

<i>Alejandro Paula</i> Curaçao 30 Mei 1969 gezien tegen de achtergrond van een wereldwijde ontwakning en gezagscrisis in de jaren zestig	179
<i>Peter van der Veer</i> Religion, Secularity, and Tolerance in India and Europe	197
<i>Annette Drews</i> Women's Power: The Influence of Gender and Age on the Position of Women among the Kunda of Zambia	211
<i>Armando Lampe</i> Moravian mission and emancipation in Surinam The case of Otto Tank	237
<i>Gerard van 't Spijker</i> Stereotypen in de Rwandese geschiedschrijving Een pleidooi voor ontideologisering	253
<i>Bibliografie Jan-Mathijs Schoffeleers</i>	275
<i>Adressen auteurs</i>	285
<i>Tabula gratulatoria</i>	287

Sangoma in Nederland Over integriteit in interculturele bemiddeling¹

Wim van Binsbergen

Inleiding

Minstens drie grote lijnen zie ik in het werk en het leven van Matthieu Schoffeleers:

- (1) de strijd om een verre, Afrikaanse cultuur in haar totaliteit tegemoet te mogen, en te kunnen, treden op de voorwaarden die zij stelt, ongeacht de voorgevormde beelden en de voorschriften die daartoe gelden in Matthieu's samenleving van herkomst: de Nederlandse samenleving, de wetenschappelijke subcultuur, de wereld van missie en kerk;
- (2) als hij vervolgens een beeld produceert van die cultuur, wil hij niet veinzen los te staan van zijn eigen samenleving van herkomst: hij claimt het recht de Afrikaanse cultuur te presenteren en interpreteren in het licht van dilemma's waardoor zijn eigen sociale, wetenschappelijke en religieuze ervaring worden bepaald — want ook aan die Nederlandse, wetenschappelijke en kerkelijke context heeft Matthieu zich totaal gecommitteerd (zij het niet zonder kleine persoonlijke ingrepen in details);
- (3) waar deze beide punten resulteren in een strijd tussen totale committeringen verenigd in één persoon, kan het niet anders of de betrokkene komt beschadigd en verminkt uit de strijd; maar die strijd is meer dan wat ook de moeite waard, en de zwaarste verminking is de prijs die betaald moet worden voor de hoogste uitverkiezing.

Toen ik in 1972 Matthieu voor het eerst ontmoette, op Terry Rangers baanbrekende conferentie over de geschiedenis van Centraalafrikaanse religieuze systemen die voor ons beiden de doorbraak zou worden van een internationale carrière op dit vakgebied, bevond hij zich ergens tussen punt (1) en (2). Hij was reeds beschadigd door de confrontaties met zijn kerkelijke superieuren ten aanzien van de grenzeloosheid waarmee hij als

missionaris de Mang'andzja cultuur van Zuidelijk Malawi tegemoet was getreden. Hij was reeds van missionaris antropoloog geworden, docent aan de universiteit te Malawi, en zou luttele jaren later de overstap maken naar een Nederlands lectoraat en spoedig professoraat; priester en kloosterling zou hij blijven. Maar misschien bevreesd om wat punt (3) nog verder voor hem in petto had, kanaliseerde hij vooralsnog zijn grote kennis van en liefde voor de Mang'andzja cultuur in een historische studie van een plaatselijke cultus, wiens stichter Mbona in een verleden dat een half millennium achter ons ligt, de martelaar werd van een staatsvormingsproces dat onder meer in het verlengde lag van vroege Europese expansie in dit gebied (Schoffeleers 1972a; 1972b; 1977; 1978; 1979; 1985; 1992) — zoals Christus een martelaar was van onder meer Romeinse expansie in Palestina. Maar de weg naar Matthieu's persoonlijk hier en nu bleek niet blijvend af te sluiten. Hij was inmiddels geïnitieerd in het *nyau* maskergenootschap, en jarenlang was juist hij degeen die de Mbona cultus gaande hield. Zijn werk over Afrikaanse theologie, Afrikaanse Christologie, over Christus als Afrikaanse waarzegger-priester (*nganga*) (o.a. Schoffeleers 1988 en 1991a), naadloos overgaand in zijn vele jaren omspannend pastoraat in Malawi en in Nederland, toonde de invulling van punt (2). Zoals hij als aanloop tot de eindzegen sprak op de huwelijksplechtigheid die hij (ver buiten zijn eigen ambtsgebied en met existentiële Afrikaanse inbreng van ons alle drie) celebreeerde voor mijn vrouw en mij:

"Het is mijn taak mijn god zichtbaar te maken waar dan ook, en in welke gedaante dan ook waaronder het hem wordt toegestaan zich te manifesteren."

Slechts de allernaasten werd een persoonlijke blik gegund op punt (3), op pijnlijke momenten waarin Matthieu's strijd van elders, tijdelijk persoonlijke relaties binnendrong maar ze, na een crisis, beproefd en verrijkt achterliet. Naar buiten, en goed onder controle, brak dit punt door in de onthutsende synthese van structuralistische antropologie, theologie, en Afrikaanse religieuze antropologie, waaruit zijn tweede, Utrechtse oratie (1991) bestond. De verminkte bij uitstek, de figuur die slechts één lichaamshelft heeft², en die zich op zijn ene been potsierlijk heenspoedt door het Centraal Afrikaanse woud, en door de dromen en fantasieën van zijn bewoners, is niet alleen de halve mens van Plato wachtend op vereniging met zijn wederhelft, maar (zoals Matthieu met groot exegetisch en structuralistisch vernuft wist te bewijzen) Christus, Mbona, en in laatste instantie toch vooral Matthieu zelf.

De vergoddelijkende verminking is misschien in laatste instantie de dood als voorwaarde voor opstanding of wedergeboorte, maar vooral de prijs

die betaald wordt voor onvoorwaardelijke committering aan twee domeinen, die juist in die committering geconstrueerd worden als onverzoenbaar aan elkaar tegengesteld. Zij tekent de centrale tragiek van de klassieke antropoloog, degeen die in jarenlang intensief veldwerk zich taal en gewoonten eigen maakt om een andere cultuur van binnen uit te kunnen begrijpen en beschrijven. Volgens een zestiende-eeuwse bron (Schreiber z.j.) bevond zich onder de bezittingen van de Noormannenvorst Swjatoslaw in het negende-eeuwse Kiew een drinkbeker gemaakt van een in goud gemonteerde menselijke schedel, met de inscriptie *Op zoek naar het exotische verloor hij het eigene* — zijn schedel, en daarmee zijn leven; het is een les die klassieke antropologen op het lijf geschreven is.

Niemand's situatie en levensloop is geheel aan die van anderen gelijk. Hoewel mijn bijdrage aan deze bundel laat zien hoezeer de drie hoofdlijnen van Matthieu's wetenschappelijk leven ook zijn terug te vinden in het mijne (Matthieu's eerste promovendus), liep de verwerking daarvan zo weinig in fase met zijn eigen ontwikkeling, dat ik vaak de grootste moeite had juist met die teksten (van na 1980) waarin zijn wetenschap steeds meer koos voor theologische en existentiële formuleringen — en waarmee hij uitdrukkelijk te kennen gaf dat hij niet alleen een voortreffelijke onderzoeker van de Mang'andzja was maar ook westerling, en westers priester. Matthieu is tenslotte negentien jaar ouder dan ik, en hoewel de Rooms-katholieke kerk een grote rol heeft gespeeld in mijn jeugd heb ik nooit stappen gezet op weg naar het priesterschap binnen die organisatie. Ik bleef tot het eind van de jaren 1980 hopen dat mijn wetenschap van de Afrikaanse religie (cf. Van Binsbergen & Schoffeleers 1985) een afdoende kanalisering en ontluistering zou vormen voor mijn eigen religieuze gevoeligheid zoals in mijn jeugd opgedaan. Mijn eigen verminking kwam in eerste instantie niet voort uit de confrontatie met een wereldwijde kerkelijke organisatie waarvan ik mij al heel vroeg had losgemaakt (en waaraan ik overigens een voortreffelijke middelbare schoolopleiding dank), maar uit de verwantschappelijke drama's (rond incest, geweld, wanhoop, en generaties lang ontbrekende vaderfiguren) binnen het gezin waarin ik kort na de Tweede Wereldoorlog opgroeide. Afrika was voor mij niet een keuze maar een vlucht, een zoeken naar een thuis. Ik vond dat thuis eerst (vanaf 1972) bij de Zambiaanse Nkoya (waar ik het tot aangenomen lid van de koninklijke familie bracht, bij de dood van koning Kabambi Kahare in 1993 erfgenaam van de koninklijke boog en van 25 km² land); en later (vanaf 1989) in Botswana, waar ik min of meer als Nkoya gastarbeider vanuit Zambia in de snelgroeïende stad Francistown, mij een plek verwierf aan een van de paar (op therapeutische extatische religie gerichte) 'loges' van die stad, om deze na enige jaren vaarwel te zeggen als volledig ingewijd en bevoegd waarzegger-priester (*sangoma*). En

waarschijnlijk is Matthieu mij nooit nader geweest dan toen hij op het jaarlijkse Satterthwaite colloquium over Afrikaanse religie, in 1990, mij complimenteerde met mijn eerste wetenschappelijke verslag over deze ontwikkeling in mijn onderzoek en in mijn leven (Van Binsbergen 1991; cf. Van der Velde 1997). Ik wist wat dit betekende: na mijn slimme maar Marxistisch-reductionistische historische en politieke analyses van Afrikaanse religie (een succesvolle benadering die aan Matthieu, ondanks zijn eigen loyaliteit, niettemin wezensvreemd en oppervlakkig had toegeschenen), erkende hij dat — evenals bij hemzelf gebeurd was — mijn eigen existentie effectief door Afrikaanse religie was ingenomen en her-ingericht.

Inmiddels zijn wij bijna tien jaar verder. Ik ben *sangoma* gebleven, naast mijn andere centrale rollen als echtgenoot, vader, onderzoeker, hoogleraar, manager. Als ik in Zuidelijk Afrika ben oefen ik mijn praktijk daar zo'n beetje uit, maar meestal beperk ik mij tot een handjevol Nederlandse cliënten. *Wat betekent zo'n interculturele bemiddeling, en welke vragen roept zij op ten aanzien van integriteit?* Dat wil ik in dit stuk verkennen.

Integriteit

Laten wij integriteit definiëren als: door het subject (v/m) uitdrukkelijk nagestreefde consistentie tussen zijn gedrag en de normen en waarden die het voorstaat. Integriteit is op zich in onze cultuur een van de belangrijkste normen en waarden; in hoeverre deze zelfreflexiviteit van ons centrale concept een valkuil of een winst is kan ik in dit bestek niet verkennen.

