

Naar een niet-seculiere antropologie van religie?

Naam: Nona Bouwman

Studentnummer: 0838837

Tel: 06-81162685

E-mail: bouwman.n@umail.leidenuniv.nl

Begeleider: Erik de Maaker

Bachelorscriptie Culturele Antropologie en

Ontwikkelingssociologie

Datum: 01-10-2013

Voorwoord

Regelmatig wordt naar religie gekeken als een verzameling gebruiken en rituelen, zonder dat de antropoloog de religieuze overtuiging van zijn participanten deelt. Op die manier kan een 'wij' versus 'zij' gecreëerd worden tussen de onderzoekers en de onderzochten dat van invloed is op de uitkomst van het onderzoek. Het gevaar van het 'wij' en 'zij' denken is dat het één gezien kan worden als superieur aan het andere. Dit terwijl antropologen claimen juist graag verschillende culturen naast elkaar te willen plaatsen in plaats van boven elkaar. Het gevolg hiervan is dat wij onze westerse 'waarheid' en manier van leven stellen boven die van de onderzochte samenlevingen. Wat gebeurt er echter wanneer de antropoloog wel de religieuze overtuiging van zijn participanten deelt? Kan hij dan dichter bij de beleving van de participanten komen in zijn beschrijvingen? Dat is wat in deze scriptie onderzocht wordt.

In het besef niet volledig te zijn, heb ik in deze scriptie geprobeerd inzicht te geven in de standpunten die ingenomen kunnen worden in en van invloed zijn op de antropologie van religie. Dit geldt bijvoorbeeld bij het innemen van een niet-seculier standpunt. Dit doe ik met name aan de hand van een artikel geschreven door Brian M. Howell, een cultureel antropoloog met een expliciet christelijke overtuiging.

Ik wil graag mijn begeleider bedanken voor zijn begeleiding en geduld. Ik heb met veel inspanning, maar bovenal met veel plezier aan deze scriptie gewerkt. Het onderwerp staat dichtbij mezelf als christen en student culturele antropologie, en heb ik me inmiddels volledig eigen kunnen maken.

Veel leesplezier!

Inhoudsopgave

Voorwoord	2
Inleiding	4
Aanleiding: Christenen als ‘culturally repugnant Other’ of wenselijke subject-positie?	4
Probleemstelling en methode	5
Maatschappelijke en wetenschappelijke relevantie	6
Theoretisch kader	9
Antropologie van religie	9
Ontwikkelingen in de antropologie van religie	9
Benaderingen in de antropologie van religie	10
Secularisme en de (sociale) wetenschappen	12
Is er sprake van een impliciete aanname dat antropologie vanuit een seculier perspectief bedreven wordt?	15
Is het mogelijk om ook een niet-seculier perspectief aan te nemen en wat zijn de consequenties hiervan?	17
Wat vormt antropologische kennis?	17
Voorbeelden van niet-seculiere antropologie	22
De kracht van de vergelijking	25
Moeilijkheden bij politiek van representatie	26
Vragen van objectiviteit	30
Zelfkritiek	31
Conclusie: naar een niet-seculiere antropologie van de religie?	31
Aanbevelingen	35
Literatuurlijst	36

Inleiding

Deze inleiding bestaat uit drie onderdelen. Allereerst zal hierin de aanleiding voor het gekozen onderwerp worden toegelicht. De probleemstelling en gebruikte methode worden beschreven en als laatste wordt de onderzoeksvraag binnen een maatschappelijk en wetenschappelijk relevant kader geplaatst.

Aanleiding: Christenen als ‘culturally repugnant Other’ of wenselijke subject-positie?

De aanleiding voor deze scriptie was het artikel ‘The Cultural Repugnant Other’ (1991) van cultureel antropoloog Susan Harding. Haar artikel behandelt de manier waarop de ‘moderne’ academische wereld een representatie maakt van Protestants-christelijke fundamentalisten. Harding betoogt dat het Christendom en Christenen binnen de antropologie gestigmatiseerd worden als de ‘culturally repugnant Other’, oftewel de ‘cultureel afstotelijke Ander’ (Harding 1991, 373). Ze beweert dat er met name in de Verenigde Staten veel weerstand is vanuit de discipline ten opzichte van fundamentalistische Christenen. In het artikel beschrijft ze hoe deze groep mensen wordt gerepresenteerd als het tegenovergestelde van de moderne academische wereld.

Het woord ‘fundamentalist’ roept volgens Harding over het algemeen allerlei connotaties en clichébeelden op, zoals onwetend, bedrieglijk, antiwetenschappelijk en irrationeel (idem, 373). Fundamentalisten creëren zichzelf door hun eigen culturele gebruiken, maar worden daarnaast gevormd door een ‘modern’ denkmechanisme in de vorm van populaire ‘stereotypingen’, media ‘beelden’ en academische ‘kennis’ (idem, 373-4). Harding betoogt dat ze neergezet worden als de culturele ‘Ander’, het negatieve tegengestelde van ‘moderniteit’. Fundamentalisten worden gezien als achterhaald, intolerant en onaangepast aan het moderne leven (idem, 373). Door polariteiten zoals deze ontstaat er een ‘wij’ versus ‘zij’ waarbij het moderne subject veilig wordt gesteld. Het academisch onderzoek naar fundamentalisme wordt volgens Harding gekaderd door deze ‘moderne’ vooronderstellingen; fundamentalisten worden gezien als een significant homogene, sociaal betekenisvolle categorie van mensen wiens gedrag redelijke verwachtingen doorbreekt en daarom moet worden -en kan worden -uitgelegd en verklaard (idem, 374-5).

Hoewel volgens haar fundamentalistische christenen binnen dezelfde categorie als vrouwen, homo’s, etnische minderheden en andere marginale groepen geplaatst kunnen worden, ervaart zij dat men fundamentalisten vaak afdoet als bedriegers die duidelijk minder onderdrukt zijn dan andere ‘Anderen’. Harding wijst dit af en stelt de vraag waarom de marges in studies van cultuur niet gelijkwaardig bezet worden door politiek sympathieke en repugnant culturele ‘Anderen’. Ze ziet dit als een gebrek aan zelfkritiek in academische conversaties, publicaties, conferenties en panels (idem, 392).

Volgens Harding moeten we niet bang zijn om onze kritische aandacht te richten op het 'moderne' mechanisme van denken. Als we vragen stellen bij representatie kunnen we ons afvragen hoe fundamentalisme was uitgevonden, wie het bepaalt, en wat de categorieën, aannames, en trajecten zijn die impliciet aanwezig zijn in de representaties. Dit zijn tegenwoordig theoretische routinehandelingen in de studies van cultuur, maar zij worden niet routinematig toegepast. Het lijkt erop dat de anti-oriëntale werktuigen van het cultureel bekritisieren beter geschikt zijn voor sommige 'Anderen' dan voor andere 'Anderen'. Dit geldt bijvoorbeeld wel voor culturele 'Anderen' gevormd door discoursen van ras, geslacht, klasse, etniciteit, kolonialisme maar niet die gevormd door religie, of in ieder geval niet de christelijke religie.

Harding werd naar aanleiding van haar onderzoek vaak door collega's gevraagd of ze vroeger of nu herboren Christen was en daarom deze groep koos als onderwerp van onderzoek. Deze vooronderstelling en ongelijke behandeling in vragen van representatie staat toegang tot een academisch discours toe, het discours daarmee definiërend als 'modern' in de zin van seculier. Voor zover de academische representaties van fundamentalisten modern zijn, dan zou het verstoren hiervan de aanklacht kunnen uitlokken dat Harding met 'ze' meegaat en een van hen wordt (Harding 1991, 374-5).

Dit gaf voor mij de aanleiding om te kijken naar de relatie tussen religieuze overtuiging en de antropologische discipline. Harding toont in haar artikel laten zien dat met name in geval van onderzoek naar christenen er een sterk 'modern' vooroordeel heerst in de academische wereld. Dit heeft bijbehorende implicaties: kan een antropoloog met een expliciet christelijke (of anderszins religieuze) overtuiging serieus genomen worden binnen de wetenschap?

In navolging van dit artikel wordt er in deze scriptie gekeken naar of en hoe antropologen met een religieuze overtuiging zich kunnen positioneren binnen de antropologie van religie. Hoe beïnvloedt de religieuze overtuiging hun relatie tot het onderzoek en de uitkomst hiervan? De vraag wordt breder getrokken door zich niet te beperken tot de christelijke religie maar tot religieuze overtuigingen in het algemeen. Kan iemand met een bepaalde religieuze overtuiging ook een antropoloog zijn en antropologie van religie beoefenen (in het bijzonder onder de religie waarmee hij zichzelf identificeert), zonder deze overtuiging opzij te zetten?

Probleemstelling en methode

Een antropoloog die zich bezighoudt met religie krijgt automatisch te maken met de verhouding tussen geloof en wetenschap, en moet zich daarin positioneren. In deze scriptie wordt bekeken vanuit welke posities antropologen het fenomeen religie bestudeerd hebben en tegenwoordig bestuderen. Er wordt op zoek gegaan naar hoe het onderzoek naar religie door een seculiere onderzoeker verschilt van een religieuze onderzoeker. Bestaat er een objectieve 'outsider', wellicht

onvoldoende in staat om de ervaringen van gelovigen te begrijpen? En kan de subjectieve 'insider' die gelovigen van binnenuit begrijpt, maar moeilijk afstand kan bewaren ten aanzien van het onderwerp, wetenschappelijk serieus genomen worden? Dit wordt door middel van de volgende hoofdvraag onderzocht:

Is er sprake van een impliciete aanname dat antropologie vanuit een seculier perspectief bedreven wordt en is het mogelijk om ook een niet-seculier perspectief aan te nemen? Wat betekent dit voor de waarde van de uitkomst van het onderzoek?

De hoofdvraag zal opgesplitst worden in twee afzonderlijke delen, namelijk:

- Is er sprake van een impliciete aanname dat antropologie vanuit een seculier perspectief bedreven wordt?
- Is het mogelijk om ook een niet-seculier perspectief aan te nemen en wat zijn de consequenties hiervan?

In deze literatuurstudie wordt de relatie tussen de antropologische discipline en het secularisme onderzocht. Er worden zoveel mogelijk uitgangspunten van verschillende antropologen die antropologisch onderzoek naar religie doen naast elkaar gezet en gekeken naar wat in de kern wetenschappelijke antropologische kennis van een bepaald cultureel fenomeen construeert. De bedoeling van deze onderzoeksvraag is om meer inzicht te geven in de verschillen en/of overeenkomsten in de manier waarop seculiere en niet-seculiere antropologen de antropologie van religie uitoefenen.

De opkomst van het recente debat over de vraag of antropologie inherent seculier is, gaat gepaard met een toename in de literatuur over dit onderwerp. Er wordt gebruik gemaakt van zowel primaire als secundaire literatuur; onder andere etnografieën, handboeken die een overzicht geven van de antropologie van religie en verschillende artikelen. Aan bod komen stukken van invloedrijke antropologen als Evans-Pritchard, Harding, Cannell en Stewart en misschien minder bekende antropologen als de niet-seculiere Howell over de christelijke subject-positie.

Maatschappelijke en wetenschappelijke relevantie

De vraag of er plaats moet komen voor een niet-seculiere antropologie van religie is maatschappelijk relevant omdat religie de laatste paar eeuwen een doorgaande of zelfs grotere rol heeft gespeeld in de globale politiek en cultuur. Stereotype voorbeelden hiervan zijn de paranoia wat betreft de Islam en het scala aan New Age religies die overal op zijn gekomen (de Pina-Cabral, 2001).

"People all over the world, including those in western societies formally espousing the principle of secularism, are turning to religion in ever greater numbers and with heightened intensity. Islam

continues to wax in the Middle East and Asia. Conversion to Pentecostalism is rife in Latin America and Africa, and the upsurge of New Age and Neo-pagan religions in Europe and North America indicates that religion still matters to individuals. Amidst this tumult anthropology clings fast to the ideal of secularism" (Stewart 2001, 327)

De vraag of de seculiere benadering de beste manier is om antropologie van religie te beoefenen, wordt uitgedaagd aangezien religie nog steeds een grote rol speelt in de maatschappij. Een groot aantal hoofdzakelijk seculiere antropologen had de huidige rol van religie onderschat. Om de huidige rol van religie goed te begrijpen kan het nuttig zijn om dit onderzoek vanuit een niet-seculier perspectief uit te voeren.

