

Van afgodsbeeld tot kunstwerk

Afrikaanse voorwerpen met kracht: een uitdaging voor missionarissen, antropologen en museumconservatoren

Harrie M. Leyten

1. Inleiding

Voorwerpen met kracht komen overal in Afrika voor. Zij werden in het algemeen niet esthetisch aantrekkelijk gevonden door Europeanen. Zij waren eveneens moeilijk te begrijpen door hen. Daarom noem ik deze voorwerpen een uitdaging, waarbij ik mij concentreer op drie groepen professionals: missionarissen, antropologen en museum conservatoren. Vanaf het midden van de negentiende eeuw zag ieder van deze groepen zich op eigen wijze geconfronteerd met deze voorwerpen en heeft iedere groep in verschillende perioden op eigen wijze op hen gereageerd. Ik heb de anderhalve eeuw die mijn onderzoek omvat, ingedeeld in drie min of meer gelijke periodes: de prekoloniale periode 1850-1900; de koloniale periode 1900-1950; de postkoloniale periode 1950-2000. In ieder van de drie perioden besteed ik aandacht aan de wijze waarop missionarissen, antropologen en museumconservatoren voorwerpen met kracht hebben beschouwd en er op hebben gereageerd. Om niet verstrikt te raken in de schier eindeloze hoeveelheid van verschillende voorwerpen met kracht, heb ik mijn onderzoek beperkt tot drie categorieën: *ikenga* van de Ibo in Nigeria, *minkisi* van de Yombe en andere volkeren van Congo, en *asuman* van de Ashanti, Fanti en andere volkeren in Ghana. Naast een feitelijke beschrijving van de relaties van missionarissen, antropologen en museumconservatoren met Afrikaanse voorwerpen met kracht, geef ik een wetenschappelijke duiding van deze relaties vanuit de theorie van toe-eigening,¹ discours (ik noem dit *the power of definition*)² en *social agency* (een begrip dat ook in de Nederlandse literatuur wordt gebruikt).³

2. Voorwerpen met kracht

Ikenga van de Ibo (Nigeria)

Tot in de twintigste eeuw het Britse koloniale systeem Nigeria, inclusief het woongebied van de Ibo in het Zuid Oosten, ging beheersen, vormden de Ibo

* H.M. LEYTEN: *From Idol to Art. African 'Objects With Power'. A Challenge for Missionaries, Anthropologists and Museum Curators* (Leiden, Afrika Studie Centrum 2015) xvi + 336 p. Promotie: 15 april 2015, Tilburg University. Promotores: prof. dr. W.E.A. van Beek, prof. dr. P.G.J. Post. E-mail: hleyten@msn.com.

¹ W. FRIJHOFF: 'Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving', in *Trajecta* 6/2 (1997) 99-118.

² N. FAIRCLOUGH: *Discourse and social change* (Cambridge 1992).

³ A. GELL: *Art and agency. An anthropological theory* (Oxford 1998).

een samenleving zonder centraal gezag. Mannen waren elkaars rivalen. Zij probeerden door persoonlijke prestaties macht en invloed te verwerven. Van een jongeman die een gezin wilde stichten, werd verwacht dat hij zijn mannelijkheid toonde door eigenhandig een man van een ander dorp te doden. Die prestatie werd tot een object gemaakt in een *ikenga*, een afbeelding van een zittende man (de zetel staat voor macht), met een kapmes in zijn rechterhand, een afgehouwen hoofd in de linker. Uit zijn hoofd groeien twee ramshoorns, symbolen van de kracht van het individu.

De terugkeer van de heldhaftige jongen, die een man geworden was, leidde tot uitgebreide rituelen in de gemeenschap. Het beeld werd ingewijd en kreeg een plaats in het heiligdom van het nieuw gebouwde huis. Het eerste wat de eigenaar iedere ochtend deed was het heiligdom bezoeken, zijn *ikenga* begroeten en hem consulteren over het wel en wee dat hij die dag mocht verwachten. In de laatste tientallen jaren hebben genootschappen (*title societies*) een hoge vlucht genomen. In dit georganiseerde verband konden individuen met elkaar strijden om eervolle posities (de zogenaamde *titles*). Het lidmaatschap vereist grote financiële inspanning, en naarmate de *titles* meer maatschappelijk en politiek prestige opleveren voor het individu, worden de geldelijke offers zwaarder. Iedere nieuwe *title* kan 'verbeeld' worden in een nieuwe *ikenga*, inclusief de attributen (zoals een staf of een ivoren hoorn) die aan die *title* verbonden zijn. Bij het overlijden van de eigenaar werd zijn *ikenga* vernietigd, als teken dat het einde van de individuele prestatie definitief is. Tegenwoordig wordt de *ikenga* van een overledene aan zijn zoon gegeven of verkocht.

De betekenis van *ikenga* moet gezocht worden in twee concepten die aan de grondslag liggen van de Ibo samenleving: individualiteit (*chi*) en persoonlijke kracht (*ike*). Ieder wezen (een mens of dier, boom of berg), en zelfs het universum, heeft een eigen, persoonlijke *chi*. Het beginsel van *chi* constitueert de relaties, de onderlinge afhankelijkheid, tussen mensen, voorwerpen, voorouders, en tussen de partners in een huwelijk. Iemands persoonlijke kracht vindt uitdrukking in onder andere zijn *ikenga*; de etymologie van het woord is: *ike* (kracht) en *nga* (streven naar).

***Minkisi* van de Bakongo, Yombe en andere volken (Congo)**

Een aantal volkeren in Beneden-Congo kent voorwerpen met kracht die *minkisi* (meervoud; enkelvoud: *nkisi*) genoemd worden. Zij komen voor in verschillende vormen, waarvan de bekendste de beelden zijn, die meestal een vervaarlijke uitstraling hebben en bedekt zijn met ijzeren punten (spijkers). Een *nkisi* bestaat uit twee delen: een kleine beurs of container waarin zogenaamde medicijnen (*bilongo*) zijn samengebracht, bestaande uit kruiden met een krachtige medicinale werking, of delen van dieren die hun kracht symboliseren (klauwen, tanden, huid, genitaliën). Van deze *bilongo* wordt door de aanhangers van de cultus gezegd, dat zij de effectiviteit van een *nkisi* garanderen. Het beeld geldt als de drager van deze *bilongo*. De kracht van deze voorwerpen wordt gezien in de genezing van ziekten, de verdrijving van heksen, maar ook in het veroorzaken

van ziekten of hekserij, het beschadigen, zelfs doden van een vijand. Iedere *nkisi* wordt ritueel ingewijd door een *nganga* (priester van een heiligdom) om zijn kracht effectief in te kunnen zetten. *Minkisi* kunnen particulier eigendom zijn en thuis geconsulteerd worden door de eigenaar. Andere behoren toe aan een familie, een buurtschap of een geheel dorp. Zij worden geconsulteerd gedurende uitgebreide, publieke, uren durende seances waarin de *nganga* in zijn rituelen begeleid wordt door zang en dans van dorpelingen. Iedere *nkisi* heeft een specifieke kracht, gericht op een bepaalde ziekte of persoonlijk probleem. Grote *minkisi* (de *minkisi nkonde*) worden ingezet om conflicten tussen groepen of hele dorpen op te lossen. Wanneer een vergelijk tussen twee rivaliserende partijen bereikt is, slaat ieder van hen een spijker in het beeld, bij wijze van bezegeling van de overeenkomst. Met deze daad accepteert men, dat verbreking van de overeenkomst de wraak van de *nkisi* oproept en dat de straf zal volgen.

