



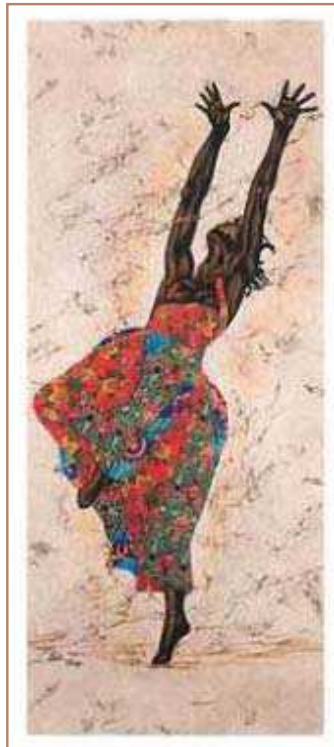
*“I thought of You so often  
that I completely became You.  
Little by little You drew near,  
and slowly but slowly I passed away.”  
(Javad Nurbakħsh)*



FACULTEIT LETTEREN EN WIJSBEGEERTE  
Vakgroep Vergelijkende Cultuurwetenschappen  
Academiejaar 2002-2003

# TRANCE & POSSESSION

door  
Jonas Slaats



*Scriptie voorgelegd tot het behalen van de  
graad van Licentiaat in de Vergelijkende Cultuurwetenschappen*

*Promotor:* Prof. Dr. Ngo Semzara Kabuta  
*Commissarissen:* Prof. Dr. Balagangadhara Rao S.N.  
Prof. Dr. Hendrik Pinxten

*Voor mijn magistrale moeke Mutti,  
mijn zalige zus Sophie,  
en mijn liefste leven Lin.*

# INHOUDSTAFEL

INHOUDSTAFEL.....	i
DANKWOORD .....	iv
INLEIDING.....	v
DEEL 1: THEORIEËN OVER TRANCE?.....	1
1. Lewisiaanse Deprivatietheorie .....	2
1.1. Lewis' invloed.....	2
1.2. Vrouwen .....	5
1.3. Indien het geen vrouwen zijn, dan zijn het marginalen.....	6
1.4. Acephalische culten vanwege maatschappelijke deprivatie.....	8
1.5. Van perifeer naar centraal, van trance naar moraal .....	10
2. Een theoretisch intermezzo.....	20
3. Psychologie en medicalisering .....	26
3.1. Over de westerse visie op trancefenomenen en het ontstaan daarvan.....	26
3.2. Bezetenen zijn mentaal ziek .....	28
3.3. Trancerituelen zijn een vorm van psychotherapie.....	29
3.4. Een ietwat gewaagde vraag .....	34
4. Mimesis, symbolen en theater .....	36
4.1. Naar een minder westerse overtuiging .....	36
4.2. Mimesis .....	38
4.3. Waarom mimesis als analyseconcept .....	40
4.4. Waarom ook dit tekort schiet .....	43
4.5. Over de plaats van realiteit – een nog gewaagdere vraag.....	45
5. De geesten .....	47
5.1. 'Echte' en 'valse' possession.....	47
5.2. Voorbij de menselijke ervaring .....	51
6. Fysiologische stimuli.....	58
6.1. Verschillende soorten trance inducerende neurofysiologische stimuli .....	58
6.2. Zintuiglijke overbelasting.....	61
6.2.1. Muziek.....	61
6.2.1.1. Common sense.....	61
6.2.1.2. Aristoteles' erfenis.....	63

6.2.1.3. Nehers theorie.....	66
6.2.2. Visuele overbelasting .....	70
6.3. Veranderingen in bewegingsactiviteit .....	71
6.4. Suggestie.....	72
6.5. Ademhalingstechnieken .....	73
6.6. Drugs .....	74
6.7. Ook dit is onvolledig .....	74
DE OLIFANT.....	77
DEEL 2: TRANCE, EGO EN ENERGIE .....	80
7. Een hypothese.....	81
8. Een vriendelijk verzoek.....	83
9. Het ego als continuüm .....	85
9.1. Het ego als structurerend gegeven.....	85
9.1.1. Neurologie .....	85
9.1.2. Psychologie.....	86
9.1.3. Subjectieve ervaringen .....	88
9.1.4. Antropologie en sociologie.....	89
9.2. Possession vs alledaagse egoutingen – continuüm van praktijken.....	92
9.3. Veelkleurige vs. kleurloze trance – continuüm van soorten.....	94
9.4. Geleidelijke possession – continuüm van ervaringen .....	99
9.5. Voorlopige conclusie.....	101
10. Waarom tranceculten? .....	107
10.1. Gerichte groepssfeer .....	107
10.2. Evocatie .....	110
10.2.1. Oproepen van sfeer en energie .....	110
10.2.2. De wil van het ego .....	117
10.2.3. Dynamiek van ego en groep .....	118
10.3. Muziek.....	120
10.4. Voorzien van mogelijke kritiek.....	123
10.5. Daarom tranceculten.....	126
11. De Delen van de Olifant .....	127
11.1. Deprivatie .....	127
11.2. Acephalische culten en charismatische leiders.....	128
11.3. Mimesis .....	128

11.4. Neurofysiologische stimuli.....	130
11.5. De geesten bestaan .....	131
11.6. Het paranormale .....	133
11.7. Psychotherapie.....	135
11.8. Trance leren .....	137
12. Conclusie: Het zien van de olifant.....	141
12.1. Testen .....	141
12.2. Vragen beantwoord, nog meer gesteld .....	144
DEEL 3: TRANCE ERVAREN .....	147
13. Concerten.....	149
14. Een klasweekend .....	153
14.1. Beschrijving.....	153
14.2. Ervaring .....	156
14.3. Analyse .....	157
15. Conclusie .....	161
APPENDIX: e-mails van medestudenten.....	164
BIBLIOGRAFIE .....	169

## DANKWOORD

Er gebeurt veel in een mensenleven. Gelukkig wordt heel af en toe duidelijk waarom. Alsof het zich stelselmatig en onafwendbaar naar dit tijdelijke eindpunt ontplooidde, voelt het nu alsof alles wat ik ooit leerde en in me opnam zich bundelde en na een maand of negen in deze vorm geboren werd. Het is dan ook alleen maar gepast iedereen te bedanken die mijn pad ooit kruiste en me daardoor hielp steeds dieper te graven. Maar enkelen natuurlijk in het bijzonder:

Mijn kotgenoten, Pieter-Sebie en Sebie-Sebie, om mij er bij te willen, zo gemakkelijke jongens te zijn en mij elke seconde opnieuw te laten voelen wat vriendschap is. Aldwin om zolang ik je ken met mij over alles en niets te discussiëren. Hendrik om samen met mij te beseffen dat alles en niets uiteindelijk toch hetzelfde is. Pieter Wullaert voor het feesten, omdat baarden echt wel grappig zijn. Katrien voor de ongelooflijk noodzakelijke discussie. Mijn promotor, professor Kabuta om tot het einde toe meer belang te hechten aan het spirituele dan aan het vormelijke. Professor Balu om eindelijk eens iets nieuws te vertellen. Mijn klasgenoten om me zo enthousiast alles in praktijk te laten brengen. Babsie voor het steeds lieflijk en oprecht oplossen van mijn slordigheid.

Mijn moeke om van bij mijn eerste seconden als ziel gewoon zo immens moeke te zijn. Sophie om mij het gevoel te geven dat ik even oud als je ben, maar toch nooit te vergeten dat ik steeds je kleine broertje zal zijn. Matthias om me op de weg van de energie te zetten, en bij me te zijn toen de chi mijn hoofdje voor het eerst kriebelde. Noemie om mij ooit te vragen wat reïncarnatie precies is. Tobias om zo verschillend te zijn, dat bewust zo te willen houden, en toch in alles mijn broer te blijven.

En uiteraard mijn geliefde, Lin, want zonder jou – lang leve de ware en oprechte clichés – had ik dit niet gekund. Het is en blijft immers zoals ik je reeds zei: je vult me niet aan, je breidt me uit.

Merci allemaal, want jullie zijn het levende bewijs dat er energie tussen mensen vloeit.

Tot slot bedank ik God met heel mijn hart, verstand en ziel. Zonder U was Leven onmogelijk. Dank je wel voor de uiteindelijk en eeuwige *daarom*.

Laat het duidelijk zijn, ik heb jullie stuk voor stuk ontzettend lief.

Dus, bij deze, dankjewel en alsjeblief,

jullie schreven het samen met mij, ik bracht het alleen onder woorden.

## INLEIDING

Dit proefschrift gaat over trance en possession. Nochtans acht ik het niet nodig deze zaken op welk moment dan ook te definiëren. Iedereen kent immers de beelden van Haïtiaanse Vodou of Braziliaanse Candomblé rituelen waarbij de adepten dansen tot ze neervallen. Wie heeft nog nooit gehoord van de trance die sommige Afrikanen, zoals de Bori, ondergaan wanneer ze, opgezweept door percussie, zichzelf verliezen en bezeten worden door één of andere geest. Vele mensen weten wie de wervelende Derwisj zijn die in witte kleren en met de rode fez op het hoofd zichzelf in extase ‘wentelen’. En soms kent men ook wel de glossolalie (wat zij zelf ‘tongentaal’ heten) in bepaalde Charismatische bewegingen.

Laten we dergelijke culten, rituelen en fenomenen louter als ‘prototypisch’ beschouwen voor trance en possession. Een theorie, die vertrekt vanuit deze prototypes, zal vervolgens uitwijzen *waarom* iets trance is. Want uiteindelijk weet zowat niemand echt *wat* trance is. Iedereen heeft een vermoeden, maar geen enkele wetenschapper is in staat uit te leggen wat deze op het eerste zicht ‘eigenaardige’ fenomenen precies zijn. Nochtans worden deze termen zonder problemen gebruikt. Het lijkt vaak gewoon zoiets te betekenen als ‘mentaal weg zijn van de wereld’.

Definities van trance en possession zijn nochtans schering en inslag in allerlei menswetenschappelijke literatuur. Stuk voor stuk kunnen ze gebruikt worden om bepaalde voorvallen te beschrijven, maar stuk voor stuk ontbreken ze de mogelijkheid om ze in te passen in een overkoepelende en nuttige theorie. Het maakt over het algemeen ook niet zo heel veel uit, want, al volgt de lezer de definitie niet, hij weet eigenlijk wel naar welke fenomenen de auteur verwijst.

Zodoende is aanduiden ook het enige wat ik doe. In deze verhandeling gaat het namelijk om die trancefenomenen waarbij mensen het gevoel hebben ingenomen te worden door een andere ‘geest’, ‘god’ of ‘entiteit’. Het gaat om een dusdanige bewustzijnsverandering waarbij het medium zelf het gevoel heeft in meer of mindere mate geen controle te hebben over zichzelf omdat een andere entiteit deze controle tijdelijk overneemt, of waarbij het gedrag van een persoon door derden (de eerste twee zijn het medium en de ‘entiteit’) als dusdanig worden geïnterpreteerd.

Als omschrijving zal dit wel volstaan en de lezer zal merken dat het ook niet nodig is dit alles verder te definiëren hoewel deze verhandeling uiteindelijk een onderzoek is naar de hoedanigheid van trance en possession. Na het algemeen en kritisch doorlopen van alle



voor handen zijnde ‘theorieën’ wordt een persoonlijke hypothese naar voor geschoven waarvan wordt aangenomen dat deze in staat is alle beperkingen te overbruggen door trance te kaderen in een groter geheel. Trance en possession zullen zich als term eigenlijk zelf definiëren naarmate deze uiteenzetting vordert, en naarmate hun onderlinge relatie en de relaties met een breder mensbeeld duidelijk worden. Het is de theorie die duidelijk zal maken wat deze fenomenen zijn en vooral waarom. Ook zal dan pas duidelijk zal worden wat gelijkende of verschillende fenomenen zijn – iets waartoe de andere ‘theorieën’, zoals ik zal aantonen niet in staat zijn, hoewel ze vanuit alle mogelijke definities vertrekken.

Ik ben immers op zoek naar onderliggende patronen die de verscheidenheid aan trance en possession binden en niet naar overkoepelende beschrijvingen of oppervlakkige gelijkenissen. Mijn initiële intentie was een onderzoek naar de relatie tussen muziek en (de inductie van) trance, maar, al gauw werd mij duidelijk dat deze relatie eigenlijk helemaal niet direct is. Muziek, zo zal ik ook toelichten, is hoegenaamd geen rechtstreekse oorzaak van trance, en eens mij dit duidelijk was, nam mijn onderzoek al gauw een andere wending. Wat was die oorzaak dan wel? Aangezien muziek (laat staan percussie) helemaal geen universeel gegeven binnen tranceculten bleek te zijn, ik zag me bijgevolg genoodzaakt op zoek te gaan naar wat dan wel universeel zou zijn binnen dergelijke rituelen en fenomenen, of indien er geen universele kenmerken waren, de vraag op te lossen waarom het hier dan toch om eenzelfde soort bewustzijnsveranderingen gaat. Tenzij ook dit laatste niet het geval zou zijn, maar hoe kon men het dan tot nu toe altijd al onder dezelfde noemers ‘trance’ en ‘possession’ klasseren?

Om een antwoord op deze vraag te vinden zag ik me echter wel genoodzaakt enkele grenzen te trekken. Een eerste afbakening betreft het onderscheid tussen trancerituelen en sjamanisme. Het klassieke voorbeeld van dit laatste is het oproepen van een bewustzijnsverandering tijdens een (trance)ritueel, waarbij de geest bewust blijft van hetgeen hij meemaakt, hoe ‘onaards’ en hallucinerend de ervaring ook moge zijn. De sjamaan in kwestie heeft het gevoel in een soort ‘spirit journey’ naar de wereld van de geesten toe te gaan, om daar contact te zoeken met bepaalde als geesten geïnterpreteerde entiteiten. (Bourgignon 1973, Lewis 1972, Mizrach 2003, Rouget 1989) In het klassieke voorbeeld van possession daarentegen wordt men volledig door een vreemde entiteit (vaak maar niet altijd als ‘geest’ of ‘god’ geïnterpreteerd) ingenomen, en is er achteraf dikwijls sprake van amnesie. Deze ervaring wordt door toeschouwers (over het algemeen) eerder geïnterpreteerd als het ‘afdalen’ van de geest uit zijn dimensie, waarbij hij zich

manifesteert in de mensenwereld door ‘overname’ van het lichaam van de adept. (Besmer 1983, Bourignon 1973, Crapanzo 1977, Lewis 1972, Mizrach 2003, Rouget 1989, ...)

Beiden zijn dus net de tegenovergestelde verticaliteit en het betreft hier met andere woorden een totaal andere ervaring. Ik volg hier Rouget – een naam die de lezer met recht en reden nog een aantal keer zal tegenkomen in deze verhandeling – volgens wie er geen mengvormen bestaan tussen beide bewustzijnsveranderingen. Hij beschrijft aan de hand van verschillende rituelen heel duidelijk het bovenstaande verschil tussen beide bewustzijnstoestanden, en concludeert vervolgens dat.

“Shamanism trance and possession trance – this time in the full sense of the word – can thus alternate in one and the same person. Or, if one prefers, one and the same person can undergo in succession these two forms of trance. It seems that no one can experience them simultaneously. The distinction to be made between shamanism and possession, consequently, remains valid.” (Rouget 1985, p. 23)

Laat het in dit onderscheid ook duidelijk zijn dat ik hoofdzakelijk over trance zal spreken, wat ik telkenmale als een breder begrip gebruik dan possession. Met dat laatste verwijs ik specifiek naar die trances waarbij mensen door een entiteit bezeten worden. Trance hoeft immers niet noodzakelijk met possession gepaard te gaan, maar possession daarentegen wel steeds met trance (waarom dit zo is wordt eveneens in de uiteindelijke theorie uiteengezet).

Ook is het vaak zo dat overduidelijke possessionfenomenen niet steeds worden *geïnterpreteerd* als possession door geesten. Om dit eveneens tegemoet te komen spreek ik over trance als iets dat mogelijkwijze maar niet noodzakelijk als possession wordt geïnterpreteerd. Wanneer ik daarentegen expliciet het woord possession gebruik, dan wijs ik op (een interpretatie van) bezetenheid door bepaalde entiteiten. Ik gebruik trouwens, waar mogelijk, ‘possession’ en niet ‘bezetenheid’ omdat ik deze fenomenen van meet af aan wil distantiëren van de negatieve connotatie die het woord ‘bezetenheid’ met zich meedraagt, voortvloeiend uit onze christelijke cultuur waarin bezetenheid met ‘duivels’ en ‘demonen’ geassocieerd wordt. Possession lijkt in die zin een neutralere term die veelvuldig in de menswetenschappelijke literatuur wordt gebruikt.

In hoofdzaak betreft het trouwens een etnografische en antropologische literatuurstudie, hoewel ik me niettemin ook richt tot andere disciplines en studiegebieden zoals neurologie en psychologie. Maar hoezeer ik dit alles ook vanuit heel wat verschillende invalshoeken en theorieën had kunnen aanpakken, door me niet vast te pinnen op één specifieke theorie

hoopte ik in staat te zijn uiteindelijk tot een vernieuwend beeld op deze trance te komen. Dit proefschrift beperkt zich dus tot een eerder globale beschouwing van verschillende overkoepelende antropologische theorieën en onderliggende assumpties over trance aan de hand van een interdisciplinair kader, teneinde een geheel andere visie naar voor te kunnen schuiven.

Een derde afbakening vloeit dan weer voort uit het onderscheid tussen trance in groepsverband en individuele trance. Hoewel beiden uiteraard voorkomen, spits ik mij hier toe op de rituele en communale trances. Niet alleen omdat over deze trances veruit de meeste etnografische literatuur te vinden is, maar ook uit persoonlijke interesse. Het is namelijk zo dat ik eigenlijk niet alleen een wetenschappelijk onderzoek probeerde te verrichten, maar tevens op zoek wilde gaan naar een nieuwe vorm van groepsmatige, dynamische, lichamelijke en muzikale meditatie. Deze persoonlijke intentie stond, mijns inziens, de wetenschappelijkheid hoegenaamd niet in de weg, integendeel, het hielp me zonder al te veel problemen de grenzen van het onderzoek uit te tekenen. Want zo kon ik ook van meet af aan stellen dat ik me – en dit is de laatste beperking – niet wou toeleggen op die trances waar enigerlei drugs aan te pas komen. Laat dit duidelijk zijn. Alle trancerituelen die in deze verhandeling worden besproken zijn drugsonafhankelijk, tenzij expliciet anders vermeld.

Dit moet volstaan als inleiding. Of laat ik misschien toch nog een laatste punt toevoegen. Ik heb mijn nieuwe vorm van meditatie gevonden. Verder zal ik daar echter niet op in gaan. Ik wil hiermee enkel duidelijk maken dat ik mijn persoonlijke zoektocht heb volbracht. Van groter belang is echter de conclusie van het wetenschappelijk onderzoek, want dat is hetgeen ik met dit proefschrift wens over te brengen. Ik verwacht niets anders dan een open geest die even wil meegaan in een onderzoek dat zich richt op een veranderd bewustzijn en ik hoop dat de lezer zich steeds bewust blijft van de openheid waarmee dit alles is geschreven. De uiteindelijke conclusie is vanwege de wetenschappelijkheid immers voor iedereen, maar vanwege de menselijkheid zoekt de lezer er voor zichzelf maar in wat hij of zij wil. De lezer wordt enkel en alleen uitgenodigd even mee te gaan in de realiteit van een ander bewustzijn.

*Iedereen weet immers dat  
de druppel opgaat in de oceaan,  
doch slechts weinigen weten dat  
de oceaan opgaat in de druppel.*

*(Kabir)*

## **DEEL 1: THEORIEËN OVER TRANCE?**

*“...it is indispensable to be able  
to refer to a theory of possession trance.  
To my knowledge no such theory exists.”  
(Gilbert Rouget)*

# 1. Lewisiaanse Deprivatietheorie

## 1.1. Lewis' invloed

Uitzonderingen bevestigen de regel niet. Ze ontkennen de regel altijd. Tenzij men sluitend en vanuit de regel kan verklaren waarom de uitzondering zich voordoet. Met andere woorden, de uitzondering bevestigt de regel alleen wanneer de regel ook 'het zich niet voordoen van de regel' verklaart. Dit eenvoudige idee ontkracht het merendeel van alle theorieën rond spirit possession, trance, extase, altered states of consciousness, etc. Het grootste aantal van de theorieën omtrent deze zaken liggen in de lijn van of zijn variaties op de 'deprivation theory' zoals deze is uitgedacht door I.M. Lewis en neergeschreven in zijn 'Religieuze Extase' (1972). Heel brutaal en beknopt zou men deze theorie als volgt kunnen omschrijven: De adepten van trance- of possessionculten zijn sociaal of psychisch achtergesteld. Zij behoren tot de gemarginaliseerde sociale lagen en treden toe tot deze trance- of possessionculten omdat ze via maatschappelijk aanvaarde trance- of possessionriten, hun onderdrukte frustraties en/of sociaal onaanvaardbare verlangens kunnen uiten. Binnen de cultus verkrijgen ze een nieuwe sociale status en zo zien ze hun verlangens en hun drang tot sociale aanvaarding vervuld. Kortom: Volgens deze theorie zoeken sociaal gedepriveerden een soort psychotherapeutische uitweg voor hun gedepriveerde bestaan in trance- en possessionculten. Nochtans zijn er heel wat adepten van dergelijke trance- of possessionculten die helemaal niet sociaal gedepriveerd zijn, en heel wat sociaal gedepriveerden zoeken totaal geen uitweg in dergelijke trance- of possessionculten.

Het is hier niet de bedoeling om het hele werk van Lewis haarfijn te bekritisieren, dat valt noch binnen de opzet noch binnen het bereik van deze verhandeling. Het is echter wel mogelijk om de tekortkomingen van zijn meest gebruikte en herkauwde ideeën aan te tonen, want het is frappant hoezeer allerhande sociale wetenschappers van een dergelijke deprivatietheorie gebruik maken en hebben gemaakt bij het verklaren van trance- of possessionfenomenen. Zo schrijft Henney in haar studie over de Shakers van St. Vincent:

"A lower class person is also frustrated by his inability to ... overcome the barriers to his occupational, educational, and financial improvement. ... the lower class Vincentian may experience a 'profound sense of dissatisfaction with [his] secular identity'.

Shakerism provides the lower class individual with one possible pathway for the relief of an identity image that has been impaired by the reinforcement of its feared identity component and for the validation of its ideal identity component. Since the spirit is believed to shake only those who are pure, possession trance is a public demonstration of worthiness and righteousness.” (Henney 1974, p. 98)

Pressel schrijft over Umbanda possession in Saõ Paulo:

“The common denominator in all these cases of spontaneous possession trance is psychological conflict, frustration and anger.” (Pressel 1974, p. 200)

Suryanu en Jensen stellen dan weer:

“In trance-possession, individuals express behavior and emotions not socially permitted or acceptable in their usual state of consciousness.” (geciteerd in Lewiston 1995b, p. 61)

En bij Besmer leest men:

“women, men of low occupational status, and people of either sex who might be described as psychologically disturbed – constitute the social ‘groove’ from which membership in the Bori cult tends to be recruited.” (Besmer 1983, p. 21)

Een lijst met dergelijke citaten kan men blijven uitbreiden. Nourse poneert dan ook met recht en reden dat:

“Spirit possession is often treated as a compensatory response to disempowerment. In effect, mediums use spirits as covert proxies for their own unsatisfied desires. ... Most anthropologists tend to treat possession as legerdemain in which the medium makes the invisible spirit speak by a kind of ventriloquism. The classic accounts of possession generally assume that a medium participates in possession because she gains a voice, the spirit's, which is more powerful and authoritative than the one she has as a human (Bourguignon 1973; Douglas 1970; Firth 1964; Lewis 1971). The medium uses the spirit as a proxy to express what she cannot normally express (Belo 1960; Broch 1985; Harris 1957; Mead & Bateson 1942; Messing 1958). This literature assumes that possession overtakes women more than men, for women are less free, more disenfranchised and more in need of a proxy.” (Nourse 1996)

Zelf denkt Nourse op een heel andere manier over deze fenomenen (zie 5.2) dan socio- en antropologen als Lewis die inderdaad, zoals Nourse bemerkt:

“tend to resolve the ostensible loss of human will or agency during possession by focusing on the medium as agent.” (Nourse 1996)

Lewis is als het ware nog steeds de ongekroonde koning van de deprivatietheorie blijft, die door de meeste, al dan niet met één of andere variatie op hetzelfde thema, gevolgd wordt. In 'Religieuze Extase' (1972) haalt hij een aantal voorbeelden aan waarmee hij deze theorie steeds opnieuw probeert te staven. Maar voorbeelden staven geen theorie. Voorbeelden kunnen alleen een soort 'statistische algemeenheid' ondersteunen. Net zoals de bemerking dat 'de meeste antropologen die zich inlaten met trance- en possessionculten een deprivatietheorie aanhangen' een statistische algemeenheid is. Alle aangehaalde voorbeelden hiervan zorgen niet voor een theorie, ze tonen alleen aan dat er inderdaad heel wat antropologen zijn met dergelijke ideeën. Het is helemaal geen bewijs dat men als antropoloog, om één of andere psycho-sociale reden alleen maar op een dergelijke wijze over dit fenomeen zou kunnen schrijven. Al evenmin is het een bewijs dat, als men over het fenomeen schrijft, men dit noodzakelijkerwijze aan de hand van zo'n theorie kan doen. Het enige wat voorbeelden doen is streepjes zetten, puntjes in een assenstelsel plaatsen. In deze puntjes kan men een correlatie zoeken. Maar deze correlatie toont op zich niets aan, behalve het feit dat een fenomeen 'soms', 'dikwijls' of 'vaak' voorkomt.

Lewis' fout bestaat erin dat hij van zijn correcte 'statistische algemeenheid' een 'universele oorzaak' maakt. Deprivatie komt vaak voor dus deprivatie zorgt voor het ontstaan van of toetreden tot trance- en possessionculten. Deprivatie is dikwijls aanwezig dus deprivatie is de oorzaak. Trance- en possessionculten zullen zich dan ook alleen maar voordoen onder gedepriveerden. Lewis veralgemeent bijgevolg van een 'possessionculten hebben veel gedepriveerde adepten' naar een "possessionculten *omdat* adepten gedepriveerd zijn." Zo maakt hij voorbeelden tot regel. Gevolg: tegenvoorbeelden bevestigen de regel niet, ze ontkrachten hem alleen maar, want ze doen afbreuk aan de statistische algemeenheid (maken deze minder algemeen door de statistiek uit te breiden) en ontdoen zo de 'universele oorzaak' van haar bewijskracht.

Laten we deze Lewisiaanse<sup>1</sup> statistische algemeenheden en correlaties even op een rij zetten, en daarbij onmiddellijk de statistiek uitbreiden met tegenvoorbeelden (en dus de correlatie doen dalen).

---

<sup>1</sup> 'Lewisiaans', omdat, zoals de eerdere voorbeelden duidelijk maakten, Lewis niet de enige is die deze algemeenheden universaliseert, maar ook heel wat andere antropologen zich hieraan bezondigen.

## *1.2. Vrouwen*

Eén van de meest voor de hand liggende observaties is het feit dat het merendeel van de adepten van een possessioncultus vrouwen zijn. Vrouwen die, in de context van een sterk patriarchale maatschappij, hun verlangens moeten onderdrukken maar via de trancerituelen deze verlangens kunnen uiten en/of voldoen.

Bijvoorbeeld:

“Vrouwen gebruiken dus (bewust of onbewust) de Zar bezetenheid als middel om op bedekte wijze hun belangen en eisen kracht bij te zetten, tegen alle beperkingen in die de mannen opleggen. “ (Lewis 1972, p. 79)

Na een verdere opsomming van een aantal culten besluit hij dan ook:

“dat [het] nu wel duidelijk is dat we hier te maken hebben met een wijdverbreide strategie, door vrouwen gehanteerd om doeleinden te bereiken die ze niet gemakkelijk direct kunnen nastreven.” (Lewis 1972, p. 85)

Maar, hoewel dit voor heel wat culten zou kunnen opgaan, zoals Lewis zelf met genoeg voorbeelden aantoont, het valt niet te ontkennen dat er ook veel culten zijn waar de adepten enkel mannen zijn, of er geen genderonderscheid bestaat. Zo zijn de adepten van bijvoorbeeld de Dhikr cultus in Marokko inderdaad vrouwen, maar deze islamitische mystieke trance, is bij de Naqshabandi Soefi van Turkistan een louter mannelijke aangelegenheid (Lewiston 1995b), en in hetzelfde Marokko, treft men ook Gnawa aan. Deze possessioncultus kent zowel mannelijke als vrouwelijke adepten. (Vandenbroeck 1997, Lewiston 1995b)

In de achterbuurten van Caïro is het inderdaad zo dat de Zarcultus in hoofdzaak bestaat uit vrouwelijke adepten, maar daarnaast bestaat er in diezelfde stad ook een islamitische Dhikrcultus waarvan de rituelen hoofdzakelijk door mannen en in een moskee worden uitgevoerd. Er is tussen beide natuurlijk een fundamenteel inhoudelijk verschil. Dhikr is bedoeld om Allah ‘in herinnering te brengen’ en zo Allah’s zegen af te smeken, en Zar richt zich op de verzoening met Djinns, geesten die door de ‘officiële’ islamitische leer eerder als een soort ‘duivelse wezens’ worden beschouwd met dewelke het contact best zoveel mogelijk wordt vermeden. Aan de andere kant, waar het specifiek de trancerituelen en possession betreft, zijn de verschillen tussen beide culten soms heel klein. Bepaalde specifieke vormen van Dhikr sluiten vrij dicht bij Zar aan. De liederen die op deze Dhikrs worden gezongen, worden ook in de Zar gezongen. Bovendien nemen bezetenen vaak deel



aan Dhikrs en wordt er in Zar-rituelen ook gedanst op een Dhikr-achtige wijze. (Drieskens 2003)

En wat te denken van de trance op Bali, waar zowel kinderen als volwassenen en zowel mannen als vrouwen bezeten worden? Meer nog, al te vaak wordt een man door een vrouwelijke geest bezeten of omgekeerd (Belo 1960, Lewiston 1995b).

“Misschien zijn het inderdaad niet altijd vrouwen,” zegt de deprivatietheorie dan ook, “Want...

### ***1.3. Indien het geen vrouwen zijn, dan zijn het marginalen***

Lewis (1972) schrijft heel duidelijk:

“In christelijk Ethiopië treedt de Zar-bezetenheid in de praktijk niet alleen bij vrouwen op. Ook bij mannen van lage sociale status, vooral bij marginale sociale categorieën”. (Lewis 1972, p. 102)

Dus, in die samenlevingen waar bepaalde mannen tot de gedepriveerden behoren, behoren deze eveneens tot de adepten van possessionculten. Zo trachten ook zij een nieuwe ‘sociale status’ te verkrijgen binnenin de cultus, en zijn zij evenzeer in staat bepaalde frustraties en onderdrukte verlangens te uiten. Dit is in zekere zin de meest klassieke vorm van sociale deprivatietheorie, waarvan we in het begin van dit hoofdstuk reeds vele voorbeelden aanhaalden. Het heeft geen zin om er nog meer te citeren. Men kan immers onmogelijk ontkennen dat de antropologen die dergelijke deprivatietheorie aanhouden wel degelijk juiste constatering deden. Zij zagen inderdaad stuk voor stuk dat het de sociaal gemarginaliseerden waren die tot de door hen onderzochte cultus behoorden. Het volstaat toe te geven dat de voorbeelden hiervan legio zijn.

De tegenvoorbeelden zijn echter minder gekend, maar toch ook duidelijk aanwezig, en in het licht van deze uiteenzetting, belangrijker. Zo schrijft Wendl:

‘The cults are said to provide such people with therapeutic outlets for frustrations and a means of protesting social exclusion. What this approach has not considered, however, is that many possession cults include a special category of slave spirits, i.e., spirits that either represent slaves or descend directly from dead slaves. (...) My case study of the *Tchamba* cult may thus be considered, in some respects, to be even an antithesis to Lewisian deprivation theory.’ (Wendl 1999, p. 111)

De studie van Tobias Wendl over de relatie tussen slavernij en possession door geesten toont dus aan dat het zeker ook niet louter gaat om een gemis aan maatschappelijke aanvaarding. Wat verder schrijft hij dan ook:

‘Elsewhere, I have examined the biographies of Mina priests and devotees in some detail. I discovered that these people do not belong, either socially or economically to any marginal or deprived section of society, but rather are distributed over various descent and professional groups.’ (Wendl 1999, p. 118)

Misschien is dit geen volledige antithesis, maar een bijzonder duidelijk antivoorbeeld is het zeker, daar Lewis (1972) bijvoorbeeld in directe tegenstelling hiermee stelt dat:

“In samenhang met wat op grotere schaal in de Ethiopische samenleving plaatsvindt, blijken nieuwe aspiraties tot opklimmen op de sociale ladder uit de steeds verhevener status van de geesten waar mensen van eenvoudige afkomst door worden bezeten.” (Lewis 1972, p. opzoeken)

Maar Wendl (1999) maakt duidelijk dat in de Tchamba cultus de sociale categoriën die deelnemen aan de cultus nu net niet de ‘onvrijen’ zijn, maar veeleer

‘free ones – and particularly those whose ancestors had been well known for holding slaves.’ (Wendl 1999, p. 118)

Het gaat hier immers om mediums die worden ingenomen door slaven die ooit door hun voorouders buiten de stad zijn begraven, zodat zij een ‘slechte dood’ zijn gestorven (in tegenstelling tot zij die binnen de stad zijn begraven, wat als een ‘goede dood’ wordt beschouwd). De geesten van deze ‘slecht gedode’ slaven nemen bezit van een medium dat vervolgens tracht deze geest te eren.

Het laatste voorbeeld dat we in dit verband zullen bespreken, is de Zarcultus van Caïro. Hoewel vele Egyptenaren de Zarcultus in eerste instantie afdoen als bijgeloof van de armen, is deze niettemin een voorbeeld van een possessioncultus waar ook rijken en gestudeerden aan deelnemen. In de jaren tachtig was er een plotse en toenemende interesse voor Zar vanuit de sociale wetenschappen, maar ook vanuit theaterwetenschappen. De controverses rond deze cultus werden heviger en Zar werd een onderwerp van vele discussies met evenzoveel visies op het fenomeen, zowel vanuit religieuze als wetenschappelijke hoek, tot gevolg. Zar werd onder andere onderworpen aan typische deprivatietheorie. Hierdoor wordt Zar vaak afgeschilderd als een ‘autochtone disco’, maar toch zijn het zeker niet enkel de marginalen en ongelukkigen die aan deze cultus deelnemen. Het door typische deprivatietheorie gekleurde beeld dat men van deze cultus ophangt, blijkt dus bij verder onderzoek niet te kloppen. Evenzo ontkennen velen in eerste

instantie dat ze in contact zijn gekomen met deze cultus, maar uiteindelijk blijken ze dan toch adept te zijn of ooit een periode van possession te hebben doorgemaakt. (Drieskens 2001, 2003)

Ook in de omgekeerde richting is dit een tegenvoorbeeld van deprivatietheorie. Want, niet iedereen in de cultus is een gedepriveerde en al evenmin is elke gedepriveerde in Cairo een adept van een dergelijke cultus. Zar is zeker niet de enige mogelijkheid tot uiting van spanning of verdriet in Cairo. Het is dus geen vanzelfsprekendheid dat een sociaal gedepriveerde of psychologisch gefrustreerde zich tot de Zarcultus zou richten. (Drieskens 2001, 2003)

Naast de Zarcultus die men overal in Cairo kan aantreffen, is er voor de ‘orthodoxere’ moslim, zoals reeds aangehaald, de Dhikr. Dit tranceritueel richt zich dan ook tot de niet gedepriveerde en niet gemarginaliseerde moslims. Al is de Dhikr een zuiver Islamitische aangelegenheid, er zijn genoeg overeenkomsten om te doen vermoeden dat het toch om een zelfde praktijk<sup>2</sup> gaat. Er wordt later nog dieper ingegaan op de vraag of het hier werkelijk om dezelfde fenomenen gaat, maar nu volstaat het in te zien dat, zoals reeds eerder aangegeven, de muzikale structuur dezelfde is, dat er tijdens Zarrituelen soms Dhikrteksten worden gezongen, en dat tijdens Dhikr rituelen er vaak ook bezetenen zijn die dansen. Op vlak van ritueel en ervaring toont Dhikr dus alleszins genoeg overeenkomsten met Zar om hier als argument (i.e. als tegenvoorbeeld van een possession cultus van sociaal gedepriveerden) relevant te zijn. (Drieskens 2001, 2003)

#### ***1.4. Acephalische culten vanwege maatschappelijke deprivatie***

Geheel in overeenstemming met de redenering dat adepten van trance en possessionculten marginalen en personen uit lagere sociale lagen zijn, wordt vaak betoogd dat vele possessionculten die zich temidden van een gecentraliseerde machtsstructuur bevinden zelf een ‘acephalische’ structuur vertonen. ‘Acephalisch’, met andere woorden, er is een zekere vorm van gelijkheid tussen de adepten van een cultus. Er is geen ‘hoofd’, geen ‘leider’, geen gecentraliseerd bestuur – waardoor deze possessionculten een zeer sterk

---

<sup>2</sup> In een eerdere versie van deze tekst stond oorspronkelijk het woord ‘fenomeen’, maar Drieskens zelf becommentarieerde bij het lezen van dit stuk: “ik zou eerder spreken over een vergelijkbare praktijk: gezien de praxis vergelijkbaar is, terwijl de betekenis die eraan wordt toegekend toch heel verschillend is” Laat het de lezer dan ook duidelijk zijn dat ik hier inderdaad een zelfde praxis bedoel. Later wordt nog heel wat dieper ingegaan op de manifestatie van de trance zelf. Deze, zo zal worden beargumenteerd, is een zelfde fenomeen bij Zar en Dhikr, al wordt deze door de adepten verschillend geïnterpreteerd. (9.3)

egalitair karakter zouden krijgen, en, men raadt het al, een nieuwe sociale configuratie zouden vormen, waar de adepten, die in het dagdagelijkse leven onderaan de hiërarchische samenleving thuis horen, een betere sociale status zouden vinden – ze bevinden er zich onder gelijken. Zo doen ze even hun deprivatie teniet, doordat ze binnen de rituelen van de cultus hun gevoel van eigenwaarde hernieuwen.

“Their acephalous and apolitical character presents itself as an inversion of, and counterpart to, the society’s political and economic constitution, and the festival of the spirit hosts presents itself as a sociable, non-societal event which suspends status, personhood and hierarchy.” (Kramer 1993, p. 95)

Als voorbeelden kunnen inderdaad deze van de Hauka temidden van het koloniale bewind<sup>3</sup> (Krings 1999; Taussig 1993) en de Boricultus van de Hausa temidden van een islamitische maatschappij zoals deze door Kramer (1993) is beschreven, worden aangehaald. Maar daar onmiddellijk tegenover staat dan weer Besmers studie over diezelfde Boricultus – weliswaar op een andere locatie –, waarin duidelijk gemaakt wordt dat er verschillende functies en statussen zijn binnen deze cultus, zoals “the attendants who assist during the performances but who do not themselves fall into possession-trance.” Of de “two principal leadership positions” (Besmer 1983, p. 12) waarvan trouwens één positie door een man wordt bekleed en de andere door een vrouw.

Veel culten kennen zo een ‘dieper-dan-de-andere-ingewijde’ die als begeleider van de rituelen optreedt. Nog een voorbeeld hiervan is de door een oceaan (de Atlantische) en een wereldreligie (Christendom) van de Hausa gescheiden Shakers van St. Vincent, alwaar de pointer de priester en geestelijke leider van de cultus is. En hoewel ook deze Shakers “predominantly [are] drawn from the lower class segment” (Henney 1974 p. 25), zijn er toch ook binnenin hun cultus nog statusverschillen.

“The position of “leader” ranks below that of a pointer and is in the nature of being an apprentice position. The leaders are men. ... Men may [also] hold lesser positions in the church. For example, ‘captains’ ... [and] a number of statuses are open to women who go to mourn. The highest ranking position is that of ‘mother’ with various grades within that category.” (Henney 1974, p. 30)

Nog een oceaan verder, is in de possession-trance cultus op Bali ook een duidelijke hiërarchie te zien. Sommige adepten (veelal de oudere) genieten meer aanzien dan anderen en hebben dan ook bepaalde privileges, zoals bijv. voorbehouden zitplaatsen tijdens het

---

<sup>3</sup> Het is inderdaad opvallend hoe de cultus van de Hauka (blanke militaire geesten) pas ontstaat wanneer het koloniale bewind in Niger aantreedt, en er ook samen mee verdwijnt. (Krings, 1999; Taussig, 1993)

tranceritueel, die enkel door deze hoger gewaardeerde adepten mogen worden ingenomen. (Belo 1960) Anderzijds is deze cultus dan ook geen voorbeeld van een ‘perifere’ cultus, maar eerder wel een centrale. Wat dit tegenvoorbeeld een beetje zou ontkrachten, omdat deze cultus hierdoor wel in Lewis’ deprivatietheorie zou passen. Lewis schrijft immers:

“In perifere cultussen ... staat bezetenheid, geïnterpreteerd als religieuze ervaring, open voor alle participanten. In centrale moraalreligies is echter inspiratieve bezetenheid niet algemeen toegankelijk. Ze is daar in feite het exclusieve kenmerk van een religieuze elite.” (Lewis 1972, p. 176)

Het is echter bijzonder betwistbaar of deze possession cultus op Bali, zoals beschreven door Belo, een ‘moraalreligie’ is. Dat deze possession het exclusieve kenmerk zou zijn van een religieuze elite, is zelfs totaal onwaar. Zoals Belo de mediums beschrijft (en dat doet ze op een bijzonder persoonlijke manier) is daar nergens sprake van. Deze mediums zijn in de gewone samenleving geen bijzondere elite, laat staan dat ze één of andere ‘hogere moreel-religieuze functie’ uitoefenen. Er is zelfs sprake van bepaalde possession rituelen waar enkel kinderen in trance gaan.

Dit onderscheid tussen ‘perifere’ en ‘centrale’ culten is echter een bijzondere uitbreiding op de gehele deprivatietheorie. Een verdere uitwijding hierover is dan ook op zijn plaats.

### ***1.5. Van perifeer naar centraal, van trance naar moraal***

Lewis komt vanuit zijn deprivatietheorie over extatische religies uiteindelijk tot een onderscheid tussen centrale culten die de officiële moraal en orde bevestigen, en perifere culten waarin onderdrukte en gedepriveerde groepen hun protest beleven. Deze mogen echter niet gezien worden als twee strikt van elkaar gescheiden cultustypen, maar, veeleer als een soort continuüm met een bepaalde dynamiek. De culten gaan over van perifeer naar centraal of omgekeerd. In de overgang van centraal naar perifeer verliezen ze hun extatische kracht en worden steeds meer moraalbevestigend. Omgekeerd vervallen de gevestigde moraalreligies soms tot perifere culten wanneer zij verdrongen worden, waardoor zij op hun beurt opnieuw de lagere sociale klassen kunnen aantrekken, met meer extatische en protesterende inhoud tot gevolg.

“Bovendien zijn, zoals we herhaaldelijk hebben gezien, de scheidslijnen tussen de twee cultustypen historisch gezien niet absoluut of ondoorbreekelijk. Cultussen kunnen in betekenis en staat veranderen. Zoals vele perifere cultussen afgedankte

gevestigde religies zijn, uit de genade gevallen en niet meer in aanzien, zo kunnen de bewegingen die beginnen als clandestiene genezingsculden aan de rand van de samenleving, zich tot nieuwe moraalreligies ontwikkelen.” (Lewis 1972, p. 179)

“Terwijl echter religies die bezig zijn tot marginale cultussen te degenereren meestal volgelingen uit de lagere sociale strata aantrekken middels bezetenheid, is er een even duidelijk aanwijsbare tendens dat de succesrijke inspiratieve religies hun extatisch vuur verliezen en zich verharderen tot kerkelijke establishments met aanspraken op een onbetwistbare monopolie op de ware leer.” (Lewis 1972, p. 180)

De meeste etnografische studies gaan weliswaar niet echt in op dit aspect, daar zij veeleer een studie zijn van een samenleving op een bepaalde plaats en een bepaald moment in de tijd, eventueel gespreid over een paar jaar, maar het zijn zelden longitudinale studies. Niettemin kan de studie van Goodman (1974) over de onenigheid in de apostolische kerk in Yucatan, als ‘micro-voorbeeld’ van de door Lewis’ geschetste dynamiek tussen perifeer en centraal dienen. In deze apostolische kerk, net zoals bij de reeds aangehaalde Shakers van St. Vincent of zoals in Charismatische bewegingen, wordt glossolalie<sup>4</sup> toegeschreven aan ‘gedoopt worden in de Heilige Geest<sup>5</sup>’. Deze kerk kende in augustus 1970 een opstoot naar aanleiding van de door de voorganger voorspelde wederkomst van Christus. De hele geschiedenis van deze opstoot wordt de lezer van dit proefschrift bespaard, men kan deze er altijd uitgebreid op nalezen in de uitgave van Zaretski (1974) of Bourignon (1973), maar enkele elementen zijn wel belangrijk. Alles begon in de zomer van het jaar ervoor toen een jonge, enthousiaste predikant de leider van deze congregatie werd. Hij leerde zijn parochianen “how to achieve the trance state and the attendant glossolalia” (Goodman 1974, p. 281). De glossolalie (en dus de ‘doop in de geest’) nam alsmaar toe, en zo ook het ledenaantal van de congregatie. In de zomer van 1970 groeide echter niet enkel het aantal trance-manifestaties, maar ook het geloof in de wederkomst van Christus, voorspeld door de visioenen van de predikant. Naarmate de groep gelovigen uitbreidde en de gemoederen verhit raakten over die nakende gebeurtenis, nam in eerste instantie ook het proselitisme toe (sommigen gingen naar nabijgelegen congregaties om deze te overtuigen van de komst van Christus). Op korte tijd kwam de klemtoon uiteindelijk meer en meer te liggen op het

---

<sup>4</sup> Glossolalie is het verschijnsel waarbij een persoon in trance een onsamenvangende spontane wartaal spreekt of zich plots uitdrukt in een vreemde en ongekende taal. In Christelijke gemeenschappen wordt dit toegeschreven aan de Heilige Geest, gerelateerd aan het gebeuren van Pinksteren, waarbij de apostelen, nadat zij de Geest hebben ontvangen, naar buiten gaan en de blijde boodschap in allerlei verschillende talen verkondigen. (Hefner 2003b)

<sup>5</sup> Dit is uiteraard de interne benaming die de adepten aan dit trancefenomeen geven. Het blijft immers hetzelfde als in andere possession culten. “the event is interpreted as possession trance. The speaker is thought to be possessed by the Holy Spirit.” (Goodman 1974, p. 264)

uitvoeren van bepaalde ‘instructies’ van de Heilige Geest, dan op het persoonlijk ontvangen ervan. De glossolalie werd ondertussen immers geïnterpreteerd, net zoals visioenen van sommige leden, en uit deze interpretaties werden tekens gedistilleerd.

“The people threw their Bibles out into the churchyard, burned their colored clothes, their shoes, radios, and television sets. They washed each other’s feet and then drank the dirty, muddy water. Some members had visions; others walked about restlessly in the village or traveled continuously from congregation to congregation.” (Goodman 1974, p. 231)

Het is onmiskenbaar dat naarmate in dit stadium het ‘morele karakter’ steeg, het extatische gestaag daalde. De opstoot was in een paar maand voorbij. De voorspelde gebeurtenissen deden zich niet voor, en de congregatie dunde weer heel sterk uit. Glossolalie was in januari van het volgende jaar nagenoeg totaal uit de cultus verdwenen. Dit trancefenomeen nam dus sterk toe tijdens de groepsuitbreiding, net voor de opstoot. Wanneer de opstoot zich voordeed (i.e. de komst van Christus werd voorspeld, en iedereen bereidde zich daar snel en sterk op voor, waardoor de morele dwang toenam) nam deze trance met rasse schreden af. En wanneer de wederkomst zich niet had voorgedaan, en de congregatie uiteindelijk weer naar zijn ‘dagelijkse’ gang van zaken was teruggekeerd (zoals het in de jaren voor de komst van de predikant was geweest), was de trance bijna totaal verdwenen.

Dit alles kan dus als een mooi voorbeeld gelden voor de door Lewis geschetste evolutie van religieuze, extatische culten. Maar deze cultus kan natuurlijk ook, zoals Goodman zelf aangeeft, als een millenaristische beweging bekeken worden. Deze kenmerken zich immers door een overtuigd geloof in het nakende einde der tijden of de komst van een nieuw hemels rijk dat verkondigd wordt door een charismatische leider. Millenaristische groeperingen kennen dan ook hun eigen (dikwijls kortstondige) dynamiek met een sterk proselitistische verspreiding, teneinde ‘zoveel mogelijk zieltjes van de verdoemenis te redden’ (Trompf 2000). Dit even terzijde, wil ik me niet te buiten gaan aan een onnodige uiteenzetting over millenarisme, want van belang is enkel dat niet elke trance- of possessioncultus een millenaristische beweging is, en dat al evenmin elke millenaristische beweging een trance- of possessioncultus is.

Niet alle possession culten kennen dus een millenaristische evolutie, waarbij de ‘extatische’ (of liever: geëxalteerde) cultus zich ontbindt of plots weer terugvalt tot een gematigde (al dan niet moraliserende) cultus, wanneer het voorspelde einde der tijden zich niet voor doet. Het ontstaan en verspreiden van de Charismatische beweging, die zich ook kenmerkt door een ‘doop in de Heilige geest’ met bijhorende glossolalie, toont immers dat

het ook anders kan. De Charismatische beweging komt voort uit het hevigere Pentacostalisme dat wel degelijk kan worden beschouwd als een soort perifere cultus binnen de christelijke religie.

“Pentecostalism was separated from most of the Christian world.” (anonymous 2003)

Maar dit

“Pentecostalism spread into the mainline denominations, and became known as the Charismatic renewal (or movement)” (Ramos 2002)

De Charismatische beweging is dus een trancecultus temidden van een centrale moraal bevestigende religie. Meer nog, ze heeft enorm veel aanhangers, en is (samen met de Pentacostalist movement) het snelst aangroeiende segment binnen het christendom, hoewel ze door andere groeperingen binnen het christendom dikwijls niet erg wordt gewaardeerd. Met ongeveer een half miljard aanhangers, is dit dan ook de grootste beweging binnen de christelijke traditie, na de katholieke kerk. (Gilley 2003) In zekere zin is deze perifere cultus dus toch centraal, temeer daar ze zich temidden van de gangbare denominaties bevindt. Het is geen echt afgescheiden beweging. Het zijn veeleer ‘gewone’ christenen die daarenboven ook nog eens tot de Charismatische beweging behoren.

De vraag is echter of de glossolalie verdwijnt in deze steeds groeiende beweging. Neemt het extatische aspect af? Wordt zij ook louter moraalbevestigend? Het is een betwifelbaar, en moeilijk te onderzoeken punt. Men zou het moeten nagaan op vele plaatsen en in vele groeperingen. Het ‘speaking in tongues’ fenomeen, i.e. de glossolalie, en dus de manifestatie van de doop door de geest blijft alleszins een streefdoel. Men blijft er zeer veel waarde aan hechten en het blijft dus alleszins een belangrijk onderdeel binnen de Charismatische beweging.

“Among Protestant Charismatics, the primary doctrinal views of mainline churches are normally maintained. ... Since their doctrinal centerpiece is still baptism in the Spirit, contemporary Charismatics often encourage individuals to "move up higher" spiritually and are often not satisfied until a person has spoken in tongues” (Ramos 2002)

Maar het is moeilijk om de evolutie van dit fenomeen na te gaan. De verspreiding van de Charismatische beweging is immers op vele plaatsen helemaal verschillend. In Amerika worden de ‘adepten’ dikwijls gewoon getolereerd. In Europa is deze beweging heel sterk aanwezig in Frankrijk en Italië (toch het bastion van de katholieke kerk), maar in Ierland (waar de sociale situatie gezien de burgeroorlog toch vaak voor psychische en sociale



deprivatie lijkt te zorgen) is het nagenoeg doodgebloed. Afrika kent dan weer een sterk syncretisme waar de charismatische elementen worden gebruikt om elementen uit Afrikaanse tradities en (possession)culten – zoals genezing, helderziendheid, dans, direct contact met God, etc. – te incorporeren in een westerse evangelische theologie. (Fahlbusch e.a. 1999)

Een eenduidige ontwikkeling langs het geschetste continuüm van perifeer naar centraal is dus niet altijd zo evident. Het laatst aangehaalde voorbeeld van de syncretische Afrikaanse variant van de Charismatische beweging laat toe ook andere voorbeelden van syncretische possessionculten vanuit een verschillend standpunt bekijken, zoals onder andere Vodou te Haïti waar de Loa, door wie de adepten bezeten worden, vereenzelvigd worden met katholieke heiligen. Deze Haïtiaanse Vodou is niet louter een vermenging van het Afrikaanse Vodou met Rooms-katholieke elementen, het is tevens ook een syncretisme met Afrikaanse culten afkomstig uit Yorubaland, Dahomey, Congo en overblijfselen van Taino (de oorspronkelijke religie van Hispaniola). (Thompson 1983, Gordon 2000) Het kan dus één grote ‘mengelmoescultus’ genoemd worden. Maar dan wel één (en misschien net daarom) waar iedereen aan deelneemt. Eigenlijk kan men veel meer argumenteren dat deze syncretische possessioncultus centraal is. De kleine katholieke elite van blanken en mulatten is uiteindelijk, als men het in aantal aanhangers bekijkt, de periferie.

Deze syncretische cultus is de meest algemene van het (schier)eiland geworden, en dus de meest centraal aanwezige. Inderdaad, hoofdzakelijk voor de lagere sociale klasse, maar de enige bestaande hogere klasse, de rijke ‘elite’ is een bijzonder kleine groep. De overigen zijn quasi allemaal hetzelfde gedeprimeerde en gedepriiveerde lot beschoren. Tachtig procent van de Haïtianen leeft onder de armoedegrens, want het land is uitgeput sinds de onafhankelijkheid omdat de slaven de gehate plantages platbrandden. De politieke onrust bleef steeds aanwezig, ook toen Aristide als verkozen president aan de macht kwam, en er zo nochtans een einde kwam aan drie decades van dictatorschap. (Allen 2000, Factbook CIA 2002, McAlister 1997)

Vodou is temidden van al deze onrust steeds een bindend element geweest dat de eigenwaarde van het Haïtiaanse volk versterkt, en werd hierdoor vaak beschouwd en gebruikt als ‘ziel van de natie’. De slavenopstand (1792) werd opgezwepd door een Vodou-ceremonie in Bois-Caïman, maar eenmaal aan de macht, vervolgden de helden van deze opstand (met het vaticaan samenwerkend) zelf Vodoupriesters. Later (1957) rekruteerde ‘Papa Doc’ Duvalier Vodoupriesters om zijn terreur kracht bij te zetten en de

elite van mulatten en blanken en de katholieke kerk met zwarte magie te bestrijden. Hoewel Amerikaanse protestantsen deze ‘diabolische’ godsdienst trachtten te bestrijden, werd Vodou, na afzetting van ‘Baby Doc’, door een nieuwe grondwet uit de criminele hoek gehaald. Aristide (de eerste ‘democratisch’ verkozen president) riep ook Vodouadepten op om zich tegen de ‘terreurVodou’ van de tonton-macoutes (de gevreesde geheime politie van ‘Papa Doc’) te verzetten. In 1994 ontving Aristide dan ook een paar honderd oungan (Vodoupriesters) in zijn paleis, waarmee Vodou uiteindelijk toch officiële erkenning genoot.