Integriteit is een waarde die wij met velen (bij voorbeeld: leden van onze generatie, academici, Nederlanders, burgers van de geglobaliseerde internationale samenleving) delen, en als zodanig intersubjectief en een tamelijk duidelijke toetssteen. Integriteit is echter tegelijk ook een individueel streven naar zelfverwezenlijking, en als zodanig is haar intersubjectiviteit onherroepelijk beperkt. Wij weten niet precies of de normen en waarden die iemand openlijk uitdraagt, ook werkelijk die zijn die hij in zijn diepste wezen koestert. Zijn openlijke belijdenis kan lippendienst zijn, bedoeld om voor andere normen en waarden de nodige ruimte te scheppen; in de mate waarin zijn openbaar beleden normen en waarden toch zijn openbaar gedrag niet geheel dekken (niet iedereen is een groot toneelspeler), kan zo iemand een niet-integere indruk maken. Het is zelfs mogelijk dat hij deze openlijk beleden waarden, zelfs als zij niet geheel stroken met die welke hij in zijn diepste wezen koestert, toch ook weer niet helemaal afwijst; zijn integriteit blijkt dan bij voorbeeld uit de mate waarin hij oprecht en diepgaand worstelt

met het probleem dat tegenstrijdige normen beide als geldig kunnen verschijnen. Maar men kan hier ook heel anders over denken en de centrale toetssteen van integriteit leggen, niet in de innerlijke worsteling maar in de geslaagde openbare belijdenis van consistentie. Deze laatste opvatting zal hopelijk weinig weerklank vinden bij antropologen, die immers (voor zover zij langdurig veldwerk hebben gedaan) vertrouwd zijn met de mate waarin alle maatschappelijke gedrag zodanig performatief en strategisch is dat de etnografische weg naar de waarheid, de ervaring, de mening achter dat gedrag altijd uiterst moeizaam en problematisch is.

Want wij hebben tot dusver alleen gesproken over ons opereren in de Nederlandse samenleving, tegen de achtergrond van een gedeeld plaatselijk cultureel kader: dat van de Nederlandse c.q. Europese intelligentsia, gewend te denken in nationale kaders van normen en waarden, die effectief aan de wereldpolitiek en wereldwijde ideologie zijn gekoppeld of daar althans naar streven. Het probleem van integriteit ligt nogal anders in de interculturele bemiddeling die de antropoloog (v/m) nastreeft. Zijn Afrika is er vooral één van de vele beperkte plaatselijke kaders van ordening en zingeving, aan de moeizaam geconstrueerde grens waarvan de wereldwijde buitenwereld selectief wordt gefilterd, getransformeerd, vaak zelfs tegengehouden. *Hoe integriteit te verwezenlijken in een situatie van interculturaliteit, die per definitie uitgaat van een veelheid van onafhankelijke normen en waarden die tegelijk in het geding zijn?* Dit correspondeert met de punten (1) en (2) zoals boven uiteengezet; het is een strijd waar men slechts beschadigd (3), maar hopelijk voorzien van een nieuwe waarde, uit kan komen.

De kern van mijn claim *sangoma* te zijn geworden, die hoedanigheid in mijn leven te hebben ingebouwd, en daaraan terecht een beperkte therapeutische werkzaamheid te ontleen, is dat ik naast mijn optreden als vooraanstaand Nederlandse intellectueel, tegelijk, effectief en met recht opereer in een heel ander plaatselijk cultureel kader, waarin ons toch zo dierbare begrip integriteit ongetwijfeld een heel andere lading zou krijgen — als het er überhaupt in past. Integriteit is misschien een universele waarde van de wereldcultuur, maar wat zij betekent ten aanzien van concrete niet-westerse plaatselijke kaders, en van de bemiddeling daarvan naar onze eigen samenleving, is een probleem dat geen evidente oplossing heeft.

Kan mijn situatie als *sangoma* hier iets verduidelijken?

Sangoma's in Francistown, Botswana

Het relevante plaatselijke culturele kader is dan dat van praktisch ongeletterde geestesmediëms (*basangoma*, '*sangoma's*') in en rond de stad

Francistown, nabij de grens tussen Botswana en Zimbabwe. Het zijn mensen die zich zelf beschouwen, en die door hun wijde sociale omgeving beschouwd worden, als effectieve therapeuten, en wel (omdat veel lichamelijk onheil religieus geïnterpreteerd wordt in dat deel van de wereld) als bemiddelaars tussen mensen enerzijds, en voorouders, geesten en God (Mwali) anderzijds. In een voortdurende strijd op leven en dood om onderlinge macht en hiërarchie gewikkeld, menen deze specialisten zelf dat zij deze vermogens ontlenen aan een door incarnatie verkregen uitverkiezing. De concrete, voor religieus-antropologisch onderzoek openstaande geïnstitutionaliseerde gedragsvormen zoals diagnose, therapie, training, initiatie en graduatie worden door hen, en door hun sociale omgeving, beschouwd *niet* als voorwaarde en legitimatie, maar slechts als de voortschrijdende manifestatie en bevestiging van de *eigenlijke* dispensatie. Deze laatste is van bovennatuurlijke aard en doet zich sociaal kennen doordat vooroudergeesten tijdens een publieke trance door de mond van het medium coherente en verstaanbare uitspraken doen in een ter plaatse courante taal.

Er waren rond 1990 in Francistown een half dozijn *sangoma*-loges, waarvan ik er drie door intensief contact c.q. lidmaatschap goed heb leren kennen. Op een bevolking van ongeveer 60.000, was de stad hoogstens vijftig *sangoma*'s en *twaza*'s rijk, van wie ik ongeveer de helft persoonlijk kende; met een kwart ging ik dagelijks om voor zover aanwezig. Het gaat hier dus om een specialisme dat slechts zeer weinig mensen beoefenen (minder dan een promille van de stadsbevolking).³ Vele cliënten gaan door de handen van de *sangoma*'s. In de meeste gevallen blijft het bij één of twee divinatieconsulten, wat aanwijzingen om een voorouderlijk offer te brengen, de uitreiking van aan de natuur of aan collega's ontleende plantaardige medicijnen. Slechts een klein gedeelte van de cliënteel brengt het — via een eerste publieke initiatie en uitreiking van specifieke parafernalia en rituele kleding, *nadat* mediamieke trance al het cultureel erkende bewijs van voorouderlijke uitverkiezing heeft gegeven — tot de status van *twaza*, d.w.z. van *sangoma*-in-incubatie, onderworpen aan allerlei dienstbaarheid, voedseltaboes en seksuele verboden. Veel minder dan de helft van de *twaza*'s sluit deze incubatieperiode, na een jaar of langer, af met definitieve graduatie tot *sangoma*. Zo'n graduatie omvat aanvullende proeven en rituelen, een groot en kostbaar voorouderoffer, openlijke feestelijke installatie tijdens een nachtelijk dansant ritueel ten overstaan van de vaak tientallen *sangoma*'s die eerder aan dezelfde loge zijn gegradueerd, en uiteindelijk een besloten bevestiging van de pasverworven, hoogste status door aanvaarding binnen het regionale heiligdom van de cultus van de Hoge God, waar ook weer aanvullende parafernalia en therapeutische machtigingen worden uitgereikt.

Er zijn dus diverse niveaus van cultusorganisatie te onderscheiden:

- de loge, onder leiding van een zelfstandige *sangoma*, met als inwonende leden haar — soms *zijn* — familieleden en *twaza*'s;
- daaromheen een wijdere congregatie van niet-inwonende familieleden, *twaza*'s, en aan die loge gegradueerde zelfstandige *sangoma*'s;
- de door een hogepriester geleide regionale afdeling van de cultus van de Hoge God Mwali, aan welke cultus elke zelfstandige *sangoma* schatplichtig is (de cliënteel en de vooral rituele begeleiding van de *twaza*'s, levert heel wat geld op); en ten slotte
- de centrale heiligdommen van de Mwali cultus in de Matoposheuveld in Zuidwestelijk Zimbabwe.

Deze organisatie is enige honderden jaren oud (niet meer) en in voortdurende beweging, doordat zich aan de basis steeds nieuwe loges uitkristalliseren rond zelfstandige *sangoma*'s, en andere loges verdwijnen door overlijden of migratie van de leider. Aan die basis vertoont de organisatiestructuur typisch de algemene vorm van de *cults of affliction*⁴; op de hogere niveaus is een minder vloeiend model van toepassing van tamelijk permanente heiligdommen, ieder met hun eigen cultusregio (Werbner 1977; 1989; Daneel 1970; Schoffeleers & Mwanza 1979; Schoffeleers 1977).

Sinds de instelling van de *Societies Act* in Botswana (1972) is aan deze structuur een parallelle organisatie toegevoegd: die van de beroepsvereniging (in dit geval de *Kwame/ Legwame Traditional Association*), waarin de *sangoma*'s zich, tegen betaling van een lidmaatschapsbedrag voor het leven, op losse basis associëren onder leiding van de verenigingsvoorzitter, de regionale hogepriester van de Mwali-cultus. De beroepsvereniging is de *interface* tussen de traditionele organisatiestructuur, en het moderne leven, waarin de postkoloniale staat pretendeert te waken over de uitoefening van de geneeskunst. Toetreding tot de vereniging is slechts mogelijk op voordracht van een ander lid, die dan als volledig zelfstandig *sangoma* gevestigd moet zijn. Deze formele organisatie, met (als de overheid daarop staat — maar de ambtenaren zijn aantoonbaar doodsbang voor deze clubs van tovenaars) een jaarvergadering, een jaarrapport etc., stelt het *sangoma*-schap in staat een Janusgezicht aan de staat toe te wenden (Cf. Staugård 1986a; Van Binsbergen 1993a): aan de ene kant de schijn van onderwerping aan de organisatievormen die het burgerlijke wetboek oplegt, aan de andere kant doorgaan met wat men toch al sinds tientallen of honderden jaren heeft gedaan, op grond van een machtsdispositie die door de wijde samenleving wordt onderschreven en gevreesd, en die van de staat volstrekt onafhankelijk is.⁵ De lezer kan zich voorstellen dat, zeker tegen de achtergrond van de

dodelijke competitie tussen zelfstandige *sangoma*'s, ons begrip integriteit niet bepaald het centrale thema in deze beroepsvereniging is. Maar men kan met evenveel recht zeggen dat deze geestelijke leiders (zoals velen in de Noordatlantische traditie; denk aan de Jezuïetenorde) hun integriteit bewaren voor de lange termijn en voor hun interactie met, of in het kader van, het bovennatuurlijke; en dat zij, om deze integriteit op het hoogste niveau mogelijk te maken, in de niet-rituele omgang met mensen, vooral met staatsbedienaren, tamelijk geslaagde lippendienst verrichten aan publieke bemiddelde normen en waarden die niet de hunne zijn. Deze lippendienst slaagt nooit geheel, en ik denk dat dit opzettelijk is: in de mate waarin de geestelijke leider het openbare spel waarneembaar *niet geheel* volgens de regels speelt, bemiddelt hij namelijk tegelijk, en eveneens publiekelijk, zijn eigen machtsclaims gebaseerd op eigen normen en waarden die van de openbare niet zijn afgeleid en die evenzeer een publieke geldigheid hebben — zoals blijkt uit het feit dat de *sangoma* cliënten heeft, dat deze cliënten zich vaak jarenlang grote financiële offers getroosten in het kader van hun therapie en opleiding, en dat de *sangoma* aantoonbaar gevreesd wordt ook door niet-clieënten, inclusief staatsbedienaren.