***Asuman* van de Ashanti, Fanti en andere volken (Ghana)**

Voorwerpen met kracht, die door individuen gebruikt worden als bescherming tegen ziekten, hekserij, diefstal, jaloezie en ander onheil zijn wijdverbreid in Afrika. De Ashanti, Fanti, Sefwi en andere Akan sprekende volkeren in Ghana en Ivoorkust spreken van *asuman* (meervoud; enkelvoud: *suman*). *Asuman* kunnen bestaan uit kralen, botjes, veren, huid van dieren, schelpen, schors of ander plantaardig materiaal. Zij worden *dufa* (soms vertaald als medicijn) genoemd. Bekend zijn de leren amuletten, waarin een tekst van de koran is verborgen. *Asuman* worden gedragen op het lichaam (om de hals, de pols of enkel, of om het middel) of boven de deur gehangen. Zij kunnen op pas geoogste groenten, wortelen (yams of cassave), vruchten of een stapel brandhout in het bos worden gelegd om ze tegen diefstal te beschermen. *Asuman* kunnen worden gekocht op speciale markten, of op aanvraag door een specialist vervaardigd. Om een *suman* effectief te laten zijn, moet het voorwerp gewijd worden door een specialist. Vanaf dat moment is het een particulier bezit, waarvoor geen verdere openbare rituelen bestaan. Sommige *asuman* worden als zo krachtig beschouwd, dat zij eigennamen hebben en dat zij van hun eigenaren bijzondere gedragsregels vereisen, bijvoorbeeld met betrekking tot het nuttigen van bepaald voedsel, of het uitspreken van bepaalde woorden. *Asuman* die op het lichaam of in huis gebruikt worden, worden vaak onzichtbaar gedragen.

3. De prekoloniale periode: 1850-1900

Missionarissen

Pas in de negentiende eeuw begonnen christelijke kerken in Europa interesse te tonen in Afrika. Er werden missiecongregaties opgericht, speciaal voor de kerstening van 'heidenen'. In het algemeen waren missionarissen en zendelingen niet goed voorbereid op hun taak in Afrika. Er waren nog geen medicijnen tegen de meeste tropische ziekten, zodat vooral in West Afrika ('graf der blanken') veel missionarissen al na een kort verblijf bezweken. Ze waren evenmin

voorbereid op de in hun ogen Afrikaanse 'barbaarse' culturen en 'heidense' religies, zodat zij de stereotype beelden waarmee zij Europa hadden verlaten, bevestigd zagen. Zij zagen er de rechtvaardiging in voor hun bekeringswerk. Pater Arnold Janssen, de stichter van de Sociëteit van het Goddelijk Woord (SVD) in 1875, hield zijn missionarissen voor: 'We moeten het licht van het christelijk geloof brengen in die uitgestrekte landen waar de afgodendienst nog ontelbare mensen in de slavernij van Satan houdt.'

Missionarissen en zendelingen beschouwden Europeanen en dus zichzelf als superieure wezens en Afrikanen als mensen die nog laag op de ladder van beschaving stonden. Zij zagen deze aannames bevestigd in 'heidense' rituelen en in 'afzichtelijke afgodsbeelden', die zij fetisjen noemden. De bedienaren van deze rituelen (fetisjpriesters) werden door missionarissen gezien als hun grootste vijanden. Sommige missionarissen hebben niet gearzeld om fetisjen en fetisjtempels te vernietigen. Juist omdat voorwerpen met kracht – in tegenstelling tot religieuze waarden en normen – 'tastbare bewijzen' waren van afgoderij en bijgeloof, waren zij gemakkelijke doelen voor missionarissen en zendelingen om zich tegen te keren. Dergelijke aannames waren symptomatisch voor de houding van Europeanen (niet alleen in Afrika zelf, maar ook in Europa) tegenover Afrika en Afrikanen. Het wetenschappelijk discours in Europa werd gedurende een groot deel van de negentiende eeuw gedomineerd door het evolutie-denken. Men had de neiging om de verhalen die uit Afrika werden meegebracht door matrozen, handelaren en ontdekkingsreizigers, voor waar aan te nemen, omdat zij de superioriteit van Europa bevestigden en daarmee Afrika onderaan de ladder van de beschaving plaatsten.

Antropologen

De antropologie ontstond in de negentiende eeuw maar was voortgekomen uit het Verlichtingsdenken van de achttiende eeuw. Onderdeel hiervan was een zoektocht naar de oorsprong en ontwikkeling van maatschappelijke instituties zoals huwelijk (monogamie), religie, en landsbestuur (democratie) en van de beschaving zelf. Vergelijking van moderne westerse systemen met die in – bijvoorbeeld – Afrika, leidde tot een rangschikking van primitief tot hoog beschaafd. De studie van Afrikaanse samenlevingen was in feite een alibi om de eigen Europese morele en intellectuele suprematie te benadrukken.

In deze periode hebben antropologen geen veldwerk gedaan in Afrika. Zij baseerden zich op de verhalen die uit Afrika werden meegebracht door reizigers, zeevaarders, missionarissen en zendelingen. Het verzamelde etnografische materiaal was vaak onvolledig, incorrect en niet gebaseerd op systematisch onderzoek. Gedrag van Afrikanen dat afweek van wat Europeanen in Victoriaans Engeland gewend waren, werd negatief beoordeeld. Verklaringen hiervoor werden gezocht in het vermeende Afrikaanse geloof in magie of in een theorie van animisme of fetisjisme. Het geloof in de werking van deze voorwerpen (fetisjen) werd al spoedig gezien als karakteristiek voor 'primitieve religies' en zelfs daarmee geïdentificeerd: fetisjisme. De uiterlijke verschijningsvorm van veel

voorwerpen met kracht, zoals offerbloed, veren, botten, dierenhuid en andere materialen, droegen bij aan de uiterst negatieve beoordelingen door Europeanen, vooral door missionarissen en zendelingen.