Hoewel tachtig procent van de Haïtiaanse bevolking volgens de statistieken Rooms-katholiek is, lijkt Vodou soms geheel samen te vallen met het katholicisme, waardoor minstens de helft van de bevolking uiteindelijk ook Vodou ‘praktiseert’. Voor de overigen is het een dagelijkse realiteit. Vodou is deel van het Haïtiaanse volk. (Allen 2000, Factbook CIA 2002, McAlister 1997) Het is eigenlijk onmiskenbaar de centrale cultus en dominante religie van deze republiek. (Bourguignon 1973, Corbett 1988)

Vodou is een levenswijze die dus duidelijk als protest van de gedepriveerde zwarte bevolking tegen de elite van blanken en mulatten wordt gebruikt maar tegelijkertijd ook bijzonder sterk en expliciet moraalbevestigend is, niet in het minst vanwege sommige katholieke geloofspunten. Het is dan ook een bijzonder alledaagse cultus die in elk aspect van het leven van de (zwarte) Haïtiaan verweven is. Niettemin blijft possession ook een integraal onderdeel van deze ‘centrale’ cultus, getuige de Vodou ‘festivals’ waar een massale hoeveelheid volk op afkomt. Een groot aantal deelnemers wordt op het één of het andere moment bezeten – onder de bulderende waterval van Saut d’eau, tijdens het offeren van een stier op het Kongo-festival in Soukri, tijdens een Vodouritueel in Port-au-prince, enz. Vodou is voor iedereen toegankelijk (iedereen kan door een Loa bezeten worden), en toch kent het een zekere hiërarchie. Door het syncretisme met het katholicisme zijn er priesters (oungan) en tempeldienaren (sèvitè). Anderzijds zijn er ook bepaalde personen binnen deze cultus die een bijzonder aanzien genieten, goed of slecht, zonder een welbepaalde specifieke religieuze ambt uit te oefenen. Sommigen houden zich bezig met de ‘duistere kant’ van de Vodou, de zwarte magie, en worden daardoor als ‘malfetèr’ (‘slechtdoener’) veracht. Anderen zijn dan weer mensen die een hoger aanzien genieten vanwege bepaalde verdiensten en daardoor ook voorrechten verkrijgen, zoals de welvarende ‘Keizer van Soukri’ die op zijn eigen festival de eer heeft (door Ganga bezeten) de offerstier te mogen bestijgen. (Allen 2000, Gordon 2000)

Is dit dan een tegenvoorbeeld van Lewis' perifeer-centraal theorie? Op bepaalde vlakken wel, op andere niet, zo lijkt op het eerste zicht. Vodou is, in vele opzichten en niet in het minst door het syncretisme, alles door elkaar. Het is possession en moraal. Het is protest en magie. Het is 'perifeer' en 'centraal'. Het is, zoals reeds gezegd, een 'mengelmoescultus'. Vodou, net zoals de verspreiding van de Charismatische beweging, valt niet in te passen in het gegeven binaire kader van 'perifeer of centraal'. Tegenvoorbeelden van deze tegenstelling (of de dynamiek ervan) zijn misschien moeilijk te vinden, maar echte voorbeelden zijn al evenmin voorhanden omdat deze analytische begrippen al te vaak niet toepasbaar zijn. Het in dit specifieke kader wringen van sommige culten, zorgt voor een verwrongen beeld op die culten. Concepten als 'perifeer' of 'centraal' zoals Lewis die invult, worden daardoor totaal irrelevant bij het beschrijven van vele culten. Een laatste voorbeeld, meer bepaald de Dionysuscultus, maakt dit misschien nog duidelijker.

De Dionysuscultus was een possessioncultus. De trancerituelen werden door prominente figuren als Plato en Aristoteles beschreven en gelinkt aan een bepaalde theorie over die trance. Door deze theorieën werd de inductie van trance niet als iets met een sociale, maar eerder met een 'musicologische' oorzaak beschouwd; trance wordt door deze filosofen veeleer toegeschreven aan de Phrygische (in contrast met de ethisch waardevollere Dorische) muziekvorm (zi ook 6.2.1.2). (Rouget 1985) De adepten kwamen in een onmiskenbare staat van possession (mania), waarbij de godheid door hen handelde en sprak. Dit valt helemaal niet te verwarren met het gangbare beeld van een bacchanaal waar de drank rijkelijk vloeit en de liefde vrijelijk wordt bedreven. Het is echter wel een cultus met muziek en dans en bepaalde 'regelingen' die er voor zorgen dat de adepten zichzelf verliezen en overgeven aan de godheid. (Rouget 1985, Eliade 1987, Vandenbroeck 1997)

Deze cultus was echter helemaal geen perifeer gegeven in het oude Griekenland. 'De Griekse religie' als centrale religie bestond ook helemaal niet, en daardoor kon een cultus ook onmogelijk perifeer zijn. 'De Griekse religie' was immers een bonte verzameling van culten, met als enig centraal en overkoepelend gegeven het feit dat elke ritus zich richtte op één of meerdere van de in mythen en verhalen gehulde goden. Er waren een heel aantal culten die naast elkaar bestonden – elke stadstaat had zijn eigen 'officiële' cultus, maar binnen die stadstaat bestonden ook nog een aantal andere culten, en enkele van deze culten hadden een eerder mystieke inslag.

“Various movements and groups, more or less deviant and marginal, more or less closed and secret, expressed different religious aspirations. Some were entirely or partly integrated into the civic cult; others remained foreign to it. All of them ... paving the way toward a Greek ‘mysticism’ ... a more intimate, and more personal contact with the Gods” (Eliade 1987)

Het enige ‘centrale’ aan de Griekse religie was het feit dat het een geheel was van ‘perifere’ culten.

En waar paste de Dionysuscultus in dit alles?

“The cults associated with Dionysos were an integral part of the civic religion, and the festivals in honor of the god had their place like any other in the sacred calendar.” (Eliade 1987)

Deze cultus was dus helemaal geen perifeer gegeven. Maar zeker ook niet centraal:

“But as a god of *mania* or divine madness – because of his way of taking possession of his followers through the collective trance ritually practiced in the thiasoi and because of his sudden intrusion here below in epiphanic revelation – Dionysos introduced into the very heart of the religion of which he was a part an experience of the supernatural that was foreign and, in many ways, contrary to the spirit of the official cult.” (Eliade 1987)

De Dionysuscultus was dus misschien een van de buitenbeentjes door zijn inhoud, maar als cultus zeker geen perifeer gegeven. ‘Centraler’ dan perifeer kon een cultus niet zijn. Men kan zich dus afvragen waarom nu net deze cultus wel een possession trance kende, en alle andere niet, want wat Lewis schrijft over het onderscheid en de dynamiek tussen ‘perifere’ en ‘centrale’ culten blijkt *niet echt onhoudbaar*, maar wel vooral (al te vaak) *niet toepasbaar* te zijn. Wanneer men echter gaat kijken hoe hij de stelling dat men van perifere cultus overgaat naar een centrale uiteindelijk fundeert, wanneer men nagaat hoe hij een ‘daarom’ maakt van zijn ‘statistische algemeenheid’, dan wordt het duidelijk dat deze verklaring eigenlijk niet meer is dan een zeer magere psychologische uitleg:

“Religieuze organisatie, de officiële belichaming van de godheid, en meestal toegerust met rijke rituele pracht, biedt natuurlijk een stabielere, meer voorspelbare en betrouwbare leiding aan het religieuze leven dan aan een sjamanistisch patroon van gezag op grond van bezieling door de geesten.” (Lewis 1972, p. 180)

Een heel eigenaardige en bijzonder ongefundeerde stelling. Iedereen kan immers met even veel plausibiliteit stellen dat de voorspelbaarheid van het uitdrijven of het sluiten van een ‘pact’ met de geesten vaak veel groter is dan bijv. ‘de ondoorgroendelijke wegen van de

here gods'. De autoriteit van de sjamaan of de mediums<sup>6</sup> die in direct contact staan met de geesten en een aantal bovennatuurlijke kenmerken vertonen, is vaak veel duidelijker dan de autoriteit van een geïnstitutionaliseerde priester die enkel de ritus van de religie kent en geen enkele (uiterlijke) blijk geeft van enig uitzonderlijk, laat staan bovennatuurlijk, contact met de hogere, spirituele wereld. Rijke rituele pracht – die officiële religies en hun instanties dikwijls niet vreemd zijn – ten slotte, steekt vaak af tegen de armoede van de volgelingen, en zorgt aldus beargumenteerbaar voor meer instabiliteit en daardoor (vanuit Lewis' theorie zelf) voor het ontstaan van perifere culten waarin gedepriveerde mensen 'meer stabiliteit' zouden vinden. Op die manier wordt het onbegrijpelijk: meer stabiliteit door over te gaan naar een institutie, meer stabiliteit door over te gaan naar periferie. Het valt allemaal met evenveel recht en 'zekerheid' te argumenteren. Want het enige argument is een subjectief en ongefundeerd psychologisch argument.

En dit wordt maar al te duidelijk, als Lewis (1994) zelf, op de laatste bladzijde van zijn boek schrijft:

“Naarmate de mens [verwijzend naar de 'westerse mens' en 'zijn' centrale christendom] greep kreeg op zijn omgeving vielen zaken waarvan eerst verondersteld werd dat ze door god geregeerd werden, hem uit de hand. Sjamanistische religies maken deze vergissing niet. Ze veronderstellen al bij het begin dat de mens, in ieder geval bij bepaalde gelegenheden, tot het niveau van de goden op kan stijgen. En omdat de mens dus al bij voorbaat participatie in het gezag van de goden wordt toegekend, kan hij nauwelijks nog een indrukwekkender soort macht krijgen.” (Lewis 1972, p.214)

Hoe rijmt Lewis deze 'indrukwekkender soort macht' met minder stabiliteit of een minder betrouwbare leiding van een sjamanistisch systeem? Waarom ging het christendom niet terug over naar een perifere extatische cultus? Lewis spreekt zichzelf hier flagrant tegen. In het eerdere citaat stelt hij dat officiële religieuze instellingen (centrale culten dus) stabiel en krachtiger zijn en zodoende betrouwbaardere religieuze leiding kunnen bieden, maar hier beweert hij dat een 'sjamanistisch patroon' haar gezag rechtstreeks van de goden haalt. In een dergelijk patroon kan men tot de goden opstijgen en met hen 'onderhandelen', hoe kan een officiële cultus die de mogelijkheid biedt om afstand te doen van directe goddelijke inbreng dan toch meer vertrouwen bieden? Door deze tegenspraak ontkracht

---

<sup>6</sup> Lewis maakt niet het onderscheid tussen possession en sjamanisme, zoals wij dit reeds in de inleiding duidelijk van elkaar differentieerden en wil met zijn theorie alle mogelijke extatische culten omvatten. Met 'sjamanistische religie' refereert hij dus evenzeer naar possessionculten.

Lewis zijn eigen theorie omtrent de dynamiek van overgang tussen ‘perifeer’ en ‘centraal’, aangezien deze gefundeerd wordt vanuit ongegronde psychologische assumpties. Dergelijke ongefundeerde veronderstellingen vormen jammer genoeg vaak de uiteindelijke basis van sociale theorieën omtrent trance en possession. Nochtans zijn er vaak meer dan genoeg tegenvoorbeelden van deze aannames. Is men dan zo bezeten door de eigen psycho-sociale theorieën dat men deze tegenvoorbeelden niet meer kan zien of naar waarde wil schatten?

## 2. Een theoretisch intermezzo

Wat bewijst men met tegenvoorbeelden? Niets. Behalve het feit *dat* ze er zijn, en men dus onmogelijk kan stellen dat de voorbeelden mogen worden veralgemeend. Een theorie moet kunnen verklaren waarom de tegenvoorbeelden zich ook kunnen voordoen, anders heeft de theorie geen enkele voorspellende waarde. Een theorie moet begrijpelijk maken waarom iets gebeurt, en uit deze ‘waarom’ moet men gevolgtrekkingen kunnen maken, anders kan men geen theorie opstellen, maar alleen een statistische mogelijkheid beschrijven. Een theorie over trance moet verklaren waarom trance zich voor doet waar ze zich voordoet, en waarom trance nu net niet aanwezig is, waar ze niet aanwezig is. Uit deze ‘waarom’ kan men dan afleiden, indien dit wenselijk zou zijn, wat men moet doen om trance aan- of afwezig te maken op plaatsen waar trance respectievelijk af- of aanwezig is. Een dergelijke theorie is bij mijn weten nog steeds niet voorhanden.

De Lewisiaanse deprivatie theorie, die een duidelijk psycho-sociaal gerichte theorie is, wordt, zoals reeds werd duidelijk gemaakt, in een of andere variant door de meeste antropologen, psychologen en sociologen, die zich met het fenomeen bezig houden, aangehangen. Het is echter verbazingwekkend hoe weinig deze theorieën het specifieke van het onderzoeksobject, namelijk de *trance* en *possession*, verklaren. De auteurs bakenen eerst het onderzoeksobject af tot bepaalde culten, en vervolgens zetten ze een theorie uiteen die geen rekening houdt met deze afbakening. Immers, wat maakt dat een kaartclub van oude, eenzame dametjes niet in deze theorie zou thuishoren? Wat zorgt er voor dat deprivatietheorie enkel geldt voor tranceculten? Waarom kan men het niet in één adem hebben over zowel Zaradepthen als Suffragettes. Waarom de armenwerking van Moeder Theresa in Calcutta niet naast Vodou in Port-au-Prince plaatsen?

Het ‘extatische’ element, de trance en possession, zijn niet van wezenlijk belang voor een verklaring die inhoudt dat de adepten in hun trancecultus een vluchtweg vinden voor hun deprivatie. De trancefenomenen zelf dragen niet echt bij aan deze functie van de culten. Tenzij misschien in het voorbeeld van bepaalde vrouwelijke adepten die specifiek het tranceritueel gebruiken (of misbruiken) om hun eigen wensen en noden tot uiting en vervulling te brengen. Maar tegenvoorbeelden toonden aan dat dit zeker niet algemeen is. Waartoe dient dan de trance en de possession in culten die deze fenomenen niet op een dusdanige manier gebruiken? Wat zorgt voor het verschil tussen culten en groeperingen

van gedepriveerde personen die helemaal niets van doen hebben met extatische verschijnselen? Of zijn trance en possession totaal onbelangrijke fenomenen in die culten waar ze niet specifiek gebruikt (of misbruikt) worden om de gedepriveerde noden in te vullen? Maar als ze onbelangrijk zijn in die culten, als dit een element is dat er soms 'zomaar' bij hoort, waarom zou men het onderzoek dan tot deze culten beperken? Met andere woorden, waarom wordt een onderzoek eerst afgebakend tot een bepaald verschijnsel, als de uit het onderzoek voortvloeiende theorie dit verschijnsel op geen enkele manier verklaart of duidelijk maakt?

Alles kan natuurlijk ook beschouwd worden als een 'aanzet' naar een onderzoek over groeperingen van gedepriveerde personen (bijvoorbeeld vanuit het idee dat men 'toch ergens moet beginnen') aan de hand van tranceculten. Het is immers onmiskenbaar zo dat het inderdaad vaak voor komt dat de adepten van tranceculten gedepriveerde personen zijn. Deze 'statistische algemeenheid' valt onmogelijk te ontkennen en vanuit deze 'statistische algemeenheid' kan men dan ook *vermoeden* dat deprivatie *soms wel eens een oorzaak zou kunnen zijn* van het ontstaan van of het toetreden tot een dergelijke cultus. Bij het omzetten van dit vermoeden naar een theorie kan men eigenlijk vier kanten uit.

Ten eerste is het mogelijk dat deprivatietheorie stelt dat deprivatie op de één of andere manier *altijd* de rechtstreekse oorzaak is van het ontstaan van of het toetreden tot tranceculten. Doch elk tegenvoorbeeld, van Indische paria's tot Engelse Suffragettes, toont onomstotelijk aan dat dit niet waar is. Want als er een rechtstreeks verband is moet elke deprivatie tot het ontstaan van of het toetreden tot tranceculten leiden, wat zeker niet het geval is. Elke trancecultus zou dan ook maar kunnen bestaan als gevolg van deprivatie, of doordat de toetredende adepten gedepriveerd zijn. Ook hiervan bestaan er genoeg tegenvoorbeelden, waarvan een aantal reeds werden behandeld, zoals de possessioncultus op Bali of de Dhikrtrance in Caïro. Dit soort deprivatietheorie blijkt dus totaal onhoudbaar. Ten tweede kan aangenomen worden dat deprivatietheorie stelt dat alle tranceculten *altijd* een soort 'vluchtwegen' zijn (naast vele mogelijke andere) voor deprivatie. Zo hoeft niet elke gedepriveerde tot een dergelijke cultus te behoren, maar is een dergelijke cultus wel een mogelijke uitweg voor gedepriveerde personen. Deprivatie is dan de onrechtstreekse oorzaak, i.e. deprivatie 'vraagt' als het ware om een vluchtweg, waarna men een trancecultus 'creëert' of toetreedt tot een trancecultus, omwille van deze functie. Dit bieden van een vluchtweg voor deprivatie is dan ook *de* functie van dergelijke culten. Doch elk tegenvoorbeeld, waarbij men niet gedepriveerd is, en deze functie dus niet gebruikt,



ontkracht dit soort theorie, door aan te tonen dat dit soms helemaal niet *de* functie is, en dus ook zeker niet altijd de onrechtstreekse oorzaak. Ook van deze voorbeelden werden er reeds genoeg aangehaald, waardoor ook deze theorie onhoudbaar blijkt te zijn.

Mogelijkheid drie is dat deprivatietheorie stelt dat deprivatie op de één of andere manier *soms* de oorzaak is van het ontstaan van of toetreden tot tranceculten. Dan moet er echter nog *minstens één* ander element zijn dat mede de oorzaak is van deze culten, want als er geen ander element is, dan is het verband rechtstreeks, en dan vervalt men in de eerst gestelde mogelijkheid, die niet kan verklaren waarom deprivatie *soms geen* oorzaak is. Ten minste één ander element moet dus duidelijk maken waarom deprivatie soms wel en soms niet een oorzakelijk element is. Minstens één<sup>7</sup>, want het kunnen er ook meerdere zijn, of een bepaalde samenstelling van meerdere elementen. Het kan ook zijn dat dit ander element of deze andere elementen de enige noodzakelijke oorzaken zijn, en dat deprivatie helemaal geen functie heeft in de verklaring van het ontstaan van of het toetreden tot tranceculten. Het zou ook kunnen dat deprivatie als een soort ‘katalysator’ fungeert, iets dat niet noodzakelijk is, maar het proces wel versnelt. Dat soort zaken moet nu eenmaal duidelijk gemaakt worden door een gefundeerde theorie. Een theorie is niet meer of niet minder dan het bieden van een verklaring. Een theorie over trance moet dus verklaren waarom deprivatie geen *noodzakelijk* oorzakelijk element, maar wel een *mogelijk* oorzakelijk element is. De voor handen zijnde deprivatietheorie is in dit geval niet onhoudbaar of fout, maar wel nog zeer onvolledig.

Ten slotte kan het ook zijn dat deprivatietheorie stelt dat tranceculten *soms* vluchtwegen uit deprivatie zijn. Met andere woorden, tranceculten hebben *soms* als functie een vluchtweg te bieden voor gedepriveerde personen. Als hiermee echter bedoeld wordt dat deze vluchtweg *soms* de functie is van tranceculten, en tranceculten *daarom* bestaan (i.e. omwille van de mogelijkheid tot het bieden van een vluchtweg), dan vervalt deze theorie ofwel in de tweede mogelijkheid waarbij deze functie de enige onrechtstreekse oorzaak is – doch dit bleek onhoudbaar – ofwel vervalt het in dezelfde probleemstelling als de derde mogelijkheid waarbij deze vluchtwegfunctie *soms* een onrechtstreekse oorzaak is – maar ook dan is de theorie zeer onvolledig, want ook dan is er nood aan nog *minstens één* ander element dat verklaart waarom dit dan soms geen onrechtstreekse oorzaak is, en wat in die gevallen wel de oorzaak is.

---

<sup>7</sup> Uiteraard kan het hier ook gaan om het ontbreken van een bepaald element dat op andere momenten wel aanwezig is, maar dat is op zich ook een element. Dit telkens herhalen zou de leesbaarheid van de tekst alleen maarodeloos bemoeilijken. Niettemin moet er ook met deze mogelijkheid – dat een trancecultus pas mogelijk wordt wanneer een bepaald element niet aanwezig is – zeker rekening gehouden worden.

Anderzijds moet er niet noodzakelijk worden van uitgegaan dat sommige tranceculten bestaan *omdat* ze een vluchtweg bieden. Alles kan gewoon geponereerd worden als een waargenomen feit. Maar dan heeft men hier enkel en alleen te maken met een beschrijving: ‘het komt *vaak* voor dat tranceculten een vluchtweg bieden voor gedepriveerde personen’. Op deze manier beschouwd is er helemaal *geen* sprake van een theorie of een verklaring. Het gaat hier dan om een waarneming, en niet om een theorie die deze waarneming verklaart. Een theorie over trance zou net moeten verklaren waarom deze vluchtwegfunctie zo vaak voor komt. In dit geval is de theorie dan ook niet fout, noch onvolledig, aangezien het helemaal geen theorie is, maar wel een waarneming – een onvolledige waarneming weliswaar. Verdere waarnemingen zouden moeten aanduiden wat verdere functies van tranceculten zijn – op zijn minst in die gevallen waar de vluchtwegfunctie afwezig is – , ze zouden moeten duidelijk maken of er soms meerdere functies op één en hetzelfde moment aanwezig zijn, enz. zodat vanuit al deze waarnemingen de theorie uitgebreid kan worden en kan verklaren waarom deze functies al dan niet aanwezig zijn.

Wil men dus een sluitende theorie over tranceculten opbouwen, dan zal men op zijn minst met deze zaken rekening moeten houden. De theorie zal moeten verklaren waarom er nog functies zijn (als die er al zijn) naast het bieden van een ‘vluchtweg’ voor deprivatie. De theorie zal moeten duidelijk maken waarom er meerdere *mogelijke* oorzaken of waarom er maar één *noodzakelijke* oorzaak is. De theorie zal ook moeten antwoord bieden op verschillende vragen die reeds al dan niet impliciet naar boven kwamen: Hoe komt het dat adepten van dergelijke culten inderdaad zo vaak gedepriveerd zijn? Hoe komt het dat het zo dikwijls vrouwen of marginale mannen zijn? Waarom zijn dergelijke culten zo vaak acephalisch?

Een theorie zal vooral moeten verklaren waarom dergelijke zaken zo dikwijls voor komen, *maar niet altijd*. Zo komen we weer terug bij de aanvang van dit deel: de uitzondering bevestigt de regel enkel en alleen wanneer deze regel de aanwezigheid van deze uitzondering ook verklaart. Daarom zal deze theorie ook de trancefenomenen zelf moeten verklaren, want de theorie zal moeten verklaren waarom trance zich ook kan manifesteren *zonder* al deze zaken én waarom trance niet aanwezig is bij sommige culten of groeperingen waar veel van de aangehaalde zaken *wel* aanwezig zijn.

Dit stramien kan dan ook op alle tot nog toe voorhanden zijnde theorieën over trance en possession worden toegepast. Tot nu toe is er geen enkele theorie die het

specifieke van de tranceculten verklaart. Telkenmale neemt een onderzoeker er een redelijk algemeen voorkomend element uit, om dit vervolgens te universaliseren. De ‘statistische algemeenheid’ wordt telkens een ‘universele daarom’. Hierdoor vormt men steeds één van de drie mogelijke theorieën. Ofwel wordt aangenomen dat het schijnbaar algemene element rechtstreeks voor trance zorgt, ofwel gaat men er van uit dat trance zich enkel kan voordoen als het schijnbaar algemene element aanwezig is, maar in beide gevallen spreken tegenvoorbeelden dit tegen. Of er wordt van uitgegaan dat een bepaald element soms (al dan niet rechtstreeks) voor trance zorgt, maar dan ontbreekt er nog minstens één element om het geheel afdoende te verklaren.

Meer of minder wetenschappelijk verantwoorde (zowel vanuit de fysiologie als de psychologie) staan naast meer magisch of mysterieus ingevulde theorieën, maar allemaal maken ze dezelfde fout, waardoor ze uiteindelijk allemaal evenveel ‘waarheidswaarde’ hebben. Met evenveel recht en vooral met minstens even veel redenen poneren ze dat een bepaald element vaak voorkomt, en dat het dit element is dat (soms) voor trance zorgt.

Het is te vergelijken met een onderzoek naar dronkenschap op jeugdfuiven, als men niet zou afweten van het bestaan van alcohol. Een antropoloog onderzoekt op een etnografisch verantwoorde manier een groot aantal dergelijke fuiven, en beschrijft deze zo adequaat mogelijk. Uit dit onderzoek blijkt dat het zeer vaak zo is, dat de dronken jeugd behoort tot wat men ‘gefrustreerde pubers’ kan noemen. Omdat dit zo’n frequent gegeven is, besluit de antropoloog dat frustratie dan ook datgene is dat zorgt voor deze fuiven, en dat de dronkenschap een middel is om deze frustraties te uiten. Een neuroloog echter bemerkt dat op dergelijke fuiven heel veel en luide bassen te horen zijn. Hij besluit dat deze bassen een impact hebben op de trillingsfrequentie van de hersenen en dat het dus deze bassen zijn die voor trance zorgen. Een meer romantisch ingestelde filosoof ziet dat de dronken jongeren vaak ook vrijen, zowel openbaar als verscholen, hij meent dan ook dat het veeleer de fysieke gewaarwording van prille liefde en seksualiteit is die zorgt voor deze jeugdige dronkenschap.

Hoewel dit waarschijnlijk allemaal zeer eigenaardig klinkt voor iemand die weet hoe dergelijke fuiven er aan toe gaan en wat het effect is van alcohol, hiermee hoop ik toch duidelijk te maken dat uiteindelijk meestal soortgelijke redeneringen en theorieën gemaakt worden als het gaat over tranceculten, vanwege het gebrek aan kennis van die culten en vooral vanwege het gebrek aan kennis over datgene wat specifiek voor trance zorgt. Zo kan men bijvoorbeeld beweren dat het zeer vaak voorkomt dat possessionculten gepaard

gaan met het genezen van een zieke en daaruit volgend kan men stellen dat possessionculten een vorm van ‘cultureel verharde autosuggestiviteit’ zijn die, in afwezigheid van gegronde wetenschappelijke geneeskunde, de adepten van hun psychosomatische ziektes afhelpt. In deze theorie worden possessionculten geen ‘zelfhulpgroep’ maar een soort ‘dokterskabinet’. Met even veel plausibiliteit kan men stellen dat er bijna altijd voedsel geofferd wordt – een bepaalde soort voedsel weliswaar dat over een zekere mysterieuze of magische kracht beschikt – en dat dit offeren voor de trance zorgt. De eerste theorie, zo zullen we zien, werd ook werkelijk uitgedacht, en hoewel de laatste totaal ongeloofwaardig klinkt, is het toch een soortgelijke theorie die men steeds heeft aanvaard als het gaat over de relatie tussen muziek en trance.

Deprivatietheorie staat dus naast heel veel andere theorieën met even veel waarde, en even weinig verklarende kracht. Want geen enkele verklaart het ontbreken van het als belangrijk naar voor geschoven element wanneer het onderzochte object zich toch voordoet, noch verklaart het de aanwezigheid van dat element wanneer het object zich niet voordoet. Het enige wat de onderzoeker moet doen is het hier opgestelde theoretisch kader toe passen op elk van deze theorieën om te zien of één van hen in staat is trance en tranceculten afdoende te verklaren. Bij sommige theorieën zal het volstaan tegenvoorbeelden te geven om ze te ontkrachten, bij andere zal het voldoende zijn aan te tonen dat ze onvolledig zijn omdat ze nog minstens één element ontbreken om het geheel te verklaren. Een relatief kort en globaal overzicht van de overige theorieën over possession trance kan dit duidelijk maken.

### 3. Psychologie en medicalisering

#### 3.1. Over de westerse visie op trancefenomenen en het ontstaan daarvan

Het lijkt logisch om trance psychologisch te bestuderen. In de eerste plaats uiteraard omdat het hier ongewone gedragingen betreft die per definitie voortkomen uit een veranderde bewustzijnstoestand. Tevens gaat het om de persoonlijke ervaring van een individu, hoewel de culten en rituelen op zich natuurlijk een groepsaangelegenheid zijn. Trance schijnt zodoende een psychisch fenomeen te zijn en wordt dus verondersteld bestudeerbaar te zijn door de psychologie, maar ook psychologische theorieën over trance en possession maken fouten tegen de logica van de universalisering. Bepaalde relatief algemene psychologische kenmerken worden ongegrond geuniversaliseerd tot een verklaring van het trancefenomeen.

Ofwel wordt gesteld dat de personen die in trance gaan mentaal zwakkeren, charlatans, psychisch zieken of zelfs gewoon gekken zijn, ofwel stelt men dat trancerituelen, door een gebrek aan wetenschappelijke kennis, cultuurgebonden geneeswijzen zijn voor psychosomatische aandoeningen. In beide gevallen is er van voor af aan sprake van minstens één flagrante en ongefundeerde universalisering, met name: trance en possession zijn ‘abnormaal’. Beiden ontstaan vanuit een westerse overtuiging dat het ‘rationele’ en ‘wetenschappelijke’ de enige normale en nastreefbare zaken zijn. In het eerste geval wordt de trance zelf als een abnormaal fenomeen beschouwd, in het tweede geval het ritueel zelf. Nochtans toont Bourguignon door haar langdurig onderzoek naar en haar extensieve beschrijving van possession trance in de vele verschillende maatschappijen en culturen aan dat dit ‘abnormaal’ zijn zelfs niet eens een ‘statistische algemeenheid’ is.

“As I noted, our sample of 488 societies is taken from the *Ethnographic Atlas* and consists, for the most part, of simpler, less differentiated societies. And for the most part, too, we have attempted to focus on stable societies, not on religious movements. In this sample of societies, we found that 90 percent have one or more forms of institutionalized, ritualized altered states of consciousness, 74 percent have some belief in spirit possession, and 51 percent have possession trance. The societies described are thus not all atypical in having such beliefs, practices, and experiences. The ‘odd’ societies apparently are not those that have patterned trance

and/or possession trance. The ‘odd’ societies appear to be does that have not.”  
(Bourguignon 1974, p. xv)

Als de etnografische feiten ons laten inzien dat trance, possession en geloof in geesten verre van abnormaal zijn, vanwaar dan toch een dergelijke overtuiging?

In de westerse christelijke wereld zijn trance en possession geen ongekende begrippen. Uiteraard kan gerefereerd worden naar de Bijbel waarin meerdere voorbeelden van deze zaken te vinden zijn, zeer zeker ook in het Nieuwe Testament waar sprake is van meerdere duiveluitdrijvingen zoals Legioen (de naam van de vele duivels) die door Jezus uit een bezetene in een troep zwijnen werd gedwongen (Lc. 8, 27-36), of zoals de geest die door zijn leerlingen niet uit de jongen konden gedreven worden, wat Christus toeschreef aan hun té kleine geloof (Mt. 17,14-20). Eveneens kan worden verwezen naar ‘bezetenheidsepidemies’ zoals te Loudoun die soms op een heksenjacht uitdraaiden (Huxley 1974), maar ook kan men ‘acceptabele’ religieuze trances zoals die van Theresia van Avilla aanhalen, of refereren naar sommige ‘dorpsgekken’ die in de middeleeuwen toegestaan werden vrij rond te lopen aangezien verondersteld werd dat zij door God waren ‘geraakt’. (Mizrach 2003) Een zekere ambiguïteit over fenomenen zoals trance en possession was dus zeker aanwezig in het oude Europa. Ongewone bewustzijnstoestanden konden op verschillende wijzen geïnterpreteerd worden; als ‘een rechtstreekse aanraking door God’, als ‘bezetenheid door demonen’ of als ‘een pact met de duivel zelf’. (Mizrach 2003)

Tijdens de Verlichting veranderde de visie op deze fenomenen. Filosofen en ‘wetenschappers’ van die tijd zochten ook voor dergelijke fenomenen een natuurlijke oorzaak. Ze stelden dat possession misschien niet afkomstig was van bezetenheid door een externe spirituele entiteit, maar dat het fenomeen veeleer een geestelijke stoornis als oorzaak kende, en dat deze zaken dus geen religieuze doch wel een medische aangelegenheid waren. Het leek hen dus verantwoord deze ‘bezetenen’ in mentale instellingen op te nemen, in plaats van hen op de brandstapel te plaatsen. Deze vroege ‘wetenschappers’ vergaloppeerden zich echter ook aan ongefundeerde universaliseringen vanuit statistische algemeenheden, want vanuit de constatering dat deze abnormale gedragingen zich veel vaker bij vrouwen voordeden, bestond de gangbare therapie al gauw uit het verwijderen van de baarmoeder (*hystere*) want dit vrouwelijke orgaan werd als oorzaak gezien van hun ‘hysterie’. Zo medicaliseerden ze possession als een verlies aan rede en een gebrek aan zelf-controle (Crapanzo 1977, Kremer 1994, Mizrach 2003)

### ***3.2. Bezetenen zijn mentaal ziek***

Possession en andere ongewone bewustzijnsveranderingen werden gezien als de overgave van de rede, als imaginatie en irrationaliteit, en moest dus als zodanig worden ingedijkt, zodat deze zaken zich niet verder zouden kunnen verspreiden, want zij betekenden een gevaar voor de orde van de maatschappij. Het gevaar van de duivel werd het gevaar van de psychologische pathologie. (Mizrach 2003, Taussig 1987, Zahourek 2001) Zodoende ontstond de medicalisering van possession uit de nadruk op het rationele. Het moet dan ook niet verbazen dat ook toen antropologen tijdens de 19<sup>de</sup> eeuw etnografische data over possession en trance uit niet-westerse samenlevingen verzamelden, deze gegevens eveneens als een pathologische aandoening werden beschouwd. Er werd aangenomen dat de mensen die zich lieten bezeten worden, waarschijnlijk de mentaal zieken van de maatschappij waren, die weliswaar door die maatschappij werden getolereerd omdat zij de mogelijkheid kregen hun psychopathologie op een sociaal aanvaarde wijze te uiten. (Mizrach 2003, Heber 1989)

Possession werd echter niet alleen gemedicaliseerd en 'geïrrationaliseerd' maar ook 'geprimitiviseerd', waardoor het idee ontstond dat possession een soort bijgeloof was dat door westerlingen ook in andere culturen mocht worden uitgeroeid, aangezien het 'civilisatie' in de weg stond. Aldus legitimeerde men zich als therapeuten van de irrationele ziektes die vooruitgang in de weg stonden. (Kremer 1994, Mizrach 2003, Taussig 1987). Zo wordt het duidelijk hoe possession vanuit het westen eerst werd gedemoniseerd en vervolgens gedenigreerd. Al moet men toegeven dat de antropologen reeds lange tijd van het idee zijn afgestapt dat bezetenen, adepten van tranceculten en sjamanen mentaal ziek zijn, een dergelijke overtuiging is niettemin lange tijd aanwezig geweest onder antropologen en laat hier en daar nog zijn sporen na. Een zeker gevoel van 'westerse superioriteit', een bepaald idee dat de westerse 'wetenschapper' uiteindelijk beter weet dan de adepten, mediums en bezetenen zelf hoe het allemaal in mekaar zit, blijft bestaan.

Hiervan getuigt ook de in de voorgaande hoofdstukken sterk becommentarieerde deprivatietheorie. Nochtans kan je bij Lewis hevige kritiek op psychopathologische theorieën lezen, want hij besluit, na het aanhalen van vele voorbeelden van een dergelijke denigrerende en medicaliserende redenering bij verschillende antropologen, dat een dusdanige denkwijze een al te makkelijke en overhaaste conclusie is die voortvloeit uit de projectie van onze eigen psychologische vooronderstellingen en interpretaties.

“Dit oordeel sluit nauw aan bij de welbekende mening van Bateson en Mead dat de Balinezen leven in een cultuur waarin de normale psychologische aanpassing die graad van onaangepastheid benadert, die we in een westerse samenleving schizoïde noemen. ... Verder is er Langness die ... over gevallen van bezetenheid in Nieuw-Guinea met klem beweert dat het hierbij om ‘hysterische psychoses’ gaat. En in een belangrijk symposium over recent onderzoek naar de geestelijke gezondheid in Azië en het Pacifisch gebied geeft de psychiater Yap als zijn oordeel dat vanuit de moderne psychiatrie gezien ‘de meeste gevallen van bezetenheid abnormaal moeten worden genoemd’. Yap classificeert bezetenheid als een psychogene psychose.” (Lewis 1972, pp. 188-189)

De bezetene als mentaal zieke is dus zeker geen onbestaand idee, maar Lewis zelf steunt dit hoegenaamd niet.

“Hoewel veel literatuur, oudere zowel als recente, deze interpretaties steun lijkt te geven, zijn er aan de andere kant schrijvers, gewoonlijk beter geïnformeerd en dankzij hun opleiding beter gekwalificeerd, die precies het tegenovergestelde beweren.” (Lewis 1972, p. 189)

Hij vervolgt met een opsomming van een aantal antropologen die duidelijk bevestigen dat de vele sjamanen en adepten van tranceculten mentaal zeer gezond en heel normaal zijn. Door de hoeveelheid (empirische) data die deze stelling steunt kan men niet anders dan besluiten dat de bezetenen zeer zeker niet per definitie mentaal ziek zijn.

### ***3.3. Trancerituelen zijn een vorm van psychotherapie***

Men kan er natuurlijk heel moeilijk om heen dat men in zeer veel culten pas toetreedt na een (langdurige) periode van ‘onverklaarbare’ ziekte die uiteindelijk aan de geesten wordt toegeschreven. In de meest klassieke gevallen betreft het aandoeningen zoals langdurige depressiviteit, onverklaarbare pijn, chronische lusteloosheid en lethargie, verlies van eetlust, gezwollen, migraine, onvruchtbaarheid, verlamming, psychologische gestoordheid, ijlen, sommige epileptische symptomen, etc. (Besmer 1983, Boddy 1989, Saunders 1977, Sharp 1993, Vandenbroeck 1997,...)<sup>8</sup>. De initiatie in de cultus bestaat dan vaak ook uit een ritueel waarin de ziekte wordt genezen. Soms probeert men te achterhalen

---

<sup>8</sup> Dit zijn zeker niet de enige door geesten veroorzaakte aandoeningen, noch zullen zij die dit als mogelijkheid aanvaarden deze ziektebeelden per definitie als dusdanig interpreteren.



wat de geest van zijn medium verlangt, waarna men dit ten uitvoer brengt om zo de ziekte, door het ‘behagen’ van de geest, te beëindigen, soms tracht men de geest door exorcisme te verwijderen. In deze gevallen is het de bezetene zelf die door het ritueel wordt genezen, maar af en toe is het eerder de geest die via het medium een oplossing biedt voor de genezing van – al dan niet door geesten veroorzaakte – ziekten van anderen. Vele trancerituelen zijn dan ook expliciet genezingsrituelen van bepaalde (door geesten veroorzaakte) ziekten. De voorbeelden hiervan zijn legio. (Besmer 1983, Boddy 1989, Greenbaum 1973, Gussler 1973, Garrison 1977, Nourse 1996, Rasmussen 1995, Pressel 1977, Sharp 1993, Saunders 1977, Turner 1992,...). Maar evenzeer zijn er veel voorbeelden te vinden van rituelen die zich niet specifiek op genezing richten, net zoals niet in elke cultus pas zal worden togetreden wanneer ziekte zich voor doet. De geesten houden zich bij wijze van spreken ook met heel wat andere zaken bezig dan mensen ziek maken. Genezing, hoe dikwijls ook dit wel een aspect is, is zeer zeker niet altijd de enige functie van trancerituelen. (Belo 1960, Goodman 1974, Henney 1974, Kramer 1993, Nourse 1996, Willis 1999, Vandenbroeck 1997).

Deze tegenvoorbeelden spreken de laatste restanten van psychopathologische possessiontheorieën sterk tegen, want her en der bleef (en blijft) de medicalisering van possession hardnekkig bestaan. In deze theorieën worden de bezetenen niet meer flagrant voor ‘gek’ versleten, ze worden wel nog steeds vanuit moderne westerse psychologie bestudeerd. De culten worden hierdoor niet zozeer beschouwd als socialisatie van gekken, maar wel dikwijls als vormen van cultuurspecifieke ‘groepstherapie’. Vanuit de optiek dat de adepten eenvoudigweg nog niet genoeg kennen van de werking van het brein en de menselijke geest om wetenschappelijk verantwoorde psychotherapie mogelijk te maken, worden deze culten als een soort ‘primitieve’ psychiatrie beschouwd,.

“Ward ... argues that central possession is a ritually-induced therapeutic defense, while peripheral possession is ‘induced by individuals’ stress’ and provides a cultural explanation for psychopathology.” (Boddy 1994, p. 411)

Eigenlijk nemen ook aanhangers van deprivatietheorie een dergelijk standpunt in. Want deze theorie beweert dat possessionculten groeperingen zijn waarin bepaalde gedepriveerde leden van de samenleving hun onderdrukte frustraties en verlangens kunnen kanaliseren en uiten. Zo maakt iemand als Lewis de fout die hij anderen verwijt. Possession blijft op deze manier immers onderhuids nog steeds een indicatie voor een psychopathologie, waarvan de westerse mens meent de werkelijke oorzaak te kennen. Niet echt helemaal gek, maar toch een beetje mentaal ziek – wat natuurlijk zeker zou kunnen

verholpen worden met (wetenschappelijke) westerse psychotherapie. De geciviliseerde westerse meent voor deze menselijke problemen wel andere oplossingen te kennen in plaats van trancerituelen, want dergelijke oplossingen hebben volgens hem, net zoals de oorzaak, uiteraard niets te maken met geesten.

Vele westerse wetenschappers veronderstellen zo nog steeds dat zij het beter weten dan deze bezetenen, doch de laatste en zeer doeltreffende dooddoener van alle psychopathologische theorieën is er één die aantoonst dat de ‘wetenschappelijke westerse kennis’ helemaal niet altijd veel hoogstaander is. In plaats van een superioriteitsovertuiging zou bescheidenheid veel meer op haar plaats kunnen zijn, want, in vele gevallen kent men in de besproken culturen en samenlevingen wel degelijk het onderscheid tussen ‘geestesziek’ en ‘ziek door toedoen van geesten’. (e.g. Pressel 1977) Zelfs Lewis, al slaagt hij er blijkbaar niet in hieruit de juiste conclusies te trekken, schrijft:

“Tot slot moeten we er op wijzen dat waar de bezetenheid door een geest een gebruikelijke verklaring voor ziekte is, het feit dat bepaalde vormen van krankzinnigheid en epilepsie als manifestaties van bezetenheid kunnen worden beschouwd, nog niet betekent dat men geen verschil maakt tussen deze en andere vormen van bezetenheid. Zoals we zagen worden gewoonlijk vele uiteenlopende ziektebeelden aan bezetenheid toegeschreven, en meestal onderscheidt men daarbij krankzinnigheid (of epilepsie) duidelijk van andere bezetenheidstoestanden.”  
(Lewis 1972, p. 191)

Zo is het zeker in de Zarcultus. Possession is daar zeker niet de eerst gestelde diagnose wanneer iemand ziek is. Een hele reeks ‘alternatieven’ wordt doorlopen, alvorens de zieke als adept tot de cultus zal toetreden. Pas als alle overige oplossingen, zoals westerse geneeskunde of islamitisch exorcisme niet blijken te werken, zal door de omgeving (en dus niet door de zieke zelf) worden aangeraden om raad te vragen aan iemand die vertrouwd is met de wereld van de geesten. (Boddy 1989, Driessens 2001).

Een dergelijke gang van zaken vindt men ook terug bij de door Besmer onderzochte Boricultus:

“It should be emphasized that in the urban settlements Bori explanations for illness represent only one of the possibilities available... Typically, urban people try non-Bori explanations for illnesses before dealing with the ‘children of the Bori’ with cases otherwise incurable.” (Besmer 1983, p. 7)

Op dit vlak lijken ze dus in andere samenlevingen ‘intelligenter’ met dit soort zaken om te gaan dan de ‘alles wetende’ westerling. Adepten herkennen een verschil waar de meeste

westerse wetenschappers er geen kunnen zien. Zo houden ze op zijn minst de mogelijkheid open, goed wetende dat er een groot verschil is tussen het ene ziektebeeld en het andere. Deze mensen laten zich niet vangen aan foute universaliseringen. Zij beseffen dat niet alle ziektes een possession gerelateerde oorzaak hebben (dus zij denigreren andere geneeswijzen niet), en zij beseffen dat niet elk contact met geesten noodzakelijkerwijze voor ziekte zorgt (dus zij demoniseren possession al evenmin).

“Not all who become possessed are neurotic, and many who evince so-called neurotic symptoms are never diagnosed as possessed. Further, if possession is an idiom for certain kinds of illness, the reverse is also true: illness is an idiom for possession. Those who exhibit nondysphoric signs of possession, like having visions of spirits and spirit related things, are automatically considered ill even if they seem perfectly healthy. This is not because such visions are abnormal in Hofriyati, where the existence of spirits is an undisputed fact and seeing one rare, but not unusual. Rather, *the possessed are ill because they are possessed.*” (Boddy 1989, p. 147 mijn cursief)

Het lijkt er dus sterk op dat possession niet zomaar kan gepseudologiseerd worden. Men kan het niet zomaar als dwaasheid of neurose afdoen. In tegendeel, het biedt eerder een manier om met bepaalde zaken om te gaan waar ook (en misschien vooral) westerse kennis geen antwoord op biedt. Het zijn zaken waar een westerse geest geen vat op heeft. Het marginaliseren, ridiculiseren, medicaliseren en pseudologiseren van deze fenomenen waar men maar moeilijk mee overweg kan binnen huidige paradigma's en wetenschappelijke discours, blijft echter ook vandaag de dag nog een feit. Vele alternatieve geneeswijzen die zich eerder baseren op een bepaald energetisch gebeuren, contact met geesten of buitenzintuiglijke ervaringen zoals bijvoorbeeld telepathie worden in dit schuifje van onmogelijkheid, leugen en/of mentale pathologie gestoken. In dit verband is er echter een frappant artikel van Heber e.a. (1989) dat een onderzoek beschrijft waarin wordt nagegaan of 'alternatieve genezers' die vaak gebruik maken van dissociatie of zelf beweren 'ingenomen te worden door een externe kracht of geest' wanneer ze hun cliënten behandelen, duidelijke psychopathologieën zoals MPD (multiple personality disorder) of schizofrenie vertonen. Hiertoe werden ze aan de hand van bepaalde specifieke interviews vergeleken met een controlegroep van studenten psychologie met een opleiding in de gangbare psychotherapieën. Het onderzoek wees uit dat:

“Neither group showed evidence of extensive psychopathology. However, the alternative healers showed more Schneiderian symptoms<sup>9</sup>, extrasensory experiences, and secondary futures of multiple personality disorder. Among the healers, these experiences did not seem indicative of psychopathology, and were in fact sought after and valued. Dissociative experiences are not necessarily indicators of psychopathology in non-clinical groups.” (Heber e.a. 1989, p. 562)

De gemiddelde scores van de alternatieve therapeuten op de testen werden op hun beurt vergeleken met de scores van MPD-patienten. Deze laatste scores significant hoger op zowel Schneiderian symptoms als op secundaire kenmerken van MPD, maar de alternatieve genezers vermelden significant meer ESP<sup>10</sup> en andere bovennatuurlijke ervaringen. Dit is een zeer interessant gegeven, daar dit duidelijk aantoont dat dergelijke buitenzintuiglijke of bovennatuurlijke ervaringen helemaal niet het ‘privilege’ zijn van geesteszieken of mensen die hallucineren. Het toont hoe men er in de westerse psychologie al te vaak verkeerdelijk van uit gaat dat onverklaarde zaken bedrog zijn.

“ESP and supernatural experiences may be common features of multiple personality disorder, they are not exclusive to multiples, and in fact occur at high rates in at least one nonpsychiatric population. Therefore, when a client reports ESP and supernatural experiences, this should alert the clinician to the possibility that the client is suffering from a dissociative disorder, particularly MPD. But the clinician must also bear in mind that extrasensory and supernatural phenomena are common experiences for some people with no such disorder.” (Heber e.a. 1989, p. 562)

Als we dit alles toepassen op etnografisch materiaal wordt het duidelijk dat possession of andere cultuurspecifieke uitingen en vormen van dissociatie zeker niet zomaar kunnen worden gepathologiseerd. Als ESP zich voordoet bij mentaal gezonde mensen, dan moet een andere verklaring worden gezocht voor deze ESP. Als possession, trance of contact met geesten zich manifesteert bij mentaal gezonde mensen, dan moet men een andere

---

<sup>9</sup> Schneiderian symptoms wijzen in klassieke psychologie op schizofrenie. Symptomen van eerste rang zijn: hoorbare gedachten, hallucinaties van stemmen die discussiëren of die de eigen persoon becommentariëren, de illusie van het kunnen overdragen van de eigen gedachten, het gevoel dat een ander de eigen gedachten wegneemt, het gevoel dat iemand anders gedachten in de eigen gedachten brengt, het gevoel dat een externe kracht het eigen lichaam beheerst, non-hallicunatoire illusoire gedachten. Symptomen van 2<sup>de</sup> rang zijn alle andere hallucinaties. (Behavenet 2002)

<sup>10</sup> Extra Sensory Perception. Buitenzintuiglijke waarnemingen. Dit omvat telepathie, helderziendheid, precognitie (voorzien en voorspellen van de toekomst), retrocognitie (de mogelijkheid om voorbije gebeurtenissen te ‘zien’) en psychometrie (de mogelijkheid om de ‘geschiedenis van een object’ te kennen door het te zien of aan te raken). (Anoniem 2003a)

verklaring zoeken in plaats van deze manifestaties van andere bewustzijnstoestanden te psychologiseren.

Zo wordt het duidelijk dat het eerder geschetste theoretisch kader van ongefundeerde universaliseringsen hier kan worden toegepast. Niet alle bezetenen zijn gekken, en niet alle gekken zijn bezeten. Dus, een psychopathologie kan onmogelijk altijd de oorzaak zijn van een dergelijk fenomeen, en als het één van de mogelijke oorzaken is, dan is de theorie hopeloos onvolledig. Evenzo is psychotherapie zeker niet de enige functie van tranceculten, noch is elke psychotherapie een trancecultus, dus ofwel biedt dit geen verklaring voor het bestaan van deze culten, ofwel is de beschrijving van deze culten zeer onvolledig. Ook hier zien we ons dus opnieuw geconfronteerd met grote onvolledigheden in de bestaande theorieën. Niettemin moet er met deze psychologische, paranormale en therapeutische aspecten rekening gehouden worden. En misschien moet er ook nog met iets anders rekening worden gehouden. Wie weet moet, nu we op dit punt aangekomen zijn, de bal eens worden teruggespeeld.

### ***3.4. Een ietwat gewaagde vraag***

Wat als we dit alles op de eigen westerse theorieën toepassen? Zou dan kunnen worden gesteld dat sommige gevallen die vroeger als psychopathologisch werden afgedaan eigenlijk eerder een teken van ongekende buitenzintuiglijke of bovennatuurlijke ervaringen waren? Misschien waren sommige mensen die als MPD werden gediagnosticeerd veeleer ‘bezeten’. Zou het niet kunnen, in het licht van al hetgeen zonet is beschreven, dat sommige gevallen van dissociatie, persoonlijkheidsstoornissen, of zelfs schijnbaar normale doch chronische ziektes die normaal als psychiatrisch of psychosomatisch worden behandeld eerder het gevolg zijn van possession?

Het is niet de bedoeling hier op dit moment veel dieper op in te gaan, het biedt enkel stof tot nadenken want met die mogelijkheid moet alleszins rekening gehouden worden. Wie weet zijn het niet de zogeheten ‘primitieve’ samenlevingen die ‘wetenschappelijke’ kennis ontbreken, maar zijn het eerder westerse wetenschappers en medici die ‘vooruitstrevende’ kennis over deze fenomenen tekort komen. Ik laat dit alles nog even in het midden, want ik wens hier geen onomstotelijke feiten te poneren die als argument kunnen dienen voor de verdere theorie. De bedoeling is enkel nieuwe mogelijkheden open te laten, omdat bepaalde kortzichtigheden duidelijk geen oplossing bieden.

Dit zorgt echter wel voor een heel soort nieuwe vragen in dit onderzoek, waar we later dieper op in zullen gaan. Dit is immers niet enkel meer de vraag naar de verklaring voor ‘ongewone’<sup>11</sup> fenomenen, het wordt meteen ook de vraag of we ons deze fenomenen eigenlijk niet *zouden moeten* ‘gewoon’ maken, of we niet bewust meer met deze zaken zouden moeten bezig zijn, omdat we ze misschien te weinig als realiteit aanvaarden.

---

<sup>11</sup> ‘Ongewoon’ wordt hier expliciet gebruikt in de plaats van ‘abnormaal’. Voor een gemiddelde (dus ‘normale’) westerling is possession iets zeer ongewoon, maar, zo moet reeds duidelijk zijn, het is *geen menselijke abnormaliteit* gezien het feit dat het zo verspreid en vaak voor komt in zoveel verschillende samenlevingen en culturen.

## 4. Mimesis, symbolen en theater

### 4.1. Naar een minder westerse overtuiging

Kritiek op het gebruik van een al té westers denkkader bij het onderzoek naar elementen van andere culturen is schering en inslag in de antropologische literatuur. Etnografische werken die bepaalde theorieën over tranceculten naar voor schuiven vormen hier vaak geen uitzondering op. Vele antropologen begrepen dat de medicalisering van possession of de reductie van culten tot uitlaatkleppen voor deprivatie afbreuk deden aan de zaken die zij onderzochten. Daardoor ondernamen zij verwoede pogingen om de ervaring van de bezetenen minder vanuit hun eigen antropologisch begrippenkader en meer vanuit de leefwereld van de adepten te onderzoeken. Deze antropologen zagen in dat hun voorgangers deze culten en rituelen al te zeer beperkten tot een aantal voor een westerling begrijpelijke functies, dat hierdoor het unieke karakter en de veelzijdigheid ervan onrecht werd aangedaan, en dat de realiteit van dit alles onvolledig en zeer gekleurd werd beschreven.

“When viewed from a single angle – social, psychological, medical, aesthetic – it appears flat, incomprehensible. ... But by shifting our view among the Zar’s dimensions, it may be possible to partially correct for this restriction, to construct a more holographic image which conveys some sense of the system’s potential and complexity.” (Boddy 1989, p. 165)

En wat zijn dan dergelijke dimensies? Dat zijn de dimensies waarop de possessionculten zich als het ware uitstrekken in de dagelijkse realiteit van de adepten. Dit houdt in dat meer rekening wordt gehouden met de visie van de bezetenen op hun eigen possession, en dat deze een plaats wordt geboden in een nieuw theoretisch kader. Deze nieuwe visie kent alsmear meer aanhang en laat schijnbaar toe trancerituelen op een ander niveau te analyseren doordat hun specifieke uitdrukking en dus ook de adepten zelf centraal worden gesteld. (Boddy 1994, Nourse 1996).

Vanuit deze visie ziet men possession eerder als een relationele en symbolische constructie van de realiteit dan als een reëel en eenduidig gegeven. Possession wordt hierdoor vaak bekeken als een soort metaforische uitdrukking van de realiteit, waardoor ze verschillende aspecten van die realiteit ook vorm geeft.

“The ‘acephalous’ masquerades and cults of spirit possession ... did not fulfil a homogenous task; they served to heal and divert, to criticize divergences and to legitimate them, to fuse to a festive oneness and to differentiate the individual from his corporate group; (...) *their unity lies not in some function, but rather in their representational character and their concept of reality*’ (Kramer 1993, p. 240, mijn cursief).

Juist doordat noch de oorzaak noch de invloed ervan aan één aspect toe te schrijven is, zorgt possession voor een soort conceptualisering van brede begrippen zoals ‘het zelf’, ‘de ander’, ‘moraal’, enz. en enkel zo worden de vele dimensies van possession duidelijk, volgens de antropologen die deze theorieën aanhangen. Een auteur als Boddy biedt met haar studie over de Zar een duidelijk voorbeeld van een dergelijke antropologie.

“Possession penetrates all facets and levels of human life, resisting analytic reduction to a single component dimension, whether psychological, aesthetic, religious, social, or medical. Studies that focus on one of these ... may be read most comfortably, perhaps, by members of Western cultures, but ultimately they distort and impoverish what they seek to understand. Possession has numerous significances and countless implications. ... It has no necessary cause, no necessary outcome. *It’s province is meaning, and it is best addressed in that light.*” (Boddy 1989, p. 136 mijn cursief)

Maar als men de zaken zo beschouwt, wordt het inderdaad moeilijker om aan een westerling duidelijk te maken waarover het gaat. Antropologen voelen zich aldus dikwijls genoodzaakt in metaforische termen over possession te spreken. De culten worden besproken als een soort theater of performance (cf. Leiris 1996, Mizrach 2003), als een vorm van visuele antropologie (cf. Krings 1999), als een ‘ritueel uitgevoerde culturele tekst’ (cf. Boddy 1989), etc. Niet alleen staan de rituelen zelf bol van de symbolen en figuratieve elementen, zo wordt het volgens deze etnografen ook voor een westerling duidelijk dat possession geen duidelijke en vaste betekenis heeft, maar dat het meer een betekenisvormend iets is. Het vormt betekenis op een voor westerlingen ‘ongewone’ manier, namelijk door mimesis.

“It is clear that aesthetic and performance dimensions of possession are inseparable from it’s spirituality, it’s capacity to reformulate the identity or to heal. This observation leads to a consideration of what may be the most important but potentially most problematic addition to our current understanding of possession, the newly reinvigorated concept of mimesis or quotation.” (Boddy 1994, p. 424)



## ***4.2. Mimesis***

Mimesis, dat als concept in de bestudering van possession voor het eerst door Kramer (1993) is aangebracht, is inderdaad een begrip dat de vele functies van trancerituelen het volledigst lijkt te omvatten, maar tevens ook sterk problematiseert, want mimesis is geen algemeen gebruikt concept binnen het westerse denken. Het wordt door de meeste westerse mensen niet echt bewust als begrip of als middel gebruikt om te leren omgaan met de werkelijkheid. Nochtans bestond mimesis in de klassieke oudheid wel als een alledaagse realiteit. Mimesis was immers hoe men kunst beleefde in zijn ‘Dionysische’ vorm. Daar tegenover stond dan weer de esthetische ervaring van een meer ‘Apollinische’ richting. Deze laatste is gericht op de rationele beschouwende geest die van kunst geniet, net door dit denkende en analyserende beschouwen, door het in de geest opnemen van ‘het mooie’, terwijl mimesis eerder de beleving is van het ingenomen worden door (de geest van) ‘het mooie’, het zichzelf verliezen in de beleving van ‘het esthetische’ tot men extase bereikt. Dit gebeurde door zichzelf via een soort imitatie of door overname van bepaalde kenmerken helemaal in te leven. (Cronk 1996 & Worth 2000). De reeds eerder besproken Dionysuscultus (1.4) stond bekend voor dit soort extatische beleving.

