



# Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (KNAW) KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN

## Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering

Stengs, I.L.

2012

### **document version**

Early version, also known as pre-print

[Link to publication in KNAW Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

Stengs, I. L. (editor) (2012). *Nieuw in Nederland. Feesten en rituelen in verandering*. Amsterdam University Press.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the KNAW public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain.
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the KNAW public portal.

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[pure@knaw.nl](mailto:pure@knaw.nl)

# *Geboorte in een Ghanese pinksterkerk*

## Postmodern vieren in Den Haag\*

RIJK VAN DIJK

In Nederlandse studies van de multiculturele samenleving is het nog altijd gebruikelijk om godsdiensten van migrantengroepen te beschouwen als basions van identiteit en als bindmiddelen van saamhorigheid (Ter Haar 1998; Penninx en Schrover 2001; Lucassen 2003). Migrantenreligies zijn de plaatsen waar de immigrant als vanzelfsprekend zich 'thuis' zou voelen, waar de eigen taal gesproken wordt en waar rituele en symbolische handelingen plaatsvinden die tot een gedeeld cultureel domein zouden behoren. Migranten spreken en begrijpen die culturele taal en door het meebelevan van allerlei symbolische handelingen die aan die cultuur eigen zijn, wordt het onderstrepen van de eigen identiteit nog eens versterkt. In sommige gevallen kan dit ertoe leiden dat er een streven naar puurheid en orthodoxie, zo niet conservatisme ontstaat in de uitvoering en beleving van rituele handelingen, die afwijkt van de ontwikkelingen zoals die in het land van herkomst plaatshebben. In dergelijke gevallen lijkt de migrantengemeenschap zich vast te willen klampen aan een specifiek moment in de culturele ontwikkeling van symbolische systemen, dit te 'bevrozen' los van vernieuwingen zoals die zich in het land van herkomst voordoen en die geen ingang vinden in locaties elders op de wereld.

Al deze inzichten zijn echter gebaseerd op twee uitgangspunten: cultuur is een paradigma van 'verschil' en de wereld is daardoor een lappendeken van te onderscheiden culturen (Gupta en Ferguson 1992, 1997). Dit wordt in het bijzonder voor migranten van betekenis als zij van cultuur A naar cultuur B reizen. Zij hebben dan de optie om of te integreren, en daarmee de eigen cultuur te verliezen, of geheel terug te vallen op de eigen cultuur en zelfs terug te keren naar het land van herkomst (Rouse 1995). Elke andere optie is gedoemd tot falen. Tweede uitgangspunt daarbij is dat rituele handelingen een onlosmakelijk onderdeel van een cultuur vormen en in feite in hoge mate die cultuur reproduceren, ook in een context van migratie. Rituelen zijn daarmee onderdeel van hetzelfde paradigma dat cultuur als een vertoog van verschil ziet (Vertovec 1996, 1998, 2001).

In deze bijdrage wil ik deze inzichten kritisch onderzoeken aan de hand van de studie van de gemeenschappen van uit Ghana afkomstige migranten die zich in Den Haag gevestigd hebben. In deze Ghanese migrantengemeenschappen is er een sterke belangstelling voor een bepaalde vorm van christendom, het pentecostalisme. Vanwege deze populariteit hebben zich in deze gemeenschap een groot

aantal pinksterkerken ontwikkeld (Van Dijk 2000, 2002a, 2003b, 2004b, 2005). Binnen deze migrantenkerken wordt op een bijzondere manier omgegaan met een aantal rituelen en vieringen die door veel Ghanezen als belangrijk worden ervaren. Deze bijzondere gebeurtenissen zijn vooral verbonden met de levensloop van het individu en vinden daarom plaats rond geboorte, dood en huwelijk. Het is daarbij de vraag of deze kerken zich opwerpen als bastions van identiteit en vanuit dat perspectief deze vieringen omarmen als een context waarin die culturele identiteit goed kan worden onderstreept.

Echter, de manier waarop festiviteiten plaatshebben en bepaalde rituele handelingen worden voltrokken, doet vermoeden dat ze niet te plaatsen zijn in een context waarin de voortzetting van culturele tradities uit Ghana als essentieel wordt ervaren. Met regelmaat blijkt er enerzijds van een kritisch-reflexieve houding sprake te zijn ten opzichte van Ghanese culturele tradities, terwijl er anderzijds nieuwe elementen aan de vieringen worden toegevoegd die afkomstig zijn uit de internationale milieus waar deze migranten mee in contact staan (Van Dijk 2004b). Juist in de kring van pinksterkerken, die een grote mate van (moreel) gezag binnen deze migrantengemeenschappen hebben verworven, geldt dat bij levensloopvieringen weliswaar Ghanese culturele elementen te vinden zijn, maar dat er tegelijkertijd wordt ingehaakt op globale netwerken van uitwisseling waar deze pinkstergroeperingen zich wereldwijd van bedienen. Hierdoor worden deze vieringen noch uitdrukkelijk 'Ghanees' noch geïntegreerd in een herkenbaar 'Nederlandse' culturele praktijk (Van Dijk 2003a, 2003b, 2005). In het bijzonder bij vieringen rond de geboorte en de introductie van een pasgeborene in de migrantengemeenschap tonen zich de nieuwe, transculturele aspecten van deze positionering. De identiteit krijgt op een hybride manier vorm door de wijze waarop allerlei elementen uit diverse culturele bronnen bij elkaar worden gebracht, zoals in de naamgeving, de geschenken, het feest, de kerkelijke ceremonie, de burgerlijke registratie en de verwijzing naar voorouderlijke afstammingslijnen.

De ogenschijnlijk probleemloze samenvloeiing van dergelijke elementen en de vaak zeer bewuste keuzes die door ouders, verwanten en prominente leden uit de gemeenschap daarbij gemaakt worden, vragen om een postmoderne benadering van deze vieringen. Met postmodern bedoel ik hier een benadering die cultuur niet als een essentieel of primordiaal element van een groepsidentiteit beschouwt, maar hoogstens als een oriëntatie die ruimte biedt voor keuze en constructie (zie bijvoorbeeld Van Binsbergen 2003; Van Binsbergen en Van Dijk 2003). In deze optiek duidt cultuur een sociaal-politieke dynamiek aan waarin bepaalde culturele constructies onderzocht kunnen worden ten aanzien van de sociale groepen die deze culturele beelden, vormen en verbanden naar voren brengen. Bovendien maakt deze benadering het ook mogelijk de constructie van cultuur te onderzoeken los van de plaats, de geografische locatie, van waar een specifieke culturele oriëntatie van oudsher zou thuishoren (Gupta en Ferguson 1992, 1997). Juist in de huidige sterk globaliserende wereld kunnen dezelfde culturele oriëntaties en identiteiten zich op meerdere plaatsen tegelijk voordoen en met elkaar interacte-

ren, zoals bijvoorbeeld beschreven zijn voor consumptieve identiteiten of de verspreiding van religieuze vormen (Meyer en Geschiere 1999). De aandacht die in de antropologie is ontstaan voor dergelijke processen van ‘deterritorialisering’ van cultuur, vormt een belangrijke leidraad voor het exploreren van de vraag in welke mate religie, cultuur en ritueel als bastions en bindmiddelen fungeren voor de identiteit van de migrant in de multiculturele context van Nederland. In het beantwoorden van deze vraag spelen in deze bijdrage inzichten die zijn ontleend aan de studie van transnationalisme een belangrijke rol (zie Basch et al. 1994; Glick Schiller et al. 1992; Mazzucato et al. 2004; Trouillot 2001). In deze studies komt expliciet aan de orde op welke wijze bepaalde culturele vormen (zoals kerken) proactief de grenzen van territorialiteit overstijgen en verbanden in het leven roepen die ontsnappen aan de begrenzing van natiestaten enerzijds, maar anderzijds ook aan de grenzen die eigen culturele tradities in stand willen houden.