Een andere verklaring voor Afrikaanse religies werd gevonden in de theorie van het animisme, waarvan Tylor de gangmaker was. Voor hem hadden mensen, dieren, planten en zelfs levenloze voorwerpen een ziel, die los van het lichaam kan opereren. Vanuit deze gedachte verklaarde Tylor het bestaan van geesten. Deze oefenden een grote invloed uit op de mens, zowel een gunstige als een kwaadaardige. Offers aan deze geesten konden hen welgezind maken voor de mens. Wie geesten in ere houdt, vaart wel in het leven; wie ze tegen zich inneemt of verwaarloost, riskeert hun wraak.

Voor antropologen, en meer nog voor missionarissen en zendelingen, waren de theorieën van fetisjisme en animisme en het geloof in voorwerpen met kracht, een bewijs voor de primitieve geesteshouding, en lage status van beschaving van Afrikanen. Zo groeide de overtuiging bij Europeanen, dat, wilde Afrika zich ontwikkelen, deze praktijken uitgeroeid dienden te worden.

Museumconservatoren

De differentiatie in universitaire disciplines, die leidde tot het ontstaan van archeologie, biologie, sociologie, antropologie en andere, heeft in deze periode ook geleid tot het stichten van musea voor deze disciplines. Het museum voor volkenkunde (*Museum of Ethnography*) ontstond toen antropologie zich ontwikkelde tot een zelfstandige discipline en de eerste missionarissen en zendelingen zich gingen richten op de bekering van wat zij heidenen noemden. Binnen de volkenkundige musea wordt onderscheid gemaakt tussen universiteitsmusea, koloniale musea en missiemusea. Zij verschillen weinig in de voorwerpen die zij verzamelden, maar aanzienlijk in de motieven om te verzamelen.

Conservatoren van musea met Afrika collecties zijn in de negentiende eeuw zelden op verzamelreis gegaan. Zij verwierven hun collecties van handelsreizigers, of missionarissen en zendelingen. Soms werden voorwerpen aangekocht (rechtstreeks van de verzamelaars of op veilingen), soms werden deze geschonken. Van een aantal collecties in Europese musea is bekend dat zij geroofd zijn of geplunderd, zoals na de Britse Strafexpeditie tegen het Koninkrijk Benin (Nigeria) in 1899.

Deze methoden van verzamelen hebben geleid tot het probleem van decontextualisatie. Voorwerpen werden uit hun sacrale ruimte of rituele of ceremoniële context gehaald, maskers werden verzameld, zonder de daarbij behorende kostuums, zonder de attributen voor muziek en dans. Er werd selectief verzameld. Deze inadequate manieren van verzamelen, gevoegd bij de bestaande stereotypen over Afrika, leidden tot interpretaties van de betekenis van voorwerpen met kracht, die geen recht deden aan de oorspronkelijke betekenis. Dit proces wordt toe-eigening genoemd: een voorwerp of begrip wordt overgenomen uit een andere cultuur en er wordt een nieuwe betekenis aan toegekend. Nieuwe betekenissen werden toegekend aan Afrikaanse begrippen en voorwerpen.

pen met kracht door missionarissen en museumconservatoren om deze beter te doen aansluiten bij hun eigen opvattingen. Missionarissen die het concept van een Schepper-God wilden introduceren in Afrika, kozen een bestaande Afrikaanse 'spirituele kracht' uit als een die het beste paste bij de christelijke opvatting van God. Bij de Ibo, die geen centraal gezag kenden en geen 'spirituele kracht' kenden die 'boven alle andere' stond, kozen de eerste missionarissen het begrip *chi* of *cuku* (letterlijk de grote *Chi*), en noemden het de Schepper-God. In feite werd met het begrip *chi* een onderliggende abstractie van individualiteit aangeduid. Dit is een voorbeeld van toe-eigening. *Ikenga* werd als een gevolg daarvan door vroege missionarissen en later door museumconservatoren een *small god* genoemd, soms een *protective juju*. Beide zijn toe-eigeningen gebleken.

In deze periode wordt ook een andere tendens duidelijk. Deze kan worden beschreven in de theorie van discours, zoals beschreven door Fairclough. Ik noem dit *the power of definition*. Aan een missionaris die op een missietentoonstelling aan de hand van meegebrachte Afrikaanse voorwerpen met kracht aan zijn toehoorders duidelijk maakte, dat Afrikanen 'heidenen' waren, werd door veel toehoorders *the power of definition* toegekend. Missionarissen waren overtuigd van hun zending: Afrika bekeren tot het christendom; zij toonden weinig interesse in de eigen waarden van een Afrikaanse cultuur of religie. Museum conservatoren namen genoegen met de informatie over voorwerpen die door verzamelaars was meegebracht en deden zelden onderzoek. Voor antropologen geldt een genuanceerder beeld, zoals ik in het volgende zal toelichten.

4. De koloniale periode: 1900-1950

Missionarissen

Deze periode kende de grootste koloniale activiteit in Afrika. De leidende Europese kerken associeerden zich met het koloniale gedachtegoed. De r.-k. Kerk ontwikkelde een theologische doctrine die zij *plantatio ecclesiae* (het planten van de kerk) noemde, maar die in Afrika beschouwd is als *colonial theology*.⁴ Missionarissen en zendelingen waren actieve factoren in het proces van kolonisatie, ook als zij zich dat zelf niet bewust waren. Ook zij wilden *law and order* brengen in een nog niet gekerstende (i.e. onbeschaafde) wereld. Kerken en koloniale overheid werkten samen om 'heidense' of onaanvaardbare plaatselijke rituelen te verbieden en af te schaffen.

Om het planten van de r.-k. Kerk te versterken in missiegebieden, werd een nieuwe theologische visie ontwikkeld, die van missiologie. Het werd de theoretische en praktische onderbouwing van het missiewerk, gefundeerd op een oud adagium *extra ecclesiam nulla salus* (er is geen heil buiten de kerk). Deze benadering vestigde de kerk in alle uithoeken van Afrika met een volledig kerkelijke

⁴ A. AKRONG: 'Deconstructing colonial mission. New missiological perspectives in African Christianity', in A.U. ADOGAME, R.I.H. GERLOFF & K. HOCK (eds.): *Christianity in Africa and the African diaspora. The appropriation of a scattered heritage* (London/New York 2008) 63-75.

(Eurocentrische) structuur en *the power of definition*. Het concept van *plantatio ecclesiae* was niets minder dan het opleggen van de Europese idee van een universele kerk, met één taal (het Latijn) en de specifieke interpretatie van morele waarden en normen, goed en kwaad, seksualiteit, huwelijk (monogamie) en menselijke vruchtbaarheid (verbod op abortus), zoals die ooit in een Europese context waren ontwikkeld. Het dilemma voor menig missionaris lag in de vraag of hij de leer van zijn kerk in alle voorkomende gevallen moest toepassen (*the power of definition*) of dat hij in bepaalde gevallen zijn geweten kon volgen en dan kon afwijken van die leer.