In de oudheid hebben sommige vooraanstaande Griekse filosofen zoals Plato kritiek op ‘mimesis’ (en tevens op de Dionysuscultus) als manier van omgaan met de werkelijkheid of kunst. Het bezit volgens hen geen ware creativiteit. Zij doen het af als een louter napaen, een eenvoudig nadoen van wat reeds bestaat. Het werkelijk kunstzinnige kan voor sommige antieke Grieken enkel bestaan in het scheppende, in het vernieuwende van de rationele geest. Een geest die zichzelf verliest, die zichzelf niet meer meester is, is ondeugdzaam. De hoogste deugd is het ‘ken uzelf’, het streefdoel is de zelfbeschouwing (Cronk 1996). Dit Griekse ideaal van de rationaliteit, van de beschouwende en kennende (en kennis vergarende) geest die buiten het object van studie of schoonheid staat, valt moeilijk te rijmen met een idee van mimesis waarvan het doel is door imitatie het zelfbewustzijn te verliezen en ingenomen te worden door de geest van hetgeen men imiteert.

Zonder al te vereenvoudigde stellingen over cultuur en traditie te willen poneren, mag waarschijnlijk gesteld worden dat mimesis als manier om de alledaagse werkelijkheid te ervaren of de ons omringende realiteit te beleven niet (meer) aanwezig is in onze cultuur, en dat er (ondertussen) veeleer een traditie is die ons zegt dat imitatie minderwaardig is aan creativiteit. In onze westerse cultuur, mogen we veronderstellen, staar het bezitten hoger

aangeschreven dan het bezeten worden. Meer nog, daar waar vroeger nog een sterk geloof heerste in bezetenheid door geesten of duivels, wordt dit, naar mijn mening, als men au serieus wil genomen worden in intellectuele milieus, als bijgeloof afgedaan, als onmogelijk beschouwd of louter als hersenspinsels van mentaal zwakkeren gezien<sup>12</sup>. Ik wil mij niet vergalopperen aan ongefundeerde uitspraken of ongegronde veralgemeningen, maar mijns inziens staat ook in onze academische en ‘intellectuele’ milieus het ‘apollonische’ omgaan met de realiteit in hoger aanzien. Of deze antieke Griekse discussies daar iets mee te maken hebben is van weinig belang, hoe het verdwenen is maakt niet veel uit, wat hier wordt aangebracht is dat mimesis, hoewel het misschien ooit ook bij ons bestond, niet echt aanwezig is binnen onze huidige denkwereld en conceptualisering<sup>13</sup>, en daarom is het in meer of mindere mate een problematisch begrip.

Zelfs al kunnen voorbeelden worden aangehaald van ‘mimetisch’ omgaan met bepaalde zaken (zoals bijvoorbeeld het imiteren van idolen of striphelden), als existentieel idee en structurerend element van ervaringen wordt het niet gebruikt. Wanneer er sprake is van bepaalde vormen van mimesis in onze cultuur, dan zijn deze op een heel onbewuste manier aanwezig. Dit staat echter in scherp contrast met kennistheoretische disciplines zoals sociologie, antropologie of kunstwetenschappen waar het begrip expliciet wordt gebruikt om bepaalde fenomenen te verduidelijken. We moeten er ons uiteraard van bewust blijven dat mimesis binnen dergelijke studiegebieden zeer vaak als analysemiddel wordt gehanteerd. Zeker binnen uiteenzettingen over bijvoorbeeld theater- en podiumkunsten komt deze term vaak voor en is hij uitermate relevant. Met andere woorden, hoewel het een concept is waarmee wij onze ‘normale’ sociale omgang niet structureren, kan het niettemin wel zeer nuttig blijken als theoretisch aspect om bepaalde fenomenen te onderzoeken. Het zou dus kunnen dat er ook heel handig kan worden gebruik gemaakt van mimesis als begrip om possessionculten te analyseren. (Taussig 1987, Kramer 1993, Boddy 1994) Laten we ons even tot deze mogelijkheid richten.

---

<sup>12</sup> Ik wil helemaal niet beweren dat dit voor alle individuen in onze westerse cultuur geldt, maar wel dat deze overtuigingen op zijn minst heel sterk leven onder wetenschappers en ‘academici’. Er zijn vandaag de dag echter ook in onze cultuur nog zeer veel vormen van spiritualiteit, persoonlijke overtuigingen, new age, urban legends, enz. die van een wijdverspreid (bij)geloof in demonen en geesten kunnen getuigen. (zie ook Macklin 1977)

<sup>13</sup> Het onderzoek van Vandenbroeck (1997) maakt duidelijk dat verschillende en vaak zeer gelijkaardige mimetische (possession)culten en extatische dansen nog veelvuldig in middeleeuws Europa voorkwamen, hoewel zij heden ten dage verdwenen zijn. Zo beschrijft hij de moresca (Noordwest- en midden-Europa), de morris (Engeland), de calus (Roemenië), tarantella (Italië), Maro (Albanië), Argia (Sardinië). Mimesis en trance in Europa beperken zich dus geenszins tot het antieke Griekenland en de dionysuscultus. Niettemin blijft van al deze mimetische rituelen, behalve historische referenties, nagenoeg niets meer over.

### ***4.3. Waarom mimesis als analyseconcept***

In vele gevallen worden adepten door specifieke geesten met bepaalde karakteristieken bezeten. Gnawa, Bori, Zar, Vodou, Santeria, etc. Een hele reeks culten kan worden opgesomd waar de mediums ‘geestspecifieke’ elementen ‘mimeseren’. Geesten zijn vaak geen abstracte identiteiten maar houden er veelal bepaalde expliciete eigenschappen op na, en deze eigenschappen worden tijdens de trancerituelen op verschillende manieren uitgedrukt. Men verpersoonlijkt de geest zo goed mogelijk door het dragen van bepaalde kledij en typerende ornamenten en/of door het uitvoeren van kenmerkende gedragingen. Deze handelingen uiten zich vaak pas wanneer het medium in werkelijk trance is, waarbij bijvoorbeeld vrouwelijke mediums die door mannelijke geesten worden bezeten op een heel ruwe, agressieve en (voor de gegeven cultuur) masculiene manier dansen. (Belo 1960, Rasmussen 1995) Bezeten door een geest handelt de adept niet alleen volgens bepaalde stereotypen, maar soms, wanneer bijvoorbeeld een uit andere streken afkomstige geest door het medium spreekt, dan zal deze in een vreemde taal spreken, zowel met een verschillende woordenschat als een andere grammatica – i.e. glossolalie. (Goodman 1974, Ntole 1990)

Het aanbrengen van geestspecifieke ornamenten gebeurt daarentegen soms voordat de adept bezeten is, soms erna. Meermaals wordt gebruik gemaakt van kleren of juwelen in bepaalde kleuren die eigen zijn aan een geest. Dit is heel duidelijk het geval zowel in vroegere Europese als in vele huidige Afrikaanse en Caraïbische culten (Gordon 2000, Karade 1998, Vandenbroeck 1997, Willis 1999). Indien geweten is door welke geest een bepaald medium bezeten is<sup>14</sup>, dan kleedt de adept zich op gepaste wijze naar zijn geest, maar indien de bezetene nog niet geïnitieerd is, indien men door meerdere geesten bezeten is of wanneer men tijdens het ritueel door een andere geest wordt bezeten, dan wordt het medium geholpen zich te omhullen met de kleren, kleuren en ornamenten die geassocieerd worden met de geest die zich tijdens het ritueel kenbaar maakte (Belo 1960, Behrend & Luig 1999, Crapanzo & Garrison 1977, Deren Maya 1983, Lewiston 1995b, Zaretski 1974,...).

---

<sup>14</sup> In sommige culten is er sprake van een zeker permanent verbond met een bepaalde geest, in andere is er nooit echte zekerheid door welke geest het medium zal bezeten worden. In vodou is het mogelijk met een bepaalde geest te trouwen, in tarantella is het nooit zeker door welke spin men gebeten en bezeten is. (Allen 2000, Deren 1983, Vandenbroeck 1997)

Een zeer illustratief voorbeeld van dit alles zijn de westerse, blanke en militaire geesten in de afrikaanse Boricultus. Zij komen voor het eerst voor in de Hauka cultus die veel succes kende ten tijde van de Franse koloniale overheersing in Niger, omstreeks 1925. Er was reeds een lokale possessioncultus, maar plots werden sommige mediums ook bezeten door geesten die zichzelf voorstelden als 'Hauka', militaire geesten die van over de Rode Zee kwamen.

“Peculiar to their appearance was their military like behaviour, salutations, and drills, similar to those of the French military, and the use of burning torches with which they stroke their bodies unharmed.” (Krings 1999, p. 59)

Samen met het verdwijnen van de koloniale mogendheid in 1957, verdween ook de haukacultus, maar de mimesis van de 'blanke' vanuit possession door zijn geest bleef nog bestaan, want langzaamaan werden de Hauka als Gwarawa geesten in het klassieke Bori pantheon opgenomen. Immers, vanaf de jaren 40-50 duiken er ook 'Europese' geesten op in de possessionrituelen van deze Boricultus (Ghana, Niger en Nigeria). In eerste instantie waren zij verre van geïntegreerd in het bestaande pantheon, maar na ettelijke jaren, ontstonden er ook rond hen mythische verhalen en een uitgesponnen web van sociale verbindingen met de andere geesten. Hun Europeesheid bleef echter op frappante wijze sterk behouden (Krings 1999, Taussig 1987).

“Turawa spirits are also classified as Arna or Kafirai ('pagans' or non-Muslims) They do not observe Islamic customs, they smoke, drink alcohol and eat meat of animals who are either forbidden by, or not slaughtered according to Islamic customs. The same none Muslim behaviour is attributed to the 'pagan' Gwarawa spirits who are also called Arna or Kafirai. In Bori mythology and in praise songs addressed to *Gwarawa* spirits they are characterized by their eating of dog meat and their breaking of the incest taboo. When they take the bodies of their mediums they stagger around as drunkards and smoke two or three cigarettes at the same time.” (Krings 1999, p. 62).

De Turawa behielden hun militaire 'status', gekarakteriseerd door hun gebruik van vuur, hun militaire uniformen en overeenstemmend gedrag. De taal die de mediums spreken wanneer ze bezeten zijn door de Turawa is een taal die vreemd is aan die van de Hausa. Als ze al Hausa proberen spreken, spreken ze het zeer slecht en grammaticaal veranderd, en vervallen ze dikwijls terug in hun 'moedertaal' (i.e. de taal van de geest, niet van het medium). (Krings 1999)

Dit is een heel duidelijk maar zeker geen alleenstaand voorbeeld. In de Zar cultus, zoals Boddy (1989) die bestudeerde, kleedt en gedraagt een adept zich soms als Europeaan, maar eveneens kan het medium bezeten worden door Ethiopiërs, zigeuners, stichters van Islamitische broederschappen, West-Afrikanen, slaven, kannibalistische tovenaars, enz. Het is dus zeker niet enkel de blanke of de koloniaal die door possession wordt ‘gemimeseerd’, maar wel, zo beweren enkele antropologen, de ‘ander’. Volgens hen zou men het dus als een soort ‘etnische etnografie’ kunnen beschouwen om aan de hand van mimesis de buitenstaander op dergelijke wijze te portretteren. Doorheen de possessionculten wordt die buitenstaander, die ongekende, die ‘andere’, een plaats gegeven binnen de eigen cultuur. Possession is een manier om de eigenaardigheden die men observeert bij de ongewone andere te etaleren voor de eigen groep. Hiertoe gebruikt men echter geen schrift, maar veeleer visuele middelen, waardoor het ook duidelijk wordt waarom vaak zeer oppervlakkige details worden ten toon gespreid.

“The alien, uncomprehending eye eliminates the hierarchies; it isolates the hidden and ordinary and raises it to the point at which it is identified as monstrous.”

(Kramer 1993, p. ix)

Possession kan dus gezien worden als een soort essentialistische antropologie door middel van mimesis. Maar al gauw worden de tekortkomingen van deze theorie duidelijk, want, wat moet men dan aanvangen met possessionculten waar dit helemaal niet het geval is? Als de zieke, waarvan geloofd werd dat hij door een bepaalde Tarantullaspin gebeten was, door een Tarantella ritueel werd genezen dan was er wel degelijk sprake van mimesis, maar of dit mimesis van de ‘ander’ was, is nog maar de vraag. De zieke kruipt soms op handen en voeten zoals een spin rond, heeft een bizarre voorkeur voor de aan de spin gerelateerde kleur en wil enkel dansen op de specifieke met de spin geassocieerde Tarantellamuziek. (Rouget 1985, Vandenbroeck 1997) Hoewel de bezetene meestal niet werkelijk gebeten was door deze afschrikwekkende beestjes (Lewis 1971, Rouget 1985, Vandenbroeck 1997), toch lijken zij mij ook niet een bepaalde groep wezens te zijn die op de één of andere manier dienden te worden geïntegreerd in de sociale werkelijkheid of in de ‘realiteitsconstructie’ van de Italiaan uit de middeleeuwen of renaissance.

Dit geldt al evenmin voor de Orishas in de santeriacultus op Cuba. De Orishas, door de welke men wordt bezeten, worden weliswaar door mimesis en imitatie aan de hand van gedragingen en ornamenten verpersoonlijkt zowel voor als tijdens de manifestatie van possession, maar het gaat ook hier niet om één of andere etnologische of sociologische ‘ander’ die door de trancerituelen in de culturele constructie van de sociale realiteit wordt

opgenomen. Het betreft eerder wezens die in een soort holistisch systeem heel sterk met allerlei elementen, zoals natuurelementen, kleuren, relaties, etc. worden geassocieerd. (- 2003b, - 2003c, Fleming 1993)

“The orichas are thought of as being spirits associated with the principals of nature – nature being both the natural landscape and the nature of things’, says David H. Brown, an assistant professor of art history at Emory University.” (Fleming 1993)

Inderdaad kan gesteld worden dat deze orishas en ‘pincipals of nature’ steeds gerelateerd zijn aan bepaalde alledaagse realiteiten. Zo is Erinlé bijvoorbeeld de orisha van het vissen en genezen, Odudawa is de orisha van de dood, Oshosi is een krijger, Yemaya is de moeder, enz. Doch dit maakt het nog niet mogelijk om deze possessionrituelen te beschouwen als een rituele en culturele realiteitsconstruerende handeling. Het is niet omdat in deze rituelen de geesten door mimesis bepaalde werkelijkheden op een uitvergrootte manier worden geduid voor de aanwezigen, dat dit het ontstaan van tranceculten of de manifestatie van trance verklaart. Het is hoogstens een aanvullen van de beschrijving van de functie van possessionrituelen, maar het biedt ons geen theorie. Het wordt complexer, maar zeker niet duidelijker.

#### ***4.4. Waarom ook dit tekort schiet***

Het is inderdaad frappant hoe mimesis zo vaak voorkomt. *Wat* ‘gemimeseerd’ wordt verschilt echter van cultus tot cultus. Nu eens zijn het met natuurelementen geassocieerde geesten, dan weer zijn het dieren. Soms zijn het geesten van voorvaderen, soms zijn het geesten uit andere streken. Wat het ook is, het inleven en exterioriseren van hetgeen waardoor men bezeten wordt zijn veelvuldig – indien niet altijd – aanwezige elementen in verschillende tranceculten. Zelfs wanneer men door eerder ‘abstracte’ en minder gepersonaliseerde entiteiten zoals de heilige geest wordt ‘gedoopt’, dan is er sprake van glossolalie en dus tevens van een zekere mimesis door spraak, en bij geheel op Allah gerichte trancerituelen zoals de Sama van de Mevlevi Derwisj symboliseren de draaibewegingen (rond de eigen as en rond de heilige plaats), de draaibewegingen van de hemellichamen (anoniem 2001, Hassan 2003, Kruk 1985).

Omdat mijn kennis over tranceculten zeker niet allesomvattend is (en dit, gezien de grote omvang van het onderwerp, waarschijnlijk ook niet *kan* zijn), durf ik niet beweren dat mimesis er een universeel element van vormt, maar *als* dit zo is dan moet men zich de

vraag stellen *waarom*; dan moet er een verklaring gezocht worden waarom trance en mimesis noodzakelijkerwijze samen gaan. Zelfs al is het een universeel gegeven, dan nog kan het onmogelijk de enige rechtstreekse oorzaak zijn, want mimesis is ook op plaatsen aanwezig waar er van trance totaal geen sprake is. Waarom possessionrituelen afdoen als een vorm van theater, wanneer zowel in onze samenleving als deze waar een trancecultus aanwezig is, bepaalde theatervormen bestaan die hoegenaamd niet gerelateerd worden aan trance?

“Drawing from the many play and imitative activities of traditional Hausa culture, as well as from it’s religious theatrical displays such as the Kora and the Bori (exorcism and spirit possession cults, respectively), and using their resources of song, dance, mask and mime, Niger’s popular theater improves on themes that range from history through developmental issues to contemporary social ills.” (Banham 1994, p. 65)

Let wel, het gaat hier wel degelijk om andere vormen van theater en performance dan de rituelen en gebruiken waarop ze zich baseren. Het is niet omdat de auteurs schatplichtig zijn aan hun eigen culturele erfenis en rituele symboliek, dat het om hetzelfde fenomeen zou gaan. Er is wel degelijk sprake van theater, en niet enkel van ritueel. (cf. Ibitokun 1995) De formele grenzen tussen rituelen en theater kunnen soms vaag zijn, en misschien moeten we het eerder beschouwen als

“a continuum of performance which ranges from ritual dance and song to formal classical theatre in the Western sense.” (Hauptfleisch 1997 p. 47)

Maar al is het aan de extremen van dit continuüm, vele theatervormen in Afrika en de Caraïben – waar toch zeer veel tranceculten voorkomen – zijn duidelijk verschillend van possessionrituelen. In Cuba bijvoorbeeld is er het Bufotheater, een populaire theatervorm die de types, karakters en taal van de lagere klassen incorporeert, de sociale patronen bekritiseert en tracht illusies te doorprikken, en in Ethiopië kende Kinet sinds de revolutie van 1974 een grote verspreiding door het opkomen van vele amateurgroepen die zowel muziek- en dansperformances als agit-prop<sup>15</sup> theater produceren. (Banham 1994)

Deze voorbeelden zijn natuurlijk niet de enige, maar we laten het hierbij. De lijst nog veel verder uitbreiden zou ons allen maar te ver leiden. Dit alles volstaat om het punt meer dan duidelijk te maken want, niettegenstaande trance er absoluut geen onderdeel van vormt, is mimesis wel degelijk een duidelijk onderdeel van al deze theatervormen: men neemt er

---

<sup>15</sup> Ideologisch theater dat gebruikt wordt om een politiek standpunt naar buiten te brengen of om protest te stimuleren.

andere rollen in en er wordt een bepaalde ‘andere’ soms surrealistische realiteit geconstrueerd, of de bestaande wordt erin gespiegeld. Mimesis is zeker geen *exclusief* kenmerk van trancerituelen. Evenmin is zoiets als ‘een rituele en symbolische constructie van de sociale of spirituele realiteit’ een *exclusief* kenmerk van trancerituelen, want dit gaat evenzeer op voor bijvoorbeeld besnijdenis- of huwelijksrituelen<sup>16</sup>. Wat maakt deze rituelen binnen dit begrippenkader zo anders, wat doet hen verschillen van trancerituelen? Possession is wel degelijk iets anders dan theater, trance is niet alleen mimesis. Dergelijke theorieën kunnen er niet in slagen het specifieke van tranceculten, namelijk de trance, te verklaren. Mimesis bezit ofwel te weinig verklarende kracht, ofwel is het louter een beschrijving. Een beschrijving waar weliswaar rekening moet mee gehouden worden, want een sluitende theorie zal ons moeten toelaten te verklaren waarom dit zo vaak – indien niet altijd – voor komt. Mimesis maakt trance niet begrijpelijk, het beschrijft het alleen maar, en plaatst enkel een nieuwe functie of een bijkomend kenmerk naast zaken zoals ‘genezen’ of ‘sociale herwaardering’.

#### ***4.5. Over de plaats van realiteit – een nog gewaagdere vraag***

De hier besproken theorieën hebben mijns inziens vaak ook niet de intentie het specifieke van de culten te verklaren, maar zij proberen enkel duidelijk te maken wat de plaats en de relevantie van de culten is binnen de samenleving waarin zij voorkomen. Steeds komt het op hetzelfde neer, het is een manier om de omgang met deze wereld, de maatschappij, en de bovennatuurlijke wereld bevattelijk te maken, het is een manier om de verschillende realiteiten te ‘conceptualiseren’.

“My principal aim ... is to depict the richness and complexity of the Zar as a cultural resource, it’s capacity – worked out through the people it affects – to contextualize the prosaic, relatively taken-for-granted world and, in so doing, to reshape but also reproduce it.” (Boddy 1989, p. 137)

Maar possessionculten en rituelen zijn zeker niet de enige zaken die in staat stellen de wereld en de realiteit te ‘construeren’. Indien dat zo was, dan zouden maatschappijen waar geen possessionculten voorkwamen, de realiteit niet construeren, en dat bedoelen deze

---

<sup>16</sup> Boddy (1989) beschrijft het voorval van een Zarpossession tijdens een huwelijksaangelegenheid, maar hoewel het zich dus op een dergelijk moment *kan* voordoen, het is zeker niet de gewoonte, laat staan iets wat wordt verwacht of integraal onderdeel van dit gebeuren uit maakt.



antropologen zeker niet. Trancerituelen zijn één van de mogelijkheden om dat te doen. Maar zo blijven we steeds terugkeren op de vraag wat dan deze rituelen toch doet verschillen van de overige mogelijkheden. Tenzij het specifieke zich bevindt in de relatie met de bovennatuurlijke wereld der geesten, en de constructie van de spirituele realiteit – maar dit impliceert meteen de vraag naar de werkelijkheid van de geesten en niet alleen de vraag of de adepten geloven in de realiteit van de geesten.

Antropologen gaan de vraag naar de realiteit van de geesten en de trance al te vlug en handig uit de weg door te poneren dat possession een manier is om de maatschappelijke realiteit te construeren, vorm te geven en te duiden. Nochtans is het zeer evident dat als het specifieke van de culten er in bestaat op een bepaalde manier om te gaan met een bepaalde ‘andere werkelijkheid’, dat de vraag naar deze werkelijkheid dan uiterst belangrijk wordt. Ook hier wordt dus een heel ander soort vragen aan het onderzoek toegevoegd: Gaat het hier louter om een *realiteitsconstructie* of gaat het hier ook om een bepaalde *realiteit*? Ik kan het niet genoeg benadrukken, want indien dit laatste het geval is, dan moet nog meer plaats worden geboden aan de visie van de adepten zelf, en dan volstaat het helemaal niet om nieuwe en moeilijke analyseconcepten zoals mimesis te gebruiken om het begrijpelijk te maken. Enkel zo stellen we vragen naar datgene wat tranceculten differentieert van alle andere fenomenen in de wereld: de trance zelf. Ofwel houden de adepten zich met illusies bezig en dan is de trance in zekere zin een leugen, ofwel geloven de adepten in werkelijkheden, en dan krijgt possession letterlijk en figuurlijk een nieuwe dimensie toegekend. Zeker binnen de antropologische en etnografische literatuur.

## 5. De geesten

### 5.1. 'Echte' en 'valse' possession

Eerst en vooral moet, overeenkomstig met wat werd opgemerkt omtrent de medicalisering van trance en possession, duidelijk gesteld worden dat men niet zomaar mag veronderstellen dat de adepten geen weet hebben van de mogelijke 'valsheid' van hun possession. Als wordt aangenomen dat possession door geesten niet bestaat, en dat een bezetene dus eigenlijk (al dan niet bewust) 'liegt', 'maar doet alsof', of een totaal ander fenomeen ervaart maar dit verkeerdelijk als possession interpreteert, dan moet rekening worden gehouden met het feit dat men in sommige culten wel degelijk weet heeft van deze mogelijkheden. Want net zoals vele adepten het verschil kennen tussen possession en psychologische aandoeningen, zo kennen vele culten ook een onderscheid tussen 'echte' en 'valse' possession. In vele culten zijn er dan ook mogelijkheden om na te gaan of een medium werkelijk bezeten is, om de 'leugen' van de 'waarheid' te onderscheiden. Alle possession zomaar als leugen afdoen getuigt dus van een zekere kortzichtigheid in het licht van de bredere en meer gedifferentieerde kijk op possession van de adepten zelf, zoals bij de Lauje van Sulawesi:

“Sandos claim that they alone can distinguish healing spirits from ‘poisonous ones’, and genuinely possessed mediums from those who are ‘faking’ possession.”  
(Nourse 1996)

De Sandos moeten dit onderscheid kunnen maken aan de hand van hun kennis over de geesten en de wijze waarop deze communiceren, maar niet ver van Sulawesi, op Bali, waar men het befaamde Ngoerek ritueel kan aantreffen, wijst het verschil zich geheel vanzelf uit. Tijdens een Ngoerek possessionritueel steken de bezetenen zichzelf herhaaldelijk en hard onder het sleutelbeen met een Kris, een kort en gegolfd zwaard. Wanneer de adept niet werkelijk in trance is, dan verwondt hij zichzelf, en het komt dus af en toe voor dat een iets te enthousiast medium dat jammer genoeg niet echt in trance was, bloedend moet worden afgevoerd. Indien de adepten zich wel in een toestand van trance bevinden, dan lopen ze totaal geen verwondingen op, hoewel ze zichzelf even agressief met hun kris te lijf gaan als diegene die wel verwondingen oplopen. (Belo 1960, Hoth 2000, Lewiston 1995b)

Bij de Bori zijn de gevolgen van ‘valse’ possession helemaal niet zo drastisch, noch voor het medium, noch voor het verloop of de ‘geldigheid’ van het tranceritueel. Want zoals wel vaker het geval – en in lijn met Rouget’s (1985) stelling dat trance niet per definitie een ‘alles of niets’ ervaring hoeft te zijn – is ook bij de Bori het manifesteren van trance iets wat men leert, en waar men ‘beter’ in kan worden. In vele culten is het zo dat ‘beginnelingen’ nog moeten *leren* hoe ze in trance kunnen gaan en hoe ze zich moeten gedragen eenmaal ze in trance zijn. (Boddy 1989, Henney 1974, Lewiston 1995b, Rouget 1985) Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat niet altijd verwacht wordt dat possession tot een volledige manifestatie zou komen, want in dergelijke culten is het eerder iets waar de adepten naar toe ‘groeien’, zowel algemeen (ze worden ‘bekwamer’ in het uitvoeren van trance) als specifiek (tijdens een ritueel wordt trance langzamerhand ‘opgebouwd’ en niet plotsklaps geïnduceerd).

“Horses of the gods [i.e. mediums] recognize possession-trance which is either *na gaskiya* (lit. of truth; authentic) or *no karya* (lit. of lie; fraudulent). ... Since possession trance behaviour is recognized as learned and constitutes a skill, the inexperienced are not expected to be as proficient as devotees with a long history of cult involvement.” (Besmer 1983, p. 24)

De vraag kan dus gesteld worden waarom adepten van possessionculten een onderscheid zouden maken tussen ‘echte’ en ‘valse’ possession als er van ‘echte’ possession geen sprake is. Waarom menen zij dat trancemanifestatie kan geleerd worden, als er helemaal niets te leren valt? Dat het hier zou gaan om een soort extreme culturele suggestiviteit en conditionering is zo goed als uitgesloten. Het gaat hier niet zomaar om bepaalde aangeleerde verwachtingspatronen die door de adepten zo sterk worden verlangd of geanticipeerd tot zij uiteindelijk een dusdanige ervaring hebben. Want waarom zou een beginneling dan niet in staat zijn om die ervaring te hebben, hoewel hij even ‘cultureel geconditioneerd’ is? En waarom zouden sommige westerlingen, zoals Maya Deren<sup>17</sup>, die niet zijn opgegroeid in een samenleving waar deze trancerituelen tot de alledaagse realiteit behoren ook in staat zijn deze trance ‘aan te leren’, en een ‘echte’ possessionervaring te hebben? (Deren 1983) Met andere woorden, niet alle personen met culturele

---

<sup>17</sup> De gerenommeerde Maya Deren maakte in de jaren 50-60 experimentele documentaires en films. Geïntrigeerd door Vodourituelen, wou ze te Haïti een mogelijkheid zoeken om dans op een nieuwe en meer dynamische manier in beeld te brengen. Door haar groeiende fascinatie voor deze cultus kende haar artistieke project echter een soort antropologische ommekeer. Zij werd immers niet alleen aanvaard maar ook volledig opgenomen in de cultus. In haar poging om zo diep mogelijk tot ‘de kern van de vodou’ door te dringen (om zo andere manieren te achterhalen die haar in staat zouden stellen deze rituelen adequaat te filmen), bleef zij niet alleen observator, maar nam zij ook deel aan de rituelen en zo werd zij op zeker ogenblik bezeten door de Loa Erzulie. (Deren 1983, 1999)

verwachtingspatronen komen tot trance, terwijl sommige niet-geconditioneerde mensen wel tot diezelfde ervaring komen.

Het gaat hier trouwens niet louter om een subjectieve en gevoelsmatige ervaring. Theorieën die louter vertrekken vanuit culturele en psychologische mechanismen, zijn niet in staat duidelijk te maken waarom het steken van de Kris, zoals hierboven reeds vermeld, alleen dan geen wonden veroorzaakt wanneer Ngoerekadepten in een ‘echte’ trance zijn. Net zo worden Gnawa-adepten niet verbrand door contact met vuur tijdens werkelijke possession (Vandenbroeck 1997), en kunnen Vodouadepten enkel wanneer zij door Guede worden ‘bereden’ een bepaalde zeer sterke rum drinken die een gewoon mens onmogelijk zou kunnen verdragen (Mizrach 2003). Een lijst van dergelijke ‘bizarre’ verschijnselen kan natuurlijk verder uitgebreid worden, bijvoorbeeld met zaken zoals glossolalie, waarzeggerij of het acute geheugenverlies van de mediums die zich niets meer herinneren van hetgeen zij deden op het moment van hun possession. Maar het is niet de bedoeling zo’n extensieve lijst uit te werken, de vermelding van enkele van deze ‘nevenverschijnselen’ van trance en possession zou moeten volstaan om aan te tonen dat het hier gaat om zaken die zich binnen westerse verklaringsmodellen niet vlug of gemakkelijk laten verklaren, die zelfs veeleer tot het ‘onmogelijke’ behoren. De spanning tussen ‘waarheid’ en ‘leugen’, tussen ‘vals’ en ‘echt’ wordt er alleen maar groter door. Dergelijke dingen als waarheid en werkelijkheid aanvaarden, betekent voor een westerling zoveel als ze onbegrijpelijk maken (want het *kan* niet), maar ze afdoen als leugen is feiten ontkennen (en dat *mag* niet).

Al werd in deze uiteenzetting nu toe bewust al dit soort ‘bovenmenselijke’ fenomenen ontweken, ik vermoed dat dit het moment is waarop ze niet meer kunnen verzwegen worden. Jammer genoeg zorgt het aanhalen van dergelijke praktijken bij de lezer al gauw voor een ommekeer in zijn/haar ‘leeshouding’. De helderheid van de aandacht lijkt te verzwakken, het logisch redeneren wordt even opzij gezet, en er wordt getwijfeld aan de wetenschappelijkheid en de geloofwaardigheid van het betoog. Hopelijk zal dit hier niet gebeuren, want al worden de interpretatie en de vraag naar de (on)mogelijkheid van deze fenomenen even geheel terzijde laten, toch vormen zij meermaals een onmiskenbaar onderdeel vormen van trancerituelen. Hoewel zij verder dus niet als argumentatie zullen gebruikt worden, kan het allemaal onmogelijk worden ontkend of onbesproken gelaten.

“The effects of possession are also frequently similar to those seen in hypnosis: an ability to climb impossible heights, or perform other such physical feats, an imperviousness to pain, certain rigidities of the body, an amazing immovability of the person, etc. I have seen the possessed do the truly remarkable.” (Deren 1983)

Deze feiten suggereren duidelijk dat er geen klare en heldere verklaring voor handen is. Vragen zoals ‘wat’ het is, en ‘hoe’ zo’n dingen mogelijk zijn, laat we nog even in het midden, en dus onbeantwoord. Als dergelijke voorvallen vermeld worden dan is dat louter om de lezer even de wenkbrauwen te doen fronsen en hem/haar hopelijk te laten inzien dat trance en possession gepaard gaan met een aantal fenomenen die niet tot de ervaringswereld van de meeste ‘westerse’ mensen behoort, en dat men ze dus ook niet met concepten uit die wereld moet proberen vatten.

Zinloze discussies over de ‘echtheid’ van elk van deze aparte voorvallen zijn hier niet op hun plaats. Oeverloos gespeculeer over duistere en mysterieuze verschijnselen, zou ons alleen afleiden van het punt dat sommige van deze zeer eigenaardige maar onmiskenbare feiten binnen de reeds besproken theorieën geen plaats hebben gekregen, en dat ze er ook niet zonder problemen een plaats in zouden kunnen krijgen. Al willen we niet onmiddellijk in allerlei zweverige theorieën over bovennatuurlijke, paranormale en onbegrijpelijke kwesties vallen, we zullen stilaan wel moeten toegeven dat we met onze huidige focus op al te westerse ‘sociopsychologiseringsen’ geen bevredigende verklaring voor trance en tranceculten zullen vinden. Misschien groeit bij de lezer ondertussen het vermoeden dat we zelfs *voorbij de menselijke ervaring* moeten gaan. En waarom ook niet?

## 5.2. Voorbij de menselijke ervaring

Hoewel veruit in de minderheid, zijn er wel degelijk een aantal antropologen die, al dan niet vanuit één of andere persoonlijke ervaring, geloven in het bestaan van de geesten en die possession van daaruit verklaren. Niet alleen de ervaring is ‘oprecht’, ook het bezeten zijn zelf is ‘echt’. De adepten mogen gedeprimeerd zijn, er kan best sprake zijn van mimesis in het ritueel, en het vertoont misschien gelijkenissen met medische pathologieën, maar volgens deze antropologen worden mediums wel degelijk ook letterlijk door geesten bezeten.

“I would like to explore another aspect of spirit possession. What are the implications of regarding the spirits as mediums do, of taking the loss of human will seriously, and of believing that the spirit is the agent or force speaking through the medium?” (Nourse 1996)

De gevolgen op etnografisch vlak zijn waarschijnlijk niet gering. De visies van de adepten zelf worden zo meer waarde toegekend dan westerse theorieën, waardoor men een wel zeer radicaal standpunt inneemt, want op een dergelijk moment houdt het onderzoek op ‘antropo’logisch te zijn en wordt het ‘phantomo’logisch, aangezien het hier niet meer gaat om ‘de mens’, maar wel om ‘de geest’ als onderzoeksobject. Het onderzoek krijgt een geheel nieuwe dimensie omdat men er van uitgaat dat er moet rekening gehouden worden met een compleet andere realiteit. Vanuit dit standpunt gaat het niet om de symbolische of rituele creatie van een visie op de realiteit, maar wel om een werkelijk bestaande realiteit die net zoals sociologische, psychologische en biologische factoren een invloed op het geheel uitoefent.

Uiteraard tart deze visie enkele bestaande westerse ‘rationele’ en ‘wetenschappelijke’ paradigma’s, overtuigingen en theorieën, waarbinnen het bestaan van dergelijke geesten onmogelijk is. Nochtans is bij mijn weten tot nu toe enkel de plausibiliteit van dat soort fenomenen sterk in twijfel getrokken en is de totale onmogelijkheid nog steeds niet onomstotelijk bewezen. Dus, wanneer de plausibiliteit van de ‘rationele’ en ‘wetenschappelijke’ theorieën op haar beurt in vraag wordt gesteld omdat deze theorieën niet in staat blijken alles afdoende te verklaren of voorspellen, dan is het misschien goed totaal andere wegen in te slaan, waarvan men vermoedt dat zij dit wel kunnen.

Net zoals de meeste bezetenen pas tot een cultus toetreden, en hun ziekte als possession aanvaarden, *nadat* alle andere ‘oplossingen’ – dus ook de westerse en wetenschappelijk verantwoorde – geen uitkomst boden, net zo vertrekken een aantal antropologen en

etnografen pas vanuit de overtuiging dat de geesten reëel zijn, wanneer ook zij zich uiteindelijk geconfronteerd zien met iets waarvoor zij uiteindelijk geen andere verklaring meer mogelijk achtten.

Ethnografe en filmmaakster Maya Deren raakte, zoals reeds werd vermeld, zelf door een Loa bezeten tijdens haar onderzoek op Haïti, en deelde als westerlinge dezelfde ervaring als een adept van de Vodou cultus. (Deren 1983, 1999) Felicitas Goodman, die ik eerder aanhaalde in verband met haar onderzoek naar de millenaristische opstoot in Yucatan (1.4), geeft sinds enkele jaren workshops waarbij ze tracht via bepaalde technieken (zoals lichaamshoudingen en snel ratelen) mensen in een soort sjamanistische trance te brengen, zodat zij, door te ‘reizen in de wereld van de geesten, tot diepere spirituele inzichten kunnen komen’. (Goodman 1990; Kremer 1994) Antropoloog en ‘energetisch genezer’ Roy Willis verhaalt over zijn beleving van altered states of consciousness “in wich the ordinary-reality parameters of ‘time’ and ‘space’ had somehow been dissolved” (p. 116) en hij vertelt uitvoerig over zijn directe aanvaring met op zijn persoon gerichte Afrikaanse ‘tovenarij’. Edith Turner, de vrouw van de gerenommeerde antropoloog Victor Turner, als laatste voorbeeld, wijdt een heel boek aan de beleving van 2 Chihamba genezingsrituelen waarbij ze de manifestatie van een kwaadaardige geestvorm heel duidelijk waarnam en als een grote vieze grijze blubber uit de rug van een Ndembu vrouw zag komen. (Turner 1994a, 1994b)

Natuurlijk is het zo dat ook voor deze antropologen geldt wat voor alle overige adepten opgaat: de realiteit van hun ervaring valt moeilijk na te gaan. We zijn volledig afhankelijk van hun eerlijkheid en moeten vertrouwen op de oprechtheid, accuraatheid en juistheid van hun relaas. Maar in feite is dit niet anders bij elke andere, meer gangbare etnografie, het valt in deze gevallen alleen meer op omdat het over ‘ongewone’ zaken gaat, omdat het over fenomenen handelt die de meeste westerse mensen niet zelf ‘aan den lijve’ ondervonden hebben. Daarom lijkt het alsof het minder tastbare feiten betreft waarvan de ‘waarheid’, ‘realiteit’ en ‘echtheid’ moeilijk is na te gaan. Blijkbaar leeft het idee dat men dit soort zaken en voorvallen onmogelijk na kan gaan.

“Our technology will probably fail us; without ‘ectoplasmic detectors’, this is something we simply cannot determine one way or the other.” (Mizrach 2003)

En toch, ook zonder apparatuur om geesten, spoken, spirituele energieën of ectoplasmatische essenties te meten, kan de waarheid van dit alles in meer of mindere mate worden getest en nagegaan. Sterker nog, de overtuigingen van deze ‘gelovige’ (of beter: gelovende) antropologen kunnen beter getest worden dan alle andere reeds besproken

theorieën. Sociaalpsychologische uiteenzettingen zijn heel wat moeilijker na te gaan, tenzij door massaal en longitudinaal *beschrijvend* onderzoek, waardoor men slechts ‘statistische algemeenheden’ bekomt, terwijl een verklaring die vertrekt vanuit de realiteit van de geesten *handelend* kan worden nagegaan. Een dergelijk standpunt laat immers toe voorspellingen te maken.

Goodman beweert bijvoorbeeld dat bepaalde trance-achtige ervaringen kunnen worden opgeroepen door specifieke lichaamshoudingen aan te nemen. Uit verschillende antropologische en archeologische bronnen haalde zij een aantal afbeeldingen van personen in een zekere lichaamspositie waarvan zij vermoedde dat deze een sjamanistische functie bezaten. Ze stelt dat de verschillende houdingen direct gerelateerd zijn aan specifieke bewustzijnsveranderingen. De personen die wensen een ‘spirit journey’ te maken plaatsen zich in de positie die overeenkomt met het gewenste soort ‘reis’ of ‘ervaring’ (bijvoorbeeld ‘opstijgen naar de hemel’ of ‘afdalen in de onderwereld’), sluiten vervolgens de ogen en worden 15 minuten lang door luid en snel geratel begeleid. De ‘visionaire’<sup>18</sup> ervaring zou wisselen naargelang de houding, maar bij verschillende personen min of meer dezelfde blijven. (Goodman 1990)

Het hoeft niet veel uitleg dat dergelijke stellingen heel eenvoudig experimenteel kunnen worden nagegaan. In een studie van Kremer & Krippner (1994) wordt bij 54 proefpersonen nagegaan of de ‘trancehoudingen’ werkelijk het effect hebben dat Goodman er aan toeschrijft. De bevindingen van deze studie werden gebaseerd op de beschrijvingen die de participanten onmiddellijk na de ervaring neerschreven en op hun antwoorden op de Phenomenology of Consciousness Questionnaire (PCQ). Deze PCQ kwantificeert bewustzijn in negen schalen op vlak van interne dialoog, alertheid, inbeelding, positieve beïnvloeding, negatieve beïnvloeding, geforceerdheid, verandering in ervaring, aandacht en herinnering. Dit alles wees uit dat

“About half the participants experienced an alteration of the experience above the midpoint of the PCQ scale or some level of trance. The two samples, unaltered and altered, have undergone clearly distinct sets of experiences as indicated by qualitative and quantitative data. The narratives of the altered sample show little overlap with Goodman's summarizing descriptions and discussions (it is unclear on how many narratives Goodman's summary is based). The narratives of the

---

<sup>18</sup> Het gaat hier wel degelijk om een altered state of consciousness, en niet om diepe ontspanning, andere ‘ongewone’ gevoelens of een vrije gedachtenloop. “The difference between visualization and a vision of the alternate reality [is that] a visualized image is your own creation; a vision comes about when you see what is ‘out there’, the alternate part of reality.” (Goodman 1990, p. 79)



unaltered sample show, as we would expect, even less overlap with Goodman's.”  
(Kremer & Krippner 1994)

Het zou ons te ver leiden als we hier dieper op dit specifiek geval in zouden gaan, maar het toont al duidelijk aan dat deze op het eerste zicht moeilijk te bepalen persoonlijke ervaringen beter kunnen getest worden (en dus ook gefundeerd tegengesproken, zoals in dit geval) dan bijvoorbeeld de deprivatie van adepten in de verschillende culten. Nagaan of mimesis het ontstaan van tranceculten of het bestaan van possession verklaart is zeer moeilijk, maar wanneer men zich expliciet op de trance richt, en deze toeschrijft aan geesten, dan wil dat zeggen dat bepaalde handelingen waarvan verondersteld wordt dat zij deze geesten evoceren, oproepen of in het medium aanwezig brengen overal dit effect zullen hebben. De culturele specificiteit van mimesis of symbolen behoren alzo geen invloed te hebben wanneer deze praktijken worden uitgevoerd. Een door Edith Turner beschreven gebeurtenis laat zien dat dit heel evident zou kunnen zijn:

“Vic and I witnessed a curious event in New York City in 1980, while running a workshop at the New York University Department of Performance Studies, which was attended by performance and anthropology students. With the help of the participants, we were trying out rituals as actual performances with the intention of creating a new educational technique. We enacted the Umbanda trance session, which we had observed and studied in one of the slums of Rio de Janeiro. The students duly followed our directions and also accompanied the rites with bongo drumming and songs addressed to the Yoruba gods. During the ritual, a woman student actually went into a trance, right there in New York University. We brought her round with our African rattle, rather impressed with the way this ritual worked even out of context.” (Turner 1992b)

Dit soort testen veronderstellen geen rotsvaste overtuiging in het bestaan van de geesten of een andere realiteit, ze gaan enkel uit van een open geest waarin de *mogelijkheid* van hun bestaan wordt toegelaten. Deze kritische openheid staat de wetenschappelijkheid van het onderzoek helemaal niet in de weg, maar vergroot dit, mijns inziens, alleen maar. Om possessionfenomen te onderzoeken mag de mogelijkheid niet worden uitgesloten dat het werkelijk geesten zijn die voor possession zorgen, maar evenmin hoeft men even overtuigd te zijn als Edith Turner van wie het, gezien haar ervaringen met het onderwerp, niet hoeft te verwonderen dat ze in haar relaas over de Chihamba genezingsrituelen schrijft:

“I am taking the statements of the protagonists as truth, and now that I have become accustomed to it, it looks strange when anthropologists do so differently.” (Turner 1992a, p. 72)

Het is hier zeker niet de bedoeling te bepleiten dat er maar één juiste visie – die van de ‘protagonisten’ zelf – op de hier besproken fenomenen zou zijn, maar de antropologen die zich op een streng positivistische wijze en vanuit westerse vooronderstellingen met deze materie bezig houden moeten wel beseffen dat zij veruit in de minderheid zijn ten overstaan van de vele adepten van tranceculten, voor wie de sociopsychologische visie van deze antropologen op hun realiteiten heel eigenaardig overkomt. Het kan geen kwaad even te herhalen dat de ‘abnormale’ maatschappijen eigenlijk deze zijn waar geen sprake is van een dergelijke geloofsovertuiging. Deze geloofsovertuiging, de inhoud en praktijk van ritueel, en de betekenis van de symboliek daarin, kan men er soms op nalezen in boeken die door heel ‘normale’ adepten of cultusleiders zelf geschreven worden – weliswaar zijn deze niet zozeer als etnografisch werk bedoeld waarin *informatie over* de cultus te vinden is, maar dikwijls is het veeleer een soort ‘how to’ boek waarin (al dan niet spirituele) *kennis en ‘wijsheid’ vanuit* de cultus kan gelezen worden. (cf. Gordon 2000, cf. Karade 1998)

Het is natuurlijk niet omdat veel mensen een bepaald iets aanvaarden, dat het waarheidsgehalte daarvan groter wordt, maar het doet op zijn minst even stil staan bij het feit dat velen een bepaalde ervaring hebben. Een theorie over trance zal immers ook die ervaring moeten kunnen verklaren. Een sluitende theorie zal rekening moeten houden met de onmogelijk te ontkennen bewustzijnsveranderingen en de beleving van trance. Als er hierbij geen sprake is van geesten, dan zal de theorie moeten verklaren waarom deze ervaring de indruk geeft dat zij van geesten afkomstig is. Een theorie zal moeten verklaren wie of wat het dan *wel* is dat zich manifesteert als een medium sommige dingen zegt of doet, waarvan hij zich achteraf niet bewust is. Het allemaal als leugen en illusie afdoen valt niet vol te houden, tenzij de theorie duidelijk maakt waarom de leugen als waarheid en de illusie als realiteit wordt beschouwd.

We kunnen er eigenlijk niet omheen dat een theoretisering die vertrekt vanuit het bestaan van de geesten, tot nu toe de enige is die enigszins een verklaring biedt voor het specifieke van trancerituelen, namelijk de trance zelf, en daardoor meteen het verschil aantoonde tussen alle andere fenomenen in de leefwereld van de adept. Zoals hierboven werd aangetoond is het ook juist omdat de hypothese ‘de geesten bestaan’ bijzonder specifiek is, dat gericht testen mogelijk wordt. Maar de testbaarheid vergroot jammer genoeg niet altijd de

begrijpelijkheid, wat natuurlijk deels kan toegeschreven worden aan het feit dat we nog niet in staat zijn om met dergelijke dingen op een verantwoorde en evidente manier om te gaan. De moeilijkheid schuilt niettemin ook hier weer in het probleem van als universeel veronderstelde statistische algemeenheden. Er ontstaan immers al gauw theoretische problemen wanneer alle visies van de mediums uit de verscheidene culturen tot een bruikbaar geheel moeten worden teruggebracht, want de verschillen tussen al deze over de werelddelen verspreide culten en hun rituelen zijn soms heel groot, zowel in hun praktijk, inhoud als overtuiging. Hoe kan er beweerd worden dat het telkens over hetzelfde fenomeen gaat, wanneer al deze verschillen (en soms zelfs uitersten) naast elkaar bestaan. Het is niet omdat men er in bepaalde culturen van uit gaat dat trance zich om deze of gene reden manifesteert, dat dit een universeel geldige verklaring is.

Trouwens, als de geesten de oorzaak zijn, dan herstelt de vraag zich eigenlijk gewoon: “*Wat* zijn die geesten dan precies en *hoe* zorgen zij voor possession”, temeer daar possession zich soms ook manifesteert wanneer er helemaal geen sprake is van geesten, zoals in Tarantella. Turner anticipeert enigszins op deze vraag:

“we eventually have to face the issue head on and ask, ‘What are spirits?’ And I continue with the thorny question, ‘What of the great diversity of ideas about them throughout the world? How is a student of the anthropology of consciousness, who participates during fieldwork, expected to regard all the conflicting spirit systems in different cultures? Is there not a fatal lack of logic inherent in this diversity?’ And the reply: ‘Is this kind of subject matter logical anyway?’ We also need to ask, ‘Have we the right to force it into logical frameworks?’” (Turner 1994b)

Doch deze laatste, retorische vraag gaat niet geheel op. Aan de ene kant wordt logisch naar hen gerefereerd als ‘entiteiten’ die bepaalde zaken, bijvoorbeeld ziekte of possession, teweeg kunnen brengen, maar aan de andere kant kunnen zij zogezegd niet in een logisch kader worden gevat. Het is hoogst eigenaardig – en niet alleen omdat het onlogisch is maar vooral ook vanwege de onvolledigheid – om binnen bepaalde culten wezens een aantal eigenschappen toe te schrijven, waaronder de mogelijkheid om voor een bepaalde manifestatie van trance te zorgen, en vervolgens ditzelfde fenomeen aan geheel andere oorzaken toe te schrijven wanneer het zich op gelijkaardige wijze voor doet in een andere cultus. Tegelijkertijd gelijkenissen aanvaarden en verschillen als irrelevant beschouwen is al te makkelijk.

In Haïti zijn het Loa’s die inderdaad zeer grote gelijkenissen vertonen met de Orishas van Cuba, maar in Italië zijn het spinnen die door hun beet voor possession zorgen. In het

Christendom en de Islam zijn het kwaadaardige geesten of duivels, tenzij men respectievelijk bezeten is door de Heilige Geest of door Allah zelf. In sommige culten wordt de geest door exorcisme uitgedreven, in andere wordt eerder een wederzijds 'pact' gesloten. Telkens beantwoordt het aan een in meer of mindere mate logisch of causaal systeem (wat trouwens net mogelijk maakte alles te testen), dus, het afdoen als een onlogisch en onvoorspelbaar systeem is de visie van de adepten wederom ontkennen, waardoor iemand als Turner zichzelf uiteindelijk alleen maar tegenspreekt.

Het feit dat men te maken heeft met een andere realiteit, wil niet zeggen dat men deze onmogelijk begrijpelijk kan maken. De ervaring mag niet worden ontkend, maar zij kan wel worden geplaatst binnen een groter geheel van waaruit zij duidelijk wordt. De diversiteit van possession mag niet gebruikt worden om theorievorming tegen te gaan, integendeel, zij moet degene die een theorie wenst op te bouwen laten inzien dat zijn/haar theorie in staat zal moeten zijn om de diversiteit afdoende te verklaren. Anders is zij hopeloos onvolledig.

## 6. Fysiologische stimuli

### *6.1. Verschillende soorten trance inducerende neurofysiologische stimuli*

Het voorgaande bekritiseerde schijnbaar enkel sociaal wetenschappelijke theorieën, en de lezer zou kunnen veronderstellen dat hetgeen in het vorige hoofdstuk is aangebracht niet opgaat voor theorieën die gefundeerd worden vanuit biologie, fysiologie en neurologie. Sommige wetenschappers kunnen er misschien nog steeds van uitgaan dat elke spirituele uitleg kan tegengesproken worden door een verklaring vanuit de exacte wetenschappen, bijvoorbeeld door te veronderstellen dat de ervaring van possession door geesten uiteindelijk toch louter door neurologische processen kan verklaard worden. Degenen die dit als mogelijkheid beschouwen, veronderstellen misschien dat sociologische, psychologische en antropologische theorieën enkel de menselijke relaties en dynamieken binnen de culten verklaren, en uiteraard moeten worden aangevuld met de genoemde exacte wetenschappen wil men een fenomeen zoals trance verklaren.

In dit verband moet echter worden vermeld dat deze aanvulling wel degelijk reeds meermaals is gemaakt door vele van de reeds besproken antropologen en etnografen. Als ze het specifiek over de manifestatie van trance of possession hebben, dan laten de meeste onder hen hun sociologische, psychologische of antropologische theorie even links liggen, en wenden ze zich tot de biologie, fysiologie en neurologie. In deze theorieën zijn de sociologische feiten van secundair belang. Alsof er één of andere duidelijke scheidingslijn bestaat, worden de groepsvorming van de tranceculten sociologische oorzaken toegekend en de trance zelf fysiologische oorzaken. Niettemin bezondigen ook al deze door exacte wetenschappen geruggensteunde theoretische bedenkingen zich aan ongegronde en vooral ongefundeerde universalisering. Het gaat hier dan om bepaalde fysiologische stimuli die relatief algemeen voorkomen of als universeel worden verondersteld, waaraan men bepaalde trance-inducerende eigenschappen toekent.

Bourguignon, die als eerste een bijzonder exhaustieve studie maakte over possession, maakt hierbij wel een onderscheid tussen trance en possession trance. Hoewel er in trance ook sprake is van 'contact met geesten', wordt men niet per definitie door deze geesten bezeten. 'Trance', in Bourguignons definitie, wordt meer solitair beleefd en wordt geïnduceerd door drugs, afzondering, mortificatie, en hypoglycemie. Dit is, zoals reeds in

de inleiding werd naar voor gebracht, het klassieke voorbeeld van een oproepen van een altered state of consciousness tijdens een sjamanistisch trance ritueel, waarbij de geest bewust blijft van hetgeen hij meemaakt, hoe ‘onaards’ en hallucinerend de ervaring ook moge zijn. In het klassieke voorbeeld van ‘possession trance’ daarentegen wordt men volledig door een vreemde entiteit ingenomen, en is achteraf over het algemeen sprake van amnesie. Deze possession trance is veeleer een groepsaangelegenheid en wordt geïnduceerd door dans, percussie, en groepsatmosfeer.

Dit soort neuro-fysiologische veronderstellingen zijn niet alleen terug te vinden in wetenschappelijke uiteenzettingen, maar zeker ook in de common sense. Net zoals alcohol voor dronkenschap zorgt, zo zorgt luid en repetitief drummen – op wat men dan denigrerend ‘tam-tams’ noemt – voor trance, menen veel mensen. Hoewel voor deze assumpties niet veel grond bestaat, doet dit geen afbreuk aan de hardnekkigheid waarmee ze blijven voortleven, en dit niet alleen bij de nietsvermoedende ‘Jan met de pet’, maar ook bij vele sociale wetenschappers, de ‘Lewis met het onderzoek’ zeg maar. Deze laatste zou nochtans vertrouwd moeten zijn met het onderzoeksobject, maar de kennis van de ‘Lewis’ omtrent de manifestatie van trance is niet veel groter dan die van de ‘Jan’.

Alsof het eigenlijk van zeer weinig belang is, en bijna te evident om te vermelden, omdat iedereen dit toch lijkt te aanvaarden, gaat één klein paragraafje in Lewis’ boek hier heel vlug overheen. Dit ene paragraafje verklaart volgens hem de inductie en manifestatie van trance blijkbaar afdoende, want hij gaat er niet dieper op in en het is verder van weinig belang in de uitwerking van zijn sociologische theorie.

