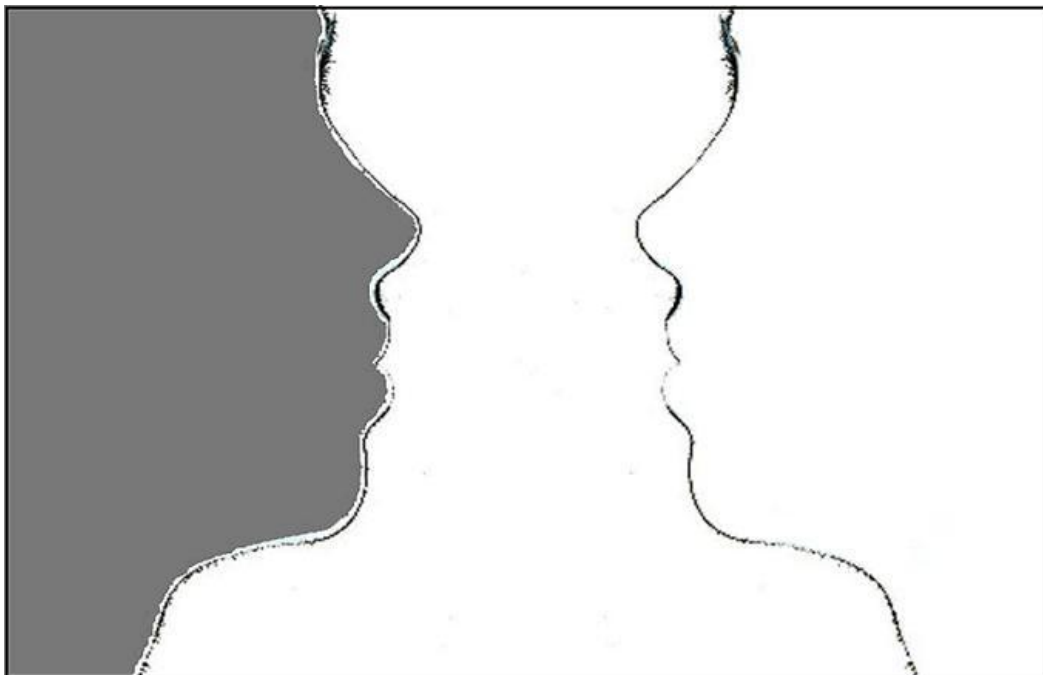


Who is Gazing Who?



Een antropologisch onderzoek naar beelden en narratieven over westerse vrijwilligers onder de lokale bevolking van Swedru (Ghana), en de invloed hiervan op de onderlinge interactie.

Who is Gazing Who?

Een antropologisch onderzoek naar beelden en narratieven over westerse vrijwilligers onder de lokale bevolking van Swedru (Ghana), en de invloed hiervan op de onderlinge interactie.

Deze masterthesis is ingediend ter afronding van de master Culturele Antropologie:
Multiculturalisme in vergelijkend perspectief

Maaike van Rijn

3458474

Universiteit Utrecht

Begeleidster Lotje Brouwer

Augustus 2010

Maaikevanrijn@yahoo.com

Inhoudsopgave

Proloog	7
1. De ontmoeting	9
1.1 Wetenschappelijke context	10
1.2 Mijn onderzoek	15
1.2.1 Onderzoekslocatie en -populatie	16
1.2.2 Methoden	17
1.3 Opbouw thesis	18
2. Verbeelding	20
2.1 Verbeelding	20
2.2 Droom of sociale werkelijkheid	21
2.3 Bronnen voor de verbeelding	24
2.4 <i>The gaze</i>	29
3. Beelden	34
3.1 Narratieven	34
3.2 'Zichtbare beelden' versus 'verborgen beelden'	35
3.3 Beeld over de Ander	40
3.4 Zelfbeeld	45
4. Interactie	48
4.1 Beelden en interactie	48
4.2 Het inzetten van beelden	50
4.3 Strubbelingen	54
5. Conclusies	59
Literatuur	63
Bijlage	69

Proloog

Beelden over Afrika. Je hoeft de tv maar aan te zetten en je wordt er mee overspoeld. Afrika is arm, Afrika is oorlog, Afrika is honger, Afrika is traditie, *de* Afrikaan is een Ander. Maar deze Ander kijkt terug! De Ander is echter niet altijd de Afrikaan, want voor Afrikanen zijn 'wij' juist de Ander. Ik richt mij in deze thesis op deze kant van het verhaal. Welke beelden bestaan er vanuit *de* Afrikaan over ons als 'de Ander'. Op deze manier geef ik het emic perspectief een stem door in te gaan op de beelden en narratieven over westerse vrijwilligers die leven onder de lokale bevolking van Swedru, Ghana.

Deze thesis was er nooit geweest zonder deze Ander. Mijn dank gaat uit naar alle scholen, weeshuizen en gastgezinnen waar ik altijd welkom was, voor alle mooie verhalen. In het bijzonder mijn Afrikaanse familie; Old Boy, Mama Vic, Abena, Eboe, Pa, BB en Vilda *Meda ase!* Ook bedank ik Tina en Seth van SYTO, het was niet altijd makkelijk, maar jullie hebben me zeker geholpen!

De vele vrijwilligers bedank ik voor de ervaringen die zij met mij deelden, en hun enthousiasme over dit onderzoek. In Nederland stonden mijn familie en vrienden altijd voor mij klaar. Bedankt, voor de interesse die jullie toonden in mijn onderzoek, maar ook voor het meedenken en de feedback. Tenslotte bedank ik Lotje Brouwer, voor de handvaten die mij hebben geholpen structuur aan te brengen in de chaos.

Maaïke van Rijn

Augustus 2010

1. De ontmoeting

'Iedere woensdagmiddag in Swedru zitten er achter de houten afrastering van een *spot*¹ zo'n 25 *obruni's*². De tafels staan vol met bier en fris, maar ook *chocolate chip cookies* die massaal zijn ingeslagen bij de enige 'echte' supermarkt in de omgeving. Uit de luidsprekers schalt harde muziek, er wordt gepraat, gelachen, gerookt en er worden plannen gemaakt voor het volgende weekend. Eén van de *obruni's* laat wat vrienden, op haar laptop, de foto's van afgelopen weekend zien; 'voor *Green Turtle Lodge* moet je echt tijd maken! Er komen is wel een hele onderneming dus je kunt er het beste een lang weekend van maken'.

Naast de eigenaar van de *spot* zijn er slechts een aantal Ghanezen aanwezig. Twee van hen hebben zelfgemaakte kledingstukken van kleurrijke lokale stoffen uitgesteld. Drie jonge jongens praten en flirten met de jonge *obruni's*. Later loopt één van hen samen met zijn *obruni* vriendinnetje weg 'het is hun laatste week samen, want zij gaat terug naar *Europa*³...maar misschien kan hij met haar mee....' zegt zijn vriend lachend.⁴

Vrijwilligerstoerisme wordt omschreven als dé manier om een land en de mensen daar echt te leren kennen. Als vrijwilliger werkt en leeft men met de lokale bevolking. Er worden vriendschappen gesloten met deze Ander⁵ en er vormt zich een beeld van een plek die anders is dan de vertrouwde omgeving. Wat vaak vergeten wordt is dat deze Ander ook terug kijkt. Deze thesis schetst de beelden en narratieven over de vele

¹ Lokaal café, overdag zijn hier veelal slechts enkele mensen aanwezig. Bier is in verhouding duur en wordt niet veel gedronken. Roken wordt slechts door een enkeling gedaan, het heeft een negatief imago. Vrouwen die roken worden als prostituees gezien. 'Chocolate chip cookies' zijn van een westers merk en ongeveer vier keer zo duur als de lokale merken.

² Lokale term voor blanken/ witten. Als vrijwilliger wordt je veelal met *obruni* aangesproken op straat.

³ *Europa* is voor veel mensen in Swedru een koepelterm voor zowel Europa als Amerika en Australië. Alle *obruni's* komen uit *Europa*. Het 'westen' is een term die voor veel mensen onbekend is, om deze reden spreek ik in deze thesis van *Europa*.

⁴ Dagboekfragment 24 maart 2010

⁵ Ik gebruik Ander met de hoofdletter A om aan te geven dat er een sterk contrast op de verschillen tussen deze Ander en zichzelf ligt.

vrijwilligers die bestaan onder de bevolking van Swedru. Deze beelden zijn de uitkomst van een proces van verbeelding. In de thesis wordt aangetoond dat deze beelden vaak sterk contrasteren met de beelden die Ghanezen over zichzelf hebben. Zowel deze beelden over de Ander als het zelfbeeld worden bewust ingezet in de interactie met vrijwilligers. Men speelt als het ware een rol in de interactie met de Ander, er is sprake van *performance*, waardoor het de vraag is of er gesproken kan worden van interactie, wat een wisselwerking tussen beide actoren vereist.

1.1 Wetenschappelijke context

We leven in een tijdperk van mondialisering. Door *time-space* compressie lijken afstanden kleiner te worden en komen steeds meer mensen met elkaar in contact. Dit proces van mondialisering is geen nieuw proces, maar contacten zijn wel sterk geïntensifieerd. De mondiale wereld is een wereld waarin mobiliteit centraal staat. Kapitaal, mensen, goederen, beelden en ideologieën reizen de hele wereld over, oude grenzen lijken niet meer te bestaan (Inda en Rosaldo, 2008). Niet iedereen is echter even vrij om mobiel te zijn, Bauman benoemt mobiliteit als de nieuwe stratificerende factor (1998). De mogelijkheid tot mobiliteit bepaalt wie mee kan doen in het mondiale tijdperk.

Onder invloed van toerisme komen verschillende mensen met elkaar in contact, de ontmoeting met het andere, het niet alledaagse, staat centraal binnen het toerisme. Alternatieve vormen van toerisme zijn de laatste jaren steeds populairder, men wil niet meer mee met de massa. Vrijwilligerstoerisme is een vorm van alternatief toerisme waarbij vrijwilligers (veelal uit westerse landen) afreizen naar ontwikkelingslanden om daar vrijwillig werk te verrichten tijdens hun vakantie. Het vrijwillig werk verrichten in ontwikkelingslanden is een fenomeen dat al tientallen jaren bestaat. Vroeger gebeurde dit door onder andere missionarissen, later volgde organisaties als het Amerikaanse *Peace Corps*. De laatste jaren stellen een aantal vrijwilligersorganisaties echter steeds minder eisen aan de kennis en vaardigheden van vrijwilligers, waardoor vrijwilligerswerk laagdrempelig en toegankelijk wordt voor iedereen die het kan betalen. Om deze reden wordt er gesproken van vrijwilligerstoerisme. Het doel van deze toerist is vakantie te combineren met het steunen van de hulpbehoevende Ander, vaak in de vorm van kennis of mankracht, soms ook met geld of middelen.

De ontmoeting met deze Ander neemt een prominente plek in tijdens de reis, beelden en narratieven over de Ander staan hierbij centraal (Mowforth en Munt, 2003). De toerist, als mobiele persoon, komt in aanraking met de Ander, die soms minder of niet mobiel is. Voordat de toerist op vakantie gaat vormt zich vaak al een verbeelding van de plek van bestemming, Urry spreekt van de *tourist gaze* (1990). Wat echter regelmatig over het hoofd wordt gezien is het feit dat de local terugkijkt, hij verbeeldt zich net zo goed van alles over het leven van de toerist. Maoz wijst op deze andere kant van het verhaal en zegt hiermee dat Urry niet compleet is (2006). Maoz spreekt van de *local gaze* of *mutual gaze*, met dit laatste begrip wordt aangegeven dat beide processen van verbeelding over de Ander elkaar beïnvloeden. De overeenkomst tussen deze *tourist gaze* en de *local gaze* is dat beide iets zeggen over een verbeelding over de Ander. Hoe is het leven van deze Ander, en hoe zou het zijn om zelf een leven te leiden als deze Ander.

Urry stelt dat de verbeelding een selectief proces is, men gaat op zoek naar beelden die men wil zien (1990). Hij stelt echter ook dat met de intentie alles zichtbaar kan worden. MacCannell (2001) levert kritiek op deze aanname die Urry ontleent aan Foucault (1973). MacCannell stelt dat er altijd een *unseen* blijft.

De verbeelding wordt beïnvloed door verschillende processen. Appadurai spreekt van vijf *cultural flows*, waarvan er geen de leiding heeft (1996). De *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *mediascapes* en *ideoscapes* zijn de vijf invloeden van mondialisering. In deze thesis wordt ingegaan op de vijf invloeden, en beargumenteerd dat de aanname van Appadurai dat massamigratie en massamedia een grote rol spelen in het mondiale tijdperk niet geheel toepasbaar is op de situatie in Swedru. Massamigratie en massamedia spelen een meer indirecte rol, de overige invloeden beïnvloeden de verbeelding over de Ander direct. De invloeden van de vijf *scapes* worden echter in de lokale context vorm en betekenis gegeven. Door middel van *agency* zijn de direct betrokkenen in staat keuzes te maken in de mate waarin zij beïnvloed worden door de *scapes*. Een individu is in zijn keuze echter ook gebonden aan de aanwezige *structure* van een samenleving, waarbinnen keuzes gemaakt kunnen worden (Eriksen en Nielsen, 2001:44).

Europa is voor sommige respondenten als een hemel. 'Er komen alleen maar blanke mensen vandaan net als in de bijbel, en je moet er naar toe vliegen, dus het is tussen de wolken' geeft één van hen zelfs aan. Anderen zien het als een plek vol

ontwikkeling. 'Het onderwijs is er goed geregeld en er worden uitvindingen gedaan als het vliegtuig en de telefoon'. Deze verbeelding van *Europa* is te zien als 'verbeelding als een droom' (Maas, 2009). Als de verbeelding meer concrete vormen aanneemt kan het de functie krijgen van een sociale werkelijkheid volgens Hannerz (2002). De aanwezigheid van vrijwilligers in Swedru zorgt ervoor dat de droom van contact met een *obruni* een sociale werkelijkheid wordt.

Verbeelding is een proces waaruit beelden over de Ander voortkomen. Deze beelden uitend zich onder andere in narratieven, welke een subjectieve weergave zijn van het visuele (Maoz, 2006). Niet alle beelden en narratieven zijn echter zichtbaar. In Swedru bleven voornamelijk de negatief gekleurde beelden en narratieven over vrijwilligers verborgen. Positieve beelden werden vaak duidelijk geuit in het contact met anderen.

De aanwezigheid van 'verborgen beelden' en 'zichtbare beelden' wordt verschillend uitgelegd in de literatuur. Scott gaat er van uit dat 'verborgen beelden' een vorm van verzet kunnen zijn (1990). Hij spreekt van een *hidden transcript* wat inhoudt dat niet alle informatie gedeeld wordt met de machthebbers. In Swedru zijn de negatief getinte beelden onderdeel van het *hidden transcript*, het *public transcript* bestaat veelal uit positieve beelden over de vrijwilligers. Goffman ziet de 'verborgen beelden' niet zozeer als een vorm van verzet, maar als onderdeel van een *performance* (1958). Men vormt zich een beeld over de Ander om zo te bepalen hoe men zich moet gedragen in het bijzijn van deze Ander om een bepaald doel te bereiken. Door middel van een proces van *othering* is het strategisch om bepaalde beelden verborgen te houden en andere zichtbaar te maken (Said, 1978). *Othering* zorgt ervoor dat men de Ander als spiegel voor het zelfbeeld ziet (Sax, 1998). De verbeelding van een rijke vrijwilliger draagt dus het beeld van een arme local met zich mee. Dit beeld kan vervolgens worden ingezet in de interactie met de vrijwilliger, met als doel geld of middelen binnen te halen.

Dit onderzoek richt zich op verbeelden over de Ander. De Ander is een belangrijk onderwerp binnen de antropologie. Vaak wordt de nadruk in het beeld over de Ander gelegd op de verschillen die er zijn. Dit proces van *othering* is gebaseerd op de gedachte dat een mens of groep zijn eigen positie bepaalt door te definiëren wat deze niet is. *Othering* is naast essentialisering de belangrijkste eigenschap van oriëntalisme, een begrip dat is afgeleid van de term Oriëntalisme van Said (1978). Met Oriëntalisme

beschrijft Said het beeld dat het westen heeft over zijn Ander, en stelt dat het westen zijn eigen identiteit bepaalt door deze tegenover die van de geëxotiseerde Ander te plaatsen. Het Oriëntalisme creëert een denkbeeldige negatieve constructie van de Ander, om de eigen identiteit hier tegenover positief te kunnen afspiegelen. Het Occidentalisme dat besproken wordt door Carrier werkt soortgelijk, maar geeft de niet-westerse beelden over het westen weer (1995). De term oriëntalisme met een kleine 'o' is de algemene term om het proces van beeldvorming over de Ander te beschrijven.

Binnen de literatuur omtrent oriëntalisme is een discussie gaande over de vraag welke beelden dit proces creëert. Said en Carrier zijn van mening dat er negatieve beelden over de Ander geschept worden om zo de eigen positie te verbeteren (1978, 1995). Shadid laat echter zien dat er naast dit *ingroup favoritism* ook sprake kan zijn van *outgroup favoritism*, wat staat voor het positief verbeelden van de Ander (1998). *Outgroup favoritism* vindt vaak plaats onder leden van een groep met een hiërarchisch lage status. Sax combineert beide visies en gebruikt voor de Ander de metafoer van de spiegel (1998). Hij levert kritiek op auteurs als Said, Carrier en Shadid, die er volgens hem onterecht van uit gaan dat het zelfbeeld altijd positiever dan wel negatiever is dan het beeld van de Ander. Sax laat zien dat het erkennen van zowel positieve als negatieve verschillen naast elkaar kan plaatsvinden. Uit dit onderzoek is gebleken dat de spiegel van Sax goed te gebruiken is in de praktijk.

Interactie is een belangrijk aspect in de totstandkoming van beelden en narratieven, welke op hun beurt de mate en het karakter van de interactie beïnvloeden. Door toerisme is er contact tussen vrijwilliger en direct betrokkenen, maar interactie gaat verder, het veronderstelt een wisselwerking tussen de actoren. In deze thesis wordt onderzocht of er in Swedru sprake is van interactie.

