

TERRITORIALE CULTEN IN WEST-CONGO : VERDWIJNING OF TRANSFORMATIE ?

Hein VANHEE

*Vakgroep Nieuwste Geschiedenis (RUG)
Blandijnberg 2
B-9000 Gent*

e-mail: Hein.Vanhee@rug.ac.be

SUMMARY

TERRITORIAL CULTS IN WEST-CONGO : VANISHED OR TRANSFORMED ?

This paper discusses some of the key issues in my current research on the history of the relationship between society, tradition and Christianity in the west of Congo-Kinshasa over the last century. My focus here is on the process of progressive transformation of the nineteenth-century territorial cults and the structural continuity which is apparent in the development of the Congolese Christian church in the area. In presenting some of my working hypotheses I am suggesting that after an initial period of open hostility towards the first missionaries, BaKongo became aware – 'empirically' as it were – of the fact that new ways were to be explored in order to compete with the challenges of Western colonialism and the forces of modernity and globalisation. In this regard, the history of religious life in West Congo can be described as a progressive attempt to regain control over the relations between human society and the supernatural world.

KEY WORDS: African Christianity, Central Africa, religion, territorial cults

In deze uiteenzetting wil ik kort even mijn lopend onderzoek voorstellen over de relatie tussen maatschappij, traditie en christendom in West-Congo vanaf het einde van de negentiende eeuw tot op heden. Het is mijn bedoeling enkele werkhypotheseën naar voor te brengen, deze kort toe te lichten en voorzichtig enkele premature antwoorden te formuleren. Als een bijzonder interessant aspect van deze 'mentaliteitsgeschiedenis' als het ware, focus ik hier in op de negentiende-eeuwse territoriale culten en het transformatieproces waaraan deze politiek-religieuze instituties werden onderworpen als gevolg van de nieuwe missionering en kolonisatie van het gebied vanaf de jaren 1880.¹

In etnografische studies uit de eerste decennia van deze eeuw werd al vroeg beweerd dat de oude territoriale culten grotendeels verdwenen waren of op zijn minst nauwelijks nog invloed hadden op de lokale gemeenschappen.² Uiteraard werd deze ontwikkeling positief gewaardeerd als resultaat van het grote beschavingswerk van kerk en staat – *nota bene* de voornaamste opdrachtgevers van deze vroege etnografische studies. Een grondiger studie van de complexiteit en dynamiek van deze territoriale culten roept echter een aantal fundamentele vragen op rond continuïteit en verandering als gevolg van de ingrijpende cultuurconfrontaties die het koloniaal tijdperk in West-Congo met zich meebracht.

TERRITORIALE CULTEN

Vanuit een inheems perspectief kunnen we stellen dat de negentiende-eeuwse territoriale culten in het teken stonden van de lokale aardgeest, de *nkisi nsi*. Op verschillende plaatsen werden heiligdommen in ere gehouden die telkens een spirituele autoriteit uitoefenden over de omliggende streek. Bekende cultuscentra waren bijvoorbeeld gewijd aan de aardgeesten *Bunzi* (nabij Muanda), *Kambizi* (nabij Kiowa), en *Niembo* (te Landana, Cabinda).³

¹ Met 'West-Congo' bedoel ik het uiterste westen van Congo-Kinshasa ten noorden van de Congo-rivier. Concreter spreken we over de kuststreek *Ngoyo*, de savanne van *Kakongo*, die zich uitstrekt tot zo'n 40 km ten noorden van Boma, en het woudland van *Mayombe* dat, zoals de term nu wordt gebruikt, in het westen en het noorden reikt tot aan respectievelijk de staatsgrenzen met Cabinda en Congo-Brazzaville, en in het oosten tot aan het plateau van *Manianga*. De meningen over hoe ver *Mayombe* reikte in de prekoloniale tijd lopen uiteen, maar daarop wensen we nu niet verder in te gaan.

² Zie bv. dagboek van P. Oscar Beatse (cicm), een verslag van zijn reis doorheen Mayombe, 1911-14, *Archivum Centrale CICM*, Roma, fol. Z/III/a/5.

³ Zie Leo Bittremieux, "De 'Goden' van Kakongo en Ngoyo," *Kongo-Overzee*, 12-13 (1946), pp. 1-10.

