



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Sangoma en filosoof: eenheid in de praktijk, dilemma in de theorie

Binsbergen, W.M.J. van; Bulhof, I.N.; Poorthuis, M.; Bhagwandin, V.

Citation

Binsbergen, W. M. J. van. (2003). Sangoma en filosoof: eenheid in de praktijk, dilemma in de theorie. In I. N. Bulhof, M. Poorthuis, & V. Bhagwandin (Eds.), *Mijn plaats is geen plaats: ontmoetingen tussen wereldbeschouwingen* (pp. 219-231). Kampen: Klement-Pelckmans. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/9657>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/9657>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Sangoma en filosoof: eenheid in de praktijk, dilemma in de theorie.

Wim van Binsbergen

DEEL I : EEN PERSOONLIJKE ZOEKTOCHT

In deze bijdrage vertel ik eerst over mijn persoonlijke ervaringen als antropoloog, gewijde Afrikaanse genezer en interculturele filosoof. Mijn ervaringen en reflecties hebben me tot het inzicht gebracht dat de Noord-Atlantische wetenschap niet kan claimen het monopolie op waarheid te bezitten. De kennis en ervaringen met genezing van de vele therapeutische systemen buiten de Noord-Atlantische regio moeten serieus genomen worden als authentiek en geldig.

Hoe kunnen we plaatselijke kennis beschrijven, begrijpen en bediscussiëren zonder deze tegelijkertijd te vernietigen?

In de 19^e en 20^e eeuw verbreidde de Westerse medische kennis zich in het voetspoor van het Westers kolonialisme. In dezelfde tijd bepaalden de sociale wetenschappen zoals culturele antropologie definieerden hun doelen, theorie en methodes. De Noordatlantische wetenschap claimde een universele waarheid te belichamen en suggereerde dat deze zou ontbreken in andere wetenschappelijke, therapeutische en religieuze tradities. Deze andere regionale tradities zijn het echter steeds meer beu om naar een lagere positie te worden verwezen. Maar hoe kunnen deze tradities hun onafhankelijke originele waarde voor het voetlicht brengen zonder te worden gedwongen zichzelf te bezien door de ogen van de Noordatlantische wetenschap?

Als we plaatselijke therapeutische systemen en hun werkzaamheid analyseren, moeten we ons dan aanpassen aan de gewoonten van de hedendaagse Noordatlantische sociale en medische wetenschap?

Ervaringen van een antropoloog

Ik ben geboren in Nederland, ben opgeleid als antropoloog, en gespecialiseerd in religie. Aan mijn rooms-katholieke achtergrond ontleende ik mijn eerste, diep beleefde spirituele en rituele ervaringen, tot ik daar in een heftige adolescentiecrisis afscheid van nam; mijn god gaf geen antwoord toen ik dacht hem het meeste nodig te hebben. Mijn eerste veldwerk deed ik zes jaar later, op eenentwintigjarige leeftijd, op het platteland van Tunesië, Noord-Afrika, waar ik de verering van heiligen en de extatische cultus bestudeerde. Daar begon mijn worsteling met het probleem van interculturele waarheid of misschien is het beter te zeggen interculturele geldigheid - wat ik nu als het centrale probleem van inter-culturaliteit beschouw.

Tijdens dit veldwerk deed ik enthousiast met het plaatselijke religieuze en spirituele leven mee. Ik offerde aan de overleden heiligen op hun graven, danste met de extatische dansers, ervoer de eerste tekenen van extase bij mezelf en bouwde rond mij een heel netwerk op van adoptieve verwanten ter plaatse. Toch reduceerde ik na afloop van het veldwerk in mijn antropologische geschriften diezelfde medemensen tot nummertjes in een kwantitatieve analyse. Wie was ik dat ik het kon maken om in mijn analytische geschriften uiteen te peuteren wat voor de plaatselijke deelnemers in mijn onderzoek een zaak van onverdeelde religieuze en therapeutische toewijding en ernst was? Sommigen van hen waren notabene erg belangrijk in mijn leven: als leraar, spirituele meester, vader, moeder, verwanten en geliefden.

In die tijd kende ik geen andere manier om hun religieuze denkbeelden te beschrijven dan als ontkenning van de Noord-atlantische wetenschap. Pas twintig jaar later vond ik in de vorm van een roman de woorden om te getuigen van mijn liefde voor de Noordafrikaanse levensvormen die ik als antropoloog had moeten onderdrukken. Intussen ligt een Engelstalig wetenschappelijk manuscript in twee delen over mijn eerste antropologische onderzoek nog steeds in een donker laatje.

Mijn weg tot waarzegger-priester

In 1971 kreeg ik een aanstelling als docent aan de Universiteit van Zambia. Ik raakte al snel diepgaand verwickeld in standaard-antropologisch onderzoek onder de Nkoya, een minderheidsgroep in het westelijk deel van het land. Ik voelde mij steeds meer aangetrokken tot het bestuderen van traditionele genezers. Ik verdiepte mij ook in de plaatselijke geschiedenis en het koningschap. Ik werd daardoor zo vertrouwd met de koning dat ik als lid van de koninklijke familie beschouwd begon te worden. Deze situatie werd officieel in 1993 toen de koning stierf en ik zijn koninklijke pijl en boog erfde alsook een groot stuk land.