### **Outdooring en dedication: geboorte in de Ghanese pinkstergemeenschap**

In de naar schatting elf Ghanese pinksterkerken in Den Haag is het vieren van de geboorte van een nieuw lid van de gemeenschap een met grote regelmaat terugkerende zaak. De belangrijkste reden voor het toenemende aantal geboorten in de Ghanese gemeenschap is dat zich veelal jonge gezinnen hebben gevestigd van Ghanese migranten, mannen en vrouwen die zich vaak als jonge volwassenen (als twintigers) aan het avontuur waagden om een toekomst in Europa te zoeken (Kraan 2001; Lotrington en Jorissen 2001; Nimako 2000). Nu, in het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw, zijn zij in een levensfase gekomen waarin zij kinderen krijgen. Vele van de naar schatting 4000 in Den Haag verblijvende Ghanezen behoren tot de generatie van de twintigers en dertigers, een minderheid behoort tot de groep van jeugdigen die in de migratie naar Nederland met hun ouders zijn meegereisd (Van Dijk 2000). Sinds de eerste vestiging van Ghanese migranten in de stad, aan het einde van de jaren zeventig en daarna de migratiegolf in het midden van de tachtiger jaren, is in toenemende mate geboorte een belangrijke factor geworden in de groei van de Ghanese gemeenschap. Daarnaast is in dezelfde periode de opkomst van, veelal uit Ghana afkomstige, pinksterkerken van belang geworden (Ter Haar 1998; Van Dijk 2000, 2001a, 2002a; Tichelman 1999). Hierna zal meer over deze opkomst worden gezegd; voor het begrijpen van de rituele context van geboorte is het echter belangrijk te zien dat veel geboortevieringen in deze kerken plaatshebben. Alhoewel niet iedere Ghanese migrant lid is van een van deze kerken, is hun aandeel binnen en hun invloed op de gemeenschap groot en weten zij vooral moreel gezag uit te oefenen bij dergelijke gelegenheden die in de levensloop van individuen centraal staan. Dit leidt zelfs tot een meer cliëntelistische relatie tot deze kerken en hun leiders in situaties waarin bijvoorbeeld de ouders van een pasgeborene niet (volwaardig) lid zijn van een kerk, maar wel een geboorteritueel in de kerk willen laten plaatsvinden. Dit heeft over-

wegend te maken met het hoge aanzien dat een dergelijke rituele handeling in de gemeenschap geniet.

Alhoewel de gemeenschap multi-etnisch van samenstelling is, laten de geboorterituelen daardoor een grote uniformiteit zien. De meerderheid van in Den Haag wonende Ghanezen zijn Akansprekend, dat wil zeggen behoren tot de Ashanti of daaraan verwante groepen zoals de Fanti, Kwahu en Brong, terwijl een minderheid zich tot de andere taalgroepen rekent zoals de Ewe, Ga of de noordelijke etnische groepen in Ghana die veelal het Fulbe als lingua franca gebruiken. Alhoewel er daardoor een verscheidenheid aan geboorterituelen in de migrantengemeenschap te vinden zou kunnen zijn, is er onder invloed van de pinksterkerken toch een grote mate van eenvormigheid ontstaan. In de kerken kunnen we daarom vaak het volgende zien gebeuren:

*De dedication van de zoon van Mr. & Mrs. A.*

Op een zondag in de kleine kerk aan de Paleisstraat in Den Haag verzamelen zich veel chique en kleurig geklede mensen om de dienst bij te wonen waarin de pasgeboren zoon van Mr. & Mrs. A. 'opgedragen' (*dedicated*) zal gaan worden aan God en de kerkgemeenschap. Er heerst een vrolijke en uitgelaten stemming als veel mensen, velen van ver buiten Den Haag en sommigen zelfs van buiten Nederland, elkaar begroeten. Pas nadat iedereen gezeten is en de leider van de kerk het bijzondere karakter van de bijeenkomst heeft aangegeven, maken Mr. & Mrs. A. en een gevolg van naaste familie en vrienden hun intree in de kerk. Iedereen joelt en applaudisseert als ze langzaam en statig naar het podium toe lopen om plaats te nemen op speciaal voor de groep gereserveerde stoelen. De beide ouders zijn gekleed in dure, blinkend witte kostuums en ook van hun gevolg straalt een grandeur uit van modieuze kleding, sieraden, kapsels, waarbij in het bijzonder sommige mannen zich getooid hebben in de moderne versie van de *ntoma*, de omslagdoek, vaak vervaardigd van kostbare *kente*, maar nu voor de gelegenheid vooral in de feestkleur wit. Voor de aanwezigen is het duidelijk: deze *dedication* zal aan alle verwachtingen van stijl en prestige gaan voldoen. Tijdens het eerste gedeelte van de dienst voltrekken zich de gebruikelijke zaken, zoals het zogenaamde *worshipping* waarin het vereren van *Nyame*, de hoogste God, vaak extatische vormen aanneemt onder invloed van opzweepende muziek en luide gebeden, soms uitmondend in tongentaal (glossolalie). Van alle aanwezigen, ook de gasten, wordt verwacht dat ze meedoen aan deze belangrijke verering van God, die vooral tot doel heeft de hemelse macht te vermurwen goede spirituele krachten naar de gemeenschap te zenden. Zonder de beschermende aanwezigheid van deze krachten (blijkend uit glossolalie) is het te gevaarlijk om het terrein van de spirituele krachten te betreden en om zich met zaken van die aard bezig te houden.

De leider van de kerk neemt het woord en houdt een krachtige preek waarin hij onderstreept dat door de Heilige Geest iedereen overwinnaar kan zijn en succes kan hebben in het dagelijkse leven ('we are more than conquerors!!'). Dan is het plotseling tijd voor het bijzondere moment van de samenkomst. De vrouw van de leider draagt in haar armen de drie maanden oude baby naar binnen, betreedt het podium en roept de

ouders om ook bij haar te komen staan. Dit is het moment, zo verklaart de leider, dat de naam van de baby aan God en de gemeenschap kenbaar zal worden gemaakt. Dit is daarom het moment waarop de baby een eigen identiteit krijgt en uit de afzondering van de afgelopen drie maanden naar buiten komt en voor het eerst aan de gemeenschap kan worden getoond. Daarom, zo stelt de leider, heeft de baby een krachtige en machtige naam gekregen: ‘a mighty name, that will make the Devil and his helpers shiver and shake, a name that will sound in the heavens and will please all the angels!’ Hij kondigt daarna de naam van de baby af die, zoals gebruikelijk is geworden, uit vier gedeelten bestaat: een christelijke roepnaam voor de buitenwereld (David), de naam van de dag waarop de baby geboren is (is voor jongens en meisjes verschillend) en die vaak binnen het familieverband gebruikt wordt als roepnaam (Kofi), een naam die het voorouderlijk verband aangeeft binnen de specifieke etniciteit waartoe of de moeder of de vader behoort, en ten slotte de achternaam van de vader. In sommige gevallen wordt er een vijfde naam aan toegevoegd van een ‘important other’ welke kan zijn een belangrijke voorouder of een ander familielid die veel betekent voor de familie of zelfs die van een vriend of vriendin van de familie die wellicht een belangrijke rol gespeeld heeft op enig moment in het leven van de afgelopen jaren.

Na het uitroepen van de naam stijgt er een luid applaus en gejoel op uit de zaal en worden tegelijkertijd de attributen klaargezet voor het volgende belangrijke onderdeel van de viering: het geven van geld. Uit waardering voor de naam wordt iedereen sterk aangemoedigd de inmiddels uitgereikte enveloppen te vullen met knisperende bankbiljetten, liefst nieuwe, want de reinheid van de naam verlangt onbezoeeld geld. Luide en opzweepende muziek volgt en onder uitbundige zang en dans beweegt iedereen zich naar de schalen die zijn klaargezet en waarin de enveloppen kunnen worden gedeponeerd. Dit is niet het enige moment waarop er geld wordt ingezameld, want ook de kerk zelf vraagt op vergelijkbare manier om een bijdrage en beide keren lijkt er gul te worden gegeven. Nadat er enkele mededelingen zijn gedaan, onder meer over de wijze waarop de *outdooring* van de baby zal worden voortgezet op het huisadres van de familie A. (een kleine flat in het oudere gedeelte van Den Haag-Zuidoost), breekt het laatste belangrijke moment aan. De muziekgroep begint een gedragen lied te spelen en de ouders van de baby pakken elkaar bij de hand en leiden een meer statige dans in, vooraan in de kerk. Dit ontlokt bij de aanwezigen een zucht van vertedering wetend dat vanaf dit moment de seksuele relatie tussen beiden kan worden hervat. Wit is immers de kleur van de overwinning en om dit te vieren drommen nu vele aanwezigen naar voren om aan de dans van het echtpaar deel te kunnen nemen. De statigheid verdwijnt snel en de dans wordt uitbundiger en opzweepender, de echtgenoot wordt op de schouders genomen door de jonge mannen van de kerk en rondgedragen en alles eindigt in een feest van dans, muziek, Ghaneese versnaperingen en blikjes fanta en cola. De leider blikt kort terug op een uitstekende viering en rept zich daarna met de andere aanwezigen naar het huisadres om daar een feestmaaltijd te genieten van rijst, geit en kip. De enveloppen met geld zijn dan al door het paar meegenomen en zullen de volgende dag worden geopend en geteld als het belangrijkste symbool van de mate waarin zij met de kerk en de bredere gemeenschap verbonden zijn: de *dedication* is immers ook een feest van reciprociteit.

