

Global Belonging in Kampala, Oeganda

Het Bahá'í Geloof:

- Een Religieuze Constructie van Lokale en Mondiale Eenheid -



Global Belonging in Kampala, Oeganda

Het Bahá'í Geloof:

- Een Religieuze Constructie van Lokale en Mondiale Eenheid -

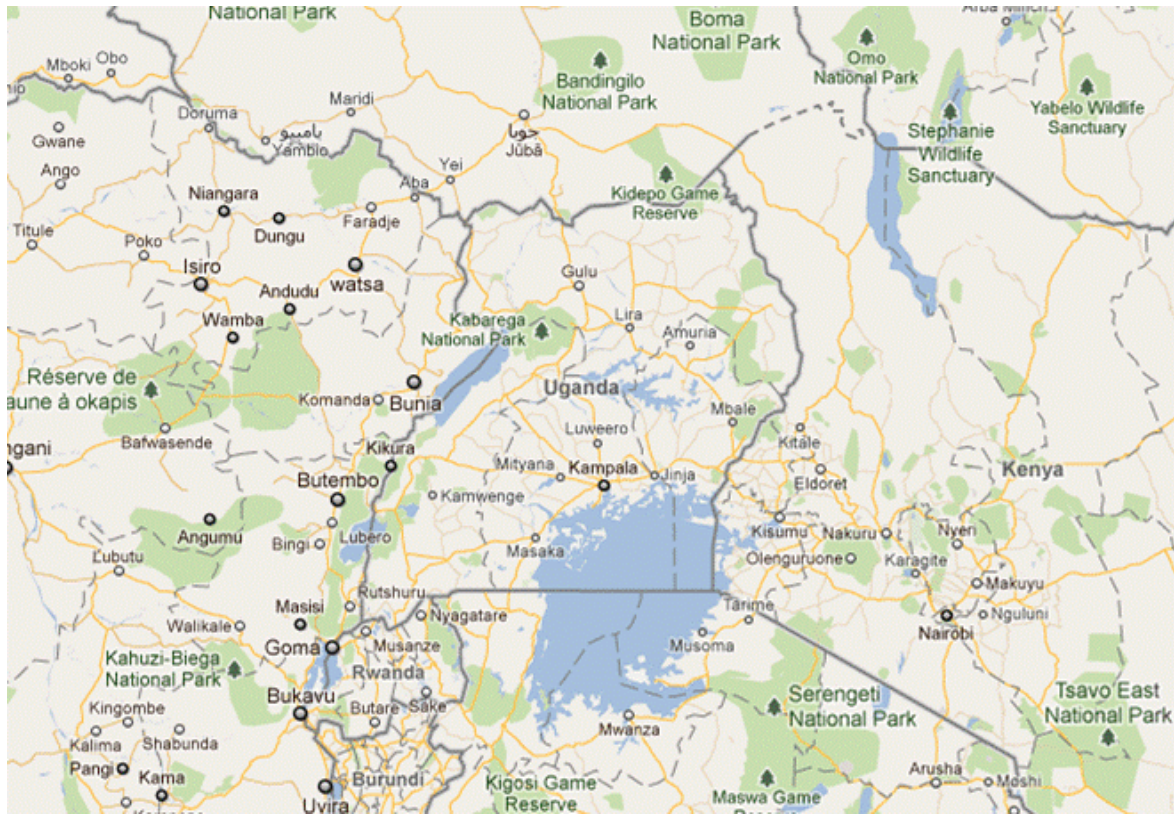
November 2011

Culturele Antropologie
Master Multiculturalisme in vergelijkend perspectief

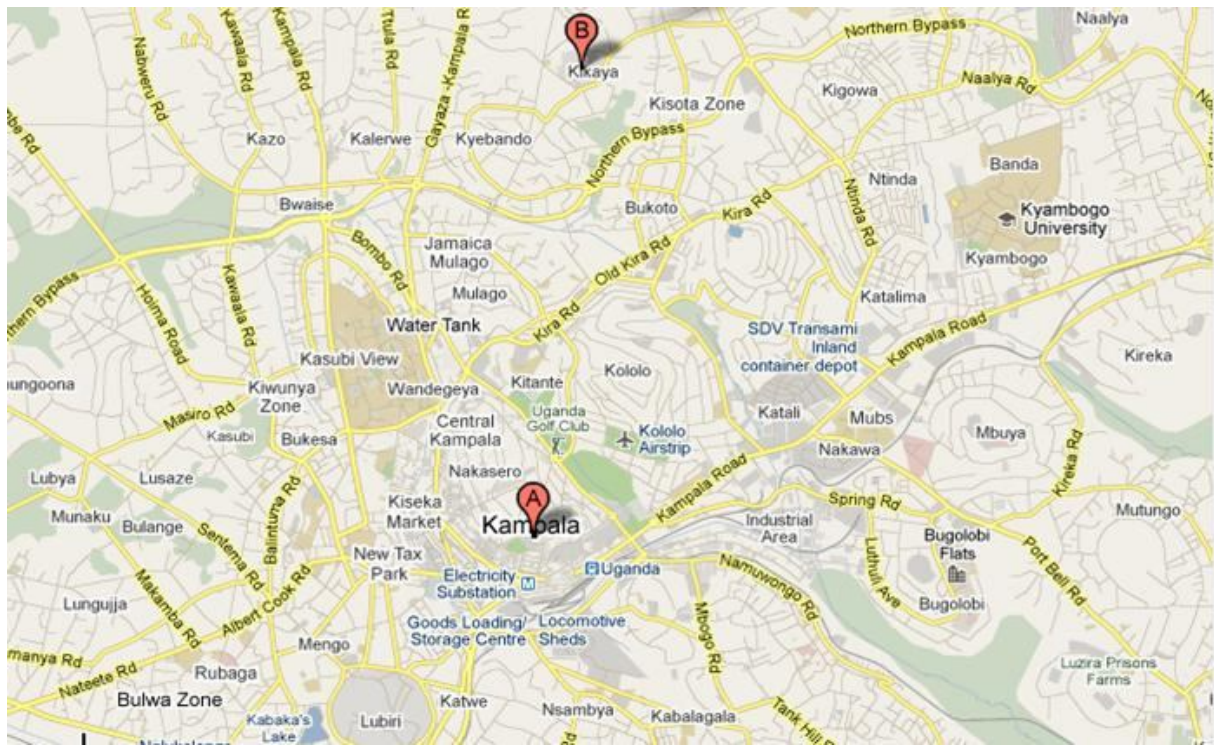
Betreft: Thesis
Begeleider: drs. Steven Dijkstra en dr. ir. Yvon van der Pijl
Student: Bastiaan Lekx
3452905
Contact: bastiaanlekx@hotmail.com



Universiteit Utrecht



Google Maps



Google Maps

(B: Bahá'í tempel)

*'[A]t no other time has the keen search for common humanity,
and a practice that follows such an assumption,
been as imperative and urgent as it is now.'*

Zygmunt Bauman

Inhoudsopgave

	<i>Proloog</i>	p. 10
	Dankwoord	p. 12
H1	Inleiding	p. 14
	Opbouw thesis	p. 23
H2	Introductie: het Bahá'í geloof en haar iconen	p. 24
H3	De paradox en profetie van mondialisering	
3.1	De Bahá'í gemeenschap van Oeganda en Kampala	p. 26
3.2	Mondialisering en sociale verscheidenheid	p. 28
3.3	De lokale omgang met sociale ongelijkheid	p. 34
	3.3.1 <i>Georganiseerde ontwikkeling</i>	p. 35
	3.3.2 <i>Het gevaar van institutionalisering</i>	p. 37
	3.3.3 <i>Bahá'í verkiezingen: een alternatief?</i>	p. 39
3.4	Een sociaal-cultureel paradox	p. 41
H4	De weg naar culturele waardering en gelijkheid	
4.1	Het dilemma van eenheid in culturele verscheidenheid	p. 48
4.2	De Bahá'í als individu	p. 53
4.3	De beperkingen van homogeniteit	p. 55

H5	Postnationalisme, de mogelijkheden van wereldburgerschap & De mondiale gemeenschap	
5.1	Het einde van de natie-staat of het begin van de wereld?	p. 62
5.2	Het proces van kosmopolitisme & Religieus <i>global belonging</i>	p. 65
5.3	De mondiale gemeenschap van de Bahá'ís in Kampala	p. 72
5.3.1	<i>De verbeelde mondiale gemeenschap en haar elementen</i>	p. 73
5.3.2	<i>De gemeenschappelijkheid van de wereldburgers</i>	p. 75
H6	Conclusie	p. 80
	Bibliografie	p. 84
	Webpagina's	p. 91
	Bijlagen	p. 92

Proloog

Downtown Kampala,

Het is ontzettend druk, één grote wirwar van taxi's, auto's, voetgangers en motors. Geen ongelukken te zien en ook geen gestreste gezichten. Een georganiseerde chaos, want iedereen kent blijkbaar de verkeersetiquette. Het is heerlijk om de rust van het groene *Kikaaya* op te zoeken rond de Bahá'í tempel. In de zomer van 2010 bevond ik me in Haifa, Israël, het Mekka van de mondiale Bahá'í beweging. Wat ook hier opviel was de overdaad aan groen in de Perzische Tuinen rond het *Universal House of Justice*, het hoogste bestuursorgaan van de Bahá'ís. Alle tempels waar de Bahá'ís over beschikken, één per continent, worden omgeven door tuinen van aanzienlijke proporties.

Een tuin zou gezien kunnen worden als een plek waar planten en bomen van uiteenlopende soorten bij elkaar staan en met elkaar de tuin tot een geheel maken. 'Eenheid in verscheidenheid' is één van de zaken die Bahá'ís, naar eigen zeggen, nastreven. Aan de hand van dit principe kan er volgens hen een mondiale eenheid ontstaan.

Bij wijze van introductie zou ik een analogie willen maken tussen Michel Foucaults (1986) 'heterotopia' en de utopie van de Bahá'ís met betrekking tot mondiale eenheid in verscheidenheid. Een heterotopia kan volgens Foucault een daadwerkelijke plek zijn in de wereld die als een soort *counter-site* dient ten opzichte van andere locaties:

'The heterotopia is capable of juxtaposing in a single real place several spaces, several sites that are in themselves incompatible ... [P]erhaps the oldest example of these heterotopias that take the form of contradictory sites is the garden. We must not forget that in the Orient the garden, an astonishing creation that is now a thousand years old, had very deep and seemingly superimposed meanings. The traditional garden of the Persians was a sacred space that was supposed to bring together inside its rectangle four parts representing the four parts of the world, with a space still more sacred than the others that were like an umbilicus, the navel of the world at its center (the basin and water fountain were there); and all the vegetation of the garden was supposed to come together in this space, in this sort of microcosm' (Foucault 1986: 25).

Foucault (1986) toont hier aan dat de tuin daadwerkelijk een plek kan zijn die als een soort tegenstelling dient ten opzichte van de samenleving in zijn geheel. Het is opmerkelijk dat Bahá'ís een soortgelijke gedachte hebben over 'de tuin'. Het was Alicia¹, een zesentwintigjarige Oegandese Bahá'í, die mij de volgende gelijkenis van haar profeet Bahá'u'lláh (Arabisch voor 'Glorie van God') trachtte uiteen te zetten:

'Consider the flowers of a garden. Though differing in kind, color, form and shape, yet, inasmuch as they are refreshed by the waters of one spring, revived by the breath of one wind, invigorated by the rays of one sun, this diversity increaseth their charm and addeth unto their beauty. How unpleasing to the eye if all the flowers and plants, the leaves and blossoms, the fruit, the branches and the trees of that garden were all of the same shape and color! Diversity of hues, form and shape enricheth and adorneth the garden, and heighteneth the effect thereof. In like manner, when divers shades of thought, temperament and character, are brought together under the power and influence of one central agency, the beauty and glory of human perfection will be revealed and made manifest. Naught but the celestial potency of the Word of God, which ruleth and transcendeth the realities of all things, is capable of harmonizing the divergent thoughts, sentiments, ideas and convictions of the children of men.'

'Abdu'l-Bahá (Arabisch voor 'Dienaar van Glorie'), zoon van profeet Bahá'u'lláh

De Perzische Tuinen in Haifa, maar ook de tuin rond de Bahá'í tempel van Kampala (zie illustratie beneden) functioneren in zekere zin als een heterotopia. De tuinen zijn plekken die fungeren als een utopie voor de gehele wereld. *'The garden is the smallest parcel of the world and then it is the totality of the world'* (Foucault 1986: 26). De tuinen herbergen een hoge mate van diversiteit. Hoe onaangenaam voor het oog zou het zijn zonder deze diversiteit. Op symbolische wijze refereert dit aan de eenheid in diversiteit die de Bahá'ís als ideaal hebben. De vraag is of deze mondiale eenheid met de bijbehorende verscheidenheid daadwerkelijk lokaal ingevuld wordt in Kampala, zowel binnen als buiten de grenzen van het groen.

¹ De namen van informanten in deze thesis zijn gefingeerd.



Onderzoeker in het veld

Dankwoord

Dank gaat uit naar de Bahá'ís in Kampala voor hun hartelijkheid, coöperatie en geduld jegens de onderzoeker. Aan de hand van hun visie kwam ik tot theoretisch, maar ook persoonlijk, verrijkende ideeën.

Tevens dank aan mijn begeleiders drs. Steven Dijkstra en dr. ir. Yvon van der Pijl, die mij op het juiste pad brachten voor het schrijven van deze scriptie.

H1 Inleiding

It was six men of Indostan
To learning much inclined,
Who went to see the Elephant
(Though all of them were blind),
That each by observation
Might satisfy his mind.

The *First* approach'd the Elephant,
And happening to fall
Against his broad and sturdy side,
At once began to bawl:
"God bless me! but the Elephant
Is very like a wall!"

The *Second*, feeling of the tusk,
Cried, -"Ho! what have we here
So very round and smooth and sharp?
To me 'tis mighty clear
This wonder of an Elephant
Is very like a spear!"

The *Third* approached the animal,
And happening to take
The squirming trunk within his hands,
Thus boldly up and spake:
"I see," quoth he, "the Elephant
Is very like a snake!"

The *Fourth* reached out his eager hand,
And felt about the knee.
"What most this wondrous beast is like
Is mighty plain," quoth he,
"'Tis clear enough the Elephant
Is very like a tree!"

The *Fifth*, who chanced to touch the ear,
Said: "E'en the blindest man
Can tell what this resembles most;
Deny the fact who can,
This marvel of an Elephant
Is very like a fan!"

The *Sixth* no sooner had begun
About the beast to grope,
Then, seizing on the swinging tail
That fell within his scope,
"I see," quoth he, "the Elephant
Is very like a rope!"

And so these men of Indostan
Disputed loud and long,
Each in his own opinion
Exceeding stiff and strong,
Though each was partly in the right,
And all were in the wrong!

J. G. Saxe (1872)

'Everybody has heard about the story of the blind men and the elephant right?' vraagt Jazmyn, een vijftientwintigjarige Bahá'í uit Zambia, vol verwachting omkijkend naar Ronald, Martha, Michael en mij. Iedereen kijkt haar een beetje vragend aan en ze legt kort het verhaal uit. Haar uiteenzetting van de Indiase legende wordt bovenstaand door John Godfrey Saxe vertolkt. Wat Jazmyn probeerde te verhelderen is dat eigenlijk iedereen blind is, en dat iedereen als het ware gevangen zit in een eigen wereldbeeld, in een eigen manier van denken. 'Our knowledge isn't full. We are all still evolving. In every situation we have to see what is best, we have to learn about every situation.' Ons gesprek ging op dat moment over de vraag of bepaalde culturele aspecten wenselijk zijn in een Bahá'í gemeenschap. Voor de één kan iets van grote waarde zijn terwijl het voor de ander als iets tegenstrijdigs wordt gezien, als iets dat tegen het geloof ingaat. Langdurig dialoog is volgens de Bahá'ís noodzakelijk om tot een gedegen oplossing te komen.

Een van de speerpunten van de Bahá'ís is eenheid in diversiteit.² In eerste instantie op lokaal niveau. Maar daarnaast is dit ook het streven voor de wereld in zijn geheel. Wanneer de *blind men* tot elkaar zouden komen, kan er een zuiverder antwoord worden geformuleerd over hoe deze olifant, oftewel 'eenheid in diversiteit', eruit moet komen te zien. De dialoog kan dan uitmonden in 'eenheid'.

Voor de creatie van mondiale eenheid zijn volgens de Bahá'ís verschillende zaken van belang. Deze zullen in het vervolg uiteengezet worden. Het omgaan met diversiteit is er één van. In de huidige tijd benadrukt men voornamelijk in Westerse natie-staten bepaalde effecten van mondialisering als de oorzaak van de ontstane diversiteit welke door sommigen tot een probleem is uitgeroepen (e.g. Modood 2007). Het is echter de vraag of deze diversiteitsproblematiek enkel op het 'Westen' van toepassing is. In het Westen is er volgens Thomas Hylland Eriksen (2007) altijd een tendens geweest om te denken dat mensen elders tot een andere 'tijd' behoren. Volgens Eriksen is er echter een zekere *simultaneity* of gelijktijdigheid ontstaan in deze mondialiserende wereld. De wereld wordt regelmatig getypeerd als *interconnected* (e.g. Eriksen 2007). *Media flows* en *flows of people* ondermijnen de natie-staat tot op een zeker hoogte (Eriksen 2007: 70). Elk deel van de wereld ziet in bepaalde mate de effecten hiervan.

Mondialisering is een veelzijdig proces. We zien in de wereld transnationale stromen van mensen, goederen en kapitaal. Het impliceert een groeiende mondiale onderlinge samenhang

² Zie hoofdstuk twee voor een korte uiteenzetting van het Bahá'í geloof.

(e.g. Eriksen 2007; Inda & Rosaldo 2008) en een nieuwe ordening van tijd en ruimte (Harvey 1989; Giddens 1990). Dit heeft grote implicaties gehad op de maatschappij zoals we deze vandaag de dag kennen. We zien dat er vanwege omvangrijke migratie nieuwe soorten politieke ideeën zijn ontstaan zoals het discours van multiculturalisme. Daarnaast bestaan er visies over de sociale onrechtvaardigheid die mondialisering met zich mee heeft gebracht.

Sommige theoretici stellen dat mondialisering, en haar onderliggende systemen, de wereld ordenen naar mate van mobiliteit (Bauman 1998; Eriksen 2007). Enkelen hebben de vrijheid zich te bewegen in de wereld, anderen niet of nauwelijks. Hoewel het gezien kan worden als een proces dat de wereld bij elkaar brengt door onder andere technologische ontwikkelingen, heeft het volgens hen zijn mankementen. '*Globalization divides as much as it unites; it divides as it unites*' (Bauman 1998: 2). Het brengt volgens hen een sociale ongelijkheid met zich mee. Aanhangers van het neoliberalisme stellen dat uiteindelijk iedereen wel de kans krijgt mee te profiteren van het vrijhandelsmechanisme (Tiemstra 2007). Sommigen lijken hierop niet te kunnen wachten, waardoor bijvoorbeeld migratie een alternatief wordt.

Een implicatie van de transnationale stromen van mensen is de diversiteit die dit met zich mee heeft gebracht voor natie-staten. Onder andere Modood (2007) richt zich in dit geval voornamelijk op de Noordwestelijke staten van Europa, maar wanneer we uitgaan van de *interconnectedness* van de gehele wereld kunnen we ons afvragen of deze diversiteit ook elders zichtbaar is. Op dit onderwerp wordt later teruggekeerd. Voor nu is het van belang te beseffen dat monoculturalisme niet langer mogelijk is binnen de natie. De vraag is overigens of dit ooit wel het geval is geweest. Multiculturaliteit is in feite niets nieuws (e.g. Brook 2008). De politieke stroming hierachter (multiculturalisme) is echter meer van deze tijd. De termen natie en staat kunnen elkaar niet meer overlappen. Binnen een staat bevinden zich nu meerdere naties, en daarbij tevens meerdere 'culturen'. Het idee achter multiculturalisme is dat er binnen de natie een zekere tolerantie, of erkenning van waarde, kan bestaan tussen diverse etnische groepen (e.g. Taylor 1994; Parekh 2000; Modood 2007).

Een ander verondersteld effect van mondialisering is, de door Huntington (1993) zo getypeerde, botsing der culturen. Door de acceleratie van de ontwikkeling van communicatietechnologieën is de wereld in feite een stuk kleiner geworden (McLuhan 1992). Het betreft echter niet enkel een botsing tussen werelddelen, maar dus tevens tussen culturen binnen de natie-staat. Religie speelt daarbij een belangrijke rol. Sinds 9/11 zijn het vooral de Noordwestelijke staten van Europa, die problemen constateren rond immigratie uit Islamitische landen (e.g. Modood 2007). Een verhoogd gevoel van *insecurity* (Bauman 1998

& 2001) heeft zich ontsponnen. Er zijn complexe vraagstukken ontstaan omtrent de tolerantie van de dominante cultuur binnen een natie-staat jegens de rest. Eenheid in diversiteit is het ideaal voor de aanhangers van het multiculturalisme, maar sommige culturele aspecten worden niet langer gedoogd omdat ze tegen de normen en waarden, of simpelweg de tradities, van de dominante groep in zouden gaan. Blijkbaar kent het principe van cultureel relativisme zijn limieten. Zo zien we nadrukkelijk negatief commentaar richting multiculturalisme. Onder andere Duitse bondskanselier Angela Merkel en de huidige Nederlandse minister van Binnenlandse Zaken Piet Hein Donner stelden al dat de multiculturele samenleving gefaald heeft.

Echter, de huidige situatie vraagt wel om een wenselijke omgang met diversiteit, aangezien multiculturaliteit een gegeven is (e.g. Parekh 2000). Om eenheid te bewaren moet er 'iets' zijn dat verschil kan relateren aan zaken die we met elkaar gemeen hebben (Modood 2007). Voor Modood kan het principe van burgerschap deze rol innemen. Volgens haar moet het mogelijk zijn om burgerschap te koppelen aan een inclusieve vorm van nationaliteit, maar om dat te doen moet deze identiteit wel losgekoppeld worden van sterke vormen van nationalisme. Andreas Wimmer (2002) beargumenteert echter dat moderne vormen van inclusie, zoals burgerschap, tevens zorgen voor uitsluiting. Niet veel later in zijn werk verbeeldt hij zich een mogelijkheid voor postnationale vormen van overheden. Postnationaliteit is een term die steeds vaker naar voren komt. Malkki (1995) stelt echter dat de mens nog steeds vast zit in de nationale orde der dingen. Eriksen (2002) probeert daarentegen een wereld voor te stellen waarbij etniciteit, maar ook religie, niet langer van belang zijn als bron van identificatie. Men moet volgens hem op zoek gaan naar iets anders, iets overkoepelend. Is mondiaal burgerschap dan mogelijk een optie voor de toekomst?

Vandaar dat sentimenten rond *home* en *belonging* aan de orde komen. Warburg (1999), McMullen (2000) en Williams (2007) stellen dat Bahá'ís in hun onderzoekslocaties zichzelf als wereldburgers of kosmopolieten zien en gedragen. Maar kan wereldburgerschap of kosmopolitisme de voldoening geven die een mens nodig heeft wanneer het gaat om 'thuisvoelen' in de wereld (e.g. Bauman 1998; Hedetoft & Hjort 2002; Croucher 2004; Ong 1999; Ghorashi 2003)?

Religie³ wordt steeds vaker als mogelijke splijtzwam getypeerd wanneer deze revitaliseert binnen een seculiere natie-staat (Habermas 2006). Talal Asad (2003) maakt echter duidelijk dat religie en secularisme een lange geschiedenis kennen en op een innige wijze met elkaar verweven zijn. Volgens hem is het zelfs zo dat secularisme religie genereert. Mijn vraag luidt dan ook welke verbindende rol religie in kan nemen. Kan religie de heden ten dagen zo belangrijke ‘verschillen’ in de samenleving overstijgen en de mensen dichter bij elkaar brengen? En in hoeverre is dit mogelijk op mondiaal niveau? Hoe verhoudt religie zich tot sentimenten omtrent wereldburgerschap en *home* en *belonging*?