De leer van de kerk gaf richting aan het handelen van missionarissen, met als doel de 'heidenen' te bekeren en de kerk te planten. 'Heidendom' was aantoonbaar bij de verering van voorwerpen met kracht ('afgoden', *small gods*) en het beoefenen van 'heidense rituelen'. Toch was de toepassing van de richtlijnen minder duidelijk. In de praktijk van het missiewerk kunnen drie verschillende benaderingen worden onderscheiden ten opzichte van voorwerpen met kracht. Er waren missionarissen voor wie deze voorwerpen per definitie de uiting waren van bijgeloof en afgoderij; zij moesten daarom vernietigd worden. (Niemand weet precies hoeveel heilighdommen vernietigd zijn door missionarissen en zendelingen). Er waren andere die poogden het 'heidendom' van binnenuit te veranderen. Zij zochten naar bestaande entiteiten die overgenomen en gekerstend konden worden. Ik heb reeds het voorbeeld gegeven van het Ibo concept *chi*. Bij de Ashanti en Fanti (Ghana) werd *Nyame*, de machtige *obosom* (de spirituele kracht) van het heelal, gekerstend tot de (christelijke) Schepper-God. Dit is een toe-eigening van een Afrikaans concept door Europese missionarissen. Deze toe-eigening is zo succesvol verlopen, dat Afrikanen tegenwoordig algemeen van mening zijn, dat het begrip van de Schepper-God, *Nyame*, reeds bestond vóór de komst van de blanken. Een derde categorie missionarissen (onder hen citeer ik de paters Bittremieux in Congo en Leo Brouwer in Ghana) was van mening dat voorwerpen met kracht niet per definitie religieus waren, maar een duidelijke functie vervulden in de samenleving, als geneesmiddel bij ziekte, als instrument bij het beslechten van conflicten en als bescherming tegen diefstal of ander extern onheil. Hoewel Bittremieux *minkisi* geen afgodsbeelden noemde, was hij het eens met *confrères* dat deze mensen bekeerd moesten worden tot het christendom en ook beschaving bijgebracht moest worden.

Op de vraag of het planten van de kerk in Afrika succesvol is geweest of niet, kunnen twee antwoorden worden gegeven. Statistieken tonen aan, dat de rooms-katholieke Kerk is doorgedrongen tot in alle uithoeken van het continent, het aantal gedoopte katholieken bedroeg aan het einde van de twintigste eeuw 150 miljoen (17% van de totale bevolking). Het aantal priesters en bisschoppen is vele malen vermenigvuldigd sinds het begin van de vorige eeuw. Het andere antwoord betwijfelt of missionaire activiteiten een oprecht christelijke populatie hebben gecreëerd: de kerk werd ooit Grieks met de Grieken, maar zij is niet echt Afrikaans met de Afrikanen geworden. Met andere woorden: ook in Afrika is de r.-k. Kerk in de kern Europees gebleven. Veel christe-

nen (niet alleen katholieken) hebben in de voorbije decennia hun bekering gezien als een overstap naar een modern leven, naar een carrière in een westers georiënteerde wereld.

Antropologen

Voor het eerst sinds het ontstaan van de antropologie reisden antropologen naar Afrika om er veldwerk te doen. Velen van hen traden in dienst van de koloniale overheid om langs deze weg hun onderzoek gefinancierd te krijgen. Hierbij ontstond het risico dat de resultaten van hun onderzoek beïnvloed werden door de wensen van de opdrachtgevers. Deze antropologen hebben het verwijt gekregen dat zij 'dienstmaagden' van het kolonialisme waren.

De interesse van twintigste-eeuwse antropologen ging uit naar de vraag hoe een samenleving met al zijn uiteenlopende en soms tegenstrijdige facetten, toch als eenheid functioneerde. Deze interesse was deels gewekt door o.a. Emile Durkheim, die de theorie van het functionalisme had ontwikkeld, deels door een concrete vraag van de overheid. Antropologen moesten voor deze nieuwe onderzoeksmethode nieuwe conventies ontwikkelen. Zij gingen zoveel mogelijk wonen tussen de mensen die zij wilden onderzoeken. Zij leerden de plaatselijke taal en maakten zichzelf vertrouwd met gangbare gewoontes en gebruiken. Het betekende dat zij zich enerzijds verdiepten in het leven van hun informanten, anderzijds een intellectuele afstand dienden te bewaren van dezelfde informanten om hun onderzoek objectief te kunnen uitvoeren. Zij noemden deze benadering participerende observatie. Antropologen die bereid waren hun eigen opvattingen en hun vooroordelen opzij te zetten om met een open benadering de onbekende situatie te beschouwen, ontdekten de opvattingen en inzichten van hun informanten (wat later de naam kreeg *the emic account*). Evans-Pritchard deed veldwerk bij de Nuer in Zuid Soedan. Vanaf de eerste dag dat hij daar was hoorde hij zijn informanten het woord *Kwoth* gebruiken. Hij beseftte dat een goed begrip van dit woord mogelijk de sleutel was tot het begrijpen van het Nuer gedachtegoed. *Kwoth* kan verschillende betekenissen hebben. *Kwoth* kan niet ervaren worden door de zintuigen. Men kan het begrijpen als het gecontrasteerd wordt met *vak*, dat door 'schepping' kan worden vertaald. De Nuer konden het begrip niet uitleggen, maar wisten welke betekenis het begrip had in verschillende situaties. *Kwoth* heeft invloed op alles wat in de wereld gebeurt. Het kan op zijn beurt beïnvloed worden door gebeden en offers. Op het eerste gezicht lijkt Nuer religie te bestaan uit talloze tegenstrijdigheden, maar volgens Evans-Pritchard zijn het verschillende manieren van denken over het spirituele op verschillende ervaringsniveaus. Veel antropologen hebben sindsdien onderzoek gedaan naar kernwaarden in Afrikaanse volkeren, vooral in de tweede helft van de twintigste eeuw. In deze periode is veel onderzoek gedaan naar de betekenis van *ikenga*, *minkisi* en *asuman*.

Ikenga

De eerste omschrijving van *ikenga* door een wetenschapper was van Leonard. In 1906 schrijft hij, dat het de God (met hoofdletter G) van deugd en fortuin is, die kracht en rijkdom geeft aan de eigenaar van het huis. Vooral de uitdrukking ‘god van fortuin’ is door antropologen en missionarissen na Leonard overgenomen. Reeds bij de eerste publicaties over de Ibo werd gesproken over een pantheon met aan de top *Cuku* (letterlijk de grote *chi*). In deze visie wordt *Cuku* gezien als een welomschreven wezen, vergelijkbaar met het christelijke begrip van een almachtige God. Recent onderzoek naar het begrip *chi* heeft aangetoond, dat dit niet een concreet begrip is, maar verwijst naar het principe van individualiteit en naar het netwerk van relaties dat bestaat tussen mensen en tussen mensen en dingen. Toen Europese onderzoekers en missionarissen, redenerend vanuit Europees-christelijke structuren, kozen voor een pantheon, accepteerden zij naast de almachtige ook een leger aan goede en kwade geesten, die samengevat werden onder het begrip *small gods*. Ook *ikenga* werd hieronder gerangschikt. Vroege missionarissen, zendelingen en antropologen hebben cultuur en religie van de Ibo uitgebreid beschreven, maar zijn niet in staat gebleken de kernbegrippen ervan te ontdekken.