Opmerkelijk aan de wijze waarop in de kerk deze geboorteviering plaatsvindt, zijn de elementen die naar Ghanese, of preciezer Akantradities lijken te verwijzen, maar tegelijkertijd dat niet zijn en daar afstand van nemen. Ten eerste is het van belang te letten op de naamgeving van het ritueel. Binnen de kerk wordt ostentatief gesproken van een *dedication*: het opdragen van de pasgeborene aan de hemelse machten en de gemeenschap in het bepalen van zijn of haar identiteit. Dit staat in oppositie met de naamgeving van het ritueel in het Twi, *dinto* (*din* = naam, *to* = geven) en de naam die vanaf de Britse koloniale periode in Ghana in zwang is gekomen: *outdooring*. In principe is er een verschil tussen het geven van een roepnaam aan de pasgeborene in kleine kring (*dinto*) in de eerste week na de geboorte en het 'naar buiten brengen' van de pasgeborene in de gemeenschap (*outdooring*) en daarmee het vaststellen van zijn of haar sociale identiteit. Terwijl het bij de culturele tradities op beide momenten van belang is om door middel van plengoffers (*nsa*) de voorouders aan te roepen die in zijn of haar voorouderlijke afstammingslijn van belang zijn voor het verkrijgen van voorspoed en bescherming in het latere leven (Akyeampong 2002), nemen de pinksterkerken daar nadrukkelijk afstand van. Zulke tradities waarin vooroudergeesten een voorname plaats wordt toegekend in de toekomst van het individu, worden door de pinksterkerken krachtig van de hand gewezen en verafschuwd. Zulke praktijken leiden er in hun ogen slechts toe dat aan de duivel alle kans wordt geboden om demonische machten invloed te geven op het doen en denken van de opgroeiende persoon, een demonische grip waarvan de latere gevolgen niet zijn te overzien.

Andere elementen van de geldende geboortetradities krijgen echter binnen de pinksterideologie een grotere kans en gelegenheid om relevant te blijven of om aangepast te worden aan de specifiek christelijke visie daarop. Zo worden ook in de pinkstergemeenschappen jongetjes ongeveer zeven à acht dagen na de geboorte besneden zonder dat dit met enige ceremoniële praktijken omgeven wordt (meisjesbesnijdenis komt alleen bij enkele noordelijke geïslamiseerde etnische groepen in Ghana voor). Verwijzend naar het feit dat tenminste voor de meeste Akangereleerde groepen deze besnijdenis populair werd met de opkomst van de koloniale medische praktijk in Ghana, verklaren de meeste pinksterleden dit simpelweg door te stellen dat het hier om hygiëne en seksuele beleving gaat in de volwassenheid, en dus op geen enkele manier verbonden kan worden met voorouderverering of iets dergelijks.

Een soortgelijke generationaliseerde opvatting over de acceptatie van niet bij uitstek christelijke praktijken rond geboorte, betreft ook de seclusie van moeder en kind. Culturele tradities schrijven een periode van drie maanden voor waarin de rituele temperatuur van moeder en kind 'heet' is en zij in afzondering van de man en vader leven (en omgekeerd) teneinde te voorkomen dat de 'koelheid' van de man in conflict komt met die lichamelijke staat. Dit houdt tevens een periode van seksuele onthouding in, en het is vrij gebruikelijk in Ghana in niet-pinksterkringen dat een van de partners tijdelijk zijn of haar intrek neemt bij de (groot)ouders of enig ander naast familielid. In het geval van de vrouw betekent dit dat zij dan

tevens kan rekenen op de hulp van ervaren *grannies* en *aunties* gedurende deze ‘kraamperiode’ (het is uitzonderlijk dat de echtgenoot in de buurt is ten tijde van de bevalling). In de diaspora is dit om tal van redenen moeilijker te realiseren. De huisvesting is vaak te klein om zomaar elders een intrek te nemen, en de *grannies* en *aunties* zijn vaak eenvoudigweg niet aanwezig. De formele gezondheidszorg, zoals die in Den Haag, neemt taken over met betrekking tot de kraamperiode en er zijn tal van formele regels en instanties die zich met zwangerschap, geboorte en de periode daarna bemoeien (variërend van verloskundige hulp, consultatiebureaus tot verlofregelingen, enzovoort).

Sommige van deze zaken zijn uiteraard ook van toepassing in de urbane situatie in Ghana zelf en het is daarom dat binnen de kerken er een herdefinitie van deze periode heeft plaatsgevonden. Graag spreekt men over een *period of beautification* bedoeld om de fysieke effecten van de geboorte te kunnen wegwerken en dus voor de vrouw om ‘weer aantrekkelijk te worden voor haar echtgenoot’, zoals een vriend van mij het kernachtig omschreef. Dit idee van *beautification* past uitstekend in de Ghanese pinksterideologie waar de nadruk op respectabiliteit en zelfbewustzijn ligt. De pinksterkerken creëren een publiek domein waarbinnen het kunnen demonstreren van succes, welvaart en Gods voorzienigheid van eminent belang wordt geacht. Dit is de ruimte waarbinnen status en prestige ontstaan en beleefd kunnen worden, en op grond waarvan maatschappelijk succes kan worden aangegeven. Het bewaken van die publieke momenten, door gepaste en vaak kostbare kleding, sieraden, kapsels, stijl en uiterlijke verzorging, staat daarbij centraal en er is daarbij veel begrip voor het terugtrekken uit die ruimte op momenten waarop aan de verwachtingen niet kan worden voldaan. Een tweede daaraan verbonden aspect is dat van *flow* en *closure* met betrekking tot de lichamelijke functies van ieder individu. De natuurlijke stroming van lichaamsvloeistoffen (bloed, speeksel, sperma, enzovoort) en van voedsel moet op alle momenten worden bewaakt, een blokkade daarvan kan op zijn minst betekenen dat er kwade, spirituele krachten het op het welzijn van het individu gemunt hebben. Het bewust stoppen van het natuurlijke verloop van dit alles, zoals bij seksuele onthouding of bij vasten, is in zekere zin spelen met vuur: het roept kwetsbaarheid op ten aanzien van wat spirituele krachten op dergelijke momenten kunnen doen en aanrichten.

Tegelijkertijd betekent het kunnen beheersen en controleren van dergelijke spirituele dimensies een grote overwinning van de kracht die het individu dan blijkt te bezitten. Vasten is daarom binnen de pinksterkerken een met grote regelmaat terugkerende religieuze discipline, waarmee men kan demonstreren niet door spirituele krachten geregeerd te worden, maar juist omgekeerd, die spirituele krachten die sterk met metabolisme en reproductie gerelateerd zijn, de baas te zijn. De periode van seclusie en seksuele onthouding van drie maanden past daarom uitstekend binnen de pinksterideologie. Het is opnieuw een manier om een kritische afstand tot Ghanese culturele tradities te kunnen opbouwen.

Het feit dat men uitsluitend aan de ceremonie refereert als *dedication* is al een krachtig signaal dat het hier niet om *dinto* noch om *outdooring* gaat in de gebrui-



kelijke betekenis van deze begrippen. In het bijzonder spelen aspecten van voorouderverering, zoals het gebruik van alcohol en het brengen van plengoffers in het aanroepen van de voorouders hierin geen rol. Terwijl het bij de culturele tradities gebruikelijk is om enkele druppels alcohol<sup>1</sup> op de tong van de baby te sprenkelen tijdens het aanroepen van belangrijke voorouders en familiale godheden (iedere grootfamilie heeft in principe in Ghana een eigen heiligdom, veelal gesitueerd nabij de oevers van een van de rivieren), worden door de pinksterkerken daarvoor in de plaats meer ‘bijbelse’ substanties gebruikt zoals honing, zout en water.

In Ghana kan dit nog wel eens tot conflicten leiden binnen grootfamilies waarvan de oudere en meest gerespecteerde leden vaak niet behoren tot een van de recente pinksterkerken en daarom geen begrip hebben voor de afwijzing van culturele tradities die zij sterk koesteren. De kerken besteden daarom veel tijd aan de zogenaamde *counselling* van paren die een kerkelijke ceremonie voor de naamgeving van hun baby willen, of die bijvoorbeeld in de kerk willen huwen. Deze *counselling* heeft vooral tot doel de ware pinkstergelovige te sterken in morele opvattingen en ‘hard’ te maken in het weerstaan van de vaak grote druk die er van de kant van verwanten gevoeld wordt om toch vooral te voldoen aan wat culturele tradities zouden voorschrijven. Conflicten kunnen soms hoog oplopen en in uitzonderlijke gevallen zelfs tot een breuk met de familieoudsten leiden: een riskante zaak in Afrika waar men het vaak niet zonder de hulp en steun van de grootfamilie kan stellen.