Tot midden jaren '90 werkte ik zeer regelmatig in westelijk Zambia Tegelijkertijd begaf ik mij ook in andere veldwerklocaties. Geleidelijk aan nam ik meer afstand van de traditie van empirisch afstandelijk onderzoek waarin ik was opgeleid.

Het gevolg was dat ik in 1983 in Guinee-Bissau (West Afrika) niet alleen de orakelpriesters observeerde, maar ook zoals bijna alle leden van die samenleving hun cliënt werd. Vanaf 1988 besloot ik, tijdens onderzoek in Botswana (Zuidelijk Afrika) om een aantal belangrijke professionele antropologische overwegingen overboord te zetten. Ik werd niet alleen de cliënt van de plaatselijke waarzegger-priesters, oftewel *sangoma's*, maar aan het einde van een lange therapie werd ik zelf één van hen. Ik was een gelovige in de plaatselijke collectieve denkbeelden geworden.

In die tijd rechtvaardigde ik dit als vooral een politieke daad. Als blanke distantieerde ik me publiekelijk van het blanke monopoliekapitalisme en het daarmee gepaard gaande racisme. Nu realiseer ik me meer dan toendertijd dat mijn stap ook een verzet was tegen de professionele antropologische hypocrisie. Het was een beslissing waardoor ik me distantieerde van de culturele antropologie en de weg openstelde voor mijn huidige betrokkenheid bij interculturele filosofie.

Deze stap bevrijdde mij van het beperkte Westerse wetenschappelijke kader. Doordat ik zelf tot *sangoma* was gewijd voelde ik mij na verloop van tijd ook bevrijd van de vérgaande spirituele afhankelijkheid van mijn mentoren en medegelovigen in de cultus die het begin van mijn *sangoma*-schap sterk had bepaald. Een locale waarzegger-priester worden was mijn persoonlijke antwoord op de tegenstrijdigheden van de praktijk van interculturele kennis die mij al tientallen jaren lang had beziggehouden.

Interculturele filosofie

Het was nog een stap verder om interculturele filosoof te worden. Die stap betekent in mijn geval dat de persoonlijke ervaring wordt geïntegreerd in een systematisch reflexief raamwerk om zo de sociale relevantie van die ervaring te onderzoeken. Waar het hier om gaat is niet zomaar een autobiografische anekdote. Mijn worsteling met de antropologie hangt samen met een algemeen probleem waarvoor de moderne wereld staat: de productie en circulatie van geldige interculturele kennis. Dat is een belangrijke uitdaging voor ons allen.

Het is voor mij mogelijk om tegelijkertijd een Botswanaanse waarzegger-priester, een Nederlandse professor, echtgenoot en vader, en een aangenomen lid van een Zambiaanse koninklijke familie te zijn. Dit zegt niet alleen wat over mezelf, als gekwelde postmoderne

losgeslagen persoon die zijn eigen thuis heeft verloren, maar nieuwe onderkomens heeft gevonden in Afrika, zowel fysiek als spiritueel. Vooropgesteld dat we de juiste afstand in acht nemen zegt het ook iets over wat ‘cultuur’ is, en wat niet.

Het feit dat een mens al deze dingen tegelijk kan zijn impliceert namelijk dat cultuur niet gebonden is aan een plaats, niet een eenheid maar veelvoudig is, dat culturen gemengd, gecombineerd en overschreden kunnen worden, dat cultuur niet gebonden is aan een menselijk lichaam, een etnische groep of geboorterecht. En het suggereert dat wij Europeanen uiteindelijk wellicht beter af zijn als nomaden tussen verschillende culturen dan als gevangenen van een Eurocentrisme dat wij onszelf opleggen.

Vier houten tabletten

In de jaren ‘90 leidde de weg van antropologie naar interculturele filosofie me naar een verdere verkenning van de relatie tussen culturen. Nu ik *sangoma* was geworden had ik een unieke voorraad culturele kennis en status als lokale religieuze autoriteit tot mijn beschikking. Maar, kon ik een nieuw perspectief vinden van waaruit mijn transculturele positie gecombineerd kon worden met zoiets als professionele wetenschappelijke kennisproductie?

Ik was nu in het bezit van de vier mysterieuze “houten tabletten” van het *sangoma* orakel. Ze leken een strikt lokaal cultureel verschijnsel te zijn. Het was alsof ze al sinds onheuglijke tijden in deze Zuid-Afrikaanse dorpsamenleving hadden bestaan.

Het lokale orakel van deze tabletten was al zo’n vierhonderd jaren geleden beschreven door missionarissen. Elke tafel had een naam: “De oude vrouw als een steen”, “de oude man met een bijl”, “jeukend schaamhaar als van een jonge vrouw”, “de huid als een jonge penis”. De 16 verschillende combinaties als ze ritueel geworpen worden en dan ieder met de boven- of onderzijde boven terechtkomen, hebben betekenis in verband met hekserij, voorouders taboes, offerdansen en allerlei variëteiten van lokale dierentotems. Wat kon er authentieker en Afrikaanser zijn dan dit?