Peter Beyer (1994) geeft aan dat religieuze gemeenschappen, wanneer zij een publieke rol willen blijven behouden, door mondialiseringsprocessen een keuze hebben gekregen tussen een liberale en conservatieve houding tegenover culturele en religieuze pluraliteit. Het spreekt voor zich dat in een religieuze gemeenschap religie de groepsidentiteit op een zekere wijze definieert. Clifford Geertz (2005) bespreekt in zijn artikel *Shifting Aims, Moving Targets* de vraag *What Do We Talk About When We Talk About Religion* (Geertz 2005: 5). Hij ziet religie vooral als systemen die ‘betekenis’ geven. Drie gedachten stromen hieruit voort volgens hem. Ten eerste de autonomie van deze betekenis. *Meaning* is niet iets subjectiefs of persoonlijks. Het is juist publiek en sociaal. Het tweede – wat aan de eerste verbonden is – is dat ‘betekenis’ materieel belichaamd wordt: het wordt gevormd, gerealiseerd en gecommuniceerd. Als laatste benoemt Geertz de conceptuele problemen van betekenis, namelijk de concepten van ‘eindpunt’ en ‘existentie’. Daar waar onze culturele *resources* falen, of beginnen te falen, komen noties van religie aan de orde (Geertz 2005).

‘Religion’, to quote myself, ‘tunes human actions to an envisaged cosmic order and projects images of cosmic order onto the plane of human experience’ [Geertz 1973: 90; for an earlier, less technical, statement, see Geertz 1958]. It gives, as the epigraph I took from George Santayana’s neglected Reason and Religion put it, a particular and idiosyncratic ‘bias to life’, constructs (a believer might say, I suppose, ‘discovers’) ‘another world to live in’. And ‘another world to live in – whether we expect ever to pass wholly over into it or not – is what we mean by having a religion’ [Geertz 1973: 90]. (Geertz 2005: 7).

³ Hoewel deze er mogelijk wel is, wordt er in deze scriptie geen onderscheid gemaakt tussen de termen ‘religie’ en ‘geloof’. Wat officieel bekend staat als ‘het Bahá’í geloof’ wordt dus behandeld als zijnde een religie. In de gebruikte religieuze literatuur wordt een dergelijk onderscheid dan ook niet nadrukkelijk benadrukt.

Verschillende theoretici stellen dat er geen ‘juiste’ manier is om antropologisch onderzoek te doen naar religie (e.g. Bowie 2000; Geertz 2005). Geertz (2005) geeft aan dat ‘onderzoek’ dan ook niet het juiste woord hiervoor is. Fiona Bowie (2000) in *The Anthropology of Religion: An Introduction* stelt iets soortgelijks. Ze noemt dat het aan de onderzoeker in kwestie is om bruggen te bouwen tussen ziel en lichaam, geest en materie (Bowie 2000: 2). Het voorgaande geeft aan dat religie onderdeel kan zijn van iemands identiteit. Tijdens het onderzoek was het van belang dit continu te beseffen. Kan men bijvoorbeeld een antwoord geven die niet geheel in de lijn ligt van hun religie? Of is de beantwoording, om wat voor reden dan ook, ‘religieus correct’? Zo gaf een respondent mij eens de volgende tegenvraag: ‘Do you want my opinion, or the Bahá’í opinion’? Vandaar dat bij mij ook de opdracht lag hun woorden met hun handelen te vergelijken.

Vele onderzoekers hebben religie onderzocht aan de hand van de welbekende secularisatiethesis: het uit de publieke sfeer dringen van religie aan de hand van moderniseringsprocessen (e.g. Berger & Luckmann 1967; Douglas 1966). Deze visie gaat niet geheel meer op volgens onder andere Geertz (2005). Afgezien van de vraag of ‘secularisatie’ van toepassing is op elk gebied in de wereld – zo toont Haynes (1999) aan dat in de ‘Derde Wereld’ religie nog over een zeer belangrijke rol beschikt in de politieke cultuur – zien we juist in de huidige tijd, door mondialiseringsprocessen (denk aan migratiestromen), weer een opleving van religie in de publieke sferen van ook Westerse natie-staten. Peter Beyer (1994) gaat in zijn bekende werk *Religion and Globalization* in op de rol die religie kan adopteren in een mondialiserende wereld. Er zijn volgens hem twee mogelijke gevolgen voor religie: enerzijds een conflict, fundamentalisme, een *clash* of een terugtrekking en anderzijds het tot stand komen van universaliserende bewegingen zoals een groep die een universele God wil creëren voor de mondiale mensheid (cf. Robbins & Robertson 1987).

Mijn doel was om voor dit onderzoek een religie uit te lichten die dit laatstgenoemde gevolg – de creatie van een universele God voor de wereldbevolking – nastreeft. Om de vragen, die ik eerder heb gesteld betreffende religie te beantwoorden, heb ik ervoor gekozen onderzoek te doen naar een Bahá’í gemeenschap. Bahá’ís streven naar eenheid in diversiteit, gelijke rechten en mondiale eenheid (e.g. McMullen 2000). De vraag is hoe deze speerpunten lokaal worden vormgegeven. Want, in hoeverre kan religie, in het geval van het Bahá’í geloof, de eenheid in verscheidenheid waarborgen en wereldburgerschap de kans bieden problematiek omtrent diversiteit en *belonging* – nationale versus postnationale of kosmopolitische identiteit – te overstijgen?

Kampala, hoofdstad van Oeganda, leek mij hiervoor een uitstekende locatie van onderzoek. In zowel Oeganda als Kampala is er sprake van een hoge mate van diversiteit.⁴ Er zijn veel etnische minderheden, er is sprake van een hoge mate van religieuze diversiteit en veel verschil in welvaartsniveau. In Oeganda kan er daarnaast een andere prioriteit liggen dan elders. In de Noordwestelijk gelegen natie-staten van Europa is bijvoorbeeld religie door sommigen – wel of niet terecht – tot een probleem uitgeroepen (e.g. Modood 2007). Maar juist daar ligt het welvaartsniveau meer egalitair dan in ‘minder ontwikkelde landen’ zoals Oeganda.⁵ Ook dit verschil tussen sociale klassen is een voorbeeld van de diversiteit die voor deze scriptie is onderzocht. Bovendien staat in Kampala de enige Bahá’í tempel van Afrika. Vanwege deze keuze voor locatie is het goed om stil te staan bij de rol van religie in ‘Afrika’ (ten zuiden van de Sahara).

Ellis & ter Haar (1998) stellen dat de antropologie zich in het verleden veelal richtte op religie in de rurale gebieden van Afrika – denk aan de vele werken betreffende hekserij – en hoe dit zou verdwijnen aan de hand van moderniseringsprocessen. Meer recent zijn bredere perspectieven gericht op bijvoorbeeld nieuwe Christelijke gemeenschappen (Ellis & ter Haar 1998: 180). Robin Horton (1997) stelt een intellectualistische benadering voor. Dit houdt volgens Ellis & ter Haar (1998) in dat religieuze statements in eerste instantie in de eigen terminologie van de gelovigen worden overwogen. Ellis & ter Haar vergelijken deze benadering met het ‘emic’ perspectief, volgens Kottak (2006) het ‘lokale gezichtspunt’: hoe nemen zij de wereld waar en hoe leggen zij dingen uit? Dit is een benadering die ik heb getracht te gebruiken om de onderzoekspopulatie in kwestie te duiden. In specifieke zin met betrekking tot hun omgang met diversiteit (zie onderstaande hoofdvraag).

Bovenstaand werden de rollen van religie besproken die volgens Beyer (1994) mogelijk zijn in een mondialiserende wereld. Religie kan volgens hem, zoals tegenwoordig weleens wordt gedaan, niet enkel als reactie op mondialisering gezien worden. Religie tracht de *global society* te vormen, niet te ontkennen. Volgens Beyer & Beaman (2007) heeft religie een veel complexere band met mondialisering dan wat bijvoorbeeld fundamentalisme impliceert. Bijvoorbeeld in Afrika heeft religie, zo stelt Adogame (in Beyer & Beaman 2007), een multidimensionele connectie met mondialisering. *‘On the one hand, African religions may be considered integral to the processes of globalization. They also assess the impact of globalization and global change on their modus operandi...; but at the same time avail themselves of the opportunity for self-repositioning within the global religious scene’*

⁴ Zie bijlage 1.

⁵ <http://www.nationsonline.org/>

(Adogame in Beyer & Beaman 2007: 528). Religieuze tradities hebben volgens Adogame het vermogen om op een reflexieve wijze kritisch te ‘denken’ over mondialisering. Zo hebben wereldreligies als de Islam en het Christendom een grote invloed gekend in het verleden van Afrika, maar zijn deze religies wel op authentieke wijze gereproduceerd in lokale context. Dit betekent voor mij persoonlijk dat ik het Bahá’í geloof niet *an sich* kan ‘onderzoeken’. Ik kan enkel kijken naar de mogelijke lokale invulling van de gebruiken met betrekking tot de omgang met ‘verschil’. Volgens Adogame zijn religie en cultuur in feite moeilijk los van elkaar te zien: *‘The concept of religion is a sufficiently artificial or synthetic construct that its very creation is itself an implicit theorization of cultural realities’* (Idem: 528). Dit duidt op een mogelijk probleem voor de Bahá’í betreffende hun tolerantie ten opzichte van culturele verscheidenheid. Mocht er zoiets bestaan als een ‘Bahá’í cultuur’ in Kampala, in hoeverre is men dan tolerant jegens andere culturele aspecten? Dit onderwerp zal dan ook aan bod komen in een van de inhoudelijke hoofdstukken.

Veel literaire werken die in deze scriptie aan de orde komen, worden gekenmerkt door hun focus op ‘multiculturele’ situaties in veelal Europese en Noord-Amerikaanse natie-staten. Hoewel sommige van mijn informanten afkomstig zijn uit deze gebieden, zijn zij gesitueerd in Oeganda. Op het gebied van omgang met culturele verscheidenheid zijn intercontinentale vergelijkingen wellicht niet eenvoudig voor te stellen. Peter Geschiere (2009) toont in zijn boek *The Perils of Belonging: Autochtony, Citizenship, and Exclusion in Africa & Europe* aan dat een dergelijke verbintenis tussen continenten (“*South*” en “*North*” in Geschiere’s terminologie) wel degelijk een mogelijkheid is. Geschiere maakt, aan de hand van de term ‘autochtonie’, een vergelijking tussen de Kameroense en Vlaams/Nederlandse context. Autochtonie staat volgens hem aan de basis van de multiculturele en multi-etnische problemen. Vragen omtrent het toe-eigenen van territoria staan daarbij centraal. Autochtonie speelt in beide gebieden een overeenkomstige rol. Het idee van *Eigen volk eerst* (Geschiere 2009: 5) wordt zowel in Kameroen als in Vlamingen en Nederland gekenschetst door de niet gewenstheid van de Ander door degenen die zichzelf zien als autochtonen. Daarnaast stelt Geschiere dat hetzelfde geldt voor *Anglophone* Afrika. Het is volgens hem voornamelijk het koloniale verleden in Afrika die deze benadrukking van autochtonie teweeg heeft gebracht.

Dit koloniaal verleden heeft ervoor gezorgd dat men in Oeganda – onderdeel van *Anglophone* Afrika – dezelfde problemen kent betreffende autochtonie. Hoewel dit, zoals ik aan zal tonen, net wat anders is dan de wijze waarop Geschiere (2009) dit karakteriseert. Oeganda kent in totaal zesenvijftig verschillende stammen (zie bijlage 1). Samen beschikken

deze mensen van verschillende etnische achtergronden over de Oegandese nationaliteit. Verschillende auteurs stellen dat tribalisme, volgens Kottak (2006) een antimoderne kracht die culturen en stammen tegenover elkaar zet, nog altijd een probleem vormt voor Oost-Afrika en daarbij eveneens voor Oeganda (e.g. Mwakikagile 2009; Vail 2005). Mwakikagile (2009) geeft aan dat de inter-tribale spanningen en conflicten serieuze vragen oproept omtrent identiteit. Hij stelt dat men in Oeganda nog altijd de etnische identiteit prefereert boven de Oegandese.

Hoewel Geschiere (2009) zich bij het begrip ‘autochtonie’ in eerste instantie richt op de beperkte wenselijkheid van de *allogènes*, de migranten, is, zoals ik aan zal tonen, deze term tevens van toepassing op de subnationale koninkrijken in Oeganda. Ook bij tribalisme wordt het proces van *othering* zichtbaar. De grenzen die in het verleden door de Britten zijn getrokken in Oost-Afrika zijn nog altijd van toepassing. Mensen van zeer uiteenlopende etnische achtergronden staan nu naast elkaar binnen eenzelfde natie. Mijn werkveld lag in Kampala. Vandaar dat we met betrekking tot de autochtoon – vreemdeling vergelijking, onze blik scherp moeten stellen op deze stad.⁶ Kampala ligt namelijk in het grote subnationale Buganda koninkrijk. De verhoudingen tussen de Baganda en de andere stammen in Oeganda zal ik verduidelijken aan de hand van onder andere onderzoeksmateriaal in hoofdstuk vier.

Oeganda als onderzoekslocatie biedt een voordeel ten opzichte van ‘Westerse’ gebieden in een onderzoek naar de omgang met verschil. Oeganda biedt de mogelijkheid om diversiteit te kunnen onderzoeken, zowel op cultureel en etnisch als op sociaal gebied. Geschiere (2009) toont aan dat er een duidelijke lijn bestaat tussen de, in zijn geval, West-Afrikaanse en Noordwest-Europese context. Zoals ik heb aangegeven is dit tevens voor mijn onderzoek het geval. In Oeganda kent men eenzelfde soort probleem met etnische en culturele diversiteit als in de Westerse omstandigheid. De koppeling tussen de Westerse ‘multiculturele’ situaties en de Oegandese context is in deze een werkbare vergelijking. De wereld zit in een fase van

⁶ Overigens moeten we de Bahá’í gemeenschap van Kampala op zichzelf stellen wanneer we kijken naar heel Oeganda. Kampala is een miljoenenstad. Tijd en ruimte verhouden zich op een andere wijze tot elkaar in de tijd van mondialisering (Harvey 1989) en urbanisatie is één van de gevolgen. Mohanty (2005) stelt dat steden voorgoed veranderd zijn in tijden van mondialisering. ‘*Cities are by definition, and tradition, “cosmopolitan”.* Perhaps the most dramatic change which urbanization brings is the throwing together, in small, geographical areas, of people from different cultures and backgrounds’ (Mohanty 2005: 20). Kampala is verreweg de grootste stad met de meeste inwoners in het land. Het was dan ook terecht dat een informant het volgende opmerkte: ‘*The central region is more developed and more adjusted to modern lifestyle. The north, west, and even the east still cling on to their traditions.*’ Het ligt daarom voor de hand om te stellen dat men in andere regio’s meer moeite zal hebben met bepaalde Bahá’í gebruiken wanneer dit in strijd is met hun traditionele gebruiken of andersom. Dit is in het bijzonder van belang voor hoofdstuk vier. Soms gaan culturele gebruiken namelijk in tegen de Bahá’í idealen van gelijkheid.

continue samenhang en ‘gelijktijdigheid’ (cf. Eriksen 2007). Bepaalde effecten van mondialisering zijn overal merkbaar in de wereld. Dit gaat dus niet alleen op voor het Westen.

Aan de hand van de klassieke antropologische onderzoeksmethode van participerende observatie heb ik me in de leefgemeenschap van de Bahá’ís in Kampala laten opnemen. Dankzij diverse interviews, formele en informele gesprekken, en focusgroepen heb ik voldoende informatie kunnen verzamelen om in het vervolg van deze scriptie een helder beeld te kunnen schetsen van de Bahá’ís in Kampala en tot een inhoudelijk antwoord te komen op de hoofdvraag:

Op welke wijze geven de Bahá’ís in Kampala uiting aan ‘eenheid in diversiteit’ en welke rol speelt religie in de mondiale gemeenschap die zij verbeelden?

Opbouw thesis

Hoofdstuk twee betreft een korte introductie in het Bahá’í geloof. Voor de context acht ik dit vooraf noodzakelijk. Het geeft onder andere een beknopt beeld van hun ideologieën.

In hoofdstuk drie zal het proces van mondialisering bekeken worden. Op welke wijze gaat men om met de effecten van mondialisering. Hiermee wordt onder andere bedoeld op de ontstane sociale ongelijkheid. Op welke wijze wil men lokaal ‘de wereld’ verbeteren en hoe staan de verhoudingen tussen de sociale klassen in Kampala? Kan er een eenheid tussen deze groepen bewaard worden?

De homogeniserende en heterogeniserende processen binnen de Bahá’í gemeenschap van Kampala worden in hoofdstuk vier besproken. Op welke wijze wordt er omgegaan met culturele diversiteit? Dit laatste geldt voor zowel binnen als buiten de Bahá’í gemeenschap aangezien ze niet enkel elkaar beïnvloeden. Het is van belang om dit te bespreken omdat de Bahá’ís een cultureel diverse gemeenschap als ideaal hebben voor hun mondiale gemeenschap, waarbij toch de eenheid wordt bewaard. Zijn ze tolerant jegens culturele diversiteit wanneer dit tegen hun eigen wetten en ideeën – bijvoorbeeld omtrent gelijke rechten – ingaat? En hoe speelt religie een rol om eenheid te bewaren?

In hoofdstuk vijf wordt ingegaan op de mogelijkheden van kosmopolitisme. Hoe kan religie een mondiale eenheid waarborgen en hoe kan men zich ‘thuisvoelen’ als wereldburger? Op welke wijze vullen de Bahá’ís in Kampala dit in?

H2 **Introductie:** het Bahá'í geloof en haar iconen

Het Bahá'í geloof is een zelfstandige en monotheïstische religie gesticht in Iran door Bahá'u'lláh in 1863.⁷ Bahá'u'lláh wordt gezien als een manifestatie van God en is dus de profeet van het geloof. De hoofdleerstellingen van het Bahá'í geloof betreffen de eenheid van alle religies en de eenheid van de mensheid. Bahá'ís geloven dat de stichters van de wereldreligies⁸ allen manifestaties zijn van God en onderdeel uitmaken van Gods plan van 'progressieve openbaring' voor de educatie van de mens. Het idee omtrent progressieve openbaring houdt in dat alle negen wereldreligies in essentie 'waar' zijn. Echter, ze waren 'waar' voor hun eigen periode in de geschiedenis. De wereldreligies doceren volgens hen een identieke waarheid. Alle manifestaties van God hebben in feite één en dezelfde boodschap verkondigd. Maar aangezien de mens zich in de loop der jaren heeft ontwikkeld, verschillen de leringen van de religies van elkaar. Op deze wijze hebben mensen van verschillende afkomst, en met uiteenlopende culturen, zich kunnen ontwikkelen tot de mens die vandaag de dag zichtbaar is. Het Bahá'í geloof is volgens Bahá'ís de (tot nu toe) laatste van de aaneenschakeling van Gods religies om de mens te onderwijzen. Bahá'ís stellen dat mensen van diverse religieuze overtuigingen tot God kunnen komen, maar dat het Bahá'í geloof voor deze tijd het meest van toepassing is.⁹ Het geloof omvat dus wat God volgens hen beoogt in deze periode van het menselijk bestaan.

Verder geloven zij in de eenheid van de mensheid¹⁰ en wijden zich volgens henzelf aan het opheffen van raciale, etnische, culturele, religieuze of klassenvooroordelen. Het geloof kent bijvoorbeeld geen geestelijkheden of priesterschap, omdat een persoon – bijvoorbeeld een priester – dan 'boven' de anderen zou staan in een gemeenschap die gebaseerd zou moeten zijn op principes van gelijkwaardigheid.

⁷ Het merendeel van de informatie uit dit hoofdstuk komt uit de Encyclopaedia Britannica (<http://www.britannica.com>) of antwoorden van respondenten in het begin van mijn onderzoeksperiode.

⁸ De negen ware wereldreligies betreffen volgens de Bahá'ís het Jodendom, Christendom, Boeddhisme, Hindoeïsme, Zoroastrianisme, Jaïnisme, Shintoïsme, het Bahá'í geloof en de Islam.

⁹ Dit wordt onder andere duidelijk in het geloof van de Bahá'ís dat religie en wetenschap hand in hand (behoren te) gaan.

¹⁰ Deze eenheid zien we terug in de *nine pointed star* die op de voorpagina te zien is. Dit betreft een officieel symbool van de Bahá'ís. Negen, als het hoogste enkelcijferig nummer, symboliseert compleetheid. Bovendien heeft het betrekking op de, volgens de Bahá'ís, negen wereldreligies. Daarnaast is 'negen' de numerieke waarde van het woord 'Bahá' (*Glory of Splendour*) volgens het Arabische Abjad getallenstelsel. De aardbol heeft de auteur zelf toegevoegd om de eenheid van het menselijk ras, die de Bahá'ís zich voorstellen, te verduidelijken.

De wereldwijde Administratieve Orde zoals zij de organisatie van hun geloof noemen bestaat, van laagste naar hoogste autoriteit, uit de *Local* en *National Spiritual Assemblies*. De hoogste institutie heet het *Universal House of Justice*, gelegen in Haifa, Israël. Verdere informatie hierover zal in de volgende hoofdstukken van deze scriptie genoemd worden.

H3 De paradox en profetie van mondialisering

Vooraf is het verstandig een bondige schets te geven van de Bahá'í gemeenschap van Oeganda en Kampala. Dit geeft een kort beeld van de onderzoekspopulatie. Vervolgens zal in worden gegaan op het proces van mondialisering – en haar implicaties – met betrekking tot de Bahá'í commune.

3.1 De Bahá'í gemeenschap van Oeganda en Kampala¹¹

In bijlage één is te zien dat het officiële aantal aanhangers van het Bahá'í geloof in Oeganda een kleine zeven-en-een-half duizend personen betreft.¹² Dit zijn degenen die zich met behulp van aangifteformulieren hebben geregistreerd. Over Bahá'ís in het westen van het land zijn er geen cijfers bekend. De Bahá'ís stellen echter dat niet iedereen zich officieel registreert, vanwege uiteenlopende redenen.¹³ De Bahá'í gemeenschap in Oeganda werd in 2005 door *the Association of Religion Data Archives (ARDA)* geschat op ongeveer 78.500 mensen.¹⁴

'There is a lot of diversity here. In social class, education, tribes, nationalities ... you name it. Also, many Bahá'ís live in Kampala, they meet at three different places around the city, because not everybody can reach this place (de tempel) in a short amount of time. So you almost never see all of us together.'

Martha, Amerikaanse Bahá'í

¹¹ Zie het begin van deze scriptie voor een kaart van Oeganda en Kampala.

¹² Deze cijfers heb ik persoonlijk ontvangen van het Bahá'í bureau van statistieken in Kampala.

¹³ Zo zijn Bahá'ís in het verleden vervolgd ten tijde van Idi Amin's regime. Angst werd als mogelijke reden geopperd.

