
Reinventing the past

Een betoog voor een fundamentele theoretisch kader voor Culturele Antropologie

Specialistisch Seminar Pacific Studies

Jeroen Moes (S0345350)

Werkstuk (herziene versie, 6 juni 2006)

Voorwoord

Ik heb er voor gekozen om, ondanks de relatief beperkte omvang van dit essay, een voorwoord toe te voegen aan de tekst. Niet omdat ik vind dat de tekst op de komende zestien bladzijdes zó geweldig is dat het een voorwoord *verdient*. Een *waarschuwing* is wellicht meer op zijn plaats. Ik heb namelijk geprobeerd om in dit essay een bepaalde stelling te poneren, en deze te onderbouwen. Het onderwerp van mijn stelling heeft betrekking op de culturele antropologie als wetenschappelijke discipline in zijn geheel.

Dit is waar de waarschuwing om de hoek komt kijken: ik realiseer me dat het, als derdejaars antropologiestudent, niet mijn plek is om uitspraken te doen over ‘de’ antropologie, of ‘de’ antropoloog. Mijn ervaring met het wetenschapsgebied en mijn theoretische achtergrondkennis is vanzelfsprekend bij lange na niet toereikend om dergelijke discussies aan te gaan. Ik hoop daarom ook ten eerste dat mijn essay niet pretentius overkomt. Zo is het niet bedoeld. Ik heb niet voor deze vorm en dit onderwerp gekozen om mijn onvrede met de discipline te uiten of vanuit betweterigheid tegenover antropologische theorie en ervaring.

Ik heb er wél voor gekozen, om zo te kunnen experimenteren met het schrijven van een dergelijk stuk. Het leek me interessant om te proberen een betogend stuk te schrijven waarbij ik de antropologie zélf ter discussie zou stellen, in elk geval tot op zekere hoogte. Het op een aftastende manier schrijven en onderzoeken van een dergelijk onderwerp kan nu nog relatief ongestraft gedaan worden, en op deze manier uitproberen leek me heel leuk en leerzaam. Ik heb verder geprobeerd om de thema’s die in de cursus centraal stonden, tóch in het stuk te verwerken, om te laten zien dat ik denk ze te begrijpen.

Misschien komt er ooit een tijd dat ik de status van ‘student’ en ‘onervaren’ ben ontgroeid, waarin ik wél gelegitimeerd kan spreken over onderwerpen zoals die nu in mijn essay naar voren komen (misschien ook niet). Wat ik er nú van gemaakt heb, staat in ieder geval onherroepelijk op de komende pagina’s.

De titel van dit essay, *Reinventing the Past*, is overigens bedoeld als verwijzing naar de centrale thema’s van de cursus enerzijds, en als verwijzing naar (een deel van) de geschiedenis van de antropologie anderzijds. De geschiedenis van de antropologie zou immers opgevat kunnen worden als enkele perioden met grote paradigma’s bestaande uit centrale theorieën, aan de hand waarvan interpretaties werden gedaan. Sommige auteurs stellen dat dit vandaag de dag niet meer het geval is, en dat de antropologie daardoor terugvalt van theorie naar etnografie (Moore, in Eriksen & Nielsen, 2001, 157; Barrett, 1984).

The remote places are no less relevant than the accessible. Their relevance materializes, however, when we place our studies of them in a larger intellectual context ...

Herzfeld, 1987, 187

Antropologie gaat over de mens. *Culturele* antropologie gaat daarmee over hoe de mens zijn samenleving en cultuur inricht. De studie van de mens en zijn cultuur is overal aanwezig¹, niet *alleen* in ‘exotische’ uithoeken van de wereld of van samenlevingen. Zoals het citaat van Herzfeld aangeeft, zijn veraf gelegen culturen niet minder relevant dan ‘bekendere’ culturen. De studies ervan dienen echter in een breder theoretisch kader geplaatst te worden. Een kader, waartoe naar mijn mening *alle* culturele diversiteit hoort. Westerse en niet-westerse culturen, minderheidsgroepen maar ook meerderheidsgroepen. Antropologen zijn vaak geneigd te zoeken naar het exotische. Ver weg gelegen, ‘onaangetaste’ culturen, of aspecten binnen culturen die een ongebruikelijke groep betreffen. Antropologen mogen echter geen blinde vlek hebben voor bijvoorbeeld westerse culturen. Ze zouden zich moeten richten op het vormen van *theorie* over de mens, zijn cultuur, en de diversiteit die daarin bestaat, en niet zozeer op het *beschrijven* van culturen².

Het verzamelen van gegevens over culturele diversiteit in de breedste zin van het woord is uiteraard essentieel voor het kunnen opstellen van theorieën, en de antropologie heeft deze informatie ook zeer zeker nodig. In de praktijk zullen de meeste antropologen daarom ook etnograaf zijn. Het verschil tussen beide rollen moet echter wel duidelijk gemaakt worden (vgl. Pina-Cabral, 1992, 1-23). Het pure verzamelen van gegevens over een cultuur op een zo objectief mogelijke wijze zou niet het *doel* van de antropologische wetenschapsbeoefening moeten zijn, maar het *middel*. Antropologen zouden de gegevens verkregen aan de hand van etnografie moeten interpreteren, vergelijken en relateren aan een hoger theoretisch abstractieniveau. Door het op een comparatieve wijze zoeken naar universele kenmerken van menselijke culturen, kunnen theorieën opgesteld worden die van meer wetenschappelijke aard zijn dan pure beschrijvingen. Met andere woorden: het gaat om de kennis en de theorie, niet om de voorbeelden ervan (vgl. Friedl, in Herzfeld, 1987, 92). Wat ik in dit essay dan ook zal betogen is dat theorievorming binnen de antropologie niet verwaarloosd moet worden, en de nadruk in mindere mate op het verzamelen van gegevens over samenlevingen en culturen moet liggen.

Intercultureel perspectief: een comparatieve benadering

Aan de hand van een comparatief, intercultureel perspectief, door beschrijving van culturele diversiteit tot een fundamenteeler theoretisch kader binnen de culturele antropologie komen, en niet op het niveau van beschrijven blijven steken. Dat is de richting die de antropologie zou kunnen volgen, die ik hier zal verdedigen. Een consequentie van het streven naar een meer theoretisch gefundeerde antropologie, zou zijn dat onze aandacht niet in de eerste plaats op het bestuderen van regio's zou liggen, maar eerder op het bestuderen van thema's. Alle thema's die onder de studie van cultuur zouden kunnen vallen, zijn vervolgens in meer of mindere mate potentieel toepasbaar op alle regio's. Immers, alle regio's hebben gemeen dat er cultuur is. Hierbij valt op te merken dat thema's in de praktijk vaak voortvloeien uit de studie van regio's, simpelweg doordat bepaalde onderwerpen in bepaalde regio's een belangrijker vraagstuk zijn dan in andere.