Het onderzoek is wetenschappelijk relevant omdat er verschillende debatten zijn waaraan de onderzoeksvraag van deze scriptie gerelateerd is. Zo heeft de onderzoeksvraag te maken met het debat over de theorie en methode van de antropologische discipline, en de vorming van wetenschappelijke kennis. Een lange geschiedenis van debat hierover toont aan dat over de beste methodes en theorieën nog weinig consensus bestaat (Melhuus 2002, 70).

Daarnaast zijn antropologen er steeds meer achter gekomen dat ze niet als een vlieg op de muur een bepaalde cultuur kunnen onderzoeken maar dat ze de cultuur, de mensen en de gebeurtenissen beïnvloeden, evenals ze zelf beïnvloedt worden door de omgeving waarin ze onderzoek doen. Al sinds de jaren '80 doken in verschillende delen van de wereld dan ook steeds meer regels op voor het schrijven van een etnografie. Een 'outsider' die onderzoek doet naar Indianencultuur kan bijvoorbeeld, als vereiste voor het mogen uitvoeren van onderzoek, verwachten te moeten getuigen in het ondersteunen van het proces over landclaims. Zo wordt op nieuwe manieren bepaald wat wel, en bovenal wat niet, gezegd kan worden over bepaalde volken (Clifford & Marcus 1986, 9).

Daarnaast krijgen we nu ook te maken met een nieuw soort antropoloog: de 'indigenous ethnographer' (Fahim 1982; Ohnuki-Tierney 1984). Insiders die hun eigen culturen bestuderen bieden nieuwe hoeken van inzicht en dieptes in kennis. Hun verslagen zijn unieke manieren 'empowered' en beperkt. Ook zijn er diverse post- en nekoloniale regels voor het uitvoeren van etnografisch onderzoek ontstaan (Clifford & Marcus 1986, 9). De criteria voor de beoordeling van een goed verslag zijn nooit definitief en veranderen constant. Al deze ideologische verschuivingen, regelveranderingen, en nieuwe compromissen zorgen ervoor dat antropologie zich blijft herpositioneren ten opzichte van zijn 'objecten' van studie. Er worden steeds meer vragen gesteld bij autoriteit. Antropologie spreekt niet langer met automatisch gezag voor anderen die gedefinieerd werden als niet bekwaam om voor zichzelf te spreken (idem, 9-10). Daarom is het interessant om de vraag te stellen of de autoriteit dan wel alleen bij seculiere wetenschappers ligt.

De observaties van Harding kunnen bovendien binnen een groter antropologisch debat geplaatst worden dat al geruime tijd gaande is. In dit debat wordt bediscussieerd of antropologie inherent seculier is (Cannell 2006, 4) (Stewart, Gellner, de Pina-Cabral, e.a. 2001). Mocht dit het geval zijn, dan kan daaruit misschien geconcludeerd worden dat van antropologen verwacht wordt dat zij hun eigen religieuze overtuigingen opzij zetten tijdens hun onderzoek en of dit noodzakelijk is.

Wanneer de antropologie vanuit seculiere aannames van logica en empirisme opereert heeft dit verscheidene implicaties voor antropologen die gewoonlijk religie in hun leven praktiseren, evenals voor de antropologen die religieuze ervaringen hebben tijdens hun veldwerk. Moet antropologie seculier zijn om succesvol te kunnen zijn? Of kunnen antropologen hun eigen religieuze achtergronden, geloven en ervaringen in hun onderzoek en beschrijving gebruiken als waardevolle kennis? Dit zijn enkele vragen die volgens Stewart op dit moment gesteld dienen te worden, nu binnen de antropologische discipline reflexiviteit een (groot) component van objectiviteit is geworden (Stewart 2001, 325).

Theoretisch kader

In dit theoretisch kader wordt nader ingegaan op de antropologische discipline; wat is antropologie van religie, hoe heeft de antropologie van religie zich ontwikkeld en wat zijn de belangrijkste methodes in de antropologie van religie. Daarna volgt een korte beschrijving van de opkomst van het secularisme, en hoe dit het overheersende gedachtegoed in de sociale wetenschappen heeft vormgegeven.

Antropologie van religie

In de jaren '70 leerden studenten Culturele antropologie dat antropologie de comparatieve studie is van maatschappij en cultuur, die zich voornamelijk bezighield met non-Westerse samenlevingen (Melhuus 2002, 72). Men werd verteld dat veldwerk de basis was van antropologische inzichten en theorievorming. Studenten werden gewaarschuwd voor de valkuilen van ethnocentrisme en ingeprent met het belang van het registreren van de 'native points of view', het begrijpen van mensen op hun eigen voorwaarden (idem, 72). Hoewel er tegenwoordig waarschijnlijk andere dingen mee bedoeld worden dan dertig jaar geleden, is deze algemene beschrijving grotendeels nog steeds van toepassing.

De antropologische studie van religie kan in feite beschreven worden als een studie van overeenkomsten en verschillen in geloofsovertuigingen, wereldvisies en gebruiken over de hele wereld. Om dit comparatief te kunnen bestuderen worden de religies van de wereld gezien als fundamenteel gelijk in onderliggende filosofieën, rituele handelingen, en in de rollen die religie speelt in het menselijk leven. In de antropologische optiek is religie een creatie van de mensheid die verschilt in manieren die congruent zijn met de levensomstandigheden van elke samenleving (Norbeck 1974, 5). Verschillen die voorkomen kunnen worden gezien als weerspiegeling van verschillen in andere onderdelen van een bepaalde cultuur. Sinds het begin van de antropologische discipline is feitelijke kennis over de religieuze overtuigingen en handelingen van verschillende samenlevingen steeds groter geworden. Overwegend veel van de huidige kennis van de antropologie van religie is echter ook geleend van andere sociale wetenschappen (Norbeck 1974, 5).

Ontwikkelingen in de antropologie van religie

Hoewel Cannell het niet heeft over een 'afstotelijke Ander', schrijft zij over het Christendom net als Harding (1991) dat het op bepaalde manieren gefunctioneerd heeft als de 'onderdrukte' van antropologie in de periode van de formatie van de discipline (Cannell 2006, 4). Sinds Durkheim is de aandacht van antropologen voornamelijk uitgegaan naar de veronderstelde elementaire vormen van het religieuze leven en naar de veronderstelde onderliggende structuren van 'verwantschap', met

een vergelijkbare aanname: dat door te onderzoeken wat eerder bestond en anders was dan onze eigen maatschappij, we tegelijkertijd zouden ontdekken wat universeel is in menselijke interactie en wat onderscheidend is in verschillende culturen, zowel die van de onderzochten als de onderzoekers.

Cannell noemt het opvallend hoe het onderzoek van Christendom naar de marges van dit onderzoek is geduwd. Terwijl antropologie overging van het onderzoeken van 'primitieve' religies naar de analyse van wereld religies zoals Hindoeïsme, Boeddhisme, en Islam, werd de studie van Christelijke gebieden van de wereld over het algemeen beschouwd als het minst urgente object van studie (Cannell 2006, 8). Dat het Christendom ongeveer het laatste grote gebied van religieuze activiteit dat werd verkend in etnografisch schrijven, zou verklaard kunnen worden doordat antropologie zichzelf allereerst definieerde als een rationele, op empirie gebaseerde onderneming die zich wilde onderscheiden van theologie (Cannell 2006).

Tegenwoordig zijn er wel steeds meer christelijke antropologen die christelijke samenlevingen onderzoeken, evenals bijvoorbeeld islamitische antropologen die de Islam in kaart brengen. Tapper (1995) pleit bijvoorbeeld voor een specifieke islamitische antropologie. In de laatste jaren zijn er zelfs steeds vaker antropologen die expliciet hun christelijke overtuiging benoemen, waaronder de protestants-christelijke Brian Howell. Hij stelde als reactie op Susan Harding en op een thema issue van het tijdschrift 'Social Anthropology' de vraag of een toegewijde conservatieve Christen ook een antropoloog kan zijn, zonder een seculiere positie in te nemen (Howell 2007, 371). Volgens Howell is dit niet alleen mogelijk is, maar bovendien van toegevoegde waarde bij de studie naar de Christelijke identiteit. Howell stelt een Christelijke subject positie voor die een antropoloog kan innemen. Hij bespreekt de gevolgen hiervan voor het onderzoek, gebaseerd op zijn eigen ervaringen. Zijn argumenten komen later in deze scriptie uitgebreid aan bod.

Benaderingen in de antropologie van religie

Er zijn door de loop der jaren verschillende benaderingen ontwikkeld voor de studie van antropologie van religie, namelijk de intellectuele, de emotionele, de structuralistische, interpretatieve, cognitieve, sociologische en als meest invloedrijke op dit moment de fenomenologische benadering en het methodologisch agnosticisme.

De fenomenologische benadering is de klassieke benadering van religieuze studies (Morris 2006, 5). Fenomenologie komt van het Griekse woord 'phainomenon', 'dat wat zichzelf laat zien'. De term werd gebruikt door Kant om te beschrijven wat men kan weten door ervaring, en door Husserl om te refereren naar een beschrijving van de wereld. De term 'fenomenologie van religie' werd geïntroduceerd door de Nederlandse scholar P. D. Chantepie de la Saussaye in 1887 om te refereren aan een systematische beschrijving van religieuze fenomenen (Bowie 2000, 4). Ongeacht of ze hun wereldvisie wel of niet toeschrijven aan een religie of zichzelf als spirituele mensen beschouwen,

zouden de meeste sociale wetenschappers en historici van religie Evans-Pritchard's visie op de rol van de antropoloog als valide beschouwen (idem, 4):

“What I have said does not imply that the anthropologist has to have a religion of his own, and I think we should be clear on this point at the outset. He is not concerned qua anthropologist, with the truth or falsity of religious thought. As I understand the matter, there is no possibility of his knowing whether the spiritual beings of primitive religions or of any others have any existence or not, and since that is the case he cannot take the question into consideration. The beliefs are for him sociological facts, not theological facts, and his sole concern is with their relation to each other and to other social facts. His problems are scientific, not metaphysical or ontological. The method he employs is that now often called the phenomenological one -a comparative study of beliefs and rites, such as god, sacrament, and sacrifice, to determine their meaning and social significance” (Evans-Pritchard 1972, 17)

Deze methodologische neutraliteit of agnosticisme staat in theorie toe dat antropologen van elke of geen religieuze overtuiging de religieuze overtuigingen en gebruiken van anderen zonder vooroordeel kunnen onderzoeken. Elke kosmologische bewering of rituele handeling is van belang niet omdat het wel of niet waar kan zijn, maar om wat het laat zien van een coherent 'body of thought' die een cultuur en zijn sociale structuur vormt. Er zijn echter ethische en methodologische problemen met deze aanname, ondanks dat een vuistregel is waarmee antropologen vandaag de dag meestal opereren (Bowie 2000, 5).

Binnen religieuze studies en de geschiedenis van religie heeft de fenomenologische methode gediend om de discipline te scheiden van de theologie (Bowie 2000, 5). Hoewel sommigen beargumenteren dat theologie het 'onderwijzen over' is in plaats van een catechese (een 'onderwijzen van' / 'hoe te'), wordt vaak aangenomen dat hierbij een religie wordt onderwezen, of een boek geschreven, vanuit een specifieke geloofspositie – waarschijnlijk (maar niet noodzakelijk) gedeeld door leraar en pupil of auteur en lezer. Vanuit een theologisch perspectief zou de studie van religies anders dan iemands eigen kunnen bestaan uit het zoeken naar punten van vergelijking, misschien zelfs (onbedoeld) tot afbreuk van de andere religie. Katholieke missionarissen en theologen die zich verdiepten in 'inculturation', bijvoorbeeld, deden vaak onderzoek naar Afrikaanse religies om te ontdekken hoe deze samen kunnen gaan met het Christendom. Ze gebruikten deze kennis als een hulpmiddel voor bekering of met de intentie om het geloof van bekeerden te bekrachtigen (Bowie 2000, 5).