Belangrijk was de rol van de territoriale cultuspriester die zich idealiter van de 'gewone' medicijnmannen of *banganga* onderscheidde door zijn spiritueel engagement voor het algemeen welzijn van de lokale gemeenschap en door het feit dat hij geen gebruik maakte van materiële objecten tijdens zijn optredens. Van hem werd verwacht dat hij in staat was *rechtstreeks* met de bovennatuur te communiceren. Zijn enig attribuut was een staf die symbool stond voor zijn waardigheid. Verder vroeg hij in tegenstelling tot de gewone *banganga* geen onmiddellijke materiële vergoeding voor zijn diensten. Wel werden hem gewoonlijk de eerste vruchten van de oogst geschonken.⁴

In essentie was deze cultusleider een *regenmaker*. Het uitblijven van de regen werd gewoonlijk geïnterpreteerd als een straf van de aardgeest die woedend was omdat één van zijn taboes niet werd gerespecteerd. Om deze crisis op te lossen en de regen terug te brengen organiseerde de territoriale priester een grootse ceremonie om de verbolgen aardgeest opnieuw gunstig te stemmen. Hierbij moesten tal van offers worden gebracht en werden vaak tal van 'schadelijke' rituele objecten (*minkisi*) vernietigd.⁵ Verder werd hij ook als divinator geraadpleegd voor zaken die van belang waren voor de hele lokale gemeenschap. Tenslotte was het eveneens zijn taak de lokale hoofdmannen ritueel aan te stellen, waarbij tijdens een uitgebreide ceremonie de hoofdman de spirituele kracht moest verwerven die nodig was voor het uitoefenen van zijn maatschappelijke functie.⁶

Het is duidelijk dat de dynamiek van deze territoriale culten nauw verweven was met de sociale, economische en politieke organisatie op lokaal niveau. Het verwerven van titels (priesterlijke en hoofdmantitels) was de arena bij uitstek voor sociale, economische en politieke competitie. Hoofdmannen en streekgeesten legden taboes op aan de lokale gemeenschap en bij overtredingen moest telkens een boete worden betaald. Zo heeft bijvoorbeeld Norm Schrag mooi aangetoond hoe rond Boma deze *ritual traps* tot in de jaren 1880 handig

⁴ De rol van territoriale cultuspriester of *kitomi*, zoals hij vaak werd genoemd, werd reeds beschreven in bronnen die dateren uit de zeventiende eeuw; zie John Thornton, *The Kingdom of Kongo. Civil War and Transition, 1641-1718* (University of Wisconsin Press 1983), pp. 62-62. Deze vroege beschrijvingen komen bijzonder goed overeen met wat we vinden in de vroeg twintigste-eeuwse etnografieën van C. Overbergh, N. De Cleene en L. Bittremieux.

⁵ Een dergelijke ceremonie als antwoord op een periode van droogte werd beschreven door Leo Bittremieux, in "Een heidensche godsdienst : de sekte der 'Basantu's'," *Congo*, 2, 4 (1929), pp. 649-61 en *Congo*, 1, 1(1930), pp. 44-54.

⁶ Zie Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire* (University of Chicago Press 1986), pp. 138-39.

werden gebruikt door de lokale elite om de controle te bewaren over de handel in slaven en exportproducten.⁷

CULTUURCONFRONTATIE

Confrontaties tussen verschillende culturen en diverse vormen van syncretisme als gevolg hiervan zijn gevierde studie-onderwerpen binnen de antropologie en geschiedenis van Afrika. Cultuurconfrontatie tussen Westcentraal Afrika en het katholieke Europa begon op het einde van de vijftiende eeuw toen de Portugezen als eersten diplomatieke relaties aanknoopten met het koninkrijk van Kongo.⁸ Tijdens de daaropvolgende eeuwen trokken heel wat missionarissen naar Kongo om er onder de hoede van de politieke elite de massa te bekeren. MacGaffey en Thornton hebben beide aangetoond hoe het katholicisme in Kongo in de zestiende en zeventiende eeuw essentieel werd uitgebouwd als een syncretische regencultus. Deze katholieke cultus kwam parallel te staan met de oude lokale culten die gewoon verder bleven bestaan.⁹ Ze werd in de eerste plaats gedragen door BaKongo zelf,¹⁰ door een klasse van autochtone catechisten en vertalers die de Portugese en Italiaanse missionarissen assisteerden. Uit het oudere bronnenmateriaal valt op te maken dat missionarissen in de zeventiende en achttiende eeuw werden behandeld als territoriale cultuspriesters. De katholieke heiligen werden in Kongo geïnterpreteerd als een nieuwe klasse van territoriale geesten.¹¹ Het feit dat de