Om mijn punt duidelijk te maken, en om mijn betoog kracht bij te zetten, zal ik in de rest van dit essay eveneens een vergelijking maken: van enkele publicaties die betrekking hebben op de Pacific enerzijds, en het artikel *Padanian Identity: Ethnogenesis as a Political Strategy* van Pietro Scarduelli (2005) anderzijds. De keuze voor juist dit laatste artikel is vrij willekeurig, en is dan ook gemaakt op basis van persoonlijke interesse in het onderwerp. Ik vond het daarnaast interessant om een regio te kiezen die relatief dicht bij huis ligt, om te benadrukken dat antropologen naar mijn idee ook oog zouden moeten hebben voor het bestuderen van de westerse samenlevingen³. Een andere, misschien nog belangrijkere reden voor de keuze van dit artikel is de manier waarop het onderwerp aansluit bij de thema's die ik in dit essay wil bespreken. De literatuurvergelijking zal ik maken aan de hand van enkele thema's die naar mijn idee centraal staan binnen antropologische theorievorming, en die in al deze literatuur van belang zijn. Het zijn thema's die voor een groot deel hun antropologische oorsprong vonden in de Pacific, maar die eveneens toepasbaar bleken op andere regio's, zoals zal blijken uit de bespreking van het artikel van Scarduelli. Theorie als deze, die (deels) toepasbaar blijkt op sterk uiteenlopende gebieden en culturen, zegt naar mijn mening iets over de aard van cultuur. Het zou daarom zonde zijn om aspecten van cultuur, die 'ontdekt' zijn in één bepaalde regio, niet toe te passen op een bredere antropologische theorievorming

De thema's die ik centraal zal stellen in dit essay zijn voor een belangrijk deel te groeperen onder de dichotomie tussen moderniteit en traditie. Theoretische begrippen die hieronder geschaard kunnen worden zijn 'invention of tradition' (Hobsbawm, 1983, 1-14), 'creating the past' (Keesing, 1989, Hanson, 1989, 898), het concept 'authenticiteit' en het

spanningsveld tussen globalisering en lokalisering. Zijdelings zullen nauw verwante thema's ter sprake komen als 'imagined communities' (Anderson, 1983), de constructie van identiteit en de rol van de antropoloog met betrekking tot de onderzochte cultuur. Uit de discussie rondom deze termen lijkt naar voren te komen dat moderniteit en traditie niet zo'n tegenstelling vormen als op het eerste gezicht het geval lijkt te zijn. De begrippen die ik hier genoemd heb, zal ik eerst uitvoeriger bespreken.

Een thematische benadering

Het eerste begrip dat van belang is om te bespreken om een goede vergelijking te kunnen maken tussen de literatuur, is het concept 'invention of tradition'. Eric Hobsbawm introduceerde deze term voor het eerst in 1983. Hij schrijft hierover in de inleiding van het betreffende boek: "'Traditions' which appear to be old are often quite recent in origin" (Hobsbawm, 1983, 1). Hij geeft aan wat er volgens hem binnen het begrip te vatten valt door de volgende uitspraak te doen: "It includes both 'traditions' actually invented, constructed and formally instituted and those emerging in a less easily traceable manner within a brief and dateable period ... and establishing themselves with great rapidity" (ibid.). 'Invention of tradition' is volgens deze definitie het creëren van een traditie, die eerder nog niet bestond. Tradities worden 'uitgevonden' als middel om bepaalde doelen te bereiken: "...[invented traditions] seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition..." (ibid.). Hij geeft tevens nadrukkelijk aan dat dit een verschijnsel is dat zowel in de westerse 'moderne' samenlevingen voorkomt, als in de 'traditionele' samenlevingen: "... such formalizations are not confined to so-called 'traditional' societies, but also have their place ... in modern ones" (Hobsbawm, 1983, 5).

Wanneer is een traditie 'invented'? Je zou kunnen stellen dat elke traditie ooit op een bepaald punt in de tijd begonnen moet zijn, en dus ooit door bepaalde mensen ingesteld is en daarmee tot op zekere hoogte gecreëerd is. Waar ligt dan de grens tussen een 'invented' traditie en een 'echte'? Hobsbawm schrijft hierover "... the strength and adaptability of genuine traditions is not to be confused with the 'invention of tradition'. Where the old ways are alive, traditions need be neither revived nor invented" (Hobsbawm, 1983, 8). Hobsbawm lijkt het onderscheid met name te leggen bij de mogelijkheid tot het dateren van het ontstaan van de traditie.

Misschien valt er iets te zeggen voor een dynamischer benadering van traditie? Gabriele Weichart (2000, 164) stelt in haar artikel de vraag: “how much and what kind of transformation is acceptable within the limits of ‘traditionality’?”. Weichart verwijst hiermee naar Aboriginal kunst, en doelt op de wijze waarop buitenstaanders de kunst of de cultuur benaderen, en in dat geval is het een terechte vraag. Deze vraag valt echter ook te stellen op een algemener niveau: hoeveel en wat voor soort verandering kan er binnen een cultuur plaatsvinden om nog als ‘traditioneel’ te kunnen gelden? In antropologische zin is dit volgens mij echter geen geldige vraag. Het veronderstelt een tegenstelling tussen traditie en verandering, waarbij deze verandering vaak als het ‘verlies’ van de eigen tradities of identiteit, ten gunste van moderniteit wordt gezien. Moderniteit en traditie dienen niet als tegenpolen te worden gezien. Tradities kunnen veranderen, zoals ze dat altijd gedaan hebben, maar verandering is niet hetzelfde als het verliezen van tradities.

Hobsbawm schrijft dat ‘invented traditions’ gekarakteriseerd worden door verwijzingen naar de geschiedenis, en een bepaalde interpretatie daarvan (1983, 1-4). Het tweede begrip dat ik aan de orde wil stellen in dit essay ligt daardoor in het verlengde van ‘invention of tradition’. Volgens Keesing wordt vaak een bepaalde interpretatie en representatie van het verleden ingezet om hedendaagse doelen te bereiken (1989, 19-42). De manier waarop men het verleden representeert is daarmee in feite een ‘spiegel’ van het heden. Keesing noemt dit verschijnsel ‘creating the past’ (ibid.). “The ancestral ways of life being evoked rhetorically may bear little relation to those documented historically, recorded ethnographically, and reconstructed archaeologically – yet their symbolic power and political force are undeniable” (Keesing, 1989, 1). Keesing geeft aan dat het gaat om een instrumenteel gebruik van het presenteren van geschiedenis, om met name politieke doelstellingen te legitimeren en kracht bij te zetten.