In reactie op deze benadering hebben religieuze studies dus over het algemeen de fenomenologische methode omhelst, wat in de praktijk neerkomt op het beschrijven van de

gebruiken en doctrinaire overtuigingen in een bepaalde cultuur en hun heilige teksten te vertalen met zo min mogelijk commentaar en beoordeling als mogelijk (Morris 2006, 7).

Secularisme en de (sociale) wetenschappen

“Secularity requires citizens to agree to disagree about religion” (Keane 1998, 12)

Om te kunnen beantwoorden of antropologie impliciet een seculiere discipline is, moeten we eerst kijken naar de opkomst van het secularisme en de rol die het ging spelen in de (sociale) wetenschap. Het idee van het ‘seculiere’ en het begrip secularisme stamt uit de vroege Christelijke periode en is afgeleid van het Latijnse woord *saeculum*, dat een eeuw of eeuwigheid betekent (Stewart 2001, 325). Het christelijke monotheïsme stond niet toe dat hun god werd toegevoegd aan de vele goden in het vermengde milieu van de late (antieke) oudheid. Dit maakte het noodzakelijk om andere vormen van religieuze uitingen te identificeren en te vermijden, en daarom probeerde men het politieke van het religieuze te scheiden. De betekenis van *saeculum* breidde zich uit van een tijds kader naar het aanduiden van het domein van het aardse (waaronder het politieke) als tegenovergestelde van het koninkrijk van God (het religieuze). Het religieuze en het politieke als afzonderlijke aparte categorieën leggen de basis voor ons huidige idee van ‘seculier’ (Stewart 2001, 325).

Voordat dit seculiere idee bestond werden de twee domeinen fundamenteel met elkaar gemengd door het sociale leven. Men zag goddelijke heersers als voortdurend van nabij aanwezig en de alledaagse gebeurtenissen beïnvloedend. Dit is vergelijkbaar met de situatie die antropologen soms aantreffen – of vroeger aantreffen – in kleinschalige samenlevingen waar bijvoorbeeld geen afzonderlijk woord voor ‘religie’ en ‘politiek’ bestaat (Stewart 2001, 325).

Het scheiden van de domeinen van religie en politiek maakte het mogelijk voor de Christenen om een plek te creëren voor hun eigen bestaan in een ongelovige wereld (Stewart 2001, 325). In de formulering van Marcel Gauchet: “Christianity became a religion for departing from religion” (1997, 4) (Stewart 2001, 325). Door deze geschiedenis wordt het idee van het seculiere vaak fundamenteel als een westers religieus concept gezien. John Keane beweert bijvoorbeeld dat het concept ‘seculier’ ‘peculiar to European civilisation’ is (Keane 1998, 12). Met name Islamitische religieuze leiders ervoeren dat de westerse vraag naar secularisme een sterke invloed van het Christendom met zich meedraagt, na de middeleeuwse westerse doctrines van de scheiding tussen kerk en staat, en hun koloniale toepassingen (idem, 13). Andere culturele tradities hebben een andere rolverdeling ontwikkeld tussen het religieuze en het politieke, waarbij veel samenlevingen de twee domeinen helemaal niet van elkaar scheiden (Stewart 2001, 325).

Volgens Yalcin-Heckmann en De Pina-Cabral kunnen we echter niet zeggen dat seculiere regimes altijd simpelweg imitaties zijn van westerse concepten en tradities (Yalçın-Heckmann 2001,

335; de Pina-Cabral 2001, 331). Zij zien seculiere regimes als producten van (en soms reacties op) een specifieke politieke en religieuze geschiedenis en vinden het misleidend om seculiere houdingen te reduceren tot een vooroordeel of misvatting onder westerse elites, top-down opgelegd door moderniserend staatsbeleid. Andere stijlen van secularisme bestonden in het verleden en bestaan nog steeds, en dus moet het net als moderniteit (Tu Wei-Ming 1996) niet langer gezien worden als een westers fenomeen (de Pina-Cabral 2001, 331). De Pina-Cabral wil niet ontkennen dat 'secularisme' een centraal onderdeel is van de ideeën van moderniteit die ontstaan zijn in het westerse Europa. Volgens hem ligt er echter een eurocentrisch gevaar op de loer wanneer wij ons steeds een gat tussen 'ons' secularisme en 'hun' religie voorstellen (idem, 331).

Secularisme werd (en wordt nog steeds) vaak gezien als het aspect van moderniteit waardoor vragen van goddelijkheid worden gescheiden van de manier waarop de materiële wereld opereert en de manier waarop de maatschappij wordt gereguleerd (idem, 329). 'Secularisme' verschilt echter van 'atheïsme' of 'agnosticisme' omdat iemand een secularist kan zijn en daarnaast kan geloven in een bepaald soort god (idem, 329). Goden trekken zich terug uit zowel de natuur als de maatschappij naar een soort innerlijke plek, en religie kan daarom losgekoppeld worden van alledaagse gebeurtenissen en zaken zoals bijvoorbeeld het onderwijs, de economie of de politiek (idem, 329).

Nauw gerelateerd aan de opkomst en verspreiding van het seculiere is de 'seculariseringstheorie', die verschillende vormen heeft. De meest uitgesproken versie houdt in dat, naar mate we vorderen in moderniteit, religie minder belang zal hebben voor mensen, zowel publiekelijk als privé (Stewart 2001, 326). Dit idee ontstond in de Verlichting waarbij sociale theoretici zoals Saint-Simon en Comte de grondslagen hebben gelegd in de vroege 19^e eeuw (Stewart 2001, 326). De klassieke seculariseringstheorie werd verder ontwikkeld naar aanleiding van sociologisch werk uitgevoerd in de jaren '60. Dit werk was vaak gebaseerd op interpretaties van de grondleggers van de sociologie, Durkheim (1971) en Weber (1946, 1963, 1976), die de verbanden tussen Westerse moderniteit en de afname van traditionele religies verkenden. Hoewel noch Durkheim noch Weber een sterk teleologische¹ kijk bood op moderniteit, gingen interpretaties van hun werk vaak verder naar een theorie dat Westerse moderniteit in een model zou voorzien voor moderniseringsprocessen elders; secularisering werd gezien als zowel een teken als consequentie van een onvermijdelijke moderniteit (Cannell 2010, 86-7). Ook Frazer's antropologie van religie was gericht op de verdwijning van religie en haar vervanging door wetenschap (Stewart 2001, 326). Bryan Wilson (1966) en anderen gingen deze ideeën verder incorporeren, waarmee ze een wijdverspreide consensus produceerden onder sociologen voor minimaal vier decennia. De definitie van seculariteit bleef hierbij echter vaak impliciet (Cannell 2010, 87).

¹ Een lineair proces van ontwikkeling van primitief naar modern, waarbij de geschiedenis van de westerse wereld als voorbeeld gezien voor de rest van de wereld.

Naar een niet-seculiere antropologie van religie?

Is er sprake van een impliciete aanname dat antropologie vanuit een seculier perspectief bedreven wordt?

“The majority of anthropologists are virtually card-carrying secularists. In this respect they conform to theories of secularization which contend that the further we proceed into modernity the less significance religion will have for people. Yet when it comes to writing about societies on the basis of empirical research [...] The people we study often embrace a vast array of old and new religions and practice them in ways that Weber never dreamed of” (Stewart 2001, 323)

In dit hoofdstuk zal dieper worden ingegaan op de rol van het secularisme in de sociale wetenschappen, in het bijzonder de antropologie.

Tegenwoordig bepaalt het secularisme grotendeels de oriëntatie van het gedachtegoed in de filosofieën en de sociale wetenschappen. Als een vrucht van de Europese Verlichting manifesteert dit secularisme het menselijk denken dat eindelijk bevrijd is, God die vervangen wordt door de Mens (Kapferer 2001, 341). Antropologen opereren over het algemeen net als andere sociale wetenschappers vanuit seculiere aannames gebaseerd op (seculiere) logica en empirisme (Stewart 2001, 325). Het secularisme verklaart namelijk aan alle takken van valide kennis gegrond te zijn in een rationaliteit die geleid wordt door de wetten van de redelijkheid. Deze redelijkheid werd gewoonlijk bepaald in de Europese en Noord-Amerikaanse Verlichting en Post-Verlichting discoursen. Hoewel de antropologie inmiddels vragen heeft gesteld bij het bepalen van deze redelijkheid (Kapferer 2001, 341), wordt deze doorgaans nog wel als uitgangspunt van de antropologische discipline gebruikt, ongeacht conceptuele of methodologische oriëntatie (Kapferer 2001, 341).

Wat dit betreft is het dus niet moeilijk om te concluderen dat de meerderheid van antropologen uit uitgesproken secularisten bestaat. Evans-Pritchard, een van de weinige antropologen die openlijk religie omarmde (hij bekeerde zich tot het Katholicisme na de Tweede Wereld Oorlog), benoemde de discipline al in 1962 als een volkomen seculiere discipline (Evans-Pritchard 1962, 44).

Een van de antropologen die bijdroeg aan het thema van *Social Anthropology* riep bijvoorbeeld op tot ‘minimaal secularisme’ (Gellner 2001, 339) als een vereiste in de criteria voor antropologische analyses. Hij is van mening dat er niet sprake hoeft te zijn van secularisme in het verzamelen van data, maar wel binnen de criteria van analyse in de antropologie. Dit omdat er afstand moet zijn tussen ‘indigenous’ religieuze toewijding, al dan niet gedeeld door de antropoloog, en de termen waarmee de representatie hiervan wordt vertaald (Gellner 2001, 340). Sommige invloedrijke geleerden houden bovendien nog steeds vast aan de klassieke seculariseringstheorie, het idee dat “the further we proceed into modernity the less significance religion will have for people” (Stewart 2001, 323). Bruce stelt bijvoorbeeld dat we nog steeds moeten kijken naar het overtuigende

empirische bewijs van afnemende religieuze participatie en toenemende religieuze onverschilligheid in de westerse wereld is (Bruce 1996). Ook in zijn latere werk, zij het meer genuanceerd, blijft Bruce voorspellen dat trends in Amerikaans Protestantisme een herhaling van de Europese ervaring aangeven: "Privatization, individualism and relativism are now affecting the US churches in the way they did the British churches in the middle of the twentieth century" (Bruce 2002, 227).

Volgens de Pina-Cabral verwerpen de meeste antropologen tegenwoordig echter wel deze seculariseringstheorie. Ze geloven niet langer dat secularisatie het onvermijdelijke pad naar de toekomst van de mensheid is, simpelweg omdat ze geloven dat de toekomst niet te voorspellen is (de Pina-Cabral 2001, 330). Hoewel antropologen niet verwachtten dat er een algemene atheïstische consensus zou zijn tegen het einde van de 20^e eeuw (sommige invloedrijke antropologen van deze eeuw waren zelf religieus), geloofden de meesten wel impliciet in een seculiere idee dat mensen zouden 'do without religion' (de Pina-Cabral 2001, 330; verwijzend naar Chadwick 1975, 17). Men zou wel een bepaald idee van goddelijkheid erop na kunnen houden maar dat zou niet het externe alledaagse leven beïnvloeden, zowel sociaal als materieel. Antropologen zijn nu verrast omdat ze ontdekken dat de moderne wereld eindelijk is aangekomen maar niet zo seculier, of in de woorden van De Pina-Cabral 'modern', is als verwacht (de Pina-Cabral 2001, 330).

Er zijn dus meerdere antropologen die van mening zijn dat antropologen als uitgesproken seculier beschouwd kunnen worden. Het seculiere perspectief heeft in de antropologische theorie omtrent religie zichtbaar een richting bepaald. Het concept van secularisatie staat in relatie tot het concept van religie (de Pina-Cabral 2001, 330). Tot aan de jaren '60 waren de meeste antropologen redelijk zeker over wat religie betekende. Volgens Tambiah gebruikte antropologie "a narrow rationalist definition of religion, born of the European Enlightenment, which . . . constructed it primarily as a doctrine of beliefs and a system of intellectualistic constructs" (Tambiah 1990, 3). Volgens De Pina-Cabral viel dit echter in duigen toen Needham een van zijn beruchte grote aanslagen op het modernistische gedachtegoed pleegde door te verklaren dat hij niet de exacte betekenis van het woord 'belief' kon vaststellen (Needham 1972). Men kan hier vandaag de dag echter een evidente, stilzwijgende, consensus over vinden in de antropologische discipline. Of van een onderwerp van studie gezegd kan worden dat het vasthoudt aan een bepaalde religie of niet wordt niet langer relevant bevonden. Religie lijkt voornamelijk relevant voor antropologen als onderdeel van een politiek van identiteit. Volgens de Pina-Cabral lijkt het alsof antropologen hebben gekozen het probleem op te lossen door het te vermijden. Er wordt de nadruk gelegd op de innerlijke, persoonlijke aspecten van religie die het minst onze seculiere verwachtingen van de moderne wereld betwisten (de Pina-Cabral 2001, 330). Dit is een expliciet voorbeeld van hoe religie door impliciete aannames van secularisme in een hokje kan worden gestopt.