In de koloniale periode was het openlijk uitoefenen van *sangoma*-schap, en vooral van de divinatie met vier tabletten dat daarvan een essentieel onderdeel is, absoluut verboden, — onder verwijzing naar mensenoffers die soms door dergelijk waarzeggen werden geïndiceerd. Traditionele genezingspraktijken gingen toen een ondergronds leven leiden. In onafhankelijk Botswana (sinds 1966) bestaat dit verbod niet meer, en is de uitoefening van de traditionele geneeskunst gebonden aan de overvloedig gewaarmerkte licentie die de beroepsvereniging onder strikte voorwaarden verstrekt. Een dergelijk document wordt door de staat erkend als het enige bewijs van bevoegdheid om de traditionele geneeskunst uit te oefenen. Het vrijwaart de drager in principe (excessen daargelaten) van rechtsvervolging in het geval dat een patiënt tijdens de behandeling letsel opdoet of zelfs overlijdt. Het document geeft daarnaast in de praktijk — misschien vooral door de angst die het inboezemt — ontheffing van enige landelijke overheidsregelingen, bij voorbeeld die ten aanzien van bedreigde diersoorten (huiden, ivoor, en andere dierlijke producten spelen in de traditionele geneeskunst van Zuidelijk Afrika een grote rol), en vrijere toegang tot ruimten waartoe de toegang voor het publiek sterk gereguleerd is (ziekenhuizen, kerkhoven, wildparken, groothandelsbedrijven).

Concrete antwoorden

Het bovenstaande verschaft materiaal om de voor de hand liggende vragen ten aanzien van de integriteit van mijn interculturele bemiddeling als *sangoma* van een begin van een antwoord te voorzien.

Naar alle normen en waarden van de cultuur van hedendaags Botswana ben ik gelegitimeerd als *sangoma* op de enige wijze die daarvoor staat (publieke voorouderlijke trance etc., zie boven). Ik heb vervolgens door passende initiatievormen eerst de graad van *twaza* behaald, ten overstaan van honderden ooggetuigen. Na een jaar van onderwerping aan de verregaande taboes en van verdere geestelijke rijping en zelfstandige divinatie training die, hoewel zij plaatsvond in Nederland, door afspraken vooraf en door correspondentie werd begeleid en na terugkeer in Francistown terdege getoetst, ben ik vervolgens in Francistown (in feite in het dorp Matshelagabédi, gelegen op dertig kilometer afstand van Francistown, waar ik voor dit doel enige weken woonde) gegraduateerd tot *sangoma*, ten overstaan van tientallen getuigen. Ik ben toegelaten tot een van de vier beroepsverenigingen (waarvan twee — niet de onze — zieltogend) voor traditionele genezers die Botswana rond 1990 rijk was. Ik heb daar een getekend en gestempeld diploma van om ingelijst op te hangen in mijn behandelruimte — die ook mijn studeerkamer thuis is; en waarvan de vloer gedeeltelijk bedekt is met de geconsacreerde en gelooide geitenvellen van de offerdieren die ik in het kader van mijn initiaties ten overstaan van andere rituele specialisten heb geslacht. Daarnaast bezit ik een bewijs van lidmaatschap van de beroepsvereniging, met pasfoto, stempel en handtekening, om van dag tot dag bij mij te dragen. Ik ben vervolgens bevestigd in mijn ambt door het orakel van de Hoge God Mwali in het regionale heiligdom te Nata, Botswana, en bezit als bewijs daarvan diverse geconsacreerde parafernalia, waaronder een luipaardhuid. Collega-*sangoma*'s, andere traditionele genezers (onder wie mijn voornaamste leermeester in de divinatiepraktijk, wijlen de Heer Smarts Gumede), en tientallen patiënten in Botswana, Zimbabwe, Zambia en Zuid-Afrika hebben mijn claim *sangoma* te zijn, erkend, en zich als cliënt onder mijn behandeling gesteld. Ik was zelfs de geestelijk leidsman van de Heer Gumede toen hij, vlak voor zijn dood in 1992, zijn laatste reis naar zijn geboortestreek in Zimbabwe maakte. Soortgelijke praktische erkenning is ook te vinden bij een klein en wisselend bestand van cliënten in Nederland. Ik behandel hen met de diagnostische en therapeutische dispositie die mij als *sangoma* te beurt is gevallen; trance speelt daarbij nauwelijks een rol — die is, evenals bij de meeste van mijn collega's in Zuidelijk Afrika, slechts aan

de orde bij voorouderlijke, dansante rituelen zoals *sangoma*'s die onderling in meestal besloten loge-verband opvoeren.

Een interessante *test case* voor de mate waarin mijn claims intercultureel en internationaal-rechtelijk bemiddelbaar zijn deed zich voor in voorjaar 1994. Onbekend met de CITES-regels die sinds een tiental jaren internationaal alle transacties rond bedreigde diersoorten regelen, en waar nodig openlijk en zonder enige steekpenningen gebruik makend van mijn licentie, placht ik tot dan toe onbekommerd heen en weer te reizen tussen Nederland en Zuidelijk Afrika met het in het Mwali-heiligdom geconsacreerde luipaardvel. Begin 1994 echter werd het luipaardvel op Schiphol bij een routine-inspectie door de douane in beslag genomen onder verwijzing naar de CITES-accorden. Na een half jaar intensieve dossiervorming werd mij door het parket te Haarlem, waar Schiphol onder ressorteert, de luipaardhuid ten slotte teruggegeven in formele erkenning van zijn bijzondere religieuze functie. In het kader van deze teruggave werd tevens ongevraagd een permanente in- en uitvoervergunning voor deze onder CITES verboden jachttrofee afgegeven. Deze beslissing is des te signifikanter, omdat een door mij bij dezelfde gelegenheid naïef ingevoerde, niet geconsacreerde, pythonhuid (waarmee *sangoma*'s hun behandelruimten plegen op te sieren) eveneens in beslag genomen werd; deze werd niet teruggegeven maar vernietigd, en kwam mij op een boete van tweehonderd gulden te staan. Een en andere is een interessante casus van intercultureel milieurecht.

Nescafé of Arabica?

Wat stelt dat *sangoma*-schap van mij dan wel voor, vraagt een van mijn gespreksgenoten mij: "Nescafé, of *arabica*?"

- een slap aftreksel dat *à la minute* kan worden toegeëigend (of misschien zelfs louter een inhoudsloze, aanstellerige, exotiserende en anti-intellectualistische pose mijnerzijds),
- of het echte werk dat jaren van liefdevolle cultivering vereist?

De vraag lijkt vanzelfsprekend, en te voorzien van een eenvoudig antwoord. Zoals er zoveel dat het Noordatlantisch gebied aan Afrika ontleent, door Westerlingen met verbluffend gemak tot eenvoudige, handzame proporties gereduceerd wordt: een internationale taal, globaal vermarkte vuurwapens en nationale politieke instituties, toverwoorden als 'revolutie' en 'democratie' waaraan intercontinentale instituties en bewegingen de magie verlenen, goed in het pak zittende gesprekspartners van het hoogste politieke en intellectuele

— en natuurlijk nooit een met zweet, bloed en tranen bevochten inheemse Afrikaanse taal; de houten namaakwapens, dodelijke vergiften en ongetemde toverwoorden van de plaatselijke cultus; de kakofonie van stemmen en claims die je het zicht op jezelf vaak ontnemen tijdens veldwerk; de ruwe betonnen vloer waarop je eerst je blote voeten tot bloedens toe mag beurs stampen in de extatische dans om je er vervolgens tussen lompen vol vlooiën en luizen kuis op te slapen te leggen samen met je inmiddels stomdronken zusters en broeders in de loge — in leeftijd variërend van zeventien tot vijftienzeventig, maar met oververtegenwoordiging van de hogere getallen.⁶

Het is als Afrikanisten niet onze taak om Afrikaanse culturen te beoordelen. En om beide kanten teleur te stellen of voldoening te verschaffen: het is zowel Nescafé (figuurlijk), als *arabica* (letterlijk). *Sangoma*-schap in Francistown is een kosmopolitische, niet-rurale, niet-langer-plaatselijke versie van de Zuidelijk-Afrikaanse mediamieke religie⁷, waarin buitenlanders (Zimbabweanen, Zuidafrikanen, Zambianen) de toon aangeven, zodanig dat er voor een paar innig met Zuidelijk Centraal Afrika verbonden Nederlanders (zoals mijn echtgenote en mij) ook nog wel plaats was. Het is niet de constructie van een vanzelfsprekende, diepe symbolische lokaliteit zoals bij voorbeeld op het platteland van Zoeloeland (Berglund 1989; Van Nieuwenhuijsen 1974; Sibisi 1975; Ngubane 1977;1986), maar een verschijnsel van de massa-samenleving, waarin *vele* cliënten, ook de Botswaanse, net als ikzelf en mijn echtgenote, eerst moeten worden bekeerd of herbekeerd tot het *sangoma*-wereldbeeld, alvorens *überhaupt* van diagnose en therapie sprake kan zijn voor hen. De *sangoma*-objecten (textiel, kralen, uitdrukkelijk te kopen offerdieren, geld, vaak zelfs de medicijnen) komen van de diffuse, onbegrensde economische ruimte die wij tegenwoordig 'de markt' noemen — niet het onooglijke groentenmarktje in het centrum van Francistown, verlegen weggestopt tussen megalomane seculiere tempels van kantoren en winkelbedrijven in kosmopolitische architectuur, maar eenvoudig het abstracte, wereldwijde netwerk van commerciële transacties. Die *sangoma* attributen weerspiegelen eeuwen, niet van een zelfbesloten dorpshorizon, maar van continentale en intercontinentale handel — die het ook heeft mogelijk gemaakt dat een Arabisch divinatiesysteem zich hier in een bijna perfecte en daarom moeilijk te doorbreken Afrikaanse vermomming heeft kunnen nestelen. Als kosmopolitisch systeem is de *sangoma*-religie bedoeld om vreemden in te vangen — in ieder geval als cliënten, maar volgens de geijkte formule van de *cults of affliction* toch ook wel als leiders — op laagdrempelige wijze. Dat stelt waarschijnlijk teleur wat betreft de hoge eisen van esthetiek, originaliteit, ontoegankelijkheid, strikt plaatselijk karakter, complexiteit en langdurige training die Westerlingen, ook Westerse medisch antropologen, vaak als vanzelfsprekend aannemen ten aanzien van

inheemse therapiesystemen in Zuidelijk Afrika. Het betekent in ieder geval dat wij terecht, op het Leidse Afrika-Studiecentrum en in het nationale WOTRO-programma over *Globalization and the construction of communal identities* de globalisering van Afrikaanse sociaal-culturele systemen tot centraal onderwerp van ons huidige onderzoek hebben gekozen.⁸