¹⁴ www.thearda.com

Martha gaf in dit geval (bovenstaand citaat) een redelijke beschrijving van de Bahá'í gemeenschap van Kampala. Er is een hoge mate van diversiteit in haar gemeenschap. Diversiteit in etniciteit en, in mindere mate, nationaliteit. Voor het analyseren van de etniciteit¹⁵ bestond er de mogelijkheid om aan de hand van de eerder genoemde aangifteformulieren onder andere de moedertong van deze mensen na te gaan.¹⁶ Door middel van deze informatie kon ik vaststellen waar de lokale Bahá'ís in Kampala van oorsprong vandaan komen. Wat bleek is dat ongeveer de helft van het totale aantal van tweehonderd negentig¹⁷ uit Centraal Oeganda komt. De Baganda stam is het meest vertegenwoordigd in de hoofdstad van Oeganda, vanwege de eenvoudige reden dat Kampala in het subnationale Buganda koninkrijk ligt. De andere helft van de groep is zeer divers. De meesten komen echter uit het oosten van het land.¹⁸ Volgens lokale Bahá'ís is dit vanwege de kruistocht van hun geloof, die in het verleden in Kenia (ten oosten van Oeganda) begon.

Ook zijn er meerdere nationaliteiten aanwezig in de commune, zoals de Britse, Amerikaanse, Nederlandse, Zambiaanse en Congolese. Dit betreft echter een kleinere groep die overigens wel vaak administratieve functies bekleden in de Lokale of Nationale *Spiritual Assembly*. Sommigen van hen kwamen dan ook naar Oeganda als pionier, gezonden om de gemeenschap te helpen groeien.

Naast de uiteenlopende stammen en nationaliteiten zijn er ook culturele verschillen aanwezig. Dergelijke culturele aspecten en tradities zullen in hoofdstuk vier belicht worden.

Martha geeft in haar beschrijving onbedoeld een klein voorbeeld van diversiteit in sociale klassen. De Bahá'ís in Kampala ontmoeten op drie verschillende plekken in de stad omdat niet iedereen in korte tijd de tempel kan bereiken. Er werd mij verteld dat iemand die de beschikking heeft over een auto altijd wel naar de tempel komt. Maar zeker niet iedereen heeft een auto. Er is inderdaad diversiteit in sociale klasse, en daarbij ook in opleiding. Vaak gaan deze twee hand in hand. Het zijn voornamelijk Oegandezen die zich in de lagere klassen bevinden. Tussen stammen is daar geen onderscheid in te herkennen. Deze sociale verschillen zullen in het vervolg van dit hoofdstuk besproken worden.

¹⁵ Dit is van belang voor hoofdstuk vier waarbij de omgang met etnische en culturele verschillen wordt beschreven.

¹⁶ De onderzoeker heeft deze aangifteformulieren zelf kunnen tellen en analyseren (zie bijlage 2).

¹⁷ Voor de duidelijkheid: tweehonderd negentig mensen hebben zich op officiële wijze geregistreerd als Bahá'í. Hiermee wordt er niet gezegd dat er exact tweehonderd negentig Bahá'ís zijn in Kampala.

¹⁸ Voor de uitgebreide statistieken over Bahá'ís in Oeganda en in Kampala verwijs ik u naar bijlage 2, 3 en 4.

3.2 Mondialisering en sociale verscheidenheid

De Bahá'ís in Kampala hebben een expliciet beeld van hoe de wereld eruit behoort en komt te zien. Er zijn bepaalde systemen in de wereld die volgens Bahá'ís niet bepaald het beste uit de mens halen. Deze visie zal dan ook uiteengezet worden. Net zo belangrijk echter, is de wijze waarop zij hier invulling aan geven in hun dagelijks leven. Dit geeft namelijk een beeld van hoe zij met mondialiseringsprocessen en de effecten daarvan omgaan – in dit geval de omgang met sociaal verschil –, en hoe zij desondanks toch eenheid trachten te bewaren in hun gemeenschap.

Postmoderniteit, ook wel hypermoderniteit, wordt gekenmerkt door mondialiseringsprocessen. In hun bundel *The Anthropology of Globalization* laten Ina & Rosaldo (2008) zien dat mondialisering de intensivering van mondiale onderlinge verbondenheid betreft. *'The world today is witnessing an intensification of circuits of economic, political, cultural, and ecological interdependence'* (Ina & Rosaldo 2008: 7-8). Er is sprake van een acceleratie van stromen van kapitaal, mensen, goederen en ideologieën die zich over de wereld bewegen, zelfs naar de meest afgelegen locaties. Mondialisering suggereert echter meer dan dat. Het houdt een nieuwe ordening van tijd en ruimte in. Betitelt door Harvey (1989) als *time-space compression*. De eerder genoemde acceleratie brengt met zich mee 'het krimpen van de aarde', met andere woorden het vormen van een soort *global village* (McLuhan 1992). Door verregaande modernisering hebben tijd en ruimte niet meer grote invloed op het menselijk handelen. Zeker voor het bedrijfsleven creëert dit grote mogelijkheden tot expansie in tijden van neoliberalisme. De gehele economie is getransformeerd. Het begon met de crisis van overaccumulatie in het Fordistische systeem. Er werd teveel geproduceerd en de vraag kon niet aan dit aanbod voldoen. Wat ervoor in de plaats kwam is het regime van flexibele accumulatie (Ina & Rosaldo 2008: 9). Het doel van dit systeem is om het tempo van productie en consumptie op te schroeven. We leven nu dan ook in een consumentenmaatschappij (e.g. Bauman 1998). Volgens Bauman wordt er vaak verondersteld dat de markt haar consumenten verleid, maar om dat te doen zijn er mensen nodig die verleid willen worden.

Bauman (1998) noemt een belangrijke vraag die vandaag de dag wel vaker gehoord wordt: consumeren we om te leven, of leven we om te consumeren? Een dergelijke maatschappij is gebaseerd op ongelijkheden tussen sociale klassen en zelfs werelddelen. De

vagabond (een tot mobiliteit gedwongen *local*) wordt gezien als een *'flawed consumer'* (Bauman 1998: 96).

De consumentenmaatschappij is intrinsiek aan het kapitalisme (e.g. Jameson *in* Foster 1985; 1991). Op dit economisch systeem wordt nog wel eens kritiek geleverd. Zo brengt het zowel rijkdom als armoede met zich mee (Eriksen 2007). Mondialisering, en daarbij het kapitalisme, is dan ook een paradox volgens Bauman (1998). *'While it is very beneficial to a very few, it leaves out or marginalizes two-thirds of the world's population'* (John Kavanagh *in* Bauman 1998: 71). Dit heeft te maken met een steeds meer 'afwezige' staat. Het is het neoliberalisme wat de klok slaat: *'Capitalism creates both wealth and poverty simultaneously in the lack of a state, or a transnational political body, serving the needs not only of the market but of society ... This gap... can probably be described as the main contradiction, or source of conflict, in a globalized era'* (Eriksen 2007: 67).

Mondialisering, en haar dochter kapitalisme, worden geregeld gekenmerkt als hegemonische systemen (Tsing 2008; Ho 2008). Fredric Jameson (*in* Foster 1985) laat in zijn artikel *Postmodernism and Consumer Society* zien dat het postmodernisme de consumentenmaatschappij, wat Jameson typeert als *consumer capitalism*, kan doen versterken. Hij geeft daarentegen toe dat de meer significante vraag is of er ook manieren zijn om het *consumer capitalism* tegen te gaan. Hij laat deze vraag echter open.

Er zijn groepen mensen die dit trachten te doen: het tegengaan van 'consumenten kapitalisme' (cf. Castells 1997). De Bahá'ís geven ook aan de huidige economische situatie en maatschappij te willen 'tegengaan'. De volgende situatie beschrijft dit.

Op het koffietafeltje in de kleine bibliotheek (4x4 meter) in het *national centre* van de Bahá'ís in Oeganda lag gedurende mijn gehele verblijf een Bahá'í nieuwsbrief van One Country. De meeste artikelen in het blaadje gingen over de *Culture of Consumerism*. *'We are encouraged to spend money we don't have on things we don't need to create impressions that don't last on people we don't care about.'*¹⁹ Volgens de panelleden in het artikel is een verandering dan ook noodzakelijk voor zowel de planeet als het spirituele welzijn van de mens. In een ander artikel in hetzelfde blad staat het volgende:

'The question of human nature has an important place in the discourse on sustainable consumption and production as it prompts us to re-examine, at the deepest levels,

¹⁹ One Country newsletter April 2010-July 2010, Volume 21, Issue 1: 'At the UN, a discussion on consumerism and its impact on the planet' (p. 4-5).

who we are and what our purpose is in life. The human experience is essentially spiritual in nature: it is rooted in the inner reality—or what some call the ‘soul’—that we all share in common. The culture of consumerism, however, has tended to reduce human beings to competitive, insatiable consumers of goods and to objects of manipulation by the market. Commonly held views have assumed the existence of an intractable conflict between what people really want (i.e. to consume more) and what humanity needs (i.e. equitable access to resources).’ One Country newsletter April 2010-July 2010, Volume 21, Issue 1: ‘Rethinking Prosperity: Forging Alternatives to a Culture of Consumerism’ (p. 2-3)

Uit het bovenstaande citaat uit One Country komt een belangrijk begrip naar voren. *Human nature* is een kernthema bij de Bahá’ís in Kampala. Het liefst zien ze een andere wereld waarin de mensheid leeft. Om preciezer te zijn zien ze liever een ander mens die deze wereld invult. Ze zijn daarom *enigszins* te typeren als een tegenbeweging die de ‘strijd’ aangaat tegen sociale ongelijkheid. Ze trachten dit echter enkel te bereiken via dialoog. Deze dialoog vindt op elk niveau plaats. Lokaal in studiekringen of andere ontmoetingen, regionaal door dialoog met NGO’s, nationaal door middel van hun afdeling van externe zaken die overlegd met beleidsmedewerkers, en op mondiaal niveau hebben de Bahá’ís een instituut dat de Verenigde Naties van advies voorziet. Het lokale, regionale en, in mindere mate, het nationale niveau, waren zichtbaar in Kampala. Politieke demonstraties of protesten zijn niet aan lokale Bahá’ís besteed. Men gelooft niet dat het enige nut heeft, bovendien behoren ze zich ver verwijderd te houden van de huidige gang van zaken in de politiek die ze dan ook geregeld verbinden aan ‘belust zijn op macht’ of corruptie. Hoe hun eigen ‘politieke stelsel’ eruit ziet wordt besproken in paragraaf 3.3.3.

Een consumentenmaatschappij is dus niet wat de Bahá’ís in Kampala voor ogen hebben als werelds systeem. Maar deze visie ligt nog abstracter. Het is meer gericht op het individualisme, egoïsme van de mens en de daaraan gekoppelde nationalistische sentimenten. Suri, een van oorsprong Iraanse Bahá’í, vertelde mij haar visie op de Franse situatie waar veel stakingen georganiseerd werden vanwege de bezuinigingen van de overheid. *‘The balance has disappeared in the world. There is a lot of injustice. Those people (de stakers) should get some perspective. Look at the situation in Libya! They have no idea how good they have it! It’s selfish behaviour.’* Kritisch zijn ze, zoals we al gezien hebben, dus wel over de huidige gang van zaken. In deze uitspraak zien we ook de sociale ongelijkheid terug. In Frankrijk wordt bezuinigd en mensen kunnen niet meer in de luxe leven die ze eens gewend

waren, terwijl in men Libië vecht voor democratie. Dit is de eerdergenoemde *gap* die Eriksen (2007) beschrijft: het kapitalisme creëert zowel rijkdom als armoede in de wereld (door de afwezigheid van de staat of een transnationaal politiek orgaan). Velen zullen hierop ongetwijfeld stellen dat ‘zij hun problemen hebben’ en ‘wij de onze’. Bahá’ís typeren dergelijke *Us-Them* uitspraken echter als defensieve nationalistische sentimenten die, zo hopen ze, zo snel mogelijk wegvallen. Vandaar dat deze uitspraak van Suri ook de mondiale eenheid typeert vanuit de Bahá’í visie.²⁰ We zijn allemaal broeders en zusters van elkaar, maar er is nog teveel mondiale ongelijkheid en teveel extremen in armoede en welvaart. De mens is op dit moment nog teveel gedreven door egoïsme. Vandaar dat het kapitalisme en de consumentenmaatschappij niet gesteund worden. Sommigen lieten de term ‘*divine economy*’²¹ vallen. Dit hangt samen met ‘de volwassenwording’ van de mens en het veranderen van *human nature*. In de tijd van de Bijbel werden gelovigen omschreven als kinderen in het geloof. Volgens Bahá’ís nadert de mens nu de fase van volgroeiing. Het stelt een economie voor van rechtvaardigheid, eenheid (samenwerking) en vrede. Men beoogt, door middel van (religieuze) eenheid, de sociale ongelijkheid terug te dringen.

Theoretici stellen iets vergelijkbaars (e.g. Bauman 1998; Korten 1999). David Korten’s (1999) *The post-corporate world: life after capitalism* toont aan dat kapitalisten zich geen moraliteit kunnen veroorloven. De enige verantwoording die zij hebben, is die richting hun aandeelhouders. Korten bespreekt een economie ná kapitalisme. Een zonder een meedogenloze jacht op economische winst die ten koste gaat van mensen en natuur. Een die meer afgestemd is op de basisbehoeften van de mensheid. Dit zou een abrupte koerswijziging betreffen ten opzichte van de luxe in een consumptiemaatschappij. Voor deze theoretici echter, is religie niet zozeer een belangrijk element hierin. Moraliteit hoeft immers niet direct gerelateerd te worden aan religie.²² Voor de Bahá’ís heeft religie als vanzelfsprekend wel een belangrijke rol in deze. Voor hen is het ‘religie’ dat de mens kan veranderen, dat personen bij elkaar kan brengen. In dit geval betreft dit een meer egalitaire wereld zonder extremen in welvaart en armoede.

Manuel Castells (1997) spreekt in zijn boek *The Power of Identity* over uiteenlopende vormen van het opbouwen van (defensieve) identiteit en tevens over tegenbewegingen. Zo noemt hij ‘verzetsidentiteiten’ en ‘projectidentiteiten’. Het idee van de eerste, is dat actoren

²⁰ Deze mondiale eenheid en ‘niet wenselijke’ nationalistische sentimenten worden besproken in hoofdstuk 5.

²¹ De term *divine economy* komt oorspronkelijk uit de Judeo-Christelijke traditie. Voor meer informatie zie <http://www.divineeconomy.org/>.

²² Zo zien we bijvoorbeeld in de huidige tijd seculiere of religieus neutrale ‘morele’ instanties die voor de rechten van de mens opkomen.

in een 'minderwaardige positie' zichzelf verzetten tegen bepaalde dominerende instituties in de samenleving. De tweede houdt in dat actoren, op basis van de 'culturele materialen' die zij voorhanden hebben, een nieuwe identiteit opbouwen die hun positie in de samenleving herdefinieert en daarbij de transformatie van de algehele sociale structuur nastreven (Castells 1997: 8).

Volgens de terminologie van Castells (1997) construeren de Bahá'ís in Kampala een projectidentiteit. Castells (1997) zet uiteen dat het bouwen van deze identiteit een project is van een ander en beter leven. Als voorbeeld van deze identiteit noemt hij '*all human beings as believers, brothers and sisters, under the guidance of God's law ... otherwise unable to fulfill human needs and God's design*' (Castells 1997: 10). Bovendien zijn Bahá'ís niet zozeer defensief ingesteld (verzet), maar meer passief (niets meer dan dialoog).

In hoofdstuk twee is kort uiteengezet dat Bahá'ís geen vooroordeel mogen tonen naar anderen. Dit kan betrekking hebben tot culturele praktijken die hen – in de lijn van hun geloofsregels – niet aanstaan, maar ook tot aanhangers van andere religies. Men heeft echter wel een onmiskenbaar vooroordeel ten opzichte van de consumentenmaatschappij en het kapitalisme. Wellicht omdat deze systemen wat abstracter zijn, en men niet een aanwijsbaar persoon kan kwetsen, ligt dit voor de Bahá'ís eenvoudiger.

De Bahá'ís in Kampala wonen in een ontwikkelingsland.²³ Een dergelijk land wordt veelal gekenmerkt door armoede. Het wordt verondersteld dat het meestentijds mensen uit ontwikkelingslanden zijn die door het kapitalisme worden gediscrimineerd (e.g. Ferguson *in* Ina & Rosaldo 2008). In zijn onderzoek in Zambia – tevens een ontwikkelingsland – laat Ferguson (*in* Ina & Rosaldo 2008) zien dat dit Afrikaanse land, na aanvankelijk deel te mogen nemen, vrijwel genegeerd wordt door de mondiale financiële markten en daarnaast beroofd wordt van gouvernementele hulp: '*[it turned] into a out-and-out ghetto of global capital, a space of economic abandonment*' (Ferguson *in* Ina & Rosaldo 2008: 34). Daarnaast is het volgens Ferguson belangrijk om te beseffen dat Zambia niet buiten het mondiale kapitalistische systeem bestaat, maar er juist middenin zit. '*Expulsion and abandonment... disconnection and abjection..., occur within capitalism, not outside of it*' (Ferguson *in* Ina & Rosaldo 2008: 34). Er kan gezegd worden dat ook Oeganda – en daarbij tevens de Bahá'ís – zich bevindt in het kapitalistische systeem. Men leeft middenin de diverse sociale structuur. Het land wordt, in ieder geval ten opzichte van het 'Westen',

²³ <http://www.unohrlls.org/>

gekenmerkt door lagere sociale klassen. Zoals gezegd trachten de Bahá'ís deze sociale verscheidenheid te verminderen (of elimineren).

Om deze mensen, onder andere in ontwikkelingslanden, te typeren noemt Zygmunt Bauman (1998) de begrippen *locals* en *vagabonds*. Het zijn vaak personen die 'vastzitten' in de lokaliteit met een lage mobiliteit. De *vagabonds* kunnen zich alleen bewegen wanneer het economische systeem dat van ze verlangt. Mobiliteit is volgens Bauman dan ook de stratificerende factor in de wereld. Feit is echter wel dat mensen door het systeem achtergelaten worden (e.g. Bauman 1998; Eriksen 2007). Bauman (1998) stelt dat kapitaal zich altijd kan bewegen naar wat meer 'vreedzame' gebieden wanneer het treffen met *otherness* (bijvoorbeeld *social otherness*) een prijzige applicatie vereist. Het is niet nodig om deel te nemen wanneer vermijding mogelijk is.

Deze sociale ongelijkheid is dus eveneens zichtbaar in Oeganda. Daarnaast is deze sociale discrepantie tevens waarneembaar in de Bahá'í gemeenschap van Kampala. Het voorbeeld dat Martha gaf in paragraaf 3.1 omtrent Bahá'ís die wel of niet over een auto beschikken om bij de tempel te komen, is hiervan maar een klein voorbeeld. De Britse en Amerikaanse Bahá'ís heb ik geregeld een reis zien maken, terwijl Oegandese Bahá'ís zich veelal afvroegen wat ze in de toekomst moesten gaan doen om geld te verdienen voor henzelf en hun familie. Maar deze ongelijkheid werd ook op andere momenten evident. Zo merkte Jeremy, een Amerikaanse Bahá'í, het volgende op: *'It's convenient that my kids could get the American nationality. 'Cause of the benefits you know. When they turn 16 or 17 they'll be off back home to do their education there.'* Het is onbetwistbaar dat deze kinderen van Jeremy over een grotere vrijheid beschikken zich te bewegen. Er bestaat bij hen een relatief hoge mate van mobiliteit (cf. Bauman 1998). Zo zullen vele Oegandezen hiervoor niet over de financiële of juiste juridische middelen beschikken om hetzelfde mogelijk te maken. Voor mij persoonlijk was het interessant om te zien op welke wijze Bahá'ís in lagere sociale klassen omgaan met deze ongelijkheid, omdat dit een beeld geeft van hoe zij een mogelijke eenheid weten te behouden of creëren tussen mensen met uiteenlopende sociale achtergronden.

Martha, een Amerikaanse, ging in maart 2011 voor een paar weken op vakantie richting Taiwan. Op een ander moment vertelde Alice, een oudere Britse mevrouw, in geuren en kleuren over haar avontuurlijke wereldreis die zij een paar jaar geleden maakte. Voor mij was dit een teken van ongelijkheid tussen sociale klassen. Maar wanneer ik dit aan de kaak stelde bij mensen uit lagere sociale klassen, keek men me nogal neerbuigend aan, omdat ik het volgens hen gewoon niet begreep. *'You're always speaking of material things...*

Spiritually we are all the same.’ Ik bracht dit onderwerp tevens bij Christian, een jonge Oegandese bewaker bij de tempel, ter sprake: *‘We all come from different historical backgrounds. But we both know that we are both working towards the same what? .. goal. Someone might turn up at the gate, with very nice clothes... I’m wearing this’*, zei hij al plukkend aan zijn vuile en afgerafelde overhemd met korte mouwen, *‘but it doesn’t matter to us.’*

Mobiliteit kan inderdaad de stratificerende factor zijn, zoals Bauman (1998) stelt. Maar om te veronderstellen dat Bahá’ís in lagere sociale klassen hier daadwerkelijk mee zitten is een ander verhaal. Voor hun gevoel zijn ze evenzeer mens als een persoon uit een hogere sociale klasse. Ze zouden zichzelf absoluut niet definiëren als *‘vagabond’*, omdat ze niets minder zijn dan de rest. De sociale ongelijkheid werd in het voorgaande afgedaan als iets verwaarloosbaars.

Overigens karakteriseert niet iedereen het kapitalisme en mondialisering als vaststaande hegemonische systemen zoals theoretici in het voorgaande deel dat doen (e.g. Bauman 1998; Eriksen 2007). Deze auteurs benadrukken in meerdere mate de fluïditeit van deze systemen. Dit idee zal verder uitgewijd worden in paragraaf 3.4. Zij ontkennen echter niet de ontstane sociale discrepantie door deze systemen, zoals gekarakteriseerd door onder andere Bauman (1998) en Eriksen (2007).

Nu wordt er eerst een sectie gewijd aan de verdere omgang van de Bahá’ís in Kampala met sociale diversiteit.

3.3 De lokale omgang met sociale ongelijkheid

De manier waarop men ‘de wereld’ tracht te veranderen op sociaal gebied, en hoe dit er in de praktijk uitziet, zal nu uiteengezet worden. Daarbij zal worden gelet op ontwikkeling vanuit de Administratieve Orde op lokaal en regionaal niveau (3.3.1), maar vervolgens zal er ook een situatie worden geschetst uit het dagelijks leven die de onderzoeker zelf heeft kunnen analyseren (3.3.2). Als laatste komen de Bahá’í verkiezingen aan de orde (3.3.3).

H3.3.1 Georganiseerde ontwikkeling

Men heeft dus een afgetekend beeld van hoe de wereld of de mens behoort te zijn. Lokaal trachten de Bahá'ís dan ook hun visie ten toon te spreiden. Het veranderen van *human nature* is het belangrijkste in deze, aangezien consumeren tegenwoordig aan de basis ligt van de mens. Educatie en dialoog zijn daarbij het van bijzonder belang, en dit is dan ook de meest voorkomende vorm van praktische invulling hiervan. Educatie ligt aan de basis van het menselijk handelen, zo stellen ze. Martha: *'I have a friend who used to say: "I have to take care of number one." Then I said: "If you're not careful, number one will go down with all the rest of us." People should be taught, like in junior youth programs, how they can help their community. Not so much about how they can improve their own life materially.'*²⁴ Religie lijkt vaak dergelijke zaken voor te schrijven. Zoals ontwikkeling op spiritueel en moreel vlak en niet enkel economisch of de focus op de eigen persoon in tegenstelling tot de ander. Iedereen is immers, zo stellen de Bahá'ís, onderdeel van Gods creatie. Deze eenheid staat ook centraal in Martha's uitspraak.