Maar tot mijn verrassing bleken het interpretatieschema en de namen van de zestien mogelijke combinaties van de *sangoma* tabletten ontleend aan Arabische magie uit de tiende eeuw – een magie die net als de Chinese *I Ching* patronen kende van hele en gebroken lijnen. Tegelijkertijd was de astrologische achtergrond van die Arabisch magie al veel eerder uitgewerkt in Babylonië. Ik moest wel toegeven dat het romantische idee dat de tabletten een uiterst lokale Afrikaans ritueel gegeven vormden een illusie was. Daaronder ging een realiteit schuil met enorme consequenties voor mijn theoretische en existentiële positie als antropoloog en wereldburger.

Verre verwanten

Het gevolg van dit alles was dat de lokale culturele oriëntatie waarin de bewoners van Botswana zich hadden verschanst en waarvan ik me in eerste instantie pijnlijk voelde buitengesloten, iets heel anders bleek te zijn dan een absolute onoverbrugbare andersheid. In plaats daarvan ging het om een verre nazaat van beschavingen in het oude Nabije Oosten zoals Babylonië en Egypte. Hetzelfde gold voor mijn eigen culturele achtergrond als Noord-Atlantische wetenschapper. Bovendien waren zowel Noord-Atlantische wetenschap als Zuid-Afrikaanse *sangoma*-schap daadwerkelijk bevrucht door een eerdere nazaat van dezelfde stam: de Arabische beschaving.

Jarenlang had ik op papier geworsteld met ‘de Afrikaanse cultuur’ alsof het een ongenaakbare totaal vreemde totaliteit betrof – ondanks het feit dat mij tijdens veldwerk op allerlei plaatsen in Afrika steeds als een vis in het water had gevoeld. Nu bleken gedeelten van die ‘Áfrikaanse cultuur’ inderdaad op historisch gronden vertrouwd, verwant te zijn en

toegankelijk voor respectvolle toe-eigening. Dit inzicht triggerde een veelomvattend onderzoeksprogramma dat in de loop der jaren heeft geresulteerd in diverse publicaties zoals mijn bundel *Black Athena: Ten Years After* (1997), en een manuscript voor een boek getiteld *Global Bee Flight: Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt and the World: Beyond the Black Athena Thesis*.

Nog een onverwachte vondst

Enkele jaren geleden verbleef ik een jaar als antropoloog en lid van de Werkgroep over Magie en Genezing in het Oude Nabije Oosten in het Institute for Advanced Studies (NIAS) in Nederland. Hier werd ik plotseling en geheel onverwacht getroffen door de talrijke overeenkomsten tussen de ceremonies en mythologieën van het Nkoya koningschap in Zambia en die van het Oude Egypte, Mesopotamië en Zuid Azië. Deze overeenkomsten waren zo treffend en gedetailleerd dat ik serieus de mogelijkheid moest overwegen of er cultureel contact zou zijn geweest tussen deze gebieden en Zuidelijk Centraal Afrika. Weer was er de suggestie van culturele continuïteit in ruimte en tijd over een afstand van duizenden kilometers en duizenden jaren. De tabletten van de sangoma waarzeggerij in Botswana en het Nkoya koningschap in Zambia zijn twee concrete voorbeelden van culturele samenvloeiing en verbreiding over de gehele Oude Wereld. Dit verschijnsel heeft een centrale plaats ingenomen in mijn empirisch onderzoek sinds 1990.

Gesteund door wetenschappelijke literatuur en door contact met collegae en studentenonderzoekers heb ik de hypothese ontwikkeld dat aanzienlijke verwantschap bestaat tussen de verschillende lokale culturele oriëntaties. Deze kunnen reiken tot ver voorbij de strikt lokale horizon van de klassieke antropologie en ver voorbij verleden en bestaande 'culturen'.

In veel opzichten zou het wetenschappelijk werk dat ik nu produceer nog steeds als 'antropologie' te boek kunnen staan. Het is echter een antropologie die ver af staat van die waarin ik ben opgeleid. Vijfendertig jaar geleden schreef mijn discipline voor dat ik de lokale ander van een afstand moest beschouwen. De kennisclaims die op die afstandelijke beschouwing zijn gebaseerd worden nu toenemend bekritiseerd vanuit het perspectief van interculturele filosofie.

Het overschrijden van culturele grenzen

Mijn weg naar het *sangoma*-schap bevestigde op het persoonlijk vlak van denken, ervaren en geloven, dat in een lokale therapeutische context culturele grenzen kunnen worden overschreden. Het resultaat van de daaropvolgende historische en vergelijkende studies was echter nog treffender. Het gaf concrete aanleiding om aan te nemen dat de grenzen tussen de ogenschijnlijk niet verwante therapeutische systemen over de wereld relatief en poreus zijn. Daar komt nog bij dat door de worteling in de gedeelde ervaring van het menselijk lichaam en de menselijke geest, die systemen in zekere mate een inspiratie en intellectueel verleden gemeenschappelijk hebben.