Minkisi

De etnografische literatuur over *minkisi* in deze koloniale periode wordt gekenmerkt door het ontwerpen van classificaties. De auteurs hoopten langs die weg zicht te krijgen op de veelheid van *minkisi*, hun grote verscheidenheid in vorm en vóórkomen, en de talloze problemen waarvoor zij werden ingezet. Ondanks dit onderzoek zijn de vroege antropologen en missionarissen nauwelijks doorgedrongen tot de waarden die de makers van deze voorwerpen met kracht en hun gebruikers toekenden aan de figuren en de rituelen die deel uitmaakten van de cultussen. Van de Bakongo en andere volkeren in Beneden Congo die een lange traditie hebben van *minkisi*, is bekend, dat zij niet onvoorwaardelijk vasthouden aan deze voorwerpen met kracht. Wanneer het hout of een ander materiaal waarvan een *nkisi* gemaakt is, aan het vergaan is, wordt de *nkisi* vernietigd. Hetzelfde gebeurt wanneer een *nkisi* bij herhaling gefaald heeft om de gewenste resultaten te realiseren.

Een vraag die door veel antropologen en missionarissen werd gesteld, was: hoe werken voorwerpen met kracht? Wat bepaalt hun effectiviteit? Antwoorden werden gezocht in (verschillende vormen van) magie of hekserij, in het gebruik van krachtige (zelfwerkende) kruiden of planten, of in de invloed van voorouders of machtige spirituele krachten. De Brits Duitse antropoloog Alfred Gell nam afstand van deze bespiegelingen en ontwikkelde een nieuwe theorie, die hij *social agency* noemde. Volgens Gell is het te allen tijde de mens die de oorzaak is dat gebeurtenissen plaats vinden (hij maakt onderscheid tussen door mensen veroorzaakte gebeurtenissen en natuurverschijnselen). Het is de mens (of een groep mensen) die een kracht toekent aan een voorwerp, waardoor iets gebeurt. Hij spreekt van een *social agent*. Een *nkisi* die ziekte geneest is in wezen

de kracht van de mens die hem heeft gemaakt of ingewijd (de *nganga*). Wanneer een *nkisi* de gewenste resultaten niet realiseert is het de persoon (of groep mensen) die zijn kracht verliest. Zo lijkt de *nkisi* machteloos te worden. Hier is het de *nganga* (of de gemeenschap) die de *social agent* wordt. Gell wijkt met deze theorie af van de wijze waarop vroege missionarissen, antropologen en koloniale ambtenaren lange tijd naar *ikenga*, *minkisi* en *asuman* hebben gekeken: zij zagen hun kracht als intrinsiek, als inherent aan de voorwerpen.

Asuman

Veel van de informatie die in deze periode is verzameld over de Ashanti en over *asuman* is afkomstig van Captain Rattray, een militair in koloniale dienst die antropoloog werd. Hij had een grote affiniteit met het land en zijn bewoners en wilde met zijn werk niet alleen het koloniale gezag helpen, maar ook het negatieve imago van de Ashanti als een oorlogszuchtig volk corrigeren. Hij bestudeerde Ashanti religie, bezocht heiligdommen en interviewde veel *akomfo*, de lokale bedienaars van deze tempels. Hij beschreef de relaties tussen de vele spirituele krachten in de Ashanti kosmologie als een hiërarchische structuur: *Nyame*, de spirituele kracht of *abosom* van het uitspanseel, werd de Schepper-god, de voorouders of *nsamanfo* werden beschreven als wezens die ondergeschikt waren aan de Schepper-God en in een christelijke terminologie vergelijkbaar zijn met heiligen. Daaronder volgden de *abosom* van lagere rang, vergelijkbaar met engelen. De *asuman* pasten niet in een christelijke structuur, maar werden door missionarissen en vroege antropologen beschouwd als enerzijds beschermers van individuele mensen, anderzijds ook de veroorzakers van ziekten en ander onheil. Rattray heeft deze structuur niet kritisch onderzocht. De Ashanti zelf onderscheiden inderdaad de verschillende spirituele krachten, maar niet in een hiërarchische structuur. De Ashanti zien *Nyame* als de Schepper-God, maar vereren hem niet, bidden niet tot hem en brengen hem geen offers. Wanneer er een conflict was of een ernstige ziekte binnen de familie, dan nam men op de eerste plaats zijn toevlucht tot de voorouders. Zij waken immers over het welzijn van hun nakomelingen. Bij problemen die groter zijn dan de familie wordt een beroep gedaan op een *abosom*, een spirituele kracht waarvan bekend is dat hij gespecialiseerd is in die problemen. Wanneer er een probleem speelt, dat niet in verband gebracht wordt met een van beiden, komen de *asuman* in beeld. Volgens Rattray komt de werkzame kracht van deze *asuman* rechtstreeks van *Nyame*, de Schepper-God. Maar op een andere plaats schrijft Rattray die kracht toe aan de gebruikte kruiden of planten, of vermoedt hij een relatie met hekserij of magie.

Museumconservatoren

In de koloniale periode zijn de Afrika collecties in volkenkundige musea exponentieel gegroeid. Koloniale ambtenaren, missionarissen en zendelingen, ontdekkingsreizigers, antropologen en verzamelaars hebben op grote schaal voorwerpen verzameld. Voor het eerst begaven professionele verzamelaars zich naar

Afrika. Zij waren geïnteresseerd in materiële cultuur en in ‘stam kunst’ (*tribal art*). Onder hen zijn vier verzamelaars die aan de museum collecties en presentaties een nieuwe wending hebben gegeven: Leo Frobenius (1873-1938), Emil Torday (1875-1931), Hans Himmelheber (1908-2003) en Marcel Griaule (1898-1956). Deze vier verzamelaars worden gerekend tot de eerste die interesse hadden in de esthetische kwaliteiten van de Afrikaanse materiële cultuur en voorwerpen met kracht niet langer zagen als uitingen van gebrek aan beschaving. Museumconservatoren die de collecties aankochten of in ontvangst namen van deze vier verzamelaars, lieten zich overtuigen van de esthetische kwaliteiten van de voorwerpen. Het Brits museum presenteerde de Kuba collectie van Torday als aantoonbaar oud, zodat zij paste in de Europese voorliefde voor antiek. Het is mogelijk dat het publiek in Londen de Kuba kunst waardeerde, omdat zij ervaren werd als on-Afrikaans.