“Zoals bekend kunnen trancetoestanden bij de meeste normale mensen gemakkelijk worden opgeroepen door een reeks stimuli, apart of gecombineerd toegediend. Aloude technieken zijn onder meer alcoholgebruik, hypnotische suggestie, zeer snel ademen, het opsnuiven van rook en dampen, muziek en dans, en het gebruik van mescaline of LSD en andere psychotrope alkaloïden. Ook zonder deze hulpmiddelen kan ongeveer hetzelfde effect worden bereikt, zij het gewoonlijk langzamer, door zelfgezochte of door de omgeving opgelegde beproevingen en ontberingen als vasten en ascetische contemplatie (bijv. ‘transcendentale meditatie’). Ook het hallucinerende effect van zintuigdeprivatie, die in de stereotiepe mystieke ‘vlucht’ in de wildernis besloten ligt, is ruimschoots bevestigd door recente laboratoriumproeven.” (Lewis 1972, p. 36)<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Enkel de eerste zinnen van deze paragraaf zijn van belang, aangezien de laatste twee eerder refereren naar sjamanistische praktijken, die, zoals in de inleiding reeds werd gesteld, niet het onderwerp van deze

Dergelijke paragrafen kan men ook lezen in etnografische werken die zich expliciet van lewisiaanse deprivatietheorie distantiëren, en er een heel andere sociologische of antropologische theorie op na houden. Zo stelt ook Boddy in haar studie en theorievorming over de Zarcultus in een dorp te Sudan:

“It is important to note that Hofriyati employ various methods conducive to developing altered states of consciousness in those who participate ... : for example, focusing attention via persistent rhythmic drumming; hyperventilating, including the hyperventilated intake of tobacco smoke; consuming alcohol when available, inducing dizziness by quick up and down movements of the head and torso from a kneeling position, called Nizul, ‘descent.’” (Boddy 1989, p. 349)

Zo kan in dit soort paragrafen al gauw een aantal constanten worden gedistilleerd waarvan de intrinsieke waarheid als evident lijkt te worden verondersteld, al dan niet door te verwijzen naar bepaalde (laboratorium)onderzoeken. Een mooi en helder overzicht van deze verschillende fysiologische stimuli die zeer vaak worden aangehaald vindt men bijvoorbeeld bij Besmer (1983, p.140-144) die zich op zijn beurt baseert op een indeling die hij overneemt uit Crapanzo's studie van de Marokkaanse Hamadsha. Zo kunnen de fysiologische stimuli, die men steeds opnieuw als trance-inducerend naar voor schuift, in ongeveer vijf groepen worden onderverdeeld.

1. Zintuiglijke overbelasting

- a. In het bijzonder auditieve overbelasting (bijvoorbeeld door luid en snelle percussie)
- b. Visuele overbelasting, bijvoorbeeld door een lamp of een andere felle lichtbron als een punt te gebruiken waarop de adepten zich kunnen focussen.

2. Veranderingen in lichaamsactiviteit

Zowel het limiteren (bijvoorbeeld door onbeweeglijk stil te zitten in een specifieke positie) als het vergroten van de bewegingsmogelijkheid (bijvoorbeeld door hevige dans).

---

verhandeling vormen. De mystieke ervaring door ascetische contemplatie en zintuigdeprivatie werd inderdaad met laboratoriumproeven nagegaan (zie Henney 1974 voor een samenvatting van deze experimenten), maar de relevantie wat betreft possessionrituelen is miniem, daar deze veeleer gepaard gaan met een extreme stimulatie van de zintuigen door muziek, dans, geur, enz. Het gaat hier niet om de effecten van de ‘eenzame vlucht in de wildernis’ of de hallucinaties die optreden door afzondering, het onderzoeksdomein van dit proefschrift is integendeel expliciet de groepstrance en de gemeenschapsculten waarbij possessionfenomenen in de samenleving geritualiseerd werden.

### 3. Suggestie

Zowel algemeen (bijvoorbeeld door anticipatie op het mediumschap dat als een ‘gave’ wordt gezien) als specifiek (bijvoorbeeld door het gebruik van verschillende ritmes waarvan de adepten weten welke bepaalde geesten zij evoceren of bijvoorbeeld door de aanmoedigingen van de cultusleider).

### 4. Speciale ademhalingstechnieken

Bijvoorbeeld door zowel hypo- als hyperventilatie.

### 5. Drugs

Elke categorie van stimuli wordt stuk voor stuk door zowel ‘Jan met de pet’ als ‘Lewis met het onderzoek’ als trance-inducerend beschouwd. Ik zal op dit heldere schema verder gaan om aan te tonen dat zowel ‘Jan’ als ‘Lewis’ weinig redenen hebben voor deze assumpties. Ik zal elke categorie belichten, en aan de hand van nog maar eens dezelfde theoretische bedenkingen rond algemeenheden en universalisering aantonen dat deze theorieën van fysiologische stimuli, hoewel gebaseerd op exacte wetenschappen, even weinig verklarende kracht hebben als de reeds behandelde sociaal wetenschappelijke theorieën, zelf al richten zij zich specifiek op de inductie en de manifestatie van de trance.

## ***6.2. Zintuiglijke overbelasting***

### *6.2.1. Muziek*

#### *6.2.1.1. Common sense*

Aangezien het alleen maar bijdraagt aan het punt dat ik hier wens te maken, wil ik hier nogmaals wijzen op het feit dat ik, zoals ik in de inleiding reeds vermeldde, er zelf ook van overtuigd was dat muziek en meer specifiek (etnische) drums een trance-inducerend effect hadden. Oorspronkelijk zou dit proefschrift een onderzoek naar de functie en de relatie van muziek bij trancefenomenen in de verschillende culten over de hele wereld. Ervan uitgaand dat muziek een universeel gegeven was binnen deze culten, vermoedde ik dat er waarschijnlijk bepaalde specifieke kenmerken zouden zijn die deze muziek tot ‘trancemuziek’ maakten. Niets bleek al gauw minder waar te zijn. Muziek is vaak aanwezig, maar dat is ongeveer alles wat daarover kan worden gezegd.



De lectuur van het magistrale boek van Rouget (1985) waarin hij de relatie tussen muziek en trance onderzoekt, maakte reeds vanaf de eerste zinnen duidelijk dat al deze veronderstellingen op weinig tot geen argumenten gegrond zijn.

“The trance state ... is associated most of the time with music. ... Why? People will no doubt ask. Quite simply, because it is music that throws people into trance! There is no need to look any further. Now what if things were not in fact quite so simple? Looking at them a bit more closely is enough to show that the relations between music and trance could not be more changeable or more contradictory. In one place music triggers it; in another on the contrary, it calms it. Sometimes thunderous drums send the subject into trance; at others it is the very faint susurrations of a rattle. Among certain people a musical instrument is said to produce this effect, whereas among others it is the human voice. Some subjects go into trance while dancing, others while lying prone on a bed. Under these conditions, one asks oneself, how does music act?” (Rouget 1985, p. xvii)

Rouget's boek maakt dit alles op een exhaustieve en gefundeerde wijze duidelijk. De etnografische feiten worden onomwonden en helder naar voor gebracht, en steunen stuk voor stuk zijn uitzonderlijk eenvoudige bevinding: muziek is noch een oorzakelijke noch een noodzakelijke factor in de inductie van trance. Deze conclusie bekomt hij meermaals, zij het af en toe niet zo expliciet, door het toepassen van dezelfde theoretische bemerkingen (zie 2) als degene die hier gebruikt werd bij het bekritisieren van elke reeds besproken theorie. Sowieso tonen de vele voorbeelden aan dat er geen welbepaalde universele ‘trancemuziek’ is met de veronderstelde specifieke muzikale en/of magische kenmerken, en de theorieën die er van uitgaan dat er toch een dergelijke trancemuziek bestaat, worden door tegenvoorbeelden in beide richtingen ontkracht: soms doet trance zich voor waar geen dergelijke muziek aanwezig is, en veelal is er wel sprake van dezelfde muziek, terwijl er zich absoluut geen trance manifesteert.

Rouget bekijkt de vele theorieën over de relatie tussen muziek en trance, onderzoekt de verschillende functies en verschijningsvormen van muziek in de rituelen, en gaat het verband tussen dit alles na. Zijn bevindingen hoeven niet stuk voor stuk herhaald te worden, die kan men er altijd zelf op nalezen in zijn boek ‘Music and Trance’ (1985). Er kan natuurlijk wel verder worden gebouwd op de zeer sterk beargumenteerde conclusies van dit unieke werk – het *enige* boek in verband met dit onderwerp dat van een grondig, gefundeerd, wetenschappelijk, duidelijk en onbevooroordeeld onderzoek getuigt. De musicologische classificaties die hij maakt en de etnologische variaties die hij opmerkt zijn

op dit moment van weinig belang, het gaat hier om zijn theorie over de inductie van trance door muziek, dewelke inhoudt dat een dergelijke oorzaak-gevolg relatie ontbreekt.

Heel wat etnografische data geven immers aanleiding tot deze conclusie, want, als muziek een noodzakelijk gegeven is, hoe verklaart men dan de possession die zich ook voordoet buiten rituele context en zonder de aanwezigheid van muziek, bijvoorbeeld wanneer het medium bezeten wordt omdat de goden hem of haar tot het mediumschap ‘roepen’ door middel van aanvallen van possession. (Rouget 1985, Belo 1960). Evenzo zorgt het horen van de juiste muziek schijnbaar noodzakelijk voor trance bij de recent geïnitieerde adepten in de ndöp cultus, maar aan de andere kant kunnen in diezelfde cultus de meer ervaren adepten de muziek wel weerstaan en trance uitstellen (Rouget 1985). Leiris’ (1996) voorbeeld van de possession van Malkaám Ayyahu, een Zar-adept, toont ten slotte aan dat sommigen tijdens allerhande dagdagelijkse niet-geritualiseerde maar toch met bepaalde geesten geassocieerde aangelegenheden ook zonder muzikale begeleiding in trance kunnen gaan.

Hoe komt het dan dat, met al deze tegenvoorbeelden voor handen, iedereen er zo van overtuigd is dat muziek – en vooral percussie (wat zeker geen universeel element is) – een trance-inducerend effect heeft? Omdat muziek één van de mogelijke oorzaken is? Eventueel, maar dan ontbreekt er nog minstens één ander verklarend element, en dan is er nood aan een theorie die de relatie tussen deze elementen duidelijk maakt. Evenmin biedt dit een echt antwoord op de gestelde vraag, want ook als trance één van de mogelijke oorzaken is, moet nog steeds kunnen aangetoond worden *waarom* dit een oorzaak zou kunnen zijn, met andere woorden, men moet kunnen wijzen op één of andere fysiologische, neurologische of magische kracht die van sommige muziek uitgaat waardoor deze in staat zou zijn trance op te wekken. De vraag blijft dus geldig: Waarom veronderstelt bijna iedereen het bestaan van een dergelijke kracht?

#### 6.2.1.2. *Aristoteles’ erfenis*

Volgens Rouget kunnen we dergelijke assumpties traceren tot het oude Griekenland waar een Dionysische beleving van de realiteit nog steeds aanwezig was, en meer bepaald tot de antieke filosofen zoals Aristoteles die theorieën over het verband tussen muziek en extase ontwikkelden. Aristoteles schreef de ‘Phrygische’ muziekmodus een sui generis kracht toe wat betreft het potentieel ervan om trance te induceren. Dit karakter ontleende deze muziek aan het feit dat deze Phrygische ‘harmonieën’ de ziel ‘enthousiast’ maken,

wat kadert in een bredere muziektheorie die het effect van muziek toeschrijft aan het feit dat bepaalde muziek met specifieke gesteldheden van de ziel overeenstemt en deze ‘imiteert’. Deze Phrygische modus ‘representeert’ eerder de ‘passionele’ en ‘pathetische’ hoedanigheden van de ziel, en stond daarmee tegenover de ‘Dorische’ modus die eerder een ‘ethisch’ en Apollinisch karakter bezit. (Rouget 1985)

Aristoteles schreef het trance-inducerend effect van deze sterk expressieve en diep emotionele Phrygische modus toe aan de ‘enthousiasmerende’, ‘passionele’ en ‘orgiastische’ invloed op de ziel. Hij relateert deze kracht weliswaar niet aan alle Phrygische muziek, maar meer specifiek aan de melodieën van Olympus en Marsyas. Hoewel deze melodieën op musicologisch vlak waarschijnlijk in geen enkel kenmerk van elkaar verschillen, kennen deze wel een sterk inhoudelijk en contextueel verschil.

“To mention Marsyas is almost to name Phrygia. And what was Phrygia if not precisely the homeland of Dionysos.” (Rouget 1985, p. 225)

Het gaat dus niet echt om een werkelijk muzikaal verschil, het gaat veeleer om een betekenisverschil. Uit dit alles besluit Rouget dat het trance-inducerend effect van deze muziek waarschijnlijk veeleer te vinden is in haar ‘verwijzende’ en ‘mimiserende’ karakter dan in de Phrygische modus als zodanig. Dat laatste is ook totaal onmogelijk

“as a reductio ad absurdum will easily demonstrate. To assert that the Phrygian mode triggers trance by the operation of some mysterious musical power would have been also to assert that half of Greece was permanently into this state. For, as all the facts show, aulos<sup>20</sup> players of both sexes – and consequently Phrygian music – did not limit their activities just to corybantic rituals. Their services were constantly sought particularly for banquets (or symposia) at which there is no record whatsoever of possession ever taking place.” (Rouget 1985, p. 226)

Toegepast op ander etnieën wordt het duidelijk dat ook in die gevallen de zinledigheid van dergelijke sui generis theorieën zeer groot is, want als bijvoorbeeld bepaalde djembe, ngoma of ander afrikaanse percussieritmes een rechtstreeks effect hadden wat betreft het induceren van trance, dan zouden alle afrikanen zich constant in deze toestand bevinden. Drums zijn er immers alomtegenwoordig, zeker ook tijdens andere rituelen waar van possession geen sprake is. Het enige specifieke aan de percussie in possessionrituelen is dikwijls dat bepaalde ritmes geassocieerd worden met bepaalde geesten. Het uitvoeren van

---

<sup>20</sup> De aulos is een in het oude Griekenland vaak bespeelde dubbelfluit, en werd bespeeld in de phrygische muziekmodus op tal van gelegenheden, zowel in een stoet, op een huwelijk, tijdens een begrafenis als in het theater (Rouget 1985, Stroobants 2002).

deze ritmes wordt dan ook geacht de gerelateerde geesten op te roepen – hoewel dit uiteraard ook geen universeel trancegegeven is.

Hoe dan ook, trance-inductie is zeker niet afhankelijk van het feit *dat* het een ritme is, het ligt aan het feit dat het een *welbepaald* ritme is dat, als Rouget's theorie correct is, naar iets specifiek 'verwijst' wat trance mogelijk maakt en dus niet omdat deze specifieke ritmes één of ander mysterieus karakter hebben. Trouwens, deze mysterieuze kracht zou op een zeer eenvoudige wijze kunnen getest en bewezen of tegengesproken worden, door gewoon deze magische ritmes of melodieën onder een groep mensen te laten weerklinken, en dan te kijken of trance zich al dan niet manifesteert. Maar deze testen zijn niet eens nodig als men even logisch redeneert. De variatie in trancemuziek is immers zo immens dat een enorm aantal verschillende ritmes en melodieën deze mysterieuze kracht zouden bezitten, zo erg zelfs dat bepaalde muziekvormen of -elementen die in het ene ritueel die wel bezitten, in een andere omgeving totaal machteloos zouden zijn.

Bijvoorbeeld ritmische 'breaks' waarbij zeer bruuske en plotse tempowisselingen plaatsvinden zorgen soms door hun 'shockeffect' voor trance zoals bij de Kîrtânas in de Bengalen, maar anderzijds wordt ook vaak verondersteld dat het eerder het blijvend herhalen van hetzelfde ritme is dat, door versnellen (*accelerando*) en toenemende luidsterkte (*crescendo*), naar een climax gestuwd wordt waarin de adepten zich 'verliezen'. Op deze laatste muzikale aspecten, waarvan in de common sense vaak wordt aangenomen dat zij trance induceren, bestaan weer andere tegenvoorbeelden, zoals in de Candomblé waar soms, als deze ritmische elementen niet in staat waren trance te induceren, dit plots wel lukt door het rinkelen van een heel zacht belletje naast het oor van de adept, of zoals in Vodou waar trance zich ook manifesteert wanneer het ritme vertraagt en de instrumenten verstillen. (Rouget 1985)

“Accelerando and crescendo often play a role of primary importance in triggering trance and/or fit, this rule is nevertheless far from absolute. Even in cults that make systematic use of these techniques, trance and fit can occur in the absence of any musical paroxysm. ... Moreover such techniques are in no way specific to possession. As far as I know, Ravel's Bolero, which is one enormous crescendo, does not habitually induce possession in our concert halls. In Africa, an outburst of music, particularly drum music, can reach the intensity described for the ndöp in the course of feasts or ceremonies that have nothing to do with possession.” (Rouget 1986, p. 86)

De trance wordt aldus niet bepaald door de specifieke kenmerken van muziek als zodanig, zo hypothetiseert Rouget, maar wel, op de één of andere manier, door de betekenis die aan de muziek verbonden is. We komen later uitvoeriger op dit alles terug, want hoe evident het op dit moment misschien ook lijkt, niettemin heeft het idee dat muziek een bepaalde mysterieuze kracht bezit zich doorheen de renaissance verder ontwikkeld.

“Aristotle opened the path to all sorts of exaggerated theories. During the renaissance, in their wild admiration for antiquity, people hurled themselves down this path in an aberrant way.” (Rouget 1985, p. 226)

Deze vroege ‘wetenschappers’ gingen stevast op zoek naar het intrinsieke vermogen dat muziek bezat om tot ‘mania’ te leiden, en net zoals dit begrip ontleenden deze humanisten daarbij hun concepten en denkkader aan de antieke filosofen. Ik laat hun theorieën dan ook achterwege aangezien ze dezelfde fouten en onvolkomenheden vertonen als diegene die ik reeds bij hun voorgangers opmerkte. Interessanter is echter dat ditzelfde idee van een soort sui generis trance inducerende mogelijkheid van de muziek zich vandaag de dag vertaalde in een gelijkaardige en even ongefundeerde neuro-fysiologische overtuiging.

### 6.2.1.3. *Nehers theorie*

Eigenlijk is er maar één studie die de relatie tussen neurofysiologie, percussie en trance onderzoekt en waar zowat elke antropoloog, die dit onderwerp behandelt, zich op baseert. Nochtans is daar maar weinig reden toe.

“Let me begin ... by saying right away that this theory, which is advanced by Andrew Neher, does not stand up to examination, and that it is not necessary to be a specialist in the field to see why. However, the scientific, or rather pseudoscientific, apparatus with which it is surrounded has earned it a certain credit.” (Rouget 1985, p. 172)

Alsof common sense ideeën niet met dezelfde wetenschappelijke maatstaven hoeven gefundeerd te worden, lijkt iedereen Nehers theorie zomaar voor waar aan te nemen. Zelfs Edith Turner en Roy Willis, die beiden reeds werden aangehaald omdat zij tot die weinige antropologen behoren die geesten als reële entiteiten beschouwen en daardoor sterk tegen de ‘academisch verantwoorde’ stroom ingaan, vooronderstellen eveneens de juistheid van deze theorie, hoewel die alles bij mekaar genomen even ongegrond is als Aristoteles’ idee dat de Phrygische muziekmodus over een mysterieuze trancekracht beschikt.

De hypothese die door Neher wordt nagegaan in zijn artikel uit 1962 ‘A physiological explanation of unusual behavior in ceremonies involving drums’ wordt van voor af aan klaar en duidelijk gesteld.

“The behavior is the result primarily of the effects of rhythmic drumming on the central nervous system.” (Neher 1962, p. 152)

Volgens Neher is het voor westerlingen ‘ongewone’ gedrag tijdens drumrituelen (geen enkel onderscheid wordt hier gemaakt tussen sjamanistische of possessionrituelen hoewel het gedrag in deze rituelen zeer sterk verschilt) zoals ‘ongewone percepties’, hallucinaties, en in extreme gevallen stuiptrekkingen, toe te schrijven aan de drums die door ‘sonic driving’ van de alfa hersengolven voor neurofysiologische veranderingen zorgen.

Om dit alles te testen maakt hij gebruik van etnografische gegevens, van de resultaten van eerdere onderzoeken en laboratoriumproeven omtrent ‘photic driving’<sup>21</sup> en van de resultaten van een eerder door hemzelf geleverd labo experiment met een drum (Neher 1961)<sup>22</sup>. Uit dit eerdere onderzoek, waarbij 10 (!) proefpersonen met een snaredrum (waarvan de snaren verwijderd waren) constante en luide tonen (120 dB) aan 4 slagen per seconde te horen kregen gedurende 2 intervallen van maximum 4 minuten<sup>23</sup>, meent hij te mogen besluiten dat geluidsstimuli dezelfde reacties kunnen oproepen als lichtstimuli, waardoor hij de resultaten van testen met betrekking tot het ‘photic driving’ fenomeen toepasbaar acht op auditieve stimulering – vandaar ‘sonic driving’. Samen met Rouget meen ik echter dat dit een wel erg voorbarige stelling is. De testen toonden inderdaad een ‘driving’ van de hersengolven, maar het enige ‘ongewone’ gedrag dat werd opgeroepen, was alleen maar het knippen van beide oogleden bij de helft van de proefpersonen, en de zogezegde ‘ongewone’ ervaring die sommige testpersonen rapporteerden waren: angst, verbazing, plezier, pulseren van de rug, opspannen van spieren, stijfheid in de borst, een toon op de achtergrond, gegons, geratel, visuele en auditieve beelden (Neher 1961). Geen enkele van deze hoogst normale (gezien de context van luide en monotone percussie) gewaarwordingen zal de lezer als wonderbaarlijk overkomen, maar het is niettemin hopelijk ook duidelijk dat dit wel mijlenver af staat van een werkelijk bewustzijnsveranderende ervaring zoals trance, hallucinaties en stuiptrekkingen. En zelfs

---

<sup>21</sup> Het flitsen van helder licht met een frequentie die het normale hersengolf ritme (alfa) benadert zorgt ervoor dat de amplitude van de hersengolf toeneemt en dat het hersengolfritme zich aanpast wanneer de frequentie van de lichtimpulsen wordt veranderd. Het activeren van hersengolven door ritmische lichtstimuli (photic driving) maakt het in een bepaald stadium mogelijk klinische psychopathieën en epileptische aanvallen op te roepen. (Neher 1961, 1962)

<sup>22</sup> In het artikel dat dit experiment beschrijft wordt niet gerefereerd naar possession of andere ‘drumrituelen’.

<sup>23</sup> Het artikel vermeldt verder geen details van de experimentele opstelling, zoals de houding van de proefpersonen, de plaats waar snaredrum werd bespeeld (in dezelfde ruimte of niet), enz.

al rapporteerden de proefpersonen werkelijk ‘ongewone’ of ‘onverwachte’ ervaringen, dan nog moet men rekening houden met het feit dat een labo opstelling iets helemaal anders is dan de rituele context waarbinnen possessionfenomen zich voordoen – zo verschillen de weliswaar repetitieve maar niettemin natuurlijke en variërende ritmes die tijdens een tranceritueel worden gedrumd in wel zeer grote mate van de zowel in vorm als intensiteit constante laboratoriumstimuli.

Het ritme dat tijdens deze labo experimenten werd gebruikt, varieerde tussen de 2 en de 8 slagen per seconde, maar Neher behaalde de beste resultaten met 4 slagen per seconde, aangezien de luidsterkte van de signalen te zeer afzwakte bij snellere stimuli van 6 of 8 (Neher 1961). Nochtans beweert hij ten eerste dat een frequentie die zich net onder de 8 tot 13 cycli per seconde bevindt, het meest waarschijnlijk voor het onderzochte gedrag (i.e. ‘ongewone’ ervaringen, hallucinaties en stuiptrekkingen) zullen zorgen en ten tweede dat vanuit etnografische data en opnames blijkt dat ‘geagiteerd’ gedrag zich tijdens de rituelen voor doet wanneer gedrumd wordt aan frequenties van 8 of 9 cycli per seconde (dus lichtjes onder het normale alfa hersenritme). Met andere woorden, zoals Rouget heel juist opmerkt, dit houdt in dat zowat alle ritmes tussen de 4 en 12 slagen per seconde voor dezelfde resultaten kunnen zorgen.

“These cadences cover the whole spectrum of tempi from moderato to prestissimo and beyond. So, unless it is slow, drumming of any kind must therefore be able to trigger ‘driving’. In other words, every time a drum is played, or almost, we should expect to see people go into convulsions.” (Rouget 1985, p. 175)

Niettemin veronderstelt Neher verder dat, aangezien de frequentie van de hersengolven van een individu relatief constant blijven en er een bepaalde frequentie is waarvoor die persoon het meest vatbaar is, uit antropologische data zal ten eerste blijken dat er tijdens de rituelen een verandering in de frequentie van het drummen zal zijn om zoveel mogelijk individuele hersenritmes te omvatten en ten tweede dat er een individuele vatbaarheid zal zijn voor bepaalde ritmes. Met twee etnografische verwijzingen (waarvan één een sjamanistisch ritueel behelst) handelt hij dit gauw af. In beide gevallen is er inderdaad sprake van *accelerando* (verandering in frequentie), maar dit, zo bleek reeds, is allerm minst een universeel gegeven, en daar hoeven we dus niet verder op in te gaan. Eén van de twee voorbeelden handelt over possession op Haïti en verwijst naar de specifieke ritmes die possession veroorzaken in die mediums die door welbepaalde Loa bezeten worden. Dit houdt echter weinig verband met Neher's eigen theorie. Het ritmisch profiel is niet afhankelijk van het tempo van de muziek. Ritme is de wijze waarop de maat structureel

wordt 'ingedeeld', het tempo is de snelheid waarmee de maat wordt gespeeld (Matthey 1989). De Loa's zijn dan ook geassocieerd met een bepaald ritmisch profiel en niet met een bepaalde snelheid waarop dit ritme wordt gespeeld, hoewel frequentie – Nehers veel gebezigde begrip – naar snelheid en dus naar tempo verwijst. Het is de inhoud en niet de vorm die voor een onderscheid zorgt, want de verschillende Vodou ritmes die de specifieke Loa's evoceren worden veelal in hetzelfde tempo gespeeld (McAlister 1995). Meer nog, er wordt ook meermaals in hetzelfde tempo gespeeld tijdens rituelen of drumceremonies die helemaal niets van doen hebben met trance of possession. (McAlister e.a. 1997)

“The musical transcriptions he invokes to support his theory relate to ceremonies that have nothing to do with possession and in which, naturally enough, no trances or convulsions occur; although the recordings he cites are indeed of possession music, I could cite dozens of others, all with the same rhythms, that are not. ...

If Neher were right, half of Africa would be in a trance from the beginning of the year to the end.” (Rouget 1985, p. 175)

Het hoeft niet allemaal nog eens uiteengezet te worden. De aangehaalde oorzaken zijn vaak aanwezig waar trance afwezig is, en vice versa. Nehers theorie is zodoende zinledig, en naast deze theorie ontdekte ik verder geen gefundeerde neurofysiologische onderzoeken naar trance-inducerende effecten van percussie(ritmes).

“It is my view that given the present state of our knowledge, contrary to what may have been said, there is no valid theory to justify the idea that the triggering of trance can be attributed to the neurophysiological effects of drum sounds. This does not mean that drumming is never responsible for entry into trance, it means only that when it is responsible, it is so for reasons of another kind.” (Rouget 1985, p. 177)

Met deze laatste bemerking kunnen we dit onderdeel dan ook afsluiten. Gezien het feit dat muziek zo vaak – ook door de adepten zelf – als een uitermate belangrijk onderdeel van trancerituelen wordt gezien, zal het waarschijnlijk een zekere (weliswaar niet noodzakelijke) trancefunctie bezitten, maar dan een andere dan degene die meestal voor waar wordt aangenomen. Wat is deze functie precies? En als deze functie één van de mogelijke oorzaken van trance of possession is, is het er dan één die versterkt wordt door anderen elementen (muziek als motor), of is het er één die zelf de andere elementen kracht bij zet (muziek als katalysator)? Dit zijn het soort vragen die een sluitende theorie over possession moet beantwoorden.



Hoewel dit niet vanzelfsprekend is, één ding mag ondertussen duidelijk zijn, muziek bezit zeker geen intrinsiek mysterieuze of neurofysiologische trancekwaliteiten. Eerder citeerde ik de eerste zinnen van zijn boek in verband met de onmogelijkheid van muziek als trance-inductor, en op de laatste bladzijde besluit Rouget dan ook:

“There is no mystery to it at all. Or, if there is, then it lies in the trance state itself, as a special state of consciousness; and if we must seek for an explanation of this, it may be found in the overriding power of a certain conjunction of emotion and imagination. This is the source from which trance springs. Music does nothing more than socialize it, and enable it to attain its full development.” (Rouget 1985, p. 326)

Op deze eerder aarzelende conclusie en, zoals Rouget zelf aangeeft, provisorische hypothese, kom ik later nog uitvoerig terug, wanneer ik deze zal kunnen kaderen in een eigen, bredere theorie. Maar eerst zullen de overige fysiologische stimuli onderzocht worden, weliswaar veel minder extensief, want zij kunnen steeds vanuit dezelfde theoretische bemerking worden bekritiseerd. Het zou dan ook zonde zijn de lezer nodeloos te vervelen met zaken die reeds duidelijk zijn. De verdere uiteenzetting omtrent neurofysiologische impulsen zal dan ook hoofdzakelijk worden behandeld aan de hand van de voorbeelden die Besmer (aan wie we het stramien van dit hoofdstuk ontleenden) vanuit zijn studie over de Bori zelf aangeeft, want zij zullen telkens opnieuw volstaan om hetzelfde punt duidelijk te maken.

### *6.2.2. Visuele overbelasting*

Besmer (1983) stelt dat visuele overbelasting enkel 's nachts als trance-inductor wordt gebruikt. Het gaat hier om een kerosinelamp die een zeer sterk wit licht produceert op een kleine afstand van de mediums die in trance zullen gaan. Vele adepten (maar dus niet allemaal) staren in dit licht en gebruiken het als focuspunt. Meteen wordt met dit ene voorbeeld duidelijk dat ook visuele stimulatie geen noodzakelijk element vormt in de inductie van trance, aangezien het overdag sowieso niet kan gebruikt worden, en ook 's nachts niet elke adept dit licht als focus gebruikt, hoewel trance zich toch in beide gevallen manifesteert. Het visuele element kan dus hoogstens als een hulp of als een soort katalysator worden gebruikt, wat Besmer zelf ook opmerkt wanneer hij schrijft:

“it may also facilitate possession trance.” (Besmer 1983, p. 141 mijn cursief)

Op welke manier het trance ‘vergemakkelijkt’ wordt niet verduidelijkt. Wat de relatie is met de overige elementen al evenmin. Het kan een neurologisch effect zijn, of het kan hier eventueel gaan om een soort concentratiemiddel. Dit laatste lijkt plausibeler. Dit schrijft het trance-inducerend effect immers niet toe aan ‘overbelasting’ wat een direct oorzakelijk verband impliceert, maar eerder aan een persoonlijk middel dat *kan* gebruikt worden om zichzelf in een bepaalde toestand te krijgen. Dit zou meteen verklaren waarom niet elke adept dit middel aanwendt. Het verandert de hypothese van een ‘neurologische stimulus’ naar een ‘psychologisch middel’. Het zou goed zijn mocht de lezer dit even in het achterhoofd te houden.

### ***6.3. Veranderingen in bewegingsactiviteit***

“Both the limitation and heightening of motor activity are used in possession-trance induction. In Kano where adepts commonly fall into trance together the usual pattern involves complete immobility in which trancers recline on the ground at the feet of the musicians. During this physical immobility the mediums attention appears to become directed solely upon falling into trance. In Maidurguri where adepts enter trance serially the emphasis is on the heightened motor activity which takes the form of frenzied dancing just before the onset of dissociation. The Ningi situation reveals a combination of the two approaches, one being selected by some cult-adepts and the opposite by others, the two methods sometimes occurring within the same event.” (Besmer 1983, p. 148)

Dit moet inmiddels voor zich spreken. Besmer geeft niet alleen twee mogelijke uitersten aan, hij heeft het zelfs over een cultus met vermenging van deze twee, waardoor hij voor zijn eigen tegenvoorbeelden zorgt. Zowel het niet bewegen als het extreem bewegen zorgt voor trance? Hoogst eigenaardig. Wanneer manifesteert er zich dan geen trance? Want, daarbij komt dat zowel het verhogen als het limiteren van de bewegingsactiviteit dagelijks voorkomt, maar zelden voor trance zorgt. Bij mijn weten zijn er geen gevallen bekend van possession in de bioscoop waar men toch de bewegingsvrijheid in zekere mate beperkt en al evenmin zorgt uitbundig lopen, hout hakken, dansen of welke andere ‘wilde’ activiteit dan ook voor inductie van trance. Wat maakt dansen zo anders dan andere zeer fysieke activiteiten? Trouwens,

“Entry into trance can perfectly well take place without dance.” (Rouget 1985, p. 116)

Hoewel het inderdaad vaak voorkomt dat extatische dans voor een uiteindelijke ‘bevrijdende val’ zorgt waarna de adept in trance is (Vandenbroeck 1997), in meerdere culten danst het medium pas dan wanneer hij/zij door de geest bezeten is, (Belo 1960, Besmer 1983, Willis 1999) en soms is er dan weer eerder sprake van een overgang naar possession terwijl men danst (Allen 2000, Deren 1983). Dans is dus inderdaad een frequent gegeven binnen trancerituelen, en heeft dus waarschijnlijk een zekere functie, maar het is net zoals muziek geenszins een rechtstreekse oorzaak omwille van één of andere mystieke of neurofysiologische kracht.

#### **6.4. Suggestie**

Suggestie kan gaan van culturele suggestie, waarbij de adepten bepaalde verwachtingspatronen hebben omtrent de trancerituelen tot de opmerkingen van degene die het ritueel leidt. Het feit dat de rituelen een groepsaangelegenheid zijn, zou er voor zorgen dat de adepten aan de verwachtingen van de groep willen voldoen, en door het gebruik van herkenbare symboliek, muziek en handelingen zou het medium in staat zijn te weten wat hij moet doen om deze verwachtingen in te lossen.

“Once it has been determined that a demonstration of trance is expected of a cult-adept the social pressure operating to force him to fall into an ASC is considerable.” (Besmer 1983, p. 148)

Met een dergelijke veronderstelling spreekt Besmer zichzelf echter tegen. Wij haalden immers reeds aan dat de Bori-adepten het onderscheid kennen tussen werkelijke (no gaskiya) en ‘gelogen’ (no karya) possession (5.1). Deze ‘valse’ possession wordt volgens Besmer zeker niet als ‘ongepast’ of ‘nefast’ voor het ritueel beschouwd. Het wordt integendeel verwacht, zo werd al eerder opgemerkt, dat beginnelingen helemaal niet zo vlot in trance gaan als ervaren adepten omdat zij dit nog moeten ‘leren’. Met andere woorden, aangezien in zekere zin verondersteld wordt dat sommige adepten niet in echte trance zullen gaan, aangezien er wordt van uitgegaan dat trance niet per definitie aanwezig is tijdens een possessionritueel, kan de sociale druk hiertoe zeker niet zo groot zijn. Er werd reeds aangetoond dat ook ‘culturele conditionering’ irrelevant is wat betreft trance-inductie omdat ook cultureel ongeconditioneerden zoals Maya Deren (Deren 1983, 1999)

in trance kunnen gaan. (5.1) En ten slotte kan aangehaald worden dat trance zich kan manifesteren zonder momentane suggestie, getuige de gevallen waarbij omstanders en toeschouwers van het ritueel plots in trance kunnen gaan, zonder dat dit van hen werd verwacht (cf. Belo 1960, cf. Allen 2000, cf. Pressel 1974, cf. Pressel 1977).

Een laatste vorm van suggestie is eventueel de hypnotische suggestie, waarbij iemand door middel van bepaalde verhalen of geleid door ‘gevoelsopwekkende’ uitspraken (“u voelt zich slaperig”, “uw ogen worden zwaar”) in een andere bewustzijnstoestand wordt gebracht. Deze zaken kunnen niet uitgesloten worden, maar hypnose is niet het onderwerp van deze studie, en om daar dan ook geen ongefundeerde uitspraken over te doen, moet het aldus volstaan duidelijk te maken dat ook deze vorm van suggestie geen universeel gegeven is binnen trancerituelen. Bovendien, wanneer de ‘begeleider’ van het ritueel zich tot het medium richt, spreekt hij over het algemeen tot de geest (de adept is dus reeds bezeten) en niet zozeer tot het medium. (Behrend & Luig 1999, Pressel 1974, Rouget 1985, Turner 1992, Vandenbroeck 1997,...)

### ***6.5. Ademhalingstechnieken***

Zowel hyper- als hypoventilatie kunnen volgens Besmer in meer of mindere mate helpen bij de inductie van trance. Het eerste door abnormaal verlies van CO<sub>2</sub>, het laatste door een abnormale verhoging daarvan. Hyperventilatie is uiteraard gelinkt aan deze mediums die zich te buiten gaan aan ‘extatisch gedans’ en verhoogde lichaamsactiviteit, waardoor het in dergelijke gevallen veeleer als gevolg dan echt als oorzaak kan gezien worden – als het een oorzaak is, dan zou hyperventilatie bij elke andere uitbundige anaërobe activiteit ook tot trance moeten lijden. Zelfs als er sprake zou zijn van hyperventilatie zonder verhoogde fysieke activiteit (maar daar maakt Besmer geen vermelding van), dan blijft het verre van een universeel gegeven, en is het dus zeker geen motor, maar eveneens hoogstens een katalysator – hoewel ook hier helemaal niet duidelijk is op welke manier. Dit gaat uiteraard evenzeer op voor hypoventilatie, wat enkel als inductiemiddel wordt aangewend door bepaalde mediums die bezeten worden door specifieke geesten waarvan wordt aangenomen dat zij verlamming, jeuk en lepra veroorzaken. (Besmer 1983, p. 149)

## 6.6. *Drugs*

Het bewustzijnsveranderende effect van drugs wordt uiteraard niet betwist. Maar ook dit maakt niet veel uit, want reeds van meet af aan werd als afbakening voor deze verhandeling gesteld dat door drugs (waaronder ook alcohol) geïnduceerde trance niet aan de orde zou komen. Het is een beperking die dit onderzoek enerzijds werd opgelegd uit persoonlijke overwegingen en anderzijds omdat het onderzoek op die manier veel te groot zou worden. Ik verzocht de lezer dan ook aan te nemen dat in de trancerituelen van de culten die in dit werk worden besproken geen drugs wordt ingenomen<sup>24</sup> – tenzij het tegendeel expliciet wordt vermeld, of tenzij deze informatie mij niet bekend was, daar het niet in de literatuur zou zijn opgenomen. Drugs als stimulus valt dus totaal buiten het onderzoeksdomein, en over het trance-inducerend effect ervan wens ik geen uitspraken te doen.

## 6.7. *Ook dit is onvolledig*

De theorieën rond neurofysiologische stimuli blijken dus even onhoudbaar als andere sociologische verklaringmodellen, en al evenmin vormen zij er een wezenlijke aanvulling op. Dit alles heeft misschien de beschrijving complexer en vollediger gemaakt, maar biedt nog steeds geen universele verklaring, noch voor het ontstaan van de culten noch voor het bestaan van trance of possession. Het is duidelijk dat deze ‘stimuli’ vaak voorkomen, maar ze zijn stuk voor stuk verre van noodzakelijk, getuige deze momenten waarop trance zich voor doet zonder de aanwezigheid van deze stimuli. Als geen enkele stimulus aanwezig moet zijn voor de inductie van trance, kan men er wel nog steeds van uit gaan dat er altijd minstens één stimulus aanwezig is waar trance zich manifesteert, er van uitgaand dat elk van deze aparte stimuli *mogelijke* oorzaken zijn die hetzelfde effect hebben. Als dit een rechtstreekse oorzaak is, dan bewijzen al deze gevallen waar de stimuli wel aanwezig zijn maar trance zich niet manifesteert dat ook dit niet op gaat.

---

<sup>24</sup> Hier wordt natuurlijk wel erkend dat tijdens vele rituelen af en toe sommige drugs zoals alcohol kunnen geconsumeerd worden aangezien het meestal gaat om een ‘feestelijk’ samen zijn van mensen. In deze gevallen zijn deze drugs echter geen algemene regel voor het tranceritueel, komen ze ook vaak op andere feesten en niet-trancerituelen in deze maatschappijen voor en worden zij door de adepten zelf, die zich wel degelijk bewust zijn van het effect, niet als noodzakelijk trance-inducerend element beschouwd.

Een gekend voorbeeld uit onze eigen samenleving maakt dit meer dan duidelijk. Hoewel het zeer zeker niet expliciet gaat om een (spiritueel) ritueel, toch staat het bol van de symboliek, gestructureerde sociale patronen en dikwijls haast rituele handelingen. Het betreft hier ‘goa’s’, ‘technofuiven’, ‘raveparties’, enz. Op dit soort evenementen zijn alle besproken neurofysiologische stimuli meer dan overvloedig aanwezig. De auditieve overbelasting is afkomstig van de zeer luide muziek met extreem zware bassen; het is vaak snelle dansmuziek (met een gemiddelde tussen de 9 en de 11 slagen per seconde) met overvloedige accelerando en hevig climactische crescendo’s; techno en house staan sowieso bekend om hun dreunende en ritmische repetitiviteit, maar zo nu en dan zorgt een plotse break voor een zeker ‘shockeffect’; alles gaat dikwijls gepaard met hevige visuele overbelasting van black-lights en veelkleurige spoteffecten; veranderingen in bewegingsactiviteit zijn er alomtegenwoordig, zowel het verhogen door het constante uitbundige gedans, als het limiteren doordat men omwille van de grote massa’s vaak bijna letterlijk op elkaar gepakt wordt – in beide gevallen kan zowel hyperventilatie (te veel ademen door het dansen en de drukte) als hypoventilatie (te weinig zuurstof door de verstikkende massa en de doorrookte omgeving) in meer of mindere mate een gevolg zijn; ook vormen van culturele suggestie en groepsdruk zijn aanwezig, waarbij het gevoel en het idee worden gewekt dat iedereen op deze gelegenheden zich uitermate goed moet amuseren en dat de dagelijkse ervaringswereld met allerhande ‘kicks’ moet worden doorbroken – een veranderd bewustzijn behoort dus zeker tot de verwachtingspatronen, getuige de grote hoeveelheid drugs zoals alcohol, marihuana, XTC, speed,... die er worden geconsumeerd. En toch – al zijn alle stimuli, waarvan iedereen verondersteld dat zij trance induceren, aanwezig –, toch doet trance of possession, zoals het in deze verhandeling wordt besproken, zich op deze evenementen niet voor. (Huston 1999, Lazaro g.d., Vandenbroeck 1997)

De enige overblijvende theoretische mogelijkheid is de eventuele veronderstelling dat elk van deze stimuli soms *mogelijke* oorzaken van trance zouden *kunnen* zijn, hoewel niet noodzakelijk zoals het voorbeeld van de technofuiven aantoont. Maar ook dan is de theorie hopeloos onvolledig, want ook deze komt nog minstens één element te kort dat verklaart waarom zij soms wel en soms niet trance kunnen induceren. Geen enkele neurofysiologische stimulus is op zich noodzakelijk of oorzakelijk, maar eventueel kan worden vermoed dat zij op de één of andere manier hulpmiddelen of een soort katalysatoren zouden kunnen zijn bij het opwekken van trance. De rechtstreekse en schijnbaar evidente ‘kracht’ van neurofysiologische stimuli moet dus worden ontkend,

want het enige wat mogelijkwijze kan worden aangenomen is dat zij misschien op één of andere, tot nog toe onverklaarde, manier soms wel en soms niet voor trance kunnen zorgen. En daarmee is uiteindelijk helemaal niets gezegd.

## DE OLIFANT

*De waarheid is een olifant, beschreven door vier blinden. De eerste houdt de slurf vast en zegt dat het een slang is, de tweede grijpt naar de staart en vermoedt dat het een touw is, de derde betast de poot en beweert dat het een boomstam is, en de vierde neemt een flapoor beet en vertelt dat het een vlag is. Een onderlinge discussie ontspint zich, de ene wil de argumenten van de andere niet aanvaarden en woedend gaan de blinden uit elkaar. Ondertussen kauwt de olifant rustig verder op zijn nootjes.*



De vaak gebruikte metafoer van de olifant is ook hier meer dan op haar plaats. Ik wil aan de hand van het voorgaande deel absoluut niet bewijzen dat alle besproken theorieën over trance radicaal fout zijn, neen, ik wilde enkel aantonen dat zij onvolledig zijn, en dat de enige fout er in bestaat te denken dat ze zouden kunnen volstaan om trance- en possessionfenomenen te verklaren. Zowel deprivatie als mimesis, zowel psychologie als neurofysiologie, en zeker de visie van de adepten zelf, stuk voor stuk zijn het deelbeschrijvingen van het geheel. Het is niet alleen mijn persoonlijke overtuiging in mijn zoektocht naar waarheid, maar het maakt volgens mij ook deel uit van een correcte wetenschappelijke instelling om niemand als ‘leugenaar’ of ‘naïeveling’ af te doen – net zoals men niemand op basis van autoriteit of schijnbare wetenschappelijkheid zonder meer moet aanvaarden. Het is integendeel zeer belangrijk overal en altijd kritisch op zoek te gaan naar kernen van waarheid en deze samen te voegen tot een helderder beeld ontstaat. Hopelijk wordt het zo duidelijk dat ik niet het waarheidsgehalte van de beschrijvingen bekritiseerde, maar dat ik de volledigheid van de theorieën, en de ongegronde universaliseringsen in twijfel trok. Ik ga er dan ook van uit dat een sluitende theorie over trance in staat zal moeten zijn deze onvolledigheden aan te vullen, de statistische algemeenheden te verklaren en elke beschrijving haar juiste plaats in het geheel te bieden. Ik beschouw het voorgaande dus allerm minst als een afgehandeld deel, ik zie het in tegendeel als een noodzakelijke aanzet om een grondige theorie op te bouwen. In wat volgt zal ik op zoek gaan naar een manier om alle mogelijkheden, tegenstellingen en feiten coherent te verenigen in de hoop zo een antwoord te kunnen bieden op de vele vragen die in de verschillende onderdelen reeds zijn gesteld. Voor de aandachtige lezer zal het immers duidelijk zijn dat een sluitende theorie over trance zich geconfronteerd ziet met zeer veel en uitermate belangrijke probleemstellingen. Laat ik ze nog even op een rij zetten.

Uiteraard moeten we in eerste instantie kunnen beantwoorden waarom sommige zaken zo vaak voorkomen in trancerituelen, maar niet altijd. Waarom is er zo dikwijls sprake van deprivatie? Waarom zijn de mediums en adepten zo dikwijls vrouwen of personen uit de marginale sociale lagen? Maar evenzeer, waarom is er zoveel mimesis en symboliek? Waarom gaat trance al te vaak gepaard met theatrale aspecten? En laten we ook de veel voor komende geneeskundige functie, en schijnbaar psychotherapeutische kracht niet vergeten.

Wat is de invloed of de functie van dit alles? Zijn er nog dergelijke oorzakelijke factoren? Bevinden deze zaken zich op hetzelfde niveau van de neurofysiologische stimuli? Over

deze laatste gesproken, waarom is er zo vaak muziek aanwezig, maar is er toch geen ‘regelmaat’ of specifieke ‘trancekracht’ in deze muziek te vinden? Hoe komt het dat mensen denken dat deze muziek wel een dergelijke kracht bezit? Waarom schrijven adepten zelf zo vaak een dergelijke kracht aan de muziek toe? Is het een katalysator, of is het een motor? En geldt dit ook voor andere fysiologische stimuli, zoals visuele concentratiemiddelen, dans, ademhalingstechnieken, etc.? We kunnen er niet om heen dat allerlei stimuli op zich geen afdoende verklaring bieden voor het ontstaan of induceren van trance, maar niettemin moeten we deze zaken toch in het geheel kunnen plaatsen.

Dit stelt weer een andere vraag: is er één noodzakelijke oorzaak of zijn er meerdere mogelijke? Indien dit laatste, hoe verhouden deze zich dan en wat is hun relatie? Hoe komt het dat al deze verschillende (oor)zaken voor een zelfde soort ervaring zorgen? Hoe kan deze ervaring trouwens zo immens verschillend geïnterpreteerd worden, en toch wijzen op een zelfde fenomeen? Betreft het hier überhaupt wel steeds een zelfde fenomeen? Gaat het hier wel altijd om een zelfde type bewustzijnsverandering? En hoe kan men deze leren? Tenzij natuurlijk dat er wel degelijk zoiets zou bestaan als geesten of bepaalde bovennatuurlijke entiteiten.

Als ze niet bestaan, waarom ervaart men ze dan als zodanig? En als ze wel bestaan, wat zijn deze entiteiten dan? Moeten we er dan geen rekening mee houden in onze eigen dagdagelijkse leefwereld? Zou het bijvoorbeeld kunnen dat bepaalde psychologische pathologieën eigenlijk vormen van possession zijn? Hoe zorgen deze geesten voor bepaalde paranormale gaven? Kunnen deze entiteiten een positieve invloed uitoefenen in ons fysieke, mentale en sociale leven? Laten we met andere woorden niet uitsluiten dat we met dit alles misschien ook werkelijk iets kunnen aanvangen, en dat we niet moeten blijven haperen in de *beschrijving* van de slurf, de staart, de poot of het oor, maar dat de olifant ook kan gebruikt worden om lasten te dragen.

Een theorie gebruikt de beschrijvingen, en voegt ze tot een geheel. Zowel de objectieve feiten, als de subjectieve beleving moeten worden verenigd om in de grote diversiteit de onderliggende eenheid te kunnen zien. Een theorie over trance zal dus op een consistente en consequente manier antwoord moeten bieden op alle gestelde vragen. Dan zal een theorie ook antwoorden kunnen voorspellen op nog ongestelde vragen. Als hypothese stellen dat het een olifant is, maakt het mogelijk te voorspellen dat wanneer we aan het vermeende touw (i.e. de staart) zouden trekken, we uit de slang (i.e. de slurf) geschetter zullen horen, dat de vlag (i.e. het oor) zal wapperen en de boomstam (i.e. de poot) in beweging zal komen.

## **DEEL 2: TRANCE, EGO EN ENERGIE**

*“Onze bril toont ons niet alles.”*

*(Ngo Semzara Kabuta)*

## 7. Een hypothese

Het ego bestaat. Niet als psychologisch begrip, niet als sociologisch analyseconcept, en niet als filosofisch denkbeeld, maar als reëel gegeven. Het menselijk ego is even echt en reëel als het menselijke lichaam. Het ego bestaat en het bestaan ervan verklaart zowel alle voorbeelden als alle tegenvoorbeelden van de fenomenen die in dit proefschrift worden besproken. Het is niet alleen het bindend gegeven van de hier volgende theorie, het is ook het bindend gegeven van de mens zelf, want het is zijn energetische structuur. Als dit niet zo zou zijn blijft trance totaal onverklaarbaar.

Ik wil me bij deze inleidende uitspraken natuurlijk niet al op voorhand te buiten gaan aan een al te Westerse en persoonlijke visie op het ego en daarmee verwante begrippen. Ik ben er mij volledig van bewust dat concepten als ego, zelf, persoonlijkheid en individu op zeer subjectieve ervaringen en cultureel beïnvloede interpretaties van deze ervaringen berust. In andere minder individualistische culturen, filosofieën, attitudes en ideologieën kunnen deze termen geen betekenis hebben of helemaal anders worden ingevuld. In vele culturen is er veeleer sprake van een ‘sociocentrisch’ zelfbeeld dat de grenzen van het individu overschrijdt en ontstaat uit de interactie van relaties, dit in tegenstelling tot het sterk afgelijnde (Westerse) ‘egocentrische’ zelfbeeld (Balagangadhara g.d., Mertz 1994, Sökefeld 1999). Zo schrijft de in België residerende Indische professor Balagangadhara in een onuitgegeven manuscript:

“The ‘self’ in Asia, to the extent it makes sense to speak of one at all and as it is embedded in our world models, I submit, is a relational predicate i.e. it is a property which is ascribed to a relationship.” (Balagangadhara g.d., p. 17)

Maar mijn theorie die vertrekt vanuit het ego als werkelijkheid zou ook deze verscheidenheid aan interpretaties duidelijk moeten maken, want zij neemt de complexiteit en de paradoxaliteit van het individuele zelf naast het relationele ego juist als vertrekpunt. Ik beschouw het ego niet als een afgelijnd en louter individueel gegeven. Het is veeleer de samentrekking van relaties tot één punt. Ik beschouw het ego dus niet als een ‘zelf’ dat volledig gedifferentieerd is van een ‘ander’. Maar hoewel het ego ontstaat uit de relaties met alles wat hem omgeeft, is het ene ego niettemin verschillend van het andere, net omdat het een individuele samentrekking van zijn (relationele) omgeving is.

Daarnet stelde ik echter dat het ego bestaat als werkelijk en bijna fysiek gegeven. Met andere woorden, het is geen ideëel psychologisch begrip dat moet worden beschouwd als een centraal en reflexief referentiepunt binnen een subjectief aanvoelen van de sociale wereld. Het gevolg van mijn eigen stellingen is dan ook dat het ego, wil het reëel zijn, een bundeling moet zijn van al even reële relaties. En inderdaad, ik beweer dat ook deze relaties bestaan als concreet gegeven. Relaties zijn energieën, even ‘fysiek’ als warmte, even ‘zichtbaar’ als licht, en even ‘voelbaar’ als de schok van een prikkeldraad onder stroom.

Deze relationele energieën vloeien uit alles en iedereen voort en stromen naar alles en iedereen toe. Deze energieën zijn logischerwijs dan ook overal aanwezig (aangezien overal mensen in bepaalde relaties aanwezig zijn). Zo beschouwd is het ego niet meer of minder dan de bundeling van de omgevende energieën. Het ego is het in één persoon versmelten van energieën die uit alles en iedereen in zijn omgeving voortvloeien. Het ego is de energetische structuur die een persoon als zodanig samen houdt.

Met deze principes als basisveronderstelling wordt mijn hypothese:

*Trance is het uiteenvallen van deze energetische ego-structuur en possession is het tijdelijk herstructureren van de energie tot een nieuwe configuratie (en dus een nieuw ego) in hetzelfde lichaam. De rituelen van tranceculten richten zich op dit ontbinden van het bestaande ego en het (her)vormen van een nieuw.*

## 8. Een vriendelijk verzoek

Het ontbreekt me aan woorden, begrippen en concepten om klaar en helder uit te drukken wat ik bedoel of datgene te omschrijven waarnaar ik refereer. Het is immers geen alledaagsheid om op een wetenschappelijke manier in dergelijke termen te denken of te schrijven. Ik heb het dus moeilijk dit alles uit te drukken binnen huidige psychologische, sociologische, of zelfs antropologische denkkaders. Ze schieten jammer genoeg in meerdere opzichten tekort.

Ik verzoek de lezer dan ook, indien dit alles tot nu toe te vaag, onduidelijk of onzinnig lijkt, even geduld uit te oefenen alvorens te denken dat het nergens heen zal leiden. Dit alles berust niet op louter filosofische speculatie, maar is integendeel de uitkomst van een lang denkproces en een grondig onderzoek naar trance en veranderde bewustzijnstoestanden. Ik zal proberen mijn theorie stelselmatig te verduidelijken aan de hand van trance- en possessionfenomenen, maar als de hypothese in eerste instantie bijzonder eigenaardig, bizar of onmogelijk lijkt, gelieve er dan rekening mee te houden dat dit grotendeels te wijten is aan het feit dat hier eigenlijk begonnen wordt met het einde.

Uiteraard kwam ik immers zelf tot deze stellingen en uiteindelijke conclusies *nadat* ik alle kennis die mij ter beschikking was naast elkaar had geplaatst en er een eenheid in had gezocht. Het was dus niet zo dat ik plots één of ander idee uit de lucht greep om dan te kijken of het op alle fenomenen kon worden toegepast. Ik voerde integendeel eerst een onderzoek uit en kwam vervolgens tot bepaalde ideeën en bevindingen. Niettemin zie ik mezelf bij de uitwerking van mijn theorie genoodzaakt omgekeerd te werk te gaan. Ik werk vanuit een hypothese. Ik stelde ze reeds voor, en zal in wat volgt nagaan of ze klopt. Ik poneer dus eerst de basisassumptie, en van daaruit zal ik kijken of ik een consistente, consequente en logische verklaring kan opbouwen. Zo zal het basisidee beetje bij beetje worden uitgebreid, en naarmate er meer vragen worden beantwoord, steeds meer lichaam krijgen.

Laat het dus misschien nog even voor wat het is, en beschouw dit alles gewoon als een vertrekpunt. Op het einde zal ik geheel aan u overlaten te beslissen of ik op deze manier in staat ben trance afdoende te verklaren. Ik vraag enkel om open te staan voor een andere manier van omgaan met de realiteit en daartoe drie zaken heel even als *mogelijkheid* te aanvaarden: Ego, relationele energie en het feit dat het eerste uit het tweede is opgebouwd.

Ik verzoek alleen om de volgende hypothese samen met mij na te gaan: Het ego is een energetische structuur, trance is het uiteenvallen van die structuur, en possession is het herstructureren van energie tot een nieuw ego. Als u mij deze wens inwilligt, dan zal ik proberen uw tijd niet met zinloze en ongefundeerde dissertaties te verdoen, maar integendeel trachten duidelijk te maken dat dit alles wel degelijk ergens heen leidt en in staat is te volbrengen wat werd voorop gesteld, i.e. het verklaren van trance en possession.