Eenzelfde vertoog van contestatie wordt ook door de Ghanese pinksterkerken in de diaspora zoals in Den Haag gevoerd, omdat buiten de kerken geboorte- en andere rituelen nog altijd op een traditionele wijze kunnen worden gevierd. Er zijn in de Nederlandse Ghanese gemeenschap een groot aantal belangenorganisaties actief die, met uitzondering van enkele koepelorganisaties, vaak op etnische gronden geformeerd zijn en daardoor etnisch getinte tradities willen vasthouden (zie voor de opmerkelijke organisatiegraad van Ghanezen Berger et al. 1998, en Fennema en Tillie 1999). Ook dan kunnen de feesten van *outdooring* omvangrijk zijn, met talrijke gasten uit binnen- en buitenland, met grote bedragen die aan de ouders worden gegeven met veel prestige die aan het succes van het feest kan worden ontleend (Arhinful 2001; Van Dijk 2002b, 2004b). Tijdens deze feesten wordt er wel alcohol geschonken en ook gebruikt voor het aanroepen van de voorouders, worden de godheden van het familieheilgdom vereerd door het noemen van hun namen, en wordt er geplengd op de tong van de baby. De pinksterkerken stellen hier echter een moreel vertoog tegenover, een vertoog waarmee zij blijkens hun snelle groei in de afgelopen jaren succesvol zijn geweest.

De veelgebruikte verklaring voor het afwijzen en vervangen van tradities op dergelijke wijze is dat de pinksterkerken het moreel niet kunnen toelaten ‘that there is a river in one’s life!’ daarmee doelend zowel op de godheden als op hun veronderstelde bijdrage in het ‘stromend’ houden van welvaart en voorspoed in iemands huidig of toekomstig leven. Het morele verzet tegen culturele tradities is groot in de pinksterkerken, zowel in Ghana als in de diaspora, en heeft niet alleen

betrekking op de geboorterituelen, maar ook op de rituele handelingen die betrekking hebben op zaken zoals huwelijkssluiting of begrafenissen (Van Dijk 2002b, 2004b). Telkens blijkt daarbij dat culturele tradities tot een verleden worden gerekend waar afstand van gedaan moet worden, dat leden achter zich moeten laten en waarvan rituele praktijken in het heden kritisch tegen het licht worden gehouden en vaak op z'n minst vervangen moeten worden door handelingen die dat verleden niet oproepen. De vraag is waarom deze kerken en hun pinksterideologie het zo belangrijk vinden om enerzijds wel een zekere Ghanese identiteit aan hun (pasegeboren) leden toe te kennen, maar tegelijkertijd diepe culturele wortels en lijnen naar een voorouderlijk verleden daarvan doorsnijden zodat als het ware een 'oppervlakkige', vrij zwevende en ter plekke gecreëerde identiteit ontstaat, waarvan het geen zin heeft om culturele authenticiteit te veronderstellen.

### Geboorte en wedergeboorte

Uit het voorgaande blijkt dat de pinksterkerken niet zomaar en kritiekloos Ghanese culturele tradities voortzetten, noch in Ghana, noch in de diaspora. Naast hun transnationale oriëntatie is de bemiddeling van culturele tradities die zij voorstaan, een andere reden waarom deze kerken in beide contexten zo populair zijn geworden. De pinksterkerken, hun leiders en al de groepen binnen deze kerken die zich bijvoorbeeld met levenslooprituelen bezighouden (*marriage-committees*, *men's & women's fellowships*, enzovoort) demonstreren competentie in het omgaan met culturele tradities en verschillen. In Ghana is de culturele en etnische verscheidenheid groot, maar daarnaast worden de kerken vanwege hun transnationale karakter ook bepaald door het feit dat ze vaak een multinationale samenstelling kennen van leden afkomstig uit diverse (vaak Engelssprekende Afrikaanse) landen, die op hun beurt ook weer etnische diversiteit kennen. Om de uiteenlopende verplichtingen, beperkingen, maar ook kansen en verwachtingen die aan die culturele achtergronden kleven, op waarde te schatten presenteren zij zich graag als culturele middelaars die over een grote, soms bijna kosmopolitische competentie beschikken (Van Dijk 2003b, 2005). Deze vaardigheid wordt op de eerste plaats ingezet om herkenbaarheid, uniformiteit en inclusiviteit te bereiken van de kerkelijke rituelen en de religieuze ideologie, zodanig dat geen van de groepen die in een kerk aanwezig zijn, zich uitgesloten of niet betrokken hoeft te voelen. Ongeacht de precieze culturele achtergrond relateert de bedoeling dat de rituelen en de religieuze moraal zeggingskracht hebben voor iedereen, aan de culturele verwachtingen van de leden met betrekking tot bijvoorbeeld levensloopvieringen, maar maakt zij tevens duidelijk waar en op welke momenten bewust van gevestigde tradities wordt afgeweken.

Telkens weer blijken deze pinksterkerken in staat om levensloopvieringen een karakter te geven waarmee culturele en nationale verschillen worden overstegen, maar deze tegelijkertijd wel degelijk een Afrikaanse en pinksteridentiteit mee te

geven. Op ideologisch niveau wijzen de leiders er in de kerken vaak op dat deze inclusiviteit wordt bereikt door de nadruk te leggen op de zogenaamde *charismata*: de spirituele gaven van de Heilige Geest, die beschikbaar zijn voor iedereen die zich als een ingezetene van het 'Koninkrijk van God' wil zien. Bij deze *charismata* gaat het vooral om gebedsgenezing, profetie en spreken in tongen (glossolalie) die in principe voor iedereen en gelijkwaardig beschikbaar zijn, een grote zeggingskracht hebben als uitingen van religiositeit, maar bovenal ook uniform zijn in de manier waarop ze tot uiting komen en beleefd worden. Door te verwijzen naar de Heilige Geest wordt, met andere woorden, gezegd dat in tegenstelling tot andere geesten deze geest en alles waartoe hij in staat is, buiten en boven lokale tradities en verschijningsvormen staat. Gebedsgenezing, bijvoorbeeld, vindt niet langer plaats door het gebruiken van allerlei lokale middeltjes, maar slechts door handoplegging en grote vervoering door de aanwezigheid van goddelijke krachten. De claim is dat de uiterlijke verschijningsvorm van gebedsgenezing op vele plaatsen ter wereld dezelfde is vanwege de bovenmenselijke aard van deze inspiratie, hetgeen overigens nog niet betekent dat deze uniformiteit overal ook een eenduidige betekenis heeft.

Daarnaast kent deze ideologie van de superioriteit van de hemelse machten die door de pinksterkerken worden aangesproken, ook een andere zijde, namelijk een demonologie van bronnen van kwaad, onheil en duistere machten waartegen het pentecostalisme bescherming kan bieden. Veel tegenslag, armoede en ziekte in het leven van individuen of in de samenleving als geheel wordt met verwijzing naar het occulte verklaard. Opnieuw maakt het hierbij in de ideologie van de pinksterkerken niet uit of het hierbij Afrikaanse of westerse individuen of samenlevingen betreft; in elke situatie kan de duivel demonische handlangers hebben die vooruitgang, welvaart en succes in de weg staan. Het pentecostalisme dankt veel van zijn populariteit juist aan het feit dat het aan gelovigen een uitgebreide morele code kan bieden om zich van dergelijke kwade invloeden te ontdoen die vaak verantwoordelijk moeten worden gehouden voor het gemis aan welvaart en succes. Een bijna universele boodschap van het pentecostalisme is dat mensen zich vaak niet bewust zijn van de kwade machten die in heden en verleden het leven van het individu of de samenleving bepaald hebben. In cultureel opzicht kunnen de verschijningsvormen van de duivelse machten van plaats tot plaats verschillen – in Ghana kwade geesten, in Nederland bijvoorbeeld drugsgebruik – maar er is uiteindelijk maar één uniforme bron waaruit dit kwaad afkomstig is: 'the devil as the root-cause of all evil,' zoals de leider van een van de kerken in Den Haag het herhaaldelijk in zijn boodschappen stelde.

Binnen het Ghanees pentecostalisme is sterk naar voren gekomen dat men leden en andere belangstellenden graag en nadrukkelijk bewust wil maken van de bron van kwade machten en vooral ook in welke praktijken deze zich kunnen manifesteren. Vaak wordt daarbij de beschuldigende vinger uitgestrekt naar het voortbestaan van bepaalde culturele tradities en de wijze waarop die verbonden zijn met de macht van voorouderlijke en daarmee demonische geesten (de *ancestral curses*).