De kwestie van moderniteit ‘tegenover’ traditie, die ik zojuist aanhaalde aan de hand van het artikel van Weichart, beantwoordt Keesing als volgt: “Perhaps it does not matter whether the pasts being recreated and invoked are mythical or ‘real’ ... Perhaps it matters only whether they are instruments of liberation or oppression” (1989, 1). Hij geeft bij deze enigszins idealistische uitspraak aan dat het niet zo simpel en zwart-wit is als het lijkt. Wanneer is een bepaald streven een streven naar vrijheid, en wanneer is het een middel tot onderdrukking van anderen? Is het daarnaast wel de plaats van antropologie om dergelijke normatieve uitspraken te doen?

Het gaat bij zowel ‘invention of tradition’ als bij ‘creating the past’ voor een belangrijk deel om authenticiteit. Dit is dan ook het derde centrale thema dat ik in dit essay wil aanhalen. Wanneer de beide voorgaande verschijnselen zich voordoen in een politieke context, en traditie of een specifieke representatie van de geschiedenis daarbij ingezet worden als politiek middel, is een vanzelfsprekend tegenargument van de benadeelde partij in de kwestie dat de traditie, identiteit en / of cultuur niet ‘echt’ is: dat deze zaken ‘verzonnen’ worden om bepaalde doelen te bereiken. De authenticiteit van de veronderstelde traditie wordt in dat geval in twijfel getrokken. Het is lastig om hierover algemene uitspraken te doen. De weergave van hoe de geschiedenis verlopen is, is *altijd* een interpretatie van de werkelijkheid (Wallerstein, in Linnekin, 1990, 151). Wellicht ontstaan tradities wel vanwege een bepaalde, instrumentele behoefte aan een dergelijk gebruik, maar is dat niet altijd het geval? Zijn tradities niet in alle gevallen functioneel (vgl. Greenwood, in Linnekin, 1997, 218), en daardoor tot op zekere hoogte ook altijd instrumenteel?

Jocelyn Linnekin geeft dit ook aan in haar bijdrage *Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity* door te stellen dat cultuur een constante creatie van mensen is. “Symbolically constructed traditions are therefore not inauthentic; rather, all traditions – Western and indigenous – are invented, in that they are symbolically constructed in the present and reflect contemporary concerns and purposes rather than a passively inherited legacy (Linnekin, 1991, 447). Daarnaast schrijft ze in dat, ook al zouden wetenschappers objectief *kunnen* bewijzen hoe de geschiedenis werkelijk verlopen is, de kwestie van authenticiteit *op zich* een belangrijk concept zal blijven in de publieke opinie. Het zal een emotioneel, politiek punt blijven voor mensen die verwickeld zijn in een strijd voor zelfbeschikking (Linnekin, 1991, 446).

Het vierde en laatste thema dat ik expliciet wil aanstippen is de schijnbare tegenstelling tussen het proces van globalisering en lokalisering. Naarmate de globalisering⁴ in de wereld toeneemt, reageren lokale samenlevingen daar op door juist in sterkere mate de nadruk te leggen op de lokale cultuur en identiteit (Borsboom, 1998, 17). De ‘paradox van de globalisering’, zoals ook vaak naar dit verschijnsel verwezen wordt, gaat om het spanningsveld tussen de effecten van homogenisering van culturen, tegenover de heropleving van het lokale (Toon van Meijl, college, 23-11-2005). Dit verschijnsel wordt ook vaak geduid onder de term ‘glocalisering’, de fusie van lokale en niet-lokale elementen, en het bestuderen van globale tendensen in hun lokale uitdrukkingsvorm (Eriksen, 2002, 166-167).

Sahlins (in Eriksen, 2002, 167) geeft aan dat dit eveneens tot gevolg heeft dat bestudeerde volkeren zich in toenemende mate zélf met hun representatie gaan bemoeien, ook in antropologische studies (zie ook Frankenberg, 1995, 110-133; Meijl, van, 2000, 86-87). Hij geeft hiervoor de term ‘indigenisation of modernity’, dat naar min of meer hetzelfde concept verwijst als ‘glocalisering’ (Eriksen, 2002, 167). Dit punt valt eveneens in te brengen tegen de taak van het enkel zo objectief mogelijk vastleggen van culturele diversiteit, zonder daar theorievorming aan te koppelen. Veel van de gebieden die voorheen door antropologen beschreven werden, zijn de laatste jaren in toenemende mate een eigen wetenschappelijke traditie gaan opbouwen, waarbinnen ook antropologen vertegenwoordigd zijn (Kuwayama, 2004, ix). De gevolgen die dit verschijnsel voor de antropologie zou kunnen hebben, is een interessante, maar uitvoerige discussie, waar ik hier niet verder op in zal gaan. Door dit punt te vermelden, komt wel naar voren hoe de paradox van de globalisering zich verhoudt ten opzichte van de andere thema’s die ik besproken heb. Een toename van een globaliserende invloed wakkert het inzetten van de eigen cultuur als (politiek) middel aan. Hoe sterker de ‘glocalisering’, des te sterker ‘invention of tradition’ en ‘creating the past’ zich voor zullen doen, en hoe sterker deze twee verschijnselen zich voordoen, des te belangrijker wordt de discussie over authenticiteit.

Wat deze thema’s lijkt te binden, is de discussie over de dichotomie tussen moderniteit en traditie. Deze twee begrippen zélf lijken een zekere unilineariteit te veronderstellen. Het lijkt alsof culturen beginnen als een traditionele samenleving en zich gaandeweg ontwikkelen tot een moderne maatschappij. Dit enigszins evolutionistische beeld veronderstelt daarmee impliciet dat traditie niet kan veranderen, maar alleen verdwijnen, om plaats te maken voor iets moderns⁵. Niets is echter minder waar. Tradities kunnen modern zijn. Sterker nog: tradities maken deel uit van de moderniteit als ze in een ‘moderne’ samenleving plaatsvinden. ‘Tradicie’ verwijst naar een activiteit of naar afspraken en wijzen van overdracht van cultuur en kennis binnen een samenleving. Het is echter een misvatting dat ‘moderne’ samenlevingen geen tradities kennen. Tradities kunnen veranderen in een andere vorm, maar dat is geheel iets anders dan verdwijnen. Verandering is er altijd en overal geweest op de plekken waar de mens zich organiseerde. Het feit dat we nu niet op dezelfde manier leven als een willekeurig aantal jaren geleden in de geschiedenis geeft al aan dat cultuur dynamisch is. Tradities passen zich aan deze nieuwe omstandigheden aan. De hedendaagse verschijning van de tradities in moderne samenlevingen, is dus de ‘moderne’ versie van deze gebruiken.