Beelden kunnen worden ingezet in de interactie ten behoeve van een bepaald doel. Goffman spreekt van *performance* (1958). Niet iedere *performance* is even bewust. Sommige zijn gekoppeld aan een bepaalde gebruiken of een bepaalde positie in een samenleving. De direct betrokkenen willen een familierelatie opbouwen met de vrijwilliger, omdat er dan aanspraak gemaakt kan worden op hulp. Ze geven de vrijwilligers een thuis en nemen hen mee naar bijvoorbeeld een begrafenis om zo vertrouwen te winnen en een relatie te creëren. Mauss stelt dat niet zozeer een

performance gespeeld hoeft te worden omdat iedere gift automatisch een *reciproque* relatie bewerkstelligd.

Beelden kunnen ook voor strubbelingen zorgen in de interactie, doordat ze verwachtingen scheppen die niet reëel zijn. Verkeerde verwachtingen ontstaan doordat er niet aan de voorwaarden van *acquaintance*, diepgaand en veelvuldig contact, wordt voldaan (Allport, 1954). Allport stelt in zijn contacthypothese een aantal voorwaarden aan *acquaintance*, zoals het hebben van een gelijke status, gezamenlijke doelen, een gedeelte identiteit en een autoriteit die dit contact steunt. In de hier onderzochte situatie wordt niet aan deze voorwaarden voldaan. Zo is vaak bij de direct betrokkenen van de vrijwilligers niet duidelijk met welk doel de vrijwilligers naar Swedru komen. Men weet niet wat vrijwilligerswerk inhoudt, het is een begrip dat vreemd is voor de meeste mensen in Swedru. Het niet voldoen aan de voorwaarden gesteld door Allport betekent dat er sprake is van *casual contacts*, een conditie waaronder stereotype beelden zelfs kunnen toenemen.

Verklaringen voor het niet voldoen aan de voorwaarden van de contacthypothese zijn de wisselende kortdurende contacten en de aanwezigheid van een *environmental bubble* (Cohen, 1972). De vrijwilligers blijven in een *environmental bubble*; ze leven als het ware in een cocon binnen Swedru met veel vertrouwde elementen zoals beschreven wordt in het begin fragment (Mowforth en Munt, 2003; 72). Zowel de kortdurende en snel wisselende contacten als de *environmental bubble* zijn kenmerken van de *host-guest* relatie in het toerisme. De vrijwilligers zijn om deze reden dan ook voornamelijk te zien als *guests*, toeristen, en in mindere mate als hulpverleners, vrijwilligers.

Naast de theoretische relevantie van dit onderzoek, is het ook maatschappelijk actueel en bruikbaar. Uit eerder onderzoek van Simpson blijkt dat het bij de lokale bevolking niet altijd bekend is wat vrijwilligers komen doen, en wie ze zijn (2004). Dit is vreemd omdat vrijwilligersorganisaties vaak de nadruk leggen op 'vraaggerichte hulp' en 'intercultureel contact'. Simpson beschrijft het beeld dat over vrijwilligers leeft onder haar onderzoekspopulatie in Malawi als volgt;

'In 1996 I conducted research on volunteer teachers in secondary schools in Malawi (Simpson 1997). One of the most interesting outcomes of this work was

the awareness of the way hosts perceived the motivations of volunteer teachers. Overwhelmingly the view was that volunteers came because either they could not get work in their home country or because they had personal problems that meant they needed to leave home for a while. The constant theme was that the hosts were helping the visitors at least, if not more than, the visitors were assisting their hosts' (Simpson, 2004:203-204).

Uit de beschrijving van Simpson komt naar voren dat de beelden over de motivatie van de vrijwilliger om naar Malawi te komen niet altijd overeenkomen met de werkelijke motivatie van de vrijwilligers. In dit onderzoek ben ik net als Simpson op zoek gegaan naar de beelden en narratieven die bestaan over vrijwilligers. Ook in Swedru is er een groot verschil tussen de beelden over het doel van vrijwilligerswerk die leven onder de lokale bevolking en de vrijwilligers zelf. Ik ben van mening dat vrijwilligersorganisaties met deze kennis hun voordeel kunnen doen. Als de beelden en narratieven over vrijwilligers niet overeenkomen met het daadwerkelijke doel waarmee de vrijwilligers aanwezig zijn, kunnen er wellicht aanpassingen gemaakt worden om zo het gewenste beeld te laten rijmen met het daadwerkelijk aanwezige beeld over deze vrijwilligers. Op deze manier wordt de Ander niet alleen beter geholpen, maar wordt er ook een betere service verleend aan de vrijwilligers. Nu zag ik veel teleurgestelde vrijwilligers omdat er niet aan de door de organisaties geschapte verwachtingen werd voldaan. Dit wordt naar mijn idee voor een groot deel veroorzaakt doordat het bij de lokale bevolking niet bekend is met welk doel de vrijwilligers naar Swedru komen. Later in deze thesis zal uitgelegd worden dat het ontbreken van *acquaintance* hier een grote rol in speelt.

1.2 Het onderzoek

Dit onderzoek heeft als doel de beelden en narratieven over westerse vrijwilligers te achterhalen die leven onder de direct betrokkenen van deze vrijwilligers in Swedru. Deze beelden en narratieven zijn de uitkomst van een proces van verbeelding, welke ook behandeld wordt. Hiernaast worden beelden over de Ander gekoppeld aan het zelfbeeld, en wordt de aanname dat het beeld over de Ander altijd inferieur is aan het zelfbeeld onderzocht (Said,1978, Carrier,1995). Tevens wordt een koppeling tussen beeldvorming

en interactie gemaakt, om zo te kunnen onderzoeken of interactie leidt tot een ander beeld van de Ander. Dit heeft geresulteerd in de volgende vraagstelling:

*Welke beelden en narratieven leven er onder de direct betrokkenen van westerse vrijwilligers in Swedru over de vrijwilligers, en op welke manier beïnvloedt deze beeldvorming de interactie tussen de direct betrokkenen en de vrijwilligers?*⁶

1.2.1 Onderzoekslocatie en –populatie

Dit onderzoek is uitgevoerd in de middelgrote stad Swedru in Ghana, een land waar jaarlijks grote hoeveelheden vrijwilligers voor korte of langere tijd naartoe trekken. Swedru is een stad met geen toeristische of financiële aantrekkingskracht, buiten de vrijwilligers om komen hier weinig tot geen westerlingen.

Het overgrote gedeelte van de vrijwilligers in Swedru wordt begeleid door de organisatie SYTO, de lokale counterpart van een groot aantal Europese, Amerikaanse en Australische vrijwilligersorganisaties. SYTO begeleidt het gehele jaar door rond de 30 tot 50 jonge onopgeleide vrijwilligers⁷ die gemiddeld drie maanden werkzaam zijn op projecten met een sociaal karakter (scholen, weeshuizen en ziekenhuizen). Naast SYTO begeleidt de organisatie Ara enkele vrijwilligers in Swedru, de vrijwilligers van deze Duitse organisatie zijn buiten beschouwing gelaten. De organisatie SYTO is voor dit onderzoek interessant omdat het sociale karakter van de projecten waar zij zich op richt doet verwachten dat er zonder meer sprake is van interactie tussen de lokale bevolking en de vrijwilligers, in tegenstelling tot bijvoorbeeld bouwprojecten waar andere organisaties zich op richten. Hiernaast plaatst SYTO de vrijwilligers in een kleinschalig⁸ gastgezin en individueel of per twee op een project, waardoor vrijwilligers en direct betrokkenen één op één met elkaar in contact komen.

⁶ In de bijlage wordt de hoofdvraag verder uitgewerkt in deel- en onderzoeksvragen.

⁷ Als ik in deze scriptie schrijf over vrijwilligers bedoel ik hiermee specifiek de jonge onervaren vrijwilligers die werkzaam zijn in Swedru. Op andere plekken in Ghana zijn vele andere organisaties actief met andere vrijwilligers. Ik wil benadrukken dat deze vrijwilligers in veel opzichten erg verschillen van de vrijwilligers in de stad waar ik onderzoek deed.

⁸ Onder kleinschalig versta ik niet meer dan 3 vrijwilligers in een gezin. Andere organisaties hebben soms tot wel 20 vrijwilligers in een gezin.

Van februari tot en met mei 2010 ben ik woonachtig geweest in een gastgezin in Swedru. Door de samenwerking met SYTO was ik in staat om mee te kijken met de direct betrokkenen; collega's en gastfamilies van de vrijwilligers. In het totaal zijn er tien gastfamilies betrokken bij het onderzoek en zestien projecten waarvan twaalf scholen en vier weeshuizen. Naast de direct betrokkenen sprak ik met de vrijwilligers zelf. Zij waren geen deel van de onderzoekspopulatie, maar gaven mij wel interessante inzichten die ik kon gebruiken in verdere gesprekken en observaties.

1.2.2 Methoden

Door middel van participerende observaties heb ik getracht de belangrijkste beelden en narratieven die over de vrijwilligers bestaan te achterhalen. Naast deze observaties heb ik vele ongestructureerde interviews gevoerd. Om een beeld van de achtergrond van vrijwilligers in Ghana, en specifiek in Swedru, te verkrijgen heb ik enkele semigestructureerde interviews gehouden met medewerkers van lokale vrijwilligersorganisaties. Voor de nodige achtergrondinformatie heb ik een kort literatuuronderzoek verricht in een Ghanese culturele bibliotheek naar beelden en narratieven over *obruni*, en het contact met *obruni* door de geschiedenis heen.

Al eerder beschreef ik hoe ik veel informatie verkreeg in de dagelijkse situatie. Ik was woonachtig in het veld, en kwam dagelijks in aanraking met mijn onderzoekspopulatie. Mijn verblijf in een gastgezin heeft me veel waardevolle en mooie veldwerkmomenten opgeleverd. Zo woonde er tijdens mijn verblijf tweemaal een andere vrijwilliger bij mij in het gastgezin, waardoor ik in staat was de interactie tussen gastgezin en vrijwilliger van heel dichtbij mee te maken. Dit was voor mijn onderzoek buitengewoon interessant, maar het was zeker niet altijd gemakkelijk. Ik ervaarde het als zeer intensief om altijd en overal met mijn onderzoek bezig te zijn, af en toe verlangde ik naar een weekje zonder de constante opmerkzaamheid. Soms was ik moe aan het eind van een lange dag, maar begon mijn gastvader een verhaal te vertellen over voorgaande vrijwilligers. Dan kroop ik 's avonds laat toch nog achter mijn laptop om te voorkomen dat ik interessante informatie zou vergeten. Achteraf ben ik echter erg blij dat ik mijn onderzoek op deze manier heb kunnen uitvoeren. Ik heb ervaren hoe het is om als *obruni* te leven in een gastgezin in Swedru, en veel van mijn informatie heb ik verkregen buiten de geplande interviews om. Een gesprek tijdens de afwas, reacties van

mensen als ik met mijn gastmoeder over de markt liep maar ook mijn eigen gedachten en gevoelens in de interactie met Ghanezen. Dit *being there* heeft mij wellicht meer inzichten gegeven dan de officiële interviews.

Het heeft mijn onderzoek echter ook gekleurd. Doordat ik mijzelf als onderzoekster als één van de onderzoeksinstrumenten heb ingezet zijn de uitkomsten niet volledig objectief. Dit is echter niet te voorkomen, en deel van de antropologische aanpak. Bernard beoordeelt deze subjectiviteit niet als probleem doordat deze wijze van onderzoek veel waardevolle data oplevert die je op geen andere manier kunt verkrijgen. 'Participant observation is the foundation of cultural anthropology...It puts you where the action is and lets you collect data, any kind of data you want; narratives or numbers' (Bernard, 2002:322,324).

Mijn uiterlijke overeenkomsten met de westerse vrijwilligers brachten hindernissen voor mijn onderzoek mee. Ghanezen zijn erg vriendelijk en gastvrij, en problemen worden niet snel aangekaart. In het begin van mijn verblijf merkte ik dat men voornamelijk sociaal gewenste antwoorden gaf op mijn vragen. Dit werd vermoedelijk mede veroorzaakt doordat ik als blanke westerse onderzoekster vroeg naar beelden van mensen 'net als ik', andere *obruni's*. Eerste contacten waren doorgaans snel gelegd, oppervlakkige gesprekken had ik altijd en overal, iedereen wilde met mij, de *obruni*, praten. Diepgaande gesprekken waren echter lastiger. Hier kwam bij dat ik in het contact met de Ghanezen vaak een dubbel gevoel had, waardoor ik zelf ook onbewust afstand behield. Iedereen wil je 'vriend' zijn, wil je nummer hebben, wil met je afspreken. Ik kreeg echter sterk het gevoel dat deze 'vriendschappen' als voornaamste doel het delen in mijn veronderstelde rijkdom hadden. Soms vroegen mensen mij rechtstreeks om geld of donaties voor een project of eigen gebruik, andere keren werd het meer subtiel aangepakt. Later zal ik verder ingaan op hoe het beeld van *Europa* en *obruni's* invloed heeft op de interactie tussen Ghanees en vrijwilliger.

1.3 Opbouw Thesis

Dit eerste hoofdstuk is 'de ontmoeting' genaamd. Een eerste kennismaking met het onderzoek, de vraagstelling en het theoretisch en maatschappelijk kader. Maar ook de ontmoeting tussen vrijwilliger en direct betrokkenen, welke een proces van verbeelding op gang brengt.

Dit proces van verbeelding wordt beschreven in het tweede hoofdstuk. Hoe de kracht van de verbeelding ervoor kan zorgen dat in gedachten een stap wordt genomen waardoor 'verbeelding als droom' overgaat in 'verbeelding als sociale werkelijkheid'. Ook worden de bronnen voor de verbeelding behandeld, en wordt de verbeelding gekoppeld aan toerisme door in te gaan op de *gaze*.

In het derde hoofdstuk staan beelden centraal, beelden als uitkomst van het proces van verbeelding. Er wordt ingegaan op narratieven, als één van de uitingsvormen van beelden. Ook wordt het onderscheid gemaakt tussen 'zichtbare beelden' en 'verborgen beelden', en wordt verklaard waarom sommige beelden meer zichtbaar zijn dan anderen. Tenslotte wordt ingegaan op hoe het beeld over de Ander tot stand komt, en hoe dit in relatie staat tot het zelfbeeld.

Het laatste inhoudelijke hoofdstuk is gewijd aan interactie. Hoe beïnvloeden de bestaande beelden over de Ander de interactie? Er wordt aangetoond hoe beelden over de Ander bewust kunnen worden ingezet in de interactie. Maar ook hoe beelden over de Ander tot hindernissen kunnen zijn in deze interactie. Ten slotte wordt de vraag gesteld of er in de hier onderzochte situatie gesproken kan worden van interactie tussen vrijwilligers en direct betrokkenen.

In de conclusie volgen de belangrijkste bevindingen. Ook komt aan bod waarom de antropologische aanpak van groot belang was voor dit onderzoek, en welke bijdragen dit onderzoek heeft kunnen leveren voor de antropologie. Tenslotte enkele suggesties voor vervolgonderzoek.

2. Verbeelding

'Imagination is more important than knowledge. For knowledge is limited to all we now know and understand, while imagination embraces the entire world, and all there ever will be to know and understand.' (Albert Einstein)

2.1 Verbeelding

Verbeelding is een omvangrijk concept dat een prominente rol in de mondiale wereld inneemt, het is één van de hoofdconcepten in deze scriptie en zal centraal staan in dit hoofdstuk. Verbeelding functioneert niet langer enkel als fantasie of droom, het is tevens te begrijpen als een sociale werkelijkheid (Hannerz, 2002). De mens geeft betekenis aan alles om zich heen door middel van de verbeelding, wat als een georganiseerd domein van sociale handelingen is op te vatten (Appadurai, 1996). Verbeelding wordt gestimuleerd door processen van mondialisering. Beelden reizen de hele wereld over, grenzen tussen droom en realiteit vervagen meer en meer.

Lange tijd werden tekstuele en narratieve representaties als de belangrijkste bron gezien van onze historische en sociale wereld (Smelser en Baltes, 2001:7197). Het zijn echter niet zozeer de narratieve representaties die de samenleving construeren, maar voornamelijk de niet-linguïstieke en visuele praktijken spelen een rol; de verbeelding.

'Images and imagination are at the core of any representation, be it narrative, iconographic or aesthetic... one has had to return to the classical philosophical topic – reaching from Plato and Aristotle to Kant and Husserl – of the imagination as the source and foundation of thought' (Smelser en Baltes, 2001:7197).

In deze thesis wordt met verbeelding bedoeld op het sociale proces waarin personen zich een beeld vormen van het leven van de Ander, of een ander mogelijk leven voor zichzelf. Dit proces is aanvankelijk te beschouwen als een droom, maar kan gaandeweg transformeren in verbeelding als een sociale werkelijkheid. De uitkomst van dit sociale proces van verbeelding zijn beelden en narratieven, welke in het volgende hoofdstuk beschreven worden. Beelden zijn niet enkel de uitkomst van het proces van

verbeelding, verbeelding en beelden beïnvloeden elkaar wederzijds. De verbeelding wordt op zijn beurt namelijk gestimuleerd door beelden en narratieven die men opvangt.

2.2 Droom of sociale werkelijkheid?

Verbeelding kan als droom gezien worden, maar tevens als sociale werkelijkheid. Hannerz stelt dat verbeelding een steeds belangrijkere plek inneemt binnen sociale werkelijkheid (2002). Hij spreekt van *imagination as a social practice*, omdat meer en meer mensen zich bewust worden van een alternatief leven. Mensen in Swedru zien hoe de vrijwilligers leven, en hebben soms zelf ook de mogelijkheid te participeren in dit leven. Messi, de directrice van een school, geeft aan dat de vrijwilligers de hele school hebben meegenomen naar het strand. 'Het was geweldig om zo vrij te zijn, we konden met de bus doordat de vrijwilligers hiervoor geld hadden geregeld bij familie. Normaal gaan we niet op excursies zoals dat in *Europa* gebeurt, de ouders hebben hier geen geld voor.' Deze bewustwording van een ander mogelijk leven is een gevolg van de toename van onderlinge interactie door de vergrote mobiliteit in het mondiale tijdperk. Meer mensen komen in contact met het westen wat resulteert in een toename van beelden en narratieven over het westen, als de uitkomst van het verbeeldingsproces (Carrier; 1995, Bonnet; 2004). Interactie met de Ander brengt de verbeelding niet alleen op gang, maar vergroot hiernaast de toegankelijkheid van zo'n ander mogelijk leven. De vrijwilligers vertellen Messi niet alleen dat scholen in *Europa* op excursies gaan, maar scheppen tegelijkertijd de mogelijkheden voor de school van Messi om zelf ook op excursie te gaan waardoor het een sociale werkelijkheid wordt.