⁷ Norm Schrag, *Mboma and the Lower Zaire: A Socio-Economic Study of a Kongo Trading Community, c. 1785-1885* (PhD. Diss., Indiana University, 1985).

⁸ Hoewel Ngoyo, Kakongo en Mayombe ten noorden van de Congo-rivier strikt genomen geen deel uitmaakten van het Kongo koninkrijk behoorden zij zeker tot de invloedssfeer van Mbanza Kongo en in de volgende eeuwen bouwden ook de havens ten noorden van de monding een bloeiende handel uit met Europa.

⁹ Wyatt MacGaffey, "Cultural roots of Kongo prophetism," *History of Religions*, 17, 2 (1977), pp. 184-85; John Thornton, "The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750," *Journal of African History*, 25, 2 (1984), p. 151.

¹⁰ *BaKongo* is de term die gebruikt wordt om een cluster van volkeren aan te duiden die momenteel verspreid wonen over Noord-Angola, West-Congo-Kinshasa, Cabinda en West-Congo-Brazzaville en die cultuur-historisch een zekere eenheid vormen. Het cultuurgebied wordt Kongo genoemd, niet te verwarren met de twee Congo-staten. De taal die gesproken wordt is het *Kikongo* dat op zich een verzameling is van een vrij groot aantal dialecten, waarvan één van de grotere het *Kiyombe*, het dialect dat gesproken wordt in Mayombe.

¹¹ Thornton, "Development of an African Catholic Church," p. 165.

katholieke cultus een plaats vond binnen het traditionele wereldbeeld van Kongo en door BaKongo zelf werd geleid en uitgebouwd, gaf aanleiding tot diverse vormen van religieus syncretisme.¹²

Interessant is het te zien hoe deze vrijere interpretaties van de rooms-katholieke doctrine en ritus op het einde van de negentiende eeuw door de nieuwe golf missionarissen niet meer als orthodox werden aanvaard.¹³ Alhoewel hier en daar weliswaar 'overblijfselen' van de vroegere missionering werden ontdekt of erkend, waren de BaKongo in de ogen van de nieuwe missionarissen niettemin volledig hervallen in hun oude heidense gebruiken.¹⁴ De Franse *missionnaires du St.-Esprit* en de Belgische *Scheutisten* stelden geleidelijk hogere eisen aan wie zich wou bekeren. Niet onbelangrijk was dat de missionaire kerk vanaf 1885 sterk kon rekenen op de bescherming en de steun van de koloniale overheid. Op die manier slaagde ze erin over een periode van om en bij de 40 jaar relatieve 'successen' te boeken. Zoals in de meeste etnografieën te lezen staat, verdwenen tijdens deze periode de territoriale culten.

VERDWIJNING OF TRANSFORMATIE

Indien deze culten - zoals we ze kort hebben geschetst - inderdaad verdwenen in de eerste decennia na 1885, kunnen we ons terecht de vraag stellen hoe en waarom dit gebeurde. Wat gebeurde bijvoorbeeld met de functies die de territoriale priester traditioneel uitvoerde ten behoeve van de lokale gemeenschap? Verschillende factoren hebben een rol gespeeld in dit proces. In het vervolg van deze uiteenzetting wil ik ingaan op factoren van wereldbeschouwelijke aard en kijken naar de rol die de katholieke missies hierin hebben gespeeld. Daarnaast zijn politieke, economische en sociale factoren ongetwijfeld eveneens van belang geweest. Hierbij denken we aan het feit dat hoofdmannen voortaan door de koloniale overheid werden aangesteld (*chefs médaillés*), en aan de herverdelingen van grondbezit, de invoer van loonarbeid en de trek naar de steden.