Bijgevolg betoog ik dat de Noord-Atlantische wetenschap geen monopolie op de waarheid of geldigheid kan claimen. De kennis en de ervaring van genezing in talrijke andere therapeutische systemen moeten worden bestudeerd als authentiek en geldig, de dwang van Noord-Atlantische modellen van kennis en genezing moet worden weerstaan.

DEEL 2: THEORETISCHE REFLECTIE

In het tweede deel van deze bijdrage wil ik de vraag stellen hoe het mogelijk is dat een Westerse sociale wetenschapper als ik, geboren en getogen in de Westerse cultuur en universitair opgeleid als cultureel antropoloog, kan participeren als *sangoma* in de context van Afrikaanse spiritualiteit. Ik wil proberen van deze situatie rekenschap te geven met behulp van mijn Westerse manier van redeneren. Ik doe dat via een omweg: via een beschouwing over de vraag wat Afrikaanse spiritualiteit eigenlijk is, of dat eigenlijk wel bestaat. Daaraan verbind ik de vraag naar de waarheid en geldigheid van de spirituele praktijken waaraan ik als *sangoma* participeer. Mijn redenering is dat "Afrikaanse spiritualiteit" een politiek concept, en participeren in die spiritualiteit een politieke daad is – een gebaar dat zowel naar de Afrikaanse als naar de Noord-Atlantische wereld toe gericht is. En dat Afrikaanse en Noord-Atlantische medische praktijken beide respect verdienen.

Afrikaanse spiritualiteit: een strategisch concept

Het bestaan van een enorme hoeveelheid teksten die specifiek op Afrikaanse religie betrekking hebben, en de institutionalisering van dit materiaal in termen van academische tijdschriften, hoogleraarschappen, professionele verenigingen - waaronder tenminste een wereldwijde vereniging - heeft ertoe bijgedragen dat het bestaan van een specifieke Afrikaanse spiritualiteit (of religie, ik wil hier niet ingaan op een terminologisch debat) een overall ter wereld erkend *sociaal feit* is. Sociale feiten liggen niet voor het oprapen: zij zijn sociaal geconstrueerd. De erkenning dat de aard van sociale feiten gevolg zijn van sociale productie roept, zoals we weten, meteen de vraag op of zo'n feit wel echt bestaat, of het niet irreeel is, of virtueel, of een zaak van performativiteit, kortom, of zo'n feit niet alleen in schijn bestaat. Het leidt, met andere woorden, tot de vraag of Afrikaanse spiritualiteit - zoals het lot is van als alle sociaal geconstrueerde begrippen - gedeconstrueerd moet worden. Deconstructie zou pijnlijk zijn. Afrikaanse spiritualiteit figureert vooral in de luidkeels geventileerde uitspraken van intellectuelen, en van politieke en ethnische leiders, en van *opinion makers*, die zich allen nadrukkelijk als Afrikaans identificeren of die zich (als Zwarten in het Noordatlantisch gebied) op redelijk recente Afrikaanse afkomst kunnen beroepen. Zulke discussies worden vooral in en rond de Afrocentrische beweging gevoerd.¹ Ik heb veel sympathie voor die beweging.

‘Afrikaanse spiritualiteit’ definiëren in termen van geografische herkomst vanuit een bepaald wereldbeeld confronteert ons met een dilemma. Het feit dat het concept “Afrika” een vrij recente geopolitische constructie is maakt het onwaarschijnlijk is dat het correspondeert met een ontologische werkelijkheid die als zodanig een Afrikaanse vorm geeft aan spirituele uitdrukkingen geeft en die vorm naar buiten toe bemiddelt. Van sommige van die expressies zoals verering van koningen, van voorouders, van de aarde kan aangetoond worden dat ze al honderden, zo niet duizenden jaren op Afrikaanse bodem bestaan hebben. Maar de ouderdom van die praktijken bewijst nog niet dat zij bij uitstek Afrikaans zijn – en in feite worden zij in andere werelddelen ook in sterk vergelijkbare vorm gevonden. ‘Afrika’ als een objectief gegeven bestaat niet. Wie aan deze sceptische waarheid recht wil doen wekt echter de indruk dat hij of zij het meest geliefde bezit wil ontnemen aan degenen die zich met “Afrika” identificeren. Moeten wij uit solidariteit met Afrika, Afrikaniserend essentialisme maar op de koop toe nemen?

Ve’le onderzoekers van Afrikaanse religie bepleiten om de talloze variaties in spiritualiteit in heden en verleden op het Afrikaanse continent samen te nemen onder een gezamenlijke label “Afrikaans”. Maar zij doen dit niet zozeer omdat deze uitingen van

spiritualiteit gelegen zijn op het Afrikaanse continent of tot een gezamenlijke en gedeelde traditie behoren, maar vooral omdat van de uitdrukkingen gezegd kan worden dat het vormen betreffen van lokale (Afrikaanse) identiteit en symbolische productie – dus een identiteit van, en productie door mensen van wie het zelfrespect, en het geloof in de eigen spirituele en intellectuele vermogens en autonomie, geërodeerd is onder invloed van de laatste eeuwen van Noord-Atlantische harde handelspraktijken en koloniaal en post-koloniaal hegemonisch geweld.