Maas maakt tevens het onderscheid tussen de 'verbeelding als droom' en de 'verbeelding als sociale werkelijkheid' (2009). Ze schrijft over verbeelding in de context van Turkse migranten. Volgens haar is 'verbeelding als droom' voornamelijk van belang voorafgaande aan de migratie. 'Verbeelding als sociale werkelijkheid' speelt een rol als men zich heeft gevestigd in het nieuwe land, wanneer de wereld waar over gedroomd is langzaam realiteit wordt. In de hier onderzochte situatie is geen sprake van migratie, maar kan er wel onderscheid gemaakt worden in de periode vòòr het directe contact met vrijwilligers en de periode waarin direct contact is. Eerst stelt men zich voor hoe het

zou zijn om in contact te komen met een *obruni*, als men eenmaal gastgezin of collega is wordt deze droom een sociale werkelijkheid.

‘Ik was benieuwd naar de *obruni*, hoe zou het zijn om met ze samen in een huis te wonen, en als familie te zijn. Ik zag ze mee gaan naar de kerk of de markt, ik stelde me voor hoe leuk het zou zijn als ik dat ook zou kunnen doen met een *obruni*. Ik vroeg een andere gastmoeder hoe ik ook hostmoeder kon worden en begreep dat je eerst goedgekeurd moest worden; *obruni* kunnen niet zomaar overal wonen! Je toilet moet goed zijn, je huis niet te klein en goed beveiligd, en je moet wat Engels kunnen spreken. Ik heb de organisatie benaderd en hoopte dat ik door de selectie heen kwam. Toen ik te horen kreeg dat ik mocht hosten was ik erg blij, maar ook zenuwachtig want wanneer zou de eerste *obruni* langskomen en hoe zou het dan zijn?’⁹

Het bovenstaande fragment laat zien hoe bij één van de gastmoeders de ‘verbeelding als droom’ kan leiden tot het ondernemen van stappen. Men benadert de organisatie waardoor de droom langzaam een sociale werkelijkheid wordt. Wat centraal staat is de kracht van de verbeelding, Tidwell stelt dat verbeelding er voor kan zorgen dat men zich mentaal voorbereidt op een beslissing die men gaat nemen (1999). ‘Verbeelding als droom’ kan op deze manier aanzetten tot het ondernemen van actie. Hierbij is wel van belang dat de droom als reëel wordt ervaren, maar het nog geen realiteit is. Als de gastmoeder eenmaal haar eerste vrijwilligers heeft gehost zullen er nieuwe ‘verbeeldingen als droom’ ontstaan. Men komt meer over het leven van deze Ander te weten, en verbeeldt voor zichzelf ook zo’n leven. Beide processen van verbeelding zullen altijd naast elkaar blijven bestaan.

Ricoeur spreekt van vier manieren waarop de verbeelding te interpreteren is (1994). Ten eerste kan verbeelding aspecten oproepen die niet aanwezig zijn in het leven van de persoon zelf, maar elders wel kunnen bestaan. Zo droomde mijn gastvader van een gazon bij zijn nieuwe huis. Hij had eens een felgroen gazon gezien op een foto van één van de vrijwilligers en wil dit nu zelf ook. Dat de bodemsoort en de hoeveelheid regenval bepalende factoren zijn voor dit gazon was voor hem onbekend. Naar zijn idee

⁹ Fragment uit dagboekgegevens naar aanleiding van ongestructureerd interview op 26 februari 2010

waren mensen in *Europa* rijker en hadden ze daarom zo'n gazon, als hij zelf rijker zou worden zou hij ook zo'n gazon kunnen kopen. De tweede manier waarop verbeelding is te interpreteren is dat het beelden kan creëren die niet echt bestaan, maar wel echt lijken te bestaan. Meerdere respondenten verbeeldden zich bijvoorbeeld dat je in *Europa* geld en een baan van de overheid krijgt omdat het daar zo veel beter geregeld is dan in Ghana. Op de derde plaats kan verbeelding aspecten representeren om bestaande beelden te vervangen, zoals bij religie. Ten slotte is het mogelijk om verbeelding als verklaring te zien voor beelden die het geloof aanwakkeren, maar die zowel niet aanwezig zijn als bestaan. Mythen zijn hier een voorbeeld van. Bij de laatste twee interpretaties van verbeelding gaat Ricoeur sterk uit van verbeelding als onwerkelijkheid, de eerste twee interpretaties van verbeelding zijn om deze reden meer toepasbaar in de hier onderzochte situatie. De verbeelding is als een droom die omgezet kan worden in sociale werkelijkheid, en niet verbeelding als onwerkelijkheid.

Dromen zijn vaak gebaseerd op enige mate van werkelijkheid, en kunnen zoals Tidwell stelt leiden tot actie om de droom tot sociale werkelijkheid te maken (1999). In de hedendaagse wereld gaat verbeelding steeds meer de rol van een mogelijke werkelijkheid in nemen. Dit verklaart ook waarom er contact gezocht wordt met vrijwilligers. Men veronderstelt dat een ander mogelijk leven gerealiseerd kan worden door in contact te komen met vrijwilligers, omdat zij kunnen helpen bij het bereiken van dit doel. Doordat de onderzoekspopulatie in direct contact staan met de vrijwilligers, is de verbeelding van een ander mogelijk leven meer dan een vage droom. Voor hen is de droom van contact met een Ander al een sociale werkelijkheid geworden en ligt de verbeelding van een ander leven minder ver dan bij mensen die niet direct in contact staan met de vrijwilligers.

'Kwasi, een ervaren gastvader, vertelt dat hij slechts twee keer in zijn leven contact heeft gehad met een *obruni* buiten zijn gastkinderen om. 'Ik kan me de momenten nog precies voor de geest halen. De eerste keer was ik in het postkantoor toen er twee *obruni* binnen kwamen. Ik herkende één van de meisjes omdat ze op dezelfde school werkte als mijn gastdochter Elsa. Toen ik haar groette reageerde ze afwijzend, ze keek de andere kant op. *Obruni* doen dit vaak, ze groeten niet terug omdat ze druk zijn. Toen ik haar vertelde dat ik de

gastvader van Elsa was, en ze dus niet bang hoefde te zijn, groette ze me ook en hebben we een kort gesprek gevoerd. Ik kan het me nog zo goed herinneren, het was leuk om met ze te praten. De tweede keer....'¹⁰

Uit bovenstaand citaat blijkt hoe speciaal een ontmoeting met een *obruni* bevonden wordt, ook door iemand die al meerdere malen een *obruni* in huis heeft gehad. Om de verbeelding meer tot een sociale werkelijkheid te maken zal er overgegaan moeten worden tot actie. Grenzen moeten in gedachten al overgestoken worden, pas hierna zullen deze stappen in de praktijk genomen worden (Tidwell, 1999). De stap om naar *Europa* te gaan voor een ander mogelijk leven is door veel mensen in Swedru nog niet mentaal genomen. Men droomt er wel over, maar men is er nog niet serieus mee bezig. In de nabije toekomst zal dit wellicht veranderen omdat steeds meer mensen de droom van direct contact met een *obruni* dan hebben gerealiseerd, en toe zijn aan het waarmaken van een volgende droom. Hoewel er dus zonder meer al aspecten van de verbeelding als droom tot sociale werkelijkheid zijn geworden, lijkt de meeste verbeelding onder mijn onderzoekspopulatie nog te categoriseren als een droom. Uit bovenstaand fragment is wellicht zelfs te concluderen dat ook het contact met vrijwilligers meer als een droom te interpreteren is dan als een sociale werkelijkheid. Er is wel contact, maar dit is in veel gevallen beperkt tot de vrijwilliger waarmee men direct werkt of woont.

2.3 bronnen voor de verbeelding

In het mondiale tijdperk waarin wij nu leven is de verbeelding een steeds prominentere rol gaan vervullen (Appadurai, 1996). Mensen vormen zich een verbeelding van een ander mogelijk leven. Voorheen lag de focus in onderzoek omtrent verbeelding voornamelijk op de verbeelding van het westen over 'de rest'. Verbeelding over de Oriënt werd gevoed door verhalen en beelden die onder andere door missionarissen werden meegebracht. De laatste jaren is er meer aandacht voor de verbeelding van de Oriënt over het westen.

Appadurai ziet een belangrijke rol voor massamedia en massamigratie bij het ontstaan van verbeelding (1996). Massamigratie en massamedia zorgen voor het

¹⁰ Fragment uit dagboekgegevens naar aanleiding van ongestructureerd interview op 20 maart 2010

verplaatsen van beelden over de wereld, beelden lijken geen grenzen meer te kennen. Mulder beschrijft bijvoorbeeld hoe Latijns Amerikaanse films de beeldvorming rondom dit continent beïnvloeden bij het Nederlandse filmpubliek (2009). Door migratie komt niet alleen de migrant in aanraking met de Ander, maar horen ook zijn achterblijvers verhalen over een ander leven. Vrijwel iedereen komt in aanraking met migratie en media, waardoor er niet enkel meer sprake is van verbeelding van het westen over 'de rest' maar ook omgekeerd. Tevens reizen beelden binnen het niet-westen. Zo beschrijft Larkin hoe Nigeriaanse filmkijkers zich identificeren met de beelden uit Indiase films, en zich op deze manier een verbeelding kunnen maken van een leven in India (2005).

Opvallend is dat onder de onderzoekspopulatie massamedia geen directe rol speelt in de verbeelding over het westen. Het merendeel van de mensen in Swedru bezit geen televisietoestel of kan hier alleen lokale zenders op ontvangen. Als internationale nieuwszenders wel beschikbaar zijn blijkt dat deze nauwelijks bekeken worden. Ten tijden van dit onderzoek waren er bijvoorbeeld verschillende grote natuurrampen die breed uitgelicht werden in de internationale media. Deze gebeurtenissen zijn mij echter totaal ontgaan doordat mijn gastgezin geen nieuws via tv, radio of krant volgde. Toen ik het 'grote nieuws' via mijn familie in Nederland te horen kreeg, en om reacties vroeg onder mijn lokale netwerk bleek dat niemand op de hoogte was. Men leek zich af te vragen waar ik mij zo druk om maakte. Films werden door de mensen met een televisietoestel wel regelmatig bekeken. De voorkeur ging dan uit naar Nigeriaanse films, in Hollywood films leek weinig herkenning gevonden te worden. Indirect speelt massamedia echter wel een rol, alleen al doordat het een grote rol speelt in de keuze van jongeren in Europa voor vrijwilligerstoerisme (Anbeek, 2008). Zonder dit fenomeen, dat sterk bepaald wordt door de media, zou er geen sprake zijn van interactie met de vrijwilliger en de hieruit voortkomende verbeelding.

Slechts enkele van de informanten kenden iemand die naar *Europa* is gegaan, met de meeste van deze migranten was geen direct contact meer. Eén respondent had nog regelmatig contact met een vriendin die naar België was geëmigreerd. 'Ze heeft het goed in België! Ze is met een man van daar getrouwd en heeft daar nu een baan. Hier was ze nog bezig met studeren en had ze nog geen baan, maar in België zijn genoeg banen, ze verdient nu geld met het vegen van andermans vloer! Kun je je voorstellen hoe goed het in België is, hier zouden ze nooit geld geven voor dat werk!' Van massamigratie is in

Swedru geen sprake, de invloeden hiervan zijn dan ook minimaal. Indirect speelt migratie een rol doordat het algemene beeld van *obruni* in Ghana wel wordt beïnvloed door dit proces. In grotere steden als Accra spelen processen van migratie wel een rol in de verbeelding. In Swedru geven verschillende mensen aan naar *Europa* te gaan als ze de kans krijgen. Toch heb ik niemand gesproken met concrete plannen voor deze stap. Informatie voor de benodigdheden van een visum was bijvoorbeeld bij geen van de informanten bekend. Migreren naar *Europa* blijft in Swedru voorlopig een verbeelding als droom.

Appadurai stelt niet alleen dat massamedia en massamigratie een bepalende rol spelen in de verbeelding, maar beschrijft mondialisering ook als een variëteit aan stromingen die in de lokale context betekenis worden gegeven (1996). Deze invloeden van mondialisering, die volgens hem kunnen worden opgedeeld in vijf strijdende *scapes* waarvan geen van deze *scapes* echt de leiding heeft, zijn van betekenis voor dit onderzoek. Aan de hand van deze *scapes* is de verbeelding die zich vormt onder de mensen in Swedru te verklaren. Appadurai onderscheidt zoals in de inleiding reeds genoemd de *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *mediascapes* en *ideoscapes*. "These landscapes are the building blocks of what (extending Benedict Anderson) I will like to call imagined worlds, that is, the multiple worlds that are constituted by the historically situated imaginations of persons and groups spread around the globe" (Appadurai in Inda en Rosaldo, 2008:52).

Onder de onderzoekspopulatie speelt de *mediascape* zoals al eerder toegelicht een ondergeschikte rol, de overige vier *scapes* zijn wel van invloed op de verbeelding. De *ethnoscape* staat voor het landschap van bewegende personen, wat ruimer te vertalen is dan enkel het proces van migratie. Mijn onderzoekspopulatie is zelf weinig mobiel, maar wordt wel beïnvloed door de *ethnoscape* doordat men in aanraking komt met de vrijwilligers die zich voor enige tijd vestigen in de directe omgeving. De grote mobiliteit van de vrijwilligers is op zichzelf al een kenmerk waar de lokale bevolking een bepaalde betekenis aan toedeelt. Hiernaast worden uiterlijke kenmerken en goederen die de vrijwilligers met zich meedragen door de lokale bevolking op een eigen manier geïnterpreteerd. Dit alles draagt bij aan de verbeelding over deze Ander, en zijn leven in *Europa*.

Bij de verbeelding van een ander leven speelt ook de *technoscape* een rol. Deze *scape* doelt op de globale stroom van technologie. Technologie is in deze context breed te interpreteren, en omvat ook de vele westerse gebruiksartikelen in Ghana. In het straatbeeld van Swedru nemen tweedehands producten uit *Europa* een prominente plek in, zo zijn er nauwelijks nieuwe auto's aanwezig. De vele taxi's en minibusjes worden gekenmerkt door *Europese* autostickers en bedrijfs- en plaatsnamen. Elektrische apparaten als tv's en koelkasten zijn ook veelal afkomstig uit *Europa*, en ook kleding wordt opnieuw aangeboden op de Ghanese markt. Deze *technoscape* creëert een bepaalde verbeelding van het leven in *Europa* onder de lokale bevolking. Een respondent merkte op 'in *Europa* moeten de wegen wel in perfecte staat zijn, want de auto's die daar vandaan komen zien er na tien jaar nog steeds uit als nieuw'.

De *financescape* staat voor de financiële mondiale stromen. Door de toenemende onderlinge verbondenheid is ook financieel kapitaal steeds mobieler geworden. Meerdere van mijn respondenten onderhouden financiële banden met *Europa*. Scholen en weeshuizen proberen sponsoring te vinden bij de vrijwilligers (en hun netwerk in *Europa*) die op het project werkzaam zijn, en soms blijven vrijwilligers het project ook na vertrek financieel bijstaan. Gastgezinnen worden vaak minder openlijk financieel terzijde gestaan, maar hebben wel degelijk baat bij de financiële stromen die het vrijwilligerstoerisme op gang brengen, alleen al doordat de gezinnen geld verdienen met het hosten van vrijwilligers. Hiernaast bestaan er meerdere voorbeelden van vrijwilligers die hun gastgezin hebben geholpen. Zo kreeg één van de gastgezinnen geld om een kopieerbedrijfje op te starten, en was een ander gezin bezig met het bouwen van een aantal extra kamers om in de toekomst meer vrijwilligers te kunnen hosten om zo de studiekosten van de kinderen te kunnen financieren.

De *ideoscape* speelt tenslotte een rol doordat deze *scape Europese* ideeën naar Ghana brengt. Verschillende gastgezinnen gaven bijvoorbeeld aan niet langer in een *compoundhouse*¹¹ te willen wonen, maar de voorkeur te geven aan een eigen huis voor alleen het kerngezin. Als argument hiervoor werd genoemd dat mensen in *Europa* ook zo wonen en dat daar veel minder ruzie is binnen het huishouden, hiernaast is het meer van deze tijd.

¹¹ Huis met een binnenplaats waarin meerdere gezinnen van de zelfde familie woonachtig zijn. Men deelt de binnenplaats en in veel gevallen de keuken en sanitaire voorzieningen.

Deze invloeden worden echter niet achteloos overgenomen door de onderzoekspopulatie. De manier waarop invloed wordt uitgeoefend en verbeelding plaatsvindt kan worden verklaard aan de hand van de begrippen *structure* en *agency* (Eriksen en Nielsen, 2001). Vele westerse goederen en gedragingen worden graag overgenomen, maar men is selectief. Roken is bijvoorbeeld gedrag dat zeer negatief gewaardeerd wordt in Ghana. Hoewel onder de vrijwilligers regelmatig gerookt wordt is dit slechts sporadisch terug te zien bij lokale jongeren. Men beschikt over *agency*, wat inhoudt dat personen actief en bewust keuzes maken. De invloeden worden tevens in de lokale context ingepast, wat onder andere is terug te zien in de kledingcombinaties die men draagt, zo droeg mijn gastzus regelmatig een jeans met een traditionele top.