## 9. Het ego als continuüm

### 9.1. Het ego als structurerend gegeven

Het ego als een structurerende entiteit is geen nieuw begrip, en niet zo ver gezocht als het misschien lijkt. Zowel in de neurologie, in de psychologie, in de sociologie, als ook in de subjectieve beleving van vele mensen is dit geen ongekende invulling van het begrip. Hoe uiteenlopend de theorieën ook zijn, er is steeds in meer of mindere mate sprake van een zelf dat wordt gezien als een dynamische samenvoeging van relaties. Hoewel ze het over een aantal specifiekere zaken onderling oneens zijn, kunnen volgens mij toch enkele grote lijnen worden achterhaald die door de meeste wetenschappers worden aanvaard<sup>25</sup>.

#### 9.1.1. Neurologie

In de neurologie wordt het (zelf)bewustzijn vaak beschouwd als de integratie en de steeds veranderende configuratie van verscheidene hersenfuncties en –patronen. In deze theorieën gaat men er van uit dat het geheel aan hersenactiviteit het ‘mentale beeld’ van het zelf constitueert. Het is de totaalstructuur van de hersenen en de daarmee verbonden mentale processen die het algemene, zowel fysieke als mentale, bewustzijn vorm geven. (Damasio 1999, Mizrach 2003, Van Loocke 1994, Vander 1998)

Vanuit een dergelijke neurologie is het geen grote stap er van uit te gaan dat het bewustzijn net zoals het brein bestaat uit verschillende onderdelen die op de één of andere (tot op heden onbepaalde) manier tot een geheel worden gevormd. Het gaat hier om het neurologische verwerken van verscheidene impulsen. Lichamelijke, mentale, emotionele en sociale impulsen worden allemaal gestructureerd tot een schijnbaar coherent zelfbewustzijn, waarbij elk van deze delen nog eens uit verschillende kleinere onderdelen bestaat. Het zelf ontstaat dus als een neurologische verbinding van de vele impulsen die op een mens afkomen, en zoekt manieren om op een zo coherent en efficiënt mogelijke wijze met deze impulsen om te gaan. (Damasio 1999, Mizrach 2003, Van Loocke 1994)

---

<sup>25</sup> Ik beweer dus zeker niet universeel aanvaarde ideeën naar voor te schuiven, maar hoop wel aan te tonen dat mijn ego-model niet totaal uit de lucht gegrepen is. Ik zal dan ook niet één specifieke theorie aanhangen, maar mij wel baseren op een aantal veronderstellingen die in verscheidene uiteenlopende theorieën een onderliggend basiselement vormen.



Cognitieve neurologen stellen dat het brein verschillende zaken in het bewustzijn ‘programmeert’ en ‘structureert’ en dat dit zeker ook geldt op een sociaal-cultureel niveau. Een mens moet op een adequate manier op de verschillende sociale en relationele impulsen kunnen reageren. Hiertoe is het brein in staat terug te vallen op bepaalde aangeleerde en eerder ontwikkelde patronen die een persoon tot een bepaald gedrag aanzetten. Verschillende acties vragen om verschillende reacties, en het brein (waarvan de activiteit zich vertaalt in het (zelf)bewustzijn) in deze neurologische beschouwingen, is de ‘organisator’ én ‘administrator’ van al deze subsystemen. (Barbour 1999, Damasio 1999, Mizrach 2003, Van Loocke 1994)

“The brain normally shifts between various functions which are distinct, and utilizes ‘subpersonas’ for manipulating and reacting to various social situations.”  
(Mizrach 2003)

### *9.1.2. Psychologie*

Hierbij vindt de neurologie haar aansluiting met de psychologie. In de psychoanalyse wordt er, zoals bekend, van uitgegaan dat het ego gecreëerd wordt door verschillende driften en allerlei (sociale) relaties. Ook volgens deze discipline wordt de persoonlijkheid en het zelf gevormd door de integratie van bepaalde vormen van relationele ‘subpersoonlijkheden’, denken we maar aan de klassieke voorbeelden van het freudiaanse id – ego – superego of de Jungiaanse persona-theorie. Deze historische voorbeelden terzijde gelaten, is het zo dat ook vandaag de dag in bepaalde psychologische theorieën de overkoepelende persoonlijkheid gezien wordt als een (weliswaar soms wankele) integratie van verschillende cognitieve structuren. Natuurlijk wordt soms oeverloos over de precieze hoedanigheid van deze structuren gedebatteerd – een discours waar ik hier niet wens op in te gaan. Want wat deze structuren of onderdelen van het ego, al naargelang de specifieke theorie, ook mogen zijn, steeds gaat men er van uit dat zij de verschillende relaties die iemand met zijn/haar omgeving aan gaat verwerken en helpen te plaatsen in de eigen leefwereld. (Kolak 1993, Deitz 1989, Rosenberg 1989).

Als we het neurologische en het psychologische ego-als-verbinding-van-patronen-idee samen voegen dan worden sommige psychopathologieën veel begrijpelijker. Zo ook het reeds eerder besproken fenomeen van MPD (multiple personality disorder). (3.3) Ik probeerde duidelijk aan te tonen dat mediums en adepten niet per definitie een dergelijk

mentaal ziektebeeld vertoonden, maar ik wilde het bestaan van deze pathologie zeker niet ontkennen, en zal ze hier zelf duiden.

MPD is een extreme en permanente vorm van dissociatie, i.e. het 'uiteenvallen van het ego'.

“[The] definition of dissociation as the splitting off, separation, and isolation of certain parts of the personality (doublement de la personnalité), offered a century ago, is as relevant today as it was then. The dissociation often results from traumatic experiences, and the dissociated parts (or states) escape control – and sometimes the awareness as well – of the habitual personality. They begin to lead lives of their own and either take over the patient’s behavior or coexist with it.”  
(Witztum & Buchbinder 1990)

Maar het wegvallen van de bindende structuur van de persoonlijkheid is helemaal niet zoiets eigenaardigs. Net zoals werd gewezen op het feit dat het voorkomen van het gevoel van ESP (extra sensory perception) bij sommige mediums helemaal niet wijst op psychologische stoornis, hoewel dit bij de diagnose van MPD patiënten tot de symptomen behoort, zo moet ik wijzen op het feit dat dissociatie zeker niet per definitie als pathologisch moet worden beschouwd. MPD is een extreme vorm van dissociatie waarbij het ego niet in staat is terug te keren tot zijn eerdere coherente structuur, maar dissociatie kan zich ook op een ‘aanvaardbare’ en niet-pathologische manier manifesteren (Heber 1989, Mizrach 2003, Zahourek 2001).

“Based on our findings, it would appear that dissociative experiences are not necessarily indicators of psychiatric disorder in nonclinical populations.” (Heber e.a. 1989, p. 573)

Uiteraard kan hierbij worden verwezen naar de alternatieve therapeuten uit Heber’s onderzoek, maar ook bijvoorbeeld naar (de eindelijk gerespecteerde) hypnosetherapie, waarbij de egostructuur wordt doorbroken en er van een heel ‘normale’ en in vele gevallen gezonde dissociatie kan gesproken worden. (Mizrach 2003, Spiegel 1987, Witztum & Buchbinder 1990, Zahourek 2001).

### 9.1.3. Subjectieve ervaringen

Dissociatie is eigenlijk in meer of mindere mate een alledaags gebeuren. Het wordt beter als een continuüm beschouwt dan als een alles-of-niets-situatie. Hierbij wil ik verwijzen naar de subjectieve ego-ervaring van zeer veel mensen. Hoewel ik dit niet kan steunen op wetenschappelijk materiaal<sup>26</sup> ben ik van oordeel dat vaak wordt beweerd dat men uit verschillende ‘zelden’ bestaat. Vele mensen beweren nooit helemaal dezelfde te zijn, in die zin dat ze steeds anders ‘zijn’ of zich verschillend gedragen al naargelang de persoon die ze voor zich hebben of de situatie waarin ze zich bevinden. Clichématige uitspraken zoals “Niemand kent me *helemaal*”, “ik besta uit een aantal ‘ikjes’”, “er zijn nog heel wat facetten aan mij die je niet ziet” of “ik draag verschillende maskers” zijn waarschijnlijk hoogst herkenbaar.

Indien deze uitdrukkingen niet tot de eigen ervaringswereld behoren, zal de lezer deze toch al vaak uit de mond van anderen hebben gehoord. Vele mensen kennen immers het subjectieve gevoel een geheel te zijn van verschillende persoonlijkheidsonderdelen. En dit is niet alleen zo in onze westerse maatschappij, maar zeker ook in die culturen waar trance en possessionfenomenen voorkomen. Rouget (1985) haalt meerdere voorbeelden aan van culten waarbij het geloof heerst dat mensen verschillende zielen (of geesten) in zich dragen, zoals in Vodou-, Sinri-, of Kikinuovertuigingen.

“The structure of possession thus appears to be related to that of the person, in as much as the latter is formed by the conjunction of several souls.” (Rouget 1985, p. 42)

Logischerwijs gaat men er in deze overtuigingen vaak ook van uit dat deze verschillende zielen of personen af en toe niet zo stevig geïntegreerd zijn in het ‘bindende geheel’. Pas wanneer één van de zielen verdwijnt kan deze ingenomen worden door een andere.

Maar ook in onze westerse cultuur zonder duidelijk aanwezige trancerituelen, is het voor mensen dikwijls moeilijk om de eenheid tussen de verschillende deelpersoonlijkheden te zien. Zeker wanneer een sterk emotionele of een hevige relationele gebeurtenis zich voordoet. Dan kan men te horen krijgen “hij is zichzelf niet vandaag” of “zij is een beetje

---

<sup>26</sup> Extensief kwantitatief en kwalitatief onderzoek naar de subjectieve ego-ervaring van (Westerse) mensen zal waarschijnlijk reeds geleverd zijn, maar dergelijke studies zijn me niet bekend. Hoe het ook zij, waar ik me op baseer is mijn eigen ervaring en de zeer vele gesprekken over dit onderwerp die ik voerde met ongelooflijk veel mensen van allerlei sociale en intellectuele lagen. Dus al zouden (wetenschappelijke) onderzoeken mijn bevindingen hieromtrent tegenspreken, dan vraag ik me af hoe het komt dat zowat alle mensen die ik ken wel degelijk een dusdanige ervaring hebben.

weg van de wereld”. In een heel lichte vorm kennen veel mensen soms een dissociatie, wanneer het even niet meer duidelijk is hoe het ego zich normaliter structureert. Om nog maar te zwijgen van het grote aantal mensen dat beweert ‘op zoek te zijn naar zichzelf’, en de eigen identiteit dus als eenheids- en structuurloos aanvoelt.

#### 9.1.4. *Antropologie en sociologie*

Beschouwd vanuit huidige antropologische en sociologische theorieën is dit alles ook niet verwonderlijk. Het ego staat niet alleen in zijn bestaan, het wordt omgeven door anderen. Hierdoor is het verplicht relaties aan te gaan, en deze relaties worden gestructureerd door allerhande culturele patronen. Het zal niet verbazen dat een wetenschap die de invloed van het sociale gebeuren en de cultuur op de ontwikkeling en het gedrag van de mens probeerde aan te tonen, beweert dat de identiteit een product is van sociale interactie. (Rosenberg 1989, Sökefeld 1999)

Ook binnen deze disciplines wordt het ego dus niet beschouwd als een “independent and autonomous identity ... but as the reflexive sense that enables the person to distinguish self-consciously between him- or herself and everything else.” (Sökefeld 1999, p.418) De identiteitsconstructie wordt bepaald door allerlei sociale factoren. Een mens internaliseert bepaalde patronen, gedragingen en attitudes die hem helpen om te gaan met (of juist af te zetten tegen) zijn gemeenschap. (Damasio 1995, Irvine 1982, Mertz 1994, Mizrach 2003, Sökefeld 1999).

Egostructuren worden dus op een dynamische en relationele wijze opgebouwd. Het logische gevolg is dat zij onderhevig zijn aan veranderingen en wijzigingen. “These identity programs can be broken down, and in certain situations can be replaced by others,” schrijft Mizrach (2003) en hij voegt er aan toe “due to the plasticity of the brain.”. Het brengt ons weer bij de neurologie en bij de mogelijkheid tot normale en zelfs gezonde dissociatie. Wanneer men in ongekende situaties terechtkomt *kan* de vorige structuur afgebroken worden en een nieuwe opgebouwd, soms op zeer drastische wijze zoals na een trauma of een hersenletsel, maar soms als heel evidente (en zelfs zeer onbewuste) psychologische en sociale ‘strategie’.

Maar wat nu als dit het *doel* is van een bepaald gebeuren? Wat als deze extreme herconfiguratie van het ego het opzet van sommigen vormt? En wat als possessionrituelen als zodanig zouden kunnen worden beschouwd? De eigen egostructuur wordt eerst

ontbonden (want, zoals reeds duidelijk werd gemaakt, er is vaak zelfs sprake van totale amnesie), en vervolgens, in hetzelfde lichaam, geherstructureerd tot een nieuwe ‘geest’. Het is alleszins niet ongewoon het op deze manier te bekijken.

“An issue threading throughout the literature [about spirit possession] is that of the selfhood or identity: how possession creatively resituates individuals in a profoundly alienating or confusing world. Taking the givenness of spirits as a matter of salience, three parties of variable inclusiveness are implicated in any possession episode: a self, other humans, and external powers. The ritual reordering of their relationship is a process of self-construction and healing that takes place on several plains at once.” (Boddy 1994, p. 422)

Het enige verschil met alle voorgaande literatuur die trance en possession vanuit deze hoek aanpakken is het feit dat ik deze uitspraken ontdoe van hun eerder metaforisch en abstract conceptengebruik. Ik neem deze zaken letterlijk zo op. Het ego is een werkelijke entiteit die uiteenvalt, en datgene wat uiteen gevallen is hervormt zich vervolgens tot een nieuw geheel. De ‘several planes at once’ zijn mijns inziens niet louter de verschillende ‘sociale dimensies’ waarbinnen een mensenleven zich afspeelt, ze zijn in tegendeel werkelijk energetische hoedanigheden.

Als dit niet zo zou zijn, en dit antropologische begrippenkader rond zelf-constructie in relatie tot possessionrituelen wel wordt aanvaard als een hulpmiddel om deze fenomenen te analyseren en beschrijven, dan blijft het totaal onduidelijk wat het eigene van de trance is. Immers, als het zo zou zijn dat dit ‘metaforisch’ moet opgevat worden of als sociale theorie, dan is er nog altijd *geen* verschil met alle andere fenomenen waar het zelf, de ander en de relatie met het bovennatuurlijke wordt geherstructureerd.

Ver verwijderd van ritualiteit, diep in de alledaagsheid kan men ook overal ego vormende handelingen terugvinden. Zoals het uitermate triviale voorbeeld van een huismoeder die een maaltijd moet koken. Het valt immers onmogelijk te ontkennen dat zij daarmee haar realiteit en zelfbeeld opbouwt; koken omvat het kopen van voeding in bepaalde warenhuizen (wat afhankelijk is van zowel culturele en sociologische patronen, als van praktische overwegingen), ze maakt dingen klaar al naargelang de smaak van haar man of kinderen (waarmee ze de ‘vrede in het huis bewaart’, maar ook toont hoe lief ze hen heeft), ze gebruikt een kookboek (zoals dat van de TV-kok die ze, beïnvloed door reclame, zo leuk vindt, en waarop ze wil lijken), en ze bereidt de voeding op een bepaalde wijze (macrobiotisch, vegetarisch, volgens een dieet ‘omdat slank mooi is’,... al naargelang haar ideologie, gezondheid en lichaamsbeleving).

Waar ik hiermee naar toe wil is het feit dat, vanuit de antropologische en sociologische overtuigingen over sociale identiteitsconstructie, niet kan worden verklaard *hoe* bepaalde zaken in staat zijn om het ego te construeren. Refereren naar de psychologische en neurologische mechanismen waarbij gesteld wordt dat dit afhankelijk is van bepaalde aangeleerde hersenpatronen, voegt hier niets aan toe. Daarmee wordt alleen duidelijk en begrijpelijk dat een mens in staat is om zijn eigen ego te creëren. Het feit dat een mens kan reageren op bepaalde al dan niet sociale impulsen, en deze reacties tot patronen kan structureren in een geheel, verklaart helemaal niets wanneer we het hebben over de extreme maar niet pathologische dissociatie die zich voordoet tijdens trance. Want binnen een dergelijke theorie zijn zowel het koken van een huismoeder als een tranceritueel mechanismen om het ego (sociaal) te (her)structureren – en er kan dus totaal niet worden aangeduid op welke wijze ze hierin al dan niet van mekaar verschillen.

Als ego-constructie louter als begrip wordt opgevat, en sociale interactie enkel wordt bekeken als feit dan kan helemaal geen verband gevormd worden tussen de sociale feiten en de impact die deze hebben op de structuur van het ego. Men kan er van uitgaan dat het heel evident is, en dat het ego zichzelf construeert door te reageren op de feiten waarmee het zich geconfronteerd ziet, en vervolgens uit deze reacties leert. Maar uiteindelijk herstelt zich hier gewoon de vraag: waarom dan trance en possession? Waarom een dergelijke drastische reactie? Meer nog: op welk sociaal feit is dit dan een reactie (want zoals we zagen is geen enkel sociologisch of psychologisch kenmerk universeel wat het deze culten betreft)? Waarom het creëren van een tijdelijk en nieuw ego, wanneer het eigen ego ook gewoon verder kan uitgebouwd worden?

‘Ego-constructie’ biedt op zich helemaal geen sluitend antwoord op de vraag ‘waarom trance?’. Het is er inderdaad een onderdeel van, maar wat verklaart men daarmee? Wanneer men het louter als analyse-concept beschouwt, is ego-constructie een eigenschap of een functie die een bepaald (sociaal) gedrag bezit of niet bezit. Bepaalde (culturele) rituelen kunnen de (sociale) identiteit niet meer of minder construeren. Zowel koken als een tranceritueel bezitten deze capaciteit, maar er is absoluut geen criterium om na te gaan of het ene dit meer of minder zou kunnen doen dan het ander. Ze doen het of ze doen het niet, dat is alles.

Tenzij natuurlijk... dat er wordt van uit gegaan dat sommige fenomenen dit *wel* meer of minder kunnen en dat er dus een criterium *moet* bestaan. Dit kan echter alleen maar verondersteld worden wanneer bepaalde zaken, handelingen of rituelen één of andere intrinsieke kracht zouden bezitten om het ego te structureren, en wanneer het ego een

werkelijk bestaande entiteit is die meer of minder kan gebonden zijn. Enkel zo kan het ene ritueel een grotere hoeveelheid van die kracht bezitten en bijgevolg meer in staat zijn dan een ander om bij te dragen tot een sterkere of zwakkere egovorming.

Maar, als dit het geval is, wat is dan deze kracht?! Welke antropoloog, socioloog, psycholoog of neuroloog kan vertellen hoe die er uit ziet, waar we die kunnen vinden, en vooral, hoe die werkt, i.e. hoe die haar invloed uitoefent op het ego structurerend subject?

Deze vragen nog even terzijde gelaten, kunnen we wel reeds logisch verder redeneren op het idee dat sommige zaken in meer of mindere mate een dergelijke 'kracht' zouden bezitten, en dus in staat zouden zijn een grotere of kleinere invloed uit te oefenen op het ego en zijn structuur. 'Meer of minder' houdt in dat zowel deze kracht als het ego op een continuüm liggen. Het gaat dan om dezelfde fenomenen aan een bepaalde kant van een breed spectrum.

Antropologen zijn dus zeer terecht tot het inzicht gekomen dat heel veel elementen in staat zijn het ego te beïnvloeden, maar ze zijn nog niet in staat aan te geven *waarom* sommige zaken een grotere invloed hebben dan andere op de (graad van) coherentie van het ego, want als deze invloed gradationeel is, dan is het een reële en niet een conceptuele kracht. Het gevolg is dat niet het verschil tussen de kokende huismoeder en het bezeten medium moet worden aangetoond, maar dat integendeel de gelijkenis (met andere woorden, de onderliggende 'kracht' en haar invloed op het ego) moet gevonden worden, en dat er moet worden aangetoond waarom het ene een 'extremere' (i.e. dichter bij de extremiteiten van het continuüm) vorm aanneemt dan het andere.

## ***9.2. Possession vs alledaagse egouitingen – continuüm van praktijken***

Een continuüm idee maakt meteen ook duidelijk waarom niet alleen dissociatie maar ook possession geen abnormaal fenomeen is. Het uiteenvallen van het ego, zo trachtte ik reeds aan te tonen, kan in meer of minder uitgesproken vorm voor komen. Het is uiteraard alleen maar logisch dat het omgekeerde, het sterker binden van verschillende relaties en patronen tot een al dan niet steviger ego, ook mogelijk is.

Het is allemaal niet zo eigenaardig als de meeste mensen denken. Als het een continuüm is, dan is possession niet compleet verschillend van het dagdagelijkse, maar moeten er dus ook gradaties bestaan in de rituelen die een altered state of consciousness opwekken. Er

moeten bij gevolg sommige possessionrituelen bestaan die dichter bij de alledaagse (sociale) omgang aanleunen dan andere.

“Many works on possession seem to assume that the behaviour attributed to a supernatural agent is always *clearly distinct* from the behaviour characteristics of the human medium’s everyday social self, just as the meanings, possessed and unpossessed, contrast. ... However, this is not always so.” (Irvine 1982, p. 241)

Irvine (1982) haalt het voorbeeld aan van de ‘inspired speech’ bij de Quakers die ze zelf bestudeerde<sup>27</sup>. Het betreft hier de manifestatie van een goddelijke boodschap die zich uit in een preek van de geïnspireerde adept. In deze cultus is het echter niet de bedoeling uit te barsten in uitbundige glossolalie zoals in Pentacostalistische of Charismatische bewegingen, maar is het in tegendeel de verwachting dat er op een heel normale, begrijpelijke en bondige wijze gesproken wordt.

“The speaker who uses unusual forms of speech or gesture during a meeting for worship risks being considered “crazy” or fraudulent, rather than one who speaks from divine inspiration.” (Irvine 1982, p. 250)

Het gaat hier dus om mensen die niet als zodanig bezeten worden, want er is geen (heilige) geest die de persoon van buitenaf inneemt, maar er is wel sprake van een manifestatie van het ‘innerlijke licht’, i.e. het stukje God in elke mens. De Quakers gaan er van uit dat dit goddelijke in elke mens permanent aanwezig is, maar zich laat wegduwen door het ‘wereldse zelf’. Wanneer ze zich echter van dit laatste kunnen ontdoen wordt het mogelijk rechtevreeks vanuit het goddelijke te spreken, en met andere woorden, God zelf aan het woord te laten. (Irvine 1982)

Er is dus wel degelijk sprake van een zekere dissociatie (‘zich ontdoen van het wereldse zelf’), en er is een ervaring van het bewogen worden door een bovennatuurlijke identiteit, wat zich uit op een heel normale en weinig extreme manier. Dit echter in tegenstelling tot andere protestantse groeperingen zoals de Shakers of de Streams of power op St. Vincent, waarbij de adepten wel degelijk geheel door de Heilige Geest ingenomen worden. Maar, hoewel beide tranceculten op hetzelfde eiland aanwezig zijn, verschillen zij ritueel in grote mate van elkaar en dus ook in de manifestatievorm van de Heilige Geest. De Shakers, zo laat hun naam al vermoeden, zien een teken van possession in dissociatie en hevig schudden en schokken van het lichaam. De Streams of power daarentegen hebben zo hun

---

<sup>27</sup> Irvine (1982) geeft echter toe dat modern quakerisme zeer gedifferentieerd is, en dat haar uiteenzetting “must be taken as applying only to the community I observed and any others which may resemble it; they are not generalizable to all quaker communities.” (Irvine 1982, p. 258)



bedenkingen bij dit gedrag en beschouwen enkel glossolalie als werkelijk teken van de goddelijke aanwezigheid in de adept (net zoals in de Charismatische beweging; zie (1.4)). (Henney 1974)

### ***9.3. Veelkleurige vs. kleurloze trance – continuüm van soorten***

Er kan worden verondersteld dat dergelijke voorbeelden enkel getuigen van een continuüm wat betreft ‘inspiratieve’ en ‘extatische’ trance waarbij niet echt sprake is van possession door een duidelijke, herkenbare geest. Men zou een verschil kunnen opmerken tussen dergelijke ‘monotheïstische’ trance waarbij adepten veeleer bewogen worden door ‘Gods adem’ en possession door geesten waarbij de adept wel degelijk door een nieuwe en geheel andere persoonlijkheid wordt ingenomen. ‘Possession’ als zodanig zou dus toch een specifiek fenomeen kunnen zijn dat radicaal verschilt van alle andere bewustzijnstoestanden. Maar ook dit is een verkeerde visie, want ook hier is er duidelijk sprake van een continuüm.

Eerst en vooral zou het zeer eigenaardig en ongepast zijn ‘monotheïstische’ trance tegenover ‘polytheïstische’ te plaatsen. Soms is er inderdaad sprake van possession (of ‘inspiratie’) door één enkele ‘geest’, ‘god’ of ‘entiteit’ die, al dan niet tegelijkertijd, bezit neemt van alle adepten – dit geldt bijvoorbeeld ook voor Soefistische culten zoals de Mevlevi Derwisj of voor rituelen zoals Dhikr. Niettemin bestaan er ook islamitische culten waaronder Zar en Gnawa waar het bestaan van de verschillende geesten (Djinn) in de monotheïstische theologie en kosmologie wordt opgenomen. (Drieskens 2001, Vandenbroeck 1997) Deze kunnen dan ook eerder gerekend worden tot de ‘klassieke’ voorbeelden van spirit possession waarbij de mediums inderdaad door meerdere ‘geesten’ of ‘goden’ bezeten worden, hoewel deze geesten worden verondersteld uit een abstracte eenheid of een zeker allesomvattend Godsprincipe voort te komen, wat ook het geval is in het Yorubageloof, de syncretische Vodou, of de islamitische Laujecultus (Karade 1998, McAlister 1997, Nourse 1996).

Ik zou zelf de ‘klassieke’ possessionculten niet de ‘polytheïstische’ maar de ‘veelkleurige’ noemen – waaronder bijvoorbeeld Vodou, Zar en Bori vallen – want over het algemeen zijn de ‘geesten’ of ‘goden’ met bepaalde kleuren, gedragingen, ornamenten en symbolen geassocieerd (zie 4.3). Dit is zeer zeker niet altijd het geval, maar ‘veelkleurig’ geeft volgens mij goed aan dat het om een zelfde palet met verschillende uitingen en

uitdrukkingen gaat, en niet om een overkoepelende ‘kleurloze’ (of juist alleskleurige) abstracte goddelijke entiteit zoals in de overtuigingen van Soefisten en Shakers.

Ik wil hiermee geen enkele bruikbare analytische indeling naar voor schuiven, ik zal in wat volgt alleen maar van deze termen gebruiken om te verwijzen naar bepaalde ‘typologieën’ van trance. Er zijn te veel mengvormen om alles tot twee vormen te beperken. Het gaat mijns inziens om dezelfde fenomenen, en wat dus theoretisch voor de ene vorm geldt, geldt ook voor de andere. Ik pas deze indeling enkel toe om gemakkelijker op bepaalde ‘oppervlakkige’ verschillen tussen sommige soorten trance te wijzen.

Rouget maakt in eerste instantie een onderscheid tussen ‘extase’ waarbij de adepten zichzelf verliezen in het goddelijke en ‘trance’ waarbij de mediums werkelijk bezeten worden door een vreemde entiteit. In de duidelijke gevallen gaat extase gepaard met onbeweeglijkheid; stilte, afzondering, zintuiglijke deprivatie, herinnering, hallucinaties en is er geen sprake van een crisis. Trance daarentegen gaat in haar prototypische vorm gepaard met beweging, lawaai, groepsvorming, zintuiglijke overbelasting, geheugenverlies, en er is wel sprake van een crisis maar niet van hallucinaties.

Maar hij ontkracht deze indeling onmiddellijk zelf door te verwijzen naar Henney (1974) en haar studie over de Shakers, waar beide vormen naast elkaar bestaan. De Shakers kennen naast hun gebruikelijke possessionbijeekkomsten, die hierboven reeds kort werden toegelicht (9.2), een periode van afzondering in een afgesloten kamer (‘mourning’) waarbij ze door lichamelijke ontberingen en spirituele bezinning trachten met zichzelf en hun God in het reine te komen. Dit leidt vaak tot (sterke) hallucinaties.

Zelf wil ik nog een ‘veelkleurig’ voorbeeld toevoegen. Boddy (1989) beschrijft immers de ervaring van Zar-adepten waarbij eigenlijk geen sprake is van totale dissociatie en de adepten niet volledig door de Zar worden ingenomen.

“They say that the entranced is indeed, as Crapanzo (1977a, p. 9) suggests, ‘lost from her socially constructed self.’ Yet, equally, they suggest that the experience does not involve ‘depossession’ [i.e. dissociation] of self ... Instead, trance for Hofriyati, though controlled by the spirit and regulated by human drumming, is a participatory act.” (Boddy 1989, pp. 351-352)

Bij deze Hofriyati Zarcultus is er dus geen totaal verdwijnen van het ego en herinneren de mediums zich vaak nog alles van de ervaring.

Rouget besluit dan ook met recht en reden:

“Ecstasy and trance must therefore be regarded as constituting the opposite poles of a continuum, which are linked by an uninterrupted series of possible intermediary

states, so that is sometimes difficult to determine which of the two is involved.”  
(Rouget 1985, p. 11)

Niettemin blijft hij toch in zekere mate vasthouden aan een dergelijk onderscheid en werkt dit verder uit aan de hand van het begrip identificatie. Hij stelt identificatorische trance, waarbij de adepten volledig door een specifieke geest worden ingenomen en tijdens dewelke de persoon en de geest tijdelijk dezelfde zijn, tegenover niet-identificatorische trance, waarin men nooit zo ver gaat tot gehele belichaming of imitatie een feit is. Rouget spreekt in dit laatste geval dus liever over ‘inspiratie’ waarbij meer een gevoel heerst alsof de geest (of God) zeer sterk als drijvende kracht *in* de adept aanwezig is, maar er niet mee samenvalt.

Doch ook dit onderscheid gaat mijns inziens niet geheel op<sup>28</sup>. Boddy’s voorbeeld van de duidelijk identificatorische trancebeleving van de Zar toonde reeds dat dit niet steeds een totale possession teweeg brengt (hoewel dit in andere Zarculten wel het geval is).

“[The medium] transcends the visible world and ‘sees with the eyes of the spirit’ ... In more than a figurative or vicarious sense, host and spirit now participate in each other’s essence. ... Spirit and human do not unite, but gain identity by briefly becoming what they are not.” (Boddy 1989, p. 351)

In de identificatorische Zar-possession van de Hofriyati is dus meer sprake van een soort ‘inspiratie’ waardoor men de wereld anders gaat ‘zien’ in plaats van totale possession waardoor men anders gaat handelen.

Ook is het zo dat in groeperingen waar totale identificatie of eenwording niet wordt aanvaard, er toch sprake is van sterke imitatie. We bespraken reeds de aanwezigheid van mimesis in zovele tranceculten en hoe deze zeker ook aanwezig is in op het eerste zicht abstracte niet-identificatorische trance (zie 4.4). Zelfs wanneer men door eerder ‘abstracte’ en minder gepersonaliseerde entiteiten zoals de Heilige Geest wordt ‘gedoopt’, in christelijke groeperingen waar men niet wordt verondersteld te beweren ‘God te zijn’, dan nog is glossolalie een vorm van mimesis door spraak, en wijst dus op een zekere

---

<sup>28</sup> De reden waarom Rouget zich uiteindelijk toch aan deze tweedeling vast houdt is omdat hij zo een onderscheid kan maken op musicologische basis, waarbij bepaalde muzikale vormen meer bij het ene horen dan bij het andere (i.e. in de identificatorische muziek wordt de muziek door muzikanten gespeeld, bij niet-identificatorische trance is het de adept zelf die de muziek maakt). Ik ga hier echter niet in op het muzikale aspect om een aantal redenen. Ten eerste omdat ik hier probeer aan te tonen dat het om een zelfde ervaring en trance gaat, en dat de musicologische aspecten hierbij van weinig belang zijn. Ten tweede omdat Rouget zelf ook hier weer (musicologische) mengvormen aangeeft. En ten derde omdat zijn eigen theorie nu net de kracht van muziek tot de inductie van trance ontkende (hij schrijft ze alleen een culturele betekenis toe die in staat is bepaalde gedragingen en gemoedstoestanden op te roepen wat hij de ‘moral action’ van muziek noemt, en niet de ‘inductive force’), en toch maakt hij dus een distinctie tussen bepaalde trancevormen op basis van de muziek die hen induceert.

identificatie. Dit is ook zo wanneer men zich bijvoorbeeld tijdens de diensten in het wit kleedt omdat deze pure kleur geassocieerd wordt met het goddelijke en zijn Heilige Geest. (Goodman 1973) Evenzo kan ook hier weer worden vermeld dat de draaibewegingen (rond de eigen as en rond de heilige plaats), tijdens de geheel op Allah gerichte trancerituelen zoals de Sema van de Mevlevi Derwisj, de draaibewegingen van de aarde en de hemellichamen rond zichzelf en de zon symboliseren, en dus bedoeld zijn als identificatie met de eeuwig wervelende goddelijke schepping. (anoniem 2001, Hassan 2003, Kruk 1985)

Het onderscheid dat Rouget maakt, steunt meer op ideologische en doctrinaire verschillen dan op verschillen in trance(beleving) en bewustzijnstoestanden. De voorbeelden die hij aanhaalt zijn enkel diegene die zich voordoen binnen een monotheïstische cultuur en overtuiging, waarbij het als ketterij wordt beschouwd te veronderstellen God te zijn.

“Nonidentificatory trance inspiration appears to be characteristic of Islam, Christianity, and Judaism.” (Rouget 1985, p. 28)

In deze religies wordt sterke verbondenheid met het goddelijke geprezen, maar totale eenheid door de doctrinaire instellingen niet aanvaard. Zo heeft hij het over de net vermelde trance rituelen van de wervelende Derwisj, een Soefistische cultus. Het Soefisme is een wijdverspreide en zeer gedifferentieerde mystieke tak van de Islam. De Sema is dus een tranceritueel waarbij een mystieke verbinding met Allah wordt beoogd.

“When the Servish, as a result of Dhikr or Sama’, falls into trance and dances, he is not identifying himself in any way with Allah, even when – an extreme case inadmissible to the purists – he cries out “He is in me!” (Rouget 1985, p. 28)

Het zinnetje tussen de gedachtestreepjes, ‘Ontoelaatbaar voor de puristen’ maakt echter duidelijk dat het hier niet zozeer gaat om een andere vorm van trance, als wel om een andere interpretatie van deze veranderde bewustzijnstoestand. Ze identificeren zich niet met Allah, omdat dit binnen de islamitische doctrine niet is toegestaan. Er zijn immers genoeg voorbeelden te vinden waarbij dit wel wordt verkondigd, zonder schrik om verketterd te worden.

“Through devotion to and selfless remembrance of God, Dhikr Allah, the Sufi disciple’s attention to the self falls away, and in turning to God, his heart and soul are transformed by the Divine Attributes. In this spiritual state of the self-having-passed-away-in-God or fana’, a Sufi existentially realizes the Truth. This Divine Unity is the aim of Sufism.” (Waley 1993, p. 23)

Het soefisme richt zich dus wel degelijk op éénwording, hoewel deze mystieke toestand waarschijnlijk niet altijd door de adepten wordt bereikt. Deze totale trance is een streefdoel, en dus zeker niet iets wat zich in elk Dhikr- of Semarituëel manifesteert maar iets waar Soefisten geleidelijk naar toe groeien. Doch, wanneer deze uiteindelijke mystieke ervaring zich voor deed, dan bleek het vaak nadelig dit te beweren.

“Maar al te gemakkelijk kan men daarbij met een ongelukkige formulering over de schreef gaan en daarmee in orthodoxe ogen een doodzonde begaan, zoals de mysticus al-Hallaj (gest. 922) overkwam, die op het moment dat hij de hoogste mystieke extase bereikte en geen onderscheid meer zag tussen zijn eigen ziel en de goddelijkheid, uitriep: ‘Ik ben God!’ Hij moest het met de dood bekopen.” (Kruk 1985, p. 14)

Totale identificatie kan bijgevolg zeker ook binnen kleurloze possessionvormen. Men noemt ze vaak gewoon anders, omdat ze niet passen binnen de officiële overtuiging.

Tot slot wil ik nog vermelden dat de trancefenomenen in bepaalde charismatische of syncretische groeperingen (Goodman 1973, Henney 1973) vaak heel duidelijk dezelfde zijn als in de veelkleurige. Zowel de glossolalie van de millenaristische Yucutanbeweging (1.4) als het hevige schudden van de Shakers (9.2) zijn manifestaties van possession die we ook in identificatorische trance aantreffen, en in beide gevallen is er sprake van geheugenverlies, hoewel de adepten hier zelf beweren bewogen of gedoopt te worden door de Heilige Geest, en zij nooit zouden zeggen dat zij God zijn. Veelkleurige en kleurloze possession zijn dus verschillende uitingen en interpretaties van eenzelfde fenomeen, het één gewoon soms wat verder in het continuüm dan het andere.

#### ***9.4. Geleidelijke possession – continuüm van ervaringen***

Het valt te verwachten dat we dit continuüm van dissociatie en possession terug kunnen vinden in de persoonlijke ervaring van de mediums. De Shakers bijvoorbeeld beseffen heel goed dat er verschillende niveaus van trance zijn. Henney (1973) zet uiteen hoe de adepten drie verschillende graden van (kleurloze) dissociatie kunnen vertonen. Op het eerste niveau gaat de bezetene vaak uit zijn dissociatieve toestand terug naar een normaal bewustzijn<sup>29</sup>. Vanuit dit eerste komt men in een tweede dieper niveau terecht waarbij de synchroniciteit met de groep wordt verbroken. Het derde niveau wordt gekarakteriseerd door verwarring, willekeurig geluid en bewegingen. Eigenlijk kan het in weliswaar uitzonderlijke, maar niettemin gebeurlijke, gevallen zelfs nog een stap verder gaan.

“A fourth level might have been included to cover the situation in which a possession trancer has apparently withdrawn farther than is ordinarily the case, has lost his ability to interact in a coordinated manner with his surroundings, and is in danger if falling or colliding with others.” (Henney 1973, p.68)

Trance doet zich dus niet zomaar ineens voor, maar er is vaak sprake van een geleidelijke opbouw tot de totale ervaring. Dit wordt nog veel duidelijker door de extensieve beschrijving van Maya Deren (1983) (zie 5.1) die haar gekleurde possession ervaring uitvoerig beschrijft, en waarbij enkele frappante gelijkenissen kunnen gevonden worden. Een beschrijving:

Het Vodou ritueel waaraan zij dansend en als één van de adepten deelneemt is al even aan de gang, wanneer zij plots een onaangename lichtheid in haar hoofd gewaar wordt.

“as if the many parts of the brain were being gently disengaged, it’s solidity, its integrity being somehow imperceptibly dispersed. ... and as these separations occur, there are little spaces of emptiness.” (Deren 1983, p.253)

Zij krijgt schrik van deze ervaring en vreest het niet meer te kunnen houden, dus glipt zij naar buiten om even op adem te komen. Plots hoort zij echter het ritme van Ogoun, de bescherm-Loa van de priester van het huis waar het ritueel plaats vond, en dus besluit zij

---

<sup>29</sup> Ook Belo (1960) bemerkt bij sommige Balinese mediums een zelfde trancepatroon. En eveneens bij Pressel (1973) is er sprake van een dergelijke wisselende staat van trance. De umbanda adepten die zij beschrijft “recognize unconscious, semiconscious and conscious mediums.” (Pressel 1973, p. 196) Onbewuste trance verwijst naar hen die achteraf geheugenverlies vertonen, maar de adepten veronderstellen dat maar 15 tot 35 procent van de mediums dit ervaren. Pressel zelf schat het lager in, tot 5 procent

weer naar binnen te gaan, teneinde hem niet te beledigen. Eén van de adepten is reeds door Ogoun bezeten en er ontwikkelt zich een rituele wisselwerking tussen de omstanders en deze Loa. Ook Deren groet deze god en voelt een plotse schok wanneer zij hem aanraakt – ze voelt zich bijzonder kwetsbaar en niet op haar gemak. De percussionisten gaan echter ongestoord met een nieuw ritme door, en een andere man naast haar, wordt door Maman bezeten.

Deren beseft dat dit het moment is waarop ze zelf een beslissing moet nemen omdat zij voelt en weet dat dit de dag is waarop ze zelf ook zou kunnen overmeesterd en bezeten worden. Zodoende, hoewel dit haar schrik aanjaagt, neemt ze toch bewust die stap, en besluit ze door te gaan.

“To run away would be cowardice. I could resist; but I must not escape. And I can resist best, I think to myself, if I put aside the fears and the nervousness. ... With this decision I feel a resurgence of strength, of the certainty of self and of my proper identity.” (Deren 1983, p. 257)

Na deze beslissing voegt ze zich weer onder de dansers. Ze zingt en praat met Ogoun, voor wie ze nu geen angst meer voelt. Na een aantal liederen besluit Ogoun dat hij genoeg neemt met het ritueel en dat hij zal vertrekken. Even valt het ritueel stil. De percussionisten halen iets om te drinken en te eten, maar gaan al gauw weer door met het ritueel. Het volgende lied is voor Erzulie. Deren laat zich opnieuw mee glijden op de golven van geluid en wordt vlug terug in het gebeuren gezogen. Maar ze krijgt het wederom moeilijk; haar aders bonzen in haar slapen, en haar benen voelen loodzwaar. Deze keer is ze echter vastbesloten niet op te geven.

“So focused was I, at that time, upon the effort to endure, that I did not even mark the moment when this ceased to be difficult and I cannot say whether it was sudden or gradual but only that my awareness of it was a sudden thing.” (Deren 1983, p. 259)

Op dat ogenblik kan ze zichzelf als in een droom waarnemen, en wordt ze overvallen door een plotse en diepe angst. Niettemin overtuigt ze zichzelf ervan dat ze moet blijven bewegen en dansen. Haar benen worden loom en lijken zich in de grond te wortelen, terwijl ze een witte duisternis in haar omhoog voelt kruipen.

“I must call it a white darkness, its whiteness a glory, its darkness, terror.” (ibid.)

Met veel moeite rukt ze haar been telkens los en danst verder.

“I feel that the gaps between moments of sight growing greater, wider. ... and whatever lay between these moments is lost, utterly lost.” (ibid.)

Terwijl de witte duisternis omhoog schiet, valt ze en wordt ze door meerder armen opgevangen. Deze mensen ontdoen haar van haar schoenen en stellen haar recht. Met elke spier rukt ze zich los, maar steeds wortelt ze weer vast. Telkens rukt ze zich terug los, tot dit op een zeker ogenblik niet meer lukt en de witte duisternis als een golf langs haar aderen omhoog raast.

“The bright darkness floods up through my body, reaches my head, engulfs me.”

(Deren 1983, p. 260)

“[It] reaches the mind and obliterates it.” (Deren 1999)

Maya Deren werd bezeten door Erzulie, en het volgende waar ze iets van af weet, is wanneer ze, wederom gedragen door een aantal armen, stemmen hoort, licht ziet en rum op de lippen voelt. Haar eigen ego was tijdelijk verdwenen, en een nieuw had zich gevormd. Zij beweert niet dat zij de Loa Erzuli als zodanig *is*, maar wel dat zij er langzaam door ingenomen werd, nadat zij door een even geleidelijk proces ontdaan werd van haar eigen ego.

*“To understand that the self must leave if the Loa is to enter, is to understand that one cannot be man and god at once.”* (Deren 1983, p. 249)

### ***9.5. Voorlopige conclusie***

Drie zaken toonde ik aan: De trance-ervaring en –rituelen zijn niet wezenlijk verschillend van het alledaagse omgaan met mekaar, doch zijn extremen op een continuüm (9.2). De ‘trancesoorten’ zijn veeleer gradationeel dan werkelijk van elkaar gescheiden ervaringen (9.3) en ook deze ervaring zelf is een geleidelijk proces en geen plotselinge bewustzijnsverandering.

Hoewel er dus ongelooflijk veel variaties in trance bestaan, van een minieme dissociatie tot volledige possession, gaat het in elk opzicht om eenzelfde soort fenomenen op een breed continuüm. De enige vraag is: het continuüm van wat. Het continuüm van het ego natuurlijk, zo stelden we reeds duidelijk. Elk geval van trance is een meer of minder gebonden zijn van het ego en elk geval van possession is een meer of minder ingenomen worden door een nieuwe entiteit. Dit is logischerwijs alleen mogelijk, als het ego een reëel gegeven is. Dit kan alleen wanneer het ego een bijna fysieke verbinding vormt, want pas dan kan deze op de één of andere manier sterker of zwakker gestructureerd zijn. Het ego



kan alleen maar geleidelijk aan verdwijnen wanneer het er in eerste instantie werkelijk is. Het kan alleen maar beetje bij beetje ontrafelen wanneer er voorheen een knoop aanwezig was.

Maar waaruit bestaat dit ego dan? Waarvan vormt het de verbinding? Laten we er rekening mee houden dat sommige zaken, gebeurtenissen of fenomenen meer of minder ‘kracht’ bezitten om het ego te structureren. Anders zou elk proces met invloed op het ego een zelfde of specifiek ander effect veroorzaken. Niettemin toonde ik aan dat niet elk possessionritueel (9.2) – zeker niet als we het contrasteren met alledaagse gebeurtenissen (9.1) – een even grote bewustzijnsverandering veroorzaakt, hoewel het wel om een zelfde praxis en context gaat.

Aangezien het op alle vlakken een continuüm is kan het met andere woorden niet anders dan een wisselwerking zijn. Het ego kan sterker of zwakker gebonden zijn, en dit kan beïnvloed worden door bepaalde elementen met meer of minder invloed op deze binding. Als enkel het ego een continuüm zou zijn, dan zouden bepaalde elementen duidelijk voor een zelfde gradatie zorgen, maar sommige rituelen die er een identieke praxis op na houden verschillen in gradatie van trance en possession, zo toonde ik ook aan. Ergo, het is geen duidelijk rechtstreeks verband. ‘Externe’<sup>30</sup> elementen moeten dus eveneens een bepaalde gradationele kracht uitoefenen.

Het zorgt voor een complex kluwen tussen beiden (het ego en externe zaken), of beter nog, het ego *is* dit kluwen. Het kan bijna niet anders. Beiden moeten danig met elkaar verweven zijn willen zij de continuïteit op de drie vlakken verklaren – de praktijk, de soorten en de ervaring zelf. Het ego dissocieert geleidelijk en de possession neemt een bepaalde vorm aan al naargelang de invloed van de praktijk. Daarom zeg ik: het ego is een energiestructuur.

Want enkel als het hier gaat om een binding van energie<sup>31</sup>, is het mogelijk dat het ego bestaat uit de binding van het omgevende. Het ego is de energie die uit bepaalde zaken, mensen, gebeurtenissen en fenomenen straalt en gebonden wordt tot een geheel. Zo is het ego reëel, en is de kracht van de externe elementen op het ego even werkelijk. Relaties zijn energie en het ego is de structuur van deze relaties tot één ‘persoon’. Het ego is dus meer

---

<sup>30</sup> Bij gebrek aan begrippen zie ik mij genoodzaakt ‘extern’ te gebruiken, waarmee ik bedoel ‘buiten de persoon’, wat enigszins duidt op ‘buiten het lichaam’ (hoewel ook dit niet echt opgaat, maar het wel mogelijk maakt om het zich mentaal voor te stellen) maar zeker niet buiten het ego, aangezien dit in mijn visie nu eenmaal bestaat uit de samentrekking van meerdere relaties.

<sup>31</sup> Ik gebruik dit woord omdat ik geen beter alternatief ken. Het is het meest tastbare en toch niet-materiële begrip dat uitdrukt wat ik bedoel. Gelieve niet zoiets als elektriciteit voor ogen te houden, maar het ook niet af te doen als een niet-wezenlijk begrip.

een soort dynamische en vloeibare structuur, steeds onderhevig aan verschillende energieën, steeds veranderend door deze energieën, omdat het er zelf uit bestaat.

Wanneer we dit terugplooiën op ons vertrekpunt, worden de neurologische, psychologische en sociologische theorieën over het ego en de subjectieve beleving plots duidelijker.

Als het ego een structuur is van verschillende relaties dan is het maar logisch dat het brein op deze verschillende relaties op een bepaalde manier reageert. Mocht het ego echter enkel bestaan uit de totale hersenactiviteit, en louter intern op externe gegevens reageren (maar daar niet rechtstreeks – i.e. door wezenlijk ‘contact’ – op reageert) dan is het onmogelijk duidelijk te maken waarom sommige zaken een grotere invloed op deze activiteit uit oefenen. Er kan worden verondersteld dat possession een bepaald typisch patroon is van het brein waarmee het op dergelijke (sociale) gegevens en rituelen reageert. Maar dan blijft het onmogelijk te verklaren waarom een zelfde possessionpraxis toch voor mindere trance en zwakkere possession zou zorgen. Nemen we bijvoorbeeld het verschil tussen de door Goodman (1974) beschreven apostolische Yucutan cultus, waarbij tijdens een eucharistieviering zich sterke dissociatie en glossolalie manifesteert, en de Quakers die, in een vergelijkbare setting, enkel sterke inspiratie vertonen. Even duidelijk is het onderscheid tussen Zar zoals Boddy die beschreef waarbij geen totale possession voorkomt en Vodou zoals in het geval van Maya Deren waarbij nochtans op eenzelfde wijze bepaalde muziek, kleuren en ornamenten worden gebruikt om specifieke geesten op te roepen en het medium te doen innemen.

Het kan ook geen cultureel aangeleerd hersenpatroon zijn. Er werd immers reeds aangetoond dat de eigen cultuur niet van belang is om tot een dergelijke ervaring te komen (zie 5.1 en 5.2). Want indien possession een culturele en hersenmatige egoreactie zou zijn, dan moet men zich afvragen waarom Maya Deren, na minder dan drie maanden in staat is ditzelfde hersenpatroon te verwerven. En evenmin kan men verklaren waarom, tijdens het nadoen en uitvoeren van een Umbanda ritueel door Victor en Edith Turner, een studente in trance ging.

Ook sommige externe zaken moeten dus een invloed hebben. En ook deze liggen op een continuüm. Sommige moeten meer egovormende kracht hebben dan andere, want dan wordt het duidelijk dat het gehele proces van egoconstructie een wisselwerking is. Als het ego energie is, en deze energie voortkomt uit relaties met het omringende, dan is het niet zeker hoe het ego zal reageren, dan zijn zowel de energetische kracht van het externe als de

binding van het ego van belang. Het kan niet louter een reactie van de hersenen zijn want niet enkel het continuüm van de hersenactiviteit is van belang bij het structureren van het ego – zo toonden we aan via tranzerituelen en possessionervaringen.

Een uitgangspunt waarbij het externe geen invloed heeft op het interne ego, zou trouwens het overgrote deel van de persoonlijke ervaringen ontkennen. Alle adepten die menen dat er een uitwendige kracht, geest of god aan te pas komt (wat niet persé wil zeggen dat men hierdoor wordt ingenomen), zouden totaal fout zijn. Ze zouden in een illusie geloven en alleen niet beseffen (lees: niet ‘wetenschappelijk’ genoeg zijn om door te hebben) dat alles te herleiden is tot inwendig chemische en neurologische processen.

Maar waarom *voelen* zij dit dan toch zo aan? Waarom is het van belang dat deze soort illusoire ervaringen worden opgewekt? Omdat dit op neurologisch niveau de beste strategie is om met bepaalde (sociale) feiten om te gaan? Welke (sociale) feiten? Hoe kan een continuüm aan ervaringen met eenzelfde soort ritueel worden opgewekt als dit ritueel geen rechtstreekse invloed heeft? En hoe kan een continuüm aan rituelen eenzelfde ervaring opwekken, als het ego een hersenmatige reactie is op bepaalde feiten? Het antwoord is uiteraard dat dit onmogelijk is. Uit beide empirisch vast te stellen verbanden volgt dat er een externe invloed moet zijn op de structuur van de ervaring, want enkel als er een kracht uitgaat van de rituelen die voor bepaalde egoverbindingen *kan* zorgen, is dit mogelijk. Verschillende rituelen vertonen dan mogelijkwijze een zelfde kracht, en gelijke rituelen zijn dan in staat een verschillende kracht te manifesteren. Maar, opnieuw, dit wordt pas plausibel wanneer deze kracht gericht kan worden, en het hier met andere woorden over een soort energie gaat, die wordt opgewekt en uitgestraald

Hierop komen we echter in het volgende hoofdstuk uitvoerig terug, dus laten we misschien ook hier eerst duiden op het feit dat adepten en mediums zeker niet naïeve en onwetende ‘primitievelingen’ zijn. Ze kennen zeker wel het onderscheid tussen wat zich in henzelf bevindt en wat van buitenaf komt. Waarom wordt hun ervaring toch steeds zodanig ontkend? Alle culturen waar ego niet gezien wordt als ingekapseld in het menselijk lichaam (en brein) zouden dan gewoon fout zijn. In het westen worden de vijf zintuigen aanvaard; voelen van aanraking, ruiken van geur, smaken van voeding, zien van dingen, horen van geluiden, maar het gewaarworden van energie of andere externe entiteiten worden stevast ontkent. Ik hoop hier te hebben aangetoond dat het bijzonder moeilijk wordt dit nog langer te doen. Want indien we ze blijven ontkennen blijft men enkel een deel van de olifant beschrijven.

Natuurlijk mogen we hiermee niet een ander deel van de olifant ontkennen en moeten we de neurologie dus ook in onze theorie integreren. Uiteraard moet het zo zijn dat ook de hersenen reageren op de energie. Ik acht het zeer goed mogelijk dat de hersenen misschien zelfs zorgen voor de individuele verwerking tot het ego-geheel. De hersenen zullen dan als het ware de energie integreren samen met zowel externe als interne fysiologische en biologische stimuli. Het lijkt me zeker niet onmogelijk dat de hersenonderdelen op een zelfde wijze op de energetische stimuli reageren. Dit is echter een verder onderzoek waar ik hier niet wens op in te gaan. Het is veeleer een tussenschakel in mijn theorie. Het is een verder uitdiepen van de vraag hoe de energie precies tot ego wordt gestructureerd. Maar dat is een precisering die ons op dit moment te ver zou leiden. Eén ding is echter zeker, neurologische theorieën hoeven helemaal niet het bestaan van energie te ontkennen, integendeel, het feit dat het zou gaan om verschillende stromen van energie maakt de modulaire werking van de hersenen duidelijk.

Wat ook duidelijk wordt is de persoonlijke ego-ervaring, zonder bepaalde visies te moeten ontkennen. Want als het zo is dat het ego de verbinding is van alle (energetische) relaties, dan worden hiermee en de ervaring van andere culturen en het idee dat men blootgesteld is aan krachten of relaties van buitenaf bevestigd. Mensen nemen nu eenmaal de energie van anderen en hun omgeving in zich op en verwerken dit tot een geheel dat toch een aparte identiteit blijft, aangezien de verbinding een specifieke structuur is. Net zoals een foton zowel een deeltje als een golf is, zo is het ego zowel een identiteit als een stromende relatie.

Zo beschouwd worden ook psychologische als antropologische theorieën duidelijk. Het ego is een structuur van verschillende energiestromen. Het is een steeds structurerend dynamisch proces dat alle relaties in zich opneemt. Dit verklaart meteen waarom sommige zaken voor meer of minder structuur kunnen zorgen, heel eenvoudig omdat sommige energie een sterkere invloed kan uitoefenen op een ego. Vanuit de hypothese dat het ego een bundeling van meerdere energiestromen zou zijn, wordt het gevoel uit meerdere personen te bestaan of steeds anders te zijn in de buurt van anderen heel begrijpelijk, gewoon *omdat dit ook zo is*. Wie weet zijn sommige energiestromen dominant in bepaalde ego's, en structureren zij zich op een hiërarchische wijze tot een uiteindelijk geheel. Maar ook dit is een vraag voor verder onderzoek. Wat hier duidelijk moet zijn is dat men in de buurt van een ander wezen de energie(ën) ervan opneemt en zelf de eigen energie(ën) naar de ander toe straalt. Het gevolg is dat beiden in hun personen wezenlijk veranderen.

Deze energieën zijn dan bijvoorbeeld emoties, persoonlijke uitstralingen of gerichte gedachten. Allemaal elementen waaruit het ego bestaat, die het op de wereld richt en via de welke het relaties opbouwt. Het ego neemt deze zaken op en zendt ze ook uit. En waarom zou dit alles energetisch zijn? Omdat het ego uiteindelijk, zo was onze hypothese, uit energie bestaat. Het richt met andere woorden datgene waaruit het bestaat op de wereld. Het ego straalt uit *omdat dit nu eenmaal zijn hoedanigheid is*. Dat is de veronderstelling. En dit alles niet op een begripsmatige, maar wel op een bijna fysieke manier wat natuurlijk repercussies heeft zowel op mentaal (neuro-energetisch) als fysiek (fysiologisch) vlak. Wie de woede van iemand voelt, voelt die dus ook werkelijk, en integreert dit in zijn ego en lichaam. Wie lief heeft zendt deze liefde naar degene die hij lief heeft en bouwt zo aan diens mentale en lichamelijke constitutie.