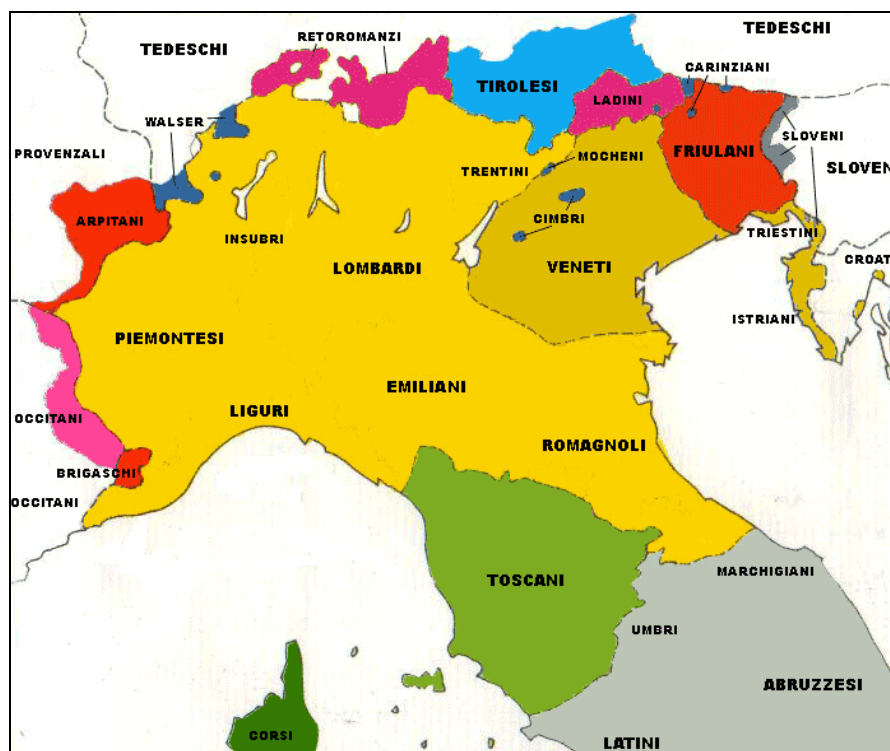
Instrumenteel gebruik van tradities, zoals Hobsbawm aangeeft in *Introduction: Inventing Traditions* (1983, 1-14), evenals het weergeven van een bepaalde representatie van

de geschiedenis, zoals Keesing beschrijft met de term 'creating the past' (1989, 19-42), is niet specifiek voor onze tijd. Tradities vervullen per definitie een bepaalde functie binnen een samenleving (Bonvillain, 2006, 52-53), en dat ze die functie vervullen is universeel voor menselijke cultuur, niet specifiek voor bepaalde regio's in de wereld of tijden in de geschiedenis. Als tradities dus een bepaalde functie vervullen, zullen ze veranderen als de belangen van de groep veranderen. Op dezelfde manier kunnen geheel nieuwe tradities ontstaan, die al of niet een bepaald streven dienen. Met andere woorden: traditie wordt gedictieerd door mensen en hun cultuur, niet andersom⁶. Als er in het proces van globalisering als reactie een toename plaatsvindt van het belang dat mensen hechten aan tradities en de uitvoering daarvan, dan is deze toename van traditie *onderdeel* van een proces dat als 'modern' wordt gezien. Het is dus niet zo dat er in alle gevallen een ontwikkeling van traditioneel naar modern plaatsvindt: andersom kan even goed, zoals het verschijnsel glocalisering laat zien. Met andere woorden: het proces is niet unilineair, maar multilineair (Toon van Meijl, college, 23-11-2005).

In dit essay ben ik begonnen met het uiteenzetten van mijn uitgangspunt, namelijk dat de nadruk binnen de antropologie in sterkere mate op de theorievorming zou moeten liggen. Vervolgens heb ik aangegeven hoe ik de stelling die ik daarin geponeerd heb kracht bij wil zetten aan de hand van een vergelijking tussen artikelen over de Europese regio Padanië aan de ene kant, en literatuur over gebieden in de Pacific aan de andere kant. Na deze uiteenzetting heb ik enkele centrale thema's besproken die naar mijn idee duidelijke voorbeelden kunnen vormen, aan de hand waarvan mijn stelling kracht bijgezet kan worden. In de komende alinea's zal ik eerst kort het artikel van Pietro Scarduelli, *Padanian Identity: Ethnogenesis as a Political Strategy* bespreken. Ik zal daarbij beginnen met een zeer beknopte inhoudelijke uiteenzetting, waarna ik de theoretische thema's naar voren zal halen, die ik eerder in dit essay ingeleid heb. Op deze plek zal ik enkele publicaties die hetzelfde thema behandelen, maar als regionale specialisatie de Pacific hebben aanhalen, om aan te geven dat een breder antropologisch theoretisch kader zou kunnen bijdragen aan de studie van de mens en zijn cultuur *in het algemeen*. Na de bespreking van het artikel van Scarduelli zal ik in mijn conclusie de centrale vergelijking in dit essay terugkoppelen aan mijn uitgangspunt aan het begin van het stuk.

Padanian Identity en de Pacific

‘Lega Nord’ is een politieke partij en afscheidsbeweging in Noord Italië. Deze streeft een autonome staat, of op zijn minst een federale status na voor het noordelijke gebied van Italië dat zij Padanië noemt (zie kaart 1). Scarduelli geeft in dit artikel een antropologische beschouwing van de wijze waarop Lega Nord dit volgens hem aanpakt. Hij heeft als centrale stelling dat Lega Nord het concept van Padanië heeft ‘uitgevonden’, om zo een gevoel van politieke eenheid en ideologische identiteit te kweken (Scarduelli, 2005, 137).



Kaart 1 - De grootste regio in het midden (Piemontesi, Lombardi, Romagnoli) wordt door Lega Nord uitgedragen als Padanië.

De auteur geeft een beschrijving van de wijze waarop Lega Nord traditie, geschiedenis en symbolen, en de constructie daarvan inzet in de creatie van een Padanische identiteit om zo te strijden voor zelfbeschikking van de regio met meer draagkracht vanuit de bevolking (Scarduelli, 2005).

Het artikel *Padanian Identity* heeft als ondertitel *Ethnogenesis as a Political Strategy*. Dit geeft aan dat het om een verschijnsel gaat waarbij een etniciteit ‘gecreëerd’ wordt, en ingezet wordt als een politieke strategie. Een vergelijkbaar thema komt naar voren in het artikel *The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic* van Hanson (1989). De

auteur stelt in dit artikel dat ‘traditionele cultuur’ wordt ‘uitgevonden’ om hedendaagse doelen te dienen. In zijn stuk analyseert hij twee van zulke ‘uitvindingen’ bij de Maori in Nieuw Zeeland. Een ander artikel waar de Maori cultuur inzetten voor politieke doeleinden, is *Spiritualiteit als cultuurkritiek: over de bezieling van Maori acties voor een schoon milieu*, van Toon van Meijl (1999). In dit stuk bespreekt Van Meijl hoe de Maori hun spiritualiteit als politiek middel gebruiken in het streven naar een schoon milieu.