Het resultaat van mijn antropologische en historische studies over Afrika, en mijn veldwerk in Afrika is, om het kort samen te vatten, dit: “Afrikaans” roept in de eerste plaats een gemeenschappelijkheid op die gelegen is in het besluit om zulke hegemonische subordinatie te weerstaan en te overwinnen. Het roept niet een gemeenschappelijke oorsprong op, een oorsprong die niet met anderen, niet-Afrikanen, gedeeld wordt, en het roept evenmin een gemeenschappelijke structuur, vorm of inhoud op.

Afrikaanse spiritualiteit kan daarom met recht gezien worden als een politieke categorie die beoogt een lokale spiritualiteit te definiëren (of liever: een lokale gebondenheid van de geest) in het aangezicht van dreigementen, manipulaties en aanvallen die het gevolg zijn van wereldwijde processen die het lokale ver overstijgen.

Afrikaanse spiritualiteit “is een scenario van spanning tussen lokaal-binnen en ginds-buiten. In dit scenario wordt gebruik gemaakt van spirituele middelen (de productie, sociale opvoering en rituele transformatie, van symbolen) door een groep die aldus doende zichzelf in het leven roept.” De middelen zijn zeer gevarieerd. In veel gevallen zijn deze middelen geïmporteerd van andere werelddelen, vanuit gebieden die ver buiten Afrika gelegen zijn. Daartoe behoren waarschijnlijk geestesbezetenheid ⁱⁱ en zeker ook wereldreligies zoals de Islam en het Christendom. Deze drie vormen van Afrikaanse spiritualiteit omvatten samen verreweg de meeste religieuze uitingen op het Afrikaanse continent van vandaag. Tussen haakjes: het feit dat zo veel trekken geïmporteerd zijn wil niet zeggen dat deze vormen van Afrikaanse spiritualiteit on-Afrikaans van aard zouden zijn, of dat ze vreemd zijn aan de *longue duree* van de Afrikaanse culturele geschiedenis.

Mijn zojuist gegeven definitie van Afrikaanse spiritualiteit als een politiek concept ontdoet het van zijn hecht verankerde particularistische en mystieke implicaties. Afrocentristen zullen het hier moeilijk mee hebben. Maar het articuleert de positie waartoe mijn gehele intellectuele ontwikkeling mij gebracht heeft. ⁱⁱⁱ Vanuit die positie ben ik in staat om mij tegelijkertijd Nederlander, hoogleraar culturele filosofie, Zuidelijk-Afrikaanse *sangoma*, en geadopteerd lid van de koninklijke familie van de Zambiaanse Nkoya te noemen.

Insiders en outsiders

Ik ben, zoals ik boven heb geschreven, mijn wetenschappelijke carrière als antropoloog begonnen. Antropologisch veldwerk is een techniek van interculturele kennisproductie. Zonder actief met de *insiders* mee te doen volgens de lokaal geldende richtlijnen van etiquette, geïmpliceerde betekenissen, gedeelde lokale geheimen is het onmogelijk om *insider* te worden en zichzelf als *insider* te ervaren. Zonder actief mee te gaan met fundamentele taalkundige en conceptuele conventies die ten grondslag liggen aan gemeenschappelijkheid zoals *insiders* die creëren door middel van hun spiritualiteit, is het onmogelijk om *insiderschap* in hun midden tot stand te brengen. *Insider* worden is een sociaal proces ook in die zin dat het niet eenvoudigweg kan worden opgeëist door de persoon die *insider*

pretendeert te zijn. In tegendeel, het moet door anderen verleend, erkend en bevestigd worden - door hen dus die reeds *insiders* zijn, en die als zodanig de rechtmatige eigenaren zijn van het spirituele domein in kwestie. Dit zijn inderdaad zeer complexe processen. Degene die oorspronkelijk *outsider* was (zoals de antropoloog die opereert vanuit een achtergrond die in het begin ver verwijderd was van die van de *insiders*), maar ook degenen die van meet af aan zelf al *insiders* zijn in hun eigen cultuur, moeten, als ze *insider* willen worden in een bepaald aspect van die cultuur, alle gelijkelijk de confrontatie aangaan met enorme problemen van het verwerven van cognitieve kennis, taalvaardigheden, en details van organisatorische, mythische, theologische en rituele aard. Zij ontleen hun geloofsbrieven als *insiders* aan het feit dat zij uitdrukkelijk met andere mensen ter plaatse omgaan en door dezen (op grond van het aan de dag gelegde gedrag) bevonden worden *insiders* te zijn. Dit is dus een spel van laten zien en gezien worden. Als zodanig kenmerkt een aanzienlijk element van performativiteit de pogingen zich als *insider* te bewijzen en ook de verdere uitoefening van spirituele praktijken door zowel deze aankomende als de erkende *insiders*. Een dergelijke performativiteit staat in principe op gespannen voet met spirituele kennis en houdingen. Immers, mensen zijn geneigd om te veronderstellen dat wie spirituele kennis en houdingen aan de dag legt, dit doet vanuit een niet-performatieve beweegreden, om precies te zijn: vanuit een existentiële authenticiteit. De *outsiders* die *insiders* willen worden moeten publiekelijk en uitdrukkelijk een proeve ten beste geven (moeten “performen”) om hun geloofwaardigheid als *insider* te bevestigen. Dit voegt een laag van opzettelijkheid, van mogelijke manipulatie, toe aan alle claims op verborgen spirituele kennis van verborgen lokale domeinen.