Misschien wenst niet iedereen toe te geven dat deze gewaarwordingen herkenbaar zijn, maar ik denk dat slechts weinig mensen zullen ontkennen dat personen kunnen stralen van geluk of bliksemen van boosheid, en dat men dit ook werkelijk kan voelen. Deze ervaringen bewijzen niets, maar door hun realiteit te aanvaarden, openen er zich nieuwe perspectieven die, bij mijn weten, tot hier toe niet voldoende ruimte kregen binnen menswetenschappelijke discours.

Hoe het ook zij, het ego moet wel uit de hier aangehaalde energetische, stralende en stromende structuur bestaan, niet omdat sommige mensen het zo menen aan te voelen, maar wel omdat anders het continuüm van de wisselwerking tussen het ego en zijn omgeving (waarvan ik het bestaan aantoonde aan de hand van transcerituelen en – possessionervaring) onverklaarbaar blijft.

Ik hoop dat de logica hierachter ondertussen duidelijk is.

## 10. Waarom tranceculten?

### *10.1. Gerichte groepsfeer*

Possessionfenomenen komen zeker niet altijd in groep voor. Zoals we reeds aanhaalden (6.1.1.1) beschrijft Leiris (1996) hoe een adepte ook in een alledaagse en niet geritualiseerde (maar wel in een met de geesten geassocieerde) setting in trance kan gaan. Macklin (1977) schrijft heel uitvoerig over Mrs. M, een Amerikaanse vrouw die langzaam en op individuele basis tot de constatering kwam dat zij een medium was van de geest van een monnik. Zij zou zelfs, terwijl zij op een zeker moment heel gewoon een tasje thee dronk met haar moeder, plots in trance gegaan zijn en vervolgens drie dagen aan één stuk door in een toestand van possession hebben doorgebracht. Rouget (1985) beschrijft dan weer uitvoerig hoe aan vele culten een ‘prepossession’ crisis vooraf gaat. Hiermee doelt hij op die vormen van trance of contact met de geesten waarbij iemand duidelijk wordt gemaakt dat hij/zij tot de cultus moet toetreden. Meestal betreft het één of andere (al dan niet langdurige) ziekte (zie ook 3.3), waarbij de zieke dikwijls ook mentaal verzwakt is en daardoor vaak geen controle meer heeft over zichzelf. Deze ‘prepossession’ crisis wordt aan de geesten toegeschreven en geïnterpreteerd als de manier waarop de geesten de toekomstige adept tot de cultus ‘roepen’. Doch waar deze prepossession crisis een individuele gebeurtenis is, is de uiteindelijke genezing een geritualiseerd groepsgebeuren – hetzij door exorcisme, hetzij door een eerste ritueel waarbij een verbond met de geest wordt gesloten en de adept alzo geïnitieerd wordt in de cultus.

Trance en possession zijn dus zeker niet altijd groepsgebonden. Maar waarom worden deze fenomenen dan geïnstitutionaliseerd en geritualiseerd? Het antwoord is eigenlijk heel eenvoudig: om meer controle te kunnen uitoefenen over het energetische gebeuren van het ego. Een tranceritueel is immers bedoeld om op een gerichte manier bewustzijnsverandering op te roepen. Trancerituelen proberen het toevalsmatige van de individuele possession op te vangen. Er kan immers niet worden voorspeld wanneer het fenomeen zich zal voordoen en vaak ook niet waarom, maar rituelen, indien zij blijken te werken, kunnen zowel het tijdstip als de wijze waarop trance zich manifesteert, bepalen. Ze vormen op zich geen noodzakelijkheid voor het bekomen van trance of possession, ze

worden het pas wanneer men op een specifiek moment en om een welbepaalde reden deze toestand van het ego wil oproepen.

Trancerituelen zijn dus eigenlijk niet meer of niet minder dan middelen om het ego tot op een bepaald niveau in het continuüm te duwen. Net zoals er waarschijnlijk nog zeer veel andere mogelijkheden bestaan. Hypnose bijvoorbeeld, of bepaalde vormen van Oosterse meditatie. Ook deze zijn gericht op het ontwikkelen van een andere bewustzijnstoestand die gepaard gaat met een zekere mate van ego-loosheid (Anand 1961, Mizrach 2003, Spiegel 1987, Sudhir 1982, Zahourek 2001).

“Altered states of consciousness ... are institutionalized and culturally patterned and utilized in specific ways. The word *utilized* is chosen intentionally here, because I wish to suggest that these states do indeed have utility for the societies that employ them.” (Bourguignon 1973, p. 3)

De vraag is natuurlijk waarom dit middel soms een groepsritueel is en hoe het dan komt dat dit dissociatie en het construeren van een nieuw en tijdelijk ego zo gericht en (relatief) vlot mogelijk maakt. Mijn antwoord vertrekt ook hier vanuit het idee dat het ego energie is en energie uitwisselt met zijn omgeving. Het ego richt zijn energie in deze rituelen op het gebeuren en de groep, niet op zichzelf. Omgekeerd wordt de energie van de groep gericht op de adepten. Een tranceritueel doet energie ‘accumuleren’. Het gericht verbinden van de energie van alle aanwezigen zorgt ervoor dat een individueel ego zich kan ontbinden. In een tranceritueel is het medium blijkbaar in staat de bindende krachten van zijn ego te laten verdwijnen. Het ego richt zichzelf (een verbinding van energie zijnde) naar buiten en neemt de groepssfeer (eveneens energiestromen) in zich op.

Uiteraard hoeft geen van beide (dissociatie en opname van de groepssfeer) volledig te gebeuren – dat volgt logisch uit het feit dat we met een continuüm te maken hebben. Welke bewustzijnsverandering precies wordt veroorzaakt hangt dan af van datgene waarop het ego precies gericht wordt, hoever men de structuur van de eigen energie wil laten afnemen, en welke externe energieën worden toegelaten.

Ik ben er mij van bewust dat ik hiermee intentionele kracht in de energieverbinding van het ego plaats, hoewel deze niet zomaar als gegeven kan worden verondersteld. En toch meen ik te mogen veronderstellen dat deze er is. Want als deze er niet zou zijn, dan was er geen verschil tussen geritualiseerde en niet geritualiseerde possession. Het verschil tussen beide zit in het feit dat toevallige possession niet als zodanig wordt gezocht, en geritualiseerde wel. Ik wil me hier niet verliezen in een discussie over wat het betekent als

iets een 'ritueel' is. Het is maar een term met een zekere spirituele bijklank waarmee ik probeer aan te duiden dat men iets probeert te doen op een (in meer of mindere mate) vooraf bepaalde manier, waarbij men 'weet wat men doet' en niet zomaar alles aan het toeval over laat. Ook in meditatie of hypnose is dit zo. Of dit al dan niet rituelen zijn doet geheel niet terzake. Het zijn gerichte handelingen, dat is het belangrijkste. Het zijn duidelijk middelen om een toestand op te wekken, maar het zouden geen middelen tot trance kunnen zijn als ze niet op een 'gewilde' manier konden worden aangewend.

Dus, als het zo is dat trance en possession fenomenen zijn die afhankelijk zijn van energiestromen en als er rituelen bestaan die zich specifiek kunnen richten op het veroorzaken van deze bewustzijnstoestanden, dan zijn deze rituelen middelen om de energieën op een bepaalde manier te richten. Als de energieën niet intentioneel beïnvloedbaar zouden zijn, dan was het idee van een tranceritueel onmogelijk – want dan zou een dergelijk ritueel even onvoorspelbaar zijn als in niet-geritualiseerde possession. Ergo, vanuit het idee dat trance voortvloeit uit het ontbinden en herstructureren van energiestromen (gesteld dat dit zo zou zijn – maar dat was nu eenmaal de hypothese, waarvan we de plausibiliteit reeds aantoonde) en vanuit de vaststelling dat men door bepaalde rituelen deze toestanden bewust kan opwekken, moet logisch worden verondersteld dat ook deze energie kan gericht worden. Anders zou het ritueel, hoewel als zodanig bedoeld, niet kunnen werken.

Uiteraard kunnen vragen worden gesteld naar de precieze verhouding van de wil en de intentie in het ego. Zij vormen immers een onderdeel van het ego, zowel individueel als relationeel, en zij zouden dus ook een stroom van energie moeten zijn. Maar hoe kan de energie vanuit het ego gericht worden als de intentie zelf een onderdeel van dat ego vormt? Hierop moet ik het antwoord jammer genoeg schuldig blijven.

Meerdere oplossingen zijn hier mogelijk, maar geen enkele is op dit moment definitief aanvaardbaar tot verder onderzoek de waarheid ervan zou uitwijzen. Het zou kunnen dat elke energiestroom een zekere intentie bezit, en dat het geheel van deze intenties voor de uiteindelijke 'wil' zorgt, net zoals de bundelingen van de energieën voor het ego zorgen. Het zou kunnen dat de wil één van de vele soorten energie is met invloed op alle andere, het zou kunnen dat de wil een overkoepelende energie is die de overige geleidt. Hoe het ook zij, het maakt hier niet veel uit, dat is allemaal onderwerp van verder en meer gedetailleerd onderzoek dat zich specifiek op deze verhouding tussen wil en energie zou richten. Voor mijn verdere theoretisering over tranceculten is dit uiteindelijk onnodig. Het



feit dat de energie (en dus het ego) kan gericht worden is genoeg om de onderzochte fenomenen te verklaren, onderzoeken hoe precies zou ons te ver leiden.

## **10.2. Evocatie**

### *10.2.1. Oproepen van sfeer en energie*

De kracht van het groepsgebeuren ligt logischerwijs in het feit dat er meer energie kan gericht worden. Want, als elk ego energie uitstraalt, dan is de hoeveelheid energie die voortvloeit uit twee personen groter. En als drie personen hun eigen energie op een zelfde punt richten, dan wil dit zeggen dat er *meer* energie op een zelfde iets gefocust wordt. Met andere woorden, in een groep, zeker wanneer deze zich ergens op richt, is er een grotere hoeveelheid energie, net zoals één plus één twee is. Deze accumulatie van energie maakt het blijkbaar mogelijk het ego op een eenvoudigere manier te ontbinden, en tevens ingenomen te worden door een nieuwe energetische structuur.

“If the Sufis see this form of [collective] Dhikr as inferior, this is because it is, we might say, easier than solitary Dhikr, which is not only practiced alone but also in silence and immobility.” (Rouget 1985, p. 309)

De binding van het ego kan in groep blijkbaar gemakkelijker worden doorbroken. Door de aanwezigheid van meerdere ego's is er minder leegte en dus waarschijnlijk ook letterlijk minder horror vacui, omdat men zich gedragen weet door de verbonden energie van de hele groep, niet alleen psychologisch maar ook werkelijk energetisch.

De groep wekt dus met zijn energie een soort 'groepsenergie' op. De vanuit het ego gerichte energie wordt gebundeld en zorgt voor een energetische 'omgeving'. Maar ook dit kan in onze huidige wetenschappelijke discours en semantiek niet grondig of duidelijk worden geformuleerd. Het ontbreekt me aan woorden, waardoor ik me genoodzaakt zie het te omschrijven als 'groepssfeer'. Deze term gaat jammer genoeg gepaard met het idee van louter subjectieve ervaring. Nochtans bedoel ik dat de groepssfeer een objectief en bijna tastbaar iets is. Het is alleen moeilijk om het zo te beschouwen. Tenzij het natuurlijk wordt gezien als de bundeling van stromen gerichte energieën afkomstig van de verschillende aanwezige ego's.

Het verklaart op zijn minst de grote hoeveelheid antropologische voorbeelden die handelen over de sterkte en het belang van groepssfeer. Dit is bijvoorbeeld zeer duidelijk aanwezig in het Puertoricaanse Esperitismo.

“The usual reunion in a Spiritist centro consists of three distinct segments. The first is the ‘preparation of the atmosphere,’ or the ‘development of union of thoughts,’ during which Spiritist scriptures and prayers are read and all concentrate upon God and call silently upon the protecting spirits.” (Garrison 1977, p.398)

Pas dan kunnen de twee volgende fases worden aangevat, waarbij in een eerste stap de mediums als geest verklaren wat de oorzaak is van de aandoeningen van degenen die gekomen zijn, en waarbij zij uitleg geven over hoe dit kan verholpen worden. In een laatste fase neemt iedereen deel aan een zuiveringsritueel.

Een dergelijke sfeerschepping kan duidelijk gezien worden in de rituele praxis. Enkele steeds als hoogst evident beschouwde<sup>32</sup> statistische algemeenheden worden zeer begrijpelijk als we ze bekijken in het licht van het verenigen van gedachten door het opwekken van groepssfeer.

Bijna altijd is er sprake van eten en drinken dat aan de geesten, goden of god wordt ‘gegeven’, vaak om ze gunstig te stemmen, omdat sommige voeding met een bepaalde geest wordt geassocieerd of omdat voor het uitvoeren van een specifiek ritueel typische voeding nodig is (Deren 1983, Drieskens 2001, Henney 1974, Kessler 1977, Nourse 1996, Pressler 1974, Saunders 1977, Willis 1999, ...). Dit eten (dikwijls dieren die net voor of tijdens het ritueel geslacht worden) en deze drank (veelal alcohol – die dan door sommige geesten wordt genuttigd) wordt meestal op een soort ‘altaar’ geplaatst. Dit is een specifieke plek die als ‘middelpunt’ van het ritueel wordt gebruikt. Zelfs als er geen sprake is van voeding, dan nog is er veelal wel een ‘centraal’ en ‘heilig’ (of liever: spiritueel) (focus)punt waar de aandacht op kan gericht worden (Belo 1960, Deren 1983, Drieskens 2001, Kessler 1977, Krings 1999, Nourse 1996, Pressler 1977, Rouget 1985, Saunders 1977, Turner 1992a, Wafer 1991,...)

Aan de groepssfeer wordt ook in geuren en kleuren vorm gegeven. De visuele sfeerschepping door ornamenten en kleuren werd al aangehaald (4.3) maar ook de geur kan

---

<sup>32</sup> Wat heel eigenaardig is, want op zich genomen zijn deze elementen, gezien hun grote frequentie in tranceculten, zaken waarmee rekening moet worden gehouden en die dus om een verklaring vragen. Het antwoord ‘Ze doen dit omdat ze geesten vereren’ zou getuigen van een kortzichtig ‘het is maar een offer’ idee. Dit toont weinig inzicht in de diversiteit van zowel de geloofsovertuigingen van de adepten als in verscheidenheid van de entiteiten waardoor adepten in verschillende culten bezeten worden. Op zich genomen zijn deze statistische algemeenheden even opmerkelijk als deprivatie, mimesis of genezing en behoeven ze dus een verklaring.

dus door allerhande wierook of parfums voor een bedwelmende lucht en omgeving zorgen. Soms worden de geurhouders vooraf aan elkaar doorgegeven (groepsbindend gegeven), soms worden ze gebruikt om bezetenen uit hun trance te halen (terugbrengen tot de groep). (Belo 1960, Boddy 1989, Lewiston 1995a, Pressler 1977, Nourse 1996, Turner 1992a, Willis 1999, ...)

Ook muziek hoort in deze zintuiglijk waarneembare sfeerschepping thuis, waarbij, zoals reeds vermeld, de muziek (door specifieke ritmes of melodie) met bepaalde geesten geassocieerd wordt. (6.1.1.3) Maar dit is natuurlijk niet het enige aspect aan de muziek en we komen er daarom, gezien het grote belang, later nog uitgebreid op terug (10.3). Hier volstaat het te vermelden dat de muziek dikwijls een niet te ontkennen sfeer opwekt en deze uren zonder onderbreking kan laten doorgaan (Belo 1960, Boddy 1989, Deren 1983, Drieskens 2001, Lewiston 1995b, Rouget 1985, Pressler 1973, Saunders 1977, Willis 1999, ...). De rituelen duren immers vaak zeer lang (soms gespreid over meerdere dagen en nachten) waarbij de bezetenen schijnbaar onvermoeibaar blijven dansen. De sfeer en het eenheidsgevoel bouwt zich in deze uren alleen maar verder en verder op. (Belo 1960, Boddy 1989, Deren 1983, Drieskens 2001, Lewiston 1995b, Rouget 1985, Saunders 1977, Willis 1999, ...)

Vanuit diezelfde optiek wordt het ook zeer logisch dat degenen die deelnemen aan trancerituelen veelal kennissen, familie of medebezetenen zijn. (Drieskens 2001, Saunders 1977, Turner 1992a, Willis 1999, ...) Dit zijn namelijk mensen die zich gemakkelijker op elkaar kunnen 'afstemmen' en zo tot een eenduidige groepssfeer komen.

“Musicians, family, friends and neighbours of the possessed as well as other women possessed by Djinnns all participated in these Zar rituals.” (Drieskens 2001, p.10)

Evenzo wordt het duidelijk dat rituelen om diezelfde reden vaak niet echt geregeld zijn. Tijdens trancerituelen is het veelal zo dat de aanwezigen babbelen, kinderen spelen, er gegeten en gedronken wordt, etc. De groepssfeer is vaak zeer los. (Henney 1973, Rasmussen 1995, Turner 1992, Willis 1999, ...) Het bekomen van de juiste sfeer kan immers dikwijls alleen wanneer je mensen voldoende vrijheid laat – met andere woorden ook vrijheid laat aan de energie om te stromen.

“Generally, there was an informal atmosphere of chatting, laughing and joking, even during the songs and drumming.” (Rasmussen 1995, p. 16)

Meer nog, veelal is het zo dat tijdens deze rituelen de mediums zich te buiten gaan aan het omdraaien van rollenpatronen (mannen die door vrouwelijke geesten worden bezeten, en

omgekeerd) en het overtreden van allerhande (morele en seksuele) taboes. (Belo 1960, Besmer 1983, Deren 1983, Krings 1999, Vandenbroeck 1997,...) Dit zorgt uiteraard voor een uitermate gunstige sfeer om zich te kunnen ontdoen van het door sociale energie gecreëerde ego.

De rituelen hoeven bijgevolg niet altijd op eenzelfde manier te worden uitgevoerd – zolang ze maar voor groepseenheid zorgen. De verschillen in groepssfeer zorgen dan ook voor de bijzonder grote diversiteit aan rituelen, want het maakt niet uit welke soort sfeer er wordt geëvoceerd, als er maar een ‘gerichte’ en eendrachtige energie is. Als er met andere woorden een soort intersubjectieve emotionele intentie is. In dit opzicht kan wederom gerefereerd worden naar de studie van Henney (1973) die twee totaal verschillende kleurloze tranceculten op St. Vincent beschrijft. De Shakers zijn zeer ernstig, respectvol, rustig, attent, geconcentreerd, gericht op de pointer (de leider van de groepering, zie 1.3), etc. De Streams of Power bijeenkomsten daarentegen zijn veeleer eenvoudig, levendig, plezierig, etc. Maar hoewel dus moet toegegeven worden dat “the total atmosphere is different in the two churches”, kan men er toch niet om heen dat “in the services of both groups, there is much audience participation and involvement.” (Henney 1973, p. 45). Het maakt niet uit hoe, zolang de groepssfeer zich maar richt, en er een (energetische) eenheid wordt gecreëerd waarin ego’s zich kunnen laten opgaan.

Het is trouwens zo dat dit ‘gerichte groepssfeer heeft meer (energetische) kracht’ idee niet alleen door mij en vele adepten worden aanvaard, maar soms ook door de ‘geesten’ zelf.

“Mediums, or rather the spirits who speak through them, assert that spirits are the primary agents of cure. Moreover, they emphasize that spiritual power is a collective phenomenon. ... chants, so spirits claim, should not be distinct one from the other but meld into ‘one voice and one tongue’.” (Nourse 1996)

Zo wil ik maar aantonen dat ik werkelijk *alle* beschrijvingen van de olifant in het geheel wil opnemen en duidelijk maken.

Dit alles wordt ook gesteund door enkele etnografische beschrijvingen. Willis (1999) bijvoorbeeld, is één van die weinige antropologen die duidelijk en extensief op het belang van groepssfeer in gaat. Zo schrijft hij na het meemaken van een tranceritueel in zijn dagboek:

“[I] Feel in a ‘spaced out’ state, soaked in impressions from last night. There was a hard-to-define ‘gentleness’ about the night’s performance, notwithstanding the quite shocking violence of the Tuntuula [i.e. ‘bringing out of the spirits’]

inductions. ... My guess is that the personalities of the principal actors and the way they interact are a significant factor in creating the special ‘feel’ of each Ngulu performance.” (Willis 1999, p. 98)

Willis werkt dit in zijn boek steeds verder uit, en komt tot de, volgens mij zeer correcte, constatering dat deze met onze Westerse concepten zeer ondefinieerbare ‘groeps sfeer’ het belangrijkste gegeven is voor het opwekken van trance en possession. Het opwekken van trance vloeit ook volgens hem voort uit de relaties tussen de verschillende individuen.

“In my opinion it takes more than percussion [waarbij hij refereert naar het artikel van Neher (6.2.1.3), omdat hij veronderstelt dat dit een onderbouwd en wetenschappelijk verantwoord artikel is] to move people into durable trance states. The decisive factor would appear to be the quality of relations between the individuals making up the trancing groups. ... It is this intangible quality that creates the peculiar and specific ‘atmosphere’ – whether positive or negative – that I noticed at each of the five *ngulu* performances in Ulungu. This ‘atmosphere’ in turn affects the drummers and other musicians and influences the quality of their performance.” (Willis 1999, p. 117)

Indien deze atmosfeer<sup>33</sup> zo belangrijk is, dan is een logisch gevolg dat de beoogde trance en manifestatie van possession niet lukt wanneer de groepsenergie niet in eenheid is. Meer nog, wanneer een tranceritueel ‘lukt’, en er was een duidelijke groeps sfeer aanwezig, dan bewijst men daar absoluut niets mee – het slagen zou immers ook afhankelijk kunnen zijn van totaal andere elementen. Maar wanneer een tranceritueel normaal wel lukt, en plots niet, hoewel alle andere elementen er zijn, behalve die ene – de juiste groepsgerichtheid – dan is dat een hoogst noodzakelijk element. Ook dat wordt duidelijk aan de hand van etnografisch materiaal.

“On the fifth occasion, the drummers were so disconcerted with the discordant ‘vibes’ produced by the conflict between representatives of the two ‘schools’ of Ngulu practitioners present that they spontaneously abandoned playing until the morning. In contrast, when the ‘atmosphere’ is positive, the musicians feel able to give their best, as at the earlier Makonga and Kaizya performances. Their input in

---

<sup>33</sup> Willis komt uiteindelijk tot de term ‘*communitas*’. Een begrip dat hij ontleent aan Victor Turner en dat hij omschrijft als “a ritually induced altered state of consciousness in which individuals experience an expanded sense of selfhood in relation to others.” (Willis 1999, p. 119) Ik neem deze term echter niet over om verschillende redenen. Een dergelijke definitie is in de eerste plaats niet geheel wat ik bedoel omdat het te zeer focust op de ervaring en niet op de realiteit van groeps sfeer. Ook ben ik niet verwant met het werk van Victor Turner, en las ik in het boek van zijn echtgenote (Turner 1992a) reeds een iets andere definitie. Tot slot wil ik het niet, zoals Turner, als etnografisch analyseconcept gebruiken, en, al evenmin, zoals Willis, er een eerder neurologische weg mee uitgaan.

turn enhances the mind altering effects on participants of the whole occasion.”  
(Willis 1999, p. 117)

En niet enkel Willis beschrijft dit. Zo is het bijvoorbeeld ook in de possessionrituelen van de Tuareg.

“It is worth nothing that this was the first time we participated in a Wadaga where all the spirits of the house refused to ‘descend’ ... It was said that this was because people had been thinking evil thoughts and spoiling the tranquil atmosphere necessary to the spirits.” (Saunders 1977 p. 211)

Jammer genoeg werd er door antropologen vaak al te weinig aandacht besteed aan een dusdanige visie op deze fenomenen, en werd er dus dikwijls niet nagegaan wat de hoedanigheid van de atmosfeer was. Maar laat ik een laatste voorbeeld uitvoerig bespreken. Het betreft de reeds vermeldde Edith Turner (1992a) die een boek schreef over haar ervaringen van 2 Chihamba genezingsrituelen tijdens dewelke ze een geestvorm uit een vrouw zag gehaald worden (5.2.). Hier wil ik deze ervaring beschrijven omdat het duidelijk aantoont hoe dit enkel mogelijk was door gerichte en geaccumuleerde groeps sfeer. Het gaat hier over twee rituelen waarbij men probeerde een ‘tand’ (i.e. een soort materialisatie van een geest) uit Meru, een zieke vrouw, te drijven. Het eerste ritueel lukte niet. Het tweede wel, maar niet zomaar. Het lukte pas wanneer de groepsenergie in voldoende grote eenheid gefocust werd op de patiënte – en dat, zo beseft Turner omvat ook haar aanwezigheid en deelname aan het gebeuren.

Tijdens een dergelijk genezingsritueel wordt de patiënt(e) centraal wordt geplaatst. De dokters, familieleden, vrienden, dorpsgenoten, etc. scharen zich rond de zieke. Ze zingen, klappen en drummen, en terwijl de sfeer zo steeds meer wordt opgehitst, sluit de groep de patiënt(e) in. Op deze manier tracht men de geest in het nauw te drijven. De dokter voert een dialoog met de geest (via de zieke als medium) terwijl de overigen de muziek en de groeps sfeer verder zetten alsof men steeds dichterbij probeert te komen teneinde de geest zichzelf te laten materialiseren, uit de patiënt(e) te drijven en te ‘vangen’.

De aanwezigheid van verwanten is van groot belang. Vaak hebben zij te maken met de aandoening van de bezetene en wordt er aan de geest gevraagd wat het precieze aandeel van deze familieleden is in de ziekte van de patiënt(e). De ‘dokter’ maakt van de gelegenheid gebruik om via de geest de ongenoegens van de zieke, naar zijn/haar verwanten toe, te uiten. Deze verwanten zijn vaak verplicht om in dit publieke gebeuren alles toe te geven. Dit geldt echter niet alleen voor de bezetene, de geest en de verwanten,

sommige van de andere aanwezigen maken ook van de gelegenheid gebruik om bepaalde ongenoegens tegenover anderen te ventileren.

In het algemeen schrijft Turner dan ook over een ihamba ritueel:

“I saw the whole sequence as a lesson in opening up, the disinhibition of the psyche.” (Turner 1992a, p. 140)

Maar, ze ziet deze psychische ontlasting niet louter als sociale abstractie, ze ziet het ritueel niet enkel als een cultureel middel om onderhuidse ruzies uit te werken. Want wanneer de beschrijving van het tweede ritueel zijn einde nadert, wordt al gauw duidelijk hoe persoonlijk en reëel ze dit bedoelt. Op een gegeven moment beseft ze immers hoe zij zelf het ritueel blokkeert door haar negatieve gevoelens naar een zekere Morie toe, die ook tijdens het ritueel aanwezig was. Het dringt tot haar door dat van haar verwacht wordt dat ze haar gevoelens bekend.

“They *wanted* my *words*. They’re to do with me and Morie. I’m ‘annoyed’ about Morie, and must bring it out. But I can’t confess publicly as it involves Kasonda, a Christian, who’s jealous, yet a friend – and then his drunken son.” (Turner 1992, p. 148)

Ze wil het wel vertellen, maar ze kan het niet. Ze beseft dat ook van haar verwacht wordt dat ze haar ‘psyche opent’, maar uit vriendschap en trouw lijkt er geen mogelijkheid om dit te doen.

“So I accepted the impossibility, and accepting it, tears came to my eyes. ... And just then, through my tears, the central figure swayed deeply: all leaned forward, this was going to be it.” (Turner 1992a, p. 149)

Op het moment dat Turner haar inzicht en ego de vrije loop laat, op het ogenblik dat ze zichzelf niet meer wenst onder controle te houden, kan ook het ritueel plots naar zijn climax worden gedreven.

“A certain palpable social integument broke and something calved along with me. I felt the spiritual motion, a tangible feeling of breakthrough going through the whole group.” (Turner 1992a, p. 149)

Meru valt, terwijl Turner plots beseft hoe ze in het ritme moet klappen. Niet alleen haar eigen participatie maar ook de groepssfeer bereikt een climax.

“All the rest falls into place. Your own body becomes deeply involved in the rhythm, and everyone reaches unity.” (Turner 1992a, p. 149)

Het klappen gaat steeds door en de groep richt zich totaal op Meru. Ze omringen haar steeds meer en dichter. De groepssfeer wordt steeds meer op haar gericht, en de geest wordt aldus steeds sterker uitgedreven.

“Meru’s face in a grin of tranced passion, her back quivering rapidly. Suddenly Meru raised her arm, stretched it in liberation, and I *saw* with my own eyes a giant thing emerging out of the flesh of her back. This thing was a large gray blob about six inches across, a deep gray opaque thing emerging as a sphere.” (Turner 1992a, p. 149)

### 10.2.2. *De wil van het ego*

De geestvorm, wat het ook was<sup>34</sup>, was er uit. Op een zelfde manier kan het ego zich van zijn binding los maken – door zich te laten opgaan in de groepsenergie. Maar net zoals het noodzakelijk is de groepsenergie op de geest te richten om hem vrij te krijgen, evenzo is het blijkbaar nodig dat het ego werkelijk de intentie heeft zichzelf te ontbinden. Het ego moet er zich op richten te dissociëren. Het ego moet met andere woorden zichzelf toelaten om ingenomen te worden door de groepssfeer. Zo wordt toch duidelijk uit Turners beschrijving.

“In the Chihamba ritual at the end of a period of ordeal, a strong wave of curative energy hit us. We had been participating as fully as we knew how, thus opening ourselves to whatever entities that were about” (Turner 1992b).

Het is dus niet enkel noodzakelijk de eigen energie te richten, het is ook noodzakelijk zichzelf open te stellen voor de andere – hoe zou men trouwens anders (energetische) eenheid in een groep kunnen bewerkstelligen? Dit werd eigenlijk ook reeds duidelijk uit de beschrijving van Maya Derens possessionervaring waarbij zij op een gegeven moment duidelijk en krachtig de beslissing neemt verder te gaan in wat haar overkomt en er niet van weg te vluchten. En het wordt nog maar eens duidelijk, wanneer blijkt dat sommige mediums er duidelijk voor kunnen kiezen om al dan niet bezeten te worden.

“Certain individuals would take part in the temple ceremonials with acute involvement. They would be carried away during the rituals into the disassociated

---

<sup>34</sup> Zelf noemt Turner (1992b) het geen energie aangezien volgens haar “One thinks of energy as formless” en wat zij zag had wel degelijk een duidelijke en negatieve vorm, “The old-fashioned term, ‘spirit manifestation’, is much closer”. (Turner 1992b) Ik wens er dan zelf ook geen uitspraken over te doen, behalve dan dat het richten van energie erop nodig was om het vrij te krijgen.



state of trance. ... Such individuals who could demonstrate their ability to go into trance also could demonstrate the ability to stay out of trance when, in their own temples, the responsibility for carrying out the ritual rested upon them.” (Belo 1960, p. 3)

### 10.2.3. *Dynamiek van ego en groep*

Het ego kan dus zowel naar ‘buiten’ als naar ‘binnen’ gericht worden. Het kan zichzelf richten op de groep en het kan zichzelf meer of minder in de hand houden. Er is een dubbele intentie. Het is een wisselwerking die alleen maar kan als er sprake is van energie. Want als er een continuüm van het ego is en als er zoiets bestaat als groepssfeer (beiden toonden we empirisch aan), en de groepssfeer heeft een rechtstreekse invloed op het ego dan moet die groepssfeer even fysiek en reëel zijn als dat ego en dus energetisch zijn.

Hoe kan een eenheid van gedachten anders invloed hebben? Als gedachten louter subjectieve aangelegenheden zijn is dit onmogelijk. Als groepssfeer enkel een persoonlijke beleving is, dan is de realiteit van die groepssfeer van geen belang, alleen het individu zou de ervaring van groepseenheid moeten hebben, maar een sterkere of zwakkere eenheid zou niet als dusdanig rechtstreekse gevolgen kunnen hebben. Het zou volstaan dat het medium deze gedachte heeft, en het zou overbodig zijn dat *iedereen* opgaat in de groepsgeest. Uit onze voorbeelden blijkt dus dat gerichte groepssfeer wel degelijk iets reëel moet voortbrengen. Als we het ego bekijken als iets dat energie uitstraalt, en deze energie zien als iets dat zich kan bundelen, dan is dit zelfs meer dan plausibel.

Meer nog, dan wordt het ook duidelijk dat de groep natuurlijk niet *altijd* zo eenduidig moet gericht worden, het vergroot de energie alleen op een dusdanige manier dat het gemakkelijker wordt trance op te wekken. Uiteraard moet het ego zelf beslissen – zo beargumenteerde ik nog maar net – zijn (rigide) binding op te geven, dus kan het ego waarschijnlijk ook met andere middelen en zonder groep zo ver gaan dit te manifesteren. Dit maakt trances die zich voordoen door langdurige en geconcentreerde meditatie, of vormen van solitaire Dhikr heel begrijpelijk.

Beide zaken zijn dus uitermate belangrijk: het willen en het richten van het ego. Willen kan alleen maar als het een entiteit is. Richten kan het alleen maar als het energie is.

Het willen richten van energie en het willen openstaan voor andere (gerichte) energie verklaart niet alleen het ontstaan en het aanhouden van trance, het kan ook het eerdere gemaakte verschil tussen ‘veelkleurige’ en ‘kleurloze’ trance een plaats geven. Het opwekken van een specifieke groepssfeer verklaarde niet alleen de diversiteit van de trancerituelen, maar meteen ook de soorten trance.

Door beide elementen (openzetten voor en richten van ego-energie) samen te voegen wordt het immers duidelijk dat het er maar van af hangt waarvoor men zich openzet en waarop de energie gericht wordt om te bepalen welke trance of possession zich zal manifesteren. Het is dus afhankelijk van de specifieke energie die wordt opgeroepen. Ofwel is het een abstracte entiteit, of een duidelijk gedifferentieerde en persoonlijke identiteit – wat het ook is, het wordt geëvoeerd en men neemt het in zich op.

Evocatie is vaak heel letterlijk en duidelijk aanwezig, in de vorm van incantaties, spreuken, handelingen, gesprekken met de geest, gebeden, aanroepingen, enz. (Goodman 1973, Henney 1973, Karade 1994, Nourse 1996, Rouget 1985, Saunders 1977, Turner 1992a, ...) Men concentreert zich met andere woorden op een bepaalde entiteit en wil deze ook incorporeren.

“Mediums report that they concentrate on receiving their spirit, sometimes asking it to come.” (Pressel 1974, p. 198)

Het enige verschil zit in datgene wat opgeroepen wordt<sup>35</sup>. In kleurloze possessionculten zal men bijvoorbeeld steeds de naam van Allah herinneren (i.e. Dhikr) (Lewiston 1995b, Rouget 1985) of kan er gevraagd worden aan “the Holy Spirit to manifest itself.” (Goodman 1973, p. 276). In gekleurde possessionculten zal dan weer een specifieke en persoonlijkere entiteit worden geëvoeerd.

“Zodra de godheid [orisha] wordt aangeroepen, dan zal deze volgens het Yoruba geloof verschijnen om met de bidders (ongeacht de locatie) in contact te treden.” (Karade 1994, p. 73).

Hier kunnen eigenlijk ook alle vorige elementen, waarvan ik toonde dat ze de groepssfeer bepaalden, worden aangehaald. Eten, kleuren, een altaar, enz, zijn allemaal zaken die gericht worden op een bepaalde entiteit en daardoor helpen de groep (en dus de gebundelde energie) op deze entiteit te richten. Men wekt dus op allerlei manieren een bepaalde energie op en laat het ego aan deze nieuwe energie deelnemen, door deze door zich te laten stromen.

---

<sup>35</sup> Ook revocatie is mogelijk waarbij de opgewekte energie (of de geest) door de groep weer wordt ‘weggestuurd’. (Belo 1960, Pressel 1973, ...)

“Possession essentially is a process through which the individual is reinserted into the whole that surrounds him, and as a corollary, ... Whether the ‘whole’ referred to in this reinsertion process is the cosmos, as Plato thinks, or the society, as I do, is of secondary importance. Whether in the first case reinsertion is due to harmony with the universe, resulting from movement, or whether, in the second case, it is due to identification with a god is also of little importance.” (Rouget 1985, p. 212)

### ***10.3. Muziek***

Ook muziek past perfect in dit schema. Ik bracht reeds aan dat verschillende ritmes of melodieën zeer vaak geassocieerd worden met verschillende geesten en dat het spelen ervan bijgevolg de aanwezigheid van deze entiteiten oproept. (Boddy 1989, Deren 1983, Drieskens 2001, Kessler 1977, Pressler 1977, Rouget 1985, Saunders 1977, Willis 1999, ...) Muziek heeft geen magische, maar wel een zeer sterk evocerende kracht. Begrijp dit niet verkeerd, ik beweer niet dat muziek op een occulte wijze een soort mysterieus energetisch veld opwekt (hoewel men de trillingen van muziekgolven natuurlijk onmogelijk kan ontkennen), maar wel dat het spelen van bepaalde ritmes de groep kan richten. Dit richten van de groep zorgt voor bundeling van energie, en deze bundeling neemt een bepaalde energetische vorm aan.

De ‘moral action’ van muziek, zoals die schitterend wordt uiteengezet door Rouget (1985) bestaat erin dat muziek eigenlijk, net als taal, een gecodeerd systeem is binnen bepaalde samenlevingen waardoor sommige muziekvormen (zoals de Phrygische in Griekenland – zie 6.1.1.2) in staat zijn een bepaalde emotie, sfeer of toestand op te wekken, niet door een magisch karakter, maar door een symbolische en evocerende kracht. Dit is ook zo wat betreft de muziek van trance- en possessionrituelen. Deze ‘moral action’ is niet alleen afhankelijk van het ritme of de melodie, maar tevens van het muziekinstrument zelf dat een vergelijkbare symbolische connotatie kan bezitten, zoals de percussie in de Candomblé, de viool in de Holey of de éénsnarige viola in de Bori. (Rouget 1985)

Maar muziek bundelt en richt niet alleen de gedachten, intentie en concentratie van de aanwezigen door de associatie met trance, het zorgt ook voor een algemene feestelijke sfeer en de mogelijkheid om zichzelf in de muziek te laten ‘verdwijnen’. Muziek biedt niet alleen de mogelijkheid om op een bepaalde energie te richten, maar ook om het eigen ego te laten ontbinden door zich meer op de muziek (en eventueel dans) te richten en er zich op

te laten meedrijven, waardoor men het zelf gaat vergeten. (Rouget 1985, Vandenbroeck 1997)

Ten eerste is er de mogelijkheid voor de hele groep om door geklap en gezang te participeren en dus door het *maken* van muziek (en met andere woorden niet door de muziek als zodanig) een hechte eenheid te creëren.

“Singing is a tool we use to manipulate energy. It’s also a tool that lets you focus your mind. It’s a way of controlling the energy above, to be able to control the energy yourself.” (Interview met Vodou-adepte en etnografe Mimerose Beaubrun in McAllister e.a. 1997, p. 23)

Ten tweede is er het fysieke aspect van muziek waarbij mensen zich als het ware in het moment kunnen gezogen voelen.

“Music has physical impact on the listener, and it produces a sensorial modification in his awareness of being.” (Rouget 1985, p. 120)

Muziek is niet alleen iets dat men hoort, maar het is vooral ook iets dat men ‘voelt’, niet alleen door de vibraties van het geluid, maar ook als die ongrijpbare ‘drang’ die iemand aanzet tot dansen en zijn/haar lichaam één laat worden met de muziek. In het luisteren naar muziek, en zeker wanneer er wordt gedanst, kunnen mensen hun gedachten vaak ‘laten varen’, ‘losser’ worden en het ego ‘openen’.

“the state of affective resonance that music – or at any rate certain kinds of music – creates in any individual is another aspect of the upheaval it creates in the structure of consciousness. ... It induces the individual into a state in which both his inward feelings and his relations with the outer world are dominated. ... Finally, as art, when it is a success, music creates the feeling of total adhesion of the self to what is happening. In this sense it again brings about a transformation in the structure of consciousness, by effectuating a particular and exceptional type of relation of the self to the world.” (Rouget 1985, p. 123)

Dit ego-dissociërende aspect van muziek wordt nog duidelijker in die gevallen waar de muziekkeuze bepaald wordt door de bezetenene of het medium zelf, want in die gevallen betreft het de preferentie van het ego, de muziek waarop het ego zich het meest wil (en dus kan) laten gaan. (Belo 1960, Rouget 1985, Vandenbroeck 1997). Ook de variatie aan muzikale structuren wordt in dit licht duidelijk. (6.2.1.3) Het constante herhalen van hetzelfde ritme, of juist plotse breaks, evenals *accelerando* en *crescendo*, etc. kunnen allemaal stuk voor stuk gebruikt worden om het ego de mogelijkheid te bieden zich (op een veeleer gevoelsmatige manier) te verliezen in de muziek.

De ego-ontbinding kan ook door de muziek worden ‘begeleid’ zoals in de Ndöp, Zima, Tarantella, of sommige rituelen in Bali. Daarin is het immers zo dat muzikanten rechtstreeks op de adept of bezetene inspelen. Ze sluiten die als het ware in met hun muziek, net zoals Meru werd omringd en gefocust in het Ihamba genezingsritueel. De muzikant gaat vlakbij het medium staan, voelt deze aan, en dialogueert er als het ware mee door het tempo op te drijven of te relaxeren, door te verluiden of verstillen, door het ritme te herhalen of te veranderen tot hij de gewenste toestand heeft bereikt (Rouget 1985, Vandenbroeck 1997, ...).

“We find that in order to induce trance in a particular person the priest and musicians establish a special relationship with him, ‘surround’ him and, make him the object of their ‘solicitude’, address themselves to him in an exclusive way, and become at the same time very attentive of what he is feeling. ... Communication is established between them [the musician and the possesse], not only at the level of the code involved, but also at the personal level, the emotional level of direct person-to-person relationships.” (Rouget 1985, p.112-113)

En deze persoonlijke relaties werden geconstitueerd uit energie, zo hypothetiseerden we. Muziek is dus een *mogelijk middel* om via onderliggende symboliek, sfeer, eendracht en een emotionele relatie de energiestroom te beheersen. Muzieksfeer kan zorgen voor het richten van zowel groep als ego, en daarom wordt het zo vaak gebruikt in trancerituelen. Het is niet noodzakelijk, maar wel uitermate nuttig om trance en possession te bewerkstelligen en te behouden door het ontbinden van het ego en het bundelen en richten van de groepsenergie.

“The major function of music thus seems to be maintaining the trance, rather in the way an electric current will maintain the vibration of a tuning fork if tuned to the same pitch frequency. Here, however, music is not just physically (on a purely motor level) ‘in tune’ with trance. It is even more ‘in tune’ on the psychological level, since its action consists in putting the individual experiencing his transitory identity ‘in phase’ with the group that is recognizing this identity or imposing it upon him.” (Rouget 1985, p. 325)

#### ***10.4. Voorzien van mogelijke kritiek***

Er zou kunnen worden opgemerkt dat ik me bezondig aan de fouten die ik in het vorige deel van dit proefschrift opmerkte in verband met eerdere theorieën over tranceculten. Wie weet is mijn kritiek ook op mijn eigen theorie van toepassing, want het is zeker zo dat groepsgevoel en evocatie helemaal geen unieke kenmerken van trancerituelen zijn. Hierdoor zou ook ik het specifieke van de trance en de culten helemaal niet verklaren. Uiteraard komen deze elementen niet alleen in een trancecontext voor. Maar, laat ik nogmaals duidelijk stellen dat trance een fenomeen op een ervaringscontinuüm is en dat dus kan worden verwacht dat er in bepaalde situaties ook minder extreme vormen voorkomen die helemaal niet als dusdanig worden gedefinieerd – maar die wel degelijk vormen zijn van ego-ontbinding of herstructurering. Het was hier niet zozeer de bedoeling het specifieke van trance aantonen, als wel het ‘extreme’. Trance is geen eigenaardige, aparte of speciale toestand van het ego, het is een bijna alledaags fenomeen dat af en toe op een gerichte manier een extremere vorm aanneemt.

Als men dus aanhaalt dat bijvoorbeeld in een Christelijke eucharistie zich geen trance manifesteert hoewel alle reeds vermelde elementen aanwezig zijn – zoals de kleuren van de priester gewaden (die geassocieerd worden met de Heilige Geest, rouw, God, enz.) de geur en sfeer van kaarsen en wierook, de centraliteit van het altaar waarop het brood wordt geconsacreerd, de duidelijke evocatie door gebeden en muzikale groepseenheid door zang – dan zie ik mij genoodzaakt te repliceren dat dan maar eens moet worden nagegaan hoe steriel, beregeld en ‘gevoelloos’ vele eucharistieën zich voltrekken. In vele huidige christelijke gemeenschappen wordt de energie niet gericht, is er zelden een werkelijke vorm van eenheid en is er helemaal geen sprake van een ego dat wenst te dissociëren. De mensen zijn veelal niet overtuigd betrokken bij het gebeuren, laat staan de groep<sup>36</sup>. Nochtans *zou het zeer goed kunnen* als men de aanwezige elementen daartoe zou willen aanwenden. En dat blijkt uit de voorbeelden van vele charismatische groeperingen, syncretische kerken en gospeldiensten (Allen 2000, Goodman 1974, Henney 1974, Irvine 1989).

---

<sup>36</sup> Deze overwegingen zijn niet zozeer gebaseerd op antropologisch of sociologisch onderzoek, maar wel op mijn persoonlijke beleving van allerhande (en vaak zeer verschillende) diensten, bezinningen en eucharistieën. Ik kreeg niet alleen een christelijke opvoeding waardoor ik vaak op zondag en feestdagen de eucharistie bijwoonde, maar ik begeleidde zelf ook jarenlang bezinningsweekends, woonde reeds in een religieuze gemeenschap en volgde ettelijke meditatieretrites. Het is deze kennis en ervaring die hier in een bepaald kader wordt geplaatst.

Niet de elementen op zich zijn van belang, het is *de manier waarop* zij worden gebruikt. En de verschillen in de manier waarop bepaalde rituelen deze elementen gebruiken, worden alleen maar duidelijk als ze worden beschouwd vanuit het idee dat alles draait rond het omgaan van ego's en hun relationele energie. Saaie, vlakke en geïndividualiseerde eucharistieën hebben totaal geen effect, maar de vele bezinningsretraites en meditatiecursussen die heden ten dage zo veel succes kennen, kunnen alleen maar vanuit deze trancecapaciteit van een gerichte groepsenergie worden begrepen. Hier spreek ik echter uit zeer persoonlijke ervaringen. Wil iemand dit volledig begrijpen, dan moet hij/zij waarschijnlijk van dichtbij meemaken hoeveel gemakkelijker het is in diepere en andere bewustzijnstoestanden te komen tijdens groepsmeditaties in tegenstelling tot solitaire meditaties. Men moet ooit hebben ervaren hoe een groep op een dusdanige manier op elkaar kan ingewerkt geraken om te vatten hoe iedereen in zo'n context de ander beter aanvoelt en hoe er een algemeen gevoel van eenheid kan ontstaan dat er voor zorgt dat men zich een 'ander', 'herboren' of 'opgeladen' mens voelt.

Eerder haalde ik de 'tranceposities' van Goodman (1990) aan en hoe hun efficiëntie door onderzoek werd nagegaan (5.2). De testen wezen uit dat deze posities niet steeds de trance oproepen die Goodman hen toeweest. Waar hier echter geen rekening mee gehouden werd, is het groepsgebeuren en de sfeer die wordt opgeroepen tijdens de scéances en workshops die Felicitas Goodman in haar boek beschrijft. Zeker wanneer het workshops betreft die over meerdere dagen gespreid zijn, waarbij de groep op onverklaarbare wijze telkens opnieuw naar elkaar lijkt toe te groeien.

"The hardest thing to report, though, because it is the most subtle," I wrote in my diary, "is the rapidly blossoming, the almost exploding affection of everyone toward everyone. I truthfully don't think anyone was excluded. ... It was like the dawn, the touching of fingertips in the early breeze, the converging and parting of playful waves." (Goodman 1990, p. 44)

Dit schrijft ze weliswaar over de eerste keer dat ze met een groep werkte, maar hoewel ze vreesde dat deze ervaring zich niet opnieuw zou manifesteren, geeft ze toe dat deze groepssfeer niet beperkt bleef tot die ene keer.

"For every time we have a workshop, particularly if we also share meals and living accommodations, as we do at various institutions in Europe and especially at Cuyamungue [haar eigen centrum waar alles ontstond], we are caught up in the same magic once more." (Goodman 1990, p. 45)

Hoewel ik de magie hiervan ontdoe, ontken ik de ervaring helemaal niet. Ik zou deze enkel willen plaatsen binnen de energetische, reële en relationele dynamiek van het ego. Het is een gekende vorm van lichte trance en possession, en laat haar toe in de uiteindelijke scéances sterkere trances op te roepen. Zo bekeken is het heel normaal.

Het is even ‘gewoon’ als een bepaalde sfeer of emoties die tijdens sommige andere groepsgebeurtenissen worden opgeroepen. Een voorbeeld hiervan is een Drupadconcert. Drupad<sup>37</sup> wordt niet als zodanig met extreme trance geassocieerd, maar niettemin kan zich ook hier een bepaalde beperktere dissociatie en possession voordoen – want laten we niet vergeten dat deze ervaringen zich op een continuüm bevinden. Een zanger beweert:

“When we sing, we close our eyes and do not bother about the audience and other distractions. We feel that we are praying to God. We see that when we perform like this, those who listen to our music also join us in prayer, unknowingly. They are carried away and after the concert they say: ‘ we felt peace, we felt so happy.’”

(Ustad N. Zahiruddin Dagar geciteerd in Lewiston 1995a, p. 54)

Gekende gevoelens worden opgeroepen. ‘Ze worden niet verstoord door het publiek’ en ‘het publiek wordt meegesleept en voelt zich vredig.’ Laat het duidelijk zijn dat Drupad geen bepaalde magische, neurofysiologische, of psychologische kracht bezit om een dergelijke emotionele toestand te bewerkstelligen, maar wanneer we het beschouwen vanuit het idee dat men de energie op een bepaalde toestand kan richten, wordt dit duidelijk. Het publiek stelt zich open, laat zich innemen door het gebeuren en de Drupad zangers zenden hun vredevolle en op God-gerichte energie naar het publiek. Zo kunnen zij zich vredig voelen – hun energie wordt opnieuw gestructureerd tot een rustig ego.

---

<sup>37</sup> Drupad is een vorm van Indische klassieke zang.



### ***10.5. Daarom tranceculten***

Met het bespreken van zaken als groeps sfeer, muziek, en evocatie wilde ik helemaal niet aantonen dat dit de enige zaken zijn die trance kunnen veroorzaken of dat trance enkel mogelijk wordt wanneer deze zaken aanwezig zijn. Ik stelde enkel dat deze dingen sterke middelen *kunnen* zijn om trance en possession op te wekken. Het zijn geen noodzakelijke oorzaken, het zijn veeleer katalysatoren die een proces kunnen versnellen en begeleiden. Het zijn allemaal middelen om energie te richten en het ego toe te laten te ontbinden, net zoals vele andere zaken.

Tranceculten zijn heel eenvoudig een mogelijk middel om een diversiteit aan extreme bewustzijnservaringen gericht en voorspelbaar op te wekken. Indien dit al te evident en vanzelfsprekend lijkt, bedenk dan dat er zowat geen enkel boek is in de ‘wetenschappelijke’ en ‘academische’ literatuur omtrent dit onderwerp waar dit ook maar één keer letterlijk wordt vermeld. Niemand plaatste tot nu toe de trance centraal. Steeds werd er één algemeen element uitgenomen en geüniversaliseerd (zie 2) waardoor geen enkele etnograaf, psycholoog of neuroloog in staat was afdoende te verklaren hoe de trance tijdens de rituelen kon worden opgewekt, laat staan hoe een dergelijke diversiteit in praxis, soort en ervaring mogelijk was.

Trance is nochtans niet abnormaal, bizar, onlogisch of ‘anders dan anders’. Trance is eigenlijk zeer alledaags. Groepsvorming maakt het opwekken van extreme vormen van trance en possession gemakkelijker, dat is alles. Met andere woorden vanuit het idee dat trance ontstaat uit de ontbinding van de ego-energie en dat een groep in staat is om via bepaalde zaken meer energie te richten en te bundelen, waardoor deze geïntegreerd wordt in de nieuwe egostructuur, kan zowel het bestaan van trance als het bestaan van de culten verklaard worden. Groeps sfeer is niet noodzakelijk, want trance kan ook zonder groep voorkomen (omdat het ego zich ook zonder groep kan ontbinden) en het kan ook uitblijven hoewel er een groep aanwezig is (omdat het ego zich niet altijd wil ontbinden) maar het is alleen zo dat groepseenheid een sterke katalysator kan zijn om een bepaalde energetische egodynamiek teweeg te brengen. En dat geldt evenzeer voor alle overige elementen zoals deprivatie, mimesis, genezing, etc. waartoe wij ons nu opnieuw kunnen richten.

# 11. De Delen van de Olifant

## *11.1. Deprivatie*

Wanneer het zo is dat het ego geconstitueerd wordt uit de energie die het vanuit de omgeving in zich opneemt en tot een geheel bundelt, dan is het maar logisch dat een maatschappelijke en psychologische gedepriveerde een veel zwakkere egostructuur heeft. De term ‘gedepriveerd’ betekent immers niet meer of minder dan ‘verstoken van positieve sociale relaties en waardering’. De energie die op een gedepriveerd iemand afkomt in het dagelijkse leven is eerder een energie van afstoting en aversie. Dergelijke personen worden niet toegestaan zich ten volle te ontplooiën in hun samenleving, met andere woorden, worden niet toegelaten een grondige en sterke egostructuur uit te bouwen.

Wanneer men deprivatie dus niet louter sociologisch of psychologisch bekijkt, maar het fenomeen volledig in lijn met deze visies ook een energetische waarde toekent, dan moet worden besloten dat het ego van gedepriveerden minder sterk gebonden is en minder energie in zich kan (en vanuit de maatschappij mag) opnemen. Als relaties uit energie bestaan, dan zorgt de ondergeschikte positie die dergelijke mensen steeds (moeten) innemen voor weinig en dus zwakke ego-energie. Vanuit onze hypothese is het dus niet onlogisch dat de relationele energetische dynamiek die met deprivatie gepaard gaat deze ego-structuren in een toestand brengt die de manifestatie van trance bevordert. Deprivatie zorgt voor een soort relationeel ‘energietekort’ en dus voor een zeer dissociëerbaar ego dat vlug door andere energieën kan overmeesterd worden.

De specifieke dynamiek kan natuurlijk nog veel verder en gedetailleerder onderzocht worden, maar ook hier blijkt dus dat de gestelde hypothese op een heel eenvoudige manier de grote aanwezigheid van deprivatie bij adepten kan verklaren. Zeker als we daarbij nog eens aannemen dat sociaal gedepriveerden zich inderdaad veelal groeperen omwille van het verkrijgen van een nieuwe status en eigenwaarde. In deze groep voelen ze zich opgenomen en één, waardoor gedepriveerde groepen vaak beter in staat zullen zijn om de groepsenergie op eenzelfde punt te richten. De relevantie hiervan werd echter reeds uitvoerig in het vorige hoofdstuk uiteengezet.

## ***11.2. Acephalische culten en charismatische leiders***

In diezelfde lijn wordt het meteen duidelijk waarom vele tranceculten een acephalische structuur vertonen. In een dergelijke democratische groepering is het immers veel eenvoudiger om een ‘eenheid’ in de groep te verkrijgen. Iedereen voelt zich evenwaardig, en dit straalt dan ook in de groep. Waar deprivatie het ego in een gunstige toestand brengt om trance mogelijk te maken, daar scheidt het acephalisch zijn van de cultus de mogelijkheid om de ontbonden energie te bundelen.

Daar komt ook het belang van de charismatische<sup>38</sup> leider naar voor. Hoewel de adepten in wezen op een gelijk niveau staan, is er wel degelijk sprake van charismatische priesters, ervaren adepten of begeleiders (zie 1.3), wat maar logisch is als men de losse en bundelende energie van de groep in de juiste banen wil leiden. Er is iemand nodig om de energie te richten op het gewenste punt. In deze functie wordt de begeleider uiteraard zeer vaak gesteund door de muzikanten – soms nemen ze deze taak zelfs geheel over (zie 10.1.3).

Wederom, het is uiteraard allemaal niet noodzakelijk, maar het maakt de inductie van trance wel veel gemakkelijker. Het zijn stuk voor stuk katalysatoren van hetzelfde proces.

## ***11.3. Mimesis***

Ook mimesis kan als katalysator worden beschouwd. De associatie van kleuren, ritmes, ornamenten, symbolen etc. met bepaalde geesten behandelden we reeds in het hoofdstuk over evocatie (10.2.1), maar er is uiteraard ook nog het werkelijk imiterende onderdeel van mimesis, i.e. het zich totaal inleven in de geest waardoor men bezeten wil worden. Heel moeilijk is dit niet te verklaren vanuit de hypothese dat trance voortvloeit uit het uiteenvallen van het ego. Men kan de ego-structuur waarschijnlijk niet veel gemakkelijker doen dissociëren dan door zich volledig in te leven in een andere persoonlijkheid. Mimesis en theater zijn bijzonder sterke middelen om het eigen ego te doen verdwijnen en het te richten op een specifieke herstructurering van de energie tot een nieuw ego.