Terugblikkend op deze periode kan men stellen, dat er een kentering gaande was in de waardering van Afrikaanse voorwerpen met kracht en materiële cultuur in het algemeen. In 1937 werd in Antwerpen een prestigieuze tentoonstelling georganiseerd ‘Kongo-Kunst’ waar voor het eerst *minkisi* gepresenteerd werden als kunstvoorwerpen. In 1946 werd William Fagg Afrika conservator van het Brits Museum. Vanaf dat moment heeft hij zich ingespannen om grote tentoonstellingen te organiseren (ook in andere musea) van Afrikaanse kunst.

De grote toename van Afrikaanse voorwerpen plaatste museumconservatoren voor de vraag hoe deze objecten te classificeren. Frans Boas, een in Duitsland geboren Amerikaanse hoogleraar antropologie opperde dat de betekenis van voorwerpen alleen bepaald kon worden in hun context. Boas ontwikkelde een theorie die hij *culture areas* noemde. De materiële cultuur van een volk kon herkend worden aan gemeenschappelijke kenmerken, die hij ‘stijl’ noemde. Zo sprak men van Nigeriaanse kunst en van een Yoruba stijl. Deze classificatie wordt sindsdien in de meeste volkenkundige musea toegepast.

Conservatoren zagen zich voor de keuze geplaatst welke voorwerpen op te nemen in hun vaste opstelling en welke in depot te houden. De indruk bestaat dat zij de voorkeur gaven aan het tentoonstellen van spectaculaire voorwerpen vanwege hun omvang, hun opvallende schoonheid of andere eigenschappen die de museumbezoekers konden imponeren of bekoren. Dit had tot gevolg dat onaantrekkelijke voorwerpen als *ikenga* en *asuman* nauwelijks opgesteld werden. *Minkisi* kwamen wel in aanmerking voor een presentatie vanwege hun krachtige en agressieve uitstraling.

Een bijzondere categorie tentoonstellingen die in deze periode vooral in katholieke kringen zeer populair is geweest, waren de missietentoonstellingen. Zij vormden een onderdeel van een zogenaamde Missieweek waarin missionarissen van verschillende congregaties in een katholiek dorp (of stad) propaganda voerden voor hun werk in missiegebieden met het doel fondsen te werven en jongens te motiveren om ook missionaris te worden. Missionarissen bemanden de *stands* van hun congregatie en presenteerden een duidelijke boodschap: zij waren werkzaam onder ‘heidenen’, die bekeerd dienden te worden tot het ‘ware

geloof. Deze boodschap werd versterkt door een selectie voorwerpen die zowel het dagelijks leven als 'heidense' praktijken visualiseerden.

5. Postkoloniale periode: 1950-2000

Missionarissen

Dekolonisatie is niet alleen een serie feiten, zoals de data van onafhankelijkheid voor verschillende Afrikaanse landen, maar vooral een proces van fundamentele veranderingen. De onderdrukten werden hun eigen leiders; de Europese machten moesten nieuwe relaties ontwikkelen met hun voormalige koloniën. Dit proces vereiste het deconstrueren van bestaande percepties en attitudes met betrekking tot macht en onderdrukking. Er moest een nieuwe balans gevonden worden in de wereldorde. Conflicten waren onvermijdelijk.

Voor missionarissen betekende deze periode de overgang van een kerkstructuur die tot dan toe geleid werd door Europese bisschoppen en priesters naar een kerk met eigen Afrikaanse bisschoppen en priesters. Een van de doeleinden van de *plantatio ecclesiae* was dat missionarissen zich zouden terugtrekken zodra de kerk daadwerkelijk geplant was. Die tijd brak aan in deze periode.

Missie en zending hadden tot dan de steun ontvangen van de koloniale overheid. Met nieuwe politieke machthebbers, velen van hen communistisch of marxistisch gezind, konden de kerken niet langer rekenen op overheidssteun. Missie en zending werd verweten door radicale nationalisten, dat zij partij waren geweest bij de koloniale onderdrukking. In Congo werden tussen 1960 en 1965 duizenden burgers en 126 missionarissen (priesters, broeders en zusters) vermoord. Ook binnen de katholieke kerk vonden veranderingen plaats. Het Tweede Vaticaans Concilie introduceerde of bevestigde een nieuwe of reeds bestaande visie op kerk-zijn: in plaats van de nadruk op de bediening van sacramenten, ging de kerk zich meer en meer richten op de noden van de gemeenschap, door het bouwen van ziekenhuizen, het geven van onderwijs, en het opzetten van landbouwprojecten. Er kwam ook aandacht voor liturgische vernieuwing, met het afschaffen van het Latijn, en het toestaan van Afrikaanse muziek (zang en dans) in vieringen. Niet alle missionarissen bleken in staat om deze ommekeer in hun leven te accepteren. Sommige van hen weken uit naar andere missiegebieden, waar – in hun perceptie – nog 'echt' missiewerk kon worden gedaan. Anderen besloten om terug te keren naar Europa. Maar ook daar waren ingrijpende veranderingen gaande. In Nederland sloten bijna alle priesteropleidingen in de jaren '60 en '70. De toevoer van nieuwe priester-missionarissen droogde op. Bovendien verliet een niet gering aantal priesters het ambt.

Het Tweede Vaticaans Concilie vaardigde instructies en richtlijnen uit onder benamingen als adaptatie, accommodatie, contextualisatie, acculturatie en andere. Vanuit de gedachtegang van adaptatie werden initiatieven genomen op het gebied van kerk architectuur, de visualisering van Bijbelse verhalen, liturgische gewaden, kerkelijke gezangen (bijvoorbeeld de *Missa Luba*) en andere. Er was

ook kritiek. Was de kerk slechts bereid om aanpassing toe te staan op marginale zaken, of aanvaardde zij ook adaptatie ten aanzien van de eucharistie, door brood en wijn te vervangen door Afrikaanse gerechten? De kerk hield vol, dat zij de inhoud van de leer niet kan aanpassen (contextualiseren), doch slechts de presentatie ervan, d.w.z. de catechese.

Deze periode wordt gekenmerkt door de snelle toename van het aantal Afrikaanse priesters en dominees in de grote Afrikaanse kerken. Dit betekende dat ook het aantal theologen in de verschillende denominaties toenam. Onder hen waren theologen die zich identificeerden met de traditionele waarden en normen van het christendom met betrekking tot huwelijksmoraal, seksualiteit, en de houding van christenen ten opzichte van 'heidense' praktijken, zoals deze aan hen waren voorgehouden door hun voorgangers (missionarissen en zendingelingen). Zij bleven inheemse religieuze riten en praktijken beschouwen als uitingen van bijgeloof en afgoderij. Kerkleiders met vergelijkbare opvattingen spreken van *neo-paganism*. Zij zien gelovigen terugvallen in oude praktijken, die zij niet verenigbaar vinden met christelijke waarden.