Het ‘bedenken’ van tradities en culturele kenmerken blijkt een verschijnsel dat niet beperkt is tot bepaalde groepen culturen, maar lijkt juist een universeel aspect van het dynamische karakter van cultuur. Door een verdere vergelijking van de specifieke gevallen van dit verschijnsel, bijvoorbeeld in Padanië en bij de Maori, zou men algemenere kenmerken van cultuur kunnen induceren. Zoals bij het bespreken van de thema’s aangegeven is, is de basis hiertoe al gelegd met begrippen als ‘invention of tradition’ (Hobsbawm, 1983) en ‘creating the past’ (Keesing, 1989).

De ‘uitvinding’ of constructie van de Padanische identiteit door Lega Nord gebeurt aan de hand van een aantal factoren die grotendeels overeen lijken te komen met de besproken thema’s in dit essay. Ten eerste maakt Lega Nord gebruik van een specifieke interpretatie van de geschiedenis van het gebied. Ze veronderstellen een aantal gouden eeuwen voor het gebied (met name een Keltische en een Middeleeuwse), die het zelfbeeld van de streek idealiseren en romantiseren (Scarduelli, 2005, 139). Keesing verwijst naar een dergelijk gebruik van presentatie van geschiedenis ‘*creating the past*’ (Keesing, 1989). Lega Nord geeft op deze manier een selectief en gekleurd beeld van de geschiedenis van het gebied. In hoeverre dit *per definitie* het geval is bij geschiedschrijving *in het algemeen* zou over gediscussieerd kunnen worden. Het voert te ver om in dit essay stil te staan bij deze discussie.

Ten tweede hanteren ze een aantal symbolen die staan voor de ‘cultuur van Padanië’ en het territorium ervan. Deze symbolen zijn afgeleiden van de zojuist genoemde afspiegeling van de geschiedenis van het gebied, en koppelen de belangrijkste periodes aan elkaar (Scarduelli, 2005, 139). Het gebruik van dergelijke symbolen en het uitdragen ervan alsof ze een ‘echte’, ‘traditionele’ natie vertegenwoordigen kan gezien worden als een voorbeeld van *invention of tradition* (vgl. Hobsbawm, 1983). Voorbeelden van deze symbolen zijn vlaggen, beschermheiligen en de rivier de Po, die als ‘heilig’ wordt beschouwd (Scarduelli, 2005, 139-140). Een voorbeeld van dit verschijnsel in de Pacific zou gehaald kunnen worden uit een artikel van Jocelyn Linnekin (1997), waarin zij een aantal symbolen weergeeft die staan voor de culturele identiteit van eilandsamenlevingen in de Pacific. De auteur gaat hierbij vooral in op de relatie tussen toerisme en culturele identiteit. In het voorbeeld van Linnekin vallen

hieronder diverse symbolen, die op ‘moderne’ goederen worden afgebeeld, maar vaak verwijzen naar ‘oude’ traditionele waarden. Het zijn in dit geval dus, net als in het artikel van Scarduelli, relatief nieuwe symbolen, die verwijzen naar een cultuur of identiteit die zijn wortels in het verleden zou hebben.

Om de geschiedenis en de symbolen uit te dragen en authenticiteit te doen uitstralen organiseert Lega Nord massale bijeenkomsten waarbij Padanië als een ‘echt’, historisch geheel wordt voorgespiegeld dat al heel lang bestaat (Scarduelli, 2005, 139). Door het te doen lijken alsof Padanië al heel lang geleden bestond ontstaat er een idee dat er een soort ‘natuurlijk recht’ bestaat op de ‘vrijheidsstrijd’ van Lega Nord. De Padaniërs waren er dan immers als eerste. Het idee van een natuurlijk recht op zelfbeschikking vanwege een langere aanwezigheid wordt ook in de Pacific aangekaart om bepaalde rechten op te eisen. Hanson (1989) gaat bijvoorbeeld in op de wijze waarop de Maori hun herkomstgeschiedenis weergeven. Het verhaal dat verklaart hoe de Maori ooit in Nieuw Zeeland gekomen zijn is volgens Hanson echter aantoonbaar door vroegere Europese wetenschappers ‘bedacht’, voor onder meer Europese doelen (Hanson, 1989, 892). Ook hier blijkt een ‘uitgevonden’ weergave van de geschiedenis dus een instrumenteel doel te dienen. Het verschil tussen beide voorbeelden is wellicht dat in de Pacific ook in de westerse geschiedschrijving de Maori er eerder waren dan de Europeanen, en hun strijd voor een zekere mate van zelfbeschikking lijkt daardoor in het publieke debat mogelijk meer legitiem dan die van Lega Nord.

Grootschalige ‘rituelen’ of ‘tradities’, waarbij de staat Padanië inclusief hoofdstad en regeringszetel symbolisch wordt gesticht, worden gehouden om het idee van een ‘imagined community’ (een term van Benedict Anderson) te versterken. Met ‘imagined communities’ verwees Anderson niet per definitie naar ‘invented communities’. Hem ging het er om dat mensen in een samenleving, groter dan een dorp, een zekere mate van verbondenheid voelen met andere leden van die samenleving, terwijl ze die mensen lang niet allemaal kennen, of ooit *zullen* kennen (Anderson, 1983, 15). Lidmaatschap van die betreffende groep is daarom niet zozeer fysiek aanwezig, maar eerder ‘ingebeeld’ (Eriksen, 2002, 98). Bij deze Padanische bijeenkomsten wordt sterk de nadruk gelegd op de (fictieve) gedeelde geschiedenis en afkomst, de gedeelde taal en de gedeelde symbolen en waarden (Scarduelli, 2005, 139-141). Hoewel het nationalisme, waar Anderson naar verwees, vooral zijn wortels heeft in Europa (Eriksen, 2002, 100), vallen er ook hier parallellen te trekken met verschijnselen in de Pacific. De ‘digitale identiteit’ van mensen met hun afkomst in de Pacific, zoals die besproken wordt door Alan Howard en Jan Rensel (n.d.) en door Helen Morton (1999), zou als ‘modern’ voorbeeld hiervoor kunnen dienen. In beide artikelen komt naar voren hoe culturen die zich in

de geschiedenis verspreid hebben, ook ver buiten de Pacific, via het internet met elkaar in contact staan en zo een gedeelde identiteit onderhouden.