¹² Terecht hebben antropologen gewezen op de problematische connotaties van de term 'syncretisme'. Syncretische veranderingsprocessen zijn eigen aan alle culturen en tijden. Niettemin verkiezen we hier de meer precieze term 'syncretisme' boven 'verandering' en verwijzen we naar de herdefiniëring door Shaw, Rosalind and Charles Stewart, "Introduction: Problematizing Syncretism," in *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, ed. Charles Stewart and Rosalind Shaw (Routledge 1994).

¹³ MacGaffey, *Religion and Society*, p. 207.

¹⁴ Zie Leo Bittremieux, "Overblijfselen van den Katholieken godsdienst in Lager Kongo-Land," *Anthropos*, 21 (1926), pp. 797-805.

Traditioneel zorgde de territoriale priester voor het slagen van de landbouw en in het bijzonder voor voldoende regen. Als werkhypothese stel ik voor dat enerzijds deze maatschappelijke functie van de lokale cultusleider *minder* levensnoodzakelijk werd in een snel veranderende maatschappij. Anderzijds lijkt het alsof BaKongo na een initiële periode van verzet deze verantwoordelijkheid hebben geprojecteerd op de missionarissen die gezien werden als de bemiddelaars tussen hen en een nieuwe macht waartegen hun eigen traditionele *banganga* (nog) niet opgewassen bleken. Dit werken we verder uit aan de hand van enkele concrete getuigenissen.

In het archiefmateriaal van de Franse *missionnaires du St.-Esprit* lezen we dat missionarissen in de jaren 1880 verschillende malen werden verantwoordelijk gesteld door de lokale bevolking voor het uitblijven van de regen. Om die reden werd in maart 1885 de missie van *Saint-Antoine* aangevallen, gelegen op de zuidelijke oever van de monding van de Congo-rivier. Een groep slaagde erin binnen te dringen in de missiepost. Pater Visseq, één van de drie missionarissen van *Saint-Antoine*, had net twee Amerikaanse fauteuils gekocht en deze werden aangewezen als oorzaak voor het uitblijven van de regen. De mannen wilden het meubilair onmiddellijk meenemen om het te verbranden. Toen de missionarissen dit weigerden, kwam enige tijd later een grotere groep van 700 man de missie bedreigen. Pater Visseq kreeg enkele rake klappen maar uiteindelijk werd de missie gered door toedoen van enkele chefs die hun goed gezind waren.¹⁵

Dit voorval kunnen we begrijpen als we weten dat men in Kongo diverse schrijnen en rituele krachtobjecten of *minkisi* had, waarvan men geloofde dat zij door toedoen van een *nganga* regen konden veroorzaken of verhinderen. Zo werden in de vroege jaren van cultuurcontact bepaalde voor de Bakongo vreemde voorwerpen die op de missie werden opgemerkt, geïnterpreteerd als schadelijke *minkisi* van de Europeanen, die door hen gemanipuleerd werden om regen te voorkomen. In 1886 vestigden de *Spiritains* zich ten Nemlao ten noorden van de monding nabij de handelspost Banana die hen meer bescherming zou bieden. Opnieuw kregen ze gelijkaardige problemen met de lokale bevolking. Op een dag trokken twee chefs uit nabijgelegen dorpen, gevolgd door een groep gewapende mannen, naar de nieuwe missie en vernietigden er een kleine schuur omdat deze volgens hen opnieuw de regen tegen hield. Wat later kregen ze problemen omdat ze een gestorven kind dat gedoopt was, begroeven op hun missiekerkhof. Woedend riep de lokale hoofdman Ma Vungua uit tot de missionarissen: *De quel droit [...] viens-tu*

¹⁵ *Bulletins Généraux de la Congrégation du Saint-Esprit*, 1883-1886, pp. 899-901.

*enterrer un mort sur ce terrain qui m'appartient? Sais-tu que la pluie ne tombera jamais plus sur le pays?*¹⁶

Het begraven van een kind in de gewone grond was een taboe van de aardgeest die deze overtreding zou straffen met droogte en hongersnood. De missie werd nipt gered door de tussenkomst van soldaten uit Banana.