In het geval van religiositeit, secularisme, antiseclarisme en niet-secularisme, zijn de posities van de antropologen onderdeel van het complete plaatje. Zij zijn onderdeel van het fenomeen dat ze bestuderen. Een beter contextueel begrip van antropologen hun seculiere overtuigingen zou daarom onze mogelijkheid om religie in de moderne wereld te analyseren kunnen verbeteren. Het centrale doel van de discussie uit het themaisssue was om het gat tussen 'ons' secularisme en 'hun' religie te onderzoeken/verkennen door het te historiseren en het te onderwerpen aan empirische en reflexieve overweging. Tegelijkertijd moeten we vragen hoe die antropologen die wel religie omarmen in hun persoonlijke leven zichzelf kunnen situeren binnen de algehele seculiere ethos van professionele antropologie. Kunnen deze antropologen voorzien in speciale inzichten in de non-secularisering van wereld maatschappijen? (Stewart 2001, 323)

Is het mogelijk om ook een niet-seculier perspectief aan te nemen en wat zijn de consequenties hiervan?

In dit uitgebreide hoofdstuk komen verschillende vraagstukken aan bod die gepaard gaan met een niet-seculier perspectief. Eerst wordt op zoek gegaan naar datgene wat antropologische kennis vormt, en of dit samen kan gaan met een niet-seculier perspectief. In dit hoofdstuk wordt gekeken naar de moeilijkheden bij de politieke dimensie van representatie. Ook wordt er aandacht besteed aan de vragen die het kan oproepen wat betreft objectiviteit.

Wat vormt antropologische kennis?

Het ogenschijnlijke doel van de antropologie van religie is om het verklaren van religieuze fenomenen in sociale, politieke, historische of welke andere termen dan ook, te verkiezen boven deze fenomenen toe te schrijven aan 'bovennatuurlijke mysteries'. Met andere woorden, antropologen bestuderen de sociaal culturele constructie van wonderen, terwijl ze zichzelf distantiëren van het geloof hierin (Stewart 2001, 327). De vraag naar de persoonlijke geloofsovertuigingen of wereldvisie van antropologen past niet goed binnen de seculiere aannames van de discipline. Dit zorgt volgens Stewart echter voor een belangrijke paradox. Aan de ene kant leeft de meerderheid van westerse antropologen in seculiere maatschappijen die religieus geloof afdoen als een privé zaak en de meesten accepteren dit voorschrift impliciet. Aan de andere kant omarmen veel van dezelfde antropologen de epistemologische positie van reflexiviteit en accepteren dat enige indicatie van hun eigen religieuze positionering hun beschrijving van een religie van een andere samenleving geloofwaardiger en bruikbaar kan maken voor lezers (Stewart 2001, 326). De ene kant spoort de verhulling van religie aan, de andere haar openbaring (Stewart 2001, 326). Deze

paradox maakt het noodzakelijk om uit te zoeken hoe antropologie gepositioneerd kan worden in relatie tot secularisme.

Om te onderzoeken of het mogelijk is om ook een niet-seculier perspectief aan te nemen, moet eerst gekeken worden naar de manier waarop antropologische kennis op dit moment tot stand komt. De vraag wat redelijkheid en rationaliteit constitueert, en dus zorgt voor wetenschappelijke kennis, is een onderwerp waar zich al veel antropologen mee bezig hebben gehouden (Kapferer 2001, 341).

Het begrip wetenschap kan volgens Lastrucci gedefinieerd worden als “an objective, logical, and systematic method of analysis of phenomena, devised to permit the accumulation of reliable knowledge” (Lastrucci 1963, 6). Wetenschappelijke kennis wordt geacht te voldoen aan bepaalde normen. Drie begrippen zijn hierbij met name van belang: objectiviteit, methode en betrouwbaarheid (Russel Bernard 2011, 4).

Het idee van werkelijk objectief onderzoek wordt tegenwoordig over het algemeen gezien als een desillusie, maar wetenschappers houden nog steeds vol dat het nuttig is om te streven naar objectiviteit. Hier kan naar gestreefd worden door expliciet te zijn over gedane metingen (in woorden of getallen) zodat anderen makkelijk gemaakte fouten kunnen ontdekken (Russel Bernard 2011, 4). In de antropologie probeert men constant metingen te verbeteren om ze meer precies en accuraat te maken. De bevindingen worden vaak verzonden naar collega's voor een 'peer review', wat Robert Merton als 'organized skepticism' van collega's benoemde (Merton 1938, 334-6).

Hoewel elke wetenschappelijke discipline bepaalde technieken heeft ontwikkeld voor het verzamelen en behandelen van data, is er over het algemeen één wetenschappelijke methode. Deze is gebaseerd op drie aannames: (1) dat realiteit zich ergens daarbuiten bevindt om ontdekt te worden; (2) dat directe observatie de manier is om dit te ontdekken en (3) dat materiële verklaringen voor observeerbare fenomenen altijd voldoende zijn en metafysische verklaringen nooit noodzakelijk zijn. Met metafysisch worden verklaringen van fenomenen door non-materiële krachten bedoeld. Het gaat hier bijvoorbeeld om een geest of een godheid; dingen die per definitie niet onderzocht kunnen worden door de methodes van wetenschap. In feite wijst de wetenschap metafysische kennis niet af (al doen sommige individuele wetenschappers dat wel), maar wel het gebruik ervan om natuurlijke fenomenen te verklaren (Russel Bernard 2011, 4).

Directe observatie kan met het blote oog of door middel van instrumenten (bijvoorbeeld een microscoop) gedaan worden. Binnen de antropologie is men van mening dat mensen als belangrijkste instrumenten voor participerende en directe observatie kunnen dienen en hierin verbeterd kunnen worden door training (Russel Bernard 2011, 4).

Betrouwbaarheid houdt in dat iets dat waar is in Nederland net zo goed waar is op andere locaties ter wereld. Kennis kan geheim gehouden worden door autoriteiten maar er kan niet iets bestaan als Keniaanse geologie of Amerikaanse chemie (Russel Bernard 2011, 5).

Binnen de antropologie probeert men deze begrippen te benaderen vanuit het kader van een bepaald paradigma. Dit paradigma van antropologie bestaat uit bepaalde kernelementen die de discipline definiëren:

1. Cultuur: het kern concept van culturele antropologie.
2. Veldwerk: de primaire methode van culturele antropologie. Langetermijn veldwerk gebaseerd op participerende observatie. Een "veld" als tegenovergestelde van "laboratorium" wetenschap.
3. Cross-cultureel comparatief perspectief: er wordt gezocht naar regelmatigheden, patronen, generalisaties, "regels" of "wetten" betreffende menselijk en sociaal gedrag. Er is sprake van een macro-analyse en generalisatie.
4. Etnografie: een case-study benadering. Diepte studie van de cultuur van een volk, groep, of gemeenschap. Er is sprake van een microanalyse en specificatie.
5. Holistisch perspectief: er wordt naar de mensheid gekeken vanuit alle perspectieven, de verbintenissen tussen verschillende aspecten van het leven worden benadrukt, en er wordt verklaard dat elke cultuur niet alleen in zijn lokale manifestaties begrepen dient te worden, maar in relatie tot een bredere globale context.
6. Eclectische benadering: er worden steeds verschillende onderwerpen en theorieën uitgekozen. Er is een brede variëteit aan interesses en geen dominant theoretisch model.
7. Humanistisch perspectief: gericht op het verbeteren van menselijke omstandigheden. Dit omvat antropologie als vorm van culturele kritiek en advocatuur.
8. Wetenschappelijke benadering: observatie, identificatie, beschrijving, experimenteel onderzoek, en theoretische verklaring van natuurlijke fenomenen. Gebaseerd op directe ervaring en observatie.
9. Gecombineerd subjectief en objectief perspectief: evenredige interesse in het subjectieve, participant of "emic" perspectief en het objectieve, observant of "etic" perspectief (Robben & Sluka 2012, 5).

Antropologie is gecreëerd op het raakvlak tussen 'wij' en 'zij', tussen eenheid en verschil.

Antropologie wijst dus per definitie op een relationeel perspectief, dat ook de voorwaarde vormt voor het in kaart brengen en conceptualiseren van andere leefwerelden. Door de onderliggende aanname dat leefwerelden met elkaar vergeleken kunnen worden bestaat antropologisch werk uit

culturele interpretatie. De tussenliggende ruimte die antropologie representeert kan alleen door antropologische (of vergelijkbare) handelingen zichtbaar gemaakt (Melhuus 2002, 73). Dit vormt antropologische kennis.

Een van de onderliggende opererende principes in antropologische methodes is het gebruik van distantiëren: het vreemde bekend te maken en het bekende vreemd. Deze vorm van distantiëren is weloverwogen. Het is een analytisch middel en een noodzakelijke techniek om ethnocentrisme te minimaliseren en te vermijden om volledig 'going bush' te gaan; het is niet een inbreuk of aantasting. Het plaatst de antropoloog in een tijdelijke, vrijblijvende positie, noch hier noch daar, zowel hier als daar. Deze positionering van antropologen creëert onvermijdelijk spanningen en spanningen creëren altijd gevaren. Men wordt gemakkelijk beschuldigd van het te ver over de lijn stappen, enerzijds danwel anderzijds (Melhuus 2002, 73).

Antropologen "pionierden" etnografisch veldwerk, en culturele of sociale antropologie blijft voorlopig nog de enige sociale wetenschap die op veldwerk gebaseerd op participerende observatie vertrouwt als centrale methode (Robben & Sluka 2012, 5). Dit veldwerk is afhankelijk van de dynamiek en tegengestelde synthese van subjectieve 'insider' en objectieve 'outsider'. Als een 'insider' leert de veldwerker van gedrag betekent voor de mensen zelf. Als een 'outsider' observeert, ervaart en vergelijkt de veldwerker op de manier die 'insiders' niet zouden doen of kunnen (Robben & Sluka 2012, 5).

Een belangrijk onderdeel in het proces van totstandkoming van antropologische kennis is hoe antropologen de informatie die ze verzamelen in het veld van participatie en observatie (de veldwerklocatie) transformeren en analyseren in het veld van de reflectie (de academische wereld) (Harris 2007, 9). Strathern heeft het bijvoorbeeld over 'scaling of knowledge'; het werk van een antropoloog is kennis van de ene schaal naar een andere te verplaatsen (Strathern 1995). Er is een omzetting van de ene vorm van begrip, schaal of idioom, naar een andere orde, langs een route van kennisproductie (Harris 2007, 11). Deze omzetting is gelijkwaardig aan het meer 'wetenschappelijk' maken van antropologie, omdat de connecties tussen methode, theorie en object een expliciet onderdeel van de analyse worden gemaakt (Harris 2007, 12). Het bezighouden met methodologie is ook kritiek geweest voor degenen die inheemse concepten van kennis hebben gebruikt om de 'Westerse' en antropologische concepten te ondervragen (bijvoorbeeld Overing & Passes 2000; Hirsch & Strathern 2004) (Harris 2007, 11).

Clifford en Marcus zijn van mening dat etnografieën het beste als ficties beschouwd kunnen worden, omdat dit de partijdigheid van culturele en historische waarheden suggereert, de manieren waarop zij systematisch en exclusief zijn (Clifford & Marcus 1986, 6). Dit is belangrijk omdat culturele ficties gebaseerd zijn op systematische uitsluitingen. Dit kan bijvoorbeeld het stilzwijgen van incongruente geluiden inhouden (Clifford & Marcus 1986, 6) of een consistente manier van quoten.

