verkleinen van de grootte van de clitoris) en andere praktijken die in het teken stonden van het verminderen van seksuele activiteit. Anderzijds waren er de *daya*s, die zich vooral specialiseerden in bevallingstechnieken, onvruchtbaarheidsproblematieken en abortussen.
    10. Opvallend is dat Clot Bey veel minder bezorgd was over de *khafidat* dan over de *daya*s. Met name hun kennis van abortustechnieken was hem een doorn in het oog. *Hakima*’s werden ook ingezet voor het controleren van de maagdelijkheid van tijdelijk verdwenen, ongehuwde vrouwen. Zelfs indien mannen bereid waren om deze vrouwen te huwen, werden er nu toch processen voor schendingen van de openbare zedelijkheid georganiseerd. De rode draad hier is duidelijk: *hakima*’s waren bedoeld als instrumenten voor een meer gedomesticeerde feminiteit, waarvan de Staat de reproductieve activiteit perfect wilde kunnen controleren.
    11. De casus van de Ottomaans-Egyptische *hakima* illustreert dus duidelijk hoe de introductie en promotie van nieuwe wetenschappelijke ‘experten’ en ‘expertise’ in een maatschappij, niet enkel een verhaal is van toenemende macht van die maatschappij in relatie tot de natuur. Terzelfdertijd is het ook een verhaal van legitimering van andere sociale machtsverhoudingen *tussen* de leden van die maatschappij, waarvan sommigen gemarginaliseerd raken *in naam van* wetenschappelijke vooruitgang.
    12. Les 5. Kennis/macht in het vroegmoderne globaal katholicisme
    13. Steven Vanden Broecke (Universiteit Gent)

# Inleiding: oriëntalistische kennis/macht

* + 1. In *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (1978)introduceerde Edward Saïd (1935-2003) een kernconcept van het laat-20e-eeuwse denken over de relatie tussen kennis en macht in een globaal perspectief: “oriëntalisme”. Enerzijds is oriëntalisme bij Saïd een synoniem voor “Oosterse Studies”: een humaan-wetenschappelijke kennisdiscipline die zich specialiseert in de Arabische en/of Aziatische wereld. Anderzijds gebruikt Saïd het begrip ook om een bepaalde vorm van machtsuitoefening aan te duiden, waarin schijnbare ‘neutrale’ kennis een centrale rol speelt. Meer bepaald stelt Saïd dat Oosterse Studies historisch zijn ontstaan vanuit twee impulsen:

1. Het *legitimeren* van koloniaal bestuur in de Oriënt (p. 39)
2. Het *efficiënt organiseren* van koloniaal bestuur (pp. 36-7)
   * 1. “Orientalism (…) is knowledge of the Orient that places things Oriental in class, court, prison, or manual for scrutiny, study, judgment, discipline, or governing” (p. 41).
     2. Eén van de basistechnieken van dit soort kennis, zo geeft Saïd aan, is het gebruik van ‘binaire tegengestelden’ (p. 46): twee categorieën presenteren als elkaars tegengestelden, waarvan één gedefinieerd wordt als de pure *afwezigheid* van de ander. Meer bepaald kon de exotische (Oosterse) ander daardoor gepresenteerd worden als een actor die *nood* heeft aan Europese kennis of beschaving om meegenomen te worden in een universeel verhaal van globale moderniteit. Tegenwoordig is dit soort analyse eerder gemeengoed geworden: vooral in de media wordt ze bv. vaak aangekaart onder de noemer van discursieve “framing”.
     3. Saïd’s nadruk op kennis-als-framing leunt sterk aan bij de stelling van de Franse wijsgeer Michel Foucault’s dat kennis en macht niét verschillend zijn. Dat is een stelling die we in zeker zin reeds tegengekomen zijn aan het einde van de vorige les, toen we bestudeerden hoe de inplanting van Westerse medische kennis in Ottomaans Egypte, tegelijk allerlei nieuwe sociale machtseffecten genereerde. Het verschil ligt erin dat Saïd aangaf hoe die machtseffecten ook *binnen* humaan-wetenschappelijke kennis zijn verankerd, en niet louter in de circulatie van kennis in een globale ruimte. We kunnen daarbij nog opmerken dat ook Saïd’s benadering reeds eerder in deze lessenreeks (indirect) op de proppen kwam: meer bepaald, in de aandacht die het M/K-programma vroeg voor de manier waarop kolonialiteit vanaf de 16e eeuw werd gelegitimeerd via een classificatie van de mensheid in verschillende ‘rassen’.
     4. De bedoeling van de les van vandaag is drieledig:
3. Tonen welke *soorten* discursieve framing vroegmoderne Europeanen hanteerden in hun relatie tot niet-Europeanen (sectie 3)
4. Tonen hoe deze framing-operaties ook een *spiegeleffect* hadden: de interpretatie van niet-Europeanen, veranderde ook (vaak onbedoeld) de manier waarop Europeanen hun eigen cultuur bekeken (sectie 3)
5. Tonen hoe de pogingen om een onderscheid tussen Europese en niet-Europese cultuur theoretisch te ‘framen’, ook in de *praktijk* van de vroegmoderne globalisering regelmatig faalden, en wel door processen van *culturele toeëigening* (sectie 4)
   * 1. Vandaag zullen we deze drie doelstellingen nastreven door te kijken naar het vroegmoderne Europese fenomeen waar framing en (bijhorende) praktische disciplinering van niet-Europeanen misschien wel het meest intens werden gecultiveerd: de uitbouw van een globaal katholicisme via missionering. Zoals Guy Stroumsa terecht stelt:
     2. “It was, then, in religious terms that European intellectuals first learned to reflect on the nature of New World inhabitants in the time of "the first globalization." This reflection would soon transform anthropological conceptions, eventually launching the modern human sciences in the seventeenth century”.[[42]](#footnote-42)
     3. Een schets in vogelvlucht van het vroegmoderne mondiale Christendom
     4. In de vroegmoderne periode kwam het Christendom in een belangrijke stroomversnelling wat haar mondiale inplanting betreft. In oorsprong een mediterraans fenomeen, had het Christendom zich in de vroege middeleeuwen naar Noord- en Oost-Europa, evenals naar Eurazië verspreid. In Afrika was het Christendom uiteraard permanent aanwezig in Ethiopië en Sudan. Tegelijk had de Nestoriaanse Kerk langs de Zijderoute belangrijke gemeenschappen gesticht, die zich uitstrekten tot in Mongolië, China, en Zuid-Indië. Vanaf de 14e eeuw verminderde de Christelijke aanwezigheid in Mongolië en China echter gevoelig.
     5. Onder impuls van de Portugese en Spaanse expansie, evenals van het nieuwe elan van Ignatius van Loyola (1491-1556) en het concilie van Trente (1545-1563), ontwikkelde vooral het katholieke Christendom zich vanaf de 15e eeuw in de richting van een heuse mondiale religie. Nadat Diogo Cao in 1482 de monding van de Congo rivier in West-Afrika exploreerde, leidden de relaties met het Bakongo-koninkrijk tot een Christianisering van de elite, die later werd uitgediept door de Jezuïeten. In Azië waren de Portugezen aangekomen in Goa in 1510, dat in 1537 tot bisschopszetel werd verheven en een plotse, vaak samengaande Christianisering en Lusitanisering kende. Dit leidde tot de aankomst van de befaamde Franciscus Xaverius (1542), die zijn activiteit verschoof naar de eveneens Portugese enclaves op de Zuid-Westkust van het Indische schiereiland (Madras, Malacca). Van daaruit reisde de Jezuïet ook naar Japan en China, waar hij uiteindelijk zou sterven. Buiten de Portugese invloedssfeer vinden we in Zuid-Indië (Madurai) missionarissen als Roberto de Nobili (1577-1656) of Joaõ de Britto, die de hogere brahmanen-kaste probeerden te penetreren via een verregaande overname van hun gebruiken en rituelen.
     6. Eenzelfde tactiek werd met succes toegepast door Matteo Ricci in China, dat in de 16e eeuw gesloten was gebleven voor Jezuïtische missionarissen. Ricci werd in 1601 toegelaten in de keizerlijke stad Beijing, waar hij ook zou sterven. Vooral onder de hogere klassen telde China op dat moment zo’n 2000 Christenen. In de 17e eeuw (vooral na 1644, onder de nieuwe Qing-dynastie - spreek uit ‘Tshing’) kregen bekende Jezuïeten als Adam Schall of Ferdinand Verbiest de leiding over het keizerlijke astronomische observatorium, en kon een relatief stabiele missioneringsactiviteit uitgebouwd worden. Tegen het eind van de 17e eeuw wordt het aantal Christenen in China geschat op zo’n 200.000. In Viëtnam was Alexandre de Rhodes (1591-1660) eveneens actief via de geijkte Jezuïeten-methodes, en stond de teller in 1679 op c. 60.000 gedoopten. Opmerkelijk aan de Viëtnamese situatie is dat er ook reeds vroeg werd ingezet op de creatie van een contingent van inheemse priesters, waarvoor in Parijs zelfs een geëigend Seminarie voor Buitenlandse Missies (1658) werd ingericht.
     7. Na het verblijf van Franciscus Xaverius in Japan (1549-1551) kende ook dit eiland een spectaculaire bekeringsgolf, vooral onder invloedrijke feodale families. Tegen het eind van de 16e eeuw, zo wordt geschat, kende Japan misschien wel 200.000 Christenen. In dezelfde periode gebeurde de meest spectaculaire Aziatische Christianisering echter in de Filippijnen, waar de Spanjaarden hun militaire en koloniale aanwezigheid uitbouwden vanuit Mexico na 1564. In 1620 hadden Augustijnen, Franciscanen, Dominicanen en Jezuïeten reeds twee miljoen bekeerlingen, waardoor de Filippijnen een unieke katholieke natie in het Verre Oosten werden.
     8. *Mutatis mutandis* ziet men een vergelijkbaar patroon ontstaan door de Spaanse aanwezigheid in de Nieuwe Wereld. Kort na 1500 beginnen bedelordes zich in steeds grotere getale en met een steeds stabielere inplanting te ontplooien in de Caraïben. Door de spectaculaire afname van de inheemse Caraïbische bevolking concentreert de Christianisering zich er echter vooral op de zwarte slaven. In het voetspoor van de *conquista* van Hernan Cortez (1519) is het vooral in Mexico dat bedelordes en Augustijnen een opmerkelijk hoog aantal doopsels rapporteerden: reeds rond 1530 wordt gewag gemaakt van een miljoen bekeerlingen. Vanaf 1572 komen de Jezuïeten erg sterk opzetten, en nemen ze –samen met de Franciscanen- het voortouw in de noordwaartse expansie van het Christendom richting Californië en Nieuw-Mexico.
     9. In Zuid-Amerika verliep de bekering trager maar niet minder georganiseerd. Eerst vanuit Lima en Cuzco, vervolgens steeds verder zuidwaarts (La Paz, Potosi, Paraguay) opereerden Dominicanen, Franciscanen en Jezuïeten aan de uitbouw van een netwerk van universiteiten, aartsbisdommen, bisdommen, kapittels, kloosters en parochies. De meest tot de verbeelding sprekende verwezenlijking was de christelijke republiek van de Guarani –een lappendeken van zgn. *redduciones*- onder leiding van de Jezuïeten. Deze groeide langzaam tot een oppervlakte van de helft van Frankrijk, telde in 1630 reeds 100.000 inwoners verspreid over 34 gemeenschappen, waarin noch soldaten, noch Spaanse functionarissen toegelaten waren.
     10. In Nieuw-Frankrijk en de Engelse kolonies van Noord-Amerika verliep de inplanting van het Christendom een stuk moeizamer. Het is vooral vanaf de jaren 1630 dat Jezuïeten en Ursulinen enige vooruitgang boeken onder de Algonquin en Huron, terwijl in de tweede helft van de 17e eeuw ook de voorheen vijandige Iroquois Christenen beginnen te tellen. Niettemin blijft de Christelijke populatie van Nieuw-Frankrijk hoofdzakelijk bestaan uit Europese immigranten, die tegen het eind van de 18e eeuw numeriek bijna even sterk staan als de inheemse bevolking.

# Vroegmoderne katholieke etnografieën en kennis/macht

## Missionering, kolonisering, en de natuur van de Indianen

* + 1. Reeds kort na Columbus’ eerste nederzetting op Hispaniola (nu Haïti & Dominicaanse Republiek) werden kolonisten beloond met stukken land. Om de bewerking van dat land te vergemakkelijken, werden bovendien lokale Indianengemeenschappen toegewezen als arbeidskrachten (niet: slaven) en belastingbetalers. Dit was het beruchte *encomienda*-systeem.[[43]](#footnote-43) Zoals bekend was ook religieuze bekering een hoofdmotivatie voor Columbus’ onderneming, en al snel raakten kolonisering en missionering op het allerhoogste niveau met elkaar verstrengeld. Dit kwam onder meer door de moeilijkheid om aan Spaanse kolonisering in de Nieuwe Wereld een wettelijke basis te geven. Uiteindelijk werd die basis, bv. door Melchior Cano, gevonden in de stelling dat een natie het recht had om hegemonie over een niet-Christelijke natie uit te oefenen, indien het doel verspreiding van de Blijde Boodschap was (*ius predicando*).[[44]](#footnote-44)
    2. De fundamentele verstrengeling tussen missionering en kolonisering kwam tot uiting op verschillende manieren:

1. In de (door de Spaanse Kroon) aan *encomenderos* opgelegde verplichting om Christelijke prediking en instructie te garanderen voor hun Indiaanse onderhorigen.[[45]](#footnote-45)
2. In de zgn. *Requerimento*, die voorzag dat Indianen eerst de kans moest geboden worden om zich vrijwillig te bekeren tot het Christendom, maar dat daarna een ‘rechtvaardige oorlog’ tot de gewettigde middelen hoorde voor de Spanjaarden: het “recht tot preken” hield ook het recht in om überhaupt een publiek te hebben, desnoods met geweld.[[46]](#footnote-46)
3. In de toepassing van Aristoteles’ theorie van ‘natuurlijke slaven’ op de bevolking van de Nieuwe Wereld, als theoretische sluitsteen van de koppeling tussen missionering en geweld. Die sluitsteen werd reeds in 1512 ontwikkeld door de Schotse theoloog John Mair, die vertrok van Aristoteles’ theorie van natuurlijke slavernij in diens *Politica* I.3 en I.4 (4e eeuw v.C.). Aristoteles stelde dat er mensen bestonden die van nature uit niet in staat waren tot rationeel zelfbestuur (*prudentia*), en daarom permanent nood hadden aan externe leiding: natuurlijke slaven. Dergelijke wezens waren ook de Indianen, volgens Mair. Relaties tussen Spanjaarden en Indianen werden daarmee gedefinieerd in termen van de *natuur* van beide partijen.
   * 1. Het “recht op prediking van het Evangelie” (*ius predicando*) stonddus centraal in de [internationale] legitimiteit van de Spaanse aanspraken op de Nieuwe Wereld, en werd filosofisch getheoretiseerd aan de hand van de theorie van natuurlijke slaven. Vanaf de jaren 1530 kwam die filosofische basis echter onder druk te staan, o.m. onder invloed van de Dominicaanse missionaris De Las Casas (1484-1566). Nadat de natuurlijke slaaf-theorie opnieuw werd verdedigd door de theoloog Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573), werd in Valladolid een debat georganiseerd tussen Las Casas en Sepúlveda over de natuur en (daaruit volgend) geijkte bekeringsmethodes voor de Indianen: waren dwang en geweld noodzakelijk, gegeven de natuur van de Indianen? Las Casas vond van niet, Sepúlveda van wel.
     2. Het zou begrijpelijk zijn om aan het verschil tussen Las Casas en Sepúlveda een morele kwalificatie te geven, bv. in termen van ‘humane attitude’ (Las Casas) vs. ‘ideologisch misbruik van filosofische autoriteit’ (sepúlveda). Echter, zo’n morele kwalificatie mist twee belangrijke historische punten:
4. Beide partijen meenden oprecht dat er goede wetenschappelijk-filosofische redenen waren voor hun positie
5. Las Casas’ positie was, vanuit dat perspectief bekeken, niet minder ‘ideologisch’ dan die van Sepúlveda
   * 1. Laten we even dieper ingaan op beide punten: wat waren Las Casas’ redenen om zich te verzetten tegen de *encomienda* en *requerimento*? Al snel blijkt dat die volgden uit een alternatieve ‘framing’ van de Indianen, en niet zozeer uit een ‘vrijheid’ van ideologische kleuring.
     2. Las Casas’ *Apologetische geschiedenis* (1536), een uitgebreide etnografische beschrijving van de inheemse bevolking van de Nieuwe Wereld, komt op basispunten overeen met die van andere christelijke missionarissen van die periode. Ja, de Indiaanse religie was afgoderij. Ja, deze afgoderij was een product van de enorme speelruimte die de Duivel in Amerika had gehad in afwezigheid van de waarheden het Evangelie.[[47]](#footnote-47) Echter, Las Casas gaf ook een *positieve* interpretatie aan deze afgoderij: bij hem is ze niet zozeer een complete *afwezigheid* van de ware Christelijke religie, als wel het teken van een *onvolmaakte kennis* van God. Dit komt goed tot uiting in het volgende fragment van zijn *Apologetische geschiedenis*:
     3. “Chapter 263. The Indians Are As Capable As Any Other Nations To Receive The Gospel
     4. Thus it remains stated, demonstrated and openly concluded . . . throughout this book that all these peoples of the Indies possessed -- as far as is possible through natural and human means and without the light of faith -- nations, towns, villages and cities, most fully and abundantly provided for. (…) it followed, first by nature and then by their industry and experience, that they were endowed with the three types of prudence: the monastic, by which man knows how to rule himself; the economic, which teaches him to rule his house; and the political, which sets forth and ordains the rule of his cities. As for the divisions of this last type (which presupposes the first two types of prudence to be perfect) into workers, artisans, warriors, rich men, religion (temples, priests and sacrifices), judges and magistrates, governors, customs and into everything which concerns acts of understanding and will, they were equal to many nations of the world outstanding and famous for being politic and reasonable”.[[48]](#footnote-48)
     5. Van nature, zo stelt Las Casas, zijn de inwoners van de Nieuwe Wereld *gelijk* aan de Europeanen. De verschillen zitten hem in de *mate* waarin hun (economische, politieke) rationaliteit en zelfbestuur was ontwikkeld, en in het historische feit dat ze tot nog toe de Duivel i.p.v. het Woord van God als hun religieuze leidraad hadden.[[49]](#footnote-49)
     6. De historische vraag is niét of Las Casas’ alternatieve interpretatie van de natuur van de Indianen méér of minder correct was dan de ‘natuurlijke slaaf’-theorie. De historische vraag is wél welk soort missioneringspraktijk gelegitimeerd kon worden door deze alternatieve ‘framing’. Voor Sepúlveda was Christelijke missionering slechts mogelijk als de Indiaanse natuur eerst *gedisciplineerd* werd, desnoods met geweld. Voor Las Casas was Christelijke missionering veeleer een *vervolmaking* van de gegeven natuur, cultuur en religie van de Indianen. Voor Sepulvéda was kolonisering een natuurlijke voorwaarde voor missionering, voor Las Casas was ze een tegennatuurlijk obstakel.

## De natuurlijke éénheid van de mensheid: etnografische kennis als missie-technologie

* + 1. De verwevenheid tussen kennis van ‘de menselijke natuur’ enerzijds, en de organisatie van missionering anderzijds, wordt bijzonder duidelijk in het werk van een andere invloedrijke vroegmoderne missionaris: de Jezuïet José de Acosta (1540-1600). Acosta’s werk bood een unieke en zéér invloedrijke poging om aan de hand van uitgebreide *etnografische kennis* van de Indianen, een universele en rationele missie-*strategie* uit te werken.
    2. Acosta was een Spaanse jezuïet die vanaf 1570 in Peru verbleef, twee jaar nadat onderkoning Don Francisco de Toledo er begonnen was aan een jarenlang offensief tegen de Inca’s. De hoofdzetel van de Jezuïeten in Peru was op dat moment gelegen in Juli, aan het Titicaca-meer, waar een gemeenschap van maar liefst 17000 Indianen was samengebracht. Vanaf 1574 bezette Acosta de leerstoel theologie aan de St.-Marcus universiteit in Lima, en vanaf 1576 werd hij provinciaal van de jezuïetenorde. In 1582-83 speelde hij een belangrijke rol in het derde concilie van Lima. De periode 1583-87 werd ingenomen door een lange reis naar Mexico, waarna hij terugkeerde naar Spanje en er academische posities opnam in Valladolid en Salamanca. Hij publiceerde twee werken waarin de relatie tussen etnografie en missionering een centrale rol speelden: *Over het bewerkstelligen van het heil van de Indianen* (1576) en *Natuurlijke en morele geschiedenis van de Nieuwe Wereld* (1590). In wat volgt zullen we ons vooral richten op de latere *Geschiedenis*.
    3. We kunnen Acosta zien als iemand die Las Casas’ basisidee van de natuurlijke éénheid van Europeanen en Indianen verder uitwerkt. Voor hem kunnen Europeanen en niet-Europeanen immers geclassificeerd worden volgens een universele maatstaf van redelijkheid, religiositeit, en beschaving. Niet verbazend staan Europese Katholieke Christenen voor Acosta het hoogst in die classificatie: zij hebben (1) een begrip van de ware God, (2) een stabiele politieke en sociale organisatie, en (3) een geletterde cultuur. Alle volkeren kunnen gezien worden als méér of minder geëvolueerd richting deze maatstaven.[[50]](#footnote-50)
    4. In de *Natuurlijke en morele geschiedenis* gebruikte Acosta dit basismodel voor een uitvoerige etnografische beschrijving van de niet-Europese (vooral de Indiaanse) bevolking. Daarbij kwam hij tot drie grote types ‘natuurlijke mens’ (en drie bijhorende bekeringsmethodes):