Dergelijke aanvallen op de missies typeren de vroege periode. Na een initiële periode van vijandigheid ontstond geleidelijk aan een nieuw klimaat waarbij de lokale bevolking rond de missieposten zich als het ware realiseerde - of als het ware *empirisch* vaststelde - dat zij voor een macht stonden, waarvan zij de grondslag niet kenden en waartegen de traditionele chefs en overige spirituele leiders niet opgewassen waren. Zo lezen we in de missierapporten en de correspondentie van missionarissen uit de eerste decennia van deze eeuw dat de eerste relatieve 'successen' werden geboekt. Concreet heeft men het dan meestal over het feit dat mensen rondom de missie hun oude heidense cultusobjecten vernietigden of aan de missie kwamen afgeven. Het is evenwel duidelijk dat zij hiertoe slechts konden bewogen worden op voorwaarde dat zij hiervoor onmiddellijk iets in de plaats kregen. Zo zien we dat tal van katholieke symbolen en cultusobjecten door de Scheutisten werden uitgedeeld, die als vervangmiddelen moesten dienen: kruisjes, *Pater Nosters*, medailles van St. Benediktus, gebedenboekjes en tal van andere voorwerpen die hun devotie moest aanwakkeren.¹⁷

Uit verschillende reacties van BaKongo, die tijdens deze periode werden opgetekend, blijkt dat zij begonnen aan te nemen dat de goden of geesten van de Blanken machtiger waren en dan ook beter in staat te zorgen voor regen en voorspoed. Zodoende werden ze overtuigd van het feit dat zij om regen te bekomen in eerste instantie bij de missionarissen moesten zijn. Een fragment uit het dagboek van P. Oscar Beatse toont dit bijvoorbeeld duidelijk aan: *Partout on me fait la même demande: Quand est-ce qu'il va pleuvoir? [...] Cette*

¹⁶ Vertaling uit het KiKongo, *Bulletins Généraux de la Congrégation du Saint-Esprit*, 1886-1888, pp. 517-519.

¹⁷ Zie bv. brief van P. Moretus, gedateerd 7 januari 1903 te Boma, waarin hij trots verhaalt over de uitdeling van een lading geschenken uit België na de viering van Kerstmis. Iedereen kreeg iets, ofwel *"een schapulier, rozenhoedje, kruisken, prent van Sinte Magdalena, mirakuleuze medalie, medalie van den heiligen Benediktus, enz. enz. De christene huishoudens kregen daarenboven een groot kruis, om hunne woning te versieren en te beschermen."* P. Moretus, "De feest van Kerstmis op den nieuwen hulppost Sinte-Magdalena-Brussel," *Missieën in China en Congo*, 1903, p. 183.

*demande n'a rapport à l'instruction qu'en ce qu'ils croient que nous savons plus qu'eux de ce qui se passe là-bas tout en haut [...].*¹⁸

Dit citaat richt meteen onze aandacht op een volgende vraag. Kwam deze identificatie van missionarissen als de nieuwe 'regenmakers', als de nieuwe machtige leiders van territoriale culten er misschien niet gedeeltelijk op aansturen van de missionarissen zelf? Immers, het oudere bronnenmateriaal over de eerste missionering van het koninkrijk van Kongo in de zestiende en zeventiende eeuw toont duidelijk aan hoe Jezuïeten en Kapucijnen poogden alle heidense rituele objecten te vervangen door katholieke cultusobjecten. Bovendien hadden enkele van hen gepredikt dat de bisschop van Luanda beter in staat was regen te maken dan hun eigen regenpriesters.¹⁹

Voor wat betreft de nieuwe missionering vanaf het einde van de negentiende eeuw kan deze vraag zeker niet ongenueanceerd worden beantwoord. 'Bekering' is immers een complex cognitief proces waarbij beide culturele tradities actief betrokken en erdoor geaffecteerd worden, en waarbij een dialectiek tussen aspecten van continuïteit en verandering uitmondt in een nieuwe dynamische traditie. Om de culturele en religieuze interacties tussen BaKongo en missionarissen beter te begrijpen, is het noodzakelijk dat we even stilstaan bij het wereld- en mensbeeld van de BaKongo op het einde van de negentiende eeuw. Als we daarnaast weten hoe de westerse missionarissen er uit zagen, wat zij de mensen vertelden en hoe zij bij hun evangelisatie te werk gingen, dan kunnen we inderdaad stellend dat zij er enerzijds passief voor zorgden dat zij als een nieuwe klasse van territoriale cultuspriesters werden aanzien.