Kosmopolitisch betekent niet per se oppervlakkig en onoprecht, en voor mij is de *sangoma*-religie een volwaardige vorm van religiositeit en therapie.

Blijvende onduidelijkheden en contradicties

Dat alles neemt niet weg dat ik zelf ook met fundamentele onduidelijkheden en contradicties blijf zitten.

Verbazing over de snelheid van mijn *sangoma*-carrière is, tegen de achtergrond van vergelijkende literatuur, niet misplaatst. Doorslaggevend voor de twee nichten MmaNdlovu (Rosie) en MmaShakayile (Elizabeth) Mabutu, beiden leiders van toonaangevende loges in Francistown, was hun overtuiging dat ik, blank als hun maternale grootvader, hun gestorven neef Johannes was in gereïncarneerde vorm. Johannes is de naam van mijn vadersbroer, mijn derde officiële voornaam, en ook nog een keer de naam die ik (zonder bewuste verwijzing naar mijn vadersbroer, maar geïmponoerd door de twee evangelische Johannesfiguren — de doper en de discipel) zelf als tienjarige koos bij de Rooms-katholieke rite van het Vormsel; maar ik gebruikte de naam Johannes volstrekt nooit, totdat mijn *sangoma* leidsters deze uit eigen beweging op mij projecteerden. Hoe dan ook, als Johannes (een veel voorkomende voornaam in Zuidelijk Afrika, van Afrikaander oorsprong) was ik niet zomaar een ingevangen buitenstaander-cliënt, maar werd ik eenvoudig *opnieuw* opgenomen in de *sangoma*-familie die de kern van de loge-congregatie uitmaakte, en waartoe ik, naar men volhield, vanouds al behoorde. Te Matshelagabedi werden aan mij als Johannes mijn graf, mijn dorp en mijn volkshoofd getoond; en ook voor deze laatste, een staatsfunctionaris en volstrekt geen familie van de beide nichten, leek toen ik officieel aan hem werd voorgesteld mijn terugkeer de gewoonste zaak van de wereld. Zo kon men zich indenken dat in mijn trance niet alleen mijn eigen voorouders door mijn mond spraken, maar ook de voorouders van de loge-leidsters.

Dit was een voornaam aspect van mijn snelle carrière als *sangoma*, maar ik heb voor de overtuiging van de beide leidsters geen goede verklaring. Hadden zij over Johannes' terugkeer in hun orakeltabletten gelezen, geprofeteerd tijdens trance (dat zou hun door hun extatische

bewustzijnstoestand zelf dan ontgaan zijn maar later door loge-genoten aan hen zijn gerapporteerd na terugkeer van het bewustzijn), of er over gedroomd? Dat punt is nooit opgekomen, en de machtsverhoudingen binnen de loge sloten uit dat ik hieraan (of aan veel andere zaken die onuitsproken bleven) eens een hard interview wijdde! Voortdurend werd benadrukt dat ik een groot genezer zou blijken, die alle investeringen in de diverse initiaties gedaan gemakkelijk zou terugverdienen. Dat zijn in principe standaarduitspraken die elke *twaza* krijgt te horen, en kan zeker worden uitgelegd als rechtvaardiging voor de inderdaad aanzienlijke geldelijke claims die de loge oplegt, maar het feit dat mijn mentrix mij reeds bij mijn intrede als *twaza* van een licentie als traditionele genezer deed voorzien (door mij reeds toen voor te dragen als lid van de beroepsvereniging), suggereert toch eerder dat het haar volstrekt ernst was. Of beruste de hele identificatie slechts op de hoop, zo veelvuldig uitgesproken door MmaShakayile in haar nachtelijke dronkenschappen, dat ik na haar dood de *sangoma*-familie zou leiden en financieel verzorgen, en de geestelijke erfenis van de loge zou beheren? Daarachter lag, bij deze nogal geniale, door incarnatie gefascineerde oude vrouwen voor wie waan en werkelijkheid, leven en dood, heden en verleden voortdurend beroepsmatig dooreenvloeiden, ongetwijfeld het verlangen om zich opnieuw te spiegelen aan de door hen zozeer benadrukte blanke status van hun grootvader, met wie zij mij voortdurend associeerden — een status overigens die zich in de rest van mijn onderzoek in Francistown juist tegen mij keerde, want blanken, met name Afrikaanders, werden daar als de ervvijanden bij uitstek beschouwd (Van Binsbergen 1991;1993b).

Wat ook bevreemding heeft gewekt is de mediamieke trance (de combinatie van veranderde bewustzijnstoestand met coherente boodschappen in die toestand geuit) als openbare legitimatie van uitverkiezing. In de Cartesiaanse traditie (die in feite via Augustinus en de hele Late Oudheid teruggaat op Plato) hebben wij ons met het leerstuk van de scheiding tussen lichaam en geest in zodanige epistemologische en metafysische onoplosbaarheden begeven dat vakfilosofen dat leerstuk thans alom achterhaald achten; maar het beheerst nog steeds de sociale wetenschappen, alsmede het algemeen voor- en quasi-wetenschappelijk taalgebruik in het Noordatlantisch gebied. Gekoppeld aan het exotisme waarmee velen naar religieuze uitingen in Afrika kijken, wordt mediamieke trance geconstrueerd als het toppunt van anders-zijn, als iets dat niet kan liggen in het verlengde van de normale vaardigheden van een Nederlandse antropoloog/ dichter/ filosoof als ik zelf. De aard en het eventueel aangeleerd zijn van mediamieke trance, dat zijn vragen die mij vanaf mijn vroegste onderzoek naar extatische religie, dertig jaar geleden in Noord-Afrika, hebben beziggehouden; en reeds

toen wist ik, uit eigen ervaring tijdens veldwerk, dat het bij je zelf opwekken van trance zo moeilijk niet is, als het maar gebeurt in de juist omgeving (tussen gelijkgestemden, die trance kennen en verwachten) en met de juiste muziek. De toneelstukjes die de visiterende voorouders hun mediums, samen met de het andere aanwezige cultuspersoneel, laten opvoeren, en de teksten die daarbij gesproken worden, hebben een wat stereotiep karakter en eisen naast een zekere taalvaardigheid waarschijnlijk geen grote inspanning, of men nu in trance is of niet. *Omgaan* met trance is echter veel moeilijker, en vereist deskundige, niet zelf in trance verkerende begeleiding.

Naast deze interessante maar tamelijk onschuldige puzzels zijn er werkelijke contradicties die maken dat ik bij nader inzien minder weerloos en idolaat tegenover het *sangoma*-geloof ben komen te staan dan mijn eerste teksten daarover, jaren geleden, lieten uitkomen. Mijn weerzin tegen de overmatige alcoholconsumptie die in de loge gebruikelijk was, heb ik nooit kunnen overwinnen. Het is voorts heel zwaar om je, op onverbiddelijke aanwijzingen van cultuspersoneel jong genoeg om je dochter te zijn, als laagstgeplaatste *twaza* nacht na nacht te wijden aan extatische dansen op een gevreesd tovenaarserf in Monarch, een van de meest sinistere achterbuurten van Francistown, — terwijl de loge-genoten zingen, drummen en drinken, en de tientallen andere bewoners van het overvolle, meer dan een dozijn woninkjes tellende erf (verre familieleden, huurders, hun kinderen) middels drank en narcoticagebruik, gelal, obscene liederen, elektronisch geproduceerde profane muziek en profane dansen, zich uitdrukkelijk distantiëren van deze gevreesde, maar toch ook (vanuit de openbare Francistownse cultuur van kerken, popmuziek en modieuze kleding — vanuit hun moderniteitsperspectief, met andere woorden) als *gènant* beschouwde activiteiten van hun traditionalistische verwanten en huisbazen. Of, om iets anders te noemen, natuurlijk heb ik in Nata, toen ik na dagen heen en weer reizen op zoek naar het bij nader inzien benodigde (en dure) luipaardvel, en na verplichte betaling van een alarmerend groot toegangsbedrag, met een nylon laken over het hoofd door de nacht eindelijk toegang tot het Mwali heiligdom had gekregen, gehoord hoezeer de stem van Mwali — zelfs als deze *Nederlands* tot mij sprak — leek op die van de hogepriester; en heb ik aan gedwongen nering gedacht toen het orakel mij opdroeg bepaalde aanvullende parafernalia voor exorbitante bedragen te kopen bij dezelfde hogepriester. Natuurlijk was ik geschokt toen bleek dat de tweede man in lijn in de beroepsvereniging — degeen die ons naar Nata had gebracht — het heiligdom aldaar niet meer mocht betreden omdat hij zich na de aanvaarding van zijn bestuursfunctie toegelegd had op het leveren van succesmedicijn bereid uit kinderpenissen (wier oorspronkelijke dragers de bereiding helaas niet overleefden). Het was zeker teleurstellend toen de goudklomp die

MmaShakayile mij na mijn graduatie naar Nederland meegaf, een met goudverf beschilderd keitje bleek (men gelieve zich de taferelen voor te stellen die dit opleverde bij de bevriende goudsmid om de hoek, in Haarlem!). En uiteraard was ik in mijn hunkering naar nieuwe afhankelijkheden nogal ontgoocheld toen een bevriende toeschouwer mij naderhand meedeelde dat tijdens mijn graduatie sommige *sangoma*'s onder elkaar gezegd hadden "Vanavond zullen wij dat⁹ Boer doden". Toen bleek ook dat de blauwe plekken op mijn lichaam na de trancedans toegeschreven moesten worden aan het feit dat dezelfde collega's mij bij het inzetten van mijn trance niet zoals gebruikelijk hadden opgevangen maar mij ijskoud op de grond hadden laten vallen. En ten slotte, het was een echte *Aha-Erlebnis* toen ik, lang na mijn graduatie als *sangoma*, een van de eerste boeken over hersenspoeling en deprogramming van sekten in handen kreeg (Sargant 1957): de daar beschreven schoktechnieken van geestelijke onderwerping leken verdacht veel op die welke op mij als Johannes werden toegepast.