---

<sup>38</sup> Laten we ook niet vergeten dat ‘charismatisch’ in de spreektaal zoveel betekent als ‘het hebben van een sterke uitstraling’ (oorspronkelijk, zo blijkt uit het woordenboek, betekende het zoveel als ‘de gave van de Heilige Geest bezittend’). Wat hier dus zeer letterlijk zou kunnen worden opgevat. Trouwens, indien we dit niet zo beschouwen, wat is een dergelijk charisma dan wel?

“From the evidence above it is clear that aesthetic and performance dimensions of possession are inseparable from its spirituality, its capacity to *reformulate* the identity and to heal.” (Boddy 1994, p. 424, mijn cursief)

Adepten *willen* zich werkelijk van het eigen zelf ontdoen en *openen* zich niet alleen naar het andere toe, maar *focussen* er zich ook geheel op; het gevolg is trance en possession.

Er kan nu worden opgeworpen dat een normale westerse acteur in zekere zin ook dergelijke zaken beoogt, hoewel deze geen trance vertoont. Het eerste beaam ik volledig, het tweede spreek ik echter tegen. Want acteurs kennen wel degelijk toestanden van trance en possession, zeker wanneer we deze fenomenen beschouwen vanuit het continuüm waarop ze zich bevinden. Het is helemaal niet abnormaal dat acteurs beweren ‘zichzelf te verliezen in hun rol’ en ‘hun personage te worden’.

Een studie van Scheiffele (2001) houdt hier rekening mee en gaat deze ervaringen grondig na. Hij onderzoekt de veranderingen van bewustzijn die acteurs ondergaan in de 14 dimensies van veranderde subjectieve ervaring die een ASC (Altered State of Consciousness) karakteriseren. Dit zijn aandacht, verbeelding en fantasie, innerlijke spraak, geheugen, gedachtenprocessen van een hoger-niveau, betekenis en relevantie van gebeurtenissen, ervaring van tijd, emotionele gevoelens en expressie, niveau van opwindning, suggestibiliteit, lichaamsbeeld en gevoel van persoonlijke identiteit. De conclusie is heel duidelijk:

“During acting most of the 14 dimensions of subjective experience are altered and hence this constitutes an ASC experience. As in all ASC’s, the intensity of the alterations varies between different acting experiences and some actors are more readily prone to enter an ASC than others.” (Scheiffele 2001, p. 187)

Het (energetische) contact met het publiek (en het effect ervan op het bewustzijn van de acteur) zou hier nog moeten worden nagegaan, maar dat is opnieuw materie voor een verder onderzoek. Ondertussen zal duidelijk zijn dat mimesis een bijna rechtstreekse afleiding is van de dynamiek van de ego-energie zoals die hier werd vooropgesteld.

En dat blijkt nog maar eens uit nog andere mimetische elementen zoals de ongelooflijk vaak voor komende ‘verrijzenissymboliek’ in vele culten. Het is dikwijls zo dat de trancerituelen leiden tot een climax waarin de adepten letterlijk en figuurlijk ten val komen.

“Het cruciale ogenblik van de bezetenheidscultussen is de trance. Deze vindt plaats op het moment van de val, het ogenblik dat het bewustzijn uitschakelt en ‘elders’ doet verwijlen.” (Vandenbroeck 1997, p. 96)

Wanneer men ‘ontwaakt’ uit de trance, en weer opstaat is het alsof het ego letterlijk herboren is. Deze symboliek wordt bewust zo toegepast en de adept richt zich dus op deze spirituele ‘omwenteling’. Eerst is er de genezende ‘val’ waarbij het ego dood gaat, waarna men verrijst en een (her)nieuw(d) ego leven wordt gegeven. (Deren 1983, Lewis 1972, Rouget 1985, Vandenbroeck 1997, Vitebsky 2001, ...) In energetische zin is dit proces bijna identiek.

Het hoeft dan ook niet te verwonderen dat mimesis een schijnbaar universeel element is in tranceculten – hoewel dit niet per definitie zo hoeft te zijn en uiteraard zijn er nog heel wat andere middelen en manieren mogelijk om hetzelfde resultaat te bereiken.

#### ***11.4. Neurofysiologische stimuli***

De functie van muziek behandelden we reeds. (10.3) Niet alleen muziek op zich, maar ook de moral action ervan en het feit dat de hele groep er kan aan deelnemen zullen de groepssfeer bepalen. De gebundelde energie die hieruit voortvloeit vergemakkelijkt trance aanzienlijk. Ook kan men zich lichamelijk (bijvoorbeeld door dans) en mentaal (door concentratie op de muziek of juist door loslaten van gedachten in de muziek) ‘laten gaan’ en meeslepen in die muzikale sfeer – zeker wanneer de muzikant een persoonlijke (energetische) relatie met de bezetene opbouwt, diens energie richt en hem/haar tot in de gewenste toestand begeleid.

Het is dus evident dat er geen unieke trancemuziek bestaat aangezien die afhankelijk is van de preferentie van de adepten en samenleving. De kracht schuilt niet in de muziek zelf, maar wel in datgene wat zij helpt op te wekken, namelijk het stromen van een ego. Daarom is het zeer begrijpelijk en logisch dat iedereen denkt dat sommige muziek een magische of neurologische kracht bezit. Het is echter niet meer dan een instrument om zowel de groepsenergie te richten als het ego te ontbinden.

Evenzo kan van een lichtbron als concentratiepunt worden gebruik gemaakt om, net zoals in meditatie, de aandacht van het eigen ego af te wenden. Ook ademhalingstechnieken kunnen zo worden gebruikt. Suggestie kan dan weer, net als mimesis, worden gezien als een middel om een bepaalde energiestructuur (en dus possession) te evoceren of in stand te houden (wanneer men in dialoog treedt met de geest).

Ook dit zijn dus stuk voor stuk mogelijke katalystoren, maar geen enkele is een noodzakelijke motor.

### ***11.5. De geesten bestaan***

Het bestaan van geesten kan nu ook worden onderzocht. Er kan worden nagegaan wat de geesten zijn, en wat zij doen. We stelden immers dat elke grondige trance theorie in staat moet zijn te verklaren of ze bestaan en, indien dit het geval is, duidelijk te maken waarom ze zoveel verschillende verschijningsvormen hebben. Indien de geesten niet zouden bestaan, moet de theorie aantonen waarom de adepten wel in hun existentie geloven.

Vanuit mijn hypothese kan het volgende worden beargumenteerd. De ervaring van possession door een geest is het herstructureren van stromen energie tot een nieuw ego. Wanneer deze energieën eerst, op welke manier dan ook, worden ontbonden (en er zich dus een vorm van trance heeft gemanifesteerd) dan is het mogelijk dat deze ‘losse’ energieën zich op een nieuwe manier binden.

Wederom moet ik er op wijzen dat dit – indien dit juist is – uiteindelijk niet zo eigenaardig is, want, aangezien het ego een dynamische bundeling is van de energie die hem omgeeft, dan ‘herconfigureert’ het zich constant in meer of mindere mate. Possession is hiervan enkel een drastische vorm. Het is het creëren van een nieuw ego, in zo’n mate dat toeschouwers ook werkelijk de indruk krijgen dat de bezetene door een andere entiteit is ingenomen. Geheel fout is dit ook niet, want er is sprake van nieuwe energieën die op een ‘andere’ (dan voor de persoon in kwestie normale) wijze met elkaar worden verbonden.

Dit verklaart meteen hoe het komt dat tijdens trancerituelen bepaalde zeer specifieke geesten zich met hun typische kenmerken manifesteren. In deze rituelen, zo betoogden we, wordt de groepsenergie in een eenduidige richting gefocust. Wanneer dan, door evocatie (via kleuren, muziek, intentie van de groep, gebeden, enz.) bepaalde specifieke energieconfiguraties letterlijk worden opgeroepen, dan is het logisch dat de energiestromen ook daadwerkelijk deze configuratie aannemen. Hierdoor wordt de diversiteit aan geesten, goden en entiteiten zeer duidelijk. Het is immers een wisselwerking tussen de (energetische) verwachtingen van de groep en de (energetische) herstructurering van het ego. Wat geëvoceerd wordt kan alles zijn. Een spin (Tarantella), de Heilige Geest (Charismatici), de Loa Ogoun (Vodou), ... Het kan zeer concreet en veelkleurig, maar het kan ook abstract en kleurloos. Het is een bepaalde herstructurering van energiestromen. Daardoor beschouwen de omstanders dit als possession. Het is niet het ‘ingenomen’ worden als zodanig, maar het is wel de manifestatie van een compleet nieuw ego. De

externe entiteiten zijn de energieën. Ze zijn dezelfde als diegene waarmee we elke dag omgaan.

“Everything is Vodou for us. It’s not only drumming, dancing in a ritual. No. Everything we do is a ritual. ... It’s on a spiritual level. It is a kind of communion, *connecting my spirit with your spirit*. Vodou is all this. All day long.” (Interview met Vodou-adepte en etnografe Mimerose Beaubrun, McAllister e.a. 1997, p. 22, mijn cursief)

Binnen deze dynamiek lijkt het zeer waarschijnlijk dat het soms ook kan gaan om de herconfiguratie of het incorporeren van maar enkele energiestromen en dus niet de totaliteit waaruit het ego bestaat. Dit volgt niet alleen uit het feit dat er een continuüm van possession is, maar het verklaart meteen ook hoe het komt dat de geesten pas een ‘gezicht’ krijgen tijdens een ritueel. De prepossession crisis (zie 10.1) en de daarmee gepaarde ziektes vertonen bij mijn weten nooit een zeer specifiek en duidelijk karakter. Het is pas wanneer men als adept geïnitieerd wordt in de cultus, dat er tijdens een eerste ritueel wordt nagegaan welke geest de aandoeningen veroorzaakte. Initiatierituelen – zeker ook vele genezingsrituelen (wat dikwijls met initiatie gepaard gaat) en exorcismen – richten zich dus volgens de adepten zelf op het achterhalen van de identiteit van de geest (Rouget 1985, Pressel 1973, Turner 1992, Willis 1999) maar volgens de gestelde hypothese ‘creëren’ ze de identiteit van de geest, i.e. leiden tot de herstructurering van een nieuw en tijdelijk ego. De adept wordt met andere woorden ingenomen door gefocuste groepsenergie en de geesten worden hier dus beschouwd als stromen van energie, net als elk ander ego. Niettemin is er nog één mogelijkheid die ik absoluut niet zomaar kan ontkennen. Dit is de mogelijkheid van zoiets als ‘vrij rondzwevende energiestromen’. Er van uitgaande dat niet enkel de energie die uit andere mensen straalt invloed heeft op de energie van het ego, zou het wel degelijk kunnen dat er ook energieën zijn die we niet zomaar kunnen traceren, maar die ons niettemin beïnvloeden. Wie weet zijn het energetische entiteiten die zelfs kunnen gebundeld worden tot een bepaalde ego-achtige vorm zonder dat deze zich materialiseert in één of ander lichaam.

In het Umbanda geloof bijvoorbeeld, bestaat er een dergelijke overtuiging. Volgens de adepten wordt de mens beïnvloed door ‘bovennatuurlijke vloeistoffen’ (lees: spirituele energieën).

“Supernatural fluids are spiritual emanations that surround one’s body and affect one’s well-being. They are believed to emanate from three sources: (1) one’s own

innate spirit; (2) the spirits of the dead, which are floating about freely; and (3) spirits of living persons close by.” (Pressel 1977, p. 338)

Op dergelijke entiteiten, of ze nu van de doden komen of niet, zou een term als ‘geest’ zeer zeker van toepassing zijn. Ik kan hun bestaan helemaal niet met zekerheid staven, maar ik kan de mogelijkheid evenmin ontkennen. Ik laat deze optie dus volledig open en beschouw ook dit als een vraag voor verder en gedetailleerder onderzoek.

Hoe het ook zij, zelfs al bestaan deze vrije energieën, dan nog interageren ze met de ego-energie, en dan zijn ze dus één van de vele onderdelen die in de ego-structuur worden opgenomen. Ze worden verbonden en gebundeld met de overige energieën. Het bestaan ervan zou niets afdoen aan de geschetste dynamiek. Het zou enkel een bijkomend element zijn waarmee rekening moet gehouden worden. Ook in onze eigen maatschappij. Want, ondertussen moet duidelijk zijn dat possession ook bij ons, Westerse mensen, in meer of mindere mate kan voorkomen, hoewel het niet als zodanig wordt geïnterpreteerd. Het zou dus heel normaal zijn om bepaalde gedragingen te bekijken als een drastische herstructurering van het ego. Ik denk daarbij aan de eerder aangehaalde ervaring van acteurs, massahysterie, parapsychologische mediums of zelfs – waarom ook niet? – zoiets alledaags als extreme verliefdheid waarbij twee personen, als mijn hypothese waar is, enorm veel energie zullen uitwisselen. Maar dat zijn weer aparte discussies en louter aanzetten om de theoretisering door te trekken.

### ***11.6. Het paranormale***

De schijnbaar paranormale gebeurtenissen die zich tijdens trancerituelen voordoen vragen eveneens om een verder onderzoek, hoewel ook hiervoor vanuit de hypothese een aanzet kan gegeven worden. Het enige wat hierbij moet worden verondersteld is dat ego-energie ook invloed heeft op de constitutie en de energie van het lichaam. Vervolgens vertrekt men ook hier vanuit het idee dat het volledig in zich opnemen van de gebundelde groepsenergie een heel sterke energetisch structuur doet ontstaan. Deze krachtige structuur moet logischerwijze ook terug op de groep afstralen, en dit wordt zeer duidelijk in die gevallen waarbij het volstaat voor de bezetene een omstander aan te raken om deze in trance te brengen. Dit is bijvoorbeeld het geval in Umbanda rituelen.

“Seemingly, only the touch of his hand, the sacredness of his words, and the movement of their bodies is enough to propel them into another state” (Hoth 2000)



Ook op Bali kunnen bezetenen toeschouwers in trance brengen door aan zijn/haar haar te trekken (Belo 1960, Lewiston 1995b). We kunnen hierbij trouwens ook weer verwijzen naar de possessionervaring van Maya Deren. Net voor ze aangeraakt werd door Ogoun, duwde Titon (een andere adept), die had opgemerkt dat ze wat afwezig was, zijn nagel in haar palm, waardoor ze even werd opgeschrikt.

“As I step forward for my salutatio I concentrate upon the memory of that pain, ... it serves me well. The contact of the left hand with the Loa produces only a momentary shock, which passes rapidly, like an electric current.” (Deren 1983, p. 255)

Het toont nog maar eens hoe bijna fysiek de overdracht van ego-energie kan zijn. Het is maar een kleine veronderstelling (maar, toegegeven, niettemin een assumptie) dat deze ego-energie ook een invloed heeft op het fysieke lichaam en dit op de één of andere manier mogelijk maakt bepaalde handelingen uit te voeren waartoe men normaal niet in staat is. De ego-energie is verbonden met de lichaamsenergie – wordt de ene sterker, dan ook de andere. Het gevolg zou zijn dat mediums in staat zijn tot zeer eigenaardige fysieke zaken. (zie 5.1)

Ook hier is dus een grondigere kennis over de werking en invloed van de energie nodig. Ik geef louter een aanzet vanuit mijn hypothese. Want het mag duidelijk zijn dat er meer nodig is dan louter de kracht van het positief denken of hypnotische pijninhibitie, als men deze fenomenen wil verklaren. Want hoever men zichzelf mentaal ook kan drijven, zonder een energetisch verband is het onmogelijk te verklaren hoe Ngoerek-adepten niet bloeden wanneer ze zichzelf steken of Vodou-adepten rum drinken met een zodanig hoog alcoholgehalte zonder dat hun maag en keel verbranden.

“I also would contend that there are aspects of the phenomenon which will force us to expand some currently narrow tunnel-visions of what is ‘real’ or possible. In saying that possession may have ‘paranormal’ aspects, I am not suggesting that it is supernatural or mystical or unknowable, but rather that in understanding it we will have to deal with anomalies that may not be explicable in current psychological and cognitive models.” (Mizrach 2003)

In dergelijke fenomenen is er meer aan de hand dan de invloed van de geest op het neurologische, musculaire en hormonale systeem. Er moet een veel rechtstreeksere invloed van de geest op het lichaam zijn. En dit kan wanneer beide energieën invloed op mekaar uitoefenen.

## 11.7. Psychotherapie

De rechtstreekse invloed van energiestromen op het lichaam blijkt eveneens uit de ziektes van de welke de symptomen door de adepten aan de handeling van de geesten toegescheven worden. (3.3) Zij gaan er dus van uit dat de geesten een invloed op het fysieke geheel hebben. Bijgevolg, wanneer de geesten worden gezien als bepaalde configuraties van energie, dan is het de energie die op de één of andere manier interageert met het lichamelijke. Hoe dit precies kan, zou ons weer te ver leiden (en vraagt dus wederom verder onderzoek), van belang is het feit dat het zo zou zijn, want dit verklaart de lichamelijke hoedanigheden die gepaard gaan met bepaalde ego-structuren.

Immers, als wordt aangenomen dat trancerituelen inderdaad bestaan uit het ontbinden van ego-energie en het herstructureren tot een nieuwe energetische configuratie, dan bestaat hun genezende kracht uit het feit dat zij ‘ongezonde’ configuraties losmaken, omdat zij al te ‘vaste’ energie als het ware ‘uit de knoop’ halen. Het feit dat de prepossession klachten (3.3 en 10.1), of ook andere aandoeningen waarvan wordt verondersteld dat zij door geesten werden veroorzaakt (3.3), verdwijnen, of kunnen verholpen worden na een tranceritueel, toont aan dat trance het anti-middel is voor de oorzaak van de aandoening. En dat is bijzonder logisch wanneer de ziekte wordt gezien als een soort ‘verward’ ego en trance wordt beschouwd als een ontwarren van de ego-energie, waardoor deze weer vlot kan stromen tussen anderen.

Hierdoor hebben niet alleen theorieën die possession als psychopathologie (3.3) bekijken gelijk, maar ook de adepten zelf (5.1) die het toeschrijven aan geesten, evenals de antropologen die het beschouwen als een herstructureren van de sociale relaties binnen de gemeenschap (3 en 4). Van al deze overtuigingen gaf ik doorheen deze verhandeling reeds meerdere voorbeelden, en ik hoop dat hier nu duidelijk wordt hoe zij kunnen worden verbonden in een theorie die vertrekt vanuit de energetisch opbouw van het ego – want dit vormt zowel het subjectieve, mentale, fysieke, als sociale tot één geheel. Het ontbinden en herstructureren van de energie die het ego constitueert, heeft uiteraard gevolgen op elk gebied. Niet alleen het ego hervormt zich maar ook onmiddellijk de sociale relaties, omdat beiden nu eenmaal uit elkaar bestaan. Psychologische aandoeningen worden zo niet alleen individueel maar inherent daaraan ook relationeel aangepakt. Eigenlijk is dit dus de ultieme psychotherapie via het (fysieke) middel van een groepsritueel.

Wie dit alles juist bekijkt, verstaat natuurlijk dat ook hier weer duidelijk is dat deze functie niet *altijd* van toepassing is, maar dat trancerituelen als dusdanig *kunnen* gebruikt worden.

Bezetenen zijn niet mentaal ziek, ze vertonen een andere egostructuur. Als ze fysieke klachten vertonen komen die niet voort uit één of andere neurologische of mentale pathologie, neen, het is een energetische aandoening, het is een ‘foutje’ in de energetische constitutie van het ego. Het blijkt dus helemaal niet on(psycho)logisch te zijn te veronderstellen dat ook veel mensen in onze westerse maatschappij dergelijke ‘possession’ zouden kunnen vertonen, en dat zij het best zouden behandeld worden door een tranceritueel.

Af en toe eens een possessionsritueel houden zou dus wel eens zeer gezond kunnen zijn. Hiermee wordt bedoeld dat het ‘herschudden’ van het ego (met andere woorden, de energieën die iemand constitueren eens in een nieuwe structuur gieten) goed is zowel op fysiek, mentaal als sociaal vlak. Het doet een ego waarschijnlijk deugd zich af en toe eens open te zetten voor energieën van anderen en een vlotte stroom van het eigen ego naar het andere toe te laten.

Dit is, mijns inziens, in geen geval een ongepaste persoonlijke, subjectieve, morele of spirituele visie op het geheel die de wetenschappelijkheid van dit alles in de weg staat. Het is immers een (empirische) conclusie en een (logische) gevolgtrekking, en niet een basis om een verdere uiteenzetting op te steunen. Het is allerminst onwetenschappelijk om te stellen dat roken ongezond is. Roken schaadt de longen en dus de gezondheid. Dit weten we vanuit een duidelijke wetenschappelijke theorie over roken, longen en kanker (Vander e.a. 1998). Dit zegt helemaal niets over het al dan niet *mogen* roken. Iedereen *mag* roken als hij/zij wil, zelfs als hij/zij weet dat dit longkanker kan veroorzaken. Evenzo *verplicht* ik niemand om een tranceritueel te houden. Ik zeg alleen dat het wel eens heel wat fysieke, psychologische en sociologisch problemen *zou kunnen* verhelpen als mensen dit wel af en toe zouden doen.

‘Gezondheid’ is geen onwetenschappelijk begrip. Het is heel duidelijk. Het is geen subjectieve visie, en het staat de wetenschappelijkheid van het onderzoek naar longkanker of de effecten van roken allerminst in de weg. Stellen dat trance en possession gezond zijn ontdoet het onderzoek naar de effecten van de energetische ego-dynamiek niet van wetenschappelijkheid. Het houdt enkel rekening met de hoedanigheid van het ego, en de wijze waarop zijn energie stroomt.

Het verklaart op zijn minst waarom trancerituelen op geregelde tijdstippen worden gehouden. Zoals je zuiveringskuren voor het lichaam kan houden, kan je dat ook voor het ego. Niet alleen de Dionysuscultus (1.4) kende rituelen en processies op bepaalde

tijdstippen van het jaar, maar ook heel wat andere thans verdwenen possessionculten in het vroegere Europa kenden jaarlijkse trancerituelen. (Vandenbroeck 1997)

“Zo is er in de Middeleeuwen en later het fenomeen van de ‘St.Vitusdans’. Jaarlijks bezoeken de ‘zieken’ een Vitus-heiligdom om er te dansen tot ze neerstuiken. Een jaar lang voelen ze zich van hun klachten verlost.” (Vandenbroeck 1997, p. 88)

Wanneer heden ten dage vanuit allerlei verschillende hoeken wordt geschreeuwd (zo ervaar ik het toch) dat het extreme individualisme hoogtij viert en voor heel wat psychologische en sociale problemen zorgt, dan kan een groepsgebeuren zoals een tranceritueel waarin men ego's letterlijk verenigt misschien wel een oplossing bieden. Het zelf-beeld zou in onze individualistische maatschappij steeds individualistischer worden, in die zin dat het steeds reflexiever wordt. Men wordt zijn eigen geest, door naar zichzelf te kijken en zichzelf van buitenaf te beschouwen. (Grace & Cramer 2002) En volgens sommigen zorgt dit voor maatschappelijke en existentiële problemen. Misschien is onze maatschappij inderdaad al te Apollinisch en heeft zij effectief nood aan meer Dionysche elementen. Maar dat is wél een persoonlijke en morele visie, en hier misschien niet geheel op zijn plaats. Ik wilde me echter niet verliezen in een ethisch of spiritueel discours, maar enkel de mogelijkheid aanduiden voor diegenen die er een soortgelijk idee op na houden – en dat zijn er, voor zover ik weet, niet weinig.

### ***11.8. Trance leren***

Gesteld dat het gezond zou zijn om af en toe trance en possession te manifesteren, en er van uitgaand dat trancerituelen middelen zijn om dit te bewerkstelligen door op een andere dan de alledaagse manier met energie om te gaan, moet het ook logischerwijze mogelijk zijn om deze veranderingen in het ego en bewustzijn aan te leren. Indien men ze immers niet kan aanleren, dan is het overbodig te stellen dat het gezond zou zijn ze te ritualiseren waar ze niet bestaan. Indien men het niet kan leren heeft gerichte intentie geen nut. Maar aangezien we de aanwezigheid van dat laatste uitvoerig aantonden, moet het eerste kunnen.

En dat is ook zo. Het hoeft niet te verwonderen want trance zelf is een geleidelijk proces. Het ontbinden van het ego is niet iets dat men zomaar doet, het is een uiteenrafelen van wat gebonden is, en possession is een structureren tot iets nieuw. Het is misschien niet echt

gemakkelijk, en het kan zelf zeer beangstigend zijn, maar eenmaal het gewild wordt, is het mogelijk.

“To the degree that his consciousness persists into its first moments or becomes aware of the very end, he experiences an overwhelming fear. Never have I seen such anguish, ordeal and blind terror as at the moment when the Loa comes.”  
(Deren 1983, p. 249)

Totaal verlies van ego is geen kleinigheid, zo blijkt ook uit Derens ervaring. Het ego moet er zich alleen op richten, en daartoe open staan voor de energie van de omgeving. En dit openstellen kan men leren. Deze dynamiek van ego-ontbinding lukt novicen veel minder goed dan oudere adepten. We haalden reeds aan hoe de Bori een onderscheid maken tussen ‘valse’ en ‘echte’ possession omdat van onervaren adepten niet verwacht wordt dat zij reeds bedreven zouden zijn in het manifesteren van totale trance (5.1). Rouget (1985) beschrijft onder andere de initiatierituelen in de Vodun cultus te Benin waarin de verschillende nieuwe adepten door allerlei rituelen, gespreid over meerdere dagen van afzondering zich langzaam van hun normale persoonlijkheid ontdoen.

Hierdoor zal het steeds vlotter gaan om in trance te geraken naarmate het meer wordt gedaan. Het proces kan met andere woorden niet alleen worden geïntendeerd maar ook geïncorporeerd. Dit wordt duidelijk aan de hand van het verhaal van Farid. (Lewiston 1995b) Als kleine jongen werd hij reeds op de rug van zijn moeder gebonden tijdens Gnawa rituelen.

“By the time the boy was four or five years old he already had a built in mechanism, an infallible guarantee of being able to reach the trance state very swiftly in the presence of the proper stimulus.” (Lewiston 1995b, p. 37)

Maar niet alleen het in trance gaan leert men, ook tijdens een toestand van trance wordt een verschillend gedrag aangeleerd. Boddy bijvoorbeeld, beschrijft een Zar initiatie ritueel:

“It grunts or screams or speaks its own – foreign – language (rotana or ‘gibberisch’). But as spirit and shaykha negotiate, the spirit should become increasingly communicative and start speaking to the shaykha in Arabic. It is during this process, which may take several hours or even days, that the patient begins to learn how to be possessed, how to conduct herself in trance.” (Boddy 1989, p. 155)

Meer nog, ook gespreid over verschillende rituelen leert men sommige zaken onthouden en de wijze waarop het medium zich gedraagt in trance.

“The behavior of the possessed person thus varies during his career, and his trance takes different forms depending on the stage he has reached.” (Rouget 1985, p. 32)

Dit is echter logisch aangezien het gaat om het structureren van bepaalde energiestromen. Sommige energiestromen blijven dezelfde, en net zoals men in het gewone dagdagelijkse leven onbewust op bepaalde manieren kan leren omgaan met de sociale en de eigen ego-energieën, zo kan men dit ook wanneer men deze herstructureert. Niet alleen dit herstructureren kan dus na verloop van tijd vlotter gaan, maar ook het handelen vanuit deze nieuwe ego-structuur kan vlotter gebeuren en ook deze processen kunnen worden geïncorporeerd.

Op de één of andere manier kan een mens dus onthouden hoe hij op energie moet reageren en hoe hij die moet structureren. Dit wordt nog duidelijker als blijkt dat sommige adepten ook moeten leren om niet spontaan in deze nieuwe configuratie te hervallen.

“The possessed rarely enter trance spontaneously; this is something one must learn to do in the course of a curing ceremony in order to negotiate an appropriate relationship with intrusive zayran. As adepts put it, one must learn how not to resist a spirit’s attempts to enter the human world through the medium of her body.” (Boddy 1989, p. 134)

Sterker nog, adepten kunnen blijkbaar ook leren hoe ze bepaalde manieren van omgaan met energie kunnen toepassen in het ‘normale’ ego-leven.

“An individual’s personality may be weakly developed in a behavioural trait typical of one of the spirit types. After learning to play the role of each spirit, the novice may extend that personality trait into his own everyday behavior. For example, an extremely impatient woman I knew felt that she had learned to be calm from her preta velha spirit.” (Pressler 1977, p.347)

Wanneer we voor ogen houden dat trance en possession eigenlijk stadia op een continuüm zijn, dan verwondert het zeker niet dat in die gevallen waar zich geen totale trance manifesteert, en er dus ook geen sprake is van geheugenverlies, bepaalde gedragingen kunnen worden aangeleerd. Maar ook wanneer er wel totale trance is hoeft dit niet zo bizar over te komen. Zolang het bekeken wordt als een zelfde soort omgaan met energie, i.e. zich leren open zetten voor de energie van de ander, dan blijft duidelijk dat sommige energetische deelstructuren kunnen blijven bestaan. Het ego is geconstitueerd uit meerdere energiestromen en dus ook meerdere energiestructuren.

“Dit maakt dat voor de Westerse mens de trance evenzeer een paradoxaal verschijnsel is. Aan de ene kant is het een aanleerbare kunst, aan de andere kant is het ‘loslaten’ de mogelijksvoorwaarde van de trance.” (Vandenbroeck 1997, p. 205)

Niettemin kan ook de Westerse mens leren loslaten, wanneer hij inziet dat de paradox wegvult in het licht van een energetische theorie.

## 12. Conclusie: Het zien van de olifant

### 12.1. Testen

Terzijde gelaten of het ook zou moeten, mag dus worden verondersteld dat ook westerlingen trance kunnen leren. En dit proces kan worden nagegaan. Met andere woorden, de hypothese kan worden getest. Heel eenvoudig door de uiteengezette middelen en katalysatoren tot tranceinductie toe te passen. Via mimesis, muziek en evocatie moet het mogelijk zijn om trance te bewerkstelligen. Deze zaken, en eventueel nog andere, die in dit proefschrift niet werden besproken, kunnen worden aangewend om groepsenergie te bundelen en te richten, indien het ego zichzelf de toelating geeft om te dissociëren.

Als het zo is dat extreme groeps sfeer trance gemakkelijker maakt, dan kan dit zeer gemakkelijk getest worden. Men hoeft alleen maar voor een groepsgebeuren te zorgen dat zich op trance richt, om vervolgens na te gaan hoeveel aanwezigen werkelijke trance rapporteren – rekening houdend met het continuüm idee – of te zien hoeveel er amnesie vertonen nadat ze zich volledig als andere personen gedroegen. Een tweede test bestaat er uiteraard in van met dezelfde elementen iedereen een individueel tranceritueel te laten ondergaan (waarbij muzikanten bijvoorbeeld worden vervangen door een geluidsinstallatie). Een derde test zou dan zijn een controlegroep een zelfde soort gebeuren te laten ondergaan, waarbij men de energie bundelt en zich niet expliciet op trance richt, met eventueel nog een vierde groep die zich, zonder zich te richten op trance of het ego niet expliciet te willen ontbinden, individueel in een zelfde setting bevindt. Het vergt niet veel moeite om na te gaan hoeveel trances zich in welke groep manifesteerden – of in welke groepen de trances het meest intens waren (want, het feit dat het een continuüm betreft staat buiten betwisting) – bijvoorbeeld met de Phenomenology of Consciousness Questionnaire waarvan reeds sprake was (5.2).

Een energetische dynamiek werd vooropgesteld, en de werking ervan kan worden nagegaan door de elementen die er al dan niet een invloed op hebben te onderzoeken. De hypothese kan, in overeenstemming met wat in 5.2 als noodzakelijk werd vooropgesteld, *handelend* worden getoetst. Wanneer na testen blijkt dat handelingen zoals mimesis en gerichte evocatie de invloed hebben die werd vooropgesteld, dan kan worden verondersteld dat dit zo is omwille van de onderliggende energetische wetten.



Het lijkt eigenaardig om over energetische wetten te spreken wanneer de wil en intentie van het ego van belang is. Maar dit is allerminst zo. Net zoals het lichaam aan bepaalde fysiologische wetten voldoet maar toch onder invloed staat van de wil van de mens, ook zo is het ego afhankelijk van energetische wetten, maar kan het geleid worden door de wil. Een mens kan zichzelf creëren, in die zin dat hij kan kiezen hoe hij omgaat met de energie van alle anderen waaruit hij geconstitueerd is. Een mens is groep en individu tegelijk en dat geeft hem de mogelijkheid dit alles te structureren.

Een concreet voorbeeld: gesteld dat woede een energie is, dan kan het een wet zijn dat deze woede een bepaalde ‘versturende’ werking heeft op de energie van diegene waarop de woede gericht wordt. Niettemin is deze persoon toch in staat op een bepaalde manier met deze woede om te gaan. Hij kan erop reageren door zelf woede terug te stralen, of hij kan deze woede opvangen, verwerken en een plaats geven binnen de overige energie die zijn ego constitueert. Dit alles natuurlijk binnen bepaalde beperkingen die door de energetische dynamiek zijn bepaald, bijvoorbeeld, het is onmogelijk deze woede te ontkennen. Het is onmogelijk er niet op te reageren. Net zoals een mens niet gedoemd is om te vallen omdat er zwaartekracht is, maar hij er toch steeds rekening mee moet houden, zo is een mens altijd gebonden aan de energie die naar hem gestraald wordt of die van hem uitgaat, hoewel met deze energieën niet op een bepaalde specifieke manier *moet* worden omgegaan.

De wetten die aan de energetische dynamiek ten grondslag liggen, moeten door onderzoek en testen nagegaan worden. Daartoe is het zeker niet noodzakelijk één of andere ‘graad van energie’ te kunnen meten. Hoewel de mogelijkheid daartoe niet mag worden uitgesloten. Het is niet omdat we nog niet in staat zijn deze energie te visualiseren of met meettoestellen te onderzoeken dat dit nooit zal kunnen. Meer nog, zodra de realiteit van deze energie aanvaard wordt, impliceert dit dat ze op één of andere manier meetbaar moet zijn. We weten alleen niet hoe. Zoals eerder al gesteld werd, we zijn binnen de huidige sociale en exacte wetenschappen niet gewoon op een dusdanige wijze met deze materie om te gaan. Alsof het een paradigma is dat het ‘gewoon niet kan’. Waarom niet? Daar volgt geen antwoord op. Doch hopelijk is ondertussen duidelijk dat het bestaan van deze energetische dynamiek wel degelijk plausibel is, meer nog, dat heel wat fenomenen onverklaard blijven als deze er niet zou zijn.

Een Westerse mens die met deze materie niet vertrouwd is, gelooft zijn eigen ogen meestal niet als hij trance of possessionfenomen aanschouwt, waarom houdt hij dan toch nog

zoveel rekening met deze beperkte zintuiglijke instrumenten? Alleen wat hij kan zien bestaat. En dat is jammer, want energie is *voelbaar*. De energie tijdens een tranceritueel is even voelbaar als de muziek hoorbaar en de kleuren zichtbaar zijn. Zwaartekracht kan men niet zien, het vallen van een mens wel. Energie kan worden gevoeld, we hebben er alleen geen woorden voor, en we kunnen het (nog) niet analyseren, maar men kan wel zien hoe mensen deze energie op allerlei manieren kunnen manipuleren. We hebben niet de taal of de denkwijze om met deze gewaarwordingen om te gaan. Maar als er geen energie zou zijn, wat is dan de kracht, wat is dan datgene dat voor het continuüm van trance zorgt?

De bliksem is er altijd geweest zodat iemand het begrip elektriciteit heeft moeten formuleren, lang voordat de mogelijkheid bestond deze te meten. Het maakte het bestaan ervan niet minder reëel. Als de energie, zoals ze hier voorgesteld wordt, bestaat dan maakt het ongeloof van de huidige wetenschap ze niet minder werkelijk. En waarom zou ze niet kunnen bestaan? Omdat ze niet met de vijf zintuigen kan worden waargenomen? Elektriciteit is ook niet waarneembaar (vonken soms wel – maar deze zijn gevolgen van een elektrische reactie, niet elektriciteit als zodanig), ze is enkel meetbaar. Atomen kunnen *per definitie* niet worden gezien want het loutere bekijken ervan verandert hun toestand in die mate dat ze niet meer hetzelfde atoom zijn (Zukav 1981), en toch werden met succes hele theorieën over de dynamiek van het atoom uitgedacht en uitgetest.

Gezien de beperkte middelen en tijd die mij voor het schrijven van dit proefschrift gegeven zijn, is dat dan ook het enige wat ik kan doen: wijzen op een mogelijke dynamiek. Ik zie me genoodzaakt me te beperken tot het aantonen van bepaalde patronen waarop de ego-energie zich tussen mensen zou gedragen. Ik kan enkel proberen duidelijk maken dat het ego *waarschijnlijk* zal bestaan uit een bundeling van energie die op bepaalde manieren uit mekaar kan vallen en vervolgens opnieuw kan worden gestructureerd. Met alle gevolgen van dien – wanneer men aan de staart van de olifant trekt zal hij zijn poot opheffen.

## ***12.2. Vragen beantwoord, nog meer gesteld***

Dit is het punt waarop de lezer kan beslissen of alle vragen, die bij aanvang van het tweede deel werden gesteld, beantwoord zijn. Ik schetste een zeer globale dynamiek die de aandachtige lezer in staat moet stellen de problemen, indien men ze nu opnieuw zou nagaan, stuk voor stuk op te lossen. Niettemin kwamen tijdens het uitwerken van de theorie reeds een aantal nieuwe vragen aan de oppervlakte. Een aantal keer werd aangeduid waar sommige zaken door verder onderzoek kunnen gedetailleerd worden. Hoe worden de energieën precies tot een ego gestructureerd, en wat is de functie van de hersenen hierin? Wat is de precieze verhouding van de wil en de intentie in het ego? Zijn het ook energieën, en, zo ja, hoe verhouden ze zich tot de andere? Is er een hiërarchie in de (kracht van) de verschillende energiestromen? Wat is het energetische contact tussen een publiek en een acteur? Bestaan er vrij rondzwevende energiestromen? Hoe interageert ego-energie met lichamelijke bio-energie? Hoe kan het energetische systeem worden toegepast op medisch en maatschappelijk vlak?

Daar houdt het uiteraard niet bij op. Er moet ook onderzoek worden verricht naar andere aspecten zoals het verschil in de energetische dynamiek tussen possession en sjamanisme. Reeds in de inleiding werd hier een duidelijk onderscheid gemaakt. Dit onderzoek werd tot trance en possession beperkt, en sjamanisme buiten beschouwing gelaten. Dit mag echter niemand weerhouden het verschil tussen beide fenomenen te onderzoeken aan de hand van hetgeen in het tweede deel van dit proefschrift is naar voor gebracht.

Evenzo kan men op zoek gaan naar de gelijkenissen en de verschillen van het hier onderzochte met praktijken zoals hypnose en bepaalde vormen van meditatie. Ook deze zijn, zoals reeds vermeld, gericht op het ontwikkelen van een andere bewustzijnstoestand die gepaard gaat met een zekere mate van ego-loosheid. Deze handelingen en bewustzijnsveranderingen moeten dus vanuit een energetische dynamiek worden beschouwd – wat in het geval van meditatie eigenlijk maar heel normaal zou zijn, aangezien die zich vaak expliciet richt op het harmoniseren van de innerlijke en kosmische energie.

Het mag dus duidelijk zijn dat niet werd geprobeerd een allesomvattende theorie naar voor te schuiven. Er werd een kader geschetst dat steeds verder kan worden uitgediept. Ik trachtte me nergens af te schermen van verder onderzoek, maar probeerde integendeel aan te tonen dat vanuit mijn hypothese en theorie verder onderzoek mogelijk wordt. Bij mijn weten was dit nooit het geval in andere literatuur omtrent trance en possession.

Ik trachtte eerste de plausibiliteit van mijn hypothese aan te tonen, en vervolgens wilde ik duidelijk maken dat deze in staat is alle onderdelen van het geheel samen te voegen. De olifantwaarde van de hypothese zit in het feit dat het nu mogelijk is alle beschrijvingen van de blinden begrijpelijk te maken en te verklaren.

*Trance is het uiteenvallen van de energetische ego-structuur en possession is het tijdelijk herstructureren van de energie tot een nieuwe configuratie (en dus een nieuw ego) in hetzelfde lichaam. De rituelen van tranceculten richten zich op dit ontbinden van het bestaande ego en het (her)vormen van een nieuw.*

Wanneer de olifant kan worden gezien, dan kan hij ook als zodanig worden onderzocht. En dit terug vanuit elke deelbeschrijving. Vanuit een overkoepelende visie, kunnen we dieper op details en deelaspecten in gaan. Nog enkele voorbeelden: Er kan verder neurologisch onderzoek worden verricht, bijvoorbeeld op vlak van dromen<sup>39</sup>, want misschien zijn dromen nachtelijke interne (neurologische) ontladingen van de tijdens de dag opgenomen energie. Het kan misschien ook eerder vanuit de fysica worden onderzocht. Want, wie weet is ego-energie ook onderhevig aan fenomenen zoals resonantie – misschien kan het ene ego de trilling van een ander spontaan overnemen wanneer ze op eenzelfde golflengte ‘gestemd’ zijn (wat hier dus zowel op de emotionele als de energetische toestand van het ego zou kunnen duiden).

Uiteraard is het ook mogelijk alles verder toe te passen in de psychologie. Een gegeven zoals massahysterie moet vanuit de geschetste dynamiek kunnen worden verklaard. Massahysterie is misschien wel een vorm van possession. Als de groepsenergie inderdaad een accumulatie is van de ego-energieën moet dit niet alleen duidelijk worden in andere fenomenen, maar kan ook dit worden onderzocht. Bijvoorbeeld, als een tranceritueel werkelijk massaal zou worden georganiseerd – stel, in een volledig gevulde concertzaal –, en de sfeer uitermate sterk (en gericht) zou worden opgebouwd, dan zou de trance niet meer te overzien zijn. De constante manifestatie van trance in allerlei verschillende adepten op Vodou-festivals wijzen al op dergelijke mogelijkheden (Allen 2000). Niettemin houden testen van die aard een zeker gevaar in, want men kan zich terecht afvragen of dit niet uit de hand zou lopen. Maar goed, het houdt misschien ook een gevaar in de energetische dynamiek van trance *niet* te onderzoeken.

---

<sup>39</sup> Dromen en geesten zijn in de overtuiging van vele adepten op allerlei manieren nauw verwant. De geesten maken hun wil vaak duidelijk in dromen. (Crapanzo & Garrison 1977, Drieskens 2001, Willis 199, Vitebsky 2001, Zaretski 1974, ...)

Want wie weet is trance inderdaad een zeer geneeskrachtig en gezonde bewustzijnsverandering. Trancerituelen zijn in vele gevallen misschien een gewenste vorm van psychotherapie. (11.7) Het is ook goed mogelijk dat, wanneer men ook in het westen met energie leert omgaan, dan heel wat andere zaken mogelijk worden en dat sociale problemen op een nieuwe manier kunnen worden verholpen. Rekening houden met de energetische dynamiek zal zowel op individueel als collectief vlak meerdere implicaties hebben, want het ene constitueert het andere.

Indien het zo is dat energie kan vastzitten of vloeien – waarbij het eerste voor (mentale en fysieke) ziekte zou zorgen en het tweede voor gezondheid – dan kan het iedereen enkel ten goede komen te achterhalen hoe het mogelijk is deze vlotte stroom te bekomen. De olifant kan dus misschien wel degelijk worden gebruikt om lasten te dragen. Want trance is het vloeien van de ene mens naar de andere en omgekeerd.

### DEEL 3: TRANCE ERVAREN

*“All is spirit.*

*Until we understand that and raise our consciousness  
to see that we are not only made of flesh,  
we remain prisoners.*

*We must be conscious that we are spirit.  
That way we will know what possibilities we have,  
what power we really have as people.”*

*(Mimerose Beaubrun)*

Met de beperkte middelen die ik voorhanden had, trachtte ik mijn eigen theorieën over trance te testen, hoewel die op dat moment nog in volle evolutie waren. Weliswaar zonder geld, zonder steun van één of andere instelling en met veel te weinig tijd, probeerde ik niettemin alles in zekere mate te concretiseren en naar de praktijk toe te trekken, vanuit de overtuiging dat een wetenschappelijke, logische en beargumenteerde theorie op een eenvoudige wijze moet kunnen worden getest.

Uiteraard moet onmiddellijk worden vermeld dat ik er niet in slaagde om iemand een totale trance of possession te laten ondergaan, en dat ik met andere woorden niemand zo ver kreeg te handelden of te spreken als een totaal andere persoon, en evenmin vertoonde er iemand na een bepaalde ervaring tekenen van geheugenverlies. Maar laat ik daar onmiddellijk aan toevoegen dat vanuit mijn theorie kan worden beargumenteerd waarom het nooit zo ver kwam en dat ik er van overtuigd ben dat het wel degelijk *mogelijk* zou zijn, indien ik wel genoeg kansen en middelen ter beschikking zou hebben. Mijn theorie stond toen nog niet helemaal op punt, maar nu deze, mede door mijn bevindingen te testen, uitgebreid en concreter is geworden, kan ik duiden op wat toen ontbrak, en wat zou moeten aangepast worden voor het welslagen van de proef. Maar, zoals in het vorige hoofdstuk aangegeven (12.1), er zouden nog heel wat andere (controle)testen moeten gebeuren – wat met inzet, tijd en steun niet alleen geen probleem kan zijn, maar daarenboven, zoals ik probeerde te argumenteren (12.2 en 12.3), zeker en vast ook nuttig zou zijn.

## 13. Concerten

Alles vertrekt eigenlijk vanuit drie persoonlijke concert-ervaringen, die aan mijn test met ‘proefpersonen’ vooraf gingen. Tijdens de eerste twee optredens, één van drummer Pavl Fajt<sup>40</sup> en één van de politieke Asian underground Fun>Da>Mental<sup>41</sup>, probeerde ik mezelf in trance te dansen maar slaagde daar niet in. Tijdens het derde, een optreden van Michael Franti & Spearhead<sup>42</sup>, probeerde ik helemaal niets, behalve op te gaan in het gebeuren en van elke seconde te genieten, waarna ik wel degelijk een enorm bizarre ervaring had.

In elk van de drie gevallen ging ik alleen naar de concerten. Ik ontmoette wel enkele mensen die ik kende, maar hield me vooral afzijdig en was dus niet verplicht om met wie dan ook rekening te houden. Elk optreden was stuk voor stuk magistraal en kwam op een zeer ontspannen moment in mijn leven, zodat ik in staat was mij ongegeneerd en totaal uit te leven. Zelf heb ik het sowieso gemakkelijk om me niet te laten raken door wat anderen van mij denken, dus wanneer ik tijdens het optreden van Fajt met nog iemand die ik niet kende, en tijdens Fun>da>mental helemaal alleen danste, had ik er geen moeite mee me in totale uitbundigheid te laten gaan – hoezeer ik ook wist dat sommige mensen me eventueel zeer ridicuul zouden vinden.

Het was pas toen Pavl Fajt aan zijn laatste nummers begon dat ik, samen met de onbekende, me op een kleine plaats voor het zittende publiek begaf om er bijna extatisch op de drumsolo's te dansen. Achteraf was ik fysiek totaal uitgeput, voelde me daartegen mentaal zeer goed, maar niet echt zeer veel anders dan anders. Ik was er nochtans bijna, zo meende ik. Me zeer hard concentrerend om te proberen in trance te gaan, probeerde ik de muziek werkelijk door mij te laten gaan, mijn eigen ego opzij te schuiven en te verdwijnen in het moment. Maar het lukte niet.

Dit was evenzeer het geval tijdens het optreden van Fun>Da>mental. Toen de dhol-speler<sup>43</sup> een zeer lange solo inzette stormde ik naar voor, trok me niets aan van het ongelooflijk lome en rigide publiek, en gaf mezelf totaal. Ik hield niet meer op met dansen tot het einde. Ik nam me immers voor deze keer de mogelijkheid met beide handen aan te grijpen en

---

<sup>40</sup> Vooruit Gent maart 2002 in teken van Vooruit Geluid Festival.

<sup>41</sup> Eveneens Vooruit Gent maart 2002 in teken van Vooruit Geluid Festival.

<sup>42</sup> Minnepark Brugge juli 2002 in teken van Cactusfestival

<sup>43</sup> Dhol is een Noord-Indisch dubbelzijdig en met stokken bespeeld percussie-instrument dat gebruikt wordt in de Bhangra muziek.



mezelf in trance te drijven, maar hoewel ik af en toe dacht bijna neer te vallen van de inspanning, was er geen sprake van een ongelooflijke bewustzijnsverandering. Ik voelde me achteraf bijzonder opgewekt, maar dat was omdat ik zo genoten had van het optreden en het dansen. Ik was zo ver gegaan dat ik achteraf mijn hoofd met mijn handen moest ondersteunen wanneer ik aan tafel zat omdat mijn nek het alleen niet meer leek te houden. Ik had werkelijk heel mijn lichaam gebruikt en ik had het gevoel dat ik *bijna* in trance was geweest, maar dat er nog iets ontbrak. Ik kon alleen niet aanduiden wat.

Eén ding was ondertussen wel duidelijk, trance bekommt men niet zomaar door te dansen op snelle, repetitieve en climactische percussiemuziek – hoewel ik mijn proefschrift, zoals ik in de inleiding reeds schreef, uiteindelijk toch aanvatte als een onderzoek naar de relatie tussen de trance en muziek. Ik had echter over het belangrijke heen gekeken omdat ik, toen ik wel een trance-ervaring had deze niet als dusdanig interpreteerde omdat ze niet geheel leek op wat ik kende uit de literatuur. Toen dacht ik echter nog dat het een alles-of-niets ervaring moest zijn, wat mag blijken uit het feit dat ik telkens meende er ‘bijna maar net niet’ te zijn geraakt. Het continuüm-idee was nog niet tot me door gedrongen. Heel eigenaardig eigenlijk want ik mediteer al jaren en ook deze praktijk richt zich op een *geleidelijk* loslaten van het ego. Toen ik de bewuste ervaring had, schrok ik er daarom alleen van hoe ik op de korte tijdspanne van een uurtje zo overweldigd kon worden door een gevoel dat nog sterker is dan hetgeen zich normaal gezien pas voordoet wanneer men een ongelooflijk diepe en sterke meditatie achter de rug heeft.

Michael Franti is een zeer charismatische figuur die er perfect in slaagt zijn publiek op te zwepen en in het gebeuren te betrekken. Er was bijzonder veel volk, dus plaats om te dansen was er eigenlijk niet, maar reeds na enkele nummers stond zowat iedereen op het grasveld aan het podium uitbundig te springen. Franti is net als Aki Nawaz van Fun>Da>Mental een zeer politiek geëngageerd artiest. Maar waar Nawaz eerder zijn ideologie proclameert en zijn kritiek naar het publiek ventileert – “there’s no aggression on this stage, only frustration” zei hij zelf –, daar zal een Franti zijn publiek eerder proberen mee te trekken door het bewust te maken van het feit dat, als iedereen samenwerkt, er (om het met clichés uit te drukken) kan gebouwd worden aan een betere wereld.

Tijdens het optreden van Fun>Da>Mental mochten mensen op het podium komen om hun individuele politieke kritiek te ventileren. Franti nam dan weer een mollig meisje uit het publiek om er Salsa mee te dansen tijdens een nummer waarin gezongen wordt “Everything is beautiful”. Franti loopt achteraf bijvoorbeeld ook gewoon het publiek in om te babbelen met wie maar wil, wat eigenlijk maar een doortrekken is van de dialoog die hij

tijdens het concert opbouwt met de toeschouwers. Daar waar het publiek in de Gentse Vooruit zeer zelfbewust en ongeroerd bleef staan, daar sprong aan het Brugse Minnewater een hele massa op en neer terwijl ze zong: “Power to the peaceful!”

Gevolg: achteraf liep ik rond met het gevoel dat ik zou ontploffen van liefde. Ik straalde van geluk, en was wel degelijk in een andere toestand dan anders. Ik kan het niet beter omschrijven dan een totaal gevoel van bevrijding, waardoor ik niet anders meer kon op dat moment behalve, zoals nooit tevoren, overtuigd te zijn van Franti’s woorden “Love ‘ll set me free.”

Langzaamaan daagde bij mezelf de overtuiging dat deze ervaring veel dichterbij dan de voorgaande (waarin enkel mijn dansen extatisch was) bij trance aanleunde. Ik was eigenlijk mezelf niet meer en voelde me alleszins ingenomen en geleid worden door een kracht van buitenaf. Deze ervaring was waarschijnlijk minstens even sterk (indien niet nog veel sterker) als de ‘inspired speech’ van een Quaker (zie 9.2) – want, als gelovig mens had ik zeker het gevoel dat wat ik op dat moment zei tegen anderen ‘geïnspireerd’ werd door God (of toch minstens de Heilige Geest) zelf. Ik bekeek de wereld op dat ogenblik helemaal anders, zoals een bezeten Hofriyati Zar adept dat doet (9.3).

Bijgevolg kan ik, zeker vanuit mijn eigen theorie, die ervaring als een possessionfenomeen bekijken – het hoeft niet altijd zo extreem te zijn als de prototypische Vodou possession. De enige vraag was dus, hoe het kwam dat ik het die keer wel ervaarde en de andere keren niet. Het waren allemaal concerten, het was allemaal muziek die ik ken en apprecieer, ik genoot van elk van de optredens, en ging in elk ervan totaal op. Het enige verschil lag in de toeschouwersgroep. Franti verenigde eerst de groep en richtte die vervolgens op een bepaald punt. Franti was de charismatische en muzikale leider van het ritueel zou men kunnen zeggen, en ik was de adept die mij openzette voor het ontvangen van deze gerichte intentie en energie.

Op de voorgaande concerten had ik het gevoel dat er iets ontbrak. Dat was ook zo; groeps sfeer ontbrak. Niettemin, ondertussen lukt het mij al veel vlugger en vlotter om een zelfde toestand te bereiken – dat eigenaardige moment waarop ik reeds een beetje weg ben, maar nog net die kleine push nodig heb om mij over de grens heen te trekken. En die push kreeg ik wel bij Franti. De push van de op hetzelfde punt gebundelde energie van de groep. Op dat moment stelde ik me immers totaal open voor alles en iedereen rondom mij, al was het maar omdat Franti daartoe opriep. Dit in tegenstelling tot het optreden van Fun>Da>Mental waar ik weer maar eens kwaad was op het feit dat (zoals ik dat dan omschrijf): “Die koude Belgen weer te stijf waren om te bewegen en zich te laten gaan”. Ik

liet de groep aan zichzelf over, en concentreerde me enkel en alleen op mezelf. Dit houdt een ego logischerwijze uiteindelijk alleen maar in stand. Er was geen gerichte groepseenheid – hoe zou die dan op mij kunnen afstralen?

Een gevoel van eenheid in de groep, en mijn wil om in mezelf op te nemen wat zich in de groep bevond waren de enige elementen die ontbraken op die concerten waar ik niet tot één of andere vorm van trance kwam. En dit waren de enige elementen die meer aanwezig waren bij Franti. Daarom moeten het wel deze elementen zijn die instonden voor mijn intense gewaarwording. Indien dit niet zo was, dan zou mijn theorie niet eens in staat zijn mijn persoonlijke ervaring te verklaren. Maar dat kan mijn hypothese dus wel, net zoals ik meen dat het alle voorbeelden uit de literatuur duidelijk maakt. En hiermee is de cirkel rond, want, in zekere zin zat wat Franti zei dus dichterbij de waarheid dan wat ik later in elk etnografisch werk zou lezen: het stralen van liefde kan een ego inderdaad vrij maken.

## 14. Een klasweekend

### 14.1. Beschrijving

Op zeker moment, maanden na het Franti-concert<sup>44</sup>, was ik zelf diegene die een groep moest begeleiden. Ondertussen was mijn proefschrift gevorderd en had ik reeds meerdere ideeën ontwikkeld, hoewel ze nog helemaal niet op punt stonden – het enige waar ik toen reeds van overtuigd was, was het idee dat elk element in wezen overbodig is bij de inductie van trance en dat een tranceritueel pas kan lukken wanneer men er in slaagt een overmatige groepssfeer op te wekken. Met deze onuitgewerkte gedachte voor ogen werd het groepsexperiment aangevat. Ik besepte dus nog niet dat het ‘opwekken van groepssfeer’ niet genoeg was, maar dat deze energie ook moest gebundeld en gericht worden.

Maar goed, niettemin was ik dus in staat een deel van mijn theorie te testen, en nu, achteraf kan ik nagaan waar de knelpunten zaten en waar ik reeds op goede weg was. Bij deze doe ik het relaas van het hele gebeuren dat in de Ardennen plaatsvond tijdens het klasweekend van de 2<sup>de</sup> licentie Vergelijkende Cultuurwetenschappen van 8 tot 9 februari 2003. Ik zal zo weinig mogelijk achterwege laten, maar toch niet nodeloos uitweiden. De namen van mijn medestudenten worden met één letter aangeduid, teneinde hun anonimiteit te bewaren.