Tegen de achtergrond van een bestaande set van duidelijk omschreven religieuze rollen profileerden de missionarissen zich als bemiddelaars tussen enerzijds het volk en anderzijds de God van het christendom en de heiligen, en dit met het oog op het algemeen welzijn van de lokale religieuze gemeenschap. Door het feit dat zij verder voor hun diensten geen onmiddellijke financiële of materiële vergoeding eisten, leken zij sterk op de territoriale cultuspriesters die bemiddelden tussen het volk en de aardgeesten. Aardgeesten of *bisimbi* hadden een sterke invloed op het welzijn van de lokale gemeenschap en men geloofde dat zij ooit in een veraf gelegen verleden een menselijk bestaan hadden geleid. In mythologische genealogieën lagen hun eigenheden en hun onderlinge relaties vast en hierdoor kregen ze een universeel karakter toegekend, terwijl hun namen tegelijkertijd ook specifiek verbonden waren met bepaalde plaatsen, bv.

¹⁸ Vertaling uit het KiKongo; dagboek van P. Oscar Beatse (cicm), *Archivum Centrale CICM*, Roma, fol. Z/III/a/5.

¹⁹ MacGaffey, *Religion and Society*, pp. 203-208.

Bunzi di Mbamba te Mandu, *Lusunzi lu Muimba* te Konde di Kienge, etc.²⁰ Conceptueel kwamen deze aardgeesten of *bisimbi* dus sterk overeen met de heiligen die in het preconciulaire katholicisme van de missionarissen een belangrijke plaats innamen. De heiligen vormden een belangrijk onderdeel van het katholieke onderricht aan de missies. In het Kiyombe missietijdschrift *Tsungi Mona* bijvoorbeeld, uitgegeven door de Scheutisten te Kangu in de jaren 1920, werden de levensgeschiedenissen van *S. Monika*, *S. Barbara*, *S. Agatha*, *S. Petro*, *S. Fransisku* en vele anderen uitvoerig besproken.²¹ Verder werden nieuwe kapellen, kerken en parochies telkens opgedragen aan een welbepaalde patroonheilige waardoor deze dus sterk geassocieerd kwam met een bepaalde plaats in West-Congo. In het religieuze denken van de BaKongo hadden aardgeesten en *bisimbi* een witte huidkleur, werden ze aanzien als de meesters van de technologie en spraken ze een onverstaanbare taal. Ook deze eigenschappen zorgden voor een sterke associatie van de missionarissen met deze klasse van geesten. Tenslotte bestreden missionarissen met een onvermoeibare ijver de heidense praktijken van traditionele *banganga* en gifmengers, die ook door BaKongo zelf vaak als schadelijk of als 'hekserij' werden aanzien. De strijd tegen hekserij behoorde traditioneel ook tot de taak van de territoriale cultuspriesters en aldus versterkten de activiteiten van de missionarissen op dit front verder hun associatie met deze traditionele klasse van cultuspriesters. Op deze manier zorgden missionarissen met andere woorden, door hun voorkomen en hun gedrag, voor een structurele continuïteit in het religieuze denken van de BaKongo, hoewel zij weliswaar voortdurend poogden elke vorm van directe historische continuïteit te bestrijden.

Deze vaak gewelddadige strijd tijdens de eerste decennia van deze eeuw tegen alle gebruiken die niet meteen overeen stemden met de katholieke doctrine en moraal heeft reeds vroeg een golf van kritiek voortgebracht.²² Een foto uit 1900 in *Missiën in China en Congo* van de Scheutisten laat niettemin vermoeden dat zij er allicht niet altijd in slaagden elke vorm van historische continuïteit te voorkomen. De foto laat zien hoe in Muanda tegen een imposante boom een stenen 'grot' opgetrokken was met een beeld van Maria erin. Sinds lang was

²⁰ Leo Bittremieux, "De 'Goden'", pp. 1-5; *Id.* "Bakisi ba Nnene," Archief Provinciaal Huis CICM, Kangu, Mayombe, Fol. III/1/617.

²¹ *Tsungi Mona* verscheen maandelijks te Kangu van 1921 tot 1928. De volledige reeks wordt onder andere bewaard in het *Archivum Centrale CICM*, Roma, fol. Z.III.d.6.1.