Er worden ook andere geluiden gehoord. De Ibo theoloog en dominee in de Methodist Church, Cyril Okorocha, ontwikkelde een Afrikaanse theologie die in staat is om christelijke waarden aan te passen aan inheemse religieuze opvattingen. Zo ziet hij het begrip kracht (*ike*) als een centraal thema in Ibo religie. Deze kracht stelt de mens in staat om rijk te worden en succes te hebben. *Iken-ga* heeft die kracht. Volgens hem is religie nuttig en waard om beleden te worden als het deze kracht bezit en geeft aan mensen. Hij gaat verder met te stellen, dat de Ibo zoektocht naar kracht gelijkgeschakeld kan worden met de christelijke zoektocht naar *ezi-ndu*, dat hij vertaalt met het begrip heil (*salvation*). Dit begrip omvat goede gezondheid, lang leven, nageslacht, rijkdom, maar ook met harmonie in de samenleving. Wie *ezi-ndu* bezit, wordt beschouwd als iemand die gered is (*a saved man*), voor wie alles meezit in het leven. Deze redenatie wijkt af van wat missionarissen en zendingelingen steeds hebben beweerd: de Afrikaan is materialistisch en opportunistisch; hij handelt niet vanuit principes en houdt zich niet aan afspraken. Volgens Okorocha zijn religieuze waarden in staat om de antwoorden van een volk te geven op veranderingen.⁵

Onderzoekers constateren een verschil tussen aan de ene kant de wereld waarin kerkleiders zich bewegen en waarin aan het volgen van de kerkelijke leer hoge prioriteit wordt toegekend en aan de andere kant de wereld waarin de gelovigen zich bewegen. Deze laatste zijn niet gericht op de kerkelijke leer, maar op de problemen van hun dagelijks leven. Kerkleiders behoren tot een dominante cultuur (in de theorie van discours). Wie tot die cultuur wil behoren dient zich te identificeren met de daar heersende waarden en normen. In de kerkelijke cultuur behoren doctrine en liturgie tot het dominante discours, maar devotie, voorouderverering, het gebruik van voorwerpen met kracht en het geloof in geesten, tot het discours van 'gewone' gelovigen.

⁵ C. OKOROCHA: *The meaning of religious conversion in Africa. The case of the Igbo of Nigeria* (Aldershot 1987).

Antropologen

In de periode 1900-1950 werd het discours in de antropologie en sociologie gedomineerd door de theorie van het functionalisme, die Emile Durkheim had ontwikkeld. Deze werd door antropologen en ook door missionarissen en zendelingen toegepast in Afrika. Ik heb hierboven voorbeelden gegeven van de wijze waarop *ikenga*, *minkisi* en *asuman* functioneerden in hun respectievelijke samenlevingen. Rond het midden van de twintigste eeuw onderging de antropologie opnieuw een omslag. Wat begon in de linguïstiek als een structuralistische methode om de semantiek van teksten te analyseren, werd uitgebreid naar de bestudering van culturen. De aandacht ging uit naar de betekenis van culturele fenomenen als kenmerkend voor maatschappelijke interactie. Men richtte zich op interpretatie in plaats van analyse. Cultuur werd bestudeerd als een open, actief en dynamisch proces waarin symbolen geplaatst werden in een dialectisch perspectief. Dit hield in dat de subjectiviteit van zowel de informant als de onderzoeker (de antropoloog) ter discussie stonden. Evans-Pritchard had met zijn onderzoek bij de Nuer reeds aangetoond hoe deze groep mensen aan hun cultuur en hun wereld een eigen structuur hadden gegeven op de basis van het begrip *knwoth*. Mary Douglas breidde deze benadering uit bij onderzoek naar schijnbaar onlogische opvattingen die zij aantrof in folklore en rituelen. Zo behandelde zij het fenomeen 'vuil' als een symbool. Hiermee toonde zij de relatie tussen orde en wanorde aan, zijn en niet-zijn, vorm en vormeloosheid, leven en dood. Zij noemde vuil een *master symbol*, een *key-symbol*, een basis metafoor, noties die zij beschouwde als verbindende elementen in een cultuur.⁶ Deze elementen zijn een belangrijke bijdrage geweest aan het begrijpen van culturen vanuit een holistisch perspectief. Met het vaststellen van deze elementen kunnen de complexe patronen in een cultuur ontrafeld worden.

Ikenga

Zoekend naar een *master symbol* bij de Ibo, komen antropologen in deze periode uit bij het begrip *chi*. *Chi* bepaalt de betekenis van ieder individu, zijn relaties met andere individuen en met zijn voorouders. *Chi* bepaalt de plaats van het individu in diens leven. Het is tegelijk onderscheiden van de menselijke persoon en de essentie van zijn leven. De Ibo geloven dat iedereen geschapen is *in duplicate*, dat wil zeggen dat ieder mens een 'dubbel' heeft in de andere, de spirituele wereld. Voordat een individu geboren wordt in deze wereld, maakt hij afspraken met zijn 'dubbel', zijn *chi*, en bepaalt daarin zijn levensduur en de kwaliteit van zijn leven. Iemands *chi* is gehuwd met de *chi* van zijn echtgenote in de spirituele wereld. Zo heeft iemands *chi* ook een intieme band met zijn voorouders en met *chuku* (de grote *chi*, die de *chi* is van het universum). Ofschoon *chi* een abstractie is, wordt *chi* tastbaar in de zogenaamde *chi* voorwerpen, zoals *ikenga*. Op deze wijze kan iemand contact maken met zijn *chi*, tot zijn *chi* bidden en aan hem offeren. Deze *chi* voorwerpen vormen de kern van iemands persoonlijke

⁶ M. DOUGLAS: *Purity and danger* (London 1966); IDEM: *Natural symbols* (New York 1973).

heiligdom thuis. *Ikenga* vertegenwoordigt in dit heiligdom de kracht van iemands (rechter-) arm. Een arm is meer dan een van de ledematen van iemands lichaam. Hij is een kracht in zichzelf, een projectie van iemands ambitie om te slagen in het leven. *Ikenga* visualiseert deze ambitie en vertegenwoordigt iemands relaties met zijn *chi*, zijn voorouders, zijn leeftijdsgenoten, het vaderlijk gezag, de aarde en alle andere krachten die tezamen de spirituele en sociale wereld van de Ibo bepalen. *Chi* is op deze wijze het *master symbol* waarmee de Ibo cultuur en religie begrepen kan worden.