Irrelevant lijkende persoonlijke of historische omstandigheden zullen ook niet inbegrepen worden. Bovendien kan de maker van etnografische teksten niet sprekende stijlfiguren, beelden, en allegorieën vermijden die betekenis selecteren en opleggen als zij het vertalen. Vanuit dit oogpunt worden alle geconstrueerde waarheden mogelijk gemaakt door krachtige “leugens” van uitsluiting en retoriek. Macht en geschiedenis werken door ze heen op manieren die hun auteurs niet volledig kunnen beheersen. Etnografische waarheden zijn dus inherent partijdig en incompleet. Dit punt zorgde voor veel angst voor de degradatie van antropologisch onderzoek, maar volgens Clifford & Marcus kan ook juist deze partijdigheid een bron zijn van een goede representatie (idem, 6).

Volgens Clifford en Marcus moeten we daarom zelfbewust omgaan met onze partijdigheid (idem, 7). Ze geven een recent werk door Richard Price, *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (1983) als voorbeeld hiervan. Price doet verslag van de specifieke condities tijdens zijn veldwerk onder de Saramakas in Suriname. Hij benoemt de externe en zelf-opgelegde beperkingen tot het onderzoek, de individuele informanten, en de totstandkoming van het uiteindelijk geschreven verslag en pretendeert daarbij nooit volledig te zijn (Price 1983, 14; in Clifford & Marcus 1986, 7).

Tegenwoordig ziet men steeds meer de waarde hiervan. Er is een steeds grotere bereidheid van antropologen om openlijk over hun ervaringen in het veld te praten, hun relaties met informanten, en de contexten waarin ze hun materiaal hebben verzameld. Terwijl in het verleden sommigen deze reflecties op veldwerk afdeden als zelfzuchtig “navelstaren” is het nu algemeen geaccepteerd dat dit een belangrijke bijdrage aan de discipline is geweest omdat we een etnografische tekst beter kunnen begrijpen en evalueren/beoordelen als we iets weten over de schrijver, de ervaringen waarop de tekst gebaseerd is en de omstandigheden van de totstandkoming. Ook maken deze reflecties antropologen betere veldwerkers doordat ze bewust worden van hun eigen handelingen, emoties, vooroordelen, en ervaringen (Robben & Sluka 2012, 5).

Kapferer schijnt echter een ander licht op het idee van antropologisch onderzoek en (wetenschappelijke) kennis. Volgens Kapferer is abstracte redelijkheid altijd gericht op en gevuld met culturele aannames geconstrueerd in de dynamiek van een hedendaagse geschiedenis. Dit geldt voor alle redelijkheid en rationaliteit, waarbij wetenschappelijke of logische redelijkheid dus geen uitzondering is. Antropologen betwisten de problematiek van dit feit als het wordt toegepast op de rigoureuze verkenning en het begrip van menselijke gebruiken die gevormd zijn in andere historische en culturele omstandigheden. Deze problematiek wordt samengevoegd in een kijk die veel antropologen delen, dat alle mensen op een bepaalde manier autoriteiten zijn als het gaat om wat de aard en de betekenis is van het mens zijn. Met andere woorden, de autoriteit ligt niet bij een bepaalde, historisch specifiek gelokaliseerde massa van mensen, ongeacht hoe politiek, economisch of technologisch dominant ook. Vormen van praktische kennis of redelijkheid geconstrueerd in zulke

contexten van dominantie kunnen juist andere vormen van praktische kennis vervormen en onderdrukken die anders begrip van zowel een specifiek als een meer algemene aard kunnen voortbrengen (Kapferer 2001, 341).

Voorbeelden van niet-seculiere antropologie

Vaak hebben we de verschillende perspectieven van positivistische wetenschappelijke antropologen aan de ene kant, die zich verplicht voelen om erop te wijzen dat alle religie irrationeel is, en aan de andere kant antropologen en andere wetenschappers wiens geloof in westerse concepten van waarheid en orde grondig door elkaar is geschud als een resultaat van contact met alternatieve autochtone kosmologieën.

Er zijn een aantal verslagen van antropologen en andere wetenschappers die de studie van religie hebben benaderd vanuit een specifiek geloof. Bowie heeft in haar boek *The Anthropology of Religion* een verzameling van deze verschillende ervaringen opgenomen. Een van die ervaringen is van de Zweedse Lutherse missionair Bengt Sundkler die zich erg bewust was van zowel de voor- als nadelen van zijn eigen positie. In zijn verslag van Bantu profeten in Zuid Afrikaanse kerken zegt Sundkler dat:

“Prior to undertaking this study, I had certain forebodings that in my capacity as a missionary of one particular church I should be handicapped in establishing friendly contacts with Independent church leaders -contacts without which they would not give information about themselves, their work, ambitions and aspirations. But my fear on this point was unnecessary. In an overwhelming number of cases I found that the very fact that I was known as a missionary, genuinely interested in their church life as well as in their personal life-histories and activities was a help when trying to elicit the information I wanted... Experience of related problems in the work of one's own mission church opened up new avenues of inquiry and research” (Sundkler 1961, 15-16)

Sundkler reflecteert vervolgens op het onvermijdelijke vooroordeel in alle antropologische onderzoeken, of de veldwerker nu een Christelijke gelovige of een atheïst is, opmerkend dat:

“Obviously the writer's valuations and ideals enter into the investigation -from the collecting of the material itself, which is the fundamental stage, to the final presentation with its balancing of one viewpoint against another” (Sundkler 1961, 16)

Het idee van onpartijdige sociale wetenschap is bovendien volgens hem een mythe:

“Value premises do enter into our arguments. So they should not be hidden, as tacit assumptions, but explicitly stated. A subjective emphasis is bound to affect the valuations of any missionary dealing with a problem of this nature, implying a definite criticism of his own ideals and lifework. No doubt, I am myself, both as a Protestant missionary and as an investigator, a part of the problem, and I affect its future development by my missionary activity or inactivity” (Sundkler 1961, 16)

De meeste antropologen zouden zulke sentimenten bevestigen, die opmerkelijk uitgebreid en reflexief waren voor een boek origineel gepubliceerd in 1948. Steeds gebruikelijker zijn antropologische verslagen waarin de veldwerker andere culturen veilig vanuit een Westers positivistisch kader benadert, met de intentie van het buiten beschouwing laten van de waarheid of onwaarheid van andere geloven, maar die dan ontdekken dat een andere wereldvisie/kijk op de wereld inderdaad kan werken zo goed als zijn advocates beschrijven. Evans-Pritchard, in zijn studie *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande* constateerde dat “witches, as the Azande conceive them, clearly cannot exist” (1976, 18), maar desondanks ontdekte hij dat leven alsof zij bestonden niet een betere of slechtere manier was van het organiseren van zijn zaken/bezigheden dan een andere manier.

Merete Jakobsen (1999) nam deel aan New Age sjamanistische workshops en kon daarbij zielsreizen vastleggen met dierlijke beschermgeesten, zonder dat zij volgens zichzelf noodzakelijk hierin hoefde te geloven. Tanya Luhrmann (1989) nam deel aan een heksenbijeenkomst en voerde spreuken uit zonder de wereldvisie van haar medeheksen te delen. In deze gevallen had de veldwerker een persoonlijke filosofie die nieuwe of vreemde ervaringen kon verklaren, dus werd elke grote scheur in of aanval op zijn of haar begrip van de wereld en idee van ‘zelf’ voorkomen. Wanneer echter de veldwerker, in eerste instantie sceptisch, onderhevig is aan een reeks ongelukken waarvoor ze geen rationele verklaring hebben, kan het geloof in de Westerse wetenschappelijke wereldvisie goed door elkaar geschud worden. Een voorbeeld van zo’n etnografisch verslag is de studie van Jeanne Favret-Saada naar hekserij in noord Frankrijk (1980). Hoewel Favret-Saada een aantal logische verklaringen voor het geloof in hekserij in ruraal Normandië ontwikkelt, neemt zij ook, gevangen in het discourse van hekserij door slachtoffer te worden van een aantal ongelukkige gebeurtenissen, magische krachten extreem serieus (zij het alleen op een psychologisch en linguïstisch level, en als een vorm van verklaring).

Michael Kearne deed veldwerk in zuid Mexico naar aanleiding van zijn fascinatie voor de verschillen tussen het kosmologische systeem van de Indianen en dat waar hij in geloofde. Het volk van Ixtepejano leefde in een wereld “saturated with harmful, even lethal immaterial forces,” inclusief “bad airs” die in een slachtoffer gezonden konden worden door heksen (Kearney 1992, 48).

Kearney schreef de onwetenschappelijke en irrationele visies van de bevolking toe aan de onzekerheid en armoede in hun leven, totdat hij onwetend betrokken werd bij een bovennatuurlijk geschil tussen burens. Bij de ontdekking dat hij leed aan zweren, een van de wapens in het wapengereedschap van heksen, werd het voor Kearney ineens erg realistisch:

“My mind began to race like a motor with its throttle stuck while I witnessed the disintegration of my own rational, scientific, materialist world view. The unsuppressable assertion rose into my mind that it was all false, that the people among whom I had been living with what I had assumed were quaint backward customs and superstitions were aware of and in touch with knowledge of forces with which I was in no way prepared to deal. I feared for my life as I never had before” (Kearney 1992, 53-4)

Hangend tussen de wereld van de rurale Mexicaanse Indianen en de veiligheid van zijn abstracte intellectuele leven in Berkeley verkreeg Kearney een nieuw begrip van de gruwelen van hekserij en de realiteit in de levens van mensen -zelfs terwijl hij uiteindelijk slaagde in het rationaliseren van de ervaring.

In het laatste voorbeeld is de transformatie van Westerse scepticus naar ‘believer’ meer compleet en permanent. Paul Stoller werd een tovenaarsleerling tijdens zijn veldwerk in de Songhay regio van West Afrika. In zijn eerste verslag van Songhay liet Stoller de persoonlijke verslagen weg die volgens hem overtraden de conventies van de etnografische tekst. Dit besloeg ook het abrupte einde aan zijn veldwerk in 1984, toen hij vluchtte van een aanval van spirits gestuurd door een priesteres die hem wilde schaden. Voor Stoller is veldwerk echter zowel een wetenschap als “a profoundly human experience”, en hij deinsde niet terug van het zo volledig mogelijk binnengaan in de kosmologische begrip van de Songhay.

“As anthropologists we must respect the people among whom we work... For me, respect means accepting fully beliefs and phenomena which our system of knowledge often holds preposterous. I took my teachers seriously. They knew that I used divination in my personal life. They knew that I had eaten powders to protect myself. They knew I wore objects to demonstrate my respect for the spirits. They knew I had an altar in my house over which I recited incantations. They liked the way I carried my knowledge and power and taught me more and more” (Stoller 1989, 229)

Uiteindelijk stak Stoller echter de markering over tussen participerende observatie en actieve toverij en werd hij gedwongen te vluchten. Hoewel Stoller een Westers getrainde antropoloog blijft, brak hij niet met de inzichten die hij had verkregen in Songhay, zelfs toen het hem uiteindelijk lukte zich te ontdoen van de magisch veroorzaakte ziekte die zijn vertrek had overhaast (Bowie 2000):

“The Songhay World challenged the basic premises of my scientific training. Living in Songhay forced me to confront the limitations of the Western philosophical tradition. My seventeen-year association with Songhay reflects the slow evolution of my thought. A thought profoundly influenced by Songhay categories and Songhay wisdom” (Stoller 1989, 227)

De kracht van de vergelijking

Howell ziet wel degelijk voordelen van zijn ‘gedeelde’ religieuze overtuiging in zijn onderzoek naar religie. Hij beweert dat het idee van een neutrale, objectieve onderzoeker in de antropologie nu passé is. In zowel de observaties als in de interpretaties van onderzoekers is het een illusie dat de eigen subjectiviteit van de onderzoeker volledig uit te bannen is. Intersubjectiviteit, samenwerking met collega-onderzoekers is daarom essentieel om bijvoorbeeld blinde vlekken te vermijden en persoonlijke agenda’s te ontmaskeren. Samenwerking tussen atheïstische, agnostische en gelovige onderzoekers is daarom uitermate vruchtbaar en noodzakelijk. Dit impliceert dat de status van wetenschappelijke kennis niet primair ligt in haar waarheidsvinding maar in de uitkomst van een debat, een doorgaande conversatie tussen wetenschappers (Howell 2007, 383).