Er is een terugkerende spanning tussen *agency* en *structure*. Het individu beschikt over *agency*, hij is in staat zelf beslissingen te nemen om zo een bepaald doel te behalen. De samenleving legt het individu echter structuren op waardoor mogelijkheden gelimiteerd worden (Eriksen en Nielsen, 2001:44). Deze structuren zijn collectieve fenomenen als taal en religie. In Swedru speelt religie een belangrijke rol in het leven van veel mensen. Het atheïsme van veel van de vrijwilligers wordt door velen niet begrepen, en door de *structure* van religie heeft men zelf niet de optie van een leven als atheïst. Individualisten gaan echter tegen deze collectivistische uitleg in, en stellen dat fenomenen als taal en religie inderdaad aanwezig zijn op de achtergrond, maar dat het er om draait wat mensen hiermee doen, en waarom.

Giddens spreekt van *duality of structure* waarmee hij laat zien dat *agency* en *structure* complementair zijn, noch het individu als de samenleving kan geconceptualiseerd worden zonder de ander (1984:25). Structuur is deels het resultaat en deels de determinant van handelen. Giddens combineert hiermee het individuele en het collectieve aspect van het sociale leven (Eriksen, 2001:86). Hij stelt dat sociaal wetenschappelijk onderzoek beide niveaus zou moeten combineren. Op het niveau van de samenleving ontstaan structuren, mede door individuele *agency*. Deze structuren bepalen in hoeverre het individu vrij is in zijn keuzes.

Het proces van verbeelding vindt dus plaats binnen de in een samenleving aanwezige *structure*, maar individuele *agency* geeft dit proces vorm. *Agency* bepaald in hoeverre de vijf *scapes* van invloed zijn. Als verschillende individuen een zelfde verbeelding vormen over een bepaald onderwerp kan gesproken worden van een

collectieve verbeelding. Collectieve verbeelding kan tot verbroedering en saamhorigheid leiden, door de gedeelde verbeelding ontstaat er een collectief (Taylor, 2002, Anderson, 1983). Simpson laat echter zien dat verbeelding over interactie met de Ander ook tot onderlinge competitie en hierdoor conflicten kan leiden (2004). Onderlinge conflicten ontstonden in de door haar onderzochte situatie door ongelijke verdeling van bronnen die gepaard gingen met interactie met vrijwilligers. Uit de etnografie van Tucker blijkt dat toerisme voor een ongelijke toegang tot bronnen kan leiden en hierdoor mogelijke conflicten tot gevolg kan hebben (2003). Tucker beschrijft dat de conflicten onder de lokale bevolking het hevigst zijn tijdens het toeristen seizoen.

In Swedru is er geen sprake van saamhorigheid naar aanleiding van een collectieve verbeelding, de personen die in contact staan met de vrijwilligers zijn allemaal losse eilandjes. Gastgezinnen en projecten hebben eigenlijk nauwelijks contact met elkaar. Het aspect van competitie om goederen speelt in Swedru ook een rol. Iedereen wil graag persoonlijk contact met een *obruni*; dat hij of zij op jouw school komt werken of in jouw huis komt wonen. Omdat het voor de gezinnen en projecten nooit zeker is of en wanneer er weer een *obruni* komt blijft er een zeker concurrerend gevoel bestaan, veelal naar een onbekende ander omdat er zo weinig onderling contact is. Mijn gastvader wilde altijd erg graag weten hoeveel vrijwilligers er bij een ander gezin aanwezig waren. Ook was hij geïnteresseerd in de belangrijkste criteria die SYTO aan een gezin stelt, op basis waarvan zij de keuze maken om wel of geen vrijwilligers meer in een gezin te plaatsten. De competitie om vrijwilligers staat het vormen van een collectief mogelijk in de weg.

2.4 The gaze

Mobiliteit is volgens Bauman de nieuwe stratificerende factor in de wereld van nu, wie niet vrij is in zijn keuze om mobiel te zijn lijkt niet meer mee te tellen (1998). De vrijwilligerstoeristen zijn uitermate mobiel, maar uit dit onderzoek is heel duidelijk gebleken dat je niet per definitie mobiel hoeft te zijn om in contact te komen met de Ander. De bevolking van Swedru komt in contact met de vrijwilligers, zonder dat zij zelf mobiel zijn. Deze ontmoeting met de Ander zorgt voor een proces van verbeelding. Over het leven dat deze Ander leidt, het leven op een andere plek en een ander mogelijk leven voor zichzelf.

Toerisme en verbeelding zijn onderwerpen die vaak samen gaan. Urry geeft met zijn *tourist gaze* aan dat mensen op zoek zijn naar een visueel andere ervaring (1990). Beelden en narratieven over de Ander bepalen deze *gaze*. Urry spreekt hier over toeristen die op vakantie op zoek zijn naar iets anders dan de normale leefsituatie. Bij de vrijwilligers is deze *tourist gaze* heel duidelijk te herkennen. Ze komen echt voor het andere, en leggen hierdoor extra nadruk op de verschillen die ze ervaren tussen Ghana en het thuisland.

Urry baseert zijn *tourist gaze* op de ideeën van Foucault, die het concept van de *gaze* bespreekt binnen de context van de medische wereld (1973). Foucault zegt dat medici de vaardigheid van de *gaze* bezitten en er hierdoor geen zaken ongezien blijven. De dokter is degene die over deze *gaze* beschikt, de patiënt is machteloos en kan niet terug kijken. Later gebruikt Foucault dit idee van de machtige kijker en de machteloze bekekenen opnieuw (1975). Hij stelt dat de westerse maatschappij een hiërarchisch systeem is dat te vergelijken is met een *panopticon*, enkelen bekijken velen. In dit model, gebaseerd op het gevangenismodel van Bentham kan er geobserveerd worden zonder dat de geobserveerden weten of en wanneer zij bekeken worden. Deze gedachte van Foucault waar Urry zijn theorie op baseert worden tegen gesproken door de data uit dit onderzoek.

Verbeelding speelt zeer zeker niet alleen een rol in de gedachten van de toerist, ook de lokale bevolking wordt tot verbeelden aangezet door de ontmoeting met de Ander, in dit geval de vrijwilliger. Zij zoeken misschien minder bewust het andere op doordat ze zelf niet verplaatsen, maar laten zich wel in met het andere doordat men contact zoekt met een Ander die in de vertrouwde omgeving aanwezig is. De aanname van Foucault en Urry dat de *gaze* eenzijdig is, is niet toepasbaar op de situatie in Swedru. Lacan stelt dat er nooit gesproken kan worden van één kijkend subject (in MacCannell, 2001:30). Er is altijd een tweede subject dat terugkijkt, zijn *gaze* moet erkend worden. Maoz spreekt van de *local gaze* wanneer hij het heeft over deze verbeelding die onder de lokale bevolking bestaat over de toerist (2006). Tevens is de local zich bewust van het feit dat hij bekeken wordt, bij de vrijwilliger is dit nog maar de vraag. Wellicht leeft de vrijwilliger om deze reden meer in een *panopticon* doordat hij niet weet dat en wanneer hij bekeken wordt. De vrijwilliger gaat er vaak onterecht van uit dat hij degene is die beschikt over de *gaze*, en de local niet.

Uit dit onderzoek naar de *local gaze* onder de direct betrokkenen van de vrijwilligers in Swedru blijkt dat ook deze *gaze* gericht is op visueel andere ervaringen. Er wordt veel nadruk gelegd op de verschillen in de narratieven over vrijwilligers. Hierdoor is er sprake van een proces van *othering*; de eigen positie wordt bepaald door te definiëren wat deze niet is, in het volgende hoofdstuk wordt verder ingaan op dit proces (Mowforth en Munt, 2003: 73). De local is geen passief slachtoffer die slechts bekeken wordt door de toerist, ook de local heeft macht, hij kan terugkijken (Maoz, 2006). Er is sprake van een verhaal met twee kanten, wat Maoz duidt als de *mutual gaze* (2006; 221). Deze *gaze* bestaat niet zozeer uit alleen visuele beelden, maar is gebaseerd op mentale percepties (Maoz, 2006:222). Uit dit onderzoek komen duidelijk een aantal beelden naar voren over de vrijwilligers. Deze beelden dragen ook informatie over het zelfbeeld met zich mee door het proces van *othering*. Zowel de beelden over de Ander als het zelfbeeld worden actief ingezet in de interactie. Dit gaat duidelijk in tegen de uitspraak van Urry die zegt dat de locals zijn als ‘the mad behind bars’, omdat ze worden bekeken en passieve slachtoffers zijn van de verbeelding van de toerist (1990;177). De locals zijn actieve actoren, en kijken terug. Misschien zijn de vrijwilligers wel meer ‘the mad behind bars’. Zij zijn degene die niet door hebben dat er terug wordt gekeken, zij leven als het ware in een *panopticon*. Het beginfragment van deze thesis is een goed voorbeeld van deze situatie, waar de vrijwilligers letterlijk de ‘mad behind bars’ zijn (Maoz, 2006; 221).

Er bestaat een bepaalde verbeelding over de vrijwilliger, bijvoorbeeld dat deze rijk is. Dit houdt niet alleen in dat de local terugkijkt, maar ook dat de local op zoek gaat naar beelden die deze verbeelding bevestigen, zoals het bezit van een laptop of iPod. Urry verklaart dit door te stellen dat de verbeelding een selectief proces is. De toerist heeft bepaalde verwachtingen van een bepaalde plek en gaat hierdoor onbewust opzoek naar bevestiging van deze verwachtingen, welke resulteren in de *tourist gaze*. Zo beschrijft Urry hoe mensen in de ‘romantische stad’ Parijs op zoek gaan naar kaarslicht en kussende stelletjes om deze verbeelding te bevestigen (1990; 3). Er is sprake van ‘a kind of hermeneuc circle, what is sought for in a holiday is a set of photograpic images as seen in tour company brochures or on tv’ (Urry, 1990: 140). Dit onderzoek wijst uit dat dit andersom net zo goed het geval is. Doordat de local op zoek gaat naar beelden die de

bestaande verbeelding bevestigen is het de vraag of de local een compleet beeld krijgt van de vrijwilliger. De vraag rijst of ze niet slechts op zoek zijn naar beelden die de reeds aanwezige verbeelding bekrachtigen, waardoor andere beelden geen ingang vinden.

Urry spreekt dit tegen en gaat er van uit dat de *gaze* alles zichtbaar kan maken. Dit idee is wederom gebaseerd op Foucault, die stelt dat alles zichtbaar is, 'the invisible can never be anything more than the future visible' (in MacCannell, 2001: 28). Urry stelt dat toeristen verder willen kijken dan het oppervlak, en dit uiteindelijk ook zullen doen. Dit onderzoek ondersteunt echter de uitspraak van MacCannell die stelt dat Urry er onterecht van uit gaat dat de toerist bepaalt wat hij ziet (2001). MacCannell stelt dat er altijd een *unseen* blijft, het kijkende subject is niet vrij en machtig om te bepalen wat hij wil zien. Doordat er een *unseen* blijft moet je actief blijven kijken, de verbeelding is nooit compleet. MacCannell spreekt van een *second gaze*, als reactie op Urry's *first gaze*, waarbij niet zozeer gezocht wordt naar een extreem andere visuele ervaring, maar naar een onverwacht beeld. Door te blijven zoeken naar het onverwachte wordt gepoogd een deel van het *unseen* zichtbaar te maken.

Dat sommige beelden niet gezien worden en juist in het *unseen* blijven, kan verklaard worden aan de hand van het begrip discours. Discours is een concept dat Foucault definieert als de publieke uitwisseling van ideeën, een voor vanzelfsprekend aangenomen raamwerken voor het begrijpen van de wereld (1972). Er bestaan verschillende van deze raamwerken naast elkaar. Die discoursen die een samenleving accepteert en als waarheid doet functioneren, vormen samen wat Foucault een 'regime of knowledge' noemt. Door de publieke uitwisseling van ideeën creëert men een werkelijkheid, waarbinnen bepaalde 'waarheden' niet in twijfel worden getrokken. Een discours is dus een subjectieve constructie, waarbij altijd sprake is van een *unseen*. In Swedru blijven veel beelden binnen het bestaande discours. Men heeft een bepaalde verbeelding, en beelden die hier niet binnen passen lijken in het *unseen* te blijven. De iPod en laptop vallen op, zij passen in de bestaande verbeelding, het werk dat vrijwilligers hebben moeten verrichten om naar Ghana te kunnen komen blijft echter onopgemerkt.

Door de ontmoeting met de Ander komt een sociaal proces van verbeelding op gang. De kracht van de verbeelding kan er voor zorgen dat de 'verbeelding als droom' overgaat in

de 'verbeelding als sociale werkelijkheid'. Processen van massamigratie en massamedia, volgens Appadurai de belangrijkste invloeden op de verbeelding in het mondiale tijdperk, zijn in de hier onderzochte situatie niet zozeer van directe invloed. De vijf *scapes* van Appadurai beïnvloeden de verbeelding wel direct, door middel van *agency* bepaalt de lokale bevolking in welke mate de *scapes* van invloed zijn. Ten slotte wijst dit onderzoek uit dat zowel de vrijwilligers als de direct betrokkenen beschikken over de *gaze*, waardoor er gesproken moet worden van een *mutual gaze*. In deze *gaze* blijft echter altijd een *unseen*. De beelden die voortkomen uit het sociale proces van verbeelding worden besproken in het nu volgende hoofdstuk.

3. Beelden

'Vrijwilligers zijn obruni!'. 'Vrijwilligers hebben gekke kleren'. 'Soms lopen vrijwilligers met slippers op school!' 'Vrijwilligers kopen snoepjes voor de hele klas'. 'Ben jij een vrijwilliger?'. 'Van vrijwilligers mogen we kleuren'. 'Vrijwilligers spreken Engels'. 'Ik versta vrijwilligers soms niet'. 'Ik weet niet waar vrijwilligers vandaan komen'. 'Vrijwilligers gaan weer weg, maar er komen altijd nieuwe'. 'Als de vrijwilliger weg gaat gaan we naar het strand'.¹²

3.1 Narratieven

Onder de direct betrokkenen van de vrijwilligers leven een groot aantal beelden over deze vrijwilligers. De beelden uit zich onder andere in de vorm van narratieven (Worth, 2008) Een narratief is een representatie van een gebeurtenis, het is tevens een manier om kennis te organiseren. De inhoud van een narratief is gebaseerd op de werkelijkheid, maar wordt door de verteller vorm en betekenis gegeven. 'Narrative, unlike essayist forms that use a omniscient voice to describe situations, can have clearly identified narrators who, instead of speaking as all-knowing authorities, can identify how they know what they know. Narrative places events in a specific context and does not suggest that something is always and everywhere true' (Levinson en Ember, 1996: 839).

Door het vertellen van narratieven verspreiden beelden over de Ander zich. Mijn gastgezin was erg betrokken bij mijn onderzoek en wilde me graag helpen. Regelmatig kwam mijn gastmoeder thuis met 'goed nieuws', dit hield in dat ze op de markt iemand had gesproken die wellicht interessant zou zijn om te interviewen. Opvallend vond ik dat voor mijn komst mijn gastouders nauwelijks contact hadden met andere gastouders. Reeds beschreven is dat de verbeelding voornamelijk op individueel niveau plaatsvindt, narratieven over vrijwilligers worden niet wijds verspreid. De narratieven die rond gaan zijn veelal positief, er wordt verteld hoe leuk het is om gastfamilie te zijn, en welke voordelen het hosten biedt voor het gezin.

Worth legt uit dat er twee modellen zijn van waaruit ons beredeneren wordt gegenereerd (2008; 48). In het ene model, *discursive reasoning*, beredeneert men een

¹² Antwoorden van kinderen naar aanleiding van de vraag wie vrijwilligers zijn. Schoolbezoek 13 maart 2010.

situatie met het verstand, er wordt overtuigd door logische argumenten in te zetten. *Narrative reasoning* is daarentegen gebaseerd op de kracht van het vertellen. Het verhaal hoeft niet waar te zijn om geloofd te worden, door een geloofwaardig en krachtig verhaal kan de verbeelding hoog gehouden worden zonder dat deze bewezen hoeft te zijn. Vele van mijn respondenten geven aan dat men begonnen is met het hosten van vrijwilligers of het werken met vrijwilligers na een verhaal te hebben gehoord van iemand anders. Het verhaal maakte nieuwsgierig en schepte een positieve verbeelding, waarna de stap werd genomen om zelf in contact te komen met deze Ander. Het lijkt dus *narrative reasoning* te zijn dat mensen in Swedru aanzet tot het zoeken van direct contact met vrijwilligers. Men is niet op zoek naar feiten omtrent het hosten van vrijwilligers, maar luistert naar krachtige verhalen. *Narrative reasoning* in Swedru is niet gebaseerd op fantasie. Het is gebaseerd op de realiteit, maar men is selectief in de informatie die men prijs geeft in het verhaal.

In het vervolg van deze thesis zal ik voornamelijk spreken van beelden. Hiermee wordt tevens bedoeld op de narratieven waarin deze beelden naar voren komen. Ik gebruik het woord beelden omdat narratieven niet de enige uitingsvorm zijn van deze beelden. Ook opmerkingen, vragen of non-verbale communicatie hebben mij informatie gegeven over de aanwezige beelden over vrijwilligers.

3.2 'Zichtbare beelden' versus 'verborgen beelden'

In het dagelijks leven waren een aantal beelden prominent aanwezig in de interactie tussen lokale bevolking en vrijwilligers. Andere beelden werden pas na een geruime tijd in het veld duidelijk. Vele van deze laatste beelden bleven voor de vrijwilligers zelf zo goed als verborgen. Een opvallend verschil tussen deze 'zichtbare beelden' en 'verborgen beelden' is de toon die beelden mee dragen.

De 'zichtbare beelden' waren allen positief van aard. In deze beelden stond de goede ontwikkeling, de hoge mobiliteit en de rijkdom van de vrijwilligers centraal. Dit beeld komt niet alleen naar voren in narratieven, maar ook in opmerkingen en vragen, aanwezig in de dagelijkse praktijk.