Minkisi

In het verleden hebben antropologen de betekenis van *minkisi* gezocht in hun functies, zoals het genezen of veroorzaken van ziekten. De kracht van deze voorwerpen werd aanvankelijk gezocht in de medicijnen, *bilongo*, die aan een beeld werden gehecht. Vanuit de symbolische antropologie wordt de nadruk gelegd op de harmonie, de balans, die binnen een familie of een gemeenschap dient te bestaan. Deze harmonie is gebaseerd op het begrip *ngolo* dat vertaald wordt met vitaliteit. De Bakongo zijn ervan overtuigd dat *ngolo* verantwoordelijk is voor vrede en harmonie binnen een groep mensen, en ook voor vruchtbaarheid van vrouwen en gewassen, voor de balans tussen gezondheid en ziekte, leven en dood. Dit principe van vitaliteit omvat ook het principe van chaos, die eigen is aan menselijk leven. *Ngolo* moet beschouwd worden als het *master symbol* waarmee religie en cultuur van de Bakongo, Yombe en andere volken in het gebied van Neder Congo begrepen kunnen worden. Omdat *ngolo* een abstract begrip is, wordt in *minkisi* voorwerpen (in vele vormen) het principe van vitaliteit zichtbaar en tastbaar gemaakt. Zij zijn de materiële instrumenten die de waarden van de samenleving beheren en bewaken.

Asuman

Om *asuman* te begrijpen, is het niet voldoende om hun functies van bescherming of genezing te beschrijven, maar om te zoeken naar een *master symbol*. Ik denk dit te vinden in het begrip *kra*, dat op zijn beurt nauw verweven is met de visie van de Ashanti en andere Akan-sprekende volken op *nipa* of *nyipa*, een mens of een persoon. Ieder mens krijgt bij zijn geboorte een aantal entiteiten: *mogya*, moeders bloed (dat het kind doet behoren tot de matrilineaire familie), *sunsum* of *ntoro*, vaders *spirit* of karakter, met andere woorden de persoonlijkheid van het kind, *kra*, een klein deel van *Nyame* (de schepper), dat de boreling tot mens maakt en hem of haar zijn/haar lotsbestemming geeft, en *bombom*, de levengevende adem van god. Deze begrippen kennen geen equivalenten in Europese talen, maar missionarissen en zendelingen hebben ze vertaald als de 'zielen van de mens'. De entiteit *kra* is flexibel, dat wil zeggen een mens kan meer of minder *kra* bezitten. Wie veel *kra* bezit, is gezond, welgesteld, succesvol in het leven. Wie weinig *kra* bezit, is ziekelijk, is arm, heeft tegenslag in het leven. De oude man of vrouw die kinderen en kleinkinderen heeft, wijs is en gerespecteerd wordt, bezit veel *kra* en zal na de dood vereerd worden als voor-

ouder. Het is ieders taak in het leven om zijn *kra* te vermeerderen. Dit vereist toewijding, zelfdiscipline, hard werken, en tact. Om meer *kra* te verkrijgen roept de mens de hulp in van zijn voorouders, van *abosom* (de spirituele krachten die vereerd worden in heiligdommen) en van zijn *asuman*. *Kra* is de entiteit die enerzijds kracht geeft aan de *asuman*, anderzijds bescherming, gezondheid en kracht geeft aan de mens via de *asuman*. *Kra* geeft betekenis aan de visie van de Akan sprekende volken op de mens en kan beschouwd worden als *master symbol*.

Museumconservatoren

De grote politieke en maatschappelijke veranderingen in deze periode in Afrika veroorzaakten een golf van repercussies in de Westerse museumwereld. Koloniale musea beseften dat zij hun naam en koloniale uitstraling moesten laten vallen. Missiemusea beseften dat 'hun' missionarissen niet langer een hoofdrol speelden in Afrika, waardoor een belangrijk motief voor hun bestaan wegviel. Volkenkundige musea realiseerden zich in toenemende mate, dat begrippen als volkenkunde, primitieve kunst, stamkunst, *tribal art* en traditionele samenlevingen achterhaald waren en door Afrikanen als discriminerend werden ervaren. Steeds vaker speelden ook ethische vraagstukken een rol: was het verantwoord om in een museum menselijke resten ten toon te stellen? Was het verantwoord om roofkunst in bezit te hebben? Moest dit teruggegeven worden aan de landen van oorsprong? Tegelijkertijd groeide er een nieuwe beweging in de westerse museumwereld die afstand nam van de elitaire houding van de voorbije generaties conservatoren, en koos voor een open, democratische, en publieksgerichte relatie tussen museum en bezoekers.

In een aantal volkenkundige musea werden tot dan onbekende onderwerpen getoond, zoals eigentijdse Afrikaanse kunst, en het moderne Afrika. Daarbij werden ook nieuwe categorieën voorwerpen verzameld, zoals de spullen die op Afrikaanse markten werden verkocht: Coca-cola flessen, plastic emmers, tweede hands kleding, reserve onderdelen voor fietsen, brommers, en auto's. De nieuwe Afrikaanse stadscultuur deed zijn intrede in volkenkundige musea, zoals kappersborden, reclames, muziek (*highlife* en andere), en (goedkope) medicijnen. Deze verschuiving veroorzaakte ook dilemma's. Sommige conservatoren beseften, dat de klassieke Afrikaanse kunst, ooit het parade paard van hun museum, in feite een beeld gaf van een Afrika dat in die vorm niet meer bestond. Werd daarmee het volkenkundige museum een historisch museum? Was het de taak van het 'nieuwe' volkenkundige museum om een museum van 'mensen en hun hedendaagse cultuur' te worden? Of kreeg het museum een nieuwe taak als 'wereldmuseum', of een 'museum van beschavingen'? Als Afrika conservator van het Tropenmuseum werd ik geconfronteerd met deze dilemma's. Het beleid van het museum vroeg van zijn conservatoren dat zij de mens centraal stelden en niet langer de collecties, dat de aandacht uit diende te gaan naar de ontwikkelingen in de Derde Wereld en naar de relaties tussen 'hen' en 'ons'. Dit beleid is ten koste gegaan van de zoektocht naar wat voorwerpen met kracht, en materiële cultuur in het algemeen, betekenen voor Afrikanen zelf. Hier

speelde ook een groot verschil tussen de grote kunstmusea met een uitgebreide wetenschappelijke staf voor deelgebieden als textiel, meubels, porselein en historische voorwerpen van een bepaalde eeuw, en de volkenkundige musea, waar bijna altijd slechts één conservator was voor het gehele gebied Afrika ten Zuiden van de Sahara. Deze was verantwoordelijk voor collectie, acquisitie, onderzoek en presentaties. In het verleden was deze conservator bijna altijd een antropoloog. In de laatste decennia is de relatie van veel volkenkundige musea (de universiteitsmusea zijn de uitzondering) met de wetenschap verwaterd. Het resultaat van deze ontwikkelingen was, dat van de elf volkenkundige musea die Nederland telde rond 1980, er rond 2015 slechts vijf zijn overgebleven. De toekomst van de volkenkundige musea is onzeker geworden.