Ik heb dan ook met mijn eigen loge (die van MmaShakayile), zonder dat met zoveel woorden aan te kondigen, gebroken dadelijk na mijn graduatie, toen ik — overreed door bevriende niet-*sangoma*'s — mij zelf eindelijk durfde toe te geven dat de rivaliteit tussen mijn collega-*sangoma*'s in het nabije verleden tot moord geleid had (op MmaNdlovu, met name) en dat gemakkelijk weer zou kunnen doen — te oordelen naar de onversneden jaloezie waarmee na terugkeer uit Nata mijn pasverworven luipaardhuid werd ontvangen, als teken van een binnen onze loge unieke rang binnen de Mwali-cultus. (Er zijn dus ook gewoon heel praktische redenen waarom ik niet jaren aan een stuk onderzoek heb gedaan in de loge; dezelfde redenen die mijn collega Rob Buijtenhuijs ertoe brachten zijn bezoek, een kwart eeuw geleden, aan de frontlinie in de bevrijdingsoorlog van Guinee-Bissau te beperken tot twee weken). Maar toen had ik al het recht verworven om mij zelfstandig te vestigen als *sangoma*, en dat heb ik onverwijld gedaan.

Dat zijn echter allemaal kanten waarmee ik bij nader inzien heel goed kan leven. Hoewel kennelijk klein en soms walgelijk mensenwerk zoals elke andere religie, geeft ook de *sangoma-religie* toch zicht op iets dat aan dat menselijke ontstijgt, en dat zich concreet manifesteert zowel in de nieuwe ordening die zij aan mijn leven heeft gegeven, als in de steeds weer onthutsende vermogens die voor mij bij divinatie en therapie beschikbaar blijken. 'Halleluja', hoor ik de lezer al sarcastisch zeggen; het zij zo.

Die meerwaarde is ook de reden om mij nog steeds maar niet te veel te verdiepen in de epistemologische status van mijn *sangoma*-kennis en de daarbij behorende voorstellingen over de inrichting van het bovennatuurlijke. Op een praktisch niveau verkeer ik met de geesten en krachten van de *sangoma*-religie alsof zij werkelijk bestaan: in mijn dagelijks leven, mijn

sporadische consulten, en mijn korte bezoeken voor plengoffers en gebeden aan het onopvallende heiligdom in mijn achtertuin. Dat bevalt prima, verklaart wat ik anders niet kan verklaren, en levert veel gemoedsrust op. De Maagd Maria kan zich al vanaf mijn derde jaar in dezelfde status in mijn leven verheugen vooral bij het opstijgen en dalen tijdens mijn vliegtochten. En Sidi Mhammad — de plaatselijke heilige wiens graftombe en met een koepel gedekte kapel het centrum vormen van het gelijknamige Tunesische dorp waar ik mijn eerste antropologische veldwerk verrichtte — gaat dit jaar als patroonheilige van ons gezin, compleet met halfjaarlijkse offermaaltijden en eervolle aanroepingen en lofprijzingen, zijn dertigste jaar in. Mama Dzjombo, de grote landgeest in noordwestelijk Guinee-Bissau (Crowley 1990; Van Binsbergen 1984;1988), heeft nog altijd twee varkens van mij tegood die ik haar als offer heb beloofd voor mijn anderhalf jaar later inderdaad geboren oudste zoon. Bach schreef geniale muziek en was een gelovig mens. Toegegeven, het is zeer bevrijdend geweest om, sinds de Verlichting, de dwingende chantage van het religieuze als vanzelfsprekendheid te kunnen doorbreken; maar het project van de Verlichting is voorbij, en de dagen van het agnostische imperatief als voorwaarde om in religiestudies mee te tellen, zijn geteld.

Dit neemt echter niet weg dat deze privé-houding haaks staat op het soort rationaliteit dat van mij als onderzoeker en hoogleraar in de meeste situaties wordt verwacht. De scheiding privé-publiek ('privé *sangoma*, publiekelijk positief wetenschapper') bood hier maar een zeer gedeeltelijke uitweg: als hartstochtelijk wetenschapper vind ik dat mijn innerlijke overtuigingen ook in mijn wetenschapsbeoefening moeten blijken; bovendien beschouw ik de kennis die ik als *sangoma* heb opgedaan en in mijn *sangoma*-praktijk gebruik, als *geldige* kennis, waarvan het niet voor de hand ligt dat ik haar zorgvuldig (als *pseudo*-kennis) van mijn beroepsmatige wetenschapsproductie uitsluit. Maar andere spraakmakende intellectuele producenten hebben heel andere epistemologische posities te verdedigen waaraan zij ook verknocht zijn en die voor hun intellectuele zekerheid niet al te veel compromissen toestaan; en hun insteek is meestal niet die van de Afrikanist, de antropoloog, de intercultureel filosoof, de dichter. Uit respect voor mijn positie als hoogleraar en internationaal specialist op het gebied van Afrikaanse religie, en gedragen door de postmodernistische golf van antiwetenschappelijkheid vanaf de jaren 1980, bleek ik mij alarmerend veel te kunnen permitteren zelfs binnen de wetenschap, maar al snel deden zich situaties voor waar ik mijn studenten professioneel houdingen, meningen en analyses wilde ontraden of verbieden die ik zelf als *sangoma* wel degelijk toepaste. Het bespreekbaar maken van integriteit, zoals in dit stuk, betekent kennelijk niet dat men in alle omstandigheden de sleutel daartoe in handen

heeft. Het zoeken was daarom naar een mogelijkheid om mijn *sangoma*-kennis wetenschappelijk te kunnen objectiveren en in publikaties en onderzoek bemiddelen, en tegelijk het ego-tripperig karakter daarvan uitdrukkelijk te verlaten. Inmiddels heeft zich daartoe mijn werkzaamheid als hoogleraar interculturele filosofie voorgedaan. Aanvankelijk echter koos ik de, immers zo beproefde, uitweg van het historisch onderzoek: ik kanaliseerde gedurende de jaren 1990 de onmetelijke kennisdrang die mijn *sangoma*-schap had ontketend, in een groot project dat het mij mogelijk maakte de herkomst van de *sangoma*-orakelstenen te achterhalen — ik identificeerde hen als een van de loten aan de grote, over heel Afrika, de Arabische wereld en het Indische Oceaangebied verbreide stam van de *geomantische divinatie*. Dit is een systeem dat op het eind van het eerste millennium van onze jaartelling in de Iraakse havenstad Basra werd ontwikkeld uiteen combinatie van het denken van de filosofische gemeenschap van de *Ihwān as-Safā*; de duizenden jaren oude, occulte, veelsoortige (maar vooral astrologische) traditie van het Oude Nabije Oosten die daarin doorklonk; en de Chinese *I Ching* (Van Binsbergen 1994;1995;1996;1997a;1997b;i.p.).

Een ander probleem betreft de specifieke aard van kennisverwerving binnen het milieu van de *sangoma*-loge.

Mijn kennis van *sangoma*-schap in Francistown is gebaseerd op een jaar veldwerk in 1988-89, gevolgd door verblijven van steeds drie tot zes weken, meestal twee maal per jaar, tot 1995. Mijn uitverkiezing tot *twaza* op grond van publiekelijke voorouderlijke extase kwam in 1990; mijn uittrede als *sangoma* in 1991. De tijd gereserveerd voor langdurig veldwerk was dus al voorbij toen mijn doorbraak naar *twaza*-schap plaatsvond; maar zoals elders uitvoerig beschreven (Van Binsbergen 1991) was het grondwerk hiervoor tijdens het langduriger veldwerk gedaan. Bovendien had ik mij al sinds 1968 intensief (tot mijn proefschrift toe) met extatisch en therapeutisch ritueel beziggehouden, op diverse plaatsen in Afrika, en had ik in al die tijd niet alleen een zekere kennis over maar vooral grote affiniteit met het verschijnsel opgedaan; zodanig dat reeds in 1989, een jaar vóór mijn intrede als *twaza*, de loge-leidsters van Francistown verkozen om mij — begeleider nog slechts van mijn reeds als *twaza* actieve echtgenote — als een vage collega met min of meer geldige en relevante kennis vanuit Zambia en elders in Afrika te beschouwen, in plaats van als een volslagen leek in hun extatische religie.

Op een elders uitvoerig beschreven wijze (Van Binsbergen 1990;1991) was ik in het loge-milieu terechtgekomen als patiënt die oprecht genezing zocht, niet als onderzoeker. Zoals voor elke patiënt en elke *twaza* in deze situatie, was het genezingsproces tegelijk een leerproces over de interne

verhoudingen binnen de loge, de terminologie, de aetiologie van de *sangoma* religie. In de meeste gevallen wordt aan de loge essentiële kennis terloops en met enkele woorden aangereikt, er is geen formele langdurige training behalve ten aanzien van de waarzegstenen en hun benamingen. Een factor hierin is de veeltaligheid van de loge: de leidsters hebben Kalanga als moedertaal, de andere leden Ndebele, Sotho, Swati, en enige Zambiaanse talen — en slechts een minderheid het in Francistown dominante Tswana. In mijn aanvankelijk huizenhoog gebrek aan kennis heb ik menige onhandige of zelfs onjuiste formulering gedaan in de eerste, gedeeltelijk vanuit het veld geschreven stukken over mijn *sangoma*-schap (Van Binsbergen 1990a; 1990b, 1991); zelfs toen ik als *twaza* geïnitieerd werd, wist ik niet het verschil tussen *twaza* en volleerde *sangoma*. Deze onkunde kan naderhand licht worden geïnterpreteerd als een uiting van gebrek aan integriteit.