Een belangrijk aspect wat betreft de constructie van identiteit is niet alleen het construeren van wie de Padaniërs zijn, maar vooral ook wie ze niet zijn (vgl. Eriksen, 2002, 60). Lega Nord geeft als ‘vijand’ van Padanië de ‘zuiderlingen’ de schuld van het beroven van de Padaniërs van hun identiteit en zelfbeschikking. De geschiedenis van Italië wordt op die manier weergegeven als een eeuwige strijd tussen het Keltische Noorden (Padanië) en het Romaanse zuiden, dat geobjectiveerd wordt door Rome. De kenmerken die door Lega Nord aan ‘Rome’ worden toegekend zijn tegengesteld aan de kenmerken die aan henzelf worden toegekend, en altijd negatief (Scarduelli, 2005, 144). Ook andere ‘uitheemse’ groepen zoals moslims en Afrikanen worden als ‘de Ander’, waar ze zich tegen af zetten, neergezet door Lega Nord (Scarduelli, 2005, 153). Een artikel waar een dergelijk verschijnsel in naar voren komt is de discussie tussen Keesing (1989) en Trask (1991), waarin Trask in sterke mate het onderscheid lijkt te maken tussen ‘native’ en haole (blanke) mensen. Hieruit blijkt het onderscheid tussen wie Hawaïaans is en wie niet. Trask lijkt zich te identificeren met een groep die níet haole is, door afkeurend te spreken over bijvoorbeeld haole wetenschappers.

In beperkte mate komt in het artikel van Scarduelli ook de wisselwerking van globalisering en lokalisering aan bod. Hierbij vat ik Europese integratie op als synoniem voor globalisering en de hang naar zelfbeschikking als lokalisering. Scarduelli interpreteert het feit dat Padanië gezien wordt als cultureel en historisch verwant met Noord-Europese landen zoals Duitsland, als een projectie van de huidige politieke strategie op het verleden. Met andere woorden: Lega Nord geeft een gekleurd beeld van de geschiedenis om hedendaagse doelstellingen te bereiken (Scarduelli, 2005, 136-155). Noord-Italië heeft groot economisch belang bij een sterke band met Noord-Europese landen, waaronder in het bijzonder Duitsland. Het armere zuiden van Italië wordt daarentegen gezien als een ‘last’ op de Noord-Italiaanse economie. Lega Nord maakt hier dus gebruik van bepaalde sentimenten en belangen van de bevolking van Noord-Italië. Zo wordt er volgens Scarduelli een poging gedaan om een ‘community of interests’ om te vormen in een ‘community of destiny’ (Scarduelli, 2005, 138). Aangezien de wijze waarop de wisselwerking tussen globalisering en lokalisering in het artikel van Scarduelli terugkomt een relatief specifieke vorm aanneemt, is het moeilijk om een sprekend voorbeeld te geven van een vergelijkbaar verschijnsel in de Pacific. Het punt dat hier naar mijn idee echter centraal gesteld moet worden, is dat deze wisselwerking in beide regio’s überhaupt voorkomt. Het is interessant dat naarmate een lokale cultuur of identiteit sterker onder druk komt te staan als gevolg van globalisering, de lokale cultuur een opleving

doormaakt. Naarmate de invloed van de globale ‘wereldcultuur’ sterker wordt hebben mensen meer behoefte aan binding met een lokale cultuur. Lega Nord moet in dat geval niet gezien worden als de *oorzaak* van deze processen, maar eerder als het *gevolg*.

Wat betreft moderniteit en traditie valt samenvattend te concluderen dat deze tegenstelling een *schijnbare* dichotomie is. Door de aspecten die in de vergelijking van Scarduelli met diverse andere auteurs naar voren kwamen, is gebleken dat het inzetten van een selectieve interpretatie van de geschiedenis om hedendaagse doelstellingen te bereiken, *op zich* al de onwaarheid van deze schijnbare tegenstelling aangeeft. Traditie wordt dan immers ingezet om een doel te bereiken binnen moderne verschijnselen als globalisering, nationalisme en staatsvorming of zelfbeschikking. Daarnaast geeft Scarduelli in zijn artikel aan dat de wijze waarop Lega Nord de geschiedenis van Padanië weergeeft, een instrumentele projectie van hedendaagse doelstellingen op het verleden is (Scarduelli, 2005, 141-143). De indruk wekken van de aanwezigheid van een gedeelde identiteit, historie, afstamming of cultuur geeft een soort legitimering van het streven naar zelfbeschikking, zoals dat ook naar voren komt in de genoemde literatuur die betrekking heeft op de Pacific. Het verschaft een zeker ‘natuurlijk recht’ op deze strijd (Scarduelli, 2005, 142). De nadruk leggen op specifieke tijden uit het verleden en het opnieuw leven inblazen van ‘oude’, ‘vergeten’ tradities is volgens Scarduelli in het geval van Lega Nord en Padanië vooral instrumenteel (*ibid.*), maar is het dat niet altijd en overall? Is die selectieve interpretatie en weergave niet eerder iets dat ‘de mens’ in het algemeen doet, wanneer een cultuur onder druk staat of bepaalde belangen behartigd moeten worden?

Uit het artikel van Scarduelli valt op deze vragen een mogelijk antwoord te vinden. Lega Nord geeft onomwonden aan dat Padanië een constructie is. Mijn verwachting was dat dit gegeven niet zo expliciet gemaakt zou worden, omdat dat dan de geloofwaardigheid zou aantasten van de constructie. Eén van de belangrijkste theoretici van Lega Nord, Oneto, betitelde zijn boek zelfs *The Invention of Padania* (Scarduelli, 2005, 148). De legitimering die Oneto hiervoor gaf was dat de term ‘Padanië’ bedacht was voor een volk dat ... *had ‘even forgotten its name’* (in Scarduelli, 2005, 148). Lega Nord geeft verder toe de geschiedenis te herschrijven, maar ziet dat gegeven niet als negatief. In dit geval wordt een gebrek aan ‘authenticiteit’ dus niet per definitie gezien als een vermindering van de geldigheid van hun streven naar zelfbeschikking. Scarduelli geeft aan dat Lega Nord deze werkwijze legitimeert door te zeggen dat identiteit en nationalisme altijd tot op zekere hoogte bewust tot stand komen. In het volgende citaat geeft Scarduelli eveneens weer dat de theoretici van Lega Nord

zich bewust beroepen op antropologische en andere sociaal-wetenschappelijke theorieën om tot hun aanpak te komen:

... ethnic and national identities are always the result of free choices and voluntary actions ... [thus] drawing particular inspiration from concepts such as the 'invention of tradition' (Hobsbawm, 1983), 'imagined community' (Anderson, 1983) and the identification of ethnic group and nation (Connor, 1994).