Culturele worteling en het meedoen of onderworpen zijn aan culturele tradities en rituelen kan daarmee persoonlijk succes en welvaart in de weg staan. Met andere woorden, het culturele verleden kan een demonische blokkade hebben opgeleverd op de weg naar succes in het heden, en dit kan zowel gelden voor individuen als voor gehele samenlevingen.

De eerste stap die iemand moet zetten om in deze termen van de pinksterideologie het eigen culturele verleden en de machten die daarin schuilen, onder controle te krijgen is een ‘wedergeborene’ te worden (in het Engels *born again*). Geboorte in een pinkstergemeenschap en een *dedication* in een kerk door een pinksterleider leiden niet automatisch tot het gegeven dat op latere leeftijd het culturele verleden en die voorouderlijke machten geen invloed meer zouden hebben. Er is daarvoor een *second birth* nodig die de eerste trede vormt in een proces dat uiteindelijk tot een volwaardig lidmaatschap van de gemeenschap zal leiden. In veel evangelicale en pinkstertradities wordt die *born again*-ervaring als bijzonder centraal ervaren in de vorming en bepaling van de identiteit van het individu. In veel opzichten is daarom de wedergeboorte belangrijker voor die identiteitsbepaling dan de rituelen die bij de geboorte zijn uitgevoerd.

Ideeen met betrekking tot deze wedergeboorte zijn op de eerste plaats sterk gevoed door bekeringsradities uit het westerse christendom. Hierbij gaat het om het beleven van een plotselinge ommekeer in iemands persoonlijke leven met een daarbij behorende dramatische verandering in identiteit. Prototypisch is hierbij de bekering van de bijbelse figuur Saul die in de nieuwtestamentische tijd op een reis naar Damascus plotseling gegrepen wordt door Gods geest, en op slag van een vervolger van het christendom verandert in een overtuigd prediker van dat christendom, en een nieuwe naam aanneemt: Paul. Dit beeld van een persoon die in aanraking gekomen met het ware christendom zijn of haar oude leven vaarwel zegt en als bekeerde een nieuwe identiteit aanneemt, is ook door de missionarissen van de gevestigde kerken sterk in Afrika verspreid in de eerste decennia van missionering. Zoals vele auteurs hebben aangetoond, was deze nadruk op bekering en wedergeboorte voor deze missionarissen vooral van belang in situaties van eerste contact en van rivaliteit met andere, lokale godsdiensten of bovennatuurlijke voorstellingen (Comaroff en Comaroff 1991; Meyer 1999). Terwijl enerzijds het gevestigde christendom geleidelijk in de daaropvolgende decennia de krachtige nadruk op het afzweren van het ‘oude leven’ verloor, nam het belang hiervan binnen het pentecostalisme juist toe. Wedergeboorte werd hier, zoals Van der Veer (1996) het omschrijft, bij uitstek gezien als een ‘bekering tot moderniteit’, waarbij een extatische ervaring als een eerste teken wordt beschouwd van het ontstaan van een nieuw, modern persoon die in staat is tradities achter zich te laten. Belangrijk is de mystieke ervaring en vooral ook het narratief, het verhaal, of zoals dat in pinkstertermen wordt aangeduid, de getuigenis (*testimony*) van hoe de wedergeboorte tot stand is gekomen. Centraal in de vaak publieke getuigenis staan de exacte datum, tijdstip en omstandigheid van het moment waarop *me fa Yesu* (‘ik greep Jezus’), dus het moment waarop in een mystieke ervaring de wedergeboorte

plaatsvond. Vaak is er sprake van een dramatisch moment in het persoonlijke leven van de gelovige, waarbij hij of zij geen uitweg meer zag, te maken had met veel tegenslag en ziekte, of bij voortduring belaagd leek te zijn door duistere machten, soms zelfs hekserij. Vooral jongeren hebben de neiging sterk aan te zetten dat ze een 'wild' leven leidden, waarin veel drugs- en alcoholgebruik, criminaliteit en losbandigheid voorkwamen. Bij leden van de oudere generatie daarentegen heeft het bekeringsverhaal vaak een iets andere inhoud en strekking ten aanzien van het 'oude' leven. Het gaat daarin meer om betrokkenheid bij zaken die in de familie speelden, over rituelen en gebruiken, of over het leven in een moderne stedelijke context waarin relaties op het werk, op de markt of in de buurt waar men leeft naar voren komen.

Punt is evenwel dat een eenmalige wedergeboorte nooit voldoende is om de spirituele controle over eigen bestaan en bestemming in stand te houden. Het dagelijkse leven zit vol momenten waarop de duivel en zijn vele handlangers kunnen toeslaan en in de kerken komt daardoor in veel getuigenissen de manier aan de orde waarop een kwade macht opnieuw heeft toegeslagen op een onverwacht moment: het verlies van een portemonnee met geld, de ontvangst van een brief of telefoontje van een verre verwant uit Ghana, de belastingdienst die iemands sfinummer controleert en zo verder. Wedergeboorte verlangt constant onderhoud, en dit vormt een belangrijk gegeven in de populariteit van een rituele praktijk die als *deliverance* bekendstaat in deze kerken (Atiemo 1994; Meyer 1998; Van Dijk 1997). Vrijwel elke kerk kent *deliverance teams* en *deliverance hours* die gebruikt worden om persoonlijke problemen te onderzoeken en de mate te bepalen waarin deze veroorzaakt worden door kwade machten die vanuit het verleden in het leven van het individu actief zijn. Een dergelijke *deliverance* start met een *breaking* (in het Twi *obubu*), dat wil zeggen het forceren van een breuk langs spirituele weg met de krachten die grip hebben op iemands persoonlijke omstandigheden. Dit zijn vaak zeer emotionele momenten tijdens samenkomsten waarin extatische gebeden, handoplegging door de leider en opzweepende muziek mensen op de grond doen vallen wanneer ze geraakt worden door de brekende kracht van de Heilige Geest. Deze gebeurtenissen roepen veel reacties op bij het publiek, en er circuleren veel videotapes van opnamen uit binnen- en buitenland die aantonen dat op deze manier de greep die kwade krachten – niet uitsluitend en alleen in Afrika, maar ook in het Westen – op mensen hebben, gebroken kan worden. De relatie tussen wedergeboorte en *deliverance* is zelfs zo belangrijk dat er ook in de kerken in het Westen veel moeite voor wordt gedaan om pinkstergenezers uit te nodigen uit Ghana of elders in de wereld om dergelijke sessies te leiden. In Den Haag gebeurde dit bijvoorbeeld met het bezoek van profetes Auntie Mary, een charismatische leidster van een *deliverance camp* in Ghana, een van de speciale plaatsen op het platteland waar mensen kunnen verblijven voor kortere of langere tijd om zich te onderwerpen aan uitvoerige gebedssessies en regimes van vasten om langs die weg de noodzakelijke *breaking* te forceren. Haar komst naar Den Haag werd lang van tevoren bekendgemaakt door de kerk die haar had uitgenodigd en er leefde

maandenlang een gespannen uitzien naar haar komst in de Ghanese migrantengemeenschap.

*De komst van Prophetess Auntie Mary Nkansah van het Abirem Prayer Camp<sup>2</sup>*