De volksgezondheid

Is mijn uitoefening van *sangoma*-therapie in Nederland een gevaar voor de volksgezondheid? In laatste instantie zou de rechter daarover moeten oordelen, en de lezer die daarover een proefproces wil uitlokken is van harte welkom. Mijn eerdere ervaringen met het parket stemmen mij hoopgevend. Ondanks het feit dat het hier slechts om een klein aantal cliënten gaat, heeft de zaak interessante kanten voor de studie van interculturaliteit. Want als onze Westerse geneeskunst wel onverkort op de samenlevingen van Zuidelijk Afrika mag worden losgelaten¹⁰, dan is de suggestie dat de bevoegde uitoefening van Afrikaanse geneeskunst niettemin verboden zou moeten worden (met andere woorden, automatisch kwakzalverij zou zijn) gewoonweg etnocentrisch. Mijn Nederlandse en Afrikaanse cliënten vinden kennelijk dat ik iets anders bied dan kwakzalverij. Mijn Afrikaanse leermeesters hebben niet alleen mij, aantoonbaar, naar hun normen, therapeutisch volleerd bevonden, maar mij ook ingeprent dat de voorouderlijke uitverkiezing tot de rang van *sangoma* de levenslange verplichting oplegt om de daaraan verbonden kennis en vaardigheden ter beschikking te stellen van cliënten, noodlijdenden naar lichaam, maar vooral naar sociale situatie en naar geest, die daarom vragen.

Wat betekent *sangoma*-schap voor mij?

Voor mij is dit laatste de werkelijke, ook politieke, essentie van *sangoma* worden en *sangoma* blijven. *Wat goeds kan er komen uit Nazareth?* Hoe is het mogelijk dat een werelddeel dat ons (als Europeanen; wij als Afrikanisten zijn a-typisch en bovendien belanghebbend), in politiek en economisch opzicht niets meer te zeggen heeft, ons niettemin de middelen verschaft om ons heel te maken? (Zoals het ons trouwens ook, wereldwijd en via de pijnlijke omweg van de Nieuwe Wereld, de voornaamste muzikale expressies van deze tijd heeft verschaft.) Ik ging niet naar Botswana in 1988 om bekeerd te worden tot een Afrikaanse religie, maar om een (vooral op Zambia en op het platteland gerichte) fase in mijn onderzoekscarrière af te sluiten en een nieuwe te beginnen. Ik ben teruggekomen, niet al dadelijk in 1989, maar toch in 1990 en 1991, als een ander mens. Ik ben, als Afrikanist en inmiddels als gelovige in een Afrikaanse religie, natuurlijk nog steeds iemand die Afrika en Afrikaanse culturele voortbrengselen gebruikt en toeëigent; maar nu doe ik dat niet meer primair om de instrumentele waarde die deze Afrikaanse zaken — los van hun plaatselijke, bedoelde waarde die hun door hun Afrikaanse scheppers is verleend — kunnen hebben voor mijn carrière of voor de Noordatlantische wetenschap, maar juist primair om wille van die plaatselijke Afrikaanse waarde, die ik geïnternaliseerd heb en die ik aldus help te transformeren tot een bijdrage tot onze algemene wereldcultuur-in-wording. Zo geef ik Afrika, in ruil voor wat ik al vele jaren aan haar bewoners en hun culturen aan waarde ontleen, en nadat ik de helende kracht van Afrikaanse rituelen niet alleen als onderzoeker maar ook als zieke en dolende diepgaand heb ervaren, ruimschoots medezeggenschap over mijn eigen leven. In mijn *sangoma*-schap, juist in Nederland, bemiddel ik dit politiek bevrijdende en in symbolisch opzicht rehabiliterende beeld van Afrika. En terwijl ik dat doe, *genees* ik misschien niet zozeer mijn cliënten, maar worstel ik als *sangoma* in urenlange sessies om wegen, uitspraken, perspectieven, modellen van benoeming, bevrijding, een nieuwe ordening, voor hen te vinden waarmee zij zich zelf kunnen genezen. In laatste instantie is het waarschijnlijk zo dat, verre van door mij geheeld te worden, de cliënten mij helpen zodat ik zelf heel word, in de uiterst vermoeiende, vaak beangstigende dienstbaarheid aan de problematiek en het welzijn van deze mensen, meestal volslagen vreemden.

Geattendeerd door de (in Zuidelijk Afrika) veelbetekenende kralen in specifieke kleuren om mijn nek en vooral mijn polsen, komen mensen in dat deel van de wereld zelf naar mij toe, ik klamp ze niet aan en maak geen reclame. En dat laatste geldt ook voor mijn Nederlandse cliënten, ook al

betekent de kralensymboliek hier niets of hoogstens iets in de richting van aanstellerij en van decontextualiserende toeristische toeëigening.

De therapeutische praktijk

Elk consult is een drie-uur lange worsteling uit angst dat de mij toegeschreven krachten zich niet zullen manifesteren. Om deze spanning te verminderen bereid ik tegenwoordig een consult, na afspraak, een dag van tevoren voor, door een plengoffer (een flesje bier) op mijn heiligdom, en een eerste bevraging van mijn orakeltabletten over de mij meestal nog volstrekt onbekende cliënt.

Ook de computer verricht bij die voorbereiding goede diensten. In de loop van de jaren heb ik — op een wijze waarvan ook ik de typische *New Age* kanten als gënant ervaar — de interne systematiek van het divinatiesysteem zodanig uitgepluist dat ik die heb kunnen nabouwen in een omvangrijk computerprogramma. In dat programma heb ik de val van de bij mijn graduatie met het offerbloed van mijn laatste geit geconsacreerde orakeltabletten, als *random generator* vervangen door elektronisch geproduceerde aselechte getallen. Bij de normale tabletdivinatie levert iedere worp één van de zestien mogelijke configuraties op, en deze bepaalde configuratie¹¹ kan in samenhang met vorige en volgende worpen van dezelfde sessie geïnterpreteerd worden langs acht of negen dimensies: verwantschap, bezit, hekserij, lichamelijke, etc. Bij elke worp produceert de waarzegger-priester, een specifieke keuze makend uit deze vele dimensies, een uitspraak die bij de cliënt een bepaalde reactie oproept. Daardoor wordt de interpretatiekeuze van de volgende worp weer mede bepaald. Uit de voortgezette reeks worpen verrijst dan, in subtiele samenspraak met de cliënt voor wie het orakel echter steeds meer als een onafhankelijke en niet-gemanipuleerde autoriteit verschijnt, een samenhangend verhaal van diagnose, oorzaak en remedie. Na tijdelijke consecratie van de computer (door een op de grond gesprenkeld klein offer van snuiftabak, en door lichamen contact via de computermuis...) produceert het programma dezelfde informatie als de tabletten, met dit verschil dat de vele verschillende dimensies op de computer veel beter gelijktijdig kunnen worden aangereikt, gekozen, onthouden, en tot een therapeutisch zinvol verhaal gesponnen. Overigens geven sommige elite-clieñten in Zuidelijk Afrika de voorkeur aan gebruik van de computer boven

de orakeltabletten. Maar of ik nu de tabletten of de computer gebruik, de interpretatievrijheid die ik als therapeut neem is wezenlijk eigen aan het Zuidelijk-Afrikaanse systeem, en wordt door elke *sangoma* op eigen wijze ingevuld. Conflicten, rivaliteit, jeugdervaringen, familiegeschiedenissen, angsten, seksualiteit, spelen uiteraard een belangrijke rol in deze *à l'improviste* op maat gesneden narratieven. Het is vrijwel onvermijdelijk dat in mijn eigen praktijk, op eclecticische wijze, thema's uit meer toonaangevende Westerse therapeutische tradities (met name de psychoanalytische en de Jungiaans-analytische) doorsijpelen; maar ook dat zijn elementen van de wereldcultuur-in-woording.

Hoewel het onderscheid niet gemaakt wordt, en niet kan worden, binnen de *sangoma*-therapie en de daaraan verbonden beroepsvereniging, houd ik mij verre van de behandeling van somatische klachten. Ik raak mijn patiënten niet aan behalve om hun nu en dan de orakeltabletten in handen te geven zodat zij zelf eens kunnen gooien, en zich hun aura aan de tabletten meedeelt. Lichamelijke klachten verwijs ik onverwijld en met klem door naar de daartoe bevoegde arts. Ik beperk mij tot ingrijpen in geestelijke problematiek. Maar ook, en juist, tegen dat laatste kan men vele bezwaren hebben. Naast narratieven en directieven voor specifieke rituele handelingen schrijf ik ook natuurlijke medicijnen voor: door mij in mijn ruwe gietijzeren vijzel (gekocht van mijn collega's op de *sangoma*-secte van de stadsmarkt in het Zimbabweaanse Bulawayo) verpulverde delen van planten die ik tijdens mijn *twaza*-periode heb leren onderkennen en uitgraven in de Botswanaanse natuur, of die ik — zoals gebruikelijk — met collega's heb geruild of van hen heb gekocht. In Zuidelijk Afrika kennen deze medicijnen diverse toedieningen: oraal, rectaal, gesprenkeld in ondiepe inkervingen in de huid (de statuten van de beroepsvereniging zijn op dit punt zeer specifiek en verbieden het dieper te snijden dan drie millimeter!), of strikt uitwendig als toevoeging aan badwater of als eenvoudige applicatie op de gesloten huid. Ik schrijf uitsluitend het strikt uitwendige gebruik voor, niet uit angst voor een Nederlandse rechter of tuchtcommissie, maar omdat ik heb geleerd de toxische eigenschappen van Zuidelijk Afrikaanse planten uiterst serieus te nemen.

Elke divinatiesessie (die begint met een transculturele uiteenzetting om de cliënt in de wereld van de *sangoma*-religie in te leiden) doet mij steeds weer in grote onzekerheid verkeren omdat ik — tegenover het rationaliteitsoffensief van mijn dagelijkse en gepassioneerde wetenschapsbeoefening — maar al te goed besef dat de krachten en existenties waarop ik een beroep doe, op zijn minst omstreden zijn. Maar vrijwel elke keer weer weet ik mijn cliënt door het onthullen van reële,

geheime informatie over diens leven — informatie die ik ontleen aan ingevingen waarvoor kennelijk de naartoe interpretatie van de tabletten het voertuig vormt — zodanig te overtuigen dat ook de rest van de behandeling, en met name het revelatoire persoonlijke narratief met daaraan verbonden directieven over wat de cliënt moet doen om zijn situatie in eigen hand te nemen, wordt voorzien van een heilbrengende autoriteit die deze overhaalt om inderdaad zijn leven en persoonlijkheid te herschikken en gezonder te maken. Dit laatste gebeurt dan in combinatie met de meestal voor de cliënt nogal nieuwe, en zo concrete, vorm van benoemen van oorzaken en remedies in de persoonlijke situatie van de cliënt, aan de hand van de val van de orakeltabletten. De feitelijke, geheime informatie, en het vanzelfsprekende gezag dat dat oplevert, geeft de cliënt een Archimedisch vast punt tegenover zijn eigen twijfels, onzekerheden en angsten.