'Ik loop een schoolterrein op en ik hoop dat de lokale coördinator van SYTO mijn komst hier heeft aangekondigd en uitgelegd. De klaslokalen staan in een halve

cirkel om een grasveld. De lokalen bevatten geen ramen, hier is het veel te heet voor. Uit de lokalen komt enthousiast gepraat en ik zie leerlingen door de ruimtes lopen. In het midden van het grasveld zit een groep docenten onder een boom. Sommige van hen kletsen wat met elkaar, andere liggen naar alle waarschijnlijkheid te slapen. Als ik bij de boom aankom vraagt één van de leraressen of ik de nieuwe vrijwilligster ben. Ik leg uit dat ik zelf niet op het project kom werken, maar een onderzoek doe. Ik zie aan haar gezicht dat ze niet begrijpt waar ik het over heb, ze neemt me mee naar een gebouw achter de lokalen. Het is een stenen skelet, een dak is nog niet aanwezig. Wat jonge kinderen rennen heen en weer tussen de betonnen muren. Dit wordt een kleuterklas en een bibliotheek vertelt de lerares me, mijn voorgangers zijn begonnen met de bouw. Ondertussen komt er een leerling aangerend met een *pure water*, 'thank you Madam' zegt het meisje als ik het water aanneem. De lerares vertelt me dat ik een klas mag uitkiezen waarin ik les ga geven. Opnieuw leg ik haar uit dat ik geen vrijwilliger ben, maar graag wat vragen wil stellen over voorgaande vrijwilligers, wanneer schikt het? De lerares reageert verrast, een interview, daar maakt ze tijd voor. Het is geen probleem om dat nu te doen, het lesgeven kan wel even worden uitgesteld. Als ik een uur later de school verlaat zie ik de meeste leraren nog altijd onder de boom zitten. De kinderen roepen me; '*obruni, obruni, what is your name*'.¹³

Bovenstaande gebeurtenis is niet uitzonderlijk. Meerdere keren maakte ik een soortgelijke situatie zelf mee. Ook vrijwilligers gaven aan regelmatig meegenomen te worden om de nieuwe computerruimte, of de keuken in aanbouw te bewonderen. Een introductie als deze werd vaak gevolgd door een (indirecte) vraag om financiële hulp. Of er vrienden of familie in Europa zijn die het project kunnen helpen, zodat de kinderen leren omgaan met de computer.

Uit deze situaties kunnen verschillende dingen worden afgeleid over het mogelijke beeld dat onder de medewerkers van het project leeft over vrijwilligers. Ten eerste dat het meest opvallende kenmerk van vrijwilligers is dat ze blank zijn, en dat verondersteld wordt dat alle *obruni* in Swedru hier zijn om vrijwilligerswerk te

¹³ Dagboekfragment 20 februari 2010

verrichten. Wanneer ik als *obruni* het terrein op loop wordt er automatisch vanuit gegaan dat ik een vrijwilliger ben. Hiernaast wordt aangenomen dat de vrijwilligers rijk zijn of toegang hebben tot geld. Als ze zelf geen donatie kunnen maken, dan hebben ze naar alle waarschijnlijkheid wel connecties die iets kunnen betekenen. Dit beeld wordt in stand gehouden doordat veel van de vrijwilligers aan dit beeld voldoen, en eigenlijk allemaal iets achter laten voor het project wanneer zij terugkeren naar huis.

Naast de 'zichtbare beelden' zijn er ook 'verborgen beelden', welke lastiger te herkennen zijn. Deze 'verborgen beelden' zijn over het algemeen negatiever van aard dan de 'zichtbare beelden'.

'Het valt me op dat vrijwilligers als zeer onervaren worden beschouwd. Gisteren reageerde mijn gastmoeder erg verbaasd toen bleek dat ik zelf kan koken en mijn kleding wassen. Ik heb deze opmerking eerder gehoord, en heb het vermoeden dat andere vrijwilligers dit niet zelf kunnen, of ten minste enkele van hen. Als ik respondenten hier echter specifiek naar vraag wordt er luchtig over gedaan; het zou geen probleem zijn, ook veel Ghanese jongeren kunnen dit niet. Naar mijn mening is dit frappant omdat ik regelmatig lokale kinderen van een jaar of tien zie koken of de was zie doen.'¹⁴

Na langere tijd in het veld werd het vertrouwen van enkele respondenten gewonnen en kwamen naast indirecte opmerkingen ook negatief getinte narratieven over vrijwilligers naar voren. Voordat deze prijs gegeven werden werd mij wel altijd op het hart gedrukt hier niet met SYTO of de vrijwilligers over te praten¹⁵. Uit de narratieven blijkt dat vrijwilligers niet alleen als onzelfstandig worden beoordeeld, maar ook als ongemanierd.

'Na ruim een maand in Swedru word ik dan toch in vertrouwen genomen. Al weken ben ik 'op zoek' naar negatieve eigenschappen van vrijwilligers. Deze lijken niet te bestaan, verhalen over vrijwilligers zijn meestal meer dan positief,

¹⁴ Dagboekfragment 4 april 2010

¹⁵ Ik heb wel altijd toestemming gekregen de informatie anoniem in deze thesis te verwerken.

net als verhalen over *obruni* in het algemeen. Er wordt me verteld over een situatie die heeft plaatsgevonden met één van de vrijwilligers. Het meisje rookte op haar kamer, en wilde hier niet mee stoppen. Ze vond dat ze genoeg betaald had om te mogen roken op haar kamer. Als één van de andere familieleden thuiskomt herinnert hij mijn respondent aan de keer dat een vrijwilligster de badkamer nooit schoonmaakte na gebruik, en verwachtte dat de was voor haar werd gedaan. De verhalen lijken nu te blijven komen, steeds meer voorbeelden komen boven tafel. Een vrijwilligster wilde graag een ventilator omdat het zo heet was. Na overleg werd besloten dat de vrijwilliger en het gezin ieder de helft zouden betalen. Na afloop heeft de vrijwilligster de ventilator echter aan een bevriende vrijwilligster gegeven, ‘en dat terwijl wij ook aan de ventilator hadden betaald!’

Negatieve narratieven over de vrijwilligers zijn dus wel degelijk aanwezig, alleen blijven deze vaak verborgen. Men houdt deze narratieven verborgen voor zowel SYTO, andere inwoners van Swedru als voor de vrijwilligers.

Er zijn verschillende verklaringen te noemen voor de aanwezigheid van ‘zichtbare’ en ‘verborgen beelden’. Allereerst zijn er redenen waarom bepaalde positieve beelden zichtbaar gemaakt worden. Zo houdt men een rooskleurig beeld over de vrijwilligers hoog met de reden de eigen verbeelding van het hosten van vrijwilligers te bevestigen (Byrne, 2007; Maas, 2009). Op deze manier wordt niet alleen de eigen verbeelding in stand gehouden, maar tevens het beeld dat onder de lokale bevolking bestaat over het gastgezin. Een *obruni* in je huis is als een statussymbool, het houdt in dat je huis geschikt is om een *obruni* te huisvesten. Respondenten willen dit beeld hoog houden, en verspreiden om deze reden voornamelijk positieve narratieven.

Daarnaast zijn er redenen voor het verborgen houden van negatief getinte beelden. Zo houdt men negatieve narratieven verborgen voor SYTO, uit angst in de toekomst geen hostfamilie meer te mogen zijn. Ook tegenover vrienden worden negatieve ervaringen met vrijwilligers verborgen gehouden. Mijn gastgezin gaf aan dit te doen omdat men in Ghana niet graag de vuile was buiten hangt. Problemen worden vaak genegeerd, in plaats van besproken en opgelost. De eerder beschreven problemen

omtrent het schoonmaken van de badkamer zijn bijvoorbeeld nooit met de vrijwilliger zelf besproken. Men geeft aan de gast niet te willen lastig vallen met problemen. Gastvrijheid is een belangrijke waarde in Ghana, wat ook gedeeltelijk kan verklaren waarom er minder nadruk wordt gelegd op de negatieve kanten van een vrijwilliger; een gast.

Een andere reden voor het bestaan van ‘verborgen beelden’ en ‘zichtbare beelden’ is dat het beeld over de Ander wordt gevormd door processen van *othering*. *Othering* houdt in dat de focus in de beelden over de Ander ligt op de verschillen tussen de Ander en zichzelf. Dit betekent dat beelden als ‘de rijke vrijwilliger’ en ‘de mobiele vrijwilliger’ tegenhangers hebben in de vorm van de arme en niet-mobiele local. De lokale bevolking ziet zichzelf niet alleen als arm en niet-mobiel, maar laat de vrijwilliger ook bewust in dit beeld geloven. Het is functioneel om de Ander positief af te beelden, omdat er zo indirect medelijden met de eigen situatie ontstaat. Negatieve beelden over de vrijwilliger, die hiërarchisch hogere beelden over de lokale bevolking met zich meedragen, worden bewust verborgen gehouden omdat ze niet ingezet kunnen worden in het contact. Ze kunnen de hulpbehoevende positie van de local zelfs in gevaar brengen. In de volgende paragraaf wordt dieper ingegaan op dit proces van *othering*.

Ook Scott zegt dat ondergeschikte groepen vaak bewuste en strategische keuzes maken in het handelen in het bijzijn van de onderdrukkers. ‘Verborgen beelden’ kunnen volgens hem als een vorm van verzet van ondergeschikte actoren gezien worden (1990). In Swedru is niet zozeer sprake van ondergeschikten en machthebbers, maar er is wel degelijk een verschil in macht. Zo is een belangrijk onderdeel van de verbeelding over de vrijwilligers en een ander mogelijk leven het bezitten van geld of de toegang hiertoe. In Swedru zijn de vrijwilligers degenen die beslissen waar hun geld naar toe gaat, zij zouden als machthebbers omschreven kunnen worden. Hiernaast luistert SYTO goed naar de vrijwilligers, en hebben de gastgezinnen en projecten het idee dat zij hun klachten over vrijwilligers verborgen moeten houden omdat de stem van de vrijwilliger sterker mee telt voor SYTO, zij zijn immers degenen die betalen. Mijn onderzoekspopulatie handelt strategisch door bepaalde beelden over de vrijwilligers openlijk te uiten, en andere beelden verborgen te houden. Scott beschrijft dit proces aan de hand van de begrippen *public transcript* en *hidden transcript* (1990). Het *public transcript* is de open interactie tussen ondergeschikten en de machthebbers, ofwel het

discours van de ondergeschikte in het bijzijn van de dominante partij. Het *hidden transcript* is het discours van de onderdrukten dat *offstage* plaatsvindt, buiten het bijzijn van de machthebbers. Het *hidden transcript* is bestemd voor een ander publiek dan het *public transcript*. Negatieve kanten van het hosten worden niet geuit in narratieven, over de positieve kant van het hosten is men wel open.

3.3 Beeld over de Ander

‘Mijn eerste indrukken van Ghana; het is heet, vochtig, druk. Er wordt gevoetbald op straat, vrolijke muziek schalt uit de huizen, taxi’s toeteren hun weg door het verkeer. Verkopers verhandelen hun waar vanaf het hoofd; *pure water*, kauwgom, brood, *fan-ice*, maar ook wc-borstels, wereldkaarten, verloopstekkers, schroevendraaiers, je kunt het zo gek niet bedenken of iemand biedt het aan langs de kant van de weg. Ik kijk mijn ogen uit, er valt zoveel te zien!

Zelf word ik echter ook bekeken, ik merk dat ik opval. Het voelt alsof ik een bekend persoon ben, iedereen wil mij gedag zeggen. Mensen noemen me *obruni*, vragen hoe het met me gaat en of ze mijn vriend mogen zijn. Het voelt raar om aangesproken te worden met mijn huidskleur, ik ben me nooit zo bewust geweest van mijn blanke huid als hier in Ghana. Voor een vreemde ben ik een *obruni*, dit is als een nieuwe ‘naam’ voor me, of ik het nu wil of niet. Mijn huidskleur lijkt hier mijn belangrijkste eigenschap, alsof dit vertelt wie ik ben. Dagelijks groet ik vele kinderen die me ‘*obruni*, how are you, i’m fine, thank you’ toezingen. Met regelmaat volgt na deze begroeting de vraag ‘*obruni* give me money’ of ‘*obruni* give me pen.’ Als ik antwoord dat ik geen geld of pen heb zeggen de kinderen dat dit niet waar is want ‘all *obruni* have plenty money’.

Niet alleen vreemden vragen om geld, ook de scholen en weeshuizen maken keer op keer duidelijk hoe ‘goed’ andere *obruni*’s waren door iets te doneren. Of ik vrienden heb die geld willen geven voor ‘het goede doel’, of contacten binnen een kerk die de school blijvend gaan steunen? In gastgezinnen, vaak niet de armste Ghanezen, word ik zelden direct om geld gevraagd. Wel zijn er met regelmaat opmerkingen als; ‘Leuke rok, die zou mij ook leuk staan, je laat hem zeker wel achter als je weg gaat uit Ghana!’ of ‘Ik zou zo graag willen dat

mijn zoon ook kan studeren net als jongeren in Europa, maar het schoolgeld is zo hoog.¹⁶

Bovenstaand fragment uit mijn dagboek begint met een beschrijving van de beelden die ik zelf waarneem, de *tourist gaze* (Urry, 1990). Deze beelden vallen onder wat Said beschrijft als het Oriëntalisme (1978). Hiermee doelt hij op de dominante westerse opvattingen over hun Ander, de Oriënt. Vervolgens blijkt dat de Ander terugkijkt, binnen de *local gaze* komen beelden boven tafel die leven onder de lokale bevolking over vrijwilligers (Maoz, 2006). Tussen de regels schemeren veel beelden over vrijwilligers door, net zoals dit gebeurt in de laatste regels van het fragment waarmee deze thesis begint. Daar blijkt niet alleen dat vrijwilligers de macht en het geld bezitten om je ‘mee te mogen nemen’ naar Europa, ook wordt het veronderstelde gemak waarmee vrijwilligers reizen duidelijk. Ze komen ‘even’ naar Ghana, hun mobiliteit lijkt de normaalste zaak van de wereld. Deze beelden over de vrijwilligers zijn te classificeren als het Occidentalisme; de niet-westerse beelden over hun Ander; het westen, de Occident (Carrier, 1995). Oriëntalisme en Occidentalisme zijn soortgelijke processen. Beide processen draaien om het creëren van een beeld over een groep mensen die als anders wordt beschouwd dan de eigen groep, en worden gevangen in het begrip oriëntalisme. Het proces van oriëntalisme (zonder de hoofdletter ‘O’) staat dan ook niet alleen voor beelden van het westen over ‘de rest’, maar ook voor beeldvorming in de andere richting zoals in deze thesis wordt beschreven.

Het oriëntalisme is geen objectief proces, hegemonisch dominante beelden worden gereproduceerd. Hegemonie houdt in dat dominante groepen overheersen doordat hun ideologieën en gewoonten deel worden gemaakt van onze *common sense*, waardoor ze niet meer bevraagd worden en als natuurlijk worden beschouwd (Gramsci, 1994). Hegemonie is een meer onbewuste, impliciete waarheid, aan twifelen wordt niet gedacht. Het oriëntalisme is een hegemonisch discours, de dominante groep produceert beelden over de Ander die niet in twijfel worden getrokken maar als waarheid worden aangenomen. Men weet niet dat er sprake is van een *unseen*, waardoor hier ook niet naar gezocht wordt.

¹⁶ Compilatie van verschillende dagboekfragmenten

In deze verbeelding draait het om machtsrelaties, binnen het discours van Oriëntalisme verantwoordt het westen de dominante positie ten opzichte van de koloniën door de beelden die ze verspreiden. De Ander wordt afgebeeld als onderontwikkeld en achtergesteld. Hierdoor ontstaat het beeld dat deze Ander baat heeft bij de hulp van het Westen, waardoor de dominante positie en acties van het westen niet bevraagd worden. Hieruit blijkt wederom hoe machtig de verbeelding kan zijn, en welke verstrekkende gevolgen het kan hebben in de sociale werkelijkheid.

De situatie in Swedru laat zien dat niet alleen het westen hegemonisch dominante beelden kan verspreiden. In Swedru zijn het de direct betrokkenen die bepalen welke beelden er bestaan over de vrijwilligers, en hiermee ook welke beelden er bestaan over zichzelf. Een voorbeeld hiervan is het beeld dat de vrijwilliger mobiel is; hij krijgt de kans naar Ghana te reizen, en reist binnen Ghana ook veel. De local is niet mobiel want krijgt hier de kans niet toe. Deze verbeelding, dit oriëntalisme, is als een hegemonie. De lokale bevolking creëert een beeld waaraan niet getwijfeld wordt omdat men het doet voorkomen als *common sense*. Vrijwilligers zijn mobiel, ontwikkeld en rijk, men neemt deze beelden als waarheden aan en stelt geen vragen. Dit geldt niet alleen voor de lokale bevolking, ook de vrijwilligers denken binnen deze hegemonie. Dit blijkt uit gesprekken met deze vrijwilligers. Ze gaan zichzelf als rijk verbeelden door opmerkingen van de lokale bevolking om hen heen, en geven aan zich hierdoor schuldig te voelen ten opzichte van de lokale bevolking, en verplicht tot financiële hulp.

Ook van hun mobiliteit worden vrijwilligers zich bewust gemaakt, het niet mobiel zijn van Ghanezen wordt gekoppeld aan het ontbreken van financiële middelen. Na enige tijd in het veld wordt echter duidelijk dat voor veel Ghanezen reizen voor het plezier ongebruikelijk is, en hier ook de wens niet toe is. Men vindt reizen gevaarlijk en duur, en reist alleen voor verplichtingen als werk en familieaangelegenheden. Deze kennis blijft echter *unseen* voor de vrijwilligers doordat zij denken binnen het hegemonisch dominante discours. Hierin *kan* de local niet mobiel zijn, en bedenkt men niet dat de local niet mobiel *wil* zijn.