In oktober 1997 arriveert de ongeveer zeventigjarige profetes Auntie Mary in Den Haag, hetgeen de start vormt van een aantal massaal bezochte *deliverance sessions* in de stad. Ze verblijft gedurende enkele weken bij volgelingen in huis, in een van de kleine straatjes in de omgeving van het station Holland Spoor, een plek die daarmee in een soort bedevaartsoord verandert door de stroom van mensen die haar gedurende de dag willen bezoeken voor een persoonlijke *deliverance*. In de avond wordt zij gebracht naar zalen waar mensen haar komst met spanning afwachten. Bezoekers van haar sessies komen niet alleen uit Den Haag, maar vanuit alle delen van het land zijn mensen naar haar op weg gegaan, in het bijzonder uit de grote Ghanese migrantengemeenschap van Amsterdam. De sessies beginnen steevast met muziek, zang en dans, variërend van liederen die oproepen tot inkeer, bezinning op slechte daden tot extatische verering van de hemelse machten en liederen die de komst van geestenvervoering willen oproepen. De geladen sfeer van de honderden mensen die zijn samengekomen om een glimp van de profetes op te vangen, neemt toe en bereikt een hoogtepunt als ze uiteindelijk met een zwakke, gebroken stem het woord neemt. Ze roept de aanwezigen op het persoonlijke, spirituele gevecht aan te gaan met de krachten die het leven gevangenhouden in tegenslag, mislukking en ziekte, en begint specifieke problemen te benoemen; kinderloosheid, werkeloosheid, geldgebrek, problemen met de autoriteiten en *papers*. Mensen werpen zich op de grond en rollen om als in een werkelijk gevecht met een tegenstander terwijl Auntie Mary hen aanmoedigt door te roepen '*fa, fa Yesu*' ('neem, neem Jezus') als een manier waarop die kracht uiteindelijk gebroken kan worden. Ze gaat rond langs de mensen die naar voren dringen en legt handen op, waarna mensen achterovervallen, vaak op tijd opgevangen door haar helpers. Massaal wordt er naar voren gedrongen op het moment dat ze aankondigt dat ze nu de machten over *papers* zal breken, daarmee doelend op de identiteitsdocumenten (paspoorten, visa, geboorten en huwelijkslicenties) die voor zoveel migranten van belang zijn voor hun verblijf in Nederland. Uiteindelijk wordt afgesloten met het ultieme moment waarop door de aanwezigen publiekelijk moet worden aangegeven, door de armen omhoog te heffen, of er een nieuwe persoon is ontstaan. Wie voelt dat er machten zijn gebroken in zijn of haar persoonlijk leven? Wie kan getuigen dat wat er was aan problemen en blokkades nu is achtergelaten en is doorbroken? En veel armen gaan omhoog, en velen willen 'getuigen' voor in de zaal op het podium bij Auntie Mary. Immers zoals zij zelf ook roept: 'only those who have been delivered from the powers of Satan' voor hen is het mogelijk om een *testimony* af te leggen. Terwijl wedergeboorte en *deliverance* in elkaars verlengde liggen, blijft een publieke erkenning van het succes van het breken met machten uit een vroeger leven altijd noodzakelijk, een punt waar Auntie Mary tijdens deze sessies op hamert en veel mensen toe aanspoort.

Deze *deliverance* en het geven van een getuigenis zijn rituele praktijken die een grote eenvormigheid en daarmee transculturele waarde blijken te bezitten: voor elk specifiek (cultureel) probleem een eenduidige oplossing. Juist voor migranten is het ondergaan van deze sociale en spirituele ervaring zeer aantrekkelijk. Het lijkt als een toegangsdeur te functioneren, niet alleen tot welvaart en succes, maar ook tot het geheel van (transnationale) sociale relaties die aan de kerk verbonden zijn. Mensen vliegen vanuit Nederland naar Ghana om een bezoek te brengen aan de *deliverance-camps* zoals die van Auntie Mary om bepaalde problemen tot een oplossing te brengen. De kwestie die aan de orde gesteld wordt als uitvloeisel van wedergeboorte, is of men zich voldoende bewust is van de spirituele blokkades die succes en welvaart tegenhouden en die ook verantwoordelijk kunnen zijn voor bijvoorbeeld het feit dat men als migrant niet slaagt, in de problemen komt met lokale autoriteiten of zelfs gedeporteerd wordt naar het land van herkomst (Van Dijk 2002a, 2003b, 2005). Het is immers niet ongebruikelijk dat migranten voor vertrek eerst spirituele hulp en steun zoeken bij traditionele genezers en rituele handelingen verrichten die ertoe moeten bijdragen dat de risicovolle reis overzee succesvol zal zijn. Migratie en spiritualiteit zijn op die wijze diep met elkaar verbonden, en de pinksterkerken in de diaspora zijn zich er terdege van bewust dat veel van hun leden wellicht in het verleden aan dergelijke rituelen hebben deelgenomen, voordat zij bijvoorbeeld in Nederland arriveerden. Toegang tot de kerk vereist daardoor eerst wedergeboorte en vervolgens deelname aan *deliverance* om er op die wijze van verzekerd te zijn dat de migrant dit verleden niet met zich meebrengt.

Deze praktijken in de kerken zijn er daarmee op gericht om ieder nieuw lid als 'wedergeborene' te laten inburgeren in alle rechten en plichten die aan dat lidmaatschap verbonden zijn. Dit kan te maken hebben met materiële zaken, zoals de verplichting tot het betalen van de zogenaamde 'tinden', maar ook met het leren van een geheel eigen symbolische en rituele taal, inclusief gebedsgenezing, extase, tongentaal en vasten, alsook het deelnemen aan rituele handelingen, zoals de *dedication*. In die zin liggen geboorte en wedergeboorte zeer dicht bij elkaar, omdat het hier een religieuze inburgering betreft die bedoeld is om in ideologische zin allerlei andere identiteiten te overstijgen. Die identiteit is niet langer Ghanese of Nederlands, maar creëert iets nieuws dat door Ghanese en andere migranten als betekenisvol wordt ervaren. Als pinkstergelovige ben je nergens een vreemdeling: overal zijn gelijkgezinden te vinden en overal zijn vergelijkbare vormen van ritueel en religieus gezag aanwezig, vaak bekleed door leiders van dergelijke kerken. Hierdoor is het geboorteritueel in de pinksterkerken evenmin een viering waarmee de pasgeborene lid wordt gemaakt van de Nederlandse of enig andere westerse samenleving (alhoewel er wel geboorteaangifte gedaan wordt). Immers, dit zou betekenen dat het opgroeiende kind zich Nederlandse culturele tradities eigen zou moeten maken, terwijl die tradities evenzeer zouden moeten worden onderzocht op wat zij in feite impliceren en welke spirituele machten daarin omgaan. Groot was bijvoorbeeld de consternatie toen enkele van mijn Ghanese vrienden door een

tv-uitzending ontdekten dat het gebruik van het versieren van de kerstboom terug te voeren is op 'heidense' verering van natuurgoden in voorchristelijke tradities, ook in Nederland. Voor sommigen was dit reden genoeg om dit gebruik vaarwel te zeggen, geschrokken als men was van de eigen onwetendheid en daarmee onvoorzichtigheid op dit terrein. Groot was ook de ontsteltenis toen men enkele jaren geleden door middel van een antwoordkaart werd uitgenodigd om aan te geven dat men bij overlijden donor wil zijn van organen, die dan aan een onbekende ten goede zouden komen. De gedachte dat men behalve gever ook ontvanger zou kunnen zijn van organen uit een ander menselijk lichaam, waarvan het persoonlijk verleden niet bekend is en dus vele risico's met zich meebrengt met betrekking tot het opdoen van kwade en ongecontroleerde krachten uit dat verleden, deed menig- een ertoe besluiten het huiveringwekkende donorcodicil weg te gooien.

Door de langzaam toenemende welvaart is er in de afgelopen jaren ook een trend ontstaan om jonge kinderen elders, en vaak buiten Nederland hun lagere- schooltijd te laten doorlopen. Vooral zij die dit kunnen bekostigen, kiezen er dan vaak voor hun kinderen in Ghana op kostscholen te plaatsen: instituten waar een gecontroleerde omgeving van opvoeding wordt gewaarborgd, waarin de juiste omgangsvormen, normen en waarden worden geleerd, terwijl er tegelijkertijd geen gevaar is dat de kinderen met ongewenste culturele tradities in aanraking worden gebracht. Het feit dat ouders hun kinderen nog slechts in vakanties zien, wordt op de koop toe genomen; de bewaking van de blootstelling aan cultuur en maatschappij is vele malen belangrijker.

Geboorte betekent daarmee in de pinksterideologie veel meer een inlijving in een transculturele dan in een omlinjnde en gelokaliseerde culturele identiteit. De *dedication* plaatst de pasgeborene niet zomaar en kritiekloos in een voorouderlijke afstammingslijn, maar maakt duidelijk dat daarvan een zekere afstand genomen kan worden en er dus een selectie kan plaatsvinden van elementen die wel, en elementen die niet noodzakelijk worden geacht. Elementen zoals het geven van een voorouderlijke naam of het opvoeden in Ghanese omgangsvormen, waarin respect voor ouderen centraal staat, betekent daarmee niet dat Ghanese culturele tradities volledig en als vanzelfsprekend worden aanvaard en in het leven van het nieuwe lid van de gemeenschap verder worden meegedragen. Die vanzelfsprekendheid bestaat niet meer en de pinksterideologie geeft iedere 'gewone' gelovige de middelen in handen om zelf controle te houden over de selectie van culturele elementen en te voorkomen dat in omgekeerde zin tradities het leven van mensen bepalen. Op alle fronten is het pentecostalisme daarmee zowel in Ghana als in de diaspora vooral een vertoog van 'controle': een vertoog dat juist migranten bijzonder aanspreekt in de transculturele wereld die zij op verschillende plaatsen tegelijkertijd opbouwen.