In Kampala is het *Uganda Bahá'í Institute of Development (UBID)* gelokaliseerd. Het kantoor hiervoor is te vinden in het *national centre* op een paar steenworpen gelegen naast de tempel. UBID kent diverse projecten. Gericht op educatie, maar ook praktische ontwikkeling voor een gemeenschap – spiritueel en materieel.^{25/26} In Kampala zijn er trainingen voor volwassenen aan de hand van de boeken van het Ruhi Instituut.²⁷ Er zijn ook *junior youth*

²⁴ Men moet daarnaast, volgens hen, tot het besef komen dat bijvoorbeeld het milieu een wereldwijd probleem is dat alleen wereldwijd opgelost kan worden. Hierin staat dus mondiale eenheid centraal.

²⁵ In de zin van materiële ontwikkeling hebben de Bahá'ís een wettelijke regeling op het gebied van donaties: Op een informatiebord over het geloof, net naast de tempel, zijn de speerpunten van de Bahá'ís op een rijtje gezet. Één van deze spreekt van een economische gedeelde welvaart. Als antwoord op de vraag hoe ze dit trachten te realiseren: *'Well, we have several ways of achieving that. For example we have "the right of God", the HUQÚQU'LLÁH. Nineteen percent of what you don't really need, you give.'* Met het geld hiervan worden bijvoorbeeld trainingsprogramma's georganiseerd. Op die wijze wordt getracht extreme vormen van armoede en rijkdom uit te bannen. Het geven moet echter gedaan worden met 'blijdschap', niemand weet hoeveel geld er elk jaar mondiaal opgehaald wordt omdat het *not done* is hierover te spreken.

²⁶ Ander voorbeeld 'materiële' ontwikkeling: Projecten worden georganiseerd in delen van het land die getypeerd kunnen worden als 'minder ontwikkeld'. Mensen in deze gebieden kunnen educatie krijgen op het gebied van bijvoorbeeld landbouw. Dergelijke projecten zijn voor iedereen, niet enkel Bahá'ís. Meestentijds zijn de projecten gestart doordat er in die omgeving al een pionier aanwezig was. Een pionier is iemand die gezonden is om de religie naar een gebied te brengen waar nog niemand van het geloof heeft gehoord. De bedoeling is dat een pionier onderdeel wordt van de leefgemeenschap waarin hij komt te leven, zonder al te opdringerig te zijn met zijn geloof. De *National Spiritual Assembly* (gelegen in het *national centre* in Kampala) beslist uiteindelijk of er daar daadwerkelijk een project gestart wordt. Een dergelijk project wordt altijd in samenspraak met de lokale gemeenschap opgezet. De pionier gaat bij de mensen langs om over een project te vertellen. De mensen die worden geholpen participeren in alles, van begin tot einde. Er wordt aan hen gevraagd wat nodig is. Op basis daarvan ontstaat een plan en tijdschema.

²⁷ Deze boeken worden overal in de wereld door Bahá'ís gebruikt. Hierop wordt dieper ingegaan in hoofdstuk vijf.

projecten. Daar doorlopen jongeren van twaalf tot vijftien jaar een cursus van in totaal zes jaar. In de cursus wordt ‘een gevoel van moraliteit’ bijgebracht en er wordt geleerd hoe ze een bijdrage kunnen leveren aan de lokale gemeenschap.

Bahá’ís in Oeganda beschikken over een afdeling van externe zaken. Ze werken samen met overheidsinstellingen en niet-gouvernementele organisaties op vier gebieden: de verbetering van de status van vrouwen, morele ontwikkeling, mensenrechten en mondiale welvaart. Het hoofd van externe zaken is de zoon van één van de *Hands of the Cause of God*.²⁸ Deze titel betekende in het verleden dat zij verantwoordelijk waren voor de verspreiding en bescherming van het geloof. Hij vertelde dat er vooral voor de status van vrouwen veel is veranderd. Zo wordt er veel gedaan op het gebied van analfabetisme onder vrouwen. De ‘*equal opportunity mission*’ is in leven geroepen. Hiermee proberen ze jonge meisjes, ook in rurale gebieden op school te krijgen. Hiervoor wordt er samengewerkt met religieuze en culturele instituties. Overigens heeft deze vorm van sociale ongelijkheid – voor de vrouw – tevens met culturele aspecten te maken. De vrouw heeft in bepaalde gebieden in Afrika nog altijd een ondergeschikte rol toegeschreven gekregen (e.g. Epstein 2007). Niet alles is veroorzaakt door de mondiale economie.

Als onderdeel van externe zaken worden er bepaalde vergaderingen georganiseerd om over ontwikkeling te praten. Het project *Science, Religion & Development*²⁹ is bedoeld om lokale mensen over ontwikkeling te onderwijzen. Enkele ontmoetingen heeft de onderzoeker zelf bijgewoond. De spirituele kant, die volgens de Bahá’ís ten onrechte wordt vergeten in internationaal beleid met betrekking tot ontwikkeling, is volgens hen juist van fundamenteel belang. Het is zelfs de spiritualiteit die volgens hen de economie moet vervangen als de drijfveer van de wereld (cf. eerder genoemde ‘*divine economy*’). Dit trachten ze dan ook te bereiken door voornamelijk de jeugd (in *Junior Youth* ontmoetingen of *studycircles*) de benodigde educatie te geven zodat ze komen te beseffen dat individuele welvaart niet het belangrijkste is. Met educatie wordt voornamelijk aandacht besteed aan moraliteit.

Deze voorgaande benadrukking van educatie karakteriseert de projectidentiteit van Castells (1997). Er wordt de jeugd een ‘tegenbeeld’ voorgehouden van een ander, non-conformistisch en beter leven waarvoor men zich moet gaan inzetten.

²⁸ In totaal waren er vijftig *Hands of the Cause*.

²⁹ Ook praktisch gezien gaat men met het *Science, Religion & Development* project te werk. Jazmyn werkt voor externe zaken: ‘We willen kijken hoe we deze info praktisch kunnen gebruiken in Oeganda. Daarom willen we samenwerken met drie NGO’s die ontwikkelingswerk doen om te kijken hoe zij denken over de spirituele kant van ontwikkeling.’

Het voorgaande voorbeeld geeft een relatief abstract beeld van de wijze waarop de Bahá'ís een betere wereld trachten te creëren voor mensen uit lagere sociale klassen. De wijze waarop men met elkaar omgaat, is tevens van belang. De volgende sectie geeft aan dat de Bahá'ís weleens moeite ondervinden om eenheid te bewaren tussen sociale klassen.

3.3.2 Het gevaar van institutionalisering

Op een moment gaf Alice aan dat sommige mensen haar wel eens vertellen dat de organisatie rond de tempel op een institutie begint te lijken. Veel van mijn tijd heb ik rond de tempel doorgebracht en veel jongens die hun *service*, het vrijwilligerswerk als dienst aan God en de gemeenschap dat soms een jaar kan duren, daar verrichten, gaven nogal eens aan dat ze niet bepaald gelukkig waren met de gang van zaken. *'It's ... how do you call it? ... segregated here'*, zo gaf Emmanuel aan, een tweeëntwintigjarige Oegandese bewaker en gids. *'Some people down there don't treat you well, they don't treat you the same as everyone else... There are some people in there,'* onderwijl gebarend naar het *national centre*, *'who think they are better than someone else.'* De andere jongens kwamen met een soortgelijk verhaal. Aaron: *'Ok, yes, sometimes someone does treat us in a bad way. Like they're better than me. This guy once came, he is a Bahá'í, a bad Bahá'í, and he told me what? ... that I'm just here because I have no education. But I'm here for service! You know how much money I could have made if I worked instead of doing this? So I closed the gate at the entrance and locked him in.'* Het werd mij duidelijk dat de Bahá'ís zich moesten schikken in uiteenlopende rollen. Emmanuel en Aaron waren rond de tempel onderdeel van een niet-egalitaire organisatie. Er bevinden zich personen in hogere posities dan hen en daar behoorden ze naar luisteren. Buiten hun *service* om werden zij echter op een andere wijze behandeld door hun leidinggevendenden. Sommige Bahá'ís hadden moeite zich in een ondergeschikte rol te vinden, wanneer ze verwachtten behandeld te worden in de lijn van hun Bahá'í identiteit. Ergo, op een gelijkwaardige basis, niet als eenvoudige werknemer.

Christian kwam met de volgende situatie: *'My uncle died, so I asked the director to go to the burial. I needed just one day off, but he said no. He said: we all have relatives, you don't have to go to every funeral. But luckily for me, it was my day off that day. So I went with taxi to Mukono for the burial and I left to get back to the temple at four 'cause I had to work the next day you know. I was só tired the next day at work. But you see I am Mugandan and in our culture you do not leave early. You do not do that when you are close to the person who*

died. Meestentijds gaven ze aan dat ze voor de personen in kwestie ‘zouden bidden’ omdat het niet goed Bahá’í gedrag zou zijn. Daarnaast uitten ze hun frustraties tegenover anderen die *service* verlenen. Maar we zien in het voorbeeld van Christian dat hij als ondergeschikt wordt ervaren. Dit is een probleem wanneer een organisatie binnen een Bahá’í gemeenschap teveel op een institutie gaat lijken. De tempeldirecteur houdt geen rekening met Christian’s culturele achtergrond en richt zich alleen op wat er voor zijn organisatie nodig is. Op deze wijze wordt Christian ondergeschikt aan de tempeldirecteur, maar dus ook ondergeschikt aan een andere. Dit laatste is cruciaal aangezien de Bahá’ís dergelijke rollenpatronen accepteren in omgang met niet-Bahá’í, bijvoorbeeld als werknemer bij hun dag-tot-dag baan. Van een andere Bahá’í is dominant gedrag lastiger te aanvaarden.

Het lijkt er op dat de Bahá’ís rond de tempel er inderdaad voor moeten waken geen institutie te worden. Af en toe was het voor mij net alsof ik een klein bedrijf aan het werk zag. De *publishing trust* met haar bibliotheek die continu met de inkomsten en uitgaven bezig was, de tempeldirecteur die zonder twijfel de bewakers erop wees de jongeren van de tuinen te verwijderen (in mijn periode werd het voorgoed verboden te gaan zitten op het gras) en als een ware bedrijfsleider te werk ging ten opzichte van zijn werknemers/ bewakers/ gidsen.

In de sociale wetenschappen wordt identiteit gekarakteriseerd als zijnde flexibel. Deze flexibiliteit wordt bij de Bahá’ís zichtbaar in hun rollenpatroon. Veranderende rollen bij de Bahá’ís waren duidelijk zichtbaar. Maar de – geforceerde – flexibiliteit voor een Bahá’í om zichzelf ondergeschikt op te stellen tegenover een ander kan zorgen voor frictie in de commune.³⁰

De Bahá’ís zien hun eigen systeem van verkiezingen als een model voor de wereldpolitiek. Bovendien stelt men dat deze verkiezingen een voorbeeld betreft omtrent het tegengaan van sociale ongelijkheid.

³⁰ Andersom kan ook het geval zijn, al heb ik deze informatie niet verzameld. Een dominante positie innemen ten opzichte van een andere Bahá’í is mogelijk net zo lastig als een ondergeschikte rol aanvaarden.

3.3.3 Bahá'í verkiezingen: een alternatief?

Over de algemene gang van zaken in de wereld met betrekking tot nationale en internationale politiek hebben de Bahá'ís een ondubbelzinnige mening. Ze typeren de huidige politiek op zijn minst als 'niet net', vanwege bijvoorbeeld corruptie of het vele geld dat besteed wordt tijdens campagnes. Dit geld kan beter anders worden besteed zo stellen ze. Praktisch vullen ze hun eigen visie ook in. Zo zijn er enkele Bahá'ís in Kampala die de typische Bahá'í verkiezingen (iedereen kan op iedereen stemmen, en campagne voeren is verboden) hebben getracht te implementeren bij de bedrijven waar ze werken. Sommigen met succes.

Aan het eind van mijn periode in Oeganda, op twintig april, begon Ridván, een twaalfdaags festival ter herdenking van het begin van Bahá'u'lláh's profetschap. Tijdens de festiviteiten was het dit jaar de bedoeling dat de Bahá'ís de leden van de Lokale en Nationale *Spiritual Assembly* zouden kiezen.

De Bahá'í verkiezingen zijn op zijn minst bijzonder te noemen. In een Lokale of Nationale *Spiritual Assembly* en het *Universal House of Justice*³¹ zijn per stuk negen plaatsen beschikbaar. Het idee is dat iedere Bahá'í op iedereen in de gemeenschap (*Local Spiritual Assembly*: Kampala) of in het land (*National Spiritual Assembly*: Oeganda) of in de wereld (*Universal House of Justice*) kan kiezen. Elke vorm van campagne voeren is, zo stellen ze, strikt verboden. Er bestaat dus ook geen lijst van namen op wie er te stemmen is.³² De Bahá'ís zien deze vorm van stemmen als het juiste alternatief voor de wereld. Nu is iedereen gelijk zo beweren ze, en is niemand in het voordeel wanneer er gestemd moet worden vanwege het verbod op campagnevoeren.

'*How on earth do we know who to vote for on the Universal House of Justice?*' Dit is een veelgestelde vraag, want hoe kun je op iemand stemmen wanneer je uit miljoenen Bahá'ís over de hele wereld kunt kiezen? De meeste mensen gaven dan ook aan dat ze doorgaans op mensen stemmen die 'al eens in een *National Spiritual Assembly* hebben gezeten en daardoor wat beter bekend zijn omdat zij in die positie geregeld nationaal en internationaal moeten reizen'. Hetzelfde geldt zodoende voor het stemmen voor de posities in de *Local* of *National Spiritual Assembly*. Mensen die meer hebben gereisd, kennen dus ook meer mensen.

³¹ Een *Local* of *National Spiritual Assembly* vormen respectievelijk de lokale of nationale autoriteit binnen een bepaald gebied.

³² Wanneer iemand wordt verkozen voor één van de negen beschikbare plaatsen, is het eigenlijk *not done* om deze positie te weigeren. Van horen zeggen huilen sommige Bahá'ís op het moment dat ze gekozen worden, omdat dit meestentijds betekend dat ze hun dagbaan op moeten zeggen. Een inkomen is er dan ook niet bij.

In feite is reizen dus een vorm van campagne voeren. Nu hebben we eerder gezien dat volgens Bauman (1998) mobiliteit de nieuwe stratificerende factor is. En dit lijkt in dit geval ook op te gaan. Het betekent dat de *locals* (Bauman 1998) geen enkele kans hebben op een positie in de *National Spiritual Assembly* en zeker niet in de *Universal House of Justice*. In principe is het wel mogelijk om je als *local* op te werken, door eerst in het *Local Spiritual Assembly* te beginnen. Want wanneer een Bahá'í eenmaal in een *Assembly* zit dan is het mogelijk te reizen op kosten van de Administratieve Orde. Feit blijft ook echter dat deze vorm van verkiezingen nog altijd gebaseerd blijft op de mogelijkheid om je te bewegen en dus op een ongelijkheid tussen sociale klassen.

Het campagnegeld zou op deze wijze echter wel elders, en mogelijk op een betere wijze, besteed kunnen worden.

Tot dusver lag de focus op de sociale verscheidenheid in de Bahá'í gemeenschap. In de volgende afsluitende paragraaf wordt er deels ingaan op de culturele dimensie van mondialisering als laatste stap richting het volgende hoofdstuk aangaande de omgang van de Bahá'ís met cultureel verschil.

3.4 Een sociaal-cultureel paradox

‘What we see in the world is a process of disintegration and reintegration ... Disintegration means that there are now lots of wars and things like that between cultures and nations because they are more and more in contact with each other. It is all foretold you know. That this would take place. After all these conflicts people will come together. This is reintegration. There will be peace, unity, democracy. It is all just an evolutionary process ...

It’s like a pregnancy. All kinds of hormones are at work. Just like the powers which are at work in the world. And in the end, something new will be created, a new order, a new life.’

Anthony, tweeënveertigjarige Nigeriaanse Bahá’í

Wat de Bahá’ís het proces van disintegratie en re-integratie noemen, geeft in feite aan welk beeld er bij hen bestaat over het proces van mondialisering. Het krimpen van de aarde door *time-space compression* heeft volgens sommige sociologen ernstige gevolgen met zich mee gebracht. Zo is er een frictie ontstaan tussen diverse culturen. Huntington (1993) ziet een wereld waarbij cultuurverschillen de belangrijkste oorzaak van conflict zijn. Volgens de Bahá’ís is dit echter niet het einde van de zaak. Het is volgens hen een evolutionair proces.

Volgens Inda & Rosaldo (2008) heeft mondialisering het effect van de/territorialisatie op cultuur. Cultuur kent in feite geen territorium meer, het trekt zich niets meer aan van de grenzen in de wereld, vanwege migratie, maar ook de technologische innovaties uit het verleden. De term de/territorialisatie houdt in dat een cultuur als het ware uit een gebied kan worden ‘geheven’, maar dat het vervolgens tegelijkertijd relokaliseerd op een nieuwe plek in de wereld. Hiermee komt echter ook een andere vraag aan de orde: verlopen deze *flows* van cultuur evenredig van en naar alle locaties? Aanhangers van het discours van cultureel imperialisme denken van niet. Dit discours stelt dat mondialisering de dominantie van bepaalde culturen over anderen inhoudt. Zeker de Westerse cultuur, als zoiets bestaat, wordt

daarbij uitgelicht. De Westerse cultuur wordt gedeterritorialiseerd en een replica ervan territorialiseert elders op aarde. Kortom, het houdt een zekere homogenisering van cultuur in.

Sociaalantropoloog Ulf Hannerz (1996) karakteriseerde in zijn boek *Transnational Connections* de culturele *flows* die van het centrum van de wereld naar de periferie ‘stromen’ als ‘de stromen’ die de wereld daadwerkelijk organiseren. Hij richt zich met name op de culturen die steeds meer met elkaar in contact komen te staan. Arjun Appadurai (1990) gelooft niet in een dergelijk model van cultureel imperialisme zo laat hij zien door in zijn artikel *Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy* diverse *scapes* te benoemen. Het zijn bijvoorbeeld de *ethoscapes* en de *mediascapes* die culturele *flows* kenmerken. Maar het is volgens hem niet mogelijk dat één schaal de wereld ordent, zelf niet de *financescape* die is benoemd in dit hoofdstuk.

Het zit een stuk complexer in elkaar dan de toenmalige uitleg van Hannerz (1996), zo stellen ook anderen (e.g. Inda & Rosaldo 2008; Tsing in Inda & Rosaldo 2008). Zo gaan er niet alleen *flows* van het ‘Westen’ naar de rest van de wereld, en de culturele aspecten die zich in een nieuwe omgeving lokaliseren hebben de neiging om te wijzigen en op maat gemaakt te worden voor die specifieke locatie (e.g. Boelstorff, Larkin en Sylvain in Inda & Rosaldo 2008). ‘*In the end, globalization cannot be thought of simply as a westernizing affair, nor can it be viewed solely as a homogenizing one*’ (Inda & Rosaldo 2008: 25).

Anna Tsing (in Inda & Rosaldo 2008) gaat nog een stap verder dan Appadurai (1990) in haar artikel *The Global Situation*. Volgens haar moeten we de tijd achter ons laten waarin men op zoek is naar slechts één enkele mondiale toekomst. De stap die onderzoekers, naar Tsing’s oordeel, behoren te nemen, is te realiseren dat de wereld kan bestaan uit uiteenlopende toekomstperspectieven, ‘*whether in competition or alliance, in mutual acknowledgment or erasure, in misunderstanding or dialogue*’ (Tsing in Inda & Rosaldo 2008: 83). In haar boek *Friction: An Ethnography of Global Connection* geeft Tsing (2005) dan ook aan dat de toekomst niet vast ligt. Wellicht zijn het kapitalisme en meer in het algemeen, mondialisering, niet zulke hegemonische systemen zoals Bauman (1998) en Eriksen (2007) deze typeren. Vanuit de blik van de Bahá’ís staat de toekomst echter wel vast.

Het is het doel geweest de perceptie van de Bahá’ís als één van deze mondiale toekomstigen uit te lichten, omdat dit aangeeft op welke wijze men een (toekomstige) mondiale eenheid invult. De Bahá’ís in Kampala beschikken over een heldere voorstelling over hoe een *society* eruit behoort te zien. Deze perceptie ligt, logischerwijs, in lijn met hun geloofsregels en wetten en is, zo beweren ze, universeel onder Bahá’ís. Ook hierin zien we de door de Bahá’ís veronderstelde eenheid: de Bahá’ís geloven niet dat de wereld *in deze tijd*

en op elk gebied eenvoudigweg homogeniseert, maar wel dat mettertijd de meeste culturele verschillen zullen verdwijnen (cf. Hannerz 1996), en dat zeker de culturele aspecten die bijvoorbeeld tegen de wetten van hun geloof ingaan, weg zullen vallen. Daarnaast bestaat de verwachting dat het gros van de mensen in de toekomst het Bahá'í geloof zal aanhangen en dat er daarom een specifieke eenheid zal bestaan tussen de mensen. Deze zaken zullen duidelijk worden gemaakt in het volgende hoofdstuk.

Voorbeelden van het eerdergenoemde proces van re-integratie worden overigens al wel opgemerkt door lokale Bahá'ís. Zo was er een groepsgesprek over het huidige bedrijfsleven: *'They're just working to please their bosses. Today's management is just aimed at profit. Materialism.'* Jackson, een Bahá'í uit Kenia, sprak over zijn dochter die op dat moment een master deed waarbij ze een interessant boek moest lezen. *Level 5 Leadership: The Triumph of Humility and Fierce Resolve* van Jim Collins. Collins is een Amerikaans business consultant, auteur en docent. Het boek had volgens Jackson de Bahá'í spirit. Het idee ervan is dat een leider in een bedrijf zich nederig moet opstellen om zo het meeste uit zijn werknemers te halen. Verder wordt er ook in het boek aanbevolen een *sense of ownership* te kweken bij het personeel. Op die manier zullen ze zich meer betrokken voelen bij het bedrijf en haar missie en visie. *'We can see the world changing! Human nature is changing!'* *'How do they know? Is he (Jim Collins) Bahá'í?'* Jackson: *'No I don't think so. I think people like him don't know why management and people are changing like this ... They don't realize God is behind it.'* Op een bepaalde manier eigenen de Bahá'ís dit gedrag – in dit geval de visie achter Jim Collin's boek – toe aan God. Het is een illustratie van de re-integratie die Anthony benoemt aan het begin van deze paragraaf. Het zijn voor de Bahá'ís tekenen dat Gods plan steeds verder wordt uitgevoerd.

Mondialiseringsprocessen stellen de lokale Bahá'ís voor een dilemma. Zo hebben communicatietechnologieën voor een kleinere wereld gezorgd. Het heeft de mensheid dichter bij elkaar gebracht, iets wat de Bahá'ís toejuichen. Bovendien zien zij al tekenen van het proces van re-integratie. De kwalijke effecten gaan echter niet aan hen voorbij.

Zygmunt Bauman (1998) en Thomas Eriksen (2007), zoals we eerder hebben gezien, noemen mondialisering een paradox. Hiermee doelen zij op de ontstane sociale ongelijkheid. Voor sommigen is het zeer heilzaam terwijl andere achter worden gelaten. Ook Ina & Rosaldo (2008) beargumenteren dat bepaalde mondiale stromen, bijvoorbeeld migratiestromen, op een dergelijke wijze worden gestructureerd en gereguleerd dat sommige

objecten en subjecten wordt toegestaan om te verplaatsen en anderen niet. *'Immobility and exclusion are thus as much a part of globalization as movement ... The idea here is that while the world might be highly interlinked, it is discriminatingly and unequally so'* (Inda & Rosaldo 2008: 29). Afzondering en segregatie karakteriseren mondialisering dus evenveel als onderlinge verbondenheid.