Deze opvattingen die onder de lokale bevolking leven over reizen geven een interessante draai aan de theorie van Bauman (1998). Hij spreekt van mobiliteit als stratificerende factor, en onderscheidt hen die vrij zijn in hun keuze om mobiel te zijn en diegene die dat niet zijn. Hij koppelt aan deze dichotomie de termen van de *global*

versus de *local* ofwel de *tourist* versus de *vagabond*. In deze thesis is tot nu toe ook een vrij dichotoom beeld geschetst, enerzijds de vrijwilligers, anderzijds de locals. Het maken van een te dichotoom en ongenueanceerd onderscheid is het punt waar Bauman vaak op bekritiseerd wordt. Dit onderzoek wijst opvallend genoeg uit dat er wel sprake is van een vrij dichotoom onderscheid tussen vrijwilligers en direct betrokkenen, maar dat dit onderscheidt niet in de dichotomie van Bauman te plaatsen valt, hoewel dit in eerste instantie wel te verwachten is. De vrijwilligers zouden naar verwachting binnen de beschrijving van *tourist* passen, en de direct betrokkenen binnen die van de *vagabonds*. Het hegemonisch beeld dat wordt hooggehouden geeft ook aan dat de locals 'bound to stay' zijn, maar zoals eerder beschreven blijkt dit niet het geval. De lokale bevolking kiest er in veel gevallen zelf voor niet te reizen, en past op deze manier binnen de groep die vrij zijn in hun keuze mobiel te zijn, net als de vrijwilligers. Uiteraard zijn hier altijd uitzonderingen op zoals het eerder beschreven voorbeeld waarin een schooldirectrice erg blij is dat een busexcursie mogelijk is met hulp van vrijwilligers. Daarnaast kan de vraag gesteld worden of alle locals geheel vrij zijn om te kiezen, doordat ze de mogelijkheid van reizen naar bijvoorbeeld *Europa* vaak niet hebben. Maar de stelling dat mobiliteit de stratificerende factor is kan op de situatie in Swedru niet geheel worden toegepast. Hier zijn eerder de toegang tot geld en opleiding de stratificerende factoren.

De term oriëntalisme refereert aan de manier waarop mensen hun Ander zien, en hoe ze beelden over deze Ander construeren. Er vindt tegelijkertijd een zoektocht plaats naar overeenkomsten en verschillen in de Ander. Het zijn de verschillen die de ander tot een Ander maken, die de grenzen tussen *us* en *them* definiëren. Er is in de verbeelding over de Ander voornamelijk oog voor deze beelden die anders zijn. Juist het exotische onbekende element in het beeld over de Ander trekt aan, en valt op. Dit maken van verschil tussen *us* en *them* wordt *exotisering* of *othering* genoemd, en is een van de twee belangrijkste kenmerken van oriëntalisme. Dit proces van *othering* kan een verklaring geven voor de opmerking over schoolgeld die eerder beschreven werd. De vrijwilliger wordt tot een Ander gemaakt, iemand die wel geld heeft voor een goede opleiding. Men let niet alleen extra op de verschillen, maar lijkt ze ook op te zoeken of misschien zelfs te creëren. Men wil de vrijwilligers bijvoorbeeld als goed ontwikkeld zien, zodat ze van

toegevoegde waarde zijn in het lesgeven. Dat sommige vrijwilligers de Engelse taal niet goed beheersen lijkt niet gezien te willen worden. Ook Anbeek geeft dit aan in zijn onderzoek naar de beelden die leven onder vrijwilligers over Ghanezen (2008). 'Ik kreeg dan ook vaak de indruk dat bij het beoordelen van gedrag de wens vaak vader van de gedachte werd: men wilde Ghanezen graag zien als vriendelijk en deed dat daarom ook' (Anbeek, 2008:41).

Een tweede kenmerk van oriëntalisme is een essentialistisch begrip van de Ander. De groep anderen wordt als een homogeen en onveranderlijk geheel gezien, wat onvermijdelijk leidt tot een stereotype en rigide beeld van deze Ander. Onder mijn onderzoekspopulatie waren deze stereotype en rigide beelden prominent aanwezig. Het essentialistisch karakter van oriëntalisme verklaart bijvoorbeeld waarom kinderen op straat er van uitgaan dat alle *obruni* veel geld hebben (Said, 1978; Carrier, 1995; Mulder, 2009). Als er één *obruni* is die een *Cedi*¹⁷ geeft wordt aangenomen dat alle *obruni* dit mogelijk doen als je er om vraagt.

Mensen passen de beelden over de Ander in het bestaande referentiekader in. Volgens Bourdieu vinden mensen hun weg in het leven door te vertrouwen op dit referentiekader, een set van onderbewuste blauwdrukken welke wordt samengesteld op basis van eerdere ervaringen (Eriksen, 2001). Bourdieu duidt deze blauwdrukken als *habitus*. Door te handelen, wat Bourdieu als *praxis* aanduidt, leert men en vormt zich de *habitus*. Dat zich een *habitus* vormt blijkt in dit onderzoek uit het verschil in attitude ten opzichte van de vrijwilligers tussen meer ervaren en onervaren gastgezinnen. Er waren duidelijk verschillen in beelden van ervaren en onervaren gastgezinnen. Zo namen gezinnen die net begonnen waren op traditionele wijze afscheid van de vrijwilligers; ze lieten een Ghanese jurk maken voor hen. Gezinnen die al langere tijd vrijwilligers ontvingen waren vaak een stuk zakelijker. Een afscheidscadeau werd vaak niet gegeven, 'je geeft er veel geld aan uit, maar wat krijg je er eigenlijk voor terug' was de reden die een gastmoeder hiervoor gaf. Op basis van eerdere ervaringen met het afscheid van vrijwilligers is de bestaande *habitus* rondom afscheid nemen van een gast aangepast. Handelingen vormen echter niet alleen de *habitus*, deze *habitus* bepaalt tegelijkertijd het handelen. Verbeelding en beelden over de vrijwilliger leiden tot aanpassingen in het

¹⁷ Ghanese munteenheid

referentiekader, welke vervolgens tot anders handelen kan leiden. Ofwel 'verbeelding leidt tot *habitus*, *habitus* tot *praxis*: de verbeelding is sociale werkelijkheid' (Anbeek, 2008;46).

3.4 Zelfbeeld

Een van de functies van het achterhalen van de aanwezige beelden over de Ander is dat deze ook veel informatie geven over het aanwezige zelfbeeld. Said definieert zijn Oriënt als een denkbeeldige constructie waarmee de Ander negatief wordt omschreven om de eigen identiteit positief te kunnen afschilderen (1978). In de door mij onderzochte situatie wordt de vrijwilliger echter afgebeeld als rijk, waaruit kan worden afgeleid dat men zichzelf als arm, of tenminste minder rijk, beoordeeld. Deze bevindingen zijn in strijd met wat Said en Carrier stellen over oriëntalisme (1978, 1995). Zij zijn van mening dat de Ander altijd hiërarchisch lager wordt afgebeeld, om zo de eigen positie te verbeteren. Volgens Said wordt een stereotype beeld over de Oriënt verspreid om zo de uitgeoefende macht op de Oriënt te kunnen legitimeren. Door de Oriënt als onderontwikkeld en primitief af te beelden, worden de macht en de hiermee gepaarde ontwikkelingen binnen onderwijs en religie verantwoord. Vele respondenten gaven aan dat de koloniale tijd geen negatieve gedachten meer bij hen oproept. 'Deze tijd is al lang voorbij, en daarnaast brachten de Europeanen niet enkel negatieve veranderingen. Het formele onderwijs en de invoering van het Christendom hebben Ghana juist geholpen een stap vooruit te zetten.' Deze uitspraak bevestigt wat al eerder gesteld werd, het oriëntalisme is als een hegemonie.

Shadid gaat in tegen het idee dat de Ander altijd negatief gewaardeerd wordt (1998). Hij geeft aan dat automatische positieve vertekening in het voordeel van de eigen groep, het *ingroup favoritism*, omstreden is. Vele studies tonen namelijk aan dat leden van een groep met een sociaal lage status juist geneigd zijn een positieve vertekening te vertonen in de richting van de in sociale hiërarchie hoger geplaatste Ander, wat *outgroup favoritism* wordt genoemd. Een andere verklaring voor het ontbreken van *ingroup favoritism* komt van Tajfel en Turner, die met de *Social identity theory* voorwaarden stellen aan *ingroup favoritism* (1979). Aan de belangrijkste voorwaarde; het verbonden voelen aan de groep, wordt in Swedru in veel gevallen niet

voldaan. Er is geen groep, doordat er weinig contact is tussen de verschillenden direct betrokkenen van de vrijwilligers.

In Swedru is op het eerste gezicht mogelijk sprake van *outgroup favoritism*, maar verborgen beelden wijzen uit dat er niet enkel positieve beelden zijn over vrijwilligers. Voor de situatie in Swedru is de verklaring van Sax in zijn artikel *The Hall of Mirrors* het meest toepasbaar (1998). Sax levert hier kritiek op o.a. Said en Carrier, en stelt dat het erkennen van verschillen niet automatisch hoeft te betekenen dat de Ander als inferieur wordt gezien. Sax gedachte ligt echter ook niet in de lijn van het *outgroup favoritism*. 'Difference making involves a double movement, where the Other is simultaneously emulated and repudiated, admired and despised, and that the source of this ambivalence is the recognition of the Self in the Other' (Sax, 1998:294). De Ander wordt dus volgens Sax als het ware als een spiegel gezien voor zowel goede als slechte punten van het zelfbeeld. Deze gedachte kan verklaren waarom er zowel negatief als positief getinte beelden bestaan over vrijwilligers. De Ander weerspiegelt zowel positieve als negatieve kanten van het zelfbeeld. In Swedru wordt op de positieve beelden over de Ander echter de nadruk gelegd, welke een negatief zelfbeeld spiegelen. Dit negatieve zelfbeeld kan worden ingezet in het contact. De spiegel is nog om een andere reden een goed te gebruiken metafoor in de in deze thesis beschreven situatie. In een spiegel vallen alleen grote veranderingen op, overeenkomsten blijven vaak onopgemerkt. Dit is een verklaring voor de nadruk die ligt op verschillen in de beeldvorming over de Ander, overeenkomsten vallen niet op. Toen ik één van mijn respondenten vroeg naar overeenkomsten tussen hem en de vrijwilligers antwoordde hij mij dat er geen overeenkomsten zijn, later bedacht hij er toch één; 'het zijn ook mensen'.

De beelden als uitkomst van het proces van verbeelding zijn niet alle even zichtbaar. 'Zichtbare beelden', veelal positief van toon, uiten zich openlijk naar zowel de lokale omgeving als naar SYTO en de vrijwilligers zelf. 'Verborgene beelden' zijn vaak negatiever van aard en blijven *backstage*. Er zijn verschillende redenen om beelden zichtbaar te maken dan wel verborgen te houden. Het proces van *othering* maakt dat beelden over de Ander ook een zelfbeeld met zich meedragen. Van de Ander als spiegel wordt strategisch gebruik gemaakt in het uiten van beelden over deze Ander. In het contact met de Ander

wordt hierdoor soms een rol gespeeld, in het vierde hoofdstuk wordt ingegaan op deze wisselwerking tussen beelden en interactie.

4. Interactie

'Angel, een lerares op één van de scholen die ik regelmatig bezoek, vertelt me over het contact met Julia, de vorige vrijwilligster. 'We spraken elkaar veel, we stonden iedere schooldag samen voor de klas. Julia was een aardig meisje, ze woonde in een gastgezin hier in de buurt maar ik weet niet precies waar. Ze kwam uit Australië, en gezien haar leeftijd denk ik dat ze daar nog op school zat. De vrijwilligers zitten meestal nog op school, ze komen hier om te leren lesgeven. Jij bent de eerste *obruni* die ik ken die al op de universiteit zit! Vrijwilligers moeten veel leren over Ghana, daarom reizen ze ieder weekend. Ik denk dat de overheid dat betaalt, of anders misschien hun ouders want die geven soms ook geld aan onze school. Zelf ben ik nooit meegegaan tijdens het weekend, ik ben niet uitgenodigd.

Toen Julia weg ging heb ik een rok voor haar laten maken, het was een mooie rok. Ik vond het vreemd dat ze niets van haar kleding of andere spullen die ze niet mee terug nam voor mij achter liet. Veel vrijwilligers doen dat wel omdat ik ze goed heb geholpen, ze gaf wel een stuk zeep.

Ik wil graag contact onderhouden ja. Ik heb Julia een paar keer proberen te bellen maar ik denk dat er iets mis is gegaan met haar telefoon. Misschien belt ze mij binnenkort wel een keer, hoewel de meeste vrijwilligers niet meer bellen na een tijdje. Ik denk dat ze geen tijd hebben, want mensen in *Europa* zijn altijd druk. Als ze me belt ga ik haar vragen of ze mijn neef wil helpen met zijn collegegeld voor de universiteit. Ik heb van meer mensen gehoord dat vrijwilligers hiermee helpen. Julia vertelde me ook dat studeren belangrijk is, dus ik denk dat ze me hier zeker mee zal helpen. Een andere neef wil dat ik Julia vraag om een tweedehands auto uit *Europa*, maar ik denk dat Julia meer waarde hecht aan een goede opleiding.'¹⁸

4.1 Beelden en interactie

'The smallest entity studied by social anthropology is not the individual, but a relationship between two' (Leavch in Eriksen, 2001:49). Sociale en culturele

¹⁸ Fragment uit dagboekgegevens naar aanleiding van ongestructureerd interview op 15 april 2010

antropologie heeft de samenleving als zijn studieveld. Interactie is een belangrijk proces voor de antropologie, zonder interactie zou er geen samenleving bestaan (Eriksen, 2001:1). Interactie veronderstelt actie, de actor handelt intentioneel en kan reflecteren op wat hij doet. Contact is een begrip dat deze actie niet per definitie met zich mee draagt. Er kan contact zijn zonder interactie, interactie veronderstelt een wisselwerking tussen verschillende actoren (Eriksen, 2001:48).

We wonen in een mondiale wereld. Meer en meer personen komen met elkaar in contact, wat mogelijkheden voor interactie schept (Inda en Rosaldo, 2008). In Swedru is vrijwilligerstoerisme de belangrijkste stimulans voor intercultureel contact, en mogelijk interactie. In dit onderzoek is bevraagd of er gesproken kan worden van interactie tussen vrijwilligers en direct betrokkenen. In de voorgaande twee hoofdstukken is ingegaan op de processen van verbeelding die deze interactie met de Ander oproept, en de beelden die hieruit voort komen. Deze verbeelding en beelden worden gevormd door de interactie met deze Ander, maar beïnvloeden de interactie vervolgens ook. Er vindt een wederzijdse wisselwerking plaats tussen de processen van interactie en verbeelding. Beelden over de Ander kunnen tot bepaalde verwachtingen leiden, welke de interactie beïnvloeden. Angel heeft het beeld dat de vrijwilliger rijk is, en (financiële) middelen krijgt toegestopt. Ze is dan ook teleurgesteld wanneer Julia haar niets geeft bij vertrek, zeker omdat ze haar zo goed begeleid heeft in haar werkzaamheden op school. Soortgelijke narratieven kwamen verscheidene malen naar voren. Een gastvader vroeg bijvoorbeeld waarom veel vrijwilligers scholen en weeshuizen wel financieel ondersteunen, maar gezinnen niet? Zijn gezin verzorgt de vrijwilliger maanden maar wordt niet geholpen met de bouw van het nieuwe huis, terwijl het nieuwe klaslokaal wel gefinancierd wordt.

Ook blijkt uit het fragment dat niet iedereen passief beelden ontvangt. De aanwezige beelden over elkaar worden strategisch in de interactie ingezet, men toont *agency*. Angel weet uit ervaring dat studeren als belangrijk wordt beoordeeld door vrijwilligers. In *Europa* kan iedereen studeren waardoor vrijwilligers het vreemd vinden dat dit in Ghana niet het geval is. Angel speelt met deze beelden; ze vraagt om financiële hulp bij het betalen van collegegeld en niet om een tweedehands auto. Beelden worden dus enerzijds ingezet in de interactie, maar kunnen anderzijds voor ongemakkelijke

situaties zorgen in de interactie. Beelden scheppen bijvoorbeeld verwachtingen die niet worden waargemaakt, zoals het voorbeeld van Angel laat zien.

4.2 Het inzetten van beelden

Beelden kunnen bewust worden ingezet in de interactie, bepaalde beelden worden geaccentueerd, anderen blijven onbenoemd. Er zijn vele situaties zoals hierboven beschreven, eerder schetste ik bijvoorbeeld mijn introductie op een school. Er werd veel aandacht gevestigd op de vrijgevigheid van andere vrijwilligers, met dit beeld in het achterhoofd toonde men de lopende bouwprojecten. De vrijgevigheid van de vrijwilligers is een beeld dat ontstaan is vanuit het beeld van de rijke vrijwilliger, wat weer voortkomt uit het beeld van de rijke *obruni*. Een beeld dat via het proces van oriëntalisme wordt gekoppeld aan het beeld van de arme lokale bevolking (Said, 1978; Carrier, 1995; Sax, 1998). Door te benadrukken dat de vrijwilliger vrijgevig is en een half afgebouwd klaslokaal te laten zien wordt indirect gezegd dat de school deze vrijgevigheid ook nodig heeft.

Het neerzetten van een bepaald beeld om zo een specifiek doel te behalen wordt door Goffman beschreven als *performance* (1958). Hij stelt dat er een beeld over de Ander gevormd wordt, om zo het gewenste gedrag te bepalen in de interactie met deze Ander zodat een gesteld doel in de interactie bereikt kan worden. Deze *performance* wordt opgevoerd in de *frontstage*. *Backstage* is het gebied waar de *performer* uit zijn rol kan stappen omdat hier zijn publiek niet aanwezig is, hier is plek voor 'verborgen beelden' (Goffman, 1958). Goffman benoemt 'verborgen beelden' dan ook niet zozeer als een vorm van verzet zoals Scott dat doet (1990). Goffman zegt dat er een rol wordt gespeeld, alleen beelden die deze rol kracht bijzetten worden getoond. Dit houdt in dat gedrag ten opzichte van de Ander, informatie bevat over het beeld dat over deze Ander bestaat. De vraag van Angel om te helpen met de betaling van het collegegeld zegt dus tevens iets over haar beeld over de vrijwilligers. Namelijk dat alle *obruni* kunnen studeren, en de mogelijkheid tot studeren als belangrijk recht beoordelen. Bij *performance* is sprake van contact, maar niet noodzakelijkerwijze van interactie. Er wordt een rol gespeeld, van een wisselwerking tussen de *performer* en zijn publiek hoeft geen sprake te zijn.

Opmerkelijk is dat Ghanezen die zich in het bijzijn van vrijwilligers als erg hulpbehoevend opstellen, zich soms totaal anders voordoen in het gezelschap van andere Ghanezen. Een gastgezin dat in zijn lokale omgeving een hoge status geniet door het bezit van verschillende luxe goederen en de aanwezigheid van een *obruni*, legt in het contact met de vrijwilliger de nadruk op de vermeende rijkdom van de vrijwilliger, en het hieraan gekoppelde zelfbeeld van armoede. In verschillende situaties kunnen dus verschillende *performances* ingezet worden (Hoof en van Ruysseveldt, 2001, 411).