Hoewel ik het in eerste instantie eerder als grap had bedoeld, bleef iedereen maar vragen of ik nu mijn tranceritueel ging houden. Het was namelijk zo dat de organisatoren alle deelnemers hadden gemaïld of er ideeën waren voor leuke activiteiten. Ik had toen geantwoord dat ik niet veel inspiratie had, maar dat, aangezien we toch allen studenten ondereen waren, iedereen misschien kon helpen met mijn proefschrift en we een kleine test konden doen – meer bepaald een tranceritueel organiseren. In de wandelgangen ving ik zo nu en dan wel eens iets op over mijn idee, dus ik besepte wel dat het de ronde deed, maar aangezien mij nooit iets concreet werd gevraagd, liet ik het varen. Het leek me uiteindelijk

---

<sup>44</sup> Ik bekeek dit concert toen nog helemaal niet zoals ik het nu heb beschreven. Ik kon hetgeen ik op dat concert had meegemaakt met andere woorden nog niet geheel plaatsen (noch in de theorie die ik langzaam ontwikkelde, noch in mijn persoonlijke geloofsovertuigingen), en was dus ook nog niet zeker over de doorslaggevende elementen die voor de trance-ervaring hadden gezorgd.

ook maar dubieus om met nog maar een halve theorie mijn eigen vrienden en medestudenten aan een amateuristische test te onderwerpen.

Op het weekend echter bleken de deelnemers daar anders over te denken. Een aantal onder hen vonden het blijkbaar een zeer interessante en leuke activiteit. Omdat er zodanig werd aangedrongen, gaf ik uiteindelijk toch toe. Tijdens het avondmaal werd me reeds duidelijk dat dit geen slechte groep was voor mijn eerste echte test. Er was genoeg sfeer, want de hele groep had zich de vorige dag goed geamuseerd – zeker tijdens het nachtelijke feestje, waardoor er ook sprake was van enige slaapdeprivatie. Eveneens was er naast de ontspannen sfeer ook genoeg onderhuidse spanning – iedereen hield zich uiteindelijk toch wat in, en deed zich net dat tikje anders voor, want uiteindelijk waren het klasgenoten en niet beste vrienden. Er was een zekere vriendelijkheid, maar geen zelfzekere vriendschap. Dus, zo dacht ik, dergelijke spanning kan misschien wel eens ontploffen op het juiste moment. Maar hoe dit tot ontploffen te brengen?

Voor het ‘ritueel’ echt van start ging was er eerst een zeer aangename kwis met bijzonder veel ambiance. Tijdens de quiz werd er al wat gedronken – ikzelf nuttigde ook enige alcohol – maar dronken was er nog niemand, en dat bleef bij mijn weten ook zo tot na de uiteindelijke test. De quiz had wel een aantal actie-elementen, maar die waren nooit voor de hele groep, en dus spendeerden we de meeste tijd aan tafel zittend en babbelend. Het eindigde net op tijd, zo leek me, want verveling begon bij enkelen toe te slaan.

Na de quiz werd mij nogmaals op het hart gedrukt dat ze het experiment echt wel wilden doen, zodat ik er niet meer onderuit kon. Ik plaatste kaarsjes op de grond, naast een schaal met brood, en het glas Duvelbier dat ik zojuist voor mezelf had uitgeschonken, werd in het midden van de zaal geplaatst. Dit als offer aan de geesten en met ander woorden een evocatie-element op twee gebieden: het opwekken van een zekere rituele sfeer, en het creëren van een te eerbiedigen ‘focuspunt’ in het midden van de zaal.

Ik gaf eerst uitvoerige uitleg (toegegeven, misschien te lang – maar goed, ik was een beetje nerveus) over hoe ik het zag, dat men niets moest verwachten, dat ik zelf niets verwachtte en dat iedereen uiteindelijk mocht doen wat hij wilde. Het enige verbod, zo stelde ik duidelijk, was dat niet mocht gelachen worden met het gedrag van anderen, bijvoorbeeld als zij zouden dansen. Ik verzocht dus iedereen in totale vrijheid te laten, waardoor ik hoopte zoveel mogelijk (spontane) sfeer op te roepen die het mogelijk zou maken voor ego’s om zich te laten gaan.

Het was begonnen. Ik nam mijn djembe<sup>45</sup> en begon luid te spelen. Ik voelde al gauw dat het goed ging om te spelen, beter dan anders. Maar uitemate veel sfeer voelde ik niet in de groep. Ik wanhoopde even, vermoedde dat het nooit zou lukken, en verwachtte dat niemand zou willen meedoen. Ik keek rond terwijl ik speelde: M zat geconcentreerd en meditatief op de grond. N en S begonnen te dansen – Het was een zekere geruststelling...

En toen begon F plots op een tafel naast mij met spatels op kookpotten mee te drummen. Al gauw haalden nog enkele mensen materiaal uit de keuken en voegden zich erbij. Op dit punt werd ik zelf opgezweept. Mijn armen en handen begonnen zelfs ietwat pijn te doen van het lange en harde drummen, maar ik wilde niet opgeven, en dus ging ik door en door en door. Na een aantal minuten was ik totaal verbaasd van mezelf. Ik speelde veel beter dan ik ooit had gekund. Zoiets was me werkelijk nooit eerder gelukt – zowel ritmisch (in het behouden van de maat en het vloeiend overgaan naar verschillende opzweepende ritmes) als solistisch (ik ontwikkelde schitterende ritmes en slaagde in mijn variaties). Het bleef lukken, en het bleef komen, en ik was in staat het toch wel snelle tempo vol te houden. Normaal gezien ben ik na een tijdje uitgeput, en verzwakt mijn tempo geheel maar deze keer totaal niet. Ik begreep er niets van, want één ding was zeker, dit *kon* (en kan) ik eigenlijk niet!

Maar ik was gerustgesteld, want er ontstond één zalige ambiance.

Na het eerste nummertje stopte ik even en zei hoe prachtig ik het vond dat mensen meededen. Ik vroeg of men nog wou doorgaan en dat bleek zo te zijn. Ik leidde het wat verder in banen door iedereen aan te raden nog keukengerij te halen, en door te tonen hoe iedereen in staat was om op een heel eenvoudige manier eenvoudige ritmes mee te spelen. We begonnen er weer aan, en niet alleen van mijn kant lukte het weer, maar na luttele seconden zat iedereen in het ritme. Een bijzonder aangename sfeer vulde de kamer. Ik ging door, eerst het ritme strak vasthoudend, zodat iedereen mee was, en vervolgens solerend omdat ik zo op de dansers kon inspelen. Het was alsof de meest bezetene ikzelf was, ingenomen door drummersgeesten, die mij geheel begeleidden, alsof ze door mij aan het spelen waren.

Het volgende nummertje begon ik nog zelf met enkele slagen, maar besloot vervolgens te dansen teneinde meer mensen tot beweging aan te zetten. Jammer genoeg koste het de groep te veel moeite om het ritme vast te houden. Ik moest te veel dirigeren, en kon me dus niet volledig laten gaan in de dans. Het ritme verzwakte en viel uiteen telkens ik het los

---

<sup>45</sup> Een van de Ivoorkust afkomstig enkelzijdig en met de hand bespeeld percussie-instrument

liet. Dus ik speelde nog even mee, en maakte er een einde aan, toen het naar mijn gevoel helemaal uit elkaar viel.

Het was genoeg geweest.

## ***14.2. Ervaring***

Trance of possession manifesteerden zich op het eerste zicht dus niet. Maar weken later pas, las ik het boek van Maya Deren.

“So focused was I, at that time, upon the effort to endure, that I did not even mark the moment when this ceased to be difficult and I cannot say whether it was sudden or gradual but only that my awareness of it was a sudden thing. (Deren 1983, p. 259)

Dit citeerde ik reeds (9.4). Hierop volgt echter:

“As if the pace which had seemed unbearably demanding had slipped down a notch into slow-motion, so that my mind had time, now, to wander, to observe at leisure, what a splendid thing it was, indeed, to hear the drums, to move like this, to be able to do all this so easily, to do even more, if it pleased one, to elaborate, to extend this movement of the arms toward greater elegance, or to counterpoint that rhythm of the heel or even to make this movement to the side, this time.” (ibid.)

Hoewel zij het heeft over haar dansen, en ik over de manier waarop ik mijn djembe bespeelde, de gelijkenis in de ervaring is enorm. Toen ik dit voor het eerst las stond ik versteld, want ik herkende het meteen en had het zelf niet beter kunnen uitdrukken. Dit schreef ik de dag na het voorval:

“Achteraf (vandaag, i.e. maandag) bedacht ik me dan ook dat de enige die in een altered state of consciousness begon te gaan, ikzelf was. Ik deed immers dingen die ik normaal niet zou kunnen. Ik kreeg een bepaald soort macht over het gebeuren en had een extreem gevoel van het geheel aan te kunnen en te overzien. Ik hoorde de ritmes anders dan anders.”

Als dit een stap was in Maya Derens geleidelijke opbouw naar totale trance, dan wil dit zeggen dat ik ook die weg opging. Het continuüm was naar zijn extreem aan het toewerken – ik besepte het alleen niet.

### **14.3. Analyse**

Wat voorop gesteld werd is eigenlijk gelukt. Het oproepen van een soort tastbare sfeer en groepsgevoel was een feit. Ik ging er immers van uit dat als ik dit overmatig kon teweeg brengen, trance daaruit zou volgen. Daarin schuilde de fout, want dat was niet genoeg. Eenmaal er sfeer is, eenmaal er met andere woorden energie begint te vloeien moet die gebundeld worden en gericht. Ten tweede moet men er voor open staan deze in zich op te nemen. Zowel in het openstaan als in het richten schoot dit experiment tekort. Dit blijkt zowel uit de zonet gegeven beschrijving als de commentaren van klasgenoten die ik achteraf via e-mail verzamelde. (zie appendix) Deze commentaren waren weliswaar niet zo talrijk en uitgebreid, maar niettemin volstaan ze om enkele conclusies te trekken. Want, hoezeer het ook subjectieve ervaringen en persoonlijke interpretaties zijn van het gebeurde, toch sluiten ze enorm goed aan bij datgene wat ik wens aan te duiden. Dit kan niet veel duidelijker dan zoals A het schreef:

“Ik streef geen religieuze ervaringen na, dus aan evenementen zoals op weekend zal ik ook nooit religieuze (in de zin van transcendent, dan) betekenissen toeschrijven. Ik snap eigenlijk niet goed waarom sommige mensen dat wel willen, voor mij valt dat gewoon in de categorie 'leuk' en 'wijs'. Ik vond het wel een van de leukste momenten van het weekend omdat iedereen zo goed op elkaar kon inspelen (T, F en anderen die op vanalles begonnen te slaan) en dat aanleiding gaf tot 'iets moois'. Ik voelde dus wel een zekere groepsverbondenheid, een zekere rust die ervan uitging ook (in de zin van: opgaan in het moment zelf) en de ervaring van 'met veel kan je meer dan alleen.'” (A)

Over de religieuze dimensie van dat laatste kan gediscussieerd worden. Eén ding is echter zeker, ik was niet de enige die de sfeer voelde. G waande zich na het eerste nummer even buiten tijdens een feest op een strand. Bij het tweede nummer, voelde ze het ook helemaal aan, maakte ze muziek, en ervaarde ze hoe ze ‘in het ritme’ zat.

“Dus: wat ik vooral voelde was goesting om samen iets te creëren, het gevoel los te mogen laten Op dit moment buiten de normale omgeving en mensen, zin in ritme, beweging, lust for life. op een ander moment had ik koppijn gekregen van zoveel lawaai, maar nu mocht het voor mij luid en overdreven zijn. Wat de anderen deden kon mij eigenlijk niet echt schelen, ik deed mijn ding in samenspel met het ritme dat ik hoorde.” (G)



Zelfs mensen zoals V die eerst zeer sceptisch tegenover het gebeuren stond, konden zich uiteindelijk in de sfeer van het moment laten gaan.

“Ik bekeek het in het begin nogal nuchter waardoor het me belachelijk leek. ... [Maar] Naarmate de tijd verstreek verdween die weerstand dus. Toen ik eenmaal, gestimuleerd door de mooie dans van een klasgenote, mijn laatste weerstand overboord gooide en ook begon te dansen (op blote voeten!) begon ik het plezant te vinden.” (V)

Als ik erin geslaagd was groepsenergie te ontwikkelen die mensen samen deed werken, dan was dit, naast de goodwill van de aanwezigen, door de muziek zelf, door het samen spelen van de groep, en door de duidelijke evocatie.

“De boterham en de Duvel midden de kaarsjes gaven iets meer, al weet ik niet juist wat: een concentratiepunt, een ordescheppend punt dat iedereen toch ergens beperkte in zijn bewegingsvrijheid, een schaduwrijke sfeer uit het licht van de kaarsjes uiteraard...” (T)

Maar hoewel in zekere zin aanwezig, was de groepseenheid verre van extreem. Ik had te veel vrijheid gelaten en te vaag gevraagd om ‘zich te concentreren op de groep’ in plaats van de groep ook op iets te richten. Ik ging te veel voor de losse en aangename sfeer, en zag niet dat ik deze ook moest bundelen tot een overkoepelende ervaring. Nochtans was ik de ‘charismatische’ figuur die alles in goede banen moest leiden. Maar ik zorgde er niet voor dat het ego werd toegelaten te verdwijnen. Het creëren van atmosfeer was totaal gelukt en een goed gevoel was aanwezig, maar het geheel werd uiteindelijk nog steeds te individueel beleefd. De meesten waren ofwel te sterke persoonlijkheden, of ze durfden zich niet over te geven aan de groep.

“Achteraf ben ik tot de conclusie gekomen dat ik waarschijnlijk niet in trance wou gaan. Waarom nu: uit schrik dat ik mij belachelijk zou maken tegenover de groep, dat ze met me zouden lachen (en ik ben er nog steeds van overtuigd dat die angst niet ongegrond was).” (M)

“Ik vond het spijtig dat er zo weinig mensen meedanst, daarom heb ik geprobeerd om wat mensen mee te krijgen. Ik voelde me hierdoor ook wat geremd en heb me alleszins niet 100 % laten gaan.” (S)

Mensen uit onze maatschappij zijn het ook niet gewoon om zich ‘te laten gaan’ of ‘over te geven’ aan de groep. In onze samenleving leert niemand om zich van het ego te ontdoen. Zelf heb ik het daar vanuit mijn karakter niet zo moeilijk mee, maar tevens, zoals eerder

vermeld werd, heb ik een lange meditatiegeschiedenis achter de rug<sup>46</sup>, en ben reeds lang bezig met de paradox van ego-loos handelen. Ik beschreef in het vorige deeltje hoe het ondertussen gemakkelijker is om mij zelf in die toestand te krijgen waarbij ik bijna volledig verdwijnt, maar nog net dat duwtje mis. Het is iets waarvan ik vermoed dat anderen het niet leerden.

Maar er is nog een ander aspect. Het feit dat ik stelde dat het de bedoeling was om te zien of iemand bezeten zou worden door een geest was misschien niet zo gunstig, want daar tegenover bleek bij een aantal mensen een zekere aversie aanwezig te zijn.

“Ik moet wel zeggen dat ik enige weerstand voelde tegenover bezetenheid door geesten. Toen ik als kind op kamp ging en ze stelden voor om geesten op te roepen maakte ik altijd dat ik weg was. Ik associeer geesten dus met 'negativiteit'.” (S)

S was niet de enige met een soortgelijk verhaal. Ook anderen hadden mij dit nog voor het experiment verteld<sup>47</sup>.

Het omgekeerde kon natuurlijk ook. Geen schrik maar absoluut ongeloof in de geesten of de mogelijkheid dat het iemand zou lukken om in trance te gaan. Ik kan het hen niet kwalijk nemen, ik geloofde het in eerste instantie zelf ook niet.

”Ik kan niet zeggen dat ik echt geloofde dat het zou kunnen lukken om in trance te gaan, zeker niet bij mij die eigenlijk veel te hard vasthangt aan deze aardse werkelijkheid om te geloven in een verheven spiritualiteit. Toch wou ik echt proberen, voor jou, omdat ik wist dat het een experimentje voor je thesis was.” (M)

Dat was het nu net. De energie richtte zich op mij. Niemand stelde zich totaal open voor de groepsenergie, niemand wenste er door ingenomen te worden, maar iedereen stuurde het wel volledig mijn richting uit. Alle energie leek zich in mij te concentreren, en niet in zij die zouden moeten bezeten worden (of in trance gaan). Iedereen richtte zich op mij, wat ik deed, en wat ik vroeg te laten gebeuren. Dus is mijn hypothese dat ik diegene

---

<sup>46</sup> En was er die avond nog in geslaagd mij even af te zonderen van de groep en, op een besneeuwde heuvelrand net buiten het bos, zeer diepgaand te mediteren.

<sup>47</sup> Ik geef toe, ik hamerde nogal sterk op het aspect ‘de geesten’. Dat is echter jammer, want daardoor werd niet duidelijk dat ik eigenlijk deels hetzelfde bedoelde als datgene wat S zelf omschrijft:

“Ik dacht onlangs ook hieraan: als ik dans ben ik niet gewoon van 'geesten buiten mij' aan te spreken, maar ik denk dat ik door het dansen wel 'iets in mezelf aanspreek' : het speelse, vrolijke, spontane, kinderlijke, creatieve....dat daar ook ergens zit maar niet altijd genoeg aan bod kan komen.” (S)

Uit de vorige hoofdstukken mag blijken dat ik ook deze zaken als energieën beschouw die het ego constitueren en die dus naar anderen worden uitgestraald. Ingenomen worden door een ‘geest’ bestaat er volgens mij in deze energieën te herstructureren. Jammer genoeg wist ik toen nog niet dat mijn theorie hiertoe aanleiding zou geven.

was waarin de groepsenergie zich bundelde, ook omdat ik die wel in mij trachtte op te nemen. Ik wilde namelijk iedereen aanvoelen zodat ik zou weten hoe ik het gebeuren in juiste banen moest leiden. Maar omdat ik dat iets te krampachtig deed (ook omdat ikzelf eveneens wat schrik had dat iedereen het maar stupide zou vinden. Eenmaal ik in een positie met verantwoordelijkheid sta, hou ik daar immers zeer veel rekening mee) bleef mijn ego nog net iets te sterk meen ik.

Niettemin, zoals ook blijkt uit de gelijkenis met de ervaring van Maya Deren, was ik toch goed op weg, want de gebundelde groepsenergie stelde mij in staat te doen wat ik deed. Ik was dus misschien niet totaal bezeten, maar ik werd wel datgene wat men van mij collectief verwachtte: iemand die goed Djembe kon spelen en deze gebeurtenis leiden. De energie werd met andere woorden verkeerd gericht om het te doen slagen. Iedereen richtte zich op mij.

Dit is waarschijnlijk de reden waarom het niet meer lukte van zodra ik wilde dansen en het ritme aan de anderen wilde overlaten, om te zien of ikzelf, wanneer ik het niet meer met muziek hoefde te begeleiden, in trance kon gaan. Op zich een goed idee, daar de energie zich op mij bundelde, maar daarmee verbrak ik wel de evocatie die men in mij belichaamde: namelijk degene zijn die alles in de hand hield.

## 15. Conclusie

Laat het duidelijk zijn dat ik met deze uiteenzetting niets probeer te bewijzen. Ik wilde enkel aantonen dat het mogelijk is dergelijke experimenten te houden en het verloop ervan te verklaren met mijn eigen theorie. Hoewel dit uiteraard het waarheidsgehalte van de theorie niet aantoont (het kan nog steeds een ad-hoc verklaring zijn), is het ook zo dat, wanneer men deze theorie niet aanvaardt, dan het verloop van de gebeurtenis helemaal niet kan worden geduid. Heel wat statistisch algemene elementen uit trance-rituelen waren immers aanwezig. Fysiologische stimuli, evocatie, groepsgebeuren, zelfs het genezende aspect, want, wat schrijft de zeer kritische M:

“Ik vond het in ieder geval een aparte ervaring waar ik echt rustig van geworden ben op dat moment. Hoewel ik betwijfel dat dit bij de rest ook zo was. Trouwens mijn hoofdpijn was erdoor weg, dus als ik nog eens last van een beetje hoofdpijn heb bel ik u met uw jambe ipv een perdolan te nemen.” (M)

Zeer eigenaardig moet ik zeggen, want met alle mensen die op potten en pannen sloegen samen met mijn overluidе percussie, was er eigenlijk sprake van een hels lawaai waar je eerder migraine van zou krijgen.

Dus, hoe kan zonder mijn theorie verklaard worden dat in de aanwezigheid van al deze elementen er zich toch geen trance manifesteerde. Er zou kunnen worden verondersteld dat het gebeurde ook kan verklaard worden door groepspsychologie, maar dan nog blijft er het hoogst eigenaardige fenomeen van de gelijkenis met de ervaring van Maya Deren en het feit dat ik beter drumde dan ik eigenlijk kan. Waarom manifesteerden die spontane eenheid en sfeer zich trouwens niet tijdens de fuif achteraf, wat op zich ook een groepsfenomeen was, en nog wel met dezelfde groep. Het was werkelijk verbazingwekkend te zien en voelen hoe iedereen plots aan het geheel begon deel te nemen, hoewel ik het in eerste instantie totale vrijheid had gelaten en niets specifiek gevraagd. Het feit *dat* het een groep was zegt helemaal niet genoeg.

Psychologie schiet ook tekort als wordt verondersteld dat het een kwestie van tijd was, dat het gewoon niet lang genoeg duurde om de menselijke psyché in de juiste toestand te krijgen. Want, welke toestand zou dit dan zijn? Waar moet men op wachten om deze te bewerkstelligen? Wat zou er zich naarmate de tijd vordert meer en meer kunnen accumuleren tot het psychologische fenomeen zich voordoet? Het kan niet gaan om de

opbouw van intentionele gedachten en innerlijke overtuigingskracht – want deze was er manifest niet bij enkele mensen. Uiteraard kan het hier enkel gaan om de accumulatie van groepsenergie tot de ego-energie zich kan ontbinden. Enkel zo is het mogelijk dat een groepsgebeuren geleidelijk aan meer en meer invloed kan krijgen op individuen. Enkel zo is het mogelijk dat enkele personen nadat ze hun weerstand overwonnen hadden, zich toch plots in het gebeuren opgenomen voelden. Enkel zo kan elk onderdeel van de gebeurtenis verklaard worden – zowel de psychologische, sociologische, neurologische als subjectieve ervaringen.

Dit experiment bewijst nog niets, maar het is wel zo dat het pas volledig kan gevat worden als men het bekijkt vanuit een intermenselijke energetische dynamiek. Meer nog, zoals ik reeds betoogde, het wordt mogelijk deze verder te testen. Verdere testen zouden in de eerste plaats veel langer door moeten gaan. Een half uurtje, als het al zo lang duurde, is veruit tekort om energie te richten. Hoewel niet onmogelijk natuurlijk. Er kan dus ook nagegaan worden of dit kan geleerd worden, of mensen door zich te richten op energie-uitwisseling na enige tijd vlotter en sneller in trance kunnen gaan. Indien ze dit niet kunnen, klopt de theorie niet. Indien andere mensen dit ook kunnen wanneer ze zich expliciet niet richten op energetische manipulatie klopt de theorie ook niet. Men kan nagaan welke elementen niet noodzakelijk zijn. Eigenlijk kan men stuk voor stuk elk element verwijderen en als het dan nog steeds lukt door zich te richten op een energetische dynamiek, dan moet men deze wel aanvaarden.

Specifiek uit de beschreven gebeurtenis kunnen we al vermoeden dat de energie zich niet op de muzikant mag richten. De muzikant moet begeleiden, ja, maar hij mag niet het ‘onderwerp’ van het ritueel zijn. Hij is het leidend voorwerp, om het onderwerp in trance te brengen. Tenzij werkelijk *iedereen* muzikant is en de collectieve energie zich doorheen de muziek op hetzelfde punt richt, zoals in Dhikr recitaties of het zingen van psalmen in Charismatische diensten.

Wat in dit geval ook niet aanwezig was, was enige vorm van mimesis. Niemand probeerde een andere rol in te nemen, niemand vereenzelvigde zich met symbolen, krachten of entiteiten. Nochtans het zou zeer sterk geholpen hebben zich te ontdoen van de ego-ontbinding. De enige die mimesis vertoonde was ikzelf. Ik nam de rol van de spirituele en muzikale begeleider van het tranceritueel op mij. Ik leefde me in in de situatie van diegenen waarover ik had gelezen. Niet alleen omdat ik dit zo wilde, maar ook omdat de groep mij in die richting duwde. Ik vermoed dan ook dat mijn graad van trance en

possession het verst, diepst of hoogst was – het hangt er maar van af hoe men het noemen wil.

Uiteindelijk komt het er wederom op neer dat zowel het ego als de groep moeten gericht worden. Als beiden inderdaad van even groot belang zijn, dan is dit omdat er een rechtstreekse, reële en richtbare relatie moet zijn tussen beiden. Deze relatie noem ik energie. Dat is alles.

## APPENDIX: e-mails van medestudenten

Na het experiment mailde ik alle aanwezigen of ze mij hun ervaringen per e-mail konden bezorgen. Enkelen reageerden hier zeer vlug en vriendelijk op. Ik citeerde hen in het laatste hoofdstuk. Hier neem ik de volledige e-mails integraal op.

---

A

hallo,

hier dan toch nog een beschrijving van mijn 'ervaring' van jouw experiment. hopelijk nog niet te laat.

ik streef geen religieuze ervaringen na, dus aan evenementen zoals op weekend zal ik ook nooit religieuze (in de zin van transcendent, dan) betekenissen toeschrijven. ik snap eigenlijk niet goed waarom sommige mensen dat wel willen, voor mij valt dat gewoon in de categorie 'leuk' en 'wijs'. ik vond het wel een van de leukste momenten van het weekend omdat iedereen zo goed op elkaar kon inspelen (T, F en anderen die op vanalles begonnen te slaan) en dat dat aanleiding gaf tot 'iets moois'. ik voelde dus wel een zekere groepsverbondenheid, een zekere rust die ervan uitging ook (in de zin van: opgaan in het moment zelf) en de ervaring van 'met veel kan je meer dan alleen'.

ik denk dat dat het zowat samenvat. veel succes er nog mee! groetjes,

A

---

S

Beste Jonas,

hier volgt een verslagje van mijn ervaring van het 'tranceritueel experiment'

Ik was die avond alleszins in de stemming om te dansen. Het was er de vorige avond nog niet van gekomen. Ik kon moeilijk op mijn stoel blijven zitten toen ik de djembé ritmes hoorde. Ik mag nog zo moe zijn (en dat was ik ook, had de vorige nacht 3 uurtjes geslapen) dansen op live percussiemuziek maakt me altijd vrolijk en geeft me energie. Ik moet wel zeggen dat ik enige weerstand voelde tegenover bezetenheid door geesten. Toen ik als kind op kamp ging en ze stelden voor om geesten op te roepen maakte ik altijd dat ik weg was. Ik associeer geesten dus met 'negativiteit'. Dit komt wellicht ook door de verhalen die dan de ronde deden over mensen die geesten opgeroepen hadden en sindsdien voortdurend tegenslag

hadden. Of misschien ligt het aan mijn moeder die ons zeer katholiek opvoedde en ons inlepelde dat geesten oproepen heel slecht is.

Misschien had je wat meer uitleg en illustraties kunnen geven. Wij 'westerlingen' zijn immers niet zo vertrouwd met geesten, trance, e.d.

Ik persoonlijk ben meer vertrouwd met verbinding met aarde, kosmische en universele energie. En als ik op djembé muziek dans, ga ik automatisch door mijn knieën zakken, dicht bij de aarde dus. Ik heb in de één of andere workshop 'Afrikaanse dans' eens horen zeggen dat Afrikanen zolang kunnen staan dansen om dat er een voortdurende uitwisseling van energie plaatsvindt tussen danser, de aarde, en andere mensen aanwezig.

Ik dacht onlangs ook hieraan: als ik dans ben ik niet gewoon van 'geesten buiten mij' aan te spreken, maar ik denk dat ik door het dansen wel 'iets in mezelf aanspreek': het speelse, vrolijke, spontane, kinderlijke, creatieve....dat daar ook ergens zit maar niet altijd genoeg aan bod kan komen.

Ik vond het spijtig dat er zo weinig mensen meedanst, daar om heb ik geprobeerd om wat mensen mee te krijgen. Ik voelde me hierdoor ook wat geremd en heb me alleszins niet 100 % laten gaan. Ik vroeg achteraf aan A waarom ze niet had meegedanst. Ze zei dat ze was 'overdonderd' ( weet niet meer hoe ze het precies zei) door mij bezig te zien. Ik heb dan ook achteraf gedacht dat ik misschien eerst ook beter wat op een stoel had moeten zitten wachten.

Het deed me er aan denken dat ik vorige week op een fuif van de BAS boot het eerste kwartier nadat ik Sonja Bockstaele en haar leerlingen had gezien, ook aan de grond genageld stond.

Misschien had het ook geholpen als ik vooraf een 'Afrikaanse dansinitiatie' had kunnen geven? Ik had er met een aantal mensen over gesproken en ze waren wel geïnteresseerd. Maar het is er dus niet van gekomen. Na de wandeling waren de meesten te moe, en dan was het avondeten...spel....

Ik vond het heel leuk dat sommigen spontaan 'muziekinstrumenten' zochten in de keuken en mee 'muziek' maakten.

Het mocht voor mij alleszins veel langer geduurd hebben.

Daarna was er wel wat ambiance op de dansvloer, en waren er meer mensen aan het dansen dan de vorige avond. Althans voor zover ik weet, want ik ben rond 13.30 gaan slapen. (of toch poging tot...)

Het experiment heeft me blijkbaar die nacht ook nog beziggehouden. Ik droomde namelijk dat het jullie die nacht toch nog gelukt was..... Jullie waren allemaal bezeten.....alleen....wel door de geesten van varkens.....

Ik vertelde dit op de trein en je vertelde dat dit je deed denken aan één van de duiveluitdrijvingen van in de bijbel. Interpreteer dit zoals je wil, maar volgens mij bevestigt dit dat ik bezetenheid van geesten met 'negativiteit' associeer.

Voilà,  
dit was mijn verslagje,  
nog veel plezier, en succes met je thesis.

Groetjes,  
S



## M

Hey Jonas,

ik zou je wel willen helpen voor je thesis maar ik vrees dat wat ik hier ga schrijven behoorlijk voorspelbaar zal zijn. Maar toch een klein verslagje van wat ik dacht en voelde:

Ik kan niet zeggen dat ik echt geloofde dat het zou kunnen lukken om in trance te gaan, zeker niet bij mij die eigenlijk veel te hard vasthangt aan deze aardse werkelijkheid om te geloven in een verheven spiritualiteit. Toch wou ik echt proberen, voor jou, omdat ik wist dat het een experimentje voor je thesis was. Wel ik ben gaan zitten in kleermakerszit op de grond (de eerste keer) en wanneer je begon te trommelen was ik nog een sigaret aan het roken (toen ik merkte dat dat niet erg lukte, in trance proberen te geraken en een sigaret roken tegelijkertijd, heb ik die maar uitgedaan). Voor ik mijn ogen sloot zag ik nog net dat N aan het dansen was.

Je had ons gezegd dat we ons moesten proberen te concentreren op de groep en dat lukte bij mij niet erg goed. Ik zie hier twee redenen voor: ten eerste geloofde ik niet in deze groep, ik had geen goed bij de groep en ik kende een deel van de mensen echt niet. Ook voelde ik wel ergens dat een aantal mensen niet mee deden. Ik voelde mensen langs mij naar de keuken lopen en babbelen met elkaar. Ten tweede was het idee 'de groep' veel te abstract voor mij. Ik kon mij hier niet meteen een voorstelling van maken hoe ik me op zoiets abstract kon concentreren. In ieder geval lukte dat dus niet. Ik besloot om me dan maar te concentreren op de muziek en dat lukte veel beter. Dat was veel concreter.

Ik denk dat ik veel te hard geprobeerd heb voor de rest. Ik was veel te hard met het verlaten van het ik-gevoel bezig. Ik zal enkele voorbeelden geven: Ik voelde dat mijn neus jeukte, dus dacht ik 'oei, mijn neus jeukt' dan was mijn volgende gedachte 'Hé M, ge moogt niet denken dat UW neus jeukt' waarna hieruit de gedachte 'maar ik mag ook niet denken dat ik niet mag denken dat mijn neus jeukt'. (ik weet het af en toe heb ik last van rare cirkelgedachten) Uiteindelijk kon ik mij dan wel weer op de muziek concentreren maar dan kwam weer de gedachte op dat mijn voet pijn deed van de houding waarop ik zat en dan begon de stroom weer opnieuw.

Ik verdeel mijn pogingen eigen lijk op in drie keer. Gewoon omdat er drie keer getrommeld is. De eerste keer beschreef ik hier boven. De tweede keer was er naast mij iemand volledig uit de maat aan het slagen en dat stoorde mij enorm (ik was op een matras gaan zitten voor mijn voet). De derde keer heb ik het opgegeven omdat ik merkte (of dacht) dat het toch niet meer zou lukken, er was te veel sfeer voor mij.

Dat was het, misschien nog één losse gedachte. Achteraf ben ik tot de conclusie gekomen dat ik waarschijnlijk niet in trance wou gaan. Waarom nu: uit schrik dat ik mij belachelijk zou maken tegenover de groep, dat ze met me zouden lachen (en ik ben er nog steeds van overtuigd dat die angst niet ongegrond was).

Sorry voor dit lange gezaag, waarschijnlijk hebt ge er niets aan maar ge weet nooit hé. Ik vond het in ieder geval een aparte ervaring waar ik echt rustig van geworden ben op dat moment. Hoewel ik betwijfel dat dit bij de rest ook zo was. Trouwens mijn hoofdpijn was erdoor weg, dus als ik nog eens last van een beetje hoofdpijn heb bel ik u met uw jambe ipv een perdolan te nemen.

---

## V

Jonas,  
mijn gevoel bij 'het experiment' was dubbel: ik stond er voor open maar vond het allemaal heel erg geforceerd: het feit dat je weet wat de bedoeling is (althans voor zover ik weet: in trance geraken) riep bij mij een beetje weerstand op...  
Ik was ook heel erg moe. Ik bekeek het in het begin nogal nuchter waardoor het me belachelijk leek. Anderzijds vond ik het heel boeiend om iedereen te observeren (wat me wel op mijn stoel deed blijven zitten). Naarmate de tijd verstreek verdween die weerstand dus.  
Toen ik eenmaal, gestimuleerd door de mooie dans van een klasgenote, mijn laatste weerstand overboord gooide en ook begon te dansen (op blote voeten!) begon ik het plezant te vinden.

Groetjes,

## V

---

## G

Dag Jonas: in het kort mijn bevindingen:  
omdat ik uw verbale intro gemist heb (ik was de financieën aan het doen in de keuken) had ik wat tijd nodig om erin te komen. omdat ik wel van dergelijke dingen hou (dansen, ritme, feest, ...) voelde ik mij op mijn gemak. ik was zelfs een beetje jaloers op degenen die zich al aan het uitleven waren van de eerste moment (de dansende srah bvb). het duurde evenwel tot het einde van de eerste sessie eer ik 'erin' zat, nl ik voelde mij buiten in het donker op een of ander (niet noordzee) strand met een bende mensen op een avond in een vakantie of op een feest. en ik kreeg goesting in het samenzijn, in het ritme, kortom ik was klaar voor méér. en ik hoopte ook dat je zou doorgaan. de tweede ronde had ik wat materiaal genomen (twee houten plankskes en een mes), ik wilde wel maar ik kreeg niet genoeg effect ermee. dan switchte ik naar een deksel met mes en werd ik zowaar een echte drummer. ik vond het heerlijk. ik volgde de andere ritmemakers aandachtig, en genoot van het samenspel en de supergeslaagde overgang van één ritme naar een ander.  
dus: wat ik vooral voelde was goesting om samen iets te creëren, het gevoel los te mogen laten op dit moment buiten de normale omgeving en mensen, zin in ritme,

beweging, lust for life. op een ander moment had ik koppijn gekrgen van zoveel lawaai, maar nu mocht het voor mij luid en overdreven zijn. wat de anderen deden kon mij eigenlijk niet echt schelen, ik deed mijn ding in samenspel met het ritme dat ik hoorde.

ik weet dat ritme en muziek mij sowieso compleet kunnen doen ontspannen en uitleven. maar hier was het fijne de grootte van de groep, het donker met kaarsjes en het geïmproviseerde materiaal. en het feit dat we geen burens hadden natuurlijk. ik had op dat moment één pint gedronken en de avond ervoor had ik niet overdreven dus de alcohol zal er zo goed als niets mee te maken gehad hebben voor mij.

so long,

g

---

T

Beste Jonas

mijn gedacht van het trancemoment:

- de boterham en de duvel midden de kaarsjes gaven iets meer, al weet ik niet juist wat: een concentratiepunt, een ordescheppend punt dat iedereen toch ergens beperkte in zijn bewegingsvrijheid, een schaduwrijke sfeer uit het licht van de kaarsjes uiteraard...
- voor de onderbreking zat ik wat op een gitaar te jingelen: niemand hoorde er iets van, ook ikzelf niet, maar mijn slagvingers volgden wel de ritmes van het slagwerk. kon ik tegentijden enz. uitproberen.
- mensen leken vooral in het tweede deel op zoek naar waarop ze nu eigenlijk konden slaan om toch maar dat verschil in het ensemble te maken. sommigen zaten er wat verslagen bij: wat halen mijn flesjes nu uit?
- ik had wel het gevoel dat van mij iets visueel of auditief, in ieder geval productief, verwacht werd, hoewel sommigen dat gevoel dat niet leken te hebben...

Groetjes

T

## BIBLIOGRAFIE

ANAND, B.K. e.a. 1961 'Some Aspects of Electroencephalographic Studies in Yogis', *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, vol. 8, nr. 3, pp. 452-456

ANONIEM, 2001 *Ilahiler en Sema van de Wervelende Derwisjen van Konya*, Amsterdam: Kulsan

ANONIEM, 2002 *CIA - the world factbook: Haïti*,  
<<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ha.html>> geconsulteerd op 17/01/2003

ANONIEM, 2003a *ESP: Telepathy, Precognition, Parapsychology, Oracle, Meditation, Psychic, Telekinesis, Clairvoyant*, <[http://mysticalsoup.com/esp\\_infopgs/](http://mysticalsoup.com/esp_infopgs/)> geconsulteerd op 25/02/03

ANONIEM, 2003b *the Afro-Cuban Orisha Pantheon*,  
<<http://www.historical-museum.org/exhibits/orisha/english/pantheon.htm>> geconsulteerd op 28/02/03

ANONIEM, 2003c *the Orishas*,  
<<http://www.seanet.com/~efunmoyiwa/orishas.html>> geconsulteerd op 28/02/03

ALLEN, BENEDICT 2000 *De laatste der Medicijnmannen*, vert. uit het Engels door van Gelder M., Haarlem: Schuyt & Co.

BALAGANGADHARA, RAO S.N. 1994 *'The Heathen in His Blindness ...': Asia, the West and the Dynamic of Religion* Leiden: Brill

BALAGANGADHARA, RAO S.N. ongedateerd 'We shall not cease...', ongepubliceerde paper

BANHAM, MARTIN e.a. (eds.) 1994 *The Cambridge Guide to African and Caribbean Theatre*, Cambridge: Cambridge University Press

BARBOUR, IAN G. 1999, Neuroscience, Artificial Intelligence, and Human Nature: theological and philosophical reflections, *Zygon*, vol. 34, nr. 3 pp. 361-398

BEHAVENET 2002 *Psychopathology: Schneiderian Symptoms*

<<http://www.behavenet.com/capsules/path/Schneideriansymptoms.htm>> geconsulteerd op 25/02/2003

BELO, JANE 1960 *Trance in Bali*, New York: Columbia University Press

BESMER, FREMONT E. 1983 *Horses, Musicians and Gods: the Hausa-cult of possession-trance*, South Hadley (Mass.): Bergin and Garvey

BEHREND, HEIKE & LUIG, UTE (eds.) 1999 *Spirit possession, Modernity and Power in Africa*, London: Curry

BODDY, JANICE 1989 *Wombs and Alien Spirits: women, men and the Zar cult in Northern Sudan*, Wiskonsin: University of Wiskonsin Press

BODDY, JANICE 1994 'Spirit Possession Revisited: beyond instrumentality.' in *Annual Review of Anthropology*, nr. 23, pp. 407-434

BOURGUIGNON, ERIKA (ed.) 1973 *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State University

BOURGUIGNON, ERIKA 1974 'Preface' in Zaretski, Irving (ed.) *Trance, Healing and Hallucination*, New York: Wiley-Interscience, pp. 113-226

BUNDZEN, PAVEL V. 2002 'Altered States of Consciousness: review of experimental data obtained with a multiple technique approach', *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Vol. 8, nr. 2, pp. 153-165

CORBETT, BOB 1988 *Introduction to Voodoo*,

<<http://www.hartford-hwp.com/archives/43a/010.html>> geconsulteerd op 17/01/2003

CRAPANZO, VINCENT & GARRISON, VIVIAN (eds.) 1977 *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience

CRAPANZANO, VINCENT 1977 'Mohammed and Dawia: possession in Morocco', in Crapanzo, Vincent & Garrison, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 141-176

CRONK, R. 1996 *Mimesis and the Aesthetic Experience*,

<<http://www.westland.net/venice/art/cronk/mimesis.htm>>, geconsulteerd op 30/04/2002

KOLAK, DANIEL 1993, 'Finding our Selves: identification, identity and multiple personality', *Philosophical Psychology* vol. 6, nr. 4, pp. 363-387

DAMASIO, ANTONIO 1995 *De Vergissing van Decartes: Gevoel, verstand en het menselijk brein*, vert. uit het Engels door De Mattos, T., Amsterdam: Wereldbibliotheek

.

DEREN, MAYA 1983 *Divine Horsemen: the living gods of Haiti*, New York: McPherson & Company

DEREN, MAYA 1999 *Excerpts from "the Forewords to Divine Horsemen"*

<[http://www.oto.de/MayaDeren/maya\\_deren.html](http://www.oto.de/MayaDeren/maya_deren.html)> geconsulteerd op 03/03/2003

DEITZ, JEFFREY 1989 'The Evolution of Self-psychological Approach to Depression', *American Journal of Psychotherapy*, vol XLIII, nr. 4, pp. 494-505

DRIESKENS, BARBARA 2001 *The World of Whisper*, ongepubliceerde paper voorgesteld op de conferentie 'Islam in Africa', State University of New York

DRIESKENS, BARBARA 2003 Persoonlijke e-mails als antwoord op vragen over de Zar cultus, ontvangen 30/01/2003

ELIADE, MIRCEA (ed.) 1987 *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company

FAHLBUSCH, ERWIN e.a. (eds.) 1999 *The Encyclopedia of Christianity: volume 1*, vertaald uit het Duits, Eerdmans Publishing Company: Michigan/ Koninklijke Brill N.V.: Leiden

FLEMING, MALI MICHELLE 1993 'Santeria', in *Hispanic*, vol. 6, nr. 1, pp. 32-35

GARRISON, VIVIAN 1977 'The "Puerto Rican Syndrome" in Psychiatry and *Espiritismo*', in Crapanzo, Vincent & Garrison, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 383-450

GILLEY, GARY E. 2003 *The History of the Charismatic Movement; Pentacostalism*, <<http://www.rapidnet.com/~jbeard/bdm/Psychology/char/>> geconsulteerd op 13/01/2003

GOODMAN, FELICITAS D. 1974 'Disturbances in the Apostolic church: a trance-based upheaval in Yucutan' in Zaretski, Irving (ed.) 1974 *Trance, Healing and Hallucination*, New York: Wiley-Interscience, pp. 227-363

GOODMAN, FELICITAS D. 1990 *Where the Spirits ride the Wind: trance journeys and other ecstatic experiences*, Bloomington: Indiana University Press

GORDON, LEAH 2000 *Het Voodoo Boek*, vert.uit het Engels door Van Oudheusden P., Eke: Quarto Inc.

GRACE, SHERRY L. & CRAMER, KENNETH L. 2002 'Sense of Self in the new Millennium: male and female student responses to the TST' *Social Behavior and Personality*, vol. 30 nr. 3, pp. 271-280

GREENBAUM, LENORA 1973a 'Societal Correlates of Possession Trance in Sub Saharan Africa' in Bourguignon, Erika (ed.) *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State university

GREENBAUM, LENORA 1973b 'Possession Trance in Sub Saharan Africa: a Descriptive Analysis of Fourteen Societies' in Bourguignon, Erika (ed.) *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State university

GUSSLER, JUDITH 1973 'Social change, ecology, and spirit possession among the south African Nguni', in Bourguignon, Erika (ed.) *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State university

HALPERN, STEVE & SAVARY, LOUIS 1985 *Sound Health: the music and sounds that make us whole*, New York: Harper & Row

HASSAN, AMINA 2003 *Transcending into Metaphysical Realization*

<[http://www.metimes.com/issue98-25/cultent/transcending\\_into\\_metaphysical.htm](http://www.metimes.com/issue98-25/cultent/transcending_into_metaphysical.htm)>

geconsulteerd op 15/04/2003

HAUPTFLEISCH, TEMPLE 1997 *Theatre and Society in South Africa: some reflections in a fractured mirror*, Pretoria: J.L. Van Schaik

HEBER, SHARON A. 1989 e.a. 'Dissociation in Alternative Healers and Traditional Therapists: a comparative study', in *The American Journal of Psychotherapy*, vol. XLIII nr. 4, pp. 562-573

HEFNER, ALAN G. 2003a *Charismatics, the,*

<[http://www.themystica.com/mystica/articles/c/charismatics\\_the.html](http://www.themystica.com/mystica/articles/c/charismatics_the.html)> geconsulteerd op

13/01/2003

HEFNER, ALAN G. 2003b *Glossolalia*

<<http://www.themystica.com/mystica/articles/g/glossolalia.html>> geconsulteerd op

13/01/2003

HENNEY, JEANNETTE H. 1974 'Spirit Possession Belief and Trance Behavior in Two Fundamentalist Groups in St. Vincent' in Zaretski, Irving (ed.) 1974 *Trance, Healing and Hallucination*, New York: Wiley-Interscience, pp. 1-112



- HOTH, KEVIN J. 2000 *The Problem of Possession Trance in Ethnographic Film*  
 <<http://www.orangemancreative.com/writings/trance.html>> geconsulteerd op 03/03/2003
- HUTSON, SCOTT R. 1999 'Technoshamanism: spiritual healing in the rave subculture',  
*Popular Music & Society*, vol. 23, nr. 3, pp. 53-78
- HUXLEY, ALDOUS 1974 *The Devils of Loudun*, Harmondsworth : Penguin books
- IBITOKUN, BENIDICT. M. 1995 *African Drama and the Yorubà World-view*, Ibadan:  
 Ibadan university Press
- IRVINE, JUDITH 1982 'The Creation of Identity in Spirit Mediumship and Possession' in  
 Parkin, David (ed.), *Semantic Anthropology*, Londen: Academic Press Inc.
- KAKAR, SUDHIR 1982 *Shamans, Mystics and Doctors*, London: Uwin paperbacks
- KARADE, BABA IFA 1998 *Yoruba: Handboek der Afrikaanse Mystiek*, vert. uit het  
 Engels door van Ouwerkerck D., Amsterdam: Schors
- KAZADI, NTOLE 1990 *Chants de Cultes du Zaïre: chants et possession dans les cultes  
 du Butembo et des Mikendi*, Parijs: Peeters-Selaf
- KESSLER, CLIVE S. 1977 'Conflict and Sovereignty in Kelantanese Maly Spirit  
 Seances', in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit  
 Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 295-332
- KOSS, JOAN D. 1977 'Spirits as Socializing Agents: a case study of a Puerto Rican girl  
 reared in a matricentric family', in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case  
 Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 365-383
- KRAMER, FRITZ W. 1993 *The Red Fez: art and spirit possession in Africa*, vert. uit het  
 Duits door Green M., London: Verso

KREMER, JURGEN W., 1994 'Seidr or Trance? toward an archaeology of the Euro-American tribal mind', *Revision*, vol. 16, nr. 4, pp. 183-192

KREMER, JURGEN W. & KRIPPNER, STANLEY 1994 'Trance Positions', *Revision*, Vol. 16 Issue 4, pp. 173-183

KRINGS, MATTHIAS 1999 'On History & Language of the 'European' Bori Spirits', in Behrend Heiki en Luig, Ute (eds.), *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, London: Curry, pp. 53-67

KRUK, REMKE 1985 *Abu Bakr Muhammed ibn Tufayl: wat geen oog heeft gezien, geen oor heeft gehoord en in geen mensenhart is opgekomen; de geschiedenis van Hayy Ibn Yaqzan*, Amsterdam: Meulenhoff

LAZARO, ELIAN ongedateerd, *Nix*, onuitgegeven biografisch manuscript

LEIRIS, MICHEL 1996 *Miroir de l'Afrique: L'Afrique fantôme; La Possession et ses Aspects Théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar, précédée de La Croyance aux Génies Zar en Ethiopie du Nord*, Parijs: Gallimard

LEONARD, ANNE P. 1973 'Spirit Mediums in Palau: transformations in a traditional system', in Bourignon, Erika (ed.) *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Columbus: Ohio State University Press, pp. 129-177

LEWIS, IOAN M. 1972 *Religieuze Extase*, vert. door Marije, E. Amsterdam: Het Spectrum

LEWISTON, DAVID 1995a *Trance I: Sufi Dervish rite; Tibetan overtone chant; Indian Dhrupad*, New York: Ellipsis Arts...

LEWISTON, DAVID 1995b *Trance II: Naqshbandi Sufis of Turkestan, healing and trance in Morocco, Balinese trance rituals*, New York: Ellipsis Arts...

MACKLIN, JUNE 1977 'A Connecticut Yankee in Summer Land' in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 41-86

MATTHEY IGNAZ 1989 *Muziekwetenschappen: algemene muziekleer*, Heerlen: Open Universiteit

MCALISTER, ELIZABETH 1995 *Rhythms of Rapture*, Washington: Smithsonian Folk Ways

MCALISTER, ELIZABETH e.a. 1997 *Angels in the Mirror: Vodou music of Haiti*, New York: Ellipsis Arts...

MERTZ, LISA 1994 'The Spirits Say They aren't Crazy: trance and healing in cultural context', *Revision*, vol. 17, nr. 1, pp. 29-35

MILDER, MARIEKE 1999 *Dansen om te Leven: over Afro-Braziliaanse cultuur en spiritualiteit*, Heeswijk: Dabar-Luyten

MIZRACH, STEVE 2003 *Neurophysiological and Psychological Approaches to Spirit Possession in Haiti*, <<http://www.fiu.edu/~mizrachs/spiritpos.html>> geconsulteerd op 12/02/2003

MORTON, ALICE 1977 'Dawit: competition and integration in an Ethiopian Wuqabi cult group', in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 193-234

NEHER, ANDREW 1961 'Auditory Driving Observed with Scalp Electrodes in Normal Subjects', *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, vol. 8, nr. 3, pp. 449-451

NEHER, ANDREW 1962 'A physiological Explanation of Unusual Behavior in Ceremonies involving Drums', *Human Biology*, vol. 34, nr. 2, pp. 151-160

NOURSE, JENNIFER W. 1996 'The Voice of the Winds Versus the Masters of Cure: contested notions of spirit possession among the Lauje of Sulawesi', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, no. 3, pp. 425-444

OBEYESEKERE, ALICE 1977 'Psychocultural Exegesis of a Case of Spirit Possession in Sri Lanka' in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 235-294

PRESSEL, CLIVE S. 1977 'Negative Spirit Possession in Experienced Umbanda Spirit Mediums' in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 333-364

PRESSEL, ESTHER 1974 'Umbanda Trance and Possession in São Paulo, Brazil' in Zaretski, Irving (ed.) *Trance, Healing and Hallucination*, New York: Wiley-Interscience, pp. 113-226

RAMOS, MICHAEL R. 2002 Pentecostals, Charismatics, and the Third Wave,  
< <http://www.leaderu.com/isot/docs/3wave.html> > geconsulteerd op 13/01/2003

RASMUSSEN, SUSAN J. 1995 *Spirit Possession and Personhood among the Kel Ewey Tuareg*, Cambridge: Cambridge University press

ROSENBERG, MORRIS 1989 'Self-Concept Research: a historical overview', *Social forces*, vol. 68, nr. 1, pp. 34-45

ROSKELL-PAYTON, VALERIE 1994 'Experiencing Ritual: book review', *Ethnohistory* Winter94, Vol. 41 Issue 1, pp. 208-210

ROTH, GABRIELLE & LOUDON, JOHN 2001 *Dans het Leven: lessen van een sjamaan*, vert. uit het Engels, Bloemendaal: Altamira

ROUGET, GILBERT 1985, *Music and Trance: a theory of the relations between music and possession*, Chicago: University of Chicago Press

SAUNDERS, LUCIE W. 1977 'Variants in Zar Experience in an Egyptian Village', in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 177-192

SCHEIFFELE, EBERHARD 2001 'Acting: an altered state of consciousness', *Research in Drama Education*, vol. 6, nr. 2, pp. 179-191

SHARP, LESLEY A. 1993 *The Possessed and the Dispossessed: spirits, identity and power in a Madagascar migrant town*, Berkeley: University of California Press

SÖKEFELD, MARTIN 1999 'Debating self, Identity, and Culture in Anthropology', *Current Anthropology*, vol. 40, nr. 4, pp. 417-448

SPIEGEL, DAVID 1987 'The Healing Trance', *The Sciences*, vol. 27, nr. 2, pp. 35-41

STROOBANTS, JOS 2002 *Aulos of Dubbelfluit*,  
<<http://users.skynet.be/zoekheteensop/dubbelfluit.htm>> geconsulteerd op 07/03/03

TAUSSIG, MICHAEL 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a study in terror and healing*, Chicago: Univirsity of Chicago Press

TAUSSIG, MICHAEL 1993 *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses*, New York: Routledge

THOMPSON, ROBERT F. 1983 *Flash of the Spirit: African & Afro-American art & philosophy*, New York: vintage books

TROMPF, G. W. 2000 in 'Millenarism: history, sociology, and cross-cultural analysis', *Journal of Religious History*, Vol. 24, nr. 1, pp. 103-125

TURNER, EDITH 1992a *Experiencing Ritual: a new interpretation of African healing*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press

TURNER, EDITH 1992b 'The Reality of Spirits', *Revision*, Vol. 15, nr. 1, pp. 28-32

VANDENBROECK, PAUL 1997 *De Kleuren van de Geest: dans en trance in Afro-Europese tradities*, Gent: Snoeck-Ducaju & Zoon

VANDER, ARTHUR e.a. (eds.) 1998 *Human Physiology: the mechanism of body function*, Columbus: McGraw-Hill

VAN LOOCKE, PHILIP 1994 *Samenwerking binnen het Brein*, Gent: Communicatie & Cognitie

VITEBSKY, PIERS 2001 *De Sjamaan: reizen van de ziel, trance, extase en genezing, van Siberië tot de Amazone*, vert. uit het Engels Kerkdriel: Librero

WAFER, JIM 1991 *The Taste of Blood: spirit possession in Brazilian Candomblé*, Philadelphia: University of Pennsylvania press

WALEY, M. I. 1993 *Sufism: the alchemy of the heart*, San Francisco: Chronicle Books

WENDL, TOBIAS 1999 'Slavery, Spirit Possession & Ritual Consciousness: the chamba cult among the Mina of Togo', in Behrend Heiki en Luig Ute (eds.), *Spirit Possession, Modernity and Power in Africa*, London: Curry, pp. 111-123

WILLIS, ROY 1999 *Some Spirits Heal, Others Only Dance: a journey into human selfhood in an African village*, Oxford: Berg

WITZTUM, ELIEZER & BUCHBINDER, JACOB T. 1990 'Summoning a Punishing Angel: treatment of a depressed patient with dissociative features', *Bulletin of the Menninger Clinic*, vol. 54, nr. 4, pp. 524-538

WORTH, SARAH E. 2000 'Aristotle, Thought, and Mimesis: our responses to fiction', *Journal of Aesthetics & Art Criticism*, Vol. 58, no. 4, pp. 333-440

ZAHOUREK, ROTHLYN P. 2001 'Trance and Suggestion: timeless interventions and implication for nurses in the new millennium', *Holistic Nurse Practices*, vol. 5 nr. 3, pp. 73-82

ZARETSKI, IRVING (ed.) 1974 *Trance, Healing and Hallucination*, New York: Wiley-Interscience

ZEMPLINI, ANDREAS 1977 'From Symptom to Sacrifice: the story of Khady Fall', in Crapanzo, Vincent & Garisson, Vivian (eds.) *Case Studies in Spirit Possession*, New York: Wiley-Interscience, pp. 87-140

ZUKAV, GARY 1981 *De Dansende Woe-li Meesters*, vert. uit het Engels door Jonkers, R., Amsterdam: Bert Bakker

Jonas Slaats

4 mei 2003

jonasslaats@pandora.be