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| * + 1. Type | * + 1. Nomaden | * + 1. Georganiseerde maatschappijen | * + 1. Gecultiveerde niet-Christenen |
| * + 1. Voorbeelden | * + 1. Carib, grootste deel van Florida en Brazilië | * + 1. Azteken, Inca’s | * + 1. Chinezen, Japanners, antieke Grieken, antieke Romeinen |
| * + 1. Politiek | * + 1. Geen stabiele organisatie | * + 1. Adviesraden of koningen | * + 1. Afzonderlijke heersersklassen, burgerlijke wetten |
| * + 1. Cultureel | * + 1. Ongeletterd, kannibalisme | * + 1. Rudimentair geletterd | * + 1. Geletterd, geleerdencultuur |
| * + 1. Religieus | * + 1. Verering van natuurfenomenen zoals stenen, rivieren, bergen | * + 1. Verering van dieren | * + 1. Antropomorfe idolen |
| * + 1. Bekeringsstrategie | * + 1. Samenbrengen in nederzettingen (desnoods onder dwang), daarna bekeren | * + 1. Christelijke heersers aanstellen over hun maatschappijen, bekeren | * + 1. Overtuigen met rationele en vreedzame dialoog (cf. apostelen t.o.v. Grieken/Romeinen) |

## Aziatische accommodatie en veranderingen in het Europese zelf-verstaan

* + 1. Merk op hoe Acosta een groot verschil zag tussen Latijns-Amerikaanse en Aziatische inheemse populaties. China en Japan werden gepercipieerd als de niet-Europese ruimtes waar aloude Christelijke missioneringsstrategieën (ontwikkeld voor het laat antieke Griekenland en Rome) het beste toegepast zouden kunnen worden. Het boeiende is natuurlijk dat Acosta’s eigen jezuïetenorde, precies in de periode dat de *Natuurlijke Historie* werd geschreven, ook een intense missie-activiteit begon te ontplooien in deze gebieden. Werd Acosta’s etnografische missie-theorie (of een variant ervan) ook daar toegepast?
    2. Eén manier om die vraag te benaderen, is door ons te focussen op één van de meest beruchte kenmerken van de vroegmoderne Jezuïetencultuur: de zgn. accommodatie-strategie, waarbij de Christelijke boodschap maximaal aangepast moest worden aan (vandaar “accommoderen aan”) de lokale culturele vooronderstellingen en socio-politieke realiteiten waar missionarissen mee te maken kregen.[[51]](#footnote-51) Inspiratie werd onder meer gehaald uit een Paulinische passage.[[52]](#footnote-52) Het is duidelijk dat Acosta’s theorie van menselijke éénheid-in-diversiteit goed aansloot bij die accommoderende benadering van missionering. Bij de Inca’s en Azteken was Acosta bv. een voorstander van prediking in de lokale Indiaanse talen, terwijl hij prediking in China zag (naar het model van het Christelijk-Romeinse verleden) als een praktijk van intellectueel debat met een inheemse sociale groep van geleerden en filosofen. Tegelijk zien we in de *realiteit* van de Aziatische Jezuïetenmissie ook drie onverwachte neveneffecten van die accommodatiestrategie optreden.
    3. Ten eerste gingen Jezuïeten in India (bv. Roberto Nobili) en China (bv. Matteo Ricci) duidelijk veel verder dan Acosta inzake de vraag wat accommodatie aan lokale situaties *kon* betekenen. Acosta benaderde accommodatie als éénrichtingsverkeer, waarbij de Christelijke leer en rituelen retorisch *vertaald* werd *naar* lokale praktijken. Maar voor Aziatische missionarissen als Nobili en Ricci, betekende accommodatie veeleer een tweerichtingsverkeer, waarbij niet-Christelijke rites en doctrines *actief ingepast* werden in de Christelijke religie.[[53]](#footnote-53)
    4. In Zuid-Indië (Goa, Madurai) nam Roberto Nobili (1577-1656) bijvoorbeeld de Tamil-terminologie van het Hindoeïsme over om de Christelijke leer te prediken. Ook nam hij de publieke *persona* over van een lid van de hindoeïstische priesterklasse (brahmin), waarbij de Bijbel gepredikt werd als betrof het een onbekende (vijfde) veda.
    5. Bekender is het Chinese voorbeeld van Matteo Ricci (1552-1610). In de periode 1580-1630 hadden de Jezuïeten het monopolie op Christelijke missioneringsactiviteiten in het erg isolationistische China van de Ming-dynastie. Aanvankelijk namen zij er de *persona* van Chinese Boeddhistische monniken aan (zoals ze reeds met succes hadden gedaan in Japan).[[54]](#footnote-54) De groeiende contacten met hofbureaucraten als Qu Taisu, speelden echter een belangrijke rol in Ricci’s uiteindelijke beslissing om zich veeleer te accommoderen aan de cultuur van de Confuciaanse elite, en het Christendom vanuit dat culturele referentiekader aan te brengen.[[55]](#footnote-55) Het basisidee was opnieuw –zoals we reeds zagen bij Acosta—dat ook niet-Europese maatschappijen een organisch geheel van cultuur en politieke organisatie vormen. Op die basis moest het theoretisch volstaan om de politieke elites te christianiseren, en zo een ‘doorsijpelseffect’ naar de hele Chinese maatschappij te genereren.[[56]](#footnote-56) Die christianisering van elites werd ook hier aangepakt via een erg verregaande interpretatie van ‘accommodatie aan de lokale cultuur’: zo werden Chinese leenwoorden gebruikt om centrale Christelijke concepten mee uit te drukken.[[57]](#footnote-57)
    6. Ten tweede is het duidelijk dat Aziatische jezuïeten behoorlijk wat (mentale) creativiteit dienden op te brengen om een duidelijk verschil te blijven markeren tussen het Christendom en de lokale gewoontes waaraan dit geaccommodeerd werd. Opnieuw leidde dit tot bijzonder verregaande interpretaties van niet-Europese religies. Ricci ontwikkelde bv. geleidelijk de theorie dat Confucianistische rituelen helemaal niét religieus waren in de strikte zin van het woord (t.t.z., gericht op communicatie met goden), maar veeleer politieke ceremoniële praktijken waren, met als functie het bevorderen van de éénheid en stabiliteit van de Staat. In dezelfde lijn suggereerde Ricci dat het Confucianisme waaraan hij het Christendom accommodeerde, eigenlijk een praktisch-atheïstische ideologie was *zonder* duidelijke doctrine over het bestaan van goden.[[58]](#footnote-58) De Jezuïeten gaven er de voorkeur aan om dit te interpreteren als een niet-religieuze ‘eerbetuiging’, eerder dan een religieuze ‘cultus’. Het was een *Sinorum scientia politico-moralis*, waarbij een politiek nuttige, atheïstische *moraliteit* ‘gekleed’ ging in semi-religieuze taal.[[59]](#footnote-59)
    7. Niet alle Europese autoriteiten waren overtuigd door deze a-religieuze interpretatie van het Confucianisme, en deze skepsis leidde in de 17e eeuw tot de beruchte ‘ritenstrijd’: waren Chinese riten (Ricci’s mening ten spijt) toch niet veeleer afgoderij dan praktisch atheïsme, en betekende de accommodatie aan het Confucianisme dus geen fatale besmetting van de Christelijke praktijk met afgoderij? Deze vraag was de inzet van een gigantische pennenstrijd tussen c. 1640 en 1715, toen het debat uiteindelijk besloten werd een pauselijke bulle die de overname van traditionele lokale rites door Chinese Christenen verbood. Deze nederlaag speelde een belangrijke rol in de evolutie die in 1773 zou leiden tot de opheffing van de Jezuïetenorde zélf…
    8. Ten derde kon ook op het *intellectuele* niveau die ‘compartmentalisering’ tussen Westen en Oosten, tussen Christendom en Confucianisme, nooit afdoende slagen. Eén van de boeiendste aanwijzingen die we hebben voor dat fenomeen, betreft de opmerkelijke manier waarop de creatieve interpretaties van exotische religiositeit (besproken in het tweede punt) in de 17E eeuw óók als lectuurbril begonnen te functioneren voor Europese religiositeit. Met andere woorden: de omgang met andere religieuze culturen begon ook het Europese zelfverstaan te veranderen. Zoals Guy Stroumsa suggereert, begon de specifieke ‘framing’ van Confucianistische spiritualiteit in de 17e eeuw ook als een *spiegel* te fungeren voor het Europese Christendom. Zoals we in de afgelopen secties hebben gezien, hadden Jezuïeten sinds de 16e eeuw beargumenteerd dat er wel degelijk zoiets bestond als menselijke religiositeit *in de natuurlijke staat* (t.t.z., voorafgaand aan de zelfopenbaring van God in de Bijbel). Maar waarom zou dit argument niet evenzeer gelden voor Europeanen? Was het denkbaar dat natuurlijke religiositeit -naast de religie van de Bijbel- óók bleef meespelen in het gedrag van Europese Christenen, en dat we dus ook het Europese Christendom zouden kunnen analyseren als bv. een ‘civieke religie’ die in de eerste plaats de stabiliteit van de Staat diende, of misschien zelfs als een ideologisch laagje waaronder een realiteit van atheïstische Europeanen schuilging? Dergelijke vragen zouden vanaf de jaren 1680 centraal komen te staan in de Europese Verlichting. Men zou dus kunnen stellen dat de kritiek van de Verlichting op het traditionele Europese Christendom, een onbedoeld neveneffect was van de ingrijpende manier waarop missionarissen niet-Europese religies hadden leren analyseren.