Tsing (in Inda & Rosaldo 2008) benadert – in tegenstelling tot Bauman (1998) en Eriksen (2007) – kapitalisme en mondialisering niet zozeer als hegemonische processen die de wereld vormen op hun pad. Voor haar kunnen zelfs meerdere toekomstbeelden naast elkaar bestaan, zowel in frictie als in verbinding met elkaar. We hebben gezien dat de Bahá'ís een evidente visie hebben op mondialiseringsystemen, en dat ze sociale ongelijkheid trachten te verminderen of elimineren. Men vormt in feite een beweging tegen het 'egoïsme' van het kapitalisme. De Bahá'ís zien het als hun doel de wereld te veranderen, en bovenal de mens te veranderen. Volgens de terminologie van Castells (1997) hanteren de Bahá'ís een projectidentiteit. Onder hen bestaat er namelijk een perceptie van een betere versie van deze wereld en dit beeld wordt dan ook voorgedragen aan bijvoorbeeld de lokale jeugd. De projectidentiteit bindt de mensheid in het geval van de Bahá'ís onder een universele God (cf. Castells 1997).

Bauman (1998) typeert mensen uit lage sociale klassen als *vagabonds*. Het zijn personen die het laagst op de 'mobiliteitladder' staan. Mobiliteit is volgens hem de stratificerende factor in de hedendaagse wereld. De Bahá'ís typeren zichzelf of anderen echter niet als *vagabonds*. Op spiritueel vlak zien de Bahá'ís de sociale Ander als gelijkwaardig: iedereen is mens en Gods creatie. Religie speelt hierin dus een belangrijke rol.

Echter was het wel zichtbaar dat de Bahá'ís in bepaalde situaties in hun gemeenschap moeite hadden om te gaan met onderlinge sociale verscheidenheid. Rond de tempel werd dit duidelijk in veranderende rollenpatronen. Hoewel men weliswaar overtuigd was van hun onderlinge gelijkwaardigheid, werden Bahá'ís uit lagere sociale klassen zo nu en dan in bepaalde posities gedrukt waarbij inferieur gedrag verlangd werd – zoals zichtbaar was rond de 'institutie' van de tempel. Betreffende de omgang met sociale verscheidenheid kan er dus gesteld worden dat religie een grote rol speelt om eenheid te bewaren, maar dat er ook meer dan eens de nodige frictie ontstaat.

In hoofdstuk vijf zal teruggegrepen worden op bepaalde concepten die in dit hoofdstuk aan bod kwamen, zoals het thema van mobiliteit onder verschillende sociale klassen. In het volgende hoofdstuk wordt er ingegaan op de etnische en culturele verscheidenheid en de tolerantie daaromtrent.

H4 De weg naar culturele waardering en gelijkheid

In het vorige hoofdstuk hebben we kunnen zien dat één van de implicaties van mondialisering een sociale ongelijkheid inhoudt. We hebben in dit geval gezien hoe men in Kampala hier mee omgaat. In dit hoofdstuk zal er op een andere consequentie van mondialisering in worden gegaan, namelijk de multiculturele samenleving. Er valt niet te ontkennen dat Oeganda een andere historie kent dan bijvoorbeeld de Westerse natie-staten. Het land heeft een koloniaal verleden en mogelijk in mindere mate te maken gehad met transnationale stromen van mensen. Multiculturaliteit is in Oeganda (en Kampala) echter niets nieuws. Sinds de onafhankelijkheid in 1962 is het Oeganda op sommige vlakken niet gelukt zich los te breken van hun koloniale verleden. De grenzen die in dit tijdperk zijn getrokken, dwars door etnische territoria, zijn nog altijd van toepassing. Oeganda kent vele subgroepen (e.g. Vail 2005).³³ Elke stam, heeft haar eigen culturele, territoriale en meestentijds linguïstische dimensies. Tribalisme, volgens Kottak (2006) een antimoderne kracht die culturen en stammen tegenover elkaar zet, is één van de grootste problemen geweest in de historie van Oeganda (e.g. Edel 1965), maar ook nu is het nog altijd een issue (e.g. Mwakikagile 2009; Vail 2005). Zoals we in de inleiding hebben kunnen zien verbindt Peter Geschiere (2009) Afrika en Europa aan elkaar met betrekking tot de omgang met de Ander. De mensen die zichzelf typeren als autochtonen binnen een gebied krijgen volgens hem zowel in Afrika als in Europa de neiging ‘hun’ territorium te ‘zuiveren’ van de vreemdelingen. Geschiere gaat hierbij in op migranten. Het zal duidelijk zijn dat tribalisme een ander onderwerp betreft. Maar ook hier komt Geschieres term van ‘autochtonie’ aan de orde: wie behoort tot dit gebied en wie niet. Kampala ligt in het oude Buganda koninkrijk. Het is het grootste van alle subnationale koninkrijken in Oeganda. Zeventien procent van de bevolking behoort toe aan deze stam (Johnson *et al* 2011). Volgens Johnson *et al* (2011) pleit president Museveni voor een sterke nationale identiteit, maar is hij vooralsnog niet geslaagd in het terugbrengen van etnische spanningen, onder andere door zijn differentiële erkenning van stammen. Verondersteld wordt dat natie-staten hoe dan ook niet etnisch neutraal zijn (e.g. Baumann 1999; Parekh 2000; Modood 2007). In Kampala gaven verschillende *Baganda* aan er een probleem mee hebben dat mensen vanuit alle uithoeken in Oeganda steeds meer

³³ Zie voor de uiteenlopende stammen en/of subnationale koninkrijken in Oeganda en in de Bahá'í gemeenschap van Kampala respectievelijk bijlage 1 en 2.

naar Kampala zijn gaan trekken. Op deze wijze is Kampala uitgegroeid tot een mengelmoes van mensen van uiteenlopende etnische achtergronden (stammen). De autochtonen in Kampala zijn volgens de *Baganda* nog altijd zichzelf. Oegandees (of presidentieel) beleid toont echter aan dat dit niet meer opgaat. Elke Oegandees, ongeacht etnische achtergrond, mag elke plek in Oeganda zijn of haar thuis noemen. Mwakikagile (2009) beargumenteert echter dat vele Oegandezen hun etnische identiteit verkiezen boven hun nationale vanwege onder andere enige politieke onenigheid. Twee inwoners van Kampala (niet Bahá'í), toonden deze frictie aan:

George: 'If I had to choose I would pick Baganda. I feel more for Baganda than Uganda. The Ugandan government is corrupt. They stole land from the kingdoms. The tribes don't get a penny. Many people feel more for their tribe than for the country. When there would have been more governments, there would have been more prosperity for the people of Uganda. The money is in the south; the north doesn't get anything. Everybody is moving towards Kampala, also because it's near the water (Lake Victoria). But one city can't support four million people. That's why even inside the city there is a lot of poverty. Everything should be more divided over the country.'

Lucy, tijdens de presidentsverkiezingen van 2011: *'When Museveni (huidige president) came to power, he had made a deal with the Kabaka (de koning van de Baganda). He made certain promises than that he did not keep when he was president. That's why in Kampala many votes go to the opposition parties.'*

George gaf later aan dat het een stuk beter zou gaan wanneer Oeganda zich weer zou opdelen in de subnationale koninkrijken. De Buganda stam zou er volgens hem dan een stuk beter van af zijn. Zowel Lucy en George noemden het familieverbod om te trouwen met personen met een andere etnische achtergrond. Dit gold vooral voor de Bayankole stam. De stam van president Yoweri Museveni.

Het doel in dit hoofdstuk is te laten zien hoe de Bahá'ís in Kampala met verschil omgaan. Is nationale, etnische of culturele diversiteit voor de (Oegandese) Bahá'ís een probleem? In welk opzicht verschilt hun visie, en hun handelen, van die van George en Lucy (bovenstaand). In de volgende paragrafen toon ik aan dat zekere 'etnische en culturele processen' in de samenleving, die auteurs voornamelijk typeren voor Westerse natie-staten,

tevens van toepassing zijn op Oeganda en Kampala. Met deze processen doel ik op Geschieres (2009) term van ‘autochtonie’: wie hoort thuis in een bepaald gebied en wie niet en welk cultureel gedrag is wel of niet wenselijk voor de samenleving. De vergelijking met de Oegandeze context toont aan dat deze processen overal in de wereld zichtbaar (kunnen) zijn. De wereld is, zoals we hebben kunnen zien, *interconnected* (cf. Eriksen 2007). Bepaalde effecten van mondialisering zijn overal merkbaar. Zo ook de kwestie omtrent autochtonie die Geschiere beschrijft.

4.1 Het dilemma van eenheid in culturele verscheidenheid

Zaterdag 5 februari gebeurde er iets bijzonders. Jason’s vader kwam onverwacht op bezoek. Op dat moment zaten Gloria en ik televisie te kijken. We stonden op om hem te begroeten. Ik gaf een hand en zei het standaard zinnetje: ‘nice to meet you’. Gloria echter, maakte een knieval en zei zacht iets in Luganda. ‘Just a greeting’, vertelde Jason later, ‘but yeah, it’s a culture thing.’

Tijdens mijn eerste studycircle waren tevens twee Oegandese meisjes voor het eerst aanwezig. Om ons (Ronald, Jazmyn, Jonathan en mij) te begroeten, maakte één van hen ook een korte knieval. Jonathan zei iets in de trant van ‘don’t be silly’. Maar het was helder dat zij, en ik ook, niet precies wisten hoe hiermee om te gaan. Voor Ronald en Jonathan was deze knieval een teken van ongelijkheid tussen individuen en man en vrouw, zo maakten ze later duidelijk. Deze ongelijkheid trachten Bahá’ís juist ongedaan te maken. Maar deze buiging is tevens een culturele traditie en eenheid in diversiteit is een ander streven.

Charles Taylor (1994), in zijn werk over de *Politics of Recognition*, benoemt twee politieke systemen die herkenbaar zijn in de huidige multiculturele maatschappij. De eerste betreft de *politics of difference* en de tweede de *politics of universalism (of equal rights)*. De eerste streeft naar het erkennen van verschil, en dus naar tolerantie. De ander is gericht op gelijke rechten voor iedereen. Beide zijn volgens Taylor moeilijk te combineren aangezien ze respectievelijk de heterogenisering en de homogenisering van de maatschappij benadrukken. Het grote probleem volgens hem is dat we oordelen over andere culturen aan de hand van de

normen en waarden van onze eigen beschaving. Hij proponeert een *fusion of horizons* waarbij de waarde van andere culturen pas achterhaald kunnen worden na het accumuleren van meer kennis, en het aangaan van langer dialoog. Op een dergelijke wijze kan er een oordeel geveld worden die niet alleen aan de hand van onze eigen normen en waarden tot stand is gekomen. We hebben nodig wat Tzvetan Todorov (1993) de horizon van universaliteit noemt om die conversatie ergens heen te laten gaan, naar punten van overeenstemming voor wanneer we de gesuggereerde botsing der culturen overleefd hebben.

Iris Young (1990) probeert in feite hetzelfde duidelijk te maken als Taylor (1994) aan de hand van een onderscheid tussen twee verschillende vormen van gelijkwaardigheid. Gelijkheid die bereikt wordt door middel van een reeks regels, en dezelfde vorm van gelijkheid waarbij de regels niet andere groepen discrimineert, zodat iedereen zich kan identificeren met de regels (Modood 2007). Ze gaat in haar boek onder andere in op de distributie van deze regels. Er wordt volgens haar uitgegaan van een homogene groep binnen de natie-staat en daardoor wordt er voorbij gegaan aan culturen die van de meerderheid afwijken. Groepsverschillen moeten volgens Young juist bevestigd worden door regels en wetten in plaats van ondermijnd.

Dergelijke heterogeniserende en homogeniserende processen zijn tevens waarneembaar in de Oegandese context. Eerder was al genoemd dat de natie-staat niet etnisch neutraal is (e.g. Baumann 1999; Parekh 2000; Modood 2007). Johnson *et al* (2011) geven dan ook aan dat er een differentiële erkenning van etnische groepen plaatsvindt in Oeganda. President Museveni stelt volgens hen echter wel een nationale identiteit na te streven. Hierin zien we een duidelijk signaal dat deze problematiek omtrent etniciteit – of de cultuur daarvan – overal op te merken zijn (cf. Geschiere 2009), zowel in Oeganda als in de ‘Westerse’ multiculturele natie-staat die Taylor (1994) en Young (1990) karakteriseren. De volgende sectie geeft een concrete beschrijving betreffende de omgang met verscheidenheid – waarbij voornamelijk de culturele aspecten worden benadrukt – in de samenleving van de Bahá’ís en de gelijkwaardigheid die zij nastreven.

In de bovenstaande situatie van de knieval of buiging zien we een vergelijkbaar proces als degene die Taylor (1994) schetst: een botsing tussen ‘erkenning van verschil’ en ‘gelijk rechten’. Toen ik Ronald, een vierentwintigjarige Congolese vluchteling, vroeg hoe hij met deze – bovenstaande – situatie omging, gaf hij daar als volgt antwoord op: *‘Yes you’re right, I felt uncomfortable. She doesn’t have to kneel for me... But I understand it’s a cultural*

practice, we have the same thing in Congo. So if she really wants to do it, it's ok. I just want her to know that she doesn't have to do it for me and that it makes me feel uncomfortable.'

Hij geeft aan dat hij er moeite mee had. Maar in zekere zin is hij wel degelijk tolerant. Het is niet zijn keuze om te maken zo gaf hij toe. Ronald is echter een buitenstaander in deze, omdat hij uit Congo afkomstig en een man is. Alicia, geboren en getogen in Oeganda, zat ook bij dit gesprek: *'In our culture it is a sign of respect. I'm brought up as a Bahá'í and my mum told me I don't have to kneel. But there are some family members who expect it, so for them I kneel. Because they will think I am disrespectful. In other parts of Uganda it is the boy who kneels, so I don't know if it's about inequality between sexes. But yeah I'm tolerant of my own culture in a way.'* Voor Alicia is het een vrij ingewikkelde situatie. Ze zit in feite tussen twee werelden in en moet een afweging maken: ben ik trouw aan mijn geloof (niet knielen vanwege de gelijkheid die het Bahá'í geloof voorschrijft) of aan mijn cultuur (wel knielen omdat het een teken van respect is in mijn cultuur), of is er een tussenweg mogelijk. Deze laatste optie is voor haar beschikbaar zo blijkt, al gaat het niet van harte. Ze is 'tolerant' ten opzichte van haar eigen cultuur door te knielen voor de familieleden die het verwachten.

Ronald en Alicia geven aan moeite te hebben met bepaalde culturele tradities, maar door hun tolerantie weten ze toch de eenheid te bewaren. Echter, of ze ook een waarde inzien van bijvoorbeeld het knielen is niet geheel evident. Knielen heeft namelijk wel 'iets' respectvols zoals Alicia ook aangeeft. Respect, zo ontkennen ze niet, is van belang in het bijbrengen van normen en waarden en aangezien in andere delen van het land het de jongens zijn die knielen, is het nog maar de vraag of dit een kwestie is van individuele ongelijkheid (in dit geval tussen sexen). Op deze 'culturele waardering' kom ik later terug.

Het knielen is een voorbeeld van hoe culturele tradities tegen de regels van het geloof en/of het gelijkheidsideaal in kunnen gaan. Er zijn richtlijnen hiervoor, maar tevens ook veel grijze gebieden. De bedoeling volgens de Bahá'ís met betrekking tot dit soort 'lastige situaties' is dat men de *Local Spiritual Assembly* kan consulteren over hoe ermee om te gaan.³⁴ Mocht er een meer ontegensprekelijk geval zijn dan kan er iets strenger worden opgetreden. Zo noemde iemand een voorbeeld over een man uit Congo. Voordat hij Bahá'í werd was hij al getrouwd met meerdere vrouwen. Na zijn bekering ging hij echter een stap

³⁴ Mocht er bij de *Local Spiritual Assembly* niets uitkomen, dan wordt de zaak aan de *National Spiritual Assembly* voorgelegd. Vervolgens is het ook nog mogelijk dat de *Universal House of Justice* er een oordeel over kan vellen. De *Local of National Spiritual Assembly* moeten dit soort gevallen te allen tijde rapporteren aan de hogere instanties, respectievelijk de *National Spiritual Assembly* of de *Universal House of Justice*. De hogere instanties behouden altijd het recht om nog een andere uitspraak te doen. Mochten zij een ander idee over de situatie hebben, wordt er meestentijds een aanbeveling gedaan hebben: *'Have you considered this, this and this?'*

verder door met nog een vrouw te trouwen. Deze persoon kon vervolgens geen positie meer bekleden in de Administratieve Orde.

Het standpunt van de Bahá'ís ten opzichte van een nieuwe gelovige is enigszins opvallend te noemen. Het boek *Aspects of Traditional African Culture* bevat extracten van brieven geschreven door de *Universal House of Justice*, het hoogste instituut in de Administratieve Orde van de Bahá'ís, over de wenselijkheid van traditionele culturele aspecten in Afrika. De algemene richtlijnen betreffende de omgang met deze aspecten, staan hierin omschreven:

'In guiding social transformation, Spiritual Assemblies must distinguish between aspects of traditional community life which are related to fundamental Bahá'í laws (e.g. monogamy) and matters of lesser importance, from which the believers can and should extricate themselves gradually. Assemblies have a dual responsibility: to exercise patience and wisdom in weaning the Bahá'ís away from certain long-held customs and traditions... As the new believers become more and more attracted to Bahá'u'lláh and His teachings, they are more likely to be able to turn away from their old ways that are in disagreement with His teachings' (Aspects of Traditional African Culture: 18).

Bij de meeste religies zal het van de bekeerling verwacht worden bepaalde zaken achterwege te laten. Wanneer iemand Bahá'í is, zal de verwachting bestaan dat men ook in de lijn van die identiteit handelt en zich gedraagt. Sommige culturele tradities, bijvoorbeeld het drinken van alcohol tijdens begrafenissen, zijn niet gewenst. Men toont echter geduld ten aanzien van het vroegere levenspatroon van de bekeerling. De Bahá'ís gunnen de brandnieuwe Bahá'í min of meer een proeftijd om onderdeel te zijn van de gemeenschap. In eerste instantie lijkt het hier om een beperkte vorm van vrijheid gaat wanneer we kijken naar het behouden van culturele tradities. Echter, voor de één kan vrijheid iets anders betekenen dan voor de ander. Wat voor de één lijkt op een gevangenis is voor de ander een vorm van vrijheid en waarheid die heilige beloften met zich meebrengt. Culturele heroverwegingen zijn dan mogelijk relatief kleine opofferingen.³⁵ Niettemin zal er echter altijd één blijven die meer moet opgeven dan de ander.

³⁵ En, zo staat er en zo wordt er ook gezegd, *'they must know that they are not the only group that is obliged to give up certain cultural practices... every people is faced with the same challenge, because no people can be said to be living in harmony with the purpose of God for our time'* (Aspects of Traditional African Culture: 23).

Overigens kwam het geregeld voor dat Bahá'ís er openlijk voor uitkwamen hun eigen regels niet geheel te bevatten. Zo betreft één van hun idealen gelijke rechten tussen man en vrouw. In hun hoogste autoriteit echter, de *Universal House of Justice*, worden geen plaatsen vergeven aan vrouwen. Bahá'ís kwamen er eerlijk voor uit hier niets van te begrijpen. Het enige wat ze zeiden was 'dat het in de toekomst wel helder zal worden: *God works in mysterious ways*'.

De volgende situatie die wordt beschreven betreft mijn eerste bijwoning van een *Nineteen Day Feast*³⁶ in het *national centre*:

Na een kwartier begon de zaal echt vol te stromen en vlak voor de festiviteiten begonnen, vroeg James nerveus of ik hem buiten even kon spreken. Verontschuldigend zei hij dat het tweede deel voor niet-Bahá'í verboden was bij te wonen.

Na het begin, de *prayers and devotion*, werd het woord overgedragen aan Alicia, die namens de *Local Spiritual Assembly* het tweede onderdeel van de bijeenkomst aanving. Ronald maakte met gebaren duidelijk dat ik de zaal voor even kon verlaten. Eenmaal buiten de zaal zag ik Ronald naar mij toe haasten om nog eenmaal zijn excuses te maken om vervolgens weer in de zaal te verdwijnen.

Het tweede onderdeel van een *Nineteen Day Feast* wordt gekenmerkt door discussies rond lokale kwesties die spelen. Voor mij was dit zeer interessant geweest hierbij aanwezig te zijn. Wat mij in dit geval opviel was de verontschuldigende toon die zij aannamen.

Mijn punt is dat, hoewel ik niet kan ontkennen dat de Bahá'ís bewonderenswaardige idealen hebben, ze in feite gebonden blijven aan hun eigen wetten en leefregels. Men wil openstaan richting de wereld, maar bepaalde zaken waarnaar ze zich behoren te gedragen, en dit dus ook doen, stroken niet met hun droomscenario voor de wereld.³⁷

De volgende paragraaf bespreekt de Bahá'ís in de privésferen in de samenleving.

³⁶ *Nineteen Day Feasts* zijn gemeenschapsbijeenkomsten op elke eerste dag van een nieuwe maand. De Bahá'í kalender kent negentien maanden met in elke maand negentien dagen.

³⁷ Het enige wat ik hiermee beoog te verduidelijken is de wijze waarop de Bahá'ís omgaan met 'de ander'. Ik besef dat regels en wetten opgelegd door een profeet, en daardoor indirect door God, nageleefd dienen te worden en wijzigingen niet zomaar mogelijk zijn.

4.2 De Bahá'í als individu

'You know the analogy of the human body? It goes something like this: A cut in a finger affects the entire body, the whole body aches. Just like that, when someone doesn't feel like he or she belongs in a community, the community at large feels wrong.'

Alice, zesenzeventigjarige Britse Bahá'í

Will Kymlicka (1995) is één van de meest invloedrijke theoretici binnen het debat van multiculturalisme. Hij is voornamelijk bekend om zijn standpunt met betrekking tot culturele rechten. Voor hem moeten vooral groepen beschermd worden tegen krachten van buitenaf. Door juist groepsrechten te benadrukken en niet alleen individuele rechten, zoals Kymlicka doet, kan er voorbij worden gegaan aan de rechten van het individu. Het is namelijk mogelijk dat er binnen de verscheidene subgroepen binnen de natie-staat individuen zijn die benadeeld worden door de groepsrechten. Susan Moller Okin (1999) bijvoorbeeld, benadrukt de onderdrukking van vrouwen binnen bepaalde groepen. Volgens haar is multiculturalisme *gender-blind*.

Tariq Modood (2007) levert de nodige kritiek op Kymlicka (1995). Zij beargumenteert dat Kymlicka zich voornamelijk richt op de Noord-Amerikaanse situatie. Amerika is bijvoorbeeld opgericht door migranten en daar is migratie niet zozeer het probleem, zoals dit wel het geval is bij natie-staten in noordwest Europa. Migratie in deze streek heeft namelijk een nauwe band met religie (in het bijzonder de Islam). Volgens Modood is het niet terecht dat Kymlicka religieuze groepen buiten het debat van multiculturalisme plaatst. Mogelijk kunnen dergelijke groepen, zoals Okin (1999) aantoont, individuen onderdrukken.

Ook hierin zien we een duidelijk lijn tussen deze 'Westerse' context en de Oegandese situatie. Kampala heeft namelijk, zoals aan het begin van dit hoofdstuk is uiteengezet, een bepaalde aantrekkingskracht voor Oegandezen. De hoofdstad herbergt, vanwege voornamelijk migratie binnen de grenzen van het land, nu dan ook mensen van veel verschillende etnische achtergronden. In het vervolg van deze paragraaf is te zien hoe bepaalde culturele aspecten van deze etnische groepen een duidelijke familiestructuur kenmerken. De vraag is in hoeverre deze structuur bepaalde individuen kan onderdrukken en in een minderwaarde rol kan plaatsen.

De volgende situatie betreft een gesprek met Christian en Aaron. Beide Oegandese jongens zijn bewakers bij de tempel en beide beschikken over een andere etnische achtergrond.