Goffman geeft aan dat beelden meer of minder bewust kunnen worden ingezet (1958:3). In het eerste geval toont men bepaald gedrag om zo een bepaald gewenst beeld bij de Ander te bewerkstelligen. Andere keren gebeurt het meer onbewust, en komt het gedrag voort uit tradities of de sociale status van een persoon. Bewuste *performance* kan geplaatst worden in de lijn van strategisch handelen waar Scott over spreekt (1990). Het gedrag van de lokale bevolking is gebaseerd op de beelden die zij van *obruni* en *Europa* hebben. Uit dit beeld komt een zelfbeeld voort dat niet in overeenstemming hoeft te zijn met het zelfbeeld dat men heeft in het gezelschap van de lokale bevolking. Men kan dus verscheidene zelfbeelden hebben en tonen, afhankelijk van het beeld dat men heeft van de Ander waarmee men op dat moment in contact is.

Hiernaast is het gedrag ook te verklaren vanuit omgangsmanieren in Swedru, dit gebeurt via een meer onbewust proces. Een medewerker van SYTO vertelde dat het gebruikelijk is dat wanneer vrienden gaan eten diegene met het meeste geld betaalt, hieraan wordt een bepaalde status gekoppeld. In mijn gastgezin werd mij duidelijk dat er altijd een beroep gedaan kan worden op financiële steun van de familie.

‘Ik zit in de huiskamer van mijn gastgezin en kijk wat tv. De telefoon van mijn gastvader gaat over maar wordt niet opgenomen. Twee minuten later hoor ik de telefoon weer af gaan, wederom zonder resultaat. Mijn gastvader vraagt me of ik de ringtone herken. Ik weet dat dit de ‘money ringtone’ is, waarschijnlijk wil er iemand geld lenen van het gezin. Een uur later hoor ik het hek van de veranda opengaan, en zie ik zowel mijn gastmoeder als gastvader snel hun slaapkamer ingaan. Deze kamer is afgeschermd met een gordijn waardoor je vanuit de woonkamer niet kunt zien of er iemand is. Naar mij wordt gebaard dat ik open moet doen en zeggen dat zij er niet zijn. Ik vertel de man dat ik alleen thuis ben en

hij verdwijnt weer. Later die avond hoor ik weer het hek opengaan. Deze keer zit de deur klaarblijkelijk niet op de haak, en is de man al binnen voor mijn gastvader de slaapkamer in kan lopen. Mijn gastvader kijkt ongemakkelijk, maar omhelst zijn oom die vervolgens plaats neemt in een van de stoelen. In de keuken zie ik mijn gastouders praten, de vrolijke blik op hun gezichten is verdwenen. Als mijn gastvader vijf minuten later echter de kamer in komt heeft hij weer een brede lach op zijn gezicht, en biedt hij zijn oom een *pure-water* aan. Als de man na een uur weer vertrekt maken mijn gastouders ruzie. Mij wordt later uitgelegd dat de oom weer voor het schoolgeld van zijn zoon kwam, net als de vorige keer. Men kan deze vraag niet weigeren, hij is een gerespecteerd familielid, ook al weet men dat het geld aan andere zaken wordt uitgegeven en de familie het geld zelf ook goed kan gebruiken.¹⁹

Het vragen om hulp bij vrienden en familie is in Ghana niet ongewoon. Dit kan verklaren dat men financiële hulp verwacht van de, in hun ogen rijke, vrijwilligers. Ook onder Ghanezen onderling wordt er gespeeld met *performance*, de oom vraagt om schoolgeld, terwijl men weet dat het naar andere doeleinden gaat. Deze communicatie herhaalt zich in de interactie met de vrijwilliger, ook hier wordt het beeld geschetst dat de vrijwilliger wil zien. Men vraagt bijvoorbeeld om geld voor collegegeld voor de universiteit, en niet om een nieuwe telefoon.

Het beeld dat de lokale bevolking van zichzelf oproept bij de vrijwilligers, ontstaat door een combinatie van zowel bewuste als onbewuste processen. Uit de eerste casus blijkt dat Angel investeert in een relatie met de vrijwilligers. Ze begeleidt de vrijwilligers in het lesgeven, geeft ze een cadeau bij afscheid en belt ze na vertrek. Vele mensen in Swedru proberen een relatie op te bouwen met *obruni*. Door zich op te stellen als vriend of familielid van de vrijwilliger kan aanspraak gemaakt worden op bepaalde hulp. Het is dus functioneel om familie- of vriendschapsbanden te benadrukken in de *performance*.

Marcel Mauss verklaart het gedrag van Angel en de hieraan gekoppelde verwachtingen op een andere manier (2002). Angel hoeft niet zozeer de rol van vriendin of familielid te spelen in de interactie met vrijwilligers, want iedere gift creëert automatisch de plicht tot reciprociteit. Mauss stelt in zijn boek *The Gift* dat iedere gift

¹⁹ Dagboekfragment 10 mei 2010

een relatie tussen gever en ontvanger creëert. De gift zorgt er echter ook voor dat deze relatie direct weer uit balans is. De ontvanger van de gift is inferieur tot de wedergift, welke bij voorkeur groter is dan de oorspronkelijke gift. Zich onttrekken aan deze reciprociteit betekent verlies van status en eer. De vrijwilliger zou dus moeten reageren met een wedergift op de cadeaus van Angel. Mauss stelt dat de *free gift* niet bestaat, maar critieken op Mauss stellen dat er wel degelijk iets bestaat als de *free gift* (o.a. Testart, 1998; Laidlaw, 2000). Vrijwilligerswerk schept de verwachting dat het een voorbeeld van een *free gift* is. Vrijwilligers in Swedru verwachten echter wel degelijk iets terug. Dit wordt mede veroorzaakt doordat men heeft betaald om vrijwilligerswerk te mogen verrichten. Men verwacht niet alleen goed verzorgd te worden, maar ook levenservaringen. Er ontstaat een reciproque relatie tussen vrijwilligers en direct betrokkenen, welke van invloed is op de interactie. Giften van de ene partij maken de andere partij inferieur en verplicht tot wederkerigheid. Men is echter niet altijd op de hoogte van de giften van elkaar. Zo zijn veel van de direct betrokkenen niet op de hoogte hoeveel de vrijwilligers betalen om naar Ghana te kunnen komen. Hiernaast denkt men vaak dat vrijwilligers komen voor een stage. De vrijwilliger komt in dat geval dus kennis halen in plaats van brengen, wat in de ogen van de vrijwilligers het geval is. In Swedru zijn de verklaringen van Mauss en Goffman naast elkaar te gebruiken. De stelling van Maus dat er geen *free gift* is gaat in de situatie in Swedru zeker op. Hiernaast is er echter sprake van *performance*, om de wederkerigheid die een gift creëert kracht bij te zetten.

Eerder werd duidelijk dat er sprake is van verschillende naast elkaar bestaande *performances*. In het bijzijn van verschillende partijen wordt een andere rol gespeeld, een ander beeld neergezet voor de buitenwereld. De 'rijke' vrijwilliger krijgt een 'arme' Ghanees te zien. Voor de oudere oom is men daarentegen de respectvolle neef die helpt in nood. Goffman zegt dat het niet de vraag is of deze Ander, de vrijwilliger of de oom, in deze *performance* gelooft, maar of men dit zelf doet (1958). Op deze vraag zijn twee mogelijke antwoorden. Als er in de eigen *performance* wordt geloofd dan gelooft het publiek er ook in. Als zelf niet in de *performance* wordt geloofd hoeft dit echter niet te betekenen dat het publiek dit ook niet doet. Er is namelijk een doel, waardoor men het publiek kan overtuigen van de rol die gespeeld wordt. Goffman geeft tevens aan dat geswitcht kan worden van de ene naar de andere optie. In Swedru zijn er bijvoorbeeld gastgezinnen die door het hosten inmiddels vrij welgesteld zijn. Men is dus 'arm'

begonnen, maar past inmiddels niet meer in dit plaatje. Hierbij moet uiteraard opgemerkt worden dat armoede een erg subjectief begrip is. Het beeld van de 'arme' local wordt echter ook door deze gezinnen nog steeds hoog gehouden in de interactie. Op de projecten is dit verschil ook duidelijk zichtbaar. Nieuwe projecten bezitten vaak bijna niets, en kunnen financiële hulp goed gebruiken omdat gebouwen bijna instortten. Projecten die al enkele jaren vrijwilligers ontvangen zien er vaak heel anders uit. Gebouwen zijn stevig, en beschilderd met allerlei fleurige tekeningen. Men stelt zich echter op vrijwel alle projecten hetzelfde op, en probeert het beeld af te geven van een arm, hulpbehoefstig project.

4.3 Strubbelingen

Beelden kunnen niet alleen worden ingezet in de interactie ten behoeve van het behalen van een bepaald doel. Ze kunnen ook hindernissen vormen in de interactie en doelen in de weg staan. De vragen om geld en goederen mogen in de lokale setting passen binnen de omgangsvormen, vrijwilligers zijn hier niet aan gewend en ook vaak niet van gediend. De lokale bevolking ziet door het beeld dat zij van de vrijwilliger hebben geen reden om niet om hulp te vragen. Zeker omdat er een relatie wordt opgebouwd met deze vrijwilliger. Gezinnen beschrijven de vrijwilliger vaak als een 'eigen kind', het zou dus te verwachten zijn dat de relatie goed wordt onderhouden. Opvallend genoeg geven veel respondenten aan dat na het vertrek van de vrijwilliger maar met een enkeling interactie blijft. De vraag rijst hoe hecht deze relatie is, en in welke mate er gesproken kan worden van interactie tussen de vrijwilliger en zijn direct betrokkenen.

De *Europese* vrijwilligersorganisaties beloven op hun websites dat vrijwilligers in direct contact komen met de lokale bevolking. Vrijwilligerswerk creëert de mogelijkheid een bijdrage te leveren binnen de lokale samenleving. Door in een gastgezin te wonen beleeft de vrijwilliger het lokale leven. Als je kijkt naar de bezigheden van een vrijwilliger, valt ook te verwachten dat er een hechte relatie ontstaat tussen hen en de direct betrokkenen. De vraag is echter of deze relatie ook betekent dat er sprake is van interactie. In Swedru lijkt er namelijk ondanks het samenleven en -werken van beide betrokkenen een kloof te blijven in de communicatie. Wellicht kan gesteld worden dat de websites gelijk hebben; er is inderdaad contact. Men leeft met elkaar samen en maakt kennis met elkaar. Ik wil dit echter nuanceren en stellen dat er sprake is van contact,

maar niet van interactie. Interactie vereist namelijk een wisselwerking tussen actoren. De contacthypothese kan verklaren dat er geen interactie is (Allport, 1954).

Vrijwilligerstoerisme is onder andere gericht op interculturele interactie, een doel is de Ander niet alleen te ontmoeten maar ook beter te leren kennen. Het al dan niet aanwezig zijn van interactie speelt een rol bij de beeldvorming over de Ander. Beelden kunnen op hun beurt een bepaalde attitude ten opzichte van de Ander bewerkstelligen die de interactie beïnvloed. In de literatuur bestaat relatief grote overeenstemming over het belang van interactie tussen groepen bij het verbeteren van interetnische relaties en het bestrijden van vooroordelen (Shadid, 1998). Directe interactie kan er voor zorgen dat men elkaar beter leert kennen en dat stereotype beelden worden genuanceerd. Met de contacthypothese formuleert Allport een aantal condities waaraan contact moet voldoen om bestaande wederzijdse vooroordelen te kunnen laten afnemen (1954). Allport ziet veel belang in direct contact voor het verbeteren van intergroepscontact. Waar Allport spreekt van direct contact spreek ik van interactie, omdat contact geen wederzijdse wisselwerking veronderstelt. De contacthypothese wordt hier uitgewerkt met de termen die Allport hier zelf aan geeft. Hij spreekt van *casual contacts*, die vooroordelen niet doen laten verdwijnen maar zelfs kunnen versterken, en *acquaintance* waarbij er kennis is over elkaar, en wederzijds vertrouwen. De vier condities die Allport stelt aan *acquaintance*, ofwel interactie, zijn het hebben van een gelijke status, gemeenschappelijke doelen, een autoriteit die het contact steunt, en een gemeenschappelijke identiteit, ofwel het gevoel van *common humanity*. Als aan alle vier de condities wordt voldaan kunnen vooroordelen verdwijnen en kan er gesproken worden van *acquaintance*. Deze condities kunnen verklaren waarom er in Swedru niet gesproken kan worden van *acquaintance*.

Van een gelijke status is om te beginnen geen sprake. Aan de ene kant vervullen gastouders de functie van ouders, en staan zij dus hiërarchisch boven de vrijwilliger. Tegelijkertijd betaalt de vrijwilliger voor het verblijf en is men wellicht meer een klant die betaalt voor een service.

Van gelijke doelen is in deze situatie zeer zeker geen sprake. De lokale bevolking is soms niet eens op de hoogte van het doel van de vrijwilliger. Men denkt dat ze komen om te leren les geven, of om te reizen, terwijl de vrijwilliger als doel heeft de lokale samenleving te ondersteunen. Deze situatie is vergelijkbaar met het voorbeeld uit het

onderzoek van Simpson dat in de inleiding beschreven werd (2004). Doordat de lokale bevolking niet op de hoogte is van de doelen die de vrijwilligers willen bereiken, kan er niet gezamenlijk aan een doel gewerkt worden. Als men wel echter op de hoogte is van het doel om te helpen is vaak niet duidelijk wat de vrijwilliger onder deze hulp verstaat. Dit kan misverstanden opleveren zoals het eerder beschreven voorbeeld laat zien over de gastvader die verontwaardigd vraagt waarom een vrijwilliger alleen de school helpt met het bouwen. Niet alleen het doel van de vrijwilliger is onduidelijk voor de Ander, ook het doel van de direct betrokkenen is gedeeltelijk onderdeel van het *hidden transcript*. Men wil iets bereiken, en schetst daarom een bepaald beeld. De vrijwilliger wordt echter bewust niet op de hoogte gebracht van dit achterliggende doel.

Aan de derde voorwaarde, een autoriteit die onderlinge interactie steunt, wordt wel voldaan. Deze autoriteit steekt echter minimale moeite in het bevorderen van de interactie. SYTO legt de projecten bijvoorbeeld niet duidelijk uit met welke reden de vrijwilligers aanwezig zijn.

Een gevoel van *common humanity* is bovendien niet aanwezig. Men blijft elkaar heel duidelijk als een Ander zien, en de grenzen tussen *us* en *them* benadrukken. Er wordt zo een dichotoom onderscheid in stand gehouden, zoals uit de voorgaande hoofdstukken duidelijk naar voren is gekomen. De al eerder aangehaalde uitspraak dat men geen overeenkomsten kan noemen is hier een tekenend voorbeeld van.

Aan de hand van de voorwaarden die de contacthypothese stelt aan *acquaintance* kan gesteld worden dat daar in de hier onderzochte situatie geen sprake van is. Dit betekent dat er sprake is van *casual contacts*, wat door Allport gezien wordt als een voorwaarde waaronder stereotype beelden en vooroordelen enkel toenemen. De vraag is vervolgens hoe verklaard kan worden dat er niet aan de voorwaarden van Allport wordt voldaan in Swedru.

Een eerste verklaring hiervoor is dat er sprake is van steeds wisselende actoren die voor een relatief korte periode aanwezig zijn. Door de korte periode kan men elkaar niet grondig leren kennen. Verschillende vrijwilligers volgen elkaar steeds op, wat maakt dat de interesse om deze Ander te leren kennen afneemt. Men gaat het leren kennen van de vrijwilliger als een terugkerende routine beschouwen. Een gastouder geeft aan dat het niet erg is als een vrijwilliger niet aardig is 'we hoeven toch maar drie maanden de schijn op te houden'. Uit deze uitspraak blijkt dat door de relatief korte

periode een *performance* hooggehouden kan worden. Doordat men een rol speelt blijft er sprake van een *host-guest* relatie, en wordt dit in de meeste gevallen geen familie- of vriendschapsband.

Een andere reden voor het niet verder komen dan *casual contacts* kan gevonden worden door de aanwezigheid van een *environmental bubble* (Cohen, 1972). Smith beschrijft deze *bubble* als 'being physically 'in' a foreign culture while socially 'outside' the culture' (1977; 6). De vrijwilligers bevinden zich in deze *bubble*, en bevinden zich hierdoor gedeeltelijk buiten de lokale samenleving. Deze *bubble* voorkomt *acquaintance* en versterkt het dichotome onderscheid tussen vrijwilligers en direct betrokkenen. Men woont wel in een gastgezin en werkt in een lokale setting, maar daarbuiten gaat men voornamelijk om met andere *obruni*. Anbeek beschrijft hoe vrijwilligers zich niet zozeer aan Ghana aanpassen als wel aan de regels van de groep vrijwilligers waarbinnen ze bewegen (2008, 36). Vrije tijd spendeert men in het internetcafé of in de *spot* waar de *obrunimeeting* plaatsvindt. De weekenden reist men het gehele land door in gezelschap van andere vrijwilligers. Soms is deze *bubble* een fysieke plek, zoals de strand resorts waar gedeeltes van het strand zijn afgesloten voor locals. In Swedru vormt de *obrunimeeting spot* zo'n *bubble*, slechts enkele bekende Ghanezen worden daar toegelaten. Het tafereel van de *obrunimeeting* is verder als een zeepbel waar de lokale bevolking slechts van een afstand naar kan kijken, maar niet aan kan deelnemen. De vraag die uiteraard gesteld kan worden is of hier de behoefte aan is, de vrijwilligers zijn immers als de 'mad behind bars'. De *bubble* voorkomt niet alleen dat de locals de *bubble* betreden, maar houdt de vrijwilligers tegelijkertijd in deze *bubble*. Er is in Swedru sprake van vrijwilligerstoerisme, met een *host-guest* relatie en een *front-* en een *backstage*. De *bubble* voorkomt dat de wisselende actoren de *backstage* betreden, en geeft de locals een zekere vorm van macht. *Backstage* vormt zich het *hidden transcript*, waardoor men de controle probeert te behouden zonder dat de vrijwilliger dit door heeft.