## Verlichtingskritiek en de uitvinding van ‘primitieve’ religie: Lafitau’s *Moeurs* (1724)

* + 1. Dit terugkoppelingseffect (t.t.z., van religieuze etnografieën door Jezuïeten > Verlichtingskritiek op de Christelijke religie) zou in de 18e eeuw –paradoxaal genoeg-- op zijn beurt de religieuze etnografieën van Jezuïeten beïnvloeden. Het bekendste voorbeeld van deze nieuwe ontdekking is de Jezuïetenmissionaris Joseph-François Lafitau (1681-1746). Lafitau’s *Moeurs des sauvages Amériquains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724) was *empirisch* gebaseerd op zijn vijf jaar durende missioneringswerk onder de Iroquois-stammen van Canada, maar was *gemotiveerd* door de kritische omgang van de Verlichting met religie. In de tweede helft van de 17e eeuw hadden skeptici zoals Pierre Bayle (1647-1706) de Indianen aangehaald als bewijs dat er hele natuurlijke mensengroepen bestonden zonder enige vorm van religie. In één klap was de suggestie gezaaid dat atheïsme de ‘natuurlijke’ religieuze houding was, en dat religie (incluis het Christendom) een *puur* culturele uitvinding is dat *louter* als politiek-ideologisch instrument fungeert.
    2. Deze context zorgde ervoor dat Lafitau’s etnografie van de Indianen op verschillende punten heel anders was dan diegene die Acosta 135 jaar eerder had gepubliceerd:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | * + 1. Acosta, Natuurlijke en Morele Geschiedenis (1590) | * + 1. Lafitau, *Moeurs* (1724) |
| * + 1. Bedoeling van de etnografische kennis | * + 1. Missionering doelgericht organiseren | * + 1. Empirische bewijzen aandragen voor een apologie van religiositeit zélf |
| * + 1. Object van die kennis | * + 1. De natuurlijke mens beschrijven (etnografie=universele kennis van de mens) | * + 1. Terugkeren naar de eerste tijden van de mens (etnografie=tijdmachine) |
| * + 1. Methode om die kennis op te bouwen | * + 1. Variaties optekenen ten opzichte van een universele standaard | * + 1. Via vergelijking tussen verschillende culturen reconstrueren wat de oorspronkelijke religie van de mens was |
| * + 1. Centrale boodschap | * + 1. Er is een natuurlijke religie (afgoderij) die Christelijke missionering kan helpen perfectioneren | * + 1. Religie is aangeboren (niet cultureel ingeplant), en de antropologische methode kan de oorspronkelijke religie construeren van de eerste mens. De religieuze zeden van de Indianen bieden een zeldzaam inzicht in deze primitieve religie. |