²² Zie bv. A. Vermeersch, "Les missions catholiques au Congo belge. Etude critique de leur action." (s.d.n.l.). Voor een verdere discussie van de harde opstelling van de missionarissen in Congo, zie M. D. Markowitz, *Cross and Sword: the Political Role of Christian Missions in the Belgian Congo, 1908-1960* (Stanford 1973).

Muanda het belangrijkste cultuscentrum geweest, gewijd aan de regengod Bunzi die er volgens de lokale traditie woonde in een zeer oude boom.²³ Bij de bouw van dergelijke schrijnen en kapellen werden missionarissen geassisteerd door autochtone catechisten en catechumenen en het lijkt waarschijnlijk dat op deze manier BaKongo toch een zekere invloed hadden op de besluitvorming van de missionarissen. In dit concreet geval hoeft het ons dan ook niet te verwonderen dat een nieuwe grot voor Maria te Muanda precies werd opgetrokken tegen een oude imposante boom.²⁴

BESLUIT

De antropologische wetenschap wordt wel eens verweten dat zij in haar studie van 'territoriale culten', 'hekserij' en andere klassieke fenomenen de neiging gaat vertonen het 'traditionele' Afrika te willen bewaren – of 'heruitvinden' - en niet langer een relevante bijdrage levert aan de studie van het hedendaagse 'moderne' Afrika. Het inadequate onderscheid dat hierbij gemaakt wordt tussen 'traditioneel' en 'modern', en in recente studies terecht wordt aangevallen,²⁵ blijft geworteld in een fundamenteel etnocentrische visie en in onze westerse ideologie van ontwikkeling en vooruitgang. Religieuze concepten en praktijken in het moderne Afrika hebben zich in de loop van de twintigste eeuw progressief aangepast aan de nieuwe economische en politieke verhoudingen op lokaal vlak en aan de recentere uitdagingen van de toenemende globalisering. De negentiende-eeuwse territoriale culten van West-Congo waren niet zomaar 'verdwenen' wanneer BaKongo zich in het begin van deze eeuw christelijk begonnen te noemen. Een meer diepgaand onderzoek toont ons eerder een complex transformatieproces waarin we allicht enkele fasen kunnen onderscheiden. Na een initiële periode van openlijke vijandigheid jegens de opdringerige missionering in het gebied hebben BaKongo vastgesteld dat de traditionele politiek-religieuze instellingen niet langer in staat waren een antwoord te bieden op de nieuwe uitdagingen die de cultuurconfrontatie met het kolonialistische westen met zich meebracht. Eerder dan een passieve overgave

²³ Zie Leo Bittremieux, "Een heidensche godsdienst," p. 650. Een foto van de Bunzi-boom te Muanda is te zien in *Id.*, "De triomf des kruizes," *Missiën in China en Congo*, 1932, p. 525.

²⁴ Zo kunnen meerdere gelijkaardige voorbeelden worden gevonden, waarbij een nieuwe katholieke cultus werd uitgebouwd en gepromoot precies op een plaats die in prekoloniale tijden een belangrijk cultuscentrum was geweest. Recent nog werd op de *Pic Mense* nabij Kinshasa een bedevaartplaats gesticht, precies op een plaats die altijd al gekend was als een verblijfsoord van talrijke geesten (gesprekken met P. Frans Bontinck, Kinshasa, juli 1998).

²⁵ Zie bv. Peter Geschiere, *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa* (University Press of Virginia 1997). Franse uitgave in 1995.

aan het machtsverwicht van kerk en staat zien we een actieve zoektocht naar nieuwe middelen om de 'goden' van de moderne tijd opnieuw onder controle te krijgen. Vandaag is de kerk in West-Congo volledig in handen van de BaKongo zelf en toont een vergelijkende studie met de negentiende-eeuwse religieuze instellingen een sterke structurele continuïteit aan. De talrijke lokale publicaties over 'inculturatie' uit de laatste decennia bevestigen verder deze intellectuele zoektocht naar een definitief herstel van de relaties tussen BaKongo en de bovennatuur. Dit onderzoek bevindt zich voorlopig nog in een exploratief stadium. Verder onderzoek in archieven en ter plaatse zal toelaten deze bevindingen verder uit te werken.