Christian: *'In my culture (Baganda), in our tradition, it is custom that women sit on the ground with the children. Only the man sits higher. That's how it should be.. it's tradition.'*

Aaron geeft kort en krachtig zijn standpunt weer: *'I want to eat with my wife.'*

Christian: *'Aaron has a different culture, he's not Baganda, so he wants to eat with his wife ... But it's tradition that the woman eats with the children. It's also more practical you know, because when the children need more food, the woman is already sitting with them.'*

Het is evident dat Christian eigen ideeën heeft over dergelijke situaties. Het was dan ook opvallend om de verdeeldheid te zien die bestaat over culturele tradities ten opzichte van gelijke rechten. Het viel op dat het vooral de lagere sociale klassen waren, waartoe Christian ook behoort, die vasthouden aan hun culturele tradities. Nu is het zo dat het over het algemeen inderdaad de voornamelijk lagere sociale klassen zijn die moeite hebben met verandering, en dus vaker vast houden aan culturele tradities (Kitayama & Cohen 2007). Toen ik Christian vroeg of hij een dergelijke situatie niet aan de *Local Spiritual Assembly* moest voorleggen, wuifde hij dit voorstel van de hand: *'It is a tradition in my culture and it is a sign of respect.'*

De nadruk bij de Bahá'ís ligt er voornamelijk op om in de sociale sferen de gelijkheid tussen groepen, individuen en beide seksen te bewaren en te koesteren. Ze hebben dan ook bepaalde verwachtingen over hoe men zich behoort te gedragen als Bahá'í zijnde. Men leeft dus ook continu met het besef wat de ander van hem of haar verwacht, zeker wanneer er andere Bahá'ís aanwezig zijn. Maar wat er precies gebeurt in intiemere sferen, zoals in het geval dat Christian (bovenstaand) voor ons schetst, daar is geen controle op. Dit is vergelijkbaar met de kritiek van Okin (1999) op Kymlicka (1995) met betrekking tot individuele rechten versus groepsrechten. De nadruk ligt bij de Bahá'ís in Kampala dan ook

op de ontwikkeling en het behoud van de gemeenschap. Er wordt in mindere mate aandacht besteed aan het individu. Dit illustreert Alice in het begin van de paragraaf. Het individu kan, door negatieve sentimenten, ervoor zorgen dat de gemeenschap ‘zich verkeerd voelt’.

Een bijkomend probleem is dat de meeste van dit soort situaties, als die van Christian, zich nog in grijze gebieden bevinden waarbij iedereen een andere interpretatie hanteert.³⁸ Bovendien kan men niet te snel een oordeel vellen. Het lijkt er dan ook op dat veel van dit soort situaties nooit ten gehore zullen komen bij een autoriteit die hierover een oordeel kan vellen. Hoe ver gelijkheid dan gaat in de privésferen van de Bahá'ís te Kampala is de vraag.

4.3 De beperkingen van homogeniteit

We hebben tot dusver kunnen zien dat Oeganda een cultureel divers land is en dat de Bahá'í gemeenschap van Kampala tevens vele etnische achtergronden kent. Volgens sommige theoretici kan dit problemen vormen voor de samenleving en de ontwikkeling van landen. Homogeniteit binnen een natie-staat is zeer gewenst voor de ontwikkeling van een land zo laat Ernest Gellner (1983) in zijn bekende werk *Nations and Nationalism* bijvoorbeeld zien. Ook nationalisme verlangt een culturele homogeniteit, zo stelt Gellner. Het is volgens hem niet zo dat nationalisme homogeniteit oplegt, maar dat juist homogeniteit kan veranderen in nationalisme. Hoewel de Bahá'ís graag meer eenheid in Oeganda³⁹ zouden willen zien, is men niet geïnteresseerd in een sterker nationalistisch sentiment. Wat zij voor ogen hebben is meer een ‘mondialistisch’ gevoel. Een bepaalde homogeniteit is hiervoor wel gewenst, maar het blijft de vraag hoeveel hiervoor nodig is.

Bhikhu Parekh (2000) is één van de voorstanders van culturele diversiteit binnen de natie-staat. Zo kan culturele diversiteit de ‘vrijheid van keuze’⁴⁰ uitbreiden. We kunnen volgens hem cultuur koesteren en delen ervan aanpassen aan ons eigen leven, of we kunnen er voor kiezen om aspecten van andere culturen te kiezen voor ons leven zonder enig gevoel

³⁸ De Bahá'ís hebben een *sole interpreter* van hun heilige teksten, die luistert naar de naam Abdu'l-Bahá. Echter, het moge duidelijk zijn dat deze persoon niet over elke culturele traditie iets gezegd of geschreven heeft.

³⁹ Volgens Gellner (1983) is het juist Afrika ten zuiden van de Sahara dat een interessant gebied is om ontwikkelingen rond nationalisme waar te nemen vanwege haar koloniale verleden. Hij moet erkennen dat sommige zaken onveranderd zijn gebleven sinds het vertrek van de Europeanen: *‘Nevertheless, the striking fact remains the stability of the ethnicity-defying frontiers that had been drawn up by the colonialists, and the perpetuation of the colonial languages as the media of government and education’* (Gellner 1983:81). Hij vraagt zich vervolgens af of het wellicht te vroeg is om te speculeren over de interne homogeniteit van deze landen in de toekomst.

⁴⁰ Keuze voor andere culturele aspecten.

van loyaliteit jegens één in het bijzonder. Diversiteit is volgens Parekh tevens *inescapable*. Hoewel een homogene samenleving solidariteit uitdraagt kan een dergelijke groep volgens hem al snel als een gesloten samenleving worden ervaren. Homogeniteit is zeker in deze tijd niet langer realistisch zo stelt hij, er is niet aan heterogeniteit te ontsnappen. Bovendien is de staat niet cultureel neutraal, zo is er bijvoorbeeld één voertaal. De staat is volgens Parekh voornamelijk gebaseerd op territorium en in mindere mate op een gemeenschappelijke identiteit. Het is betrokken bij politieke en culturele homogeniteit en omdat het een territoriale identiteit prefereert boven een gemeenschappelijke, heeft de staat tevens de neiging zich te ontwikkelen in een natie.

Ook Parekh (2000) legt in dit geval de focus op de ‘Westerse’ natie-staten. Deze staten zijn niet etnisch of cultureel neutraal, zo stelt hij. Dit hoeven ze ook niet te zijn volgens hem, want een gelijkwaardige behandeling betekent voor hem niet een gelijksoortige aanpak. Parekh maakt hierbij, net als Geschiere (2009) met betrekking tot Kameroen (zie begin hoofdstuk), een koppeling met een land in een ander continent. Hij ziet namelijk eenzelfde soort situatie in India. Zo heeft Kashmir *powers* nodig die niet geëist worden door of nodig zijn voor andere Indiase staten (Parekh 2000: 192).

Maar juist hierdoor kan culturele diversiteit ook spanningen teweegbrengen zo merkt Parekh (2000) op: een gedifferentieerde aanpak van de staat met betrekking tot deze verscheidenheid kan tot de nodige frictie leiden. Dit is zoals al is benoemd, tevens in Oeganda merkbaar. De president is er door een differentiële erkenning van subnationale stammen niet in geslaagd etnische spanningen te elimineren (Johnson *et al* 2011). Parekh (2000) beargumenteert dat we eerst moeten leren hoe met deze etnische of culturele fricties om te gaan. Eerst dienen de verschillen in kaart gebracht te worden en vervolgens kunnen pas crossculturele vergelijkingen gemaakt worden. Zijn mechanisme hiervoor is ‘respect’, want daarmee is kritiek of veroordeling nog altijd mogelijk. De volgende beknopte situatieschets geeft aan dat de Bahá’ís zich tevens met dergelijke thema’s bezighouden.

In april 2011 was er bij de Bahá’ís in Kampala een *National Spiritual Assembly meeting*. Leden uit alle uithoeken van het land en dus met verschillende culturele en etnische achtergronden kwamen bij elkaar in Kampala. Frustraties kwamen naar boven bij sommigen, maar men was het erover eens dat dit de juiste manier was: ‘*Sometimes it’s hard to come to an agreement, but this is the best way: everybody is represented.*’ Deze culturele representatie – binnen de dialoog van de *meeting* – vergroot de ‘vrijheid van keuze’ (Parekh 2000).

De vraag of men in Kampala te allen tijde op de ‘correcte’ wijze omgaat met culturele verscheidenheid, is een andere kwestie. Hoe men dit wíl doen is helder:

‘A unique feature of the Bahá’í Administrative Order is the manner in which it enables all the diverse elements of the Bahá’í community, drawn from a variety of ethnic, racial, cultural and educational backgrounds, to work together in a mutually supportive and spiritually beneficial manner. This is in direct contrast to the declining social order external to the Bahá’í community, in which each segment seeks to pursue a separate path in its social and political organization and activities.

... the oneness of mankind will not be based on forced assimilation, but upon protection of cultural diversity. At the same time, however, we should beware of inadvertently settling upon a limited model, such as the one sometimes associated in contemporary discourse on multiculturalism. A distinctively Bahá’í culture will welcome an infinite diversity...’ (Aspects of Traditional African Culture: 15-16).

De uitspraak in het bovenstaande citaat omtrent het discours van multiculturalisme blijkt overigens vrij inhoudsloos te zijn, aangezien nergens wordt uitgelegd wat exact het probleem hiervan is. Mijn observatie is daarnaast dat ook de Bahá’í-leer op een zekere wijze gelimiteerd is. De Bahá’ís in Kampala hebben bijvoorbeeld het probleem in eerste instantie veelal naar de gemeenschap kijken, en vervolgens pas naar het individu. Het probleem wat Okin (1999) benoemt, namelijk de beperkte aandacht voor het individu – in dit geval met name ‘de vrouw’ – is een voorbeeld. De eerder genoemde situatie van Christian illustreert dit.

Charles Taylor (1994) legt een ander probleem van het discours van multiculturalisme bloot. Namelijk, dat het niet langer gaat om simpelweg erkenning van culturen, maar om de erkenning van hun specifieke waarde:

*‘Recognition ... was a question of whether cultural survival will be acknowledged as a legitimate goal ... The demand there was that we let cultures defend themselves, within reasonable bounds. But the further demand we’re looking at here is that we all recognize the equal value of different cultures; that we not only let them survive, but acknowledge their **worth**’* (Taylor 1994: 120).

De eerdergenoemde situatie waarbij Jazmyn het verhaal vertelde van *the blind men and the elephant* (zie inleiding), benadrukt het belang van deze erkenning van waarde. Elke blinde in dit verhaal staat in feite voor een andere cultuur. Door eerst een lang dialoog aan te gaan, kan men pas tot een inhoudelijk oordeel komen over hoe de olifant (multiculturele samenleving) eruit moet komen te zien. Taylor's (1994) standpunt over het daadwerkelijk erkennen van de waarde van andere culturen komt dan ook meer overeen met de visie van de Bahá'ís dan het principe van 'wederzijdse respect' dat Parekh (2000) voorstelt. Zygmunt Bauman (2001) geeft aan dat het gevaar van tolerantie 'onverschilligheid' is. *'[C]ommunal cultures may live alongside each other, but they seldom talk to each other, and if they do they tend to use the barrel of a gun for a telephone'* (Bauman 2001: 135). Multiculturalisme moet dan ook verder gaan dan tolerantie *'for it involves active support for cultural difference... and the remaking of the public sphere in order to include marginalized identities'* (Modood 2007: 64). Het hoeft niet te betekenen, zoals Bauman (2001) terecht beargumenteert, dat alle uitkomsten van evenveel waarde zijn; *'but their true value may only be established through a long dialogue, in which all voices are allowed to be heard and bona fide, well-intentioned comparisons can be conducted. In other words, recognition of cultural variety is the beginning, not the end, of the matter'* (Bauman 2001: 136). Voor een multi-etnische of culturele samenleving is het van belang dat dit dialoog aangegaan wordt.

Dergelijke situaties zijn overal opmerikbaar (cf. Geschiere 2009), aangezien het een groeiend probleem betreft in een meer en meer 'gelijktijdige' en *interconnected* wereld (e.g. Eriksen 2007). Deze situaties worden dus 'overal' zichtbaar omdat voor 'elk' deel van de wereld de effecten van mondialisering voelbaar worden. Dit geldt tevens in de context van Oeganda en, zoals genoemd meer in specifieke zin – denk aan de nationale migratiestromen – Kampala. Hoewel er vraagtekens kunnen worden gezet bij het optreden van president Museveni in Oeganda met betrekking tot de differentiële behandeling van etnische groepen, en daarmee het in stand houden van de nationale etnische spanningen, wordt er niet ontkent dat hijzelf en het volk op zoek zijn naar een betere samenleving en een gemeenschappelijke nationale identiteit (Johnson *et al* 2011).

Of culturele aspecten in de praktijk bij de Bahá'ís in Kampala ook op een dergelijke uitgebreide wijze – door middel van langdurig dialoog – worden onderzocht is niet geheel waar. Mogelijk dat een hogere instantie, de *Local of National Spiritual Assembly*, deze taak wel op zich kan nemen, maar in de praktijk wordt dit volgens de Bahá'ís nimmer gedaan. Dan rest de vraag hoe lokale Bahá'ís hier mee omgaan in dagelijkse situaties. Bahá'ís uit lagere sociale klassen houden vaak nog vast aan hun eigen culturele tradities terwijl anderen

deze al lang achter zich gelaten hebben. Tolerant zijn de Bahá'ís naar mijn mening wel, maar culturele aspecten daadwerkelijk op *waarde* worden geschat in alledaagse situaties betwijfel ik. Zo hebben we ook in het vorige hoofdstuk Christian gezien die door de tempeldirecteur werd verboden naar de begrafenis van zijn oom te gaan terwijl dit toch een belangrijk aspect is van Christian zijn cultureel-etnische achtergrond. En in het begin van dit hoofdstuk gaven Ronald en Alicia aan dat ze tolerant zijn ten opzichte van het knielen voor oudere mannen. Tolerantie is echter iets anders dan waarde-erkenning. Het voorbeeld van het knielen heeft een zeker respect in zich. Dit respect (in de vorm van knielen) werd echter niet geduid als een culturele meerwaarde.

Verder spreekt het idee – besproken in paragraaf 4.1 – dat een nieuwe Bahá'í uiteindelijk toch wel afstand doet van zijn of haar ‘minder wenselijke’ culturele aspecten niet echt in hun voordeel. Bovendien zagen we aan het einde van het vorige hoofdstuk al kort dat de Bahá'ís een homogeniserende tendens verwachten: *‘A distinctively Bahá'í culture will welcome an infinite diversity in regard to secondary characteristics, but also firmly uphold unity in relation to fundamental principles ... Of course, many cultural elements everywhere inevitably will disappear or be merged with related ones from their societies, yet the totality will achieve that promised diversity within world unity’* (Aspects of Traditional African Culture: 14). De *secondary characteristics* spreken in dit geval over een beperkte culturele heterogeniteit. Er moet hier desondanks worden opgemerkt dat religie in dit geval aan de basis staat van cultuur. Bahá'ú'lláh's en Abdu'l-Bahá's geschriften en het *Universal House of Justice* zijn de leidraad voor het bijeenhouden van de diverse groepen mensen. Wanneer een Bahá'í denkt dat hij of zij volgens Gods pad handelt, dan wordt de stap om afstand te doen van culturele tradities als minder groot ervaren, dit in tegenstelling tot wanneer een mens dit van een ander mens verlangt. Bovendien hebben we kunnen zien dat een diversiteit aan culturele aspecten van waarde kan zijn in een gemeenschap (cf. Parekh 2000). Dat ‘eenheid in culturele verscheidenheid’ in hun leer is opgenomen, spreekt in hun voordeel. Zo zagen we de etnische en culturele representatie tijdens de *National Spiritual Assembly meeting*. Vandaar dat religie een rol speelt om deze eenheid in – gelimiteerde – etnische en culturele diversiteit te bewaren.

Wat we hebben gezien in het vorige hoofdstuk, is dat de Bahá'ís een eigen blik hebben op de toekomst van de wereld. Dit perspectief blijft uiteindelijk een eenzijdige blik. De Bahá'í-visie staat hierin dus centraal. Men blijft dus opgesloten zitten in hun eigen ideeën en culturele concreetheid. Hun antwoord hierop zal zijn dat zij in deze visie gesteund worden

door de allerhoogste autoriteit, namelijk God. Maar het moge duidelijk zijn dat wat van ‘waarde’ is voor een mondiale Bahá’í cultuur, niet voor iedereen van toepassing zal zijn.

Het is zoals Anna Tsing (*in* Ina & Rosaldo 2008) zegt in haar artikel *The Global Situation*: meerdere visies op de mondiale toekomst, *globalisms*, kunnen naast elkaar bestaan. Theoretici hebben uiteenlopende visies. Vandaar dat we moeten kijken naar hun achtergrond. Waarom zien zij hun ‘eigen’ *global future* voor zich? Door deze visies met elkaar te vervlechten kan er een scherper beeld worden geschetst. De achtergrond van de Bahá’ís betreft een religieuze historie. We kunnen concluderen dat de Bahá’í perceptie niet een centrum-periferie benadering (Hannerz 1996) hanteert, maar meer een soort profeet-wereld *globalism*. Wat God ‘wil’ – volgens Bahá’ís de eenheid van de mensheid door middel van een zekere mate van homogeniteit – staat centraal, of die ‘wil’ nu wel of niet onderhevig is aan menselijke interpretatie. Deze wereldreligie wordt in dit geval lokaal gereproduceerd in een Afrikaanse context (Adogame *in* Beyer & Beaman 2007). Dit hebben we gezien aan de hand van de typische focus op de (niet-wenselijke) Afrikaanse culturele aspecten. Dit betekent echter niet voor de Bahá’ís dat de mondiaal gedeelde *global future* wijzigt. Het betekent hooguit dat men op diverse locaties over een verschillend uitgangspunt beschikt.

We hebben in de voorgaande paragrafen gezien dat er een terechte lijn kan worden getrokken tussen verschillende continenten zoals Geschiere (2009) aantoont door situaties in Kameroen en Nederland uit te lichten. Culturele en etnische problemen zijn niet enkel toepasbaar op Westerse natie-staten, en dit betekent dat zekere heterogeniserende en homogeniserende processen, zoals belicht door onder andere Taylor (1994), Parekh (2000) en Okin (1999) tevens toepasbaar zijn op de gekozen – multiculturele – Oegandese context in Kampala.

Hoewel de Bahá’ís in Kampala tolerant waren jegens etnische en culturele verscheidenheid, bleek men wel moeite te hebben om daadwerkelijk de waarde van de culturele Ander te achterhalen (cf. Taylor 1994). Verschillende auteurs in dit hoofdstuk hebben de langdurige dialoog benadrukt die kan helpen in het tot stand komen van crossculturele vergelijkingen (e.g. Parekh 2000; Bauman 2001). Ook de Bahá’ís benadrukken deze dialoog, echter was deze in de praktijk niet zo zeer opmerkelijk.

Het Bahá’í geloof geeft aan dat er van de aanhangers in Kampala de nodige opofferingen worden verwacht wat betreft hun culturele aspecten. Niet alles is namelijk wenselijk in hun ‘Bahá’í cultuur’. We hebben evenwel kunnen zien dat Bahá’ís die onder lagere sociale klassen worden geschaard, meer moeite hebben zich te onthouden van hun culturele tradities (cf. Kitayama & Cohen 2007). In het voorbeeld waarbij Christian (afkomstig uit een lagere

sociale klasse) aangeeft zijn toekomstige vrouw op de grond te willen zien eten toont bovendien aan dat er in lage mate controle is op de privésferen van de Bahá'í wanneer het gaat om gelijkwaardigheid tussen man en vrouw (cf. Okin 1999).

We kunnen vaststellen dat er nog het nodige ontbreekt bij de Bahá'ís in Kampala in hun praktiserende werking van het ideaal van eenheid in diversiteit. Hoewel religie in het geval van de Bahá'ís over een cultureel samenbindende insteek beschikt, blijven er de nodige beperkingen bestaan. Er blijkt namelijk te allen tijde de gedachte achter te zitten iemand te 'bekeren' tot het juiste religieuze en culture 'pad'.

In het volgende hoofdstuk wordt een extra element aan eenheid in verscheidenheid toegevoegd. De Bahá'ís zien zich namelijk als behorend tot de wereld. Welke rol kan (religieus) postnationalisme of kosmopolitisme vervullen in een tijd waarin de natie-staat een *lack of control* ervaart (e.g. Bauman 1998)?

H5 Postnationalisme, de mogelijkheden van wereldburgerschap

&

De mondiale gemeenschap

Geschiere (2009) toont in zijn eerdergenoemde werk *The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa & Europe* aan dat ‘autochtonie’ en territorium van belang zijn voor het sentiment van *belonging* in zowel Europese als Afrikaanse context. Zoals we hebben kunnen zien in het vorige hoofdstuk ligt het probleem van diversiteit volgens Parekh (2000) voornamelijk bij de staat. De staat legt de focus op het territorium in plaats van de creatie van een gemeenschappelijke identiteit. De staat heeft daarom de neiging zich te ontvouwen tot een natie. Nationalisme is zeer territorium-gericht. *‘[T]he citizens of the nation-state might themselves have visited only a small part of the national territory. They can even be tourists, indeed strangers, in parts of ‘their’ own land; yet, it is still their land’* (Billig 1995: 74). De soevereiniteit van de staat is dan ook in zijn geheel operatief over elke vierkante centimeter van het afgebakende territorium (Anderson 1983).

5.1 Het einde van de natie-staat of het begin van de wereld?

In hoofdstuk drie en vier hebben we gezien hoe de Bahá’ís in Kampala omgaan met verschil, zowel op sociaal (cf. hoofdstuk drie) als op cultureel vlak (cf. hoofdstuk vier). Volgens Modood (2007) is het grootste probleem in de Europese natie-staten met betrekking tot de multiculturele samenleving ‘verschil’. Transnationale stromen mensen zijn een fundamenteel onderdeel in een mondiaal tijdperk. Wat we zien is grootschalige immigratie van mensen die als ‘anders’ worden gezien en ook niet zomaar assimileren totdat zij in de dominante groep wegsmelten. Het cultureel en etnisch verschil is duidelijk zichtbaar in de maatschappij. Wanneer we het hebben over dit concept, gaat het vaak over ‘negatief verschil’ (denk aan stigmatisering, ondergeschiktheid) vanwege de homogeniserende tendens van de natie-staat (e.g. Modood 2007). Een nog groter probleem is een oplossing hiervoor te bedenken.

Modood waagt dan ook een poging: *'Difference has to be related to things we have in common'* (Modood 2007: 146). Wat deze gemeenschappelijkheid kan creëren is volgens hem het principe van burgerschap. Multiculturalisme is op sommige locaties 'succesvol' geweest, zoals in landen als de Verenigde Staten of Canada. Het verschil is dat in die landen multiculturaliteit een cruciaal onderdeel is geweest van het *nation-building* project. Volgens Modood moet het mogelijk zijn om burgerschap te koppelen aan een inclusieve vorm van nationaliteit, maar om dat te doen moet deze identiteit wel losgekoppeld worden van sterke vormen van nationalisme.

Andreas Wimmer (2002) echter, stelt dat moderne systemen van insluiting, zoals burgerschap, tevens systemen zijn van uitsluiting. Niet iedereen komt bijvoorbeeld in aanmerking voor het burgerschap van een bepaald land. Volgens sommigen is het principe burgerschap te dun voor de menselijke behoefte aan *belonging* (e.g. Croucher 2004). Bovendien is de moderne staat zoals wij die kennen, zelf gevormd door nationalisme. Hoe kunnen nationalisme en een nationale identiteit dan van elkaar gescheiden worden zoals Modood (2007) voorstelt? *'One should ask if it is at all possible to detach citizenship and democracy from the principle of nationality, with which they have been married.'* Niet veel later droomt Wimmer van een postnationale toekomst: *'Is divorce an option and at what cost? Can postnational forms of government, such as the European Union, one day become democratic and egalitarian?'* (Wimmer 2002: 7).