Dit debat wordt volgens Howell spannend als religieonderzoekers de opvatting hebben dat religie volledig te verklaren is door sociale en niet-religieuze verschijnselen. Hij vindt het juist de uitdaging om in religieonderzoek de menselijke en sociale aspecten van religie zo goed mogelijk te verhelderen en in kaart te brengen maar daarbij ruimte te laten voor datgene waar hij als wetenschapper geen uitspraak over kan doen. Dat ziet hij als wetenschap bedrijven in het besef van een open werkelijkheid, waarin de Geest van God betrokken aanwezig is.

Howell baseert zijn standpunt op de argumenten van feminist Helen Longino (1989) die hetzelfde beargumenteerd in het geval van feministische epistemologie. Zij vindt dat haar feministische overtuiging en standpunt van toegevoegde waarde is voor haar onderzoek omdat de obstakels uit het kritische academische discours verwijderd kunnen worden en haar visie zo nieuw licht kan schijnen op etnografische en theoretische problemen:

“By offering a Christian standpoint as intellectually legitimate and socially significant, we can [...] remove obstacles in critical academic discourse and bring (seemingly) old ways of thinking to bear on new ethnographic and theoretical problems” (Howell 2007, 383)

De religieuze subject positie is dus volgens hem een vergelijkbare standpunt epistemologie dat eerdere categorieën destabiliseert (Christelijk/niet-Christelijk, religieuze overtuiging/toewijding) terwijl hij potentieel andere categorieën (geloof, zonde) op significante manieren incorporeert (Howell 2007, 385).

Samengevat is Howell van mening dat seculariteit beperkt in reflexiviteit. Hij roept in zijn artikel op tot het overwinnen van het potentiële vooroordeel tegenover degenen die bepaalde religieuze overtuigingen uitdragen (Howell 2007, 371). Religieuze/niet-seculiere antropologen hebben eenzelfde soort subject positie als bijvoorbeeld feministen. Het is een etnografisch standpunt en voegt dus, wanneer het expliciet gemaakt wordt, altijd iets toe aan de reflexiviteit.

Moeilijkheden bij politiek van representatie

Volgens Bowie (2000) is het mogelijk open te blijven voor een andere cultuur en bijbehorende overtuigingen, evenals hierdoor diep te zijn geraakt of beïnvloed, zonder dat het noodzakelijk is om de discussie te openen van waarheid of onwaarheid (Bowie 2000, 11-13). Er ontstaat dan echter wel een potentiële fysieke, emotionele en spirituele betrokkenheid bij de levens van anderen. Etnografen die zich onderwerpen aan periodes van onderdompeling in een andere cultuur nemen onvermijdelijk het risico dat hun overtuiging of wereldvisie wordt uitgedaagd, getransformeerd of misschien verwoest. De mate van afwijking die de antropoloog kan tolereren tussen een wereldvisie en een andere zal voornamelijk een individuele zaak zijn, en een combinatie van respect, scepticisme en agnosticisme tegenover de “realiteit” van andere mensen met hun verklaringen van de wereld is niet ongebruikelijk. Antropologen zetten vaak vragen van waarheid en rationaliteit buiten de context, en kunnen zichzelf zoveel mogelijk uit het veldwerk schrijven, met als resultaat dat etnografische teksten vaak behoorlijk droog en levenloos overkomen naast de intensiteit van de originele ervaring. Het gat tussen de levendige navertelling van veldwerkervaringen aan vrienden en collega's en de gepubliceerde monograaf in academische antropologie is om deze reden waarschijnlijk groter dan het gat tussen onderzoek en tekst in de meeste andere disciplines (Bowie 2000, 11-13).

Een nadruk op methodologisch agnosticisme kan sociale wetenschappers, ofwel antropologen, of sociologen of historici van religie aanmoedigen aan te nemen dat zij op de een of andere manier neutraal zijn in hun observaties. We kunnen willen geloven dat gevoeligheid en empathie naar onze gastheren/ontvangers genoeg is om een gebalanceerde monograaf te produceren, of onszelf wijs maken dat we geloven dat het invoegen van letterlijke verslagen van conversaties, of bediscussiëren van de uiteindelijke tekst van een boek met de informant op de een of andere manier leidt tot een gedeeld auteurschap. Degenen die vragen van taal, macht en vertaalbaarheid ontduiken laten de autoriteit van de stem/geluid van de auteur zo goed als impliciet en onaangevallen. Rijk van Dijk en Peter Pels (1996, 245) wijzen erop dat “ethnographic dialogue is always contextualised by a dialectics of power relations that conditions and inhibits it.”

De autoriteit van de veldwerker om vragen te stellen en de antwoorden op te maken is onderdeel van het proces van antropologische productie. Zelfs in een ‘experience near’ tekst, misschien bestaande uit getranscribeerde conversaties, film, foto's, eerstehand verslagen van

informanten, en de reflexieve dagboeken van de veldwerker, wordt de uiteindelijke productie vormgegeven door de belangen, bekwaamheid, en esthetische beoordeling van de antropoloog, niet in relatie tot de veldwerk subjecten maar tot een ingebeeld en bedoeld publiek. Dit is in zichzelf niet verkeerd, maar het zou wel expliciet gemaakt moeten worden. De antropoloog is een vertaler van cultuur, en de vertaling moet niet aangezien worden voor het origineel (Bowie 2000, 11-13).

Van Dijk en Pels suggereren "a 'democratising' of the capacity to deconstruct authoritative statements in the study of religion" (1996, 246). Wanneer antropologen in contact komen met religieuze specialisten in de culturen die zij bestuderen, proberen antropologen over het algemeen hun claims weg te verklaren door deze te situeren in termen van sociale structuren, geschiedenis, psychologie en zo verder. Ze worden praktisch nooit op waarde geschat op de manier waarop Paul Stoller de "waarheid" van Songhay toverij accepteerde. De reflexiviteit aanbevolen door de meeste hedendaagse auteurs focust bijna alleen op aandacht schenken aan de antropoloog liever dan aan de host gemeenschap, door een proces van reflexiviteit, en draagt geen garantie voor een gedeelde mogelijkheid om de termen van het debat te stellen. Van Dijk en Pels claimen, met nogal oncomfortabele en misschien onacceptabele implicaties voor meeste wetenschappers, dat:

"It is necessary to democratise deconstruction in this way, if not to unsettle anthropological claims to authority, then at least to restore agency to those whom these claims commonly reduce to "objectivity" (or a "voice"). We think that such a step is necessary for the reorientation of research into religion in a postcolonial world" (van Dijk en Pels 1996, 246)

Wat soms eerlijk, gebalanceerd en onschuldig lijkt voor de academische antropoloog kan een bedreiging vormen voor de gemeenschap die hij bestudeert. Daarom moet in ieder geval de overtuiging van de onderzoeksgroep gerespecteerd worden (Bowie 2000, 11-13).

De logica van van Dijk's positie zou zijn dat de antropoloog een mondstuk van apologeten wordt voor de visies van gesprekspartners in het veld maar niets meer. Zelfs al was dit gepast, dan nog lost het niet het probleem op van wiens visies iemand moet representeren.

De taak voor de etnograaf blijft om op een zo eerlijk en verantwoorde manier als mogelijk de visies van anderen te interpreteren en deze visies en gebruiken te plaatsen binnen een breder theoretisch raamwerk (Bowie 2000, 11-13).

"Every researcher is affected by the work he or she does. One cannot remain neutral and uninvolved; even as an outsider, the researcher is part of the community"(Sterk 1989, 99; 1999)

Aangezien antropologie dus niet waarde vrij kan zijn (zowel niet vanwege eigen vooroordeel als vanwege externe factoren), leidt dit vaak tot beschuldigingen van ethnocentrisme en onvermijdelijke vooroordeel in antropologisch onderzoek (Russel Bernard 2011, 279).

Jorgensen pleit bij participerende observatie voor complete onderdompeling en onderdeel worden van het fenomeen dat je bestudeert.

“Becoming the phenomenon is a participant observational strategy for penetrating to and gain experience of a form of human life. It is an objective approach insofar as it results in the accurate, detailed description of the insiders’ experience of life” (Jorgenson 1989, 63)

Veel etnografen zijn dan ook bijvoorbeeld taxichauffeurs, exotische dansers, jazzmuzikanten of leden van een satanische club geworden om participerend observatie veldwerk te doen (Russel Bernard 2011, 278).

Pogingen om het ontbreken van religieuze overtuiging te verbergen kan leiden tot allerlei misverstanden, zoals zichtbaar wordt in Johannes Fabian’s ontmoeting met een Afrikaanse charismatische Christen die hem vraagt of hij bidt (Fabian 1995, 45). Beschaamd te moeten toegeven dat hij niet bidt probeert hij de vraag uit de weg te gaan. Dan komt echter naar boven dat deze specifieke charismatische Christen zichzelf ook zag als iemand die niet langer ‘bidt’ (in de Katholieke kerk). Ze wilde juist naar hem uitreiken als mede reiziger die ook het Katholicisme achter zich had gelaten. In eerste instantie kon Fabian dit aanbieden van kameraadschap niet zien vanwege zijn vooronderstellingen betreffende het gat dat gewoonlijk seculiere antropologen van religieuze informanten scheidt. (Stewart 2001, 328)

Gezien de voorspelbaarheid van het secularisme van de antropoloog zou het niet verrassend zijn als de mensen die bestudeerd worden zich ook hiervan bewust zijn en misschien hiernaar handelen op verschillende manieren, of het zelf probeerden te begrijpen door een soort omgekeerde manier van etnografie. Mensen die zich geen wereld in kunnen denken die niet bestuurd wordt door goden zijn net zo gefascineerd door het secularisme als westerse antropologen zijn door de psychische/geestelijke werelden van mensen die wel geloven in het bovennatuurlijke. (Stewart 2001, 328)

Hans Peter Duerr verdeelde in zijn boek *Dreamtime* (1985) antropologen in twee categorieën – zij die het bovennatuurlijke hebben ervaren en het niet kunnen beschrijven, en zij die het niet hebben ervaren en het kunnen beschrijven (Duerr 1985). Hij vergeleek de grens tussen onze alledaagse logisch empirische werelden en de wereld van goden en geesten met een hek waar alleen bepaalde mensen, zoals bijvoorbeeld sjamanen, over heen en weer kunnen klimmen. Deze beeldspraak kan volgens Stewart ook gebruikt worden voor het nadenken over de scheiding tussen

de werelden van secularisme en religie. Antropologen zijn gefascineerd door wat zich aan de andere kant van het hek van hun secularisme bevindt; issues als hoe het voelt om te leven met sterke religieuze overtuigingen en wat de aard van religieuze ervaring zou kunnen zijn. Ze hebben steeds avontuurlijkere technieken en strategieën bedacht voor het participeren in de religieuze ervaringen van anderen. Ze proberen deze ervaringen te 'delen' of zelf te benaderen zonder dezelfde overtuiging te omarmen of zich toe te wijden aan deze religies als geloven of identiteiten. Het lijkt prima om geïnitieerd te worden als een sjamaan of andere religieuze beoefenaar zolang men niet echt gelooft in zo'n religieus systeem, of er later weer afstand van doet. Consequentie hiervan is dat antropologen zoals van Binsbergen (1991) die wel aan een positie binnen het religieuze systeem van de bestudeerde mensen vast blijven houden achterdocht opwekken (Stewart 2001, 328).

Het resultaat van dit samenspel tussen intellectuele nieuwsgierigheid en disciplinaire beperking is dat antropologen blijven zitten op het hek van Duerr. Veel antropologen zijn van mening dat dit de beste en enige plaats is om te willen zijn is, antropologen zijn immers al geruime tijd op dit hek blijven zitten. Het is nu echter misschien tijd om een nieuwe positie in te nemen, of om onze posities te vermeerderen door meer te experimenteren met het kader van het seculiere. Op dit moment nemen we aan dat mensen met sterke religieuze overtuigingen hier eerst afstand van moeten doen voordat ze naar behoren antropologie kunnen beoefenen. Het zou echter zo kunnen zijn dat we veel kunnen leren van de studies van toegewijde Christenen, Moslims, Hindoes of zelfs Wicca toegewijden. Een verwerping van de beperkingen van secularisme kan precies datgene zijn wat antropologie nodig heeft (Stewart 2001, 328).