Toch kan ik ondanks al deze moeilijkheden en problemen niet anders zeggen dan dat de zeer vele verschillende domeinen van lokaliteit en gemeenschap □ geschapen als die zijn door Afrikaanse vormen van spiritualiteit □ werkelijk net zo kenbaar zijn voor wie begint als *outsider* als voor de mensen die van begin af aan *insider* in die betreffende cultuur zijn. Het verschil in moeilijkheid om die praktische en theoretische kennis te verwerven is een verschil van graad, niet van soort. Verreweg het belangrijkste aspect van dit proces is het politieke scenario van zich invoegen. Wat minder cruciaal is, is het leren kennen van onveranderlijke feiten van een zogenaamd vastliggend cultureel repertoire, of een geboorterecht. En wat al helemaal niet telt is een aangeboren predispositie die sommigen, en geen anderen, in staat zou stellen om een specifieke gereïficeerde cultureel repertoire te verwerven en te waarderen – zoals racisten, met inbegrip van racistische variaties van Afrocentriciteit graag beweren. Het gaat immers om culturele zaken, waarvan het voornaamste kenmerk is dat zij hoe dan ook geleerd zijn, en niet aangeboren.

Vertaalbaar of niet?

Intussen moet erop gewezen worden dat kennen en kunnen niet hetzelfde zijn als het naar buiten brengen van die kennis en vaardigheden. Een geheel nieuw probleemveld ontstaat wanneer we onder ogen zien hoeveel of hoe weinig de *outsider* die *insider* geworden is in een specifiek domein van Afrikaanse spiritualiteit, in staat is om de verworven kennis uit de doeken te doen ten overstaan van de buitenwereld, de wereld als geheel. Daarmee hangt een ander probleem samen: hoe dat zou moeten gebeuren in een taal die in principe als een internationale taal verstaan wordt?

– Kan alles, en dan met name alles op het gebied van spiritualiteit, in taal worden uitgedrukt? Onvermijdelijk is het antwoord: nee, natuurlijk niet.

– Kan alles, en dan met name alles op het gebied van spiritualiteit, van het specifieke terrein van één taal overgebracht worden naar dat van een andere taal? Hier is het antwoord:

ja, tot op grote hoogte kan dat, maar niet helemaal. Denk in dit verband aan Quine's principe van de ongedetermineerdheid van vertaling.^{iv}

– Kan *insiders'* kennis bemiddeld worden aan *outsiders* zonder dat het vertrouwen van de mede-*insiders* beschaamd wordt? Hierop is het antwoord dat dat afhangt van de mate waarin iemand zich in zijn verslaggeving laat leiden door wat deze mede-*insiders* wenselijk vinden. Als die inspraak minimaal is, is het uitgebrachte verslag doodgewoon verraad, of nog erger, intellectuele roof in de slechtste traditie van hegemonische antropologie. Maar het is niet onmogelijk om een beroep te doen op de inspraak in deze van de kant van de *insiders*: vele *insiders* verwelkomen vandaag de dag de bemiddeling van hun identiteit naar de buitenwereld. Daarom kan hun hulp worden ingeroepen als het erom gaat om de vormen te definiëren waarin zij hun eigen spirituele *insiderschap* naar buiten bemiddeld wensen te zien.

.Er bestaat een zekere verwantschap tussen mijn benadering van Afrikaanse spiritualiteit als een formele strategie om door middel van het creëren van grenzen gemeenschap te scheppen, en Derrida's benadering van differentie als een strategie om de bevestiging van differentie zowel te bevestigen als uit te stellen. Geen wonder dat de redenering zoals ik die hierboven gaf geschreven werd kort nadat ik geprobeerd had om kritisch na te denken over Derrida's redenering met betrekking tot religie (1996).^v

Sociale of religieuze spiritualiteit?