Beelden worden strategisch ingezet in de interactie met de Ander. Men heeft verschillende doelen in verschillende interacties, wat verklaard waarom men niet altijd dezelfde *performance* opvoert. Naast dat het inzetten van beelden van bijdrage kan zijn bij het bereiken van een doel, kunnen deze beelden de interactie ook in de weg staan.

Allports contacthypothese wijst uit dat in Swedru niet aan de voorwaarden voor *acquaintance* wordt voldaan. Het opvoeren van een *performance*, de aanwezigheid van een *bubble* en de wisselende contacten maken dat er sprake is van contact, interactie ontbreekt echter. Er moet gesproken worden van *vrijwilligerstoerisme*, en niet van vrijwilligerswerk.

5. Conclusies

In deze thesis is ingegaan op 'een andere kant van het verhaal'. Binnen het toerisme was er lange tijd enkel oog voor de visie van de toerist, maar de local kijkt terug. Door de ontmoeting die in het toerisme plaatsvindt tussen *host* en *guest* wordt ook de verbeelding van de *host* op gang gebracht. Er is sprake van een *mutual gaze* (Maoz, 2006), van bekijken en bekeken worden, 'who is gazing who?'

Dit onderzoek heeft bevestigd hoe krachtig de verbeelding kan zijn (Tidwell, 1999). De kracht van de verbeelding kan maken dat actoren een 'verbeelding als droom' omzetten in een sociale werkelijkheid, *imagination as a social practice* (Hannerz, 2002). De verbeelding wordt geprikkeld door verschillende invloeden van buitenaf. Individuen geven deze invloeden door middel van *agency* vorm, binnen de *structure* van een samenleving (Eriksen en Nielsen, 2001:44).

Bovendien heeft dit onderzoek uitgewezen dat de aanname van Appadurai (1996), dat massamedia en massamigratie de belangrijkste invloeden zijn voor de verbeelding in dit mondiale tijdperk, niet op iedere situatie toepasbaar is. In Swedru zijn deze processen slechts van indirecte invloed. Aan de hand van de vijf *scapes* van Appadurai zijn de invloeden op de verbeelding wel te verklaren. Deze uitkomst is interessant voor de antropologie. Volgens Ina en Rosaldo is 'anthropology most concerned with the articulation of the global and the local. How globalization processes exist in the contexts of particular societies, with their accumulated cultures and ways of life' (2008:7). De situatie in Swedru toont aan dat mondiale processen inderdaad niet in iedere lokale context op een zelfde manier uitwerken.

Ik heb mij in deze thesis gericht op het *emic* perspectief. De local krijgt hierdoor een stem, en de toerist wordt van zijn voetstuk gehaald. De local is niet langer als 'the mad behind bars' (Maoz, 2006). Ook hij heeft macht, en kijkt terug. Tevens is hij in staat beelden bewust in het contact in te zetten. Met behulp van *performance* wordt een *front-* en een *backstage* gecreëerd, waardoor bepaalde beelden verborgen kunnen worden gehouden omdat zij doelen in het contact in de weg kunnen staan. Andere beelden worden extra benadrukt, om zo via de spiegelende werking van het proces van *othering* een bepaald beeld van zichzelf bij de vrijwilliger op de roepen. Deze *performance*

bevestigt de macht die de local heeft in het contact met de vrijwilliger. Het is niet de toerist die dé *gaze* bezit. Deze aanname van Urry, die hij ontleent aan Foucault, gaat er onterecht van uit dat er slechts één partij is met de macht om de Ander te bekijken (1990). Er is sprake van een *mutual gaze* (Maoz, 2006).

Tevens schuilt in de aanname van Urry dat de kijker, als hij dat wil, alles zichtbaar kan maken. Dit onderzoek wijst uit dat er ook 'verborgen beelden' zijn. Deze 'verborgen beelden' werden voor mij pas na enkele maanden veldwerk zichtbaar. Voor de vrijwilligers blijven deze beelden in het *unseen*. Voor mij als onderzoekster zijn er echter ook nog vele beelden in het *unseen* gebleven, net als dat de direct betrokkenen niet alles te zien krijgen van de vrijwilliger, de *gaze* is nooit alles doortastend. De antropologische wijze van onderzoek die ik hier heb toegepast heeft mij wel in staat gesteld om een tipje van de sluier op te lichten. Beelden die met kwantitatieve onderzoeksmethoden nooit aan het licht gekomen waren, zijn nu wel gedeeltelijk achterhaald. Dit maakt dat de antropologische methode zeer geschikt is voor dergelijk onderzoek naar beelden die leven onder de lokale bevolking.

Een ander interessant inzicht dat is verkregen door de inzet van de antropologische onderzoeksmethoden van langdurig en diepgaand onderzoek, betreft de theorie van Bauman. Hij stelt dat in de mondiale wereld mobiliteit de stratificerende factor is (1998). Hierbij maakt hij onderscheid tussen hen die vrij zijn in de keuze om mobiel te zijn, en zij die dat niet zijn. De direct betrokkenen reizen nauwelijks, en kunnen naar verwachting ingedeeld worden in deze tweede groep, die Bauman als de *locals of vagabonds* bestempelt. Dit onderzoek heeft echter uitgewezen dat een groot deel van de direct betrokkenen wel degelijk over (enige mate van) keuzevrijheid beschikt als het gaat om mobiliteit. Voor velen van hen is het niet reizen een bewuste keuze. Reizen wordt niet alleen als duur, maar tevens als gevaarlijk beoordeeld. Er wordt door de lokale bevolking minder waarde gehecht aan het mobiel kunnen zijn. Door processen van *othering* wordt op het eerste gezicht echter een ander beeld gepresenteerd aan de vrijwilliger. De vrijwilliger wordt als zeer mobiel beschreven, waardoor er automatisch het beeld van de niet mobiele local wordt gespiegeld. De vrijwilliger legt dit vaak automatisch uit als niet mobiel *kunnen* zijn, en ziet over het hoofd dat de local in veel gevallen niet mobiel *wil* zijn. Dit beeld van niet mobiel kunnen

zijn wordt strategisch ingezet, de vrijwilliger denkt hierdoor dat het ontbreken van financiële middelen bepalend is voor de mobiliteit van de lokale bevolking.

Dit onderzoek heeft tevens een belangrijk maatschappelijk inzicht gegeven. In de inleiding werd het onderzoek van Simpson beschreven, waaruit bleek dat de doelen van vrijwilligers vaak niet duidelijk zijn onder de lokale bevolking (2004). Ook in Swedru is er sprake van onwetendheid over elkaars doelen. Direct betrokkenen zijn vaak in de veronderstelling dat de vrijwilligers komen om stage te lopen, en dus om te leren lesgeven en kennis te halen. Dit botst met de daadwerkelijke motivatie van de vrijwilligers. Zij hebben het doel om kennis omtrent lesgeven over te brengen, en de bevolking te helpen met hun inzet en kennis.

Allports contacthypothese laat zien hoe belangrijk het is om op de hoogte te zijn van elkaars doelen, en een gezamenlijk doel te hebben. Alleen dan kan er sprake zijn van interactie. Vrijwilligersorganisaties spreken van 'direct contact' en 'vraaggerichte hulp', maar doordat er veel onduidelijk is over onder andere elkaars doelen blijft interactie uit. Er is contact, maar daar blijft het bij, omdat er geen wisselwerking plaatsvindt. Men gaat niet met elkaar in gesprek, men praat slechts tegen elkaar.

De vrijwilligersorganisaties die betrokken waren in dit onderzoek werken voornamelijk vanuit een commercieel oogpunt. Er is sprake van *vrijwilligerstoerisme*. Toch is te verwachten dat zij ook een maatschappelijk doel dienen en oog hebben voor het effect dat het werk van de vrijwilligers heeft. Dit onderzoek is zeer interessant voor deze organisaties, het geeft inzicht in hoe het vrijwilligerswerk dat ze bieden wordt ervaren. Er zou veel geleerd kunnen worden van de beelden die bestaan onder de direct betrokkenen over de vrijwilligers en het werk dat zij verrichten. De organisaties moeten zich echter wel meer open stellen voor feedback, en suggesties voor veranderingen. Op dit moment durven de direct betrokkenen geen feedback te geven aan de organisatie uit angst 'ontslagen' te worden.

Kwalitatief vervolgonderzoek naar de mogelijkheden om de onderlinge interactie tussen vrijwilligers en direct betrokkenen te verbeteren zou erg interessant kunnen zijn voor organisaties als SYTO. Tevens zou er onderzoek gedaan kunnen worden naar de relatie tussen SYTO en de direct betrokkenen. Antropologisch onderzoek zou de beoogde doelen van alle betrokkenen boven tafel kunnen krijgen, om deze vervolgens

meer op één lijn te krijgen. De (vrijwilligers)toerist wordt zo wellicht ook weer meer vrijwilliger. Een volgende vraag in het onderzoek zou kunnen zijn wat deze kennis van elkaars doelen en beweegredenen voor invloed heeft op de aanwezige verbeelding over elkaar. Naar mijn mening is de antropoloog de geschikte persoon voor deze uitdagende taak.

Literatuur

Allport, G.

1954 *The Nature of Prejudice*. Cambridge, Addison-Wesley Publishing Co.

Anbeek, S.

2008 'A more African place' een studie tussen de relatie tussen verbeelding en vrijwilligerswerk in Ghana. MA thesis Universiteit Utrecht.

Anderson, B.

1983 *Imagined Communities*. London: Verso.

Appadurai, A.

1996 *Modernity at Large; Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Appadurai, A.

2000 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', In: Inda J. en R. Rosaldo (eds), *The Anthropology of Globalization*, 47-65. Malden, Blackwell publishing.

Bauman, Z.

1998 *Globalization, the Human Consequences*. Cambridge, Polity Press.

Bernard, H.

2002 *Research Methods in Anthropology*. Walnut Creek, Altamira press.

Bonnet, A.

2004 *The Idea of the West: Culture, Politics and History*. New York, Palgrave MacMillan.

Byrne, B.

2007 'England – Whose England? Narratives of Nostalgia, Emptiness and Evasion in Imaginations of National Identity' *The Sociological Review*. 55, 3: 509-530.

Carrier, J.

1995 *Occidentalism, Images of the West*. New York, Oxford university press.

Cohen, E.

1972 'Toward a Sociology of International Tourism'. *Social Research*. 39:164–182.

Eriksen, T.

2001 *Small Places, Large Issues*. London, Pluto press.

Eriksen, T. en Nielsen, F.

2001 *A History of Anthropology*. London, Pluto press.

Foucault, M.

1972 *The Archaeology of Knowledge*. London, Tavistock.

Foucault, M.

1973 *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. New York, Random House Inc.

Foucault, M.

1975 *Discipline and Punish :the Birth of the Prison*. New York, Vintage Books.

Giddens, A.

1984 *The Constitution of Society*. Glasgow, Bell and Bain limited.

Goffman, E.

1958 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh, University of Edinburgh.

Gramsci, A.

1994 'Hegemony, Intellectuals and the State', In Storey, J. (ed) *Cultural Theorie and Popular Culture: a Reader*, 215-221. New York, Harvester Wheatsheaf.

Hannerz, U.

2002 'Where we are and who we want to be', In Hedetoft U. en M. Hjort (Eds.), *The Post-National Self: Belonging and Identity*, 217-232, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Hoof, J. van en J. van Ruysseveldt

2001 *Sociologie en de moderne samenleving*. Amsterdam, Boom.

Inda, J. en Rosaldo, R.

2008 *The Anthropology of Globalization, a Reader*. Malden, Blackwell publishing.

Laidlaw, J.

2000 'A Free Gift makes no Friends'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 6:617-634.

Larkin, B.

2005 'Itinaries of Indian Cinema: African Videos, Bollywood, and Global Media', In Inda, J. en R. Rosaldo (Eds), *The Anthropology of Globalization, a Reader*. 334-351, Malden, Blackwell publishing.

Levinson D. en M. Ember

1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York, Henry Holt and Company.

Maas, S.

2009 *Tot de verbeelding spreken*. MA thesis Universiteit Utrecht.

MacCannell, D.

2001 'Tourist Agency', *Tourist Studies*. 1(1):23-37.

Maoz, D.

2006 'The Mutual Gaze', *Annals of Tourism Research*. 33(1):221-239.

Mauss, M.

2002 *The Gift*. London, Routledge

Mowforth, M en I. Munt

2003 *Tourism and Sustainability; Development and New Tourism in the Third World*.
London, Routledge.

Mulder, F.

2009 *Imagination as a social practice*. MA thesis Universiteit Utrecht.

Ricoeur, P.

1994 'Imagination in Discourse and in Action'. In Robinson, G. en J. Rundell (Eds.).
Rethinking Imagination: Culture and creativity, 118-35. London, Routledge.

Said, E.

1978 *Orientalism*. New York, Vintage.

Sax, W.

1998 'The Hall of Mirrors: Oriëntalism, Anthropology and the Other', *American Anthropologist*, 100(2):292-301.

Scott, J.

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press.

Shadid, W.

1998 *Grondslagen van interculturele communicatie*. Houten, Bohn Stafleu Van Loghum.

Shadid, W. en P. van Koningsveld

1999 *Beeldvorming en interculturele communicatie*. Tilburg, Tilburg University Press.

Simpson, K.

2004 *Broad Horizons? Geographies and Pedagogies of the Gap Year*. University of Newcastle upon Tyne.

Smelser, N. en P. Baltes

2001 *International encyclopedia of the social and behavioral sciences*. Amsterdam, Elsevier.

Smith, V.

1977 'Introduction'. In Smith, V. (ed.) *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. 1-14. Philadelphia, University of Philadelphia Press.

Tajfel, H. en J. Turner

1979 'An Integrative Theory of Intergroup Conflict". In Austin, W. en S. Worchel. *The Social Psychology of Intergroup Relations*. 94-109, Monterey, Brooks-Cole.

Taylor, C.

2002 'Modern Social Imaginaries', *Public Culture*, 14(1):91-124.

Testart, A.

1998 'Uncertainties of the 'Obligation to Reciprocate': A Critique of Mauss'. In James, W. en N. Allen (Eds). *Marcel Mauss, A Centenary Tribute*. New York: Berghahn Books.

Tidwell, P.

1999 'Imagination, Conversation, and Trickster Discourse: Negotiating an Approach to Native American Literary Culture' *American Indian Quarterly*. 21(4):621-32.

Tucker, H.

2003 *Living with tourism, negotiating identities in a Turkish village*. London, Routledge.

Urry, J.

1990 *The Tourist Gaze*. London, Sage Publications.

Worth, S.

2008 'Storytelling and Narrative Knowing: an Examination of the Epistemic Benefits of Well-told Stories' *Journal of Aesthetic Education*. 42(3):42-56.

www.activityinternational.nl

www.travelactive.nl

Bijlage: Deel- en onderzoeksvragen

Welke beelden en narratieven bestaan er van westerse vrijwilligers onder de Ghanese bevolking?

- Wie zijn de vrijwilligers volgens de Ghanese bevolking?
- Hoe verbeelden Ghanezen het leven van de vrijwilligers 'thuis'?
- Welke beelden bestaan er over de motivatie van de vrijwilligers?
- Bestaan er volgens de Ghanezen bepaalde 'westerse' eigenschappen die de vrijwilligers bezitten? Zo ja, welke?
- Bestaat er volgens de Ghanezen bepaald westers vrijwilligers gedrag? Zo ja, welk?
- Hoe komen deze eigenschappen en dit gedrag voor in beelden en verhalen over vrijwilligers?
- Hoe ontstaan deze beelden en narratieven?
- Wordt er onderscheid gemaakt tussen vrijwilligers, of worden deze als allemaal hetzelfde gezien?

Hoe verhouden de beelden van vrijwilligers zich ten opzichte van de beelden die Ghanezen van zichzelf hebben?

- Wie zijn de Ghanezen volgens de Ghanese bevolking?
- Hoe ziet de thuis situatie van de Ghanezen eruit?
- Bestaan er volgens de Ghanezen bepaalde 'Ghanese' eigenschappen? Zo ja, welke?
- Hoe worden de 'westerse' eigenschappen beoordeeld ten opzichte van de 'Ghanese' eigenschappen?
- Bestaat er volgens de Ghanezen bepaald 'Ghanees' gedrag? Zo ja, welk?
- Hoe wordt 'westers' gedrag beoordeeld ten opzichte van 'ghanees gedrag'?
- Hoe zijn de verhoudingen tussen de Ghanezen onderling?

Welke rol spelen Occidentalisme en 'othering' bij de beeldvorming van Ghanezen over westerse vrijwilligers in Ghana?

- Bestaat er een dichotomie tussen de beelden over vrijwilligers en de beelden over de Ghanese bevolking zelf? Zo ja, welke?
- Wordt er tegen de vrijwilligers opgekeken? Hoe uit zich dit?
- Wordt er op de vrijwilligers neergekeken? Hoe uit zich dit?
- Wat is er anders aan vrijwilligers? En waarom?
- Welke overeenkomsten worden er gezien?
- Op welke manieren plaatst de Ghanese bevolking zich tegenover de vrijwilligers?
- Met welke redenen plaatst de Ghanese bevolking zich tegenover de vrijwilligers?
- Zijn er westerse eigenschappen of gedrag die de Ghanezen overnemen? Welke?
- Zijn er Ghanese eigenschappen of gedrag die de vrijwilligers overnemen? Welke?

Hoe verloopt het contact tussen de Ghanezen en de westerse vrijwilligers?

- Waarom is er contact tussen de Ghanese bevolking en de westerse vrijwilligers?
- Waar ontmoeten Ghanezen de vrijwilligers?
- Wanneer vindt er contact plaats en hoe vaak?
- Hoe verloopt indirect contact met de vrijwilligers?
- Hoe verloopt direct contact met de vrijwilligers?
- Hoe zijn de verhoudingen in hiërarchie in het contact?
- Leidt contact tot het overnemen van westerse gebruiken?
- Leidt contact tot het overnemen van Ghanese gebruiken?