* + 1. Ondanks zijn rol als missionaris, steunde Lafitau’s etnografie niet langer op de vooronderstelling dat de Bijbel de ‘oudste’ of ‘meest ware’ tekst is over wat de mens is. De Bijbel wordt gewoon een historische bron naast vele andere. Bovendien worden tekstuele bronnen over de historische Oudheid voor Lafitau véél minder belangrijk dan etnografische observaties van de Indianen, die nu wéér op een andere manier ‘geframed’ worden: namelijk, als levende vertegenwoordigers van een primitieve prehistorie. Met andere woorden, Lafitau toont hoe missionarissen die dienen te opereren in de context van een Verlichtingsdebat over religie (een debat dat hun voorgangers zélf onbedoeld hadden gevoed), nu een vorm van etnografische kennis beginnen te vormen die aan de wieg zal staan van wat wij antropologie noemen.
    2. Deze brede verschuiving had ingrijpende gevolgen voor de manier waarop bijvoorbeeld Acosta’s Inca-cultuur nu werd gerepresenteerd. Een goed voorbeeld vinden we in het enorme en rijk geïllustreerde *Cérémonies et coûtumes réligieuses des peuples idolâtres* (1735) van Bernard Picart. De Inca’s die Acosta nog had geassocieerd met de hoogste vormen van het civiele leven van de natuurmens, werden nu één van de vele primitieve volkeren waar Europese etnografen hun voordeel mee konden doen in hun zoektocht naar oorsprongen en ontwikkelingen. Bij Picart werden de Inca’s halfnaakte natuurvereerders met een heilige schrik voor eclipsen, die honden sloegen vanuit de mythische veronderstelling dat deze een gepriviligieerd contact hadden met de Maan, en deze uit haar slaap konden doen ontwaken via geblaf (een verhaal waar ook Lafitau, gebruikmakend van de 16e-eeuwse informatie van Garcilaso de Vega, veel aandacht aan had gegeven).
    3. Kort samengevat: in de 18e eeuw representeerden de Indianen niet langer een universele natuurlijke mens die we ook kennen uit de heidense geschiedenissen, maar een primitieve mens uit de prehistorie die we alleen kennen via antropologische reconstructie.

# Missie en culturele toeëigening

* + 1. Wat moeten we nu concluderen uit sectie 3? De intieme verwevenheid van kennis en macht die we in sectie 1 aanbrachten onder de noemers “oriëntalisme” en “framing”, blijkt in de historische realiteit van het mondiaal katholicisme véél minder unidirectioneel en, vooral, onbeheersbaarder te zijn geweest dan Europeanen hadden kunnen denken. Vroege pogingen om etnografische kennis in te schakelen in bredere kolonialiserings- of bekeringsprojecten, bleken in secties 3.3 en 3.4 vele onbedoelde neveneffecten te hebben, waarbij de ‘geframede’ objecten niet beperkt bleef tot niet-Europeanen. Langzaam werden ook Europese religiositeit en cultuur in een bepaald interpretatiekader geduwd dat aanvankelijk bedoeld was voor ‘uitheems gebruik’. De confrontatie met niet-Europese religiositeit fungeerde ook als laboratorium voor *andere* (seculiere) manieren om naar de eigen religie te kijken. ‘Oriëntalisme’ was niet enkel een manier om het vreemde beheersbaar te maken. Het kon ook de interpretatie van het vertrouwde op losse schroeven zetten, bijvoorbeeld door het idee te suggereren dat religie eigenlijk een binnenwerelds fenomeen van moraliteit en macht zou kunnen zijn.
    2. Als het al moeilijk was om meester te blijven over de manier waarop men niet-Europese culturen *theoretiseerde*, dan bleek dit nog veel méér het geval te zijn voor de manier waarop men hun culturele *praktijken* probeerde te veranderen. Dat is in een notendop de basisboodschap van sectie 5. Meer concreet kijken we in deze sectie naar de manier waarop het Christelijke aanbod dat missionarissen wilden accommoderen aan lokale contexten (cf. secties 3.2 en 3.3), geïnterpreteerd, overgenomen, en beleefd werd door het niet-Europese ‘doelpubliek’. Idealen van religieuze zuiverheid waren fundamenteel voor de Europese benadering van katholicisme in mondiale context: die idealen lagen aan de grondslag van de restrictieve invulling van accommodatie door Acosta inspireerde; van Ricci’s pogingen om toch nog een *conceptueel* onderscheid te kunnen maken tussen ‘echte’ christelijke religiositeit en ‘politieke’ Confucianistische religiositeit; van de uiteindelijke uitkomst van de ‘ritenstrijd’. We zullen zien dat niet-Europeanen deze idealen niet –of minstens heel anders—beleefden. In sterk contrast met de Europese accommodatie, lijkt het zinvoller om te spreken van een niet-Europese appropriatie of toeëigening van het Christendom: het zich-eigen-maken van aangeboden culturele elementen binnen de eigen cultuur. Hieronder bespreken we drie voorbeelden van toeëigening als een andere fundamentele realiteit van het vroegmoderne mondiale katholicisme.

## “Andes-katholicisme”

* + 1. De Amerikaanse historicus Kenneth Mills spreekt bijvoorbeeld over een Andes-katholicisme dat vormgegeven werd door de Indiaanse bevolking, niet door de missionarissen. Volgens Mills kwam het katholicisme aan in een cultuur met een *bestaande* traditie van voortdurende religieuze assimilatie en herwerking van verschillende ‘sacrale repertoires’ *door het gelovige volk zelf*. Andes-katholicisme kan volgens Mills dan ook het beste gezien worden als een ‘intercultuur’.
    2. Als voorbeelden verwijst Mills onder meer naar de manier waarop de kalender van katholieke feesten in de Andes ingepast werd in de bestaande tradities rond *huaca*-verering.[[60]](#footnote-60) Ook Christus of de Maagd Maria werden ingekanteld in de *huaca*-cultuur. Het meest spectaculaire voorbeeld was Sint-Jakob de Morendoder (*Santiago Matamoros*), die in de Nieuwe Wereld (veelbetekenend) *Santiago Mataindios* was geworden. Welnu, tegen het begin van de 17e eeuw was deze *Santiago* een vast onderdeel geworden van het pantheon van de Indiaanse *huaca*’s.
    3. Religieuze lekenbroederschappen of *cofradías* boden vaak een institutioneel kader voor deze toeëigening. In continuïteit met de bestaande *huaca*-cultuur, namen inheemse bewoners bij het doopsel nu de naam van een Christelijke heilige over, en waren deze broederschappen sterk georganiseerd rond heiligen-afbeeldingen. Het uitzonderlijke succes van deze *cofradías* illustreert dat hier méér aan de hand was dan een gedwongen bekering.