Secularisme verspreidt/propageert niet alleen de privatisering van religie. Door de nadruk op religie als privé issue, formuleert het ook (en legt in sommige gevallen op) een voorschrift van tolerantie tussen verschillende religies en denominaties (Yalçın-Heckmann 2001). Dit hoewel die tolerantie er niet lijkt te zijn vanuit de discipline naar antropologen met een religieuze overtuiging.

Burkhard Schnepel suggereert dat het prima is voor een antropoloog om bezeten te worden in het veld, zolang hier op de terugkeer naar huis mee opgehouden wordt. De vraag is echter of dit zomaar mogelijk is. Bij ervaringen van antropologen die later aan bod komen wordt zichtbaar dat dit niet altijd het geval is (Gellner 2001, 339).

Waarschijnlijk zijn de meeste antropologen het erover eens dat een brede variëteit aan methodes voor het verzamelen van antropologische materialen volkomen in orde is. De keuze voor bepaalde methodes zal zowel door de gestelde vragen als door het temperament van de onderzoeker bepaald worden. Onder zulke methodes zou participatie in activiteiten die de letterlijke waarheid van bezetenheid of hekserij veronderstellen kunnen vallen, maar de ethische problemen die zulke participatie kan veroorzaken moeten door de desbetreffende onderzoeker onder ogen

gezien worden. Het sleutelpunt is dat het verzamelen van materiaal en het opschrijven ervan twee radicaal verschillende processen zijn. Hoewel secularisme geen noodzakelijke vereiste in het verzamelen van data is, ligt er binnen de criteria van analyse binnen de sociale antropologie wel een vraag naar het inbrengen van minimaal secularisme besloten, een soort van 'niet-verbondenheid aan religie'.

Vragen van objectiviteit

Objectiviteit wordt het meest getest in 'indigenous' onderzoek, oftewel wanneer iemand zijn eigen cultuur onderzoekt. Barbara Meyerhoff werkte in Mexico toen ze een afgestudeerde student was. Later in de vroege jaren '70 toen ze geïnteresseerd raakte in etniciteit en ouder worden besloot ze oudere Chicanos te bestuderen. De mensen die ze benaderde wezen haar steeds af, en vroegen haar waarom ze niet haar 'eigen soort' bestudeerde. Meyerhoff was Joods. Ze had er nooit over nagedacht om haar eigen soort te bestuderen, maar ze lanceerde een onderzoek naar arme oudere Joden die op publieke steun leefden. Ze piekerde over wat ze aan het doen was en zoals ze achteraf vertelde heeft ze nooit opgelost of het antropologie was of een persoonlijke queeste. Veel van de mensen die ze bestudeerde waren overlevenden van de Holocaust.

"How, then, could anyone look at them dispassionately? How could I feel anything but awe and appreciation for their mere presence? ... Since neutrality was impossible and idealization undesirable, I decided on striving for balance" (Meyerhoff 1989, 90)

Er is geen uiteindelijk antwoord op of het goed of slecht is om je eigen cultuur te bestuderen. Veel mensen hebben het gedaan en veel mensen hebben erover geschreven hoe het is om dat te doen. Aan de positieve kant weet je de taal en is het minder waarschijnlijk dat je lijdt aan een cultuurschok. Aan de negatieve kant is het moeilijker om culturele patronen te ontdekken die je elke dag leeft en je neemt waarschijnlijk veel dingen als vanzelfsprekend die een outsider gelijk op zouden vallen. (Russel Bernard 2011, 280)

"In looking at and trying to understand the "other" we do so as in a mirror, seeing our own interests and assumptions reflected in the questions we ask and the answers we receive" (Bowie 2000, 2)

Antropologen zijn inmiddels al geruime tijd in de weer met een analyse van hun eigen gebruiken en handelingen. Daarom moeten antropologen steeds meer op zoek naar manieren om de versturende effecten die resulteren uit de onevenwichtigheid van macht tussen de antropologische auteur en het subject op te lossen. Er worden pogingen gedaan om de autoriteit van de etnografische tekst, met zijn expliciete of impliciete claims iets te vertellen zoals het is, zoveel mogelijk te verantwoorden naar

de participanten (Bowie 2000, 2). Dit kan pleiten voor het inbrengen van een niet-seculier perspectief waarmee er autoriteit op het gebied van overtuiging gedeeld kan worden met de onderzoekssubjecten.

Zelfkritiek

Aangezien antropologie niet waardevrij kan zijn (Russel Bernard 2011, 279), is de beste antropologie volgens Lambek ook zelfkritisch; hier blijft onze bezorgdheid aangaande het overkomen van de verschillende en veelvoudige vormen van ethnocentrisme en intellectuele beperktheid een karakteristiek kenmerk van elke bijdrage die antropologisch serieus genomen wil worden. Hij wil niet beweren dat we zo onze vooroordelen en beperkingen kunnen overwinnen, laat staan aannemen dat we op een bepaalde manier verder op het pad van verlichting dan ofwel onze gesprekspartners ofwel onze intellectuele voorvaderen. Zoals filosoof David Hoy zei, "Reflection on the partiality of past interpretations demands reflection on the partiality of the present" (Hoy 1978, 167) (Lambek 2008, 3).

Conclusie: naar een niet-seculiere antropologie van de religie?

"At the moment we assume that people with strong religious convictions must lose these before they can properly do anthropology. It might be, however, that we could learn much from the studies of committed Christians, Muslims, Hindus or even Wiccans. A rejection of the constraints of secularism might be just what anthropology needs" (Stewart 2001, 328)

De centrale vraag waaromheen deze scriptie opgebouwd is, ontstond naar aanleiding van het artikel van Harding, naar aanleiding waarvan Howell zijn Christelijke 'standpunt' als cultureel antropoloog ging verdedigen. Na eerst te kijken hoe de antropologie van religie ontstaan is en beïnvloed werd door de seculiere ideeën vanuit de westerse wetenschap, heb ik geprobeerd zoveel mogelijk verschillende visies en argumenten naast elkaar te zetten betreffende het idee van de cultureel antropoloog met een (religieuze) wereldvisie of overtuiging.

Volgens Stewart en De Pina-Cabral kunnen we aannemen dat antropologie inherent seculier is. Evans-Pritchard en Gellner pleiten bovendien voor dit secularisme als noodzakelijk in de studie van religie. Hieruit kan geconcludeerd worden dat van antropologen verwacht wordt dat zij hun eigen religieuze overtuigingen opzij zetten tijdens hun onderzoek.

Dit zorgt voor de interessante paradox dat hoewel de meerderheid van westerse antropologen in seculiere maatschappijen leeft waar religieus geloof afgedaan wordt als een privé zaak, veel van deze antropologen de epistemologische positie van reflexiviteit waarderen en accepteren dat enige indicatie van hun eigen religieuze positionering hun beschrijving van een religie

van een andere samenleving geloofwaardiger en bruikbaar kan maken voor lezers (Stewart 2001, 326).

We hebben dus de verschillende perspectieven van positivistische wetenschappelijke antropologen, die zich verplicht voelen erop te wijzen dat alle religie irrationeel is, tegenover degenen wiens geloven in westerse concepten van waarheid en orde is grondig geschud als een resultaat van contact met alternatieve autochtone kosmologieën of een eigen religieuze overtuiging.

Volgens Evans-Pritchard (1972) hoort de antropoloog zich niet bezig te houden met vragen betreffende de waarheid van religieuze overtuigingen, maar moet het geloof gezien worden als een sociaal feit. Het gaat om de relatie tot andere sociale feiten door middel van een comparatieve studie van de overtuigingen en handelingen. Dit resulteert in de fenomenologische benadering als de klassieke benadering van religieuze studies (Morris 2006, 5). Deze methodologische neutraliteit of agnosticisme staat volgens Evans-Pritchard en andere antropologen toe dat antropologen van elke of geen religieuze overtuiging de religieuze overtuigingen en gebruiken van anderen zonder vooroordeel kunnen onderzoeken (Morris 2006, 7).

Als, zoals John Keane beweert, het concept 'seculier' specifiek voor de Europese beschaving is (Keane 1998, 12) en veel samenlevingen politiek en religie helemaal niet scheiden, heeft dit ook gevolgen voor antropologen uit deze landen of tradities. Zij zullen eerst moeten leren om het westerse onderscheid te maken tussen het politieke en het religieuze voordat ze 'onze' antropologie kunnen uitoefenen. Dit zou betekenen dat collega's vanuit andere religieuze tradities opofferingen of compromissen zouden moeten doen om antropoloog te worden in de doorsnee Europees-Amerikaanse vorm van de discipline (Stewart 2001).

Het niet-seculiere perspectief staat haaks op het idee van de wetenschappelijke methode, namelijk dat dingen niet metafysisch verklaart mogen worden. Dit is echter een duidelijk westers idee, op zichzelf al gevormd door seculiere aannames.

Een niet-seculier perspectief hoeft niet ten koste te gaan van objectiviteit, aangezien beargumenteerd kan worden dat een seculier perspectief ook niet objectief is en daarmee in dezelfde categorie geplaatst kan worden.

Antropologen zijn inmiddels al geruime tijd in de weer met een analyse van hun eigen gebruiken en handelingen. Daarom moeten antropologen steeds meer op zoek naar manieren om de versturende effecten die resulteren uit de onevenwichtigheid van macht tussen de antropologische auteur en het subject op te lossen, en pogingen de autoriteit van de etnografische tekst, met zijn expliciete of impliciete claims iets te vertellen zoals het is (Bowie 2000, 2).

Etnografen die zich onderwerpen aan periodes van onderdamping in een andere cultuur nemen onvermijdelijk risico dat hun eigen manier van kijken naar de wereld wordt uitgedaagd, getransformeerd of misschien verwoest. De mate van afwijken die de antropoloog kan tolereren

tussen een wereldvisie en een andere zal voornamelijk een individuele zaak zijn, en een combinatie van respect, scepticisme en agnosticisme tegenover de “realiteit” van andere mensen met hun verklaringen van de wereld is niet ongebruikelijk. Antropologen zetten vaak vragen van waarheid en rationaliteit buiten de context, en kunnen zichzelf zoveel mogelijk uit het veldwerk schrijven, met als resultaat dat etnografische teksten vaak behoorlijk droog en levenloos overkomen naast de intensiteit van de originele ervaring. Het gat tussen de levendige navertelling van veldwerkervaringen aan vrienden en collega's en de gepubliceerde monograaf in academische antropologie is om deze reden waarschijnlijk groter dan het gat tussen onderzoek en tekst in de meeste andere disciplines (Bowie 2000, 11-13).

De taak voor de etnograaf blijft om op een zo eerlijk en verantwoorde manier als mogelijk de visies van anderen te interpreteren en deze visies en gebruiken te plaatsen binnen een breder theoretisch raamwerk.

Hoewel antropologen graag willen geloven dat gevoeligheid en empathie naar onze participanten genoeg is om een gebalanceerde beeld van een cultuur te geven, hebben we altijd te maken met vragen van taal, macht en vertaalbaarheid. Juist op dit punt kan de religieuze overtuiging van de antropoloog ervoor zorgen dat hij een vergelijkbare overtuiging binnen een andere cultuur op een betere manier kan begrijpen, en niet afdoet als irrationeel. Op die manier komen de ‘wij’ en ‘zij’ verhoudingen, in ieder geval op dat gebied, op een gelijk niveau te liggen. De ene partij waant zich in dit geval niet ‘moderner’ of wijzer dan de andere.

Hoewel het scepticisme (Harding 1991) ten aanzien van antropologen met een religieuze overtuiging misschien voorlopig blijft bestaan, kunnen antropologen met een religieuze overtuiging wel serieus genomen worden op basis van reflexiviteit en de standpunttheorie aangehaald door Howell. Dit kan zelfs leiden tot aanvullingen op een seculier perspectief (en vice versa), doordat zij op bepaalde gebieden meer toegang zullen krijgen tot de onderzoeksgroep waarmee zij hun religieuze overtuiging delen.