Ernest Gellner (1983) denkt van niet. Zo ook Malkki (1995): we zitten nog altijd 'gevangen' in de *national order of things*. Saskia Sassen (2008) stelt eveneens dat de staat nog altijd een rol te spelen heeft. De inwoner van een bepaalde natie-staat kan niet ontsnappen aan nationale wetgeving en systemen als burgerschap. Feit is echter wel dat de natie-staat controle aan het verliezen is (Sassen 1996). Zygmunt Bauman (1998) noemt het een sentiment van 'onzekerheid'. Dit gevoel is onderdeel van het mondiale tijdperk waarin we nu leven. Door het neoliberale gedachtegoed is de natie-staat te klein geworden vanwege onder andere de acceleratie van de transnationale stromen mensen waardoor de culturele verscheidenheid is toegenomen binnen de natie-staat. Maar evenzeer is het te groot omdat men niet meer een gewaarwording van *belonging* ervaart (Eriksen 2002). Daarom, zo stelt Bauman (1998), is er bij de burger een intens verlangen ontstaan om zich terug te trekken in een 'veilige haven van territorialiteit'. En daarom is bovendien de verdediging van dit territorium een prioriteit geworden. *Othering* is het gevolg. Met *'no need to engage if avoidance will do'* doelt Bauman eigenlijk op de vrijheid die kapitaal geniet, maar in feite zien we hetzelfde proces bij *othering*. Onveiligheid of onzekerheid bij zowel de immigrant

als de inheemse bevolking heeft de neiging om multiculturaliteit te transformeren in multicomunitarianisme (Bauman 2001: 141). Een meer verzuilde samenleving.

Om de nieuwe stratificerende factor van mobiliteit verder te verduidelijken beargumenteert Bauman (1998) dat de elite ervoor kan kiezen om geïsoleerd te zijn terwijl de rest van de bevolking *finds itself cut off and forced to pay the heavy cultural, psychological and political price of their new isolation* (Bauman 1998: 21). Echter, in één van zijn andere werken laat Bauman (2001) zien dat het voornamelijk de succesvollen zijn die juist los willen breken van de lokaliteit.

Aihwa Ong (1999) gaat in haar boek *Flexible Citizenship* in op de pogingen van Aziatische zakenwereld zich aan de wetgeving van de staat te onttrekken. Het is onderdeel van Bauman's 'nieuwe wereldwanorde'. De staat verliest controle vanwege de vervagende grenzen en het is het neoliberalisme en dus de multinationals die de wereld vormen tot haar huidige contour. De staat is niet meer dan een veredeld politiebureau (Bauman 1998) die weinig meer op economisch vlak kan structureren.

Het is merkwaardig dat zowel Bauman (1998; 2001) als Ong (1999) kosmopolitisme enkel koppelen aan 'de succesvolle' of 'de zakenlui'. Kosmopolitisme heeft namelijk ook het element van verbeelding in zich en dit staat open voor iedereen. Het is dus enigszins curieus om te stellen dat dit enkel is weggelegd voor de meer mobiele *globals* (Bauman 1998). Er zit een bepaalde verbeelding achter het losbreken van de lokaliteit, en niet alleen 'de elite' weet dit te bereiken. Dit is één van de zaken die ik tracht aan te tonen in het vervolg van dit hoofdstuk omdat het aantoont op welke wijze eenheid, naast culturele en etnische diversiteit, tevens geldt voor mensen uit verschillende sociale klassen. Omdat Oeganda gekarakteriseerd wordt als ontwikkelingsland, is dit in dit geval van belang. In Kampala bevinden zich vele, meestentijds Oegandese, Bahá'ís die onder lagere sociale klassen zijn te 'categoriseren'. Er zal worden aangetoond dat ook zij kosmopolitisch georiënteerd (kunnen) zijn. Het Bahá'í geloof schrijft voor dat de mens zichzelf als wereldburger ziet. Dit is voor hen (maar ook voor theoretici die werken over kosmopolitisme hebben gepubliceerd) belangrijk omdat een kosmopolitische perceptie op de wereld de mens kan assisteren in een positieve omgang met de etnische of culturele Ander.

5.2 Het proces van kosmopolitisme & Religieus *global belonging*

Immanuel Kant (1795) zet in zijn essay *Perpetual Peace* uiteen dat de uitbreiding van gastvrijheid met betrekking tot het gebruik van de oppervlakte van de aarde, die tot het gehele menselijke ras behoort, de mens dichterbij een kosmopolitische constitutie kan brengen.

Ulrich Beck (2006) is in zijn boek *The Cosmopolitan Vision* zeer kritisch op de natie-staat. Ook de sociale wetenschapper heeft last van de natie-staat zo merkt hij op, omdat deze opgesloten zit in de nationale manier van denken zonder dat hij of zij dat doorheeft. *'What is enlightenment?'* zo vraagt Beck zich af. Hij geeft daarop als volgt antwoord: *'To have the courage to make use of one's cosmopolitan vision and to acknowledge one's multiple identities - to combine forms of life founded on language, skin color, nationality or religion with the awareness that, in a radically insecure world, all are equal and everyone is different'* (Beck 2006: ii). Kosmopolitisme betekent volgens hem de erkenning van verschil buiten de misverstanden van territorium en homogeniteit om.

In het vervolg zal ik geen onderscheid maken tussen kosmopolitisme en wereldburgerschap. Wereldburgerschap duidt mogelijk op een politiek systeem waarbij mensen officieel burgers van de wereld zijn. De wereld lijkt hier voorlopig nog niet klaar voor te zijn. Velen verlangen nog altijd naar een 'eigen' territorialiteit (e.g. Bauman 1998). Zowel bij wereldburgerschap als kosmopolitisme zal ik meer de verbeelding benadrukken dan de politiek-juridische praktijk. Zo is dit volgens sommigen praktisch niet eens haalbaar (e.g. Parekh 2003).

In *The Cosmopolitan Society and its Enemies* geeft Beck (2002) de volgende definitie van kosmopolitisme: *'[because of] internal globalization from within the national societies.. issues of global concern are becoming part of the everyday local experiences and 'the moral life-worlds' of the people'* (Beck 2002: 17). Hij gaat hiermee tegen de nationale visie in: *'The national perspective.. excludes the otherness of the other. The cosmopolitan perspective is an alternative imagination, an imagination of alternative ways of life and rationalities, which include the otherness of the other'* (Idem 2002: 18). Parekh (2003) stelt iets soortgelijks. Door de wereld als een *single community* te zien, speelt de *'Us-Them'*-mentaliteit geen rol. De natie-staat heeft, zoals we hebben gezien, een neiging tot homogenisering. Kwame Appiah (2007) beargumenteert in *Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers* dat kosmopolitisme bovenal een filosofie is van 'open conversatie', van dialoog.

Verschil moet dus gerelateerd worden aan zaken die we gemeenschappelijk hebben (e.g. Modood 2007). Volgens Beck (2002), Appiah (2007) en Parekh (2003) zal dit een stuk eenvoudiger zijn wanneer de wereld kosmopolitisch georiënteerd is. Het is dan ook cruciaal voor mondiale eenheid en voor de constructie van de mondiale eenheid die de Bahá'ís voor ogen hebben. Beck (2002), Appiah (2007) en Parekh (2003) richten hun kosmopolitische filosofie met betrekking tot de omgang met de Ander op de 'Westerse' natie-staat. Ook hier, net zoals in het voorgaande hoofdstuk in de context van etniciteit en 'autochtonie' (Geschiere 2009), wordt duidelijk dat dit postnationalistisch en/of kosmopolitisch denken op meerdere locaties in opkomst geraakt. Zo is er in de trant van de Europese Unie, tevens een *East African Community* met als lijfspreuk *One People One Destiny*.⁴¹ De Bahá'ís in Kampala hangen een kosmopolitisch denken aan omdat dit onder andere de mensheid bij elkaar kan brengen (cf. Beck 2002; Appiah 2007). Hierin zien we dus eveneens de wereldse *interconnectedness* en 'gelijktijdigheid'. In een mondialiserende wereld zijn bepaalde effecten omtrent '*Who belongs, and Who doesn't*' overal zichtbaar (e.g. Geschiere 2009).

Het probleem voor religie in deze kosmopolitische filosofie met betrekking tot de omgang met de Ander, is dat zij veelal getypeerd wordt als iets dat dit gemeenschappelijke kan tegengaan. Zo stelt Jürgen Habermas (2006) dat religie juist binnen de publieke sferen van de seculiere natie-staat als bedreigend wordt ervaren. Appiah (2007) stelt dat in een mondiaal tijdperk iedereen in de eerste plaats medeburgers zijn van de wereld, en niet terroristen of fundamentalisten. Wat men volgens Talal Asad (2003) moet beseffen, is dat religie en secularisme op een innige wijze met elkaar verweven zijn.

'[A]lthough religion is regarded as alien to the secular, the latter is also seen to have generated religion. Historians of progress relate that in the premodern past secularism created superstitious and oppressive religion and in the modern present secularism has produced enlightened and tolerant religion. Thus the insistence on a sharp separation between the religious and the secular goes with the paradoxical claim that the latter continually produces the former' (Asad 2003: 193).

Het is dus zelfs zo dat secularisme 'verlichte' religie doet genereren. Bovendien, zo stelt Asad (2003), kent religie een veel langere geschiedenis dan secularisme. Is het dan werkelijk

⁴¹ <http://www.eac.int>

zo vreemd dat religie nog altijd een rol kan worden toegedicht? Overigens is het maar de vraag of dit voorgaande op de Oegandese context van toepassing is. Religie speelt daar vooralsnog een zeer belangrijke rol in de (politieke) publieke sferen (e.g. Haynes 1999).

Voor de Bahá'ís is het van belang dat hun religie geclassificeerd wordt als 'wereldreligie'. Dit heeft als reden dat 'de wereld', de eenheid van de mensheid en het principe van kosmopolitisme benadrukt: als Bahá'í – of als kosmopoliet (cf. Beck 2002; Appiah 2007) – ben je één met mensen van uiteenlopende nationale en etnische achtergronden. Deze benadrukking van het Bahá'í geloof als wereldreligie als onderdeel van hun kosmopolitische filosofie kan, zoals Ulrich Beck (2002) het formuleert, het anders-zijn van de Ander omvatten. Peter Beyer (2006) stelt in zijn werk *Religions in Global Society* echter dat de term 'wereldreligie' niet zozeer van toepassing is op het Bahá'í geloof. Als redenen hiervoor geeft hij dat de religie niet als zodanig wordt behandeld op universiteiten en het lage aantal aanhangers wereldwijd. Zelf typeren de Bahá'ís hun geloof als wereldreligie⁴² omdat het volgens hen de tweede 'meest verspreide' religie ter wereld is. Het hangt er dus vanaf op welke wijze de term 'wereldreligie' gedefinieerd wordt. Het thema van kosmopolitisme en postnationalisme werd tijdens een Bahá'í samenkomst in de tempel benadrukt.

Elke zondagsdienst bij de Bahá'ís in Kampala heeft een thema. Bij dat thema worden teksten gezocht uit verschillende religieuze werken. Meestentijds zijn dit teksten van de Bahá'ís, uit de Bijbel of de Koran. Tijdens de eerste dienst die ik bijwoonde werd de volgende Bahá'í tekst in het Engels⁴³ voorgelezen:

'The bonds which hold together the body politic are not sufficient. These bonds may be mentioned – for instance, the bond of patriotism. This is evidently not a sufficient bond for how often it happens that people of the same nation wage civil war amongst themselves... [T]he bond holding people together may be political. How often it happens that the diplomacy of nations makes a treaty of peace one day and on the

⁴² Dit wordt tevens duidelijk in hun Administratieve Orde. Deze administratieve structuur is doelbewust mondiaal ingesteld, zo niet in de werkelijkheid (Beyer 2006). Bovendien zien ze het als een model voor de toekomstige wereldregering. '[I]t is perhaps unique in linking its organizational structure so clearly with its universalizing intent' (Beyer 2006: 264).

⁴³ Om de eenheid te waarborgen worden teksten tevens in andere talen voorgelezen zodat iedereen, ongeacht hun moedertong, het gevoel heeft erbij te horen. Zo werden teksten in het Engels, Frans, Arabisch, Luganda en Swahili voorgedragen.

morrow a declaration of war! It is historically evident and manifest that these bonds are not self-sufficient....

*The real bond of integrity is religious in character, for religion indicates the oneness of the world of humanity. Religion serves the world of morality... Religion becomes the cause of love in human hearts, for religion is a divine foundation, the foundation ever conducive to life. The teachings of God are the source of illumination to the people of the world. Religion is ever constructive, not destructive' (Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace*: 344).*

De Bahá'ís streven niet naar banden van nationalisme. Deze kennen te veel limieten. De Bahá'ís in Kampala hebben uiteenlopende achtergronden. Men is afkomstig uit diverse subnationale koninkrijken. Zo waren er in mijn tijd vele politieke “*walk-to-work*” protesten in de straten van Kampala rond de presidents- en burgemeestersverkiezingen.⁴⁴ De Bahá'ís hielden zich hier afzijdig van. Men is geneigd zich neutraal te houden met betrekking tot nationale aangelegenheden.⁴⁵ Kosmopolitisme komt voor hen, naar mijn mening, dichter in de buurt. Kosmopolitisme met een religieuze tint wel te verstaan. In hoofdstuk drie werd al gesproken over de (afwijzing van de) mondiale economie. Dit sluit aan op Beck's (2002) eerdergenoemde definitie van kosmopolitisme: mondiale kwesties worden onderdeel van de lokale leefwereld.

Margit Walburg (1999) stelt in haar artikel *Baha'i: A Religious Approach to Globalization* dat Bahá'ís in Denemarken kosmopolitisch zijn ingesteld. Als voorbeeld noemt zij de vele internationale contacten die de Bahá'ís onderhouden en de hoge mate van transnationale huwelijken (Warburg 1999: 51). Een indicatie hiervan kwam tot me toen het op een zeker moment mogelijk was in het Bahá'í-gastenverblijf naast de tempel te verblijven. Al snel kregen sommige Bahá'ís, die thuis niet de beschikking hadden over een computer of internet, door dat ik een laptop inclusief modem bij me had. Meerdere avonden zijn jongens van rond de vijftientig jaar langsgesproken om op internet een Bahá'í singles-website te bezoeken.⁴⁶ De site beschikt over kandidaten uit meer dan honderd landen. Één van hen, een Oegandese jongen, had zelfs een Amerikaanse vriendin. Het maakte hen niet uit of hun

⁴⁴ Deze demonstraties werden georganiseerd door oppositieleiders als protest tegen gesuggereerde verkiezingsfraude en stijgende voedsel- en brandstofprijzen.

⁴⁵ De Bahá'ís kunnen overigens wel hun stem uitbrengen bij verkiezingen. Echter, wanneer het noodzakelijk is voor de Bahá'ís om zich bij een partij te registreren om in aanmerking te komen voor het stemrecht, dan is dit niet geoorloofd. Zo zijn er Amerikaanse Bahá'ís in Kampala die niet mogen stemmen in Amerika omdat zij zich hiervoor eerst behoren aan te sluiten bij de Democraten of de Republikeinen.

⁴⁶ <http://www.twodoves.net/>

toekomstige vriendin de Oegandese nationaliteit bezat of dat het iemand was uit hun eigen stam, maar wel dat ze tot dezelfde religie behoorde. Kosmopolitisme gaat hier, zoals ook Beck (2006) stelt, inderdaad voorbij aan etniciteit en nationale grenzen.

Het hebben van een kosmopolitische instelling is mogelijk. Maar hoe zit het met sentimenten betreffende *home and belonging*? Bauman (1998) benoemde eerder al dat men in de huidige tijd teruggrijpt naar het territorium vanwege een sentiment van onzeker- of onveiligheid. Hedetoft & Hjort (2002) stellen dat *global belonging* niet werkt. '*Our home may be open to the globe, but the globe is not our home*' (Hedetoft & Hjort 2002: xx). Volgens hen hebben mensen een culturele concreetheid of een gemeenschappelijke historie nodig. Hedetoft & Hjort stellen echter ook dat sentimenten rond *home and belonging* eerder affectief zijn dan cognitief. Het gaat dan ook om gevoelens, en deze zijn niet eenvoudig te definiëren. De vraag is dan waarom men niet affectief kan zijn jegens de gehele wereld.

De Bahá'ís schrijven een *belonging* van bovenaf voor. Dergelijke gemoedstoestanden werden dan ook zo verwoord:

'Yes it's true. I do feel like a worldcitizen. But I'm also Ethiopian. Baha'u'llah tells us that belonging should work in a top-down sort of way. First you belong to the world, because we are all one. Then maybe your country, then your tribe or clan.'

'Belonging should work from the top-down. First the world, then your nation, then maybe your tribe or district, then your community. Nationalistic sentiments are no good.'

Veel Bahá'ís zien het als een proces. Het duurt bij wijze van spreken een tijdje voordat iemand zijn of haar nationalistische sentimenten achter zich kan laten. Sommigen zullen wellicht nooit zover komen. Verschillende zaken zijn hierbij van belang, zoals afkomst. Zo vertelde Carl, een in Kampala gevestigde Amerikaanse Bahá'í: '*I'm not Bahá'í enough to say I'm a worldcitizen... think I'll always be an American in a way. It's hard to deny being American, it's a very patriotic country.*' Het leek Carl enigszins teleur te stellen dat hij de fase van wereldburgerschap nog niet had bereikt. Daarnaast viel het op dat sommigen uit lagere sociale klassen zich duidelijk Oegandees voelden net zoals het mensen uit de lagere sociale klassen waren die nog steeds moeite hadden hun culturele tradities opzij te zetten (zie hoofdstuk vier). Maar wanneer het daadwerkelijk een proces betreft met *global belonging* als

einddoel, dan betekent dat mogelijk dat sommige Bahá'ís zich hierin hebben ontwikkeld. *'I am from two nations'*, zo vertelde Jazmyn, *'I felt Zambian at first but it was a process to feel like I belonged to the entire world. It is important to realize God is everywhere, no matter where you are yourself.'* Ronald kwam met het volgende commentaar: *'[F]or Jazmyn it's different I think. I've only lived in the Kampala community, so I feel very attached to them. But she has lived in Zambia, Australia and now in Uganda.'* We kunnen hier inderdaad zien dat niet iedereen zich in dezelfde mate wereldburger voelt. *'What I mean is'*, zo vervolgt Ronald, *'is that if you would come here as a Bahá'í, then you would feel at home here. If I would go to Kenya, then I would feel at home there. Because we think the same about things ... I'm still Ugandan, but that doesn't mean I wouldn't feel at home somewhere else.'* Feit is echter dat niet elke Bahá'í de mogelijkheid heeft om bijvoorbeeld naar Kenia te gaan. Het kan dan wel een proces zijn, maar voor dat proces zijn bepaalde stappen noodzakelijk, die niet voor iedereen zijn weggelegd. Niet iedereen is even mobiel (Bauman 1998).

Religie speelt een cruciale rol bij de Bahá'ís voor *belonging*. Dit in tegenstelling tot de *globals* en zakenmannen of -vrouwen van Bauman (1998; 2001) en Ong (1999) waarbij het meer om individueel prestige draait. We zagen in de woorden van Abdu'l-Bahá (bovenstaand) dat religie een *divine foundation* is om een mondiale band te scheppen. *'God is everywhere'* zo vertelde Jazmyn.

'The Faith is crucial yes, but for people living in villages in this country, who have never really seen many places, it is probably different. But we do feel as one.' Religie schept de band die Bahá'ís met elkaar delen. Verder zien we in deze uitspraak dat wereldburgerschap voor sociaal zwakkeren, de *locals*, mogelijk anders wordt ervaren. Maar mijn punt is dat wereldburgerschap en daarbij *global belonging* voor juist deze mensen in Kampala niet zoveel met mobiliteit – reizen – te maken hoeft te hebben. Dit zal ik in paragraaf 5.3.1 duidelijk maken.

Daarnaast geeft Martin, een Bahá'í van Keniaanse afkomst, naast de religieuze band, ook aan dat wereldburgerschap als een kans ervaren kan worden. *'If I draw myself within Kenya.. that limits me. It limits me in my thinking. We are the ones who created nations. When God created the earth, there were no nations.'* We zien hierin de kritiek van Beck (2006) op de natie-staat waarin hij stelt dat de mens vastzit in de nationale manier van denken. Bovendien vinden we de rol van religie om eenheid te bewaren hierin terug. God heeft volgens hen de mensheid gecreëerd, niet een diversiteit aan natie-staten.

Het volgende citaat komt uit het boek *The Postnational Self* van Hedetoft & Hjort (2002):

“‘[T]he globe’ is a... site of (imagined) benefits, but very little belonging... Only in the cases of ardent universal religiosity, global environmentalism, or the idealism of helping needy people on a global scale can we identify traces of an ideology of belonging to the globe, based on programmatic ideas of global responsibility, but even here the point of departure, more often than not, is a firm rootedness in a specific national identity, and the global position, including its cosmopolitan virtues, is ideologically rather than existentially defined’ (Hedetoft & Hjort 2002: xix).

Hedetoft en Hjort (2002) ontkennen niet dat een universele religie vlagen kan vertonen van mondiaal *belonging*. Echter, het wordt duidelijk dat ook zij nog denken vanuit de natie-staat. Heel duidelijk zijn ze door dit ‘het punt van vertrek’ te noemen. Dit is in lijn met de kritiek van Beck (2006) met betrekking tot het nationale denken. Bovendien, is het werkelijk noodzakelijk om onderscheid te maken tussen een ideologische en een existentiële definitie van *global belonging*? Hedetoft en Hjort (2002) zijn zelf degenen die *belonging* aan affectie koppelen in plaats van aan cognitie. *Belonging* betreft, zoals ze zelf stellen, lastig definieerbare gevoelens. Halleh Ghorashi (2003) benadrukt een transnationale benadering van ‘thuisvoelen’. De nationale grenzen deterritorialiseren waardoor het thuisgevoel wordt losgekoppeld van de geografische grenzen van het land van herkomst. *Home* hoeft dus niet een nationale identiteit als punt van vertrek te hebben. Een *sense of belonging* is in feite overal te vinden. De Bahá’ís in Kampala tonen dit dan ook aan.

Op het onderwerp van *global belonging* wordt dieper ingegaan in de volgende paragraaf, waar de verbeelde mondiale gemeenschap van de Bahá’ís te Kampala wordt besproken.

5.3 De mondiale gemeenschap van de Bahá'ís in Kampala

'The kids here call me Mzungu (blanke), but I tell them: no, I am djádjá: grandma.

I tell them this to make them understand we are one.'

Violet, éérentachtigjarige Amerikaanse Bahá'í

'The world is but one country and mankind its citizens.'

Bahá'u'lláh

Benedict Anderson (1983) noemt de natie een *imagined political community*. Het is *imagined* of verbeeld omdat zelfs de leden van de kleinste natie nooit de andere leden zullen kennen of ontmoeten. Toch leeft er bij hen het beeld dat men verbonden is aan elkaar. De natie is gelimiteerd, zo beargumenteert Anderson, want zelfs de grootste natie kent zijn grenzen. Mijn doel in dit hoofdstuk is de limieten van Anderson's definitie te verwijderen door niet een nationale gemeenschap voor te stellen maar een mondiale. De Bahá'ís voelen zich namelijk één met de wereld, terwijl ook zij bij lange na niet alle Bahá'ís – laat staan elk mens op aarde – hebben ontmoet. Toch schrijven ze een mondiale eenheid voor. Elk mens is spiritueel van aard zo stellen ze, en bovendien is iedereen onderdeel van Gods creatie. Echter, zo zal duidelijk worden, kent ook deze mondiale gemeenschap van de Bahá'ís zijn 'grenzen'.