Maar er blijven vragen die mij nog steeds hinderen. Die maken dat wat ik boven betoogde mij eigenlijk toch niet echt bevredigt. Al moet ik tegelijkertijd zeggen dat ik erachter blijf staan. Mijn sympathie blijft namelijk uitgaan naar een definitie van religie en spiritualiteit die niet gebaseerd is op een inhoud – een ontologie of een metafysica – maar op een formele bepaling van spiritualiteit als een middel tot gemeenschapsvorming. Waarom is mijn nadruk op de geïmpliceerde politieke dimensie van Afrikaanse spiritualiteit zoals ik die hierboven leg dan toch onbevredigend? Omdat dat een eenzijdige stellingname is. Het laat iets buiten beschouwing, namelijk het Ik van de persoon die insider wordt, die participeert, die de ritens voltrekt. De *locus* van de ervaringen met de spiritualiteit in kwestie is niet de *ad hoc* gemeenschap geschapen door de begrenzingen van een bepaalde spiritualiteit, maar het is het Ik die dat alles uitvoert (performs). Want alleen dat Ik bezit de lichamelijke die absoluut noodzakelijk is als de zetel of plek van ervaring op het *interface* tussen zelf en buitenwereld. Zoals Henk Oosterling terecht stelt^{vi} spiritualiteit is altijd een belichaamd project. *Afrikaanse spiritualiteit is daarom niet alleen een sociale technologie (in de klassieke Durkheimiaanse zin van het creëren van de mogelijkheid tot een samenleving)*^{vii} *maar ook een technologie van de individualiteit, van het zelf*. Wat wil dat zeggen – moeten we onderscheiden tussen, laten we zeggen, een sociale opvatting van spiritualiteit (als technologie van de gemeenschap) en een religieuze spiritualiteit (als technologie van het individuele zelf)? Staan we hier voor een dilemma? Maar is een dergelijke onderscheid eigenlijk wel mogelijk? Kan het ook zijn dat spiritualiteit juist de *nexus* is tussen zelf en gemeenschap, als technologie die (opnieuw: in de klassieke Durkheimiaanse zin) “het sociale” mogelijk maakt in weerwil van de centrifugale fragmentatie van de duizenden individuele bewuste lichamen waaruit de mensheid bestaat?

Geldigheid van Afrikaanse spirituele therapie

Een tweede dilemma dat daarmee verwant is betreft de ervaring van mijn eigen plaats binnen het boven geschetste dilemma tussen een sociale en een individuele opvatting van spiritualiteit. Ik ben tot interculturele filosofie gekomen in het ten einde lopen van de jaren '90, en wel uit onvrede met de objectiverende houding van de culturele antropologie. Voor ik

dit punt bereikt had deze onvrede me er al toe gebracht om de professionele anthropologische distantie op te schorten. Ik werd metterdaad een van hen die ik verondersteld werd alleen maar van op afstand te bestuderen (1990-1991). Ik werd, zoals ik dat hierboven heb beschreven, waarzegger-priester. Mijn persoonlijke verhaal en de door mij gegeven definitie van spiritualiteit als een politiek gebaar verklaart voor tot op zekere hoogte hoe ik tegelijkertijd een *sangoma*, een Noordatlantische hoogleraar in de filosofie, en een senior sociale wetenschapper in Afrika studies kan zijn. Als namelijk de essentie van Afrikaanse (en andere) spiritualiteit het zonder inhoud kan stellen, dan is het uitkomen voor een bepaalde geloofsinhoud secundair ten opzichte van het concrete participeren in dat geloof. Het probleem van werkelijk geloven in de centrale inhoud van de *sangoma*-wereldbeschouwing (tussenkomen van voorouders, reïncarnatie, magie, mediumschap) komt in het kader van die definitie nauwelijks op. De vraag naar de geldigheid van die inhoud komt grotendeels neer op een pseudo-probleem.

Maar niet helemaal. Want op existentieel vlak kun je het *sangomaschap* alleen uitoefenen en de spirituele en therapeutische effect ervan alleen aan anderen die zich als cliënten en volgelingen opstellen ten goede laten komen, indien en voor zover deze geloofsinhouden en praktijken door de uitvoerende (performerende) persoon werkelijk tot op grote hoogte als geldig ervaren worden – om niet te zeggen als absoluut geldig, althans binnen die specifieke rituele situatie waarin deze praktijken worden uitgeoefend. De gemeenschap die deze vorm van Afrikaanse spiritualiteit met zich meebrengt gaat eveneens duidelijk uit boven het niveau van alledaagse socialibiliteit, en dat heeft op zijn beurt duidelijke implicaties voor ervaring en kennis. Het politieke gebaar inzake Afrikaanse spiritualiteit heeft dus twee aspecten: dat van invoegen in een groep die politiek, sociaal en economisch onder druk staat, en dat van het affirmeren van geldige eigensoortige kennis die onder intellectuele druk staat. Anders gezegd: het is een politieke daad om te beweren dat deze *sangoma*-geloofsinhouden geldig zijn en om praktijken aan de dag te leggen welke door die geloofsinhouden worden voorgeschreven. -Want door dergelijke claims en dergelijk religieus gedrag weerstaan wij de druk van de kant van een andere referentie groep – die van de Noordatlantische academische gemeenschap, en van het geloofssysteem (namelijk: een seculiere, rationele, wetenschappelijke wereldbeschouwing) die door laatstgenoemde gemeenschap wordt uitgedragen. Tegelijkertijd moeten we stellen dat het laatste genoemde geloofssysteem – het Noord-Atlantische – het zelfde soort respect en dezelfde soort politiek gemotiveerde sociabiliteit en geloof in de geldigheid ervan verdient als het *sangoma* geloofssysteem.