Deze oriëntatie op het transnationale in plaats van op het lokale domein houdt mede verband met de identiteit die dit pentecostalisme propageert en de oplossingen die het biedt voor de contradicties die voortkomen uit het leven in een geglobaliseerde wereld. Met de oriëntatie op die transnationale wereld sluiten de



pinksterkerken allermint de ogen voor de problemen van alledag die Ghanese en West-Afrikaanse migranten in Den Haag ervaren waar het bijvoorbeeld hun positie op de arbeidsmarkt betreft, of de verblijfsregelingen zoals die door de overheid zijn ingevoerd. Deze alledaagse problemen zijn vaak onderdeel van de vele activiteiten waarmee de kerkleiders zich ten aanzien van hun leden en volgelingen bezighouden, maar zijn ook een belangrijk element in de identiteitsvorming die deze kerken voor de migranten voorstaan. Door deze transnationale oriëntatie van familielevens en van de kerken is de pinkstergelovige die migreert, nauwelijks meer te beschouwen als een 'vreemdeling' wanneer hij of zij zich beweegt binnen het internationale domein dat door dit pentecostalisme tot stand wordt gebracht. Integratie in Nederland is daardoor een vraagstuk dat zich in de gesprekken van Ghanese onderling nauwelijks aandient. Belangrijker is de wijze waarop men zich met dat transnationale domein verbindt, en door geboorte, huwelijk of bekeering daar toegang toe krijgt (Van Dijk 2003b, 2005).

### Conclusie en interpretatie

De concepten van integratie en assimilatie uit de migrantenstudies zijn veelal gebaseerd op de klassieke gedachte dat migranten uit een cultuur zich in een andere vestigen en daardoor altijd geconfronteerd worden met problemen van adaptatie. In deze gedachte bestaat de wereld als een wereld van verschil: veel culturen met ieder een eigen plaats op de geografische kaart, in veel gevallen begrensd door de grenzen van de staat en in grote lijnen wezenlijk verschillend van elkaar in termen van taal, gebruiken en geschiedenis. In de identiteitsvorming die de pinksterkerken willen uitdragen, zit blijkbaar de wereld niet zo in elkaar alsof de kerk als plaats van samenkomst bedoeld is om één culturele eenheid te benadrukken die gebonden zou zijn aan één bepaalde geografische locatie. Men lijkt zich ervan bewust te zijn dat er identiteiten, rituele handelingen en symbolische systemen geschapen kunnen worden die vele locaties met elkaar kunnen verbinden en lokale culturele tradities kunnen overstijgen. Dit verloopt niet altijd probleemloos, omdat het tevens een cultuurkritiek inhoudt die zowel op het niveau van het individuele leven als in grotere sociale verbanden weerstanden en conflicten kunnen opleveren. Sommige families kunnen er door verscheurd worden of er kunnen zelfs gewelddadige conflicten ontstaan wanneer het afwijzen van culturele praktijken door de pinksterkerken belangen van groepen in de samenleving schaadt (in Ghana zijn in de afgelopen jaren daarom kerken aangevallen door groepen die een herwaardering van bepaalde etnische tradities voorstaan, maar daarin van de pinksterkerken veel kritiek te verduren krijgen (Van Dijk 2004b)).

De gedachte dat migrantenkerken van belang zijn voor het onderstrepen en vasthouden van een bepaalde culturele identiteit in een vreemde omgeving, gaat in ieder geval voor de Ghanese pinksterkerken niet zonder meer op. De reden dat een dergelijke interpretatie voor bijvoorbeeld een geboorteritueel in deze kerken

geen goed kader biedt voor het begrijpen van wat daarin plaatsvindt, heeft op de eerste plaats veel te maken met de uitgangspunten van een dergelijk visie. Migrantenstudies zijn daarin nauw verbonden met een moderniteitsvertoog waarin de wetenschap – en daarmee inzichten in sociale processen – groeit door analyse en differentiatie. Het moderniteitsvertoog houdt immers een groeiend onderscheidend vermogen in om classificaties te kunnen aanbrengen, verschillen te kunnen benoemen, tegenstellingen te creëren en daarom op een bijna natuurwetenschappelijke wijze de wereld te beschouwen als een veld van analytisch van elkaar te onderscheiden culturen.

In de bestudering van de opkomst van het pentecostalisme, niet alleen in Afrika maar ook bijvoorbeeld in Latijns-Amerika, komt meer en meer de vraag naar voren of een postmoderne benadering wellicht meer vruchten zal afwerpen (zie bijvoorbeeld het werk van Martin 1998). Het moderniteitsvertoog van de wetenschap hield immers niet alleen een toenemende analyse van verschijnselen en processen in, maar ook progressie in de tijd waarin de verwachting centraal staat dat samenlevingen meer en meer zullen rationaliseren en bureaucratiseren. Door een ‘onttovering’ van de wereld zouden religie en magie langzaam maar stelselmatig worden vervuild voor ideeën van een maakbare samenleving. In de opkomst en sterke groei van het pentecostalisme kan niet alleen worden aangetoond dat deze onttovering en secularisering zich niet overal voordoen of een kritische relatie met het moderniteitsvertoog aangaan, maar dat bovendien religie als een nieuwe ‘stijl’ van identiteit op de voorgrond kan komen. Terugkomend op wat hierover in de inleiding is opgemerkt, kan in postmoderne zin deze stijl op twee manieren worden begrepen. Op de eerste plaats is deze stijl – zoals het in huidige antropologische concepties van cultuur wordt begrepen – gedeterritorialiseerd, dat wil zeggen deze ontstaat door processen van migratie, de invloed van de moderne media en door globalisering niet op één enkele plaats, maar kan zich tegelijkertijd op meerdere plaatsen voordoen (zie het werk van Appadurai 1996; Gupta en Ferguson 1997). Over grote afstanden verbinden mensen zich met elkaar in de beleving van een bepaalde religieuze oriëntatie, en is de identiteit in grote lijnen homogeen en herkenbaar.

Op de tweede plaats maakt het benadrukken van een kritische selectie van elementen die niet noodzakelijkerwijs uit één en dezelfde culturele traditie voortkomen, zoals deze nieuwe pinksterkerken dat doen, ook een postmoderne analyse noodzakelijk. In deze analyse gaat het er niet om dat, zoals kritieken op een postmoderne analyse het zo vaak verwoorden, ‘alles mogelijk is en daardoor niets verklaard wordt’, maar om het begrijpen van waarom heel diverse elementen bij elkaar worden gebracht en waarom spanningen en conflicten daartussen niet worden opgelost, maar juist opzettelijk worden opgeroepen. Ook in dit geboorteritueel worden diverse culturele elementen bij elkaar geplaatst uit Ghanese tradities, globale pinkstertradities en westerse stijlen van consumptie en kleding, zonder dat dit noodzakelijk tot een harmonieus of syncretistisch geheel leidt. De kritische afstand die daardoor tot gevestigde culturele tradities en belangen ontstaat, wordt

niet opgelost, maar blijft bestaan als een cruciaal element van de stijl, de ideologie die de pinksterkerken voorstaan en waar zij hun succes aan ontlelen. Saamhorigheid ontstaat daarmee niet op grond van het delen van een culturele traditie, maar in het gezamenlijk afstand nemen van elementen van talrijke en pluriforme culturele tradities die in de achtergrond van de leden van deze kerken aanwezig zijn.

De postmoderne analyse onderstreept daarmee in mijn visie niet het belang van een gedeelde grondslag, maar de importantie van een gedeelde 'vijand', een interpretatie die gelet op de toenemende radicalisering en militarisering van het pentecostalisme in delen van Afrika<sup>3</sup> voor het begrijpen van de maatschappelijke betekenis van de beweging veel zeggingskracht kan hebben. Op deze wijze kan het bestuderen van een viering die ergens in multicultureel Nederland plaatsvindt, tegelijkertijd van groot belang zijn voor het begrijpen van ontwikkelingen die zich in een geheel ander deel van de wereld voordoen: een wellicht onverwachte 'grenzenloosheid' van de kleurrijke vieringen zoals die in een Nederlandse migrantengemeenschap kunnen worden waargenomen.

### Noten

\* Gedeelten van deze bijdrage zijn onder meer ontleend aan enkele van mijn eerdere Nederlandstalige publicaties over de Ghanese gemeenschap in Lucassen (2003) en in Hoving, Dibbits en Schrover (2005).