Integriteit als intercultureel risico

De betekenis van *sangoma*-schap voor mij reikt echter verder dan deze incidentele therapeutische sessies, en doordringt in feite mijn hele huidige leven. Ik heb in een kwart eeuw gezwakt van dichter naar Marxistische antropoloog-onderzoeker naar obscurantistisch *sangoma* cum hoogleraar antropologie, naar (sinds enige maanden) intercultureel filosoof. *Sangoma* worden maakte voor mij op beslissende wijze de mogelijkheid tot transformatie tastbaar waarnaar ik mijn hele leven, en in mijn paar meest existentiële hoedanigheden (als kind van mijn ouders, als dichter, als echtgenoot, als vader en als onderzoeker van Afrika) heb gestreefd. Vanuit de dilemma's van mijn verleden, van mijn opleiding tot antropoloog, en de praktijk van mijn langdurige veldwerkverblijven op diverse plaatsen in Afrika, en van de voorbeelden van manipulatieve en grensvervagende Afrikaanse praktijken die ik daar meende te zien, heb ik het meerstemmig karakter van de menselijke werkelijkheid en haar ethiek heel lang gezien als een gegeven dat integriteit overstemt of onmogelijk maakt. Maar *sangoma* worden, mijn toch eigenlijk onvoorwaardelijke overgave aan een Afrikaans idioom, bevat tegelijk de belofte dat ik van de erfzonde van de Afrikanistiek verlost kan worden: de afgrijpselijke reductie van Afrika tot een passief studieobject dienstbaar aan onze eigen Noordatlantische carrières en hegemonistische kennisvorming. Tegelijkertijd opent *sangoma* worden voor

mij de mogelijkheid tot een dienstbaarheid die mij tot op zekere hoogte van mijzelf en mijn verleden verlost.

Integriteit berust in laatste instantie niet in het statisch naast elkaar bestaan van alternatieven, maar in het moment dat uit die alternatieven trefzeker, met kracht en risico, en in het besef van de te lijden verminkingen en pijn, een dwingende keuze wordt gemaakt. Voor mij betekent *sangoma*-schap die keuze: *ten gunste van* een rommelige en vaak bedreigende, op Afrika gerichte medemenselijkheid en de daarbij behorende, even onoverzichtelijke ideeën over het bovennatuurlijke; *en tegen* de objectificatie, tegen de neerbuigende en hegemonistische, en inhoudelijk vaak zo povere, Noordatlantische wetenschapsproductie over Afrikaanse mensen. Voor mij als gevestigd wetenschapper houdt dit — in ieder geval in sociaal en collegiaal opzicht — een riskante verminking in, en het is maar de vraag of ik mij die blijvend zal kunnen veroorloven, dan wel tot een soort geestelijke of collegiale WAO zal worden veroordeeld door mijn — wonder boven wonder — steeds positivistischer, steeds meer in staccato-ritme en met steeds minder kennis van Afrikaanse talen en culturele idiomen, steeds méér onderzoekende, Afrikanistische collega's.

Zoals ik in 1990 hevig en publiekelijk heb gehuild van opluchting en vreugde toen mijn initiatie tot *twaza* ten aanzien van honderden inwoners van Monarch (die zich overigens grotendeels op mijn kosten tegoed kwamen doen aan spijs en drank) voorbij was, zo huilde ik nog veel heftiger na mijn definitieve uittrede in 1991, in meer besloten kring, waarin mij verweten werd dat ik op het graf van de moederlijke voorouders of *MmaShakayile's* erf te *Matshelagabedi* niet in het Nederlands had gebeden: ik moest immers tegen mijn eigen voorouders bidden, niet tot de hare; de uittrede was bedoeld als een thuiskomst, niet in Botswana., maar naar een door mij uitdrukkelijk ontveinsd thuis in Nederland.

Integriteit verschijnt niet als een vooraf bestaande (en binnen de Westerse cultuur of als cultuurvrij gedefinieerde) eigenschap die eenvoudig in de transculturele bemiddeling als hulpbron wordt ingebracht; en zelfs niet primair als de toetssteen voor het al dan niet geslaagd zijn van die transculturele bemiddeling; maar als nog veel wezenlijker: als de risicovolle mogelijke opbrengst die zelf nooit binnengehaald kan worden — *die de grote, ontsierende littekens en de felle fantoompijnen van de eenbenige achterlaat* — maar die niettemin midden op interculturele grenzen beloofd wordt op een wijze die binnen de zelfgenoegzaamheid van een cultuur (gegeven het multicultureel karakter van de wereldsamenleving) niet meer mogelijk is.

Ik ben onvoldoende de leerling van Matthieu Schoffeleers geweest dan dat de geleidelijke, maar onmiskenbare convergentie tussen ons op dit punt uit die rol zou kunnen zijn ontstaan; en onze vriendschap bestaat eerder bij de gratie van het vanzelfsprekend ontveinzen, dan van het bevragen, van deze problematiek. Maar ik herken zijn weg, en bewonder de wijze waarop hij die weg is gegaan.

Noten

1. Met dank aan vooral Patricia van Binsbergen-Saegerman, en voorts aan Renaat Devisch, Bonno Thoden van Velzen, Jacqueline Bhabha, en Rob Buijtenhuijs, die mij in belangrijke gesprekken en correspondentie geholpen hebben althans enige klaarheid te brengen in de moeilijke materie die ik in dit stuk probeer uiteen te zetten.

2. Voor een uitputtende vergelijkende studie: cf. Von Sicard 1968-69; *luwe* is ook de 'Mwendanjangula' uit Van Binsbergen 1981.

3. Ter vergelijking: op het platteland van noordwest Tunesië, waar ik in 1968 mijn eerste onderzoek op het gebied van extatische religie deed, was meer dan een kwart van alle volwassen mannen adept (*faqir*, mv. *fuqra*) van de oppervlakkig geïslamiseerde extatische cultus, die samenviel met de Qadiriyya and Raḥmaniyya broederschappen; van hen was een kleine minderheid (het cultuspersoneel met de rang van *shawush*) ook werkelijk geestesmedium in de zin dat zij in trance gearticuleerde boodschappen produceerden. Op het platteland van westelijk centraal Zambia, waar ik vanaf 1972 *cults of affliction* bestudeerde, was in het begin van de jaren 1970 tien tot twintig procent van de volwassen vrouwen adept, maar slechts de leidsters (hoogstens een tiende van het aantal adepten) konden werkelijk geestesmedium genoemd worden in bovengenoemde zin.

4. Onder *cults of affliction* verstaan wij in de religieuze antropologie van Afrika:

een therapeutische beweging die zich over de geografische en sociale ruimte verplaatst door een *kettingreactie*, waarbij de door een bepaalde cultusleider L_1 als patiënten ingevangen congregatie van cliënten $C_{(L_1),1}$, het in principe kunnen brengen tot een eigen zelfstandige status van cultusleider L_2 , met een eigen groep cliënten die een eigen congregatie vormen onafhankelijk van die van L_1 ; dus: $C_{(L_1),1}$ verliest één lid en wordt $C_{(L_1),2}$; dat ene lid, $C_{(L_1),1}$, wordt echter L_2 , en recroteert — onder niet tot enige congregatie van dezelfde cultus behorende mensen in de sociale omgeving — een nieuwe congregatie $C_{(L_2),1}$. En zo verder.

Cf. Turner 1968; White 1949; White 1961; Van Binsbergen 1981; Fortune 1973.

5. Dit sluit raakvlakken met de staat niet uit, ook los van het kader geschapen door de *Societies Act*. Sommige *sangoma*'s — ik zelf ook — hebben politici onder hun cliënteel, vooral in verkiezingstijd; en vooraanstaande *sangoma*-loges worden door de overheid

uitgenodigd om met hun kleurrijke 'traditionele' dansen collectieve vieringen van Onafhankelijkheidsdag etc. op te luisteren. Een plaatselijk politicus was de sociaal hoogstgeplaatste spreker op de begrafenis van de loge-leidster MmaNdllovu, wier overlijden onder verdachte omstandigheden in de *sangoma*-carrière van mijn echtgenote en mij zelf zo beslissend was.

6. Zie ook Hall 1995 die verhaalt over vergelijkbare ervaringen.

7. Dit thema is ook goed onderkend door John Janzen in zijn vergelijkende studie van hedendaagse *cults of affliction* (zie noot 4) in Zuidelijk Centraal en Zuidelijk Afrika (Janzen 1992;1993). Er is overigens op andere aspecten van Janzens benadering heel wat af te dingen, zoals de door Matthieu opgerichte WARS (Werkgroep Afrika Rond Schoffeleers) doet in een collectief boekdeel dat thans ter perse is bij James Currey (red. Rijk van Dijk, Ria Reis en Marja Spierenburg); ik verwacht dat sommige andere bijdragen tot het onderhavige Festschrift voor Matthieu Schoffeleers op deze problematiek zullen ingaan. Voor belangwekkend comparatief materiaal vanuit dezelfde regio, cf. Oosthuizen 1968; 1986; Oosthuizen et al. 1989.

8. De Stichting WOTRO (Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen) is een afdeling van de NWO (Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek. Het genoemde programma is in 1993 opgezet op initiatief van Peter Geschiere en schrijver dezes, en wordt geleid door een stuurgroep waartoe ook Bonno Thoden van Velzen en Peter van der Veer behoren.

9. *Liburu*: 'Afrikaander, Nederlander; niet-menselijk, onzijdig'.

10. En toch bepaald niet altijd met evident positieve resultaten of zonder negatieve gevolgen. Cf. Staugård 1985;1986b; Reis 1991;1992,1996.

11. Bijvoorbeeld:



: de tabletten *Kwame* (waaraan de beroepsvereniging haar naam ontleent!), *Shilume* en *Lungwe* open — met hun voorkant naar boven —, *Ntakwala* gesloten; deze configuratie heet *Vuba*: 'vermenging'.