Scarduelli, 2005, 148

Eriksen, onder andere, stelt verder dat, hoewel de weergave van de geschiedenis een constructie is, de keuzes die een sociale groep (al of niet bewust) maakt wat betreft de representatie van zichzelf bepaald worden door *werkelijke* omstandigheden (Scarduelli, 2005, 148). Met andere woorden: in een andere sociaal-culturele setting zou Lega Nord zichzelf niet op deze manier representeren, of wellicht überhaupt niet bestaan. De omstandigheden dicteren de mogelijkheden en de keuzes, en deze keuzes worden in alle gevallen bewust gemaakt. In die context is het gebruik van de geschiedenis altijd instrumenteel en is identiteit tot op zekere hoogte altijd 'geconstrueerd'.

Het is in dit opzicht interessant om kort in te gaan op welke rol de wetenschap, en dan in het bijzonder de antropologie inneemt in het geval van Padanië volgens Scarduelli. In de voorgaande alinea blijkt dat Lega Nord op een doelbewuste wijze antropologische theorieën inzet bij de constructie van een identiteit. Zo gebruiken ze onder meer theorievorming rondom het begrip 'imagined communities' van Benedict Anderson (Scarduelli, 2005, 138) en het eerder besproken concept 'invention of tradition' van Eric Hobsbawm om hun strategieën van identiteitsvorming te ontplooien, zo suggereert Scarduelli (Scarduelli, 2005, 148). Niet alleen de rol van de antropoloog in het veld is dus zichtbaar van belang, maar ook de kennis en theorie die uit antropologisch onderzoek voortkomt. Dit ligt in het verlengde van de opmerking van Sahlins dat onderzochte groepen mensen in toenemende mate invloed uitoefenen op hun representatie (in Eriksen, 2002, 167). Niet alleen oefenen leden van culturen invloed uit op hun representatie, ze maken zichtbaar ook gebruik van theorie die voortkomt uit antropologische kennis om hun doelen te verwezenlijken. Voor antropologen zou dit kunnen betekenen dat er een discussie gevoerd moet worden over welke verantwoordelijkheden dit met zich mee brengt.

Het voert te ver om in dit essay diep op deze discussie in te gaan. Ik volsta er daarom mee om op dit punt te concluderen dat we de tegenstelling van de begrippen ‘modern’ en ‘traditioneel’ los moeten laten. Het denken in een lineaire ontwikkeling van samenlevingen (van traditioneel naar modern) lijkt in sterke mate voort te vloeien uit het westerse vooruitgangdenken (Toon van Meijl, college, 30-11-2005). Zoals de studies die ik aangehaald heb in dit essay laten zien, is deze ontwikkeling echter niet zo vanzelfsprekend. Sterker nog; processen als globalisering en nationalisme, die binnen ons westerse denken als typisch modern worden bestempeld, voltrekken zich met behulp van ‘traditionele’ aspecten van culturen. Of die tradities ‘uitgevonden’ of ‘echt’ zijn, maakt in de functie die zij binnen deze ontwikkelingen hebben in feite niets uit. We moeten erkennen dat ook tradities kunnen veranderen, en dat ‘uitgevonden’ tradities en cultuurelementen niet per definitie aan authenticiteit inleveren. De associatie tussen ‘traditioneel’ en ‘oud en onveranderlijk’ is geen universele waarheid.

Conclusie

Social anthropology as we have known it is in danger of becoming marginalized and redundant unless it adapts to the changing world ... anthropology's image as a discipline still primarily concerned with exotic, small-scale, disappearing worlds must be complemented – or perhaps even supplanted...

Ahmed & Shore, 1995, 15-16

Wat ik met dit essay heb willen betogen is dat de conclusies van het artikel over Padanië relateren aan bredere antropologische theorievorming dan alleen rond het besproken geografische gebied. Hoewel de publicatie van Hobsbawm en Ranger uit 1983 zich vooral richtte op ‘invention of tradition’ in Europa⁷, en die van Keesing (1989) vooral op Melanesië, heeft het onderzoek naar deze thema's zich ondertussen verspreid naar veel andere regio's (Otto & Pedersen, 2000, 5). Hiermee wil ik aangeven, dat er een onderliggend antropologisch – of wellicht sociaal-wetenschappelijk – kader mogelijk zou moeten zijn waarbinnen thema's als deze een theoretische basis krijgen. Een basis zoals die door wetenschappers als Eric Hobsbawm, Roger Keesing en Benedict Anderson al deels gelegd is in de jaren 1980. In een wereld van groepen mensen die steeds meer over hun eigen representatie te zeggen krijgen⁸, en die deze zelfs *inzetten* om hun eigen belangen te behartigen, lijkt het sec *beschrijven* van

‘exotische’ culturen niet langer de plaats van de culturele antropologie (vgl. Howell, 1997, 103; Giddens, 1995, 272). Door het bestuderen van culturele diversiteit kunnen er echter wel patronen worden ontdekt, die ons wijzen op *wat* cultuur *is*. Het bestuderen van culturele diversiteit, waarbij we niet langer de westerse culturen buiten beschouwing mogen laten. Culturele antropologie zou zo een grotere bijdrage kunnen leveren aan het begrijpen van onze eigen cultuur, en zo ook een grotere rol in de samenleving kunnen spelen (vgl. Benthall, 1995, 1; Eriksen, 2006). We leren vervolgens niet alleen over onszelf door studie van de Ander: we leren ook de Ander beter kennen door een betere kennis van onszelf (vgl. Parman, 1998, 16). Een betere zelfkennis leidt er immers toe dat het ‘loskoppelen’ van de eigen cultuur beter te bereiken is (vgl. Herzfeld, 1987, 188; Nader, in Ahmed & Shore, 1995, 17). Daarnaast kunnen we betere observaties en analyses doen als we ons meer bewust zijn van onze *eigen* acculturatie en vooroordelen (vgl. Pitt-Rivers, 1992, 133; Herzfeld, 1987, 92). Een constante vergelijking van alles dat etnografisch vastgelegd wordt, met een duidelijk streven naar theorievorming in een zo algemeen mogelijke vorm zou het resultaat moeten zijn. In plaats van te verzanden in het verzamelen van (exotische) etnografieën, moet de antropologie zijn zelfvertrouwen herwinnen, en zich weer durven richten op uitspraken over cultuur en de mens *an sich*.

¹ Mogelijk zijn er zelfs dieren die kenmerken van een cultuur lijken te bezitten (Viegas, 2005), maar dat is uiteraard een geheel andere discussie. Toch interessant om te vermelden, omdat het aangeeft hoe diffuus de grenzen van cultuur en antropologie kunnen worden opgevat.