## Indië

* + 1. In *Missionary Tropics. The Catholic Frontier in India (16th-17th centuries)* (2005) bekijkt Ines Županov het Jezuïeten-apostolaat in Indië (cf. ook sectie 3.3) aan deze alternatieve blik. We hebben reeds gezien hoe Acosta voorschreef dat de Christelijke leer het beste vertaald kon worden naar lokale talen. Door te kijken naar de pogingen van Indische jezuïeten om de Tamil-taal te gebruiken als instrument voor missionering, toont Županov hoe de realiteit van vroegmoderne ‘bekering’ er kon uitzien.
    2. Met de opkomst van het Jezuïeten-apostolaat in deze regio (na de aankomst van Franciscus Xaverius in Goa in 1542) kwam het gebruik van het Portugees als taal van het lokale katholicisme in het gedrang. Van Franciscus Xaverius zélf is bekend dat zijn prediking gebeurde in een mengelmoes van Portugees en het lokale Konkani. Deze linguïstische creolisering werd door latere Jezuïeten, met name Henrique Henriques (1520-1600), verlaten ten voordele van een volwaardig Christelijk Tamil-vertoog. Maar ook daar zien we weer allerlei onbedoelde neveneffecten opduiken.
    3. Neem nu Henriques’ *Arte malavar* (c. 1564), een grammatica van het Tamil waarin hij ook een Tamil-vocabularium wilde standaardiseren voor Europese concepten als “geloven”. Henriques koos daarbij voor ‘veilige’ woorden die zeker geen associatie zouden hebben met ‘heidense’ praktijken. Zo werd voor “geloven” het werkwoord *vicuvâcam* gekozen, dat in het Tamil echter de meer algemene, seculier-sociale betekenis had van ‘vertrouwen’, en eigenlijk geen verleden had in de inheemse Tamil-religiositeit. Onbedoeld werd er door Henriques dus een christelijk Tamil-vocabularium gecreëerd waarvan de betekenissen niet helemaal overeenkwamen met de Europese theologische categorieën.
    4. Afbeelding met tekst, boek

       Automatisch gegenereerde beschrijving
    5. Een tweede voorbeeld is Henriques’ *Doctrina christam* (1578), een kleine catechismus die volledig in het Tamil-schrift was opgesteld, en die als taal precies dit nieuwe Christelijke Tamil bezigde. Verrassend genoeg was de *Doctrina* bedoeld voor inheemse predicatie door inheemse Christenen. Dit toont hoe snel de Jezuïeten bereid waren om de lokale inplanting van het Christendom toe te vertrouwen aan een lokale taal waarvan ze noch de betekenissen, noch de ontwikkeling echt konden controleren. Ook op het basisniveau van ***taal*** blijkt dus hoezeer het Europese Christendom terechtkwam in lokale dynamieken van toeëigening.

## China

* + 1. De literatuur die Jezuïeten in de 17e eeuw schreven ter voorstelling van het Christendom in China, zoals Matteo Ricci’s “De ware betekenis van de Heer der Hemelen” (1603), blijkt het Christendom geportretteerd te hebben als een *aanvulling* op het Confucianisme, niet zozeer als een volwaardig alternatief. Hierdoor werden voor Europeanen controversiële interventies van de Jezuïeten (bv. de gelijkschakeling van het onpersoonlijke Confuciaanse *tian*, “Hemel” met een persoonlijke *tianzhu*, “Heer der Hemelen”) dat niet te zijn voor de Chinese Christenen. Ook centrale Westerse dogma’s als de incarnatie en verrijzenis van Christus kregen hier een secundaire rol toebedeeld.[[61]](#footnote-61) Chinese Christelijke gemeenschappen blijken bovendien hoogst zelf-organiserend te zijn geweest, en hiermee lokale tradities verdergezet te hebben. Ze hadden lekenleiders; vrouwen bleven hun traditionele rol van familiale doorgeefluiken van rituele repertoires spelen; (katholieke) priesters bleven rondreizende figuren die enkel bij belangrijke feesten aanwezig waren.

# Les 6: Alternatieve moderniteiten ? De Indiase casus

1. Ferguson, “Decomposing”, 176. [↑](#footnote-ref-1)
2. Idem, 177. [↑](#footnote-ref-2)
3. Idem, p. 178. [↑](#footnote-ref-3)
4. Idem, pp. 179-181. [↑](#footnote-ref-4)
5. Idem, 182-3. [↑](#footnote-ref-5)
6. Idem, 185-6. [↑](#footnote-ref-6)
7. Idem, 187. [↑](#footnote-ref-7)
8. Idem, 189. [↑](#footnote-ref-8)
9. Idem, 191. [↑](#footnote-ref-9)
10. Arturo Escobar, “Worlds and Knowledge Otherwise” in: *Cultural Studies* 21(2007), 179-210 (p. 184). [↑](#footnote-ref-10)
11. Mignolo, “On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing

    and the Discontinuity of the Classical Tradition”, p. 304. [↑](#footnote-ref-11)
12. Mignolo, “On the Colonization”, pp. 305-8. [↑](#footnote-ref-12)
13. Mignolo, Dark Side of the Renaissance, p. 47. [↑](#footnote-ref-13)
14. Idem, p. 42. [↑](#footnote-ref-14)
15. Idem, p. 122. [↑](#footnote-ref-15)
16. Idem, p. 226. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibidem. [↑](#footnote-ref-17)
18. Chakrabarty, *Provincializing*, p. 46. [↑](#footnote-ref-18)
19. George Basalla, “The spread of Western science. A three-stage model describes the introduction of modern science into any non-European nation” in: *Science* 156:3775(5 mei 1967), pp. 611-22. [↑](#footnote-ref-19)
20. Dhruv Raina, “From West to Non-West? Basalla’s Three-stage Model Revisited” in: *Science as culture* 8(1999), pp. 497-516. [↑](#footnote-ref-20)
21. Latour, *Science in Action*, 215-6. [↑](#footnote-ref-21)
22. Latour, *Science in Action*, 217-8. [↑](#footnote-ref-22)
23. Latour, *Science in Action*, 218: “what is an intermediary of no relevance has become the beginning and the end of a cycle of capitalization”. [↑](#footnote-ref-23)
24. T.t.z., de kleine cirkel in bovenstaande illustratie. Bv. een *trading room* op Wall Street, het CERN in Genève, de *Académie Royale* in Lapeyrouse’s Parijs, etc. [↑](#footnote-ref-24)
25. “The railroad model can be extended to all the technological networks that we encounter daily. It may be that the telephone has spread everywhere, but we still know that we can die right next to a phone line if we aren't plugged into an outlet and a receiver. The sewer system may be comprehensive, but nothing guarantees that the tissue I drop on my bedroom floor will end up there” (Latour 1993, p. 117). [↑](#footnote-ref-25)
26. Eén voorbeeld hiervan, waarover Latour een ander boek schreef, is het beruchte vaccin tegen veeziekte (anthrax) van de Franse scheikundige Louis Pasteur (1822-95). In zijn laboratorium was Pasteur erin geslaagd een anthrax-bacil te isoleren, en op basis hiervan een vaccin te ontwikkelen. In mei 1881 organiseerde Pasteur een sterk gemediatiseerde, publieke test van zijn nieuwe wetenschappelijke technologie op een boerderij in Pouilly-le-Fort, waar één groep van 25 schapen geïnjecteerd werd met het vaccin, en een andere controlegroep niet. Na dertig dagen werden beide groepen geïnjecteerd met de anthrax-bacil; de eerste groep overleefde, de tweede niet. Op het eerste zicht lijkt dit een spectaculair wetenschappelijk succes te zijn; maar Latour wijst erop dat het experiment enkel kon slagen *nadat* overeengekomen werd dat bepaalde laboratoriumomstandigheden ook op de boerderij zouden gecreëerd worden: desinfectering, hygiënische voorschriften, gebruik van specifieke vaccinatietechnologie, zorgvuldig bijhouden van inscripties en data over de toestand van het vee, etc. “How can laboratory practice be extended? In spite of all the niceties written by epistemologists on that point, the answer is simple: only by extending the laboratory” (Latour, “Give me a laboratory and I will raise the world”, pp. 150-1). [↑](#footnote-ref-26)
27. Gerard de Vries, *Bruno Latour*, 65, signaleert hoe Latour tot dit basisidee kwam na een lectuur van Nietzsche’s *Wille zur Macht*. [↑](#footnote-ref-27)
28. Scheurbuik en typhus, slecht voedsel, benauwde lucht waren eerder regel dan uitzondering op de schepen van de V.O.C., zodat 10 tot 15% van de ingescheepten stierven nog voor ze hun Aziatische bestemming bereikten. Eénmaal men aankwam in Oost-Indië wachtten hen malaria, beri beri, en een vrij armoedig bestaan. Er wordt geschat dat ongeveer 2/3e van de werknemers een V.O.C.-avontuur niet overleefden. Geen wonder dat Batavia ook bekend stond als het ‘kerkhof van de Europeanen’. [↑](#footnote-ref-28)
29. Harold Cook, Matters of Exchange. Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age (New Haven & London: Yale U.P., 2007). [↑](#footnote-ref-29)
30. Ondanks het feit dat ook Bontius nog nauwelijks meer dan vijf jaar zou leven (en nooit meer zou terugkeren naar Europa), hield hij zich in zijn nieuwe woonplaats Batavia intens bezig met de compilatie van een reeks originele medische traktaten over lokale ziektes en geneesmiddelen, evenals over lokale fauna en flora (bv. *Historiae naturalis et medicae Indiae orientalis libri V*), met bijzondere aandacht voor geneeskrachtige kruiden. [↑](#footnote-ref-30)
31. Kapil Raj, Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900 (Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan, 2007). [↑](#footnote-ref-31)
32. Paris, Muséum national d’histoire naturelle, Ms. 1915-1926. Nicolas l’Empereur, Ellémans botanique des plante du Jardin de Lorixa, leur vertu et quallité, tans conus que celle qui ne le sont pas, avec leur fleur, fruis et grainne, traduit de louria an francés, contenans sept thome. Zie [http://www.calames.abes.fr/pub/#details?id=PA2012955](http://www.calames.abes.fr/pub/" \l "details?id=PA2012955) (laatst geconsulteerd op 10/3/2016). [↑](#footnote-ref-32)
33. Mary Louise Pratt, “Arts of the Contact Zone” in: *Profession* 1991, pp. 33-40 (citaat p. 34). [↑](#footnote-ref-33)
34. Bleichmar 2008, p. 238. [↑](#footnote-ref-34)
35. Cañizares-Esguerra 2007, pp. 158-9. [↑](#footnote-ref-35)
36. Bleichmar 2008, p. 235. [↑](#footnote-ref-36)
37. Bleichmar 2008, pp. 240-1. [↑](#footnote-ref-37)
38. Cañizares-Esguerra 2007, pp. 159-63. [↑](#footnote-ref-38)
39. Lafuente 2000. [↑](#footnote-ref-39)
40. Bleichmar 2008, pp. 243-4. [↑](#footnote-ref-40)
41. Deze sectie baseert zich op Khaled Fahmy, “Women, Medicine and Power in Nineteenth-Century Egypt” in: *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle East*, ed. Lila Abu-Lughod (Princeton: Princeton U.P., 1998), pp. 35-72. [↑](#footnote-ref-41)
42. Guy Stroumsa, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge MA/London: Harvard U.P., 2010), p. 15. [↑](#footnote-ref-42)
43. J.F. Schwaller, The History of the Catholic Church in Latin America, 39. [↑](#footnote-ref-43)
44. Idem, 41. [↑](#footnote-ref-44)
45. Idem, 44. [↑](#footnote-ref-45)
46. Idem, 42; Imbruglia, “The Invention of Savage Society”, 294. [↑](#footnote-ref-46)
47. MacCormack, “Gods, Demons, and Idolatry”, pp. 632-4. [↑](#footnote-ref-47)
48. Overgenomen van: http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/lascasas.htm [↑](#footnote-ref-48)
49. Sabine MacCormack, “Gods, Demons, and Idols in the Andes” in: *Journal of the History of Ideas* 67(2006), p. 635. [↑](#footnote-ref-49)
50. Imbruglia, “The Invention of Savage Society”, pp. 292-300. [↑](#footnote-ref-50)
51. Zie over de accommodatie-theorie van Jezuïeten vooral Jeffrey Muller, “The Jesuit Strategy of Accommodation” in: *Jesuit Image Theory*, eds. Wietse de Boer et al., en verschillende essays in *The Oxford Handbook of the Jesuits*, ed. Ines Županov. [↑](#footnote-ref-51)
52. “Van allen onafhankelijk, heb ik mij de slaaf van allen gemaakt, om er zoveel mogelijk voor Christus te winnen. Met de Joden ben ik Jood geworden, om de Joden te winnen; met hen die onder de wet staan heb ik mij aan de wet onderworpen, om de mannen van de wet te winnen, ofschoon de wet over mij geen gezag heeft; met de wettelozen werd ik wetteloos - hoewel niet zonder wet van God en onderworpen aan de wet van Christus - om de wettelozen te winnen. Met de zwakken ben ik zwak geworden, om de zwakken te winnen. Alles ben ik voor allen, om er tot elke prijs enkelen te redden” (1 Korintiërs 9:19-22). [↑](#footnote-ref-52)
53. Prieto, “The Perils of Accommodation”, pp. 403-4. [↑](#footnote-ref-53)
54. Po-Chia Hsia, Matteo Ricci, pp. 75-76, 81, 90-96. Zie ook: Mungello, Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology, hoofdstuk 2. [↑](#footnote-ref-54)
55. Idem, pp. 134-8; Prieto, “The Perils”, pp. 399-401. [↑](#footnote-ref-55)
56. Zie Vu Thanh, “The Jesuits in Asia under the Portuguese *Padroado*”, pp. 403-5. [↑](#footnote-ref-56)
57. Von Collani, “The Jesuit Rites Controversy”, p. 894. [↑](#footnote-ref-57)
58. John Tucker, “Confucianism in the West” in: *The Encyclopedia of Confucianism*, ed. Xinzhong Yao; Prieto, “The Perils of Accommodation”, pp. 400-1. [↑](#footnote-ref-58)
59. Guy Stroumsa, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge MA/London: Harvard U.P., 2010), pp. 145-8. [↑](#footnote-ref-59)
60. Een *huaca* was een materieel object met een sacrale waarde, waardoor het centraal kwam te staan in de religieuze cultus. *Huaca* kon een klein figuurtje zijn of een grafgift, maar ook een bepaalde berg, merkwaardige rots, een afgestorven lichaam of een tempel. Vaak werden ze gezien als de versteende restant van machtige godenmensen, zoals Paria Caca, die ooit op aarde hadden geleefd, en daar een sociale en natuurlijke orde hadden aangebracht [↑](#footnote-ref-60)
61. Rubiés, “Concept of Cultural Dialogue”, p. 240. [↑](#footnote-ref-61)