Nog eens: hoe kan dat? Dat hier een dilemma is valt niet te ontkennen. Het komt neer op een aporie. Ik los het praktisch op, dag in dag uit, door concreet in iedere gegeven situatie zo goed en zo kwaad als het kan met het dilemma om te gaan - de ene situatie vraagt er meer om *sangoma* te zijn, in de andere situatie ligt de nadruk meer op mijn hoedanigheden als filosoof en als Afrika-onderzoeker. Ik ben alleen tot op heden niet in staat om deze praktische oplossing op een bevredigende manier in discursieve taal uiteen te zetten. Ik denk dat dit vooral te wijten is aan het feit dat de soort praktische omgang met het probleem dat een gevoel van oplossing geeft en dat de spanning dat het dilemma oproept verzacht, de logische consistentie, de afgeperkte vorm en de lineariteit van het discursieve conceptuele denken tart. Dat, met andere woorden, het dilemma als zodanig een nogal kunstmatig bij-product is van het rationele theoretische redeneren over interculturele en spirituele zaken. Discursieve taal is, zoals ik elders heb betoogd,^{viii} het slechtst denkbare in plaats van het meest geeigende vehikel om het interculturele uit te drukken en ermee om te gaan. Dit betekent dat alle academische teksten over Afrikaanse spiritualiteit van beperkte waarde en relevantie zijn. Maar waarom

zouden we ons beperken tot schrijven en lezen, tot plaatsvervangende representaties, als *the real thing* voor ons onder handbereik ligt?

Dit artikel is samengesteld uit eerdere, Engelstalige teksten,¹ ten behoeve van een Nederlandstalige bundel die thans ter perse is. Deel 1 van dit artikel is vertaald door Marcel Poorthuis, deel 2 door Ilse N. Bulhof. De auteur betuigt deze eminente vertalers zijn welgemeende dank.

ⁱ Het meest invloedrijke en gezaghebbende boek over Afrocentrisme is wellicht: Asante, M.K., 1990, *Kemet, Afrocentricity, and knowledge*, Trenton, N.J.: Africa World Press; voor de secundaire literatuur zie : Berlinerblau, J., 1999, *Heresy in the university: The Black Athena controversy and the responsibilities of American intellectuals*, New Brunswick etc.: Rutgers University Press; alsmede: Howe, Stephen, 1999, *Afrocentrism: Mythical pasts and imagined homes*, London/New York: Verso, first published 1998; Fauvellet-Aymar, F.-X., Chrétien, J.-P., & Perrot, C.-H., 2000, eds., *Afrocentrismes: L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris: Karthala; en de discussie in *Politique africaine*, November 2000.

ⁱⁱ Voor een uitvoerige analyse van shamanisme in Afrikaans verband zie mijn *Intercultural encounters*, Hamburg: LIT Verlag, 2003, hoofdstuk 8, en literatuur aldaar. Dit boek gaat ook zeer uitvoerig in op alle andere onderwerpen van dit korte artikel.

ⁱⁱⁱ Zie mijn Rotterdamse oratie: 'Culturen bestaan niet', Rotterdam: Rotterdamse Filosofische Studies, 1999; en mijn *Intercultural encounters*.

^{iv} Cf. Wright, C., 1999, 'The indeterminacy of translation', in: Hale, B., & Wright, C., 1999, eds., *A companion to the philosophy of language*, Oxford: Blackwell, first published 1997, pp. 397-426; Quine, W.V.O., 1970, 'On the reasons for the indeterminacy of translation', *Journal of Philosophy*, 67: 178-183.

^v Cf. Derrida, J., Vattimo, G., & Gadamer, H.-G., 1997, *God en de godsdienst: Gesprekken op Capri*, vert. H. Note & J.M.M. de Valk, Kampen/ Kapellen: Kok Agora/Pelckmans, Dutch tr. of *La religion*, 1996, Paris/Rome: Seuil/ Laterza.

^{vi} Oosterling, interventie op de bijeenkomst van de Werkgroep Spiritualiteit van de Nederlands-Vlaamse Vereniging voor Interculturele Filosofie, Rotterdam, april 2000.

^{vii} Durkheim, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France.

^{viii} van Binsbergen, W.M.J., 1999, 'Enige filosofische aspecten van culturele globalisering: Met bijzondere verwijzing naar Malls interculturele hermeneutiek', in: Baars, J., & Starmans, E., eds, *Het eigene en het andere: Filosofie en globalisering: Acta van de 21 Nederlands-Vlaamse Filosofiedag*, Delft: Eburon, pp. 37-52.

¹ van Binsbergen, W.M.J., 2000e, 'Crossing cultural boundaries', in: *Compass Newsletter: For endogenous development*, no. 3, July 2000, special issue on: Vitality, health and disease: in soils, crops, animals and people, p. 12-13; van Binsbergen, W.M.J., 2000, 'African spirituality: An intercultural approach,' paper presented at the Dutch-Flemish Association For Intercultural Philosophy, Research group on Spirituality, Meeting of 6 June 2000, Philosophical faculty, Erasmus University Rotterdam, thans gepubliceerd als: van Binsbergen, W.M.J., 2003, 'African spirituality', in: *Polylog: Internet Journal for Intercultural Philosophizing*, issue 4, March 2003, en 'El spiritualidad africano', in: *Polylog: Internet Journal for Intercultural Philosophizing*, issue 4, March 2003