² Met deze uitspraak wil ik absoluut niet beweren dat bestaande antropologische studies niet meer dan beschrijvende etnografieën zijn. Hier wil ik alleen benadrukken wat naar mijn mening het doel van antropologisch onderzoek zou moeten zijn.

³ Een belangrijke discussie op dit punt is het belang van de ‘Stranger Value’ bij antropologisch onderzoek. Herzfeld (1987) heeft hierover meer geschreven.

⁴ Zie Robertson, R. (1994), in Eriksen, 2002, 166.

⁵ In het ontwikkelingsdenken wordt deze ontwikkeling bovendien als positief gewaardeerd (Toon van Meijl, college, 23-11-2005).

⁶ Als tegenargument zou hier tegen ingebracht kunnen worden dat mensen bepaalde tradities liever niet zouden uitvoeren, maar ze volhouden omdat ze vinden dat het ‘nou eenmaal zo hoort’. Naar mijn idee veranderen dergelijke, ‘bezwarende’ tradities na verloop van tijd in een acceptabelere vorm.

⁷ Met uitzondering van een hoofdstuk over koloniaal Afrika en een ander over Victoriaans India.

⁸ In tegenstelling, wellicht, tot de koloniale tijd.

Referentielijst

- Ahmed, A.S., & Shore, C.N. (1995). Introduction: Is Anthropology Relevant to the Contemporary World? In A.S. Ahmed & C.N. Shore (Eds.), *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World* (pp. 12-45). London: The Athlone Press.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. Norfolk, England: Thetford Press Limited.
- Benthall, J. (1995). Foreword: From Self-Appraise through Self-Criticism to Self-Confidence. In A.S. Ahmed & C.N. Shore (Eds.), *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World* (pp. 1-11). London: The Athlone Press.
- Barrett, S.R. (1984). *The Rebirth of Anthropological Theory*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bonvillain, N. (2006). *Cultural Anthropology*. Upper Saddle River, New Jersey: Pearson Education.
- Borsboom, A. (1998). Europa in de Pacific, de Pacific in Europa. In A. Borsboom, F. Hüsken & W. Wolters, *Veld winnen: drie inauguraties in de antropologie* (pp.1-36). Nijmegen: Vakgroep Culturele Antropologie, Centrum voor Pacific en Azië Studies, Katholieke Universiteit Nijmegen.
- Eriksen, T.H. & Nielsen, F.S. (2001). *A History of Anthropology*. London: Pluto Press.
- Eriksen, T.H. (2002). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (second edition). London: Pluto Press.
- Eriksen, T.H. (2006). *Engaging Anthropology: the Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
- Frankenberg, R. (1995). Learning from AIDS: The Future of Anthropology. In A.S. Ahmed & C.N. Shore (Eds.), *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World* (pp.110-133). London: The Athlone Press.
- Giddens, A. (1995). Epilogue: Notes on the Future of Anthropology. In A.S. Ahmed & C.N. Shore (Eds.), *The Future of Anthropology: Its Relevance to the Contemporary World* (pp. 272-277). London: The Athlone Press.
- Hanson, A.F. (1989). The Making of the Maori: Culture Invention and its Logic. *American Anthropologist*, 91(4): 890-902.
- Herzfeld, M. (1987). *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing Traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *The Invention of Tradition* (pp. 1-14). Cambridge: Cambridge University Press.

- Howard, A. & Rensel, J. (n.d.). Rotuman Identity in the Electronic Age. In T. van Meijl & J. Miedema (Eds.), *Shifting Images of Identity in the Pacific* (under review). Leiden: KITLV Press.
- Howell, S. (1997). Cultural Studies and Social Anthropology: Contesting or Complementary Discourses?. In S. Nugent & C. Shore (Eds.), *Anthropology and Cultural Studies* (pp. 103-125). London: Pluto Press.
- Keesing, R.M. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific*, 1(1-2): 19-42.
- Keesing, R.M. (1991). Reply to Trask. *The Contemporary Pacific*, 3(1):168-171.
- Kuwayama, T. (2004). *Native Anthropology*. Rosanna, Melbourne: Trans Pacific Press.
- Linnekin, J. (1990). 'The Politics of Culture in the Pacific', in Linnekin & Poyer, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Linnekin, J. (1991). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, 93(2): 446-449.
- Linnekin, J. (1997). Consuming Cultures: Tourism and the Commoditization of Cultural Identity in the Island Pacific. In M. Picard & R.E. Woods (Eds.), *Tourism, Ethnicity and the State in Asian Pacific Societies* (pp. 215-250). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Meijl, T. van. (1999). Spiritualiteit als cultuurkritiek: over de bezieling van Maori acties voor een schoon milieu. In P. Hoebink, D. Haude & F. van der Velden (Eds.), *Doorlopers en Breuklijnen: van globalisering emancipatie en verzet* (pp. 303-318). Assen: Van Gorcum.
- Meijl, T. van. (2000). The Politics of Ethnography in New Zealand. In S.R. Jaarsma & M.A. Rohatynskyj (Eds.), *Ethnographic Artifacts: Challenges to a Reflexive Anthropology* (pp.86-103). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Morton, H. (1999). Islanders in Space: Tongans Online. In R. King & J. Connell (Eds.), *Small Worlds: Global Lives: Islands and Migration* (pp.235-253). London / New York: Pinter.
- Otto, T. & Pedersen, P. (2002). Tradition Between Continuity and Invention: an Introduction. *Folk*, 42: 3-17.
- Parman, S. (1998). Introduction: Europe in the Anthropological Imagination. In S. Parman (Eds.), *Europe in the Anthropological Imagination* (pp. 1-16). Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.
- Pina-Cabral, J. de. (1992). Against Translation: The Role of the Researcher in the Production of Ethnographic Knowledge. In J. de Pina-Cabral & J. Campbell (Eds.), *Europe Observed* (pp.1-23). London: The Macmillan Press.
- Pitt-Rivers, J. (1992). The Personal Factors in Fieldwork. In J. de Pina-Cabral & J. Campbell (Eds.), *Europe Observed* (pp.133-147). London: The Macmillan Press.

Scarduelli, P. (2005). Padanian Identity: Ethnogenesis as a Political Strategy. In T. Otto & P. Pedersen (Eds.), *Tradition and Agency: Tracing cultural continuity and invention* (pp.136-156). Aarhus: Aarhus University Press.

Trask, H.K. (1991). Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific*, 3(1):159-167.

Viegas, J. (2005, 6 juni). Study: Dolphins Use Sponge as Tool. *Discovery News*. Verkregen op 17 april 2006, van http://dsc.discovery.com/news/briefs/20050606/dolphin_print.html

Weichart, G. (2000). Art = Culture = Tradition: Central Australian Aborigines and the Quest for Identity. *Folk*, 42:137-168.