- 1 Hiervoor wordt vaak de in Schiedam geproduceerde gearomatiseerde jenever gebruikt die in Ghana bekend is als de Schiedam Schnapps (zie het werk van Akyeampong 2002).
- 2 In een interview vertelde zij dat zij dit *deliverance camp* in 1987 heeft opgericht. In de omgeving van de plaats waar het kamp werd gesticht, had zij al gewerkt als landarbeider op een van de vele cacaoplantages. De streek Abirem was bekend vanwege de aanwezigheid van een aantal traditionele heiligdommen. In haar optiek werden de matige landbouwopbrengsten van de plantages veroorzaakt door de aanwezigheid van deze voorouderlijke heiligdommen en de slechte invloed die zij op de vruchtbaarheid van het land zouden hebben. De activiteiten van de profetes in het starten van een kamp zouden ertoe geleid hebben dat deze heiligdommen werden opgedoekt en de vruchtbaarheid van het land werd hersteld. Dit 'spirituele succes' verleende haar vanaf die tijd veel bekendheid.
- 3 In het bijzonder in Nigeria zijn pinkstergroeperingen betrokken bij conflicten met moslims in geïslamiseerde delen van het land. Het maken van een islamitische bekeerling wordt in pinksterkringen vaak als een grote overwinning gevierd, hetgeen geïslamiseerde gebieden vaak tot missiegebieden bij uitstek maakt voor leden van pinksterkerken.

### Literatuur

- Akyeampong, E. (2002) Ahenfo Nsa (the 'Drink of Kings'): Dutch Schnapps and Ritual in Ghanaian History. In: I. Van Kessel (red.), *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT, 50-59.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Arhinful, D.K. (2001) *'We Think of Them'. How Ghanaian Migrants in Amsterdam Assist Relatives at Home*. Leiden: ASC-Research Report Series.
- Atiemo, A. (1994) Deliverance in the Charismatic Churches in Ghana. *Trinity Journal of Church and Theology*, 4 (2): 39-41.
- Basch, L. et al. (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*. Amsterdam: Gordon and Breach Science Publishers.
- Berger, et al. (1998) *Ghanese organisaties in Amsterdam; een netwerkanalyse*. Amsterdam: Rapport IMES/Het Spinhuis.
- Binsbergen, W.M.J. van (2003) *Intercultural Encounters: African, Anthropological and Historical Lessons Towards a Philosophy of Interculturality*. Berlin: LIT-Verlag.
- Binsbergen, W.M.J. van en R. van Dijk (red.) (2003) *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*. Leiden: Brill (ASC African Dynamics Annual Series No. 3).
- Dijk, R. van (1997) From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa*, 27 ( 2): 135-160.
- (2000) Afrikaanse gemeenschappen, religie en identiteit: Ghanese pinksterkerken in Den Haag. In: I. Van Kessel en N. Tellegen (red.), *Afrikanen in Nederland*. Amsterdam, KIT, 199-212.
- (2001a) African Pentecostalism in the Netherlands. In: S.D. Glazier (red.), *Encyclopedia of African & African-American Religions*. New York, Routledge, 17.
- (2001b) Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: A. Corten en R. Marshall-Fratani (red.), *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London, Hurst Publishers, 216-235.
- (2002a) Ghanaian Churches in the Netherlands: Religion Mediating a Tense Relationship. In: I. Van Kessel (red.), *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 years of Dutch-Ghanaian Relations*. Amsterdam, KIT, 89-97.
- (2002b) Religion, Reciprocity and Restructuring Family Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: D. Bryceson en U. Vuorella (red.), *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks*. Oxford, Berg, 173-196.
- (2003a) Beyond the rivers of Ethiopia. Pentecostal Pan-Africanism and Ghanaian Identities in the Transnational Domain. In: W. van Binsbergen en R. van Dijk (red.), *Situating Globality. African Agency in the Appropriation of Global Culture*. Leiden: Brill (ASC African Dynamics Annual series no. 3), 163-189
- (2003b) Transnationalisme en identiteit: de Ghanese gemeenschap in Den Haag. In: L.A.C.J. Lucassen (red.), *Amsterdammer Worden. Migranten, hun organisaties en inburgering, 1600-2000*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 77-90.
- (2003c) Localisation, Ghanaian Pentecostalism and the Stranger's Beauty in Botswana. *Africa*, 73 (4): 560-583.
- (2004a) Pentecostalism and the Politics of Prophetic Power: Refractions of Modernity in Ghana. In: N. Kastfelt (red.), *Scriptural Politics. The Bible and Koran as Political Models in the Middle East and Africa*. London: Hurst & Co, 155-184.
- (2004b) Negotiating Marriage: Questions of Morality and Legitimacy in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. *Journal of Religion in Africa, Thematic Issue*, 34 (4): 493-522.
- (2005) Ghanese pinkstergemeenten en kosmopolitische identiteiten in Nederland. In: I. Hoving, H. Dibbits en M. Schrover (red.), *Cultuur en Migratie in Nederland. Veranderingen van het alledaagse, 1950-2000*. Den Haag: Sdu Uitgevers/Prins Bernhard Cultuurfonds, 331-351.
- Comaroff, J. en J. Comaroff (1991) *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- Fennema, M. en J. Tillie (1999) Political Participation and Political Trust in Amsterdam. Civic Communities and Ethnic Networks. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 25 (4): 703-726.

- Gifford, P. (1994) Ghana's Charismatic Churches. *Journal of Religion in Africa*, 24 (3): 241-265.
- (1998) *African Christianity. Its Public Role*. London: Hurst & Company.
- (2004) *Ghana's New Christianity. Pentecostalism in a Globalising Economy*. London: Hurst & Company.
- Glick Schiller, N. et al. (1992) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. New York: New York Academy Series.
- Gupta, A. en J. Ferguson (1992) Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7: 6-23.
- (1997) Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era. In: A. Gupta en J. Ferguson (red.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Durham/London: Duke University Press, 1-31.
- Haar, G. (1998) *Halfway Paradise. African Christians in Europe*. Cardiff: Cardiff Academic Press.
- Hoving, I. et al. (red.) (2005) *Cultuur en Migratie in Nederland. Veranderingen van het alle-daagse, 1950-2000*. Den Haag, Sdu Uitgevers/Prins Bernhard Cultuurfonds.
- Kraan, M. (2001) *Blijven of Teruggaan? Een sociologische analyse van potenties en problemen van Ghaneezen in Amsterdam Zuidoost*. Amsterdam: Rapport VU-Wetenschapswinkel.
- Lotringen, C. van en N. Jorissen (2001) *De Vestiging van Ghaneezen in Amsterdam, 1970-1992*. Rapport VU Onderzoeksschool Arbeid, Welzijn en Sociaal Economisch Bestuur.
- Lucassen, L.A.C.J. (red.) (2003) *Amsterdammer worden. Migranten, hun organisaties en inburgering, 1600-2000*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Martin, B. (1998) From Pre- to Postmodernity in Latin America: the Case of Pentecostalism. In: P. Heelas (red.), *Religion, Modernity and Postmodernity*. Malden (Mass.): Blackwell Publishers, 102-146.
- Mazzucato, V. et al. (2004) Transcending the Nation. Explorations of Transnationalism as a Concept and Phenomenon. In: D. Kalb, W. Pansters en H. Siebers (red.), *Globalization and Development. Themes and Concepts in Current Research*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 75-102.
- Meyer, B. (1998) 'Make a Complete Break with the Past'. Time and Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. In: R.P. Werbner (red.), *Memory and the Postcolony*. London: Zed Books, Postcolonial Identities Series, 182-208.
- (1999) *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- (2004) Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology*, 33: 447-474.
- Meyer, B. en P. Geschiere (red.) (1999) *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell.
- Nimako, K. (2000) *De Ghanese gemeenschap in Amsterdam. Emancipatie op eigen kracht*. Den Haag: Rapport Ministerie van Binnenlandse Zaken en Koninkrijksrelaties.
- Penninx, R. en M. Schrover (2001) *Bastion of bindmiddel? Organisaties van immigranten in historisch perspectief*. Amsterdam: IMES.
- Rouse, R. (1995) Questions of Identity. Personhood and Collectivity in Transnational Migration to the United States. *Critique of Anthropology*, 15 (4): 351-380.
- Tichelman, P. (1999) 'The Devil is going to be blown away'. De beleving van ziekte, gezondheid en genezing door gelovigen in een Ghanese pinkstergemeente te Amsterdam-Zuidoost. Amsterdam: VU, niet-gepubliceerde scriptie.
- Trouillot, M.R. (2001) The Anthropology of the State in the Age of Globalization. Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, 42 (1): 125-138.
- Vertovec, S. (1996) Muslims, the State and the Public Sphere in Britain. In: G. Nonneman, T. Niblock en B. Szjakowski (red.), *Muslim Communities in the New Europe*. London: Ithaca Press, 167-186.

- (1998) Young Muslims in Keighley, West Yorkshire: Cultural Identity, Context and 'Community'. In: S. Vertovec (red.), *Muslim European Youth: Reproducing Religion, Ethnicity and Culture*. Aldershot: Ashgate, 87-101.
- (2001) Transnationalism and Identity. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27 (4): 573-582.