Abstracte redelijkheid is altijd gericht op en gevuld met culturele aannames geconstrueerd in de dynamiek van een hedendaagse geschiedenis, en wetenschappelijke of logische redelijkheid is hierop geen uitzondering is. Veel antropologen delen de kijk dat alle mensen op een bepaalde manier autoriteiten zijn als het gaat om wat de aard en de betekenis is van het mens zijn. Met andere woorden, de autoriteit ligt niet bij een bepaalde, historisch specifiek gelokaliseerde massa van mensen, ongeacht hoe politiek, economisch of technologisch dominant ook. Juist daarom kan er ook autoriteit gelegd worden bij antropologen met een niet-seculiere overtuiging. Vormen van praktische kennis of redelijkheid geconstrueerd in zulke contexten van dominantie kunnen juist andere vormen van praktische kennis vervormen en onderdrukken die anders begrip van zowel een specifiek als een meer algemene aard kunnen voortbrengen (Kapferer 2001, 341).

Zoals Sterk (1989, 99; 1999) aangaf, kan antropologie niet waarde vrij kan zijn (zowel niet vanwege eigen vooroordeel als vanwege externe factoren). Dit leidt vaak tot beschuldigingen van ethnocentrisme en onvermijdelijke vooroordeel in antropologisch onderzoek.

Ik sluit me dan ook aan bij Jorgensen (1989, 63) die bij participerende observatie pleit voor complete onderdompeling en onderdeel worden van het fenomeen dat je bestudeert, voor een accurate en gedetailleerde beschrijving van de ervaring van de onderzochte.

Als etnografen bijvoorbeeld taxichauffeurs, exotische dansers, jazzmuzikanten of leden van een satanische club zijn geworden om participerend observatie veldwerk te doen, waarom dan niet publiekelijk religie omarmen.

Stewart (2001) die het hek van Duerr gebruikt als metafoor voor het nadenken over de scheiding tussen de werelden van secularisme en religie, vertelt over hoe antropologen religieuze ervaringen proberen te 'delen' of zelf te benaderen zonder dezelfde overtuiging te omarmen of zich toe te wijden aan deze religies als geloven of identiteiten. Ze blijven als het ware 'op het hek' zitten. Stewart is echter van mening dat het nu misschien tijd is om een nieuwe positie in te nemen, of om onze posities te vermeerderen door meer te experimenteren met het kader van het seculiere. Op dit moment nemen we aan dat mensen met sterke religieuze overtuigingen hier eerst afstand van moeten doen voordat ze naar behoren antropologie kunnen beoefenen. Het zou echter zo kunnen zijn dat we veel kunnen leren van de studies van toegewijde Christenen, Moslims, Hindoes of zelfs Wicca toegewijden. Een verwerping van de beperkingen van secularisme kan precies datgene zijn wat antropologie nodig heeft (Stewart 2001, 328). Antropologen kunnen dan hun eigen religieuze achtergronden, geloven en ervaringen in hun onderzoek en beschrijving gebruiken als waardevolle kennis.

Met vervagende grenzen tussen de verschillende disciplines en invloeden van bestuurskunde, politicologie, sociologie, psychologie binnen de culturele antropologie, kan gepleit worden om ook de angst om meer te gaan lijken op of lenen van de theologie opzij te zetten. Religie kan als ideologie worden beschouwd vergelijkbaar met wetenschap. Hoewel er voor- en nadelen zijn aan een niet-seculier perspectief, overstijgt het doel van antropologie, een zo volledig mogelijk beeld van een bepaalde cultuur, mijns inziens de argumenten om een niet-seculier perspectief te ontkrachten. Immers, om met de woorden van Stewart af te sluiten:

"How can I expect them to reveal the mystical secrets of their religion to me if I neither "believe" in those secrets nor, for that matter, in the mystical power of any religion?" (Stewart 2001, 327)

Aanbevelingen

Uit de conclusie blijkt dat inmiddels misschien wel het moment is aangebroken waarop we niet meer aannemen dat de overtuigingen van de antropoloog opzij gezet moeten worden, maar om deze overtuigingen in te zetten voor een eventueel beter en in ieder geval ander begrip van de antropologie van religie.

Het is aanbevolen om onderzoek naar antropologie vanuit andere religieuze overtuigingen te doen (bijvoorbeeld onderzoeken of er Islamitische/Boeddhistische/etc. antropologen bestaan en hoe zij zich relateren aan hun onderzoeksgroep). Doen dezelfde problemen zich in dat geval voor als bij de antropologie van het Christendom? Een andere interessante vraag is of antropologen die zelf een religieuze overtuiging hebben ook op een andere (betere) manier kijken naar andere religies dan seculiere antropologen?

Dit heeft bijbehorende implicaties: wordt een antropoloog met een christelijke, of überhaupt religieuze overtuiging, serieus genomen door zijn beoogde publiek, lezers en academici die vanuit een seculiere verwachting opereren? Aangezien de uiteindelijke productie vormgegeven door de belangen, bekwaamheid, en esthetische beoordeling van de antropoloog, niet in relatie tot de veldwerk subjecten maar tot een ingebeeld en bedoeld publiek, is het voor verder onderzoek interessant om te kijken naar hoe dit publiek reageert op een niet-seculiere antropologie van religie.

Literatuurlijst

Arnold, D. E. (2006) 'Why Are There So Few Christian Anthropologists? Reflections on the Tensions between Christianity and Anthropology', *Perspectives on Science and Christian Faith* 58(4): 266–84.

Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Bary, de, W. T. (1988) *East Asian civilizations. A dialogue in five stages*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Binsbergen, van, W. (1991) 'Becoming a Sangoma. Religious anthropological fieldwork in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21: 309–44.

Bowie, F. (2000) *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Blackwell Publishers

Bruce S. (1996) *Religion in the Modern World: Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford Univ. Press

Bruce S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Oxford Univ. Press

Cannell, F. (red.) (2006) *The Anthropology of Christianity*. Durham, NC: Duke University Press.

Cannell, F. (2010) 'The Anthropology of Secularism', *Annu. Rev. Anthropol.* 2010. 39:85– 100 (First published online as a Review in Advance on June 14, 2010) Online: anthro.annualreviews.org

Chadwick, O. (1975) *The secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chidester, D. (1996), The Church of Baseball, The Fetish of Coca-Cola, and the Potlatch of Rock 'n' Roll: Theoretical Models for the Study of Religion in American Popular Culture, *Journal of the American Academy of Religion* 64/4: 743-765.

Clifford, J. & G.E. Marcus (red.) (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press

Clifford, J. (2001) 'Comment on Missionary Positions: Christian, Modernist, Postmodernist', *Current Anthropology* 42(1): 47–8.

Duerr, H.P. (1985) *Dreamtime. Concerning the boundary between wilderness and civilization*. Oxford: Blackwell.

Evans-Pritchard, E. E. (1962) 'Religion and the anthropologists', in *Essays in Social Anthropology*, 29-45. London: Faber.

Fabian, J. (1995) 'Ethnographic misunderstanding and the perils of context', *American Anthropologist*, 97: 41–50.

Fahim, H. (red.) (1982) *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press

Favret-Saada, J. (1980) *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. London: Cambridge University Press

Gauchet, M. (1997) *The disenchantment of the world. A political history of religion*. Princeton: Princeton University Press.

Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gellner, D. N. (2001) 'Studying Secularism, Practicing Secularism. Anthropological Imperatives', *Social Anthropology* 9(3): 337–40.

Harding, Susan (1991) "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other", *Social Research* 58(2): 373-393

Harris, M. (red.) (2007) *Ways of Knowing. Anthropological Approaches to Crafting Experience and Knowledge*. Berghahn Books

Hirsch, E. & M. Strathern (red.) (2004) *Transactions and Creations: Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Oxford: Berghahn Books

Howell, B.M. (2007) "The Repugnant Cultural Other Talks Back", *Anthropological Theory* 7(4): 371-391

Jakobsen, M. D. (1999) *Shamanism : Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. Oxford: Berghahn

Jorgenson, D. (1989) *Participant Observation*. Newbury Park, CA: Sage

Kapferer, B. (2001) 'Anthropology: The Paradox of the Secular', *Social Anthropology* 9(3): 341–4.

Keane, J. (1998) 'The limits of secularism. Does the marginalizing of religion impose a new intolerance?', *The Times Literary Supplement*, 9 January 1998: 12–13.

Kearney, M. (1992) A very bad disease of the arms. In P. R. DeVita (red.) *The Naked Anthropologist: Tales from Around the World*. Belmont, CA: Wadsworth, pp. 47-57.

Lambek, M. (ed.) (2008) *A Reader in the Anthropology of Religion* Second Edition, Blackwell Publishing

Lastrucci, C. L. (1963) *The Scientific Approach*. Cambridge: Schenkman

Lett, J. (1997) Science, religion and anthropology. In S. D. Glazier (red.) *Anthropology of Religion: a Handbook*. Westport, CT: Greenwood Press, pp. 103-20

Longino, H. (1989) 'Feminist Critiques of Rationality: Critiques of Science or Philosophy of Science?', *Women's Studies International Forum* 12: 261–69.

Luhmann, T. (1989) *Persuasions of the Witch's Craft*. Oxford: Basil Blackwell

Marvin, C. & D.W. Ingle (1996), Blood Sacrifice and the Nation: Revisiting Civil Religion, *Journal of the American Academy of Religion* 64/4: 767-780.

Melhuus, M. (2002) 'Issues of Relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison', in: Gingrich, A. & R.G. Fox *Anthropology, by comparison*. Routledge

- Meneses, E. (2000) 'No Other Foundation: Establishing a Christian Anthropology', *Christian Scholars Review* 29(3): 535–47.
- Morris, B. (2006) *Religion and Anthropology. A Critical Introduction*. Cambridge University Press
- Needham, R. (1972) *Belief, language and experience*. Oxford: Blackwell.
- Norbeck, E. (1974) *Religion in Human Life. Anthropological views*. Holt, Rinehart and Winston, Inc. (voor het eerst gepubliceerd in 1915)
- Ohnuki-Tierney, E. (1984) "'Native' Anthropologists" *American Ethnologist* 11, no. 3: 584-86
- Overing, J. & A. Passes (red.) (2000) *The Anthropology of Love and Anger*. London: Routledge
- Paris, J. W. (2006) 'A Pietist's Perspective on Love and Learning in Cultural Anthropology', *Christian Scholars Review* 30(3): 371–85.
- Pina-Cabral, de, J. (2001) 'Three Points on Secularism and Anthropology', *Social Anthropology* 9(3): 329–32.
- Price, R. (1983) *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: John Hopkins University Press
- Priest, R. (2001) 'Missionary Positions: Christian, Modernist, Postmodernist', *Current Anthropology* 42(1): 29–69.
- Robben, A.C.G.M. & J. A. Sluka (Ed.) (2012) *Ethnographic Fieldwork. An Anthropological Reader*. Second Edition, Wiley-Blackwell
- Russel Bernard, H. (2011) *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approach. Fifth Edition* AltaMira Press
- Sterk, C. (1989) Prostitution, drug use, and aids. In *In the field: Readings on the field research experience*, C.D. Smith & W. Kornblum (red.) pp. 91-100. New York: Praeger.
- Sterk, C. (1999) *Tricking and tripping: Prostitution in the era of aids*. Putnam Valley, NY: Social Change Press
- Stewart, C. (2001) 'Secularism as an Impediment to Anthropological Research', *Social Anthropology* 9(3): 325–8.
- Stoller, P. & C. Olkes (1989) *In Sorcery's Shadow*. Chicago en Londen: University of Chicago Press
- Strathern, M. (1987) 'An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology', *Signs* 12(2): 276–92.
- Sundkler, B.G.M. (1961) *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press (origineel uitgebracht in 1948)
- Tambiah, S.J. (1990) *Magic, science, religion and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tapper, R. (1995) "'Islamic Anthropology' and the 'Anthropology of Islam'" *Anthropological Quarterly*, Vol. 68, No. 3, Anthropological Analysis and Islamic Texts, pp. 185-193

Toren, C. (1999) *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge

Tu Wei-Ming (red.) (1996) *Confucian traditions in East Asian modernity. Moral education and economic culture in Japan and the four mini-dragons*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Wilson B. 1966. *Religion in Secular Society*. London:Watts

Yalçın-Heckmann, L. (2001) 'Secularism and anthropological practice', *Social Anthropology* 9(3): 335–6.