Literatuur

- Binsbergen, W.M.J. van
 1981 *Religious Change in Zambia: Exploratory studies*. London/Boston: Kegan Paul International.
- 1984 Socio-ritual Structures and Modern Migration among the Manjaks of Guinea Bissau: Ideological Reproduction in a Context of Peripheral Capitalism. *Antropologische Verkenningen* 3(2): 11-43.
- 1988 The Land as Body: An Essay on the Interpretation of Ritual among the Manjaks of Guinea-Bissau. In: Frankenberg, R. (ed.) *Gramsci, Marxism, and Phenomenology: Essays for the Development of Critical Medical Anthropology*, special issue of *Medical Anthropological Quarterly*, new series, 2(4), december 1988, pp. 386-401.
- 1990a Een maaltijd op het land: Religieus veldwerk in Botswana, 1990. In: Foeken, D. & K. van der Meulen *Eten met Gerrit: een bloemlezing van eet- en drinkervaringen van Nederlandse afrikanisten, gegarneerd met toepasselijke recepten; samengesteld ter gelegenheid van het afscheid van Gerrit Grootenhuis als algemeen secretaris van het Afrika-Studiecentrum*, pp. 112-122. Leiden: African Studies Centre.
- 1990b Church, Cult, and Lodge: In Quest of Therapeutic Meaning in Francistown, Botswana, paper presented at the 6th Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Cumbria (U.K.), 21-24 april 1990; also seminar paper, University of Cape Town, August 1990, and University of Louvain, January 1991.
- 1991 Becoming a Sangoma: Religious Anthropological Field-Work in Francistown, Botswana. *Journal of Religion in Africa* 21(4): 309-344.
- 1993a African Independent Churches and the State in Botswana. In: Bax, M. & A. de Koster (eds.) *Power and Prayer: Essays on Religion and Politics*, pp. 24-56. Amsterdam: VU University Press.
- 1993b Making Sense of Urban Space in Francistown, Botswana. In: Nas, P.J.M. (ed.) *Urban Symbolism; Studies in Human Societies*, volume 8, pp. 184-228. Leiden: Brill.
- 1994 Divinatie met vier tabletten: medische technologie in Zuidelijk Afrika. In: Van der Geest, S., Ten Have, P., Nijhoff, G. & P. Verbeek-Heida (eds.) *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel perspectief*, pp. 61-110. Amsterdam: Het Spinhuis.
- 1995 Four-tablet Divination as Trans-regional Medical Technology in Southern Africa. *Journal of Religion in Africa* 25(2): 114-140.
- 1996 Transregional and Historical Connections of Four-tablet Divination in Southern Africa. *Journal on Religion in Africa* 1: 2-29.
- 1997a *Virtuality as a Key Concept in the Study of Globalisation: Aspects of the Symbolic Transformation of Contemporary Africa*. The Hague: WOTRO, Working papers on Globalisation and the Construction of Communal Identity (3), pp. 13ff.
- 1997b Rethinking Africa's Contribution to Global Cultural History: Lessons from a Comparative Historical Analysis of Mankala Board-games and Geomantic Divination. In: Van Binsbergen, W.M.J. (ed.) *Black Athena: Ten Years After*, special issue, Talanta: Proceedings of the Dutch Archaeological and Historical Society, volumes XXVIII-XXIX/ 1996-1997, pp. 221-254.
- i.p. *Sub-Saharan Africa, Ancient Egypt, and the World: Beyond the Black Athena Thesis*, boekmanuscript.
- Binsbergen, W.M.J. van, en J.M. Schoffeleers (eds)
 1985 *Theoretical Explorations in African Religion*. London/ Boston: Kegan Paul International.
- Crowley, E.L.
 1990 *Contracts with the Spirits: Religion, Asylum, and Ethnic Identity in the Cacheu Region of Guinea-Bissau*. Ann Arbor: University Microfilms International. Proefschrift, Yale University, Department of Anthropology.
- Daneel, M.L.
 1970 *The God of the Matopo Hills: An Essay on the Mwari cult in Rhodesia*. The Hague/ Paris: Mouton for African Studies Centre.
- Fortune, G.
 1973 Who was Mwari? *Rhodesian History* 4: 1-20.
- Hall, J.
 1995 *Sangoma*. Utrecht: Bruna.
- Janzen, J.M.
 1992 *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Los Angeles/ Berkeley/ Londen: University of California Press.
- 1993 Self-presentation and Common Cultural Structures in Ngoma Rituals of Southern Africa. Paper read at the conference *Symbols of Change: Trans-regional Culture and Local Practice in Southern Africa*, Berlin, Freie Universität, January 1993.
- Berglund, A.-I.
 1989 *Zulu Thought-patterns and Symbolism*. London/Cape Town & Johannesburg: Hurst/David Philip, reprint of first edition of 1976.
- Nieuwenhuijsen, J.W. van
 1974 *Diviners and their Ancestor Spirits: A Study of the Izangoma Among the Nyuswa in Natal, South Africa*. Amsterdam: Afd. Culturele Antropologie, Antropologisch Sociologisch Centrum, Universiteit van Amsterdam.
- Ngubane, H. [= Sibisi]
 1977 *Body and Mind in Zulu Medicine: An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*. Londen/ New York/ San Francisco: Academic Press.
- 1986 The Predicament of the Sinister Healer: Some Observations on "Ritual Murder" and the Professional Role of the Inyanga. In: Last, M. & G.L. Chavunduka (eds) *The Professionalisation of African Medicine*, pp. 189-204. Manchester: Manchester University Press and International African Institute.
- Oosthuizen, G.C.
 1968 *Post-Christianity in Africa: A Theological and Anthropological Study*. Londen: Hurst.
- Oosthuizen, G.C. (ed.)
 1986 *Religion Alive: Studies in the New Movements and Indigenous Churches in Southern Africa: A Symposium*. Johannesburg: Hodder & Stoughton.

Oosthuizen, G.C., S.D. Edwards, W.H. Wessels & I. Hexham (eds)
1989 *Afro-Christian Religion and Healing in Southern Africa*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen.

Reis, R.

- 1991 Over epilepsie en samenwerking met traditionele genezers en profeten in Swaziland; Hoe geïnspireerde genezing het onderspit delft. *Medische Antropologie* 3(1): 28-47.
1992 Waarom Happiness Dlamini naar de genezers gaat: Epilepsie en therapiekeuze in Swaziland. *Epilepsie Bulletin* 21(3): 11-19.
1996 *Sporen van ziekte: medische pluraliteit en epilepsie in Swaziland*. Amsterdam: Het Spinhuis.

Sargant, W.

- 1957 *Battle for the Mind: A Physiology of Conversion and Brain-washing*. London: Pan.

Schoffeleers, J.M.

- 1972a The Chisumphi and M'bona Cults in Malawi: A Comparative History. Paper read at Conference on the History of Central African Religious Systems. Lusaka: University of Zambia/ University of California Los Angeles, opgenomen in Schoffeleers (ed.) 1979, pp. 147-86.
1972b The History and Political Role of the M'bona cult among the Mang'anja. In: Ranger, T.O. & I. Kimambo (eds) *The Historical Study of African Religion*. London: Heinemann, pp. 73-94.
1977 Cult Idioms and the Dialectics of a Region. In: Werbner, R.P. *Regional Cults*, pp. 219-240. New York: Academic Press.
1978 A Martyr Cult as a Reflection on Changes in Production: The Case of the Lower Shire Valley, 1590-1622 AD. In: Buijtenhuijs, R. & P.L. Geschiere (eds) *Social Stratification and Class Formation*, pp. 19-33. Leiden: Afrika-Studiecentrum.
1985 Oral History and the Retrieval of the Distant Past: On the Use of Legendary Chronicles as Sources of Historical Information. In: Van Binsbergen, W.M.J. & J.M. Schoffeleers (eds) *Theoretical Explorations in African Religion*, pp. 164-188. London/Boston: Kegan Paul International for African Studies Centre.
1988 Theological Styles and Revolutionary Elan: An African Discussion. In: Quarles van Ufford, P. & J.M. Schoffeleers (eds) *Religion and Development: Towards an Integrated Approach*, pp. 185-208. Amsterdam: Free University Press.
1991a Ritual Healing and Political Acquiescence: The Case of Zionist Churches in Southern Africa. *Africa* 61(1): 1-25.
1991b *Waarom God maar een been heeft*. Oratie, Utrecht: Rijksuniversiteit Utrecht.
1992 *River of Blood: The Genesis of a Martyr Cult in Southern Malawi*. Madison: Wisconsin University Press.

Schoffeleers, J.M. (ed.)

- 1979 *Guardians of the Land*. Gwelo: Mambo Press.

Schoffeleers, J.M. en R. Mwanza

- 1979 An Organizational Model of the Mwari Shrines. In: Schoffeleers, J.M. (ed.) *Guardians of the Land*, pp. 297-315. Gwelo: Mambo Press.

Schreiber, H.

- n.d. *Kooplui veroveren de wereld: Verlucht met 91 afbeeldingen en 18 kaarten*. Haag/Brussel: Van Goor/Van Hoeve/Manteau. [ca. 1970]

Sibisi, H. [= Ngubane]

- 1975 The Place of Spirit Possession in Zulu Cosmology. In: Whisson, M.G. & M.E. (eds.) *Religion and Social Change in Southern Africa*. Cape Town: David Philo 48-57.

Sicard, H. von

- 1968-69 Luwe und verwandte mythische Gestalten. *Anthropos* 63-64: 665-737.

Staugård, F.

- 1985 *Traditional Healers: Traditional Medicine in Botswana*. Gaborone: Ipelegeng.
1986a Traditional Health Care in Botswana. In: Last, M. & G.L. Chavunduka (eds) *Professionalisation of African Medicine*, pp. 51-86. Manchester: Manchester University Press and International African Institute.
1986b *Traditional Midwives: Traditional Medicine in Botswana*. Gaborone: Ipelegeng.

Turner, V.W.

- 1968 *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Nden Zambia*. London: Oxford University Press.

Velde, K. van der

- 1997 De orakelstenen spraken: word *sangoma*-priester. Interview met W. van Binst *Trouw*, 30.8.97, p. 10.

White, C.M.N.

- 1949 Stratification and Modern Changes in an Ancestral Cult. *Africa* 19: 324-31.
1961 *Elements in Luvale Beliefs and Rituals*. Manchester: Manchester University Rhodes-Livingstone Paper no. 32.

Werbner, R.P.

- 1977 Continuity and Policy in Southern Africa's High God cult. In: Werbner, R. *Regional cults*, pp. 179-218. New York: Academic Press.
1989 *Ritual passage sacred journey: The process and organization of religious movement*. Washington/Manchester: Smithsonian Institution Press/Manchester University