‘Taal’ is een belangrijk element binnen nationalisme (e.g. Anderson 1983). Door ‘taal’ ontstaat er een onderscheid tussen diverse naties. Het geeft een samenhorigheidssentiment. Een profetie van de Bahá’ís over de toekomst houdt in dat er een universele taal zal komen te bestaan. Mensen over de hele wereld zullen deze taal leren samen met daarnaast een lokale taal zodat dit, zo stellen ze, niet ten koste gaat van de culturele diversiteit. Een informant vertelde mij dat de Bahá’ís één van de grondleggers zijn van het Esperanto. Ik achterhaalde dat Ludwig Zamenhof de bedenker was van de taal. Zijn dochter Lidia was degene die de taal verspreide door Europa en Amerika. In 1925 bekeerde ze zich tot het Bahá’í geloof en sindsdien verspreide ze niet alleen de taal maar tevens het geloof.

Anderson (1983) benadrukt de rol van de hoger opgeleiden, de *intelligentsia*, bij het tot stand komen van nationalistische sentimenten. Zij waren volgens hem de voorlopers en de aanvoerders van het nationalisme. McMullen (2000) stelt in zijn onderzoek naar de Bahá’í gemeenschap van Atlanta, Georgia, dat Bahá’ís in de wereld over het algemeen hoogopgeleid zijn. In Kampala heeft niet iedereen een even hoge opleiding genoten, maar wel werd er continu de focus gelegd op educatie. Dit is voor hen de basis van ontwikkeling. Zowel spiritueel als materieel. Ik heb zelf uiteenlopende educationele ontmoetingen bijgewoond (zoals de *Science, Religion and Development meetings*, zie hoofdstuk drie). Dit valt te associëren aan de *intelligentsia* van Anderson. De Bahá’ís stellen zich een *imagined community* voor, alleen is dit voor hen gericht op een mondiaal niveau, en niet nationaal. Religie en nationalisme zijn in dit geval vergelijkbaar. Anderson laat dit zien aan de hand van het begrip *fatality*. Op het moment van het vormen van de natie-staat waren het de religieuze systemen die ineens stortten en was het ‘nationalisme’ dat haar plaats innam.

Anderson (1983) geeft verder aan dat de leden van een *imagined community* een zekere ‘gelijktijdigheid’ ervaren. Zoals de simultane consumptie van de krant. Men wist, terwijl ze de krant lezen, dat elders hun metgezellen hetzelfde verhaal aan het lezen waren. We leven in *homogeneous empty time* volgens Anderson. We hebben geen idee van wat de ander doet,

maar van de gelijktijdigheid heeft men wel een beeld. Dit scheidt de band die Anderson probeert uiteen te zetten.

Elke Bahá'í in de wereld is verplicht in studieringen de boeken van het Ruhi-instituut door te werken. In totaal zijn dit er acht. Dit scheidt volgens hen een wereldwijde band. Ronald gaf dit in duidelijke bewoordingen aan: *'Yeah, definitely, I feel very connected. Also because we share the same books, and we have the same purpose you know, we have the same ideas.'* Toen ik aan Fred, een drieëndertigjarige Bahá'í, vroeg hoe hij de mondiale gemeenschap zou definiëren, antwoordde hij: *'As a big family. As cheesy as it sounds... 'Cause, no matter where you go, you always have a sense that you know them. Because you share the same purpose. We think, speak and act the same as they do, so you instantly have a connection.'* De gelijktijdigheid van Anderson (1983) zien we hierin terug, echter niet nationaal, maar mondiaal.

Dergelijke vragen heb ik tevens aan mensen uit lagere sociale klassen gesteld, die, zoals in de vorige paragraaf is aangegeven, niet altijd de kans hebben om ergens heen te gaan, en dus ook niet die verbondenheid praktisch kunnen voelen. Deze informanten kwamen toch met verrassende uitspraken. In de volgende situatie was ik in gesprek met Christian, de Oegandese jongen uit hoofdstuk vier die enigszins vasthield aan zijn culturele tradities.

Respondent: *'Yes, I feel very connected to everyone, all Bahá'ís.'*

Onderzoeker: *'But is it different to how you feel about Bahá'ís in Kampala?'*

Respondent: *'No! No! We are all Bahá'í. You know, sometimes people come to the gate, and we meet them there and we both just know that we are what? .. the same! People from all over the world!'*

Meerdere Bahá'ís in Kampala kwamen met een dergelijk antwoord. Bahá'ís uit lagere sociale klassen komen in Kampala en in het bijzonder rond de tempel in contact met Bahá'ís of (andere) toeristen over de hele wereld. De tempel is een toeristische trekpleister. Deze *locals* (Bauman 1998) voelen zich dus ook verbonden met de wereldwijde Bahá'í gemeenschap terwijl ze nooit een ander land of een andere Bahá'í *community* hebben bezocht. Sterker nog, veelal zijn ze nooit buiten centraal Oeganda geweest. Vandaar dat de mobiliteit van, in dit

geval de sociaal zwakkeren in Kampala, niet zozeer noodzakelijk is voor wereldburgerschap en *global belonging*. In deze context is de verbeelding belangrijker dan de praktische invulling – het reizen, oftewel de mobiliteit – bij het principe van kosmopolitisme.

5.3.2 De gemeenschappelijkheid van de wereldburgers

Eriksen (1998) typeerde tijdens zijn onderzoek op Mauritius de zogeheten *common denominators*. Iedereen is anders, er zijn vele etnische achtergronden, dus zullen er punten van overeenstemming gevonden moeten worden, iets wat men gemeenschappelijk met elkaar heeft. Hoe verbonden voelen de Bahá'ís zich tot de mensheid, en wat is hun *common denominator*?

Ten eerste gaf men aan zich zeer verbonden te voelen tot de mondiale Bahá'í gemeenschap. Jonathan, een tweeëntwintigjarige Oegandees gaf aan: *'If I would go somewhere, all I have to do is send them (de Bahá'ís in die locatie) an e-mail and when I arrive, they would show me around, meet their friends, show me where to shop cheapest...'* Ronald, de Congolese vluchteling die tegen het eind van mijn periode richting de Verenigde Staten emigreerde, plaatste het volgende bericht op *facebook*:⁴⁷



Het is vrij eenvoudig voor Bahá'ís om contact te zoeken wanneer zij in een nieuwe omgeving terecht komen. Het eerste wat zij doen, is de lokale of nationale gemeenschap opzoeken. Het

⁴⁷ Een laatste implicatie van mondialisering die we hier kunnen benoemen, is het gebruik van communicatietechnologieën. Om in contact te blijven met de wereld en andere Bahá'í gebruiken ze de laatste middelen van deze tijd. Ook op deze wijze kan er een gevoel van saamhorigheid gecreëerd worden. Zo zien we bijvoorbeeld het bericht dat Ronald plaatste op *facebook*.

was voor een periode van drie weken dat ik vlak naast de tempel in een Bahá'í *guesthouse* verbleef. In dit tijdsbestek kwam ik onder andere een IJslander en een Keniaan tegen die met mij in het huis verbleven. De IJslander kwam bijvoorbeeld vanuit Sudan, waar hij werkt. Nadat hij landde, zo gaf hij aan, was het eerste wat hij deed een taxi bellen die hem vervolgens naar de tempel bracht. Vanuit het *guesthouse* ondernam hij tripjes, maar elke avond was hij weer terug in de vertrouwde omgeving rond de tempel. Het is niet vreemd te noemen dat men dit doet. Zoals we hebben gezien hebben de Bahá'ís met elkaar een sterke band. Ze lezen dezelfde boeken of teksten, men heeft dezelfde verwachtingen over de toekomst.

Ten tweede voelen de Bahá'ís zich verbonden tot de gehele mensheid. Er zijn in de wereld mensen in alle soorten en maten, met uiteenlopende ideeën en geloven, maar wat ze volgens de Bahá'ís allemaal gemeen hebben is dat ieder mens een creatie Gods is, een spiritueel wezen. Praktisch gezien is er dus een Bahá'í *community*. Maar op hoger, spiritueel niveau, is iedereen gelijk en bestaat er een gemeenschap voor de hele mensheid. De verbeelding, het affectieve van *global belonging* (zie vorige paragraaf), zit tevens op dit punt. Deze visie is inherent aan de verwachting van de Bahá'ís dat zo goed als iedereen op gegeven moment in de toekomst Bahá'í zal zijn.

Het Bahá'í geloof wordt gezien als de tweede meest verspreide religie ter wereld.⁴⁸ Dus in feite kan men zich bijna overal 'thuisvoelen'. Maar niet in elk land is een Bahá'í gemeenschap gevestigd. De vraag is dus of men daar een gevoel van *global belonging* heeft, zeker wanneer de Bahá'í op zichzelf is aangewezen.

De Bahá'ís hebben de neiging, wanneer op reis, allereerst de lokale Bahá'ís te lokaliseren. Bijna overal ter wereld zijn Bahá'ís gevestigd. Maar ze blijven vanuit de eigen Bahá'í cultuur handelen. De mondiale gemeenschap die de Bahá'ís verbeelden blijft, in praktische zin, enigszins beperkt tot de Bahá'ís in de wereld. Wanneer ze in onbekend gebied zijn, zoekt men direct de lokale Bahá'ís op. In feite zitten ze dus alsnog 'opgesloten' in hun eigen, weliswaar mondiale, gemeenschap. In zekere zin grijpen dus ook de Bahá'ís nog terug op hun eigen vertrouwde omgeving of territorium (cf. Bauman 1998). Ze grijpen voor het sentiment van *belonging* terug op een culturele concreetheid (cf. Hedetoft & Hjort 2002). Alleen heeft deze culturele concreetheid in dit geval weinig met (nationaal) territorium te maken, aangezien vele Bahá'ís zich kunnen thuisvoelen bij andere Bahá'ís, wereldwijd. Een transnationale vorm van thuisvoelen is dus wel degelijk mogelijk (cf. Ghorashi 2003).

⁴⁸ Encyclopedia Britannica <http://www.britannica.com>

Daarnaast zien de Bahá'ís in Kampala naar mijn mening wel, qua affectie, de eenheid der mensen aangezien iedereen een spiritueel wezen – een ziel heeft – en Gods schepsel is. Dit is in dit geval de *common denominator* (cf. Eriksen 1998). Zo merkten ze op dat ook ik een schepsel van God ben en dus één ben met hen. Dergelijke uitspraken herhaalden zich tevens ten opzichte van anderen die niet Bahá'í zijn, bijvoorbeeld met toeristen die de tempel kwamen bezoeken.

Deze mondiale eenheid en gelijkheid lijken bereikt te kunnen worden door een inclusief systeem van wereldburgerschap. Beck (2006) stelt dat kosmopolitisme een verbeelding hanteert van het leven die 'het anders-zijn van de ander' omvat. Religieus wereldburgerschap biedt iets dat de mensheid kan verbinden. In eerste instantie zijn we medebewoners van dezelfde wereld (e.g. Appiah 2007; Bauman 2001):

'Universality of citizenship is the preliminary condition of all meaningful 'politics of recognition'. And, let me add, universality of humanity is the horizon by which all politics of recognition, to be meaningful, needs to orient itself. Universality of humanity does not stand in opposition to the pluralism of the forms of human life; but the test of truly universal humanity is its ability to accommodate pluralism and make pluralism serve the cause of humanity – to enable and to encourage 'ongoing discussion about the shared conception of the good' (Bauman 2001: 140).

De Bahá'ís voegen hieraan toe dat iedereen spiritueel is van aard en Gods creatie. Dit kan volgens hen hetgeen zijn dat de gemeenschappelijkheid benadrukt in tegenstelling tot verschil. Cultureel verschil blijft voor de Bahá'ís in Kampala echter een issue voor het construeren van lokale (cf. hoofdstuk vier) en mondiale (cf. hoofdstuk vijf) eenheid.

In dit afsluitende hoofdstuk is aangetoond dat de Bahá'ís in Kampala een kosmopolitische en/ of postnationale perceptie hanteren, en dat deze hen assisteert om de eenheid van de wereld in te zien. Daarbij concentreert men zich niet langer op nationale aangelegenheden zoals thema's betreffende het wel of niet thuishoren van personen in een natie-staat. Deze perceptie wordt duidelijk in hun omgang met de ander, die geaccepteerd wordt als medemens, en niet wordt veroordeeld vanwege hun 'anders-zijn' (cf. Beck 2006).

Hoewel mensen in deze tijd nog vaak teruggrijpen op territorialiteit (e.g. Bauman 1998), zijn er tevens mensen die zich hiervan trachten los te breken. Bauman (2001) en Ong (1999)

geven aan dat deze personen voornamelijk enig succes genieten in het zakenleven en gezien hun hoge mate van mobiliteit zich als wereldburgers zien en gedragen. Beide auteurs gaan echter enigszins voorbij aan de affectieve kant van kosmopolitisme. Zo hebben we in de voorgaande paragrafen kunnen zien dat zelfs mensen uit een lagere sociale klasse zichzelf als kosmopoliet kunnen karakteriseren vanwege hun sentiment omtrent het één voelen met de ander, hoe rijk deze ook is. In dit laatste speelt religie een zeer belangrijke rol door juist de spirituele gelijkwaardigheid te benadrukken.

De Bahá'ís noemen de wereld hun thuis (e.g. Warburg 1999; McMullen 2000; Williams 2007). Hedetoft & Hjort (2002) geven echter aan dat de wereld nooit iemands thuis genoemd kan worden aangezien er een culturele concreetheid en territorium nodig is voor dit sentiment. Ghorashi (2003) beargumenteert daarentegen dat er een vorm kan bestaan van transnationaal thuisvoelen. De Bahá'ís illustreren dit. Er is aangetoond dat zij voor *global belonging* niet zozeer een (nationaal) territorium nodig hebben. De culturele concreetheid zien we echter wel terug in hun neiging andere Bahá'ís op te zoeken wanneer men op reis is. In deze zin is er op een praktische wijze sprake van een mondiale gemeenschap, waarbij men, mondiaal, hetzelfde over zaken denkt en dezelfde boeken leest (cf. Anderson 1983). Op een meer abstract – spiritueel – niveau is de 'niet-Bahá'í' tevens onderdeel van deze gemeenschap.

H6 Conclusie

Door de Bahá'í gemeenschap van Kampala te onderzoeken heb ik getracht een voorbeeld te vinden waarbij een gemeenschap de verschillen weet te overkomen en een gemeenschappelijkheid weet te vinden. De Bahá'ís in Kampala zien dit als een doel voor zowel hun eigen lokale gemeenschap als op mondiaal niveau.

Ten eerste is als implicatie van mondialisering de ontstane sociale ongelijkheid benoemd. De Bahá'ís hebben een duidelijke visie voor de wereld en deze strookt niet met hoe de wereld er vandaag de dag uit ziet. Hedendaagse systemen van mondialisering zoals het kapitalisme en de consumentenmaatschappij duiden op een sociale ongelijkheid (e.g. Bauman 1998; Eriksen 2007). De rol van religie om meer gelijkwaardigheid en eenheid te ontwikkelen wordt duidelijk in de tegenbeweging van de Bahá'ís naar een *divine economy*. Een economie van rechtvaardigheid en eenheid (samenwerking) voor de 'volwassen mens'.⁴⁹ Vandaar dat ook genoemd is hoe de Bahá'ís omgaan met deze vorm van verschil. Daarbij viel op dat zij er het nodige aan doen om extremen van welvaart en armoede uit te bannen. In de lijn van hun visie is iedere Bahá'í gelijkwaardig, ongeacht sociale klasse en culturele en etnische achtergrond. Echter zijn er wel voorbeelden waarbij Bahá'ís moeite ondervinden in de omgang tussen sociale klassen. Dit is vanwege hun eigen rollenpatroon rond de tempel. Het was voor de Bahá'ís lastig te definiëren wanneer men als Bahá'í behandeld diende te worden en wanneer als onderdeel van een gestroomlijnde, niet-egalitaire organisatie.

Het proces van mondialisering betekent voor de Bahá'ís dat er in de toekomst een zekere afname zal zijn van de mondiale culturele verscheidenheid. De Bahá'ís zien een vorm van homogenisering in het vooruitzicht waarbij sommige – voor de Bahá'ís niet wenselijke – culturele tradities weg zullen vallen of zullen samensmelten met anderen. Uiteindelijk zal er volgens hen een algehele 'Bahá'í cultuur' ontstaan. In dit geval komt de vraag aan de orde in hoeverre zij dan tolerant zijn ten opzichte van bepaalde culturele aspecten. Waarde-erkenning is daarbij van belang. Door dialoog kan men volgens de Bahá'ís beslissen in hoeverre een culturele traditie waardevol is. De tolerantie was zichtbaar, maar culturele waardering was, zo bleek, een stap te ver. Deze dialoog was in de praktijk niet zichtbaar. Men hield hun culturele tradities enigszins voor zichzelf. Het waren voornamelijk mensen uit de lagere

⁴⁹ Educatie (onder andere voor de lager opgeleiden en lagere sociale klassen) is het belangrijkste voor de Bahá'ís om deze volwassenwording te bereiken.

sociale klassen die vasthielden aan hun cultuur. In de privésferen van een Bahá'í was geen controle waardoor men niet kon zien of hun culturele aspecten tegen het gelijkheidsideaal ingaan.

Etnische en nationale diversiteit doen er voor de Bahá'ís in Kampala niet om. Culturele verschillen echter wel. Niet alle culturele aspecten hebben een toegevoegde waarde voor hun 'Bahá'í cultuur'. Wat van cruciaal belang is, zijn hun eigen wetten en regels. Naar deze tracht men te leven, maar het probleem is dat deze niet te allen tijde in lijn liggen met hun idealen van gelijkwaardigheid. Er waren momenten dat ze er eerlijk voor uitkwamen zich schuldig te voelen niet te mogen doen wat hun ideologie voorschrijft. Hun ideaal met betrekking tot eenheid in diversiteit is zichtbaar in Kampala, maar is enigszins beperkt te noemen.

De natie-staat, zoals we hebben kunnen zien in zowel Europa en Noord-Amerika als in de Afrikaanse context en in Oeganda, kent problemen op het gebied van multiculturalisme en eenheid in verscheidenheid (e.g. Geschiere 2009; Modood 2007; Parekh 2000). Geschiere (2009) kenmerkt in zowel Kameroen als in Nederland en Vlamingen issues omtrent 'autochtonie': namelijk, de problematische omgang met de etnische en culturele Ander in de natie-staat. We hebben in deze thesis kunnen zien dat er in Oeganda eenzelfde soort situatie valt te karakteriseren. Zo kent Oeganda diverse subnationale etnische groepen die de nodige moeite ervaren in hun omgang met elkaar in Kampala, waar vele mensen uit verschillende stammen zich hebben gevestigd. In deze scriptie is er aangetoond dat er een terechte vergelijking kan worden gemaakt tussen twee ver van elkaar gelegen regio's, zoals Geschiere laat zien.

Eriksen (2007) geeft aan dat de wereld steeds meer gelijktijdigheid ervaart. Bovendien is ze in hoge mate *interconnected*. Vandaar dat het niet zo vreemd is te stellen dat in elk deel van de wereld bepaalde effecten van mondialisering zichtbaar zijn en dat ook de Oeganda als natie-staat ondermijnd kan worden door *media flows* en *flows of people* (cf. Eriksen 2007: 70). Ook Oeganda heeft, zoals we hebben gezien in de voorgaande hoofdstukken, te maken met multi-etnische en/ of multiculturele vraagstukken.

Er zijn verscheidene auteurs genoemd die een oplossing trachten te vinden. Zo stelt Modood (2007) dat een inclusieve vorm van burgerschap mensen tot elkaar kan brengen. Echter, geheel inclusief kunnen dergelijke principes niet zijn. Wimmer (2002) bijvoorbeeld, maakt een voorstelling van een postnationale toekomst, waarbij men zich dus niet eenvoudig meer kan terugtrekken in de 'veiligheid' van hun lokaliteit. Wanneer de grenzen van het territorium niet meer bewaakt worden door de staat moet men wel in dialoog treden met 'de

ander' die zo verschillend is. Op deze wijze kunnen de mensen, door middel van langdurig dialoog over de waarden van culturele aspecten, tot een inhoudelijk beeld komen van hoe zij eenheid kunnen creëren. Kosmopolitisme of wereldburgerschap, in ieder geval qua verbeelding, is dan de logische volgende stap. Deze verbeelding doelt op een mondiale vorm van 'thuisvoelen'.

De Bahá'ís in Kampala geven aan tot de wereld te behoren. Volgens Hedetoft & Hjort (2002) is dit niet mogelijk, omdat men zaken als culturele concreetheid, territorium en een historiciteit nodig heeft. Maar in het geval van de Bahá'ís is culturele concreetheid mondiaal beschikbaar en bovendien is hun historiciteit gebaseerd op Gods creatie van de wereld en de mensheid, niet de natie. Daarnaast beweren Hedetoft & Hjort dat universele religiositeit tekenen kan vertonen van *global belonging*. Deze is volgens hen echter meer ideologisch dan existentieel gedefinieerd. Het punt van vertrek typeren zij als 'een stevige verworteling' in een specifieke nationale identiteit. Maar het is juist deze nationaliteit die niet van belang is voor de Bahá'ís. Natuurlijk is het voor hen lastig zich te bewegen naar andere landen en werelddelen met alleen de Oegandese nationaliteit, maar dit gebrek aan mobiliteit doet niets af aan het sentiment van mondiaal 'thuisvoelen'. *Belonging* werkt van boven naar beneden volgens de Bahá'ís: eerst de wereld, dan de natie-staat en vervolgens mogelijk de etnische groep. Dus waarom Hedetoft & Hjort stellen dat de existentiële definitie van *global belonging* van belang is, is in het geval van de Bahá'ís niet duidelijk. De structuur doet niets af aan het sentiment. Hedetoft & Hjort stellen namelijk ook dat *belonging* draait om lastig definieerbare sentimenten. Ghorashi's (2003) transnationale benadering van 'thuisvoelen' wordt in dit geval dus bevestigd. *Home* kan overal worden gevonden.

De Bahá'ís in Kampala voelen zich één met Bahá'ís over de hele wereld, en in mindere mate ook met de mensheid in zijn geheel. Wanneer de Bahá'ís van Kampala reizen – of wanneer andere Bahá'ís op bezoek komen bij de tempel –, is het zo dat zij, wanneer in een ander land, per direct lokale Bahá'ís opzoeken zodat die hen op gang kunnen helpen in een nieuwe omgeving. Één voelen met Bahá'ís op mondiaal niveau zie ik als een mogelijkheid. Een interessant gegeven is dat deze vorm van *global belonging* voor bijna elke Bahá'í in Kampala weggelegd kan zijn. Zo ook voor de lagere sociale klassen die andere Bahá'ís uit alle uithoeken van de wereld ontmoeten rond de tempel en overal in Kampala.

Daarnaast stellen zij dat elk mens op aarde een spiritueel wezen is en een schepsel Gods. Van deze eenheid zien we in de praktijk iets minder terug, aangezien een culturele concreetheid – een Bahá'í cultuur – wel degelijk van belang is bij de Bahá'ís omtrent *global belonging*.

Desondanks is het volgens Tsing (2005) mogelijk beter niet te denken in termen van begin (van kosmopolitisme) en einde (van de natie-staat). Gegarandeerde toekomstbeelden lijken soms ver weg in de ontstane wereldwanorde (Bauman 1998) van mondiale krachten (Tsing 2005). De verbeelding achter kosmopolitisme kan echter al van grote waarde zijn omdat het *'the otherness of the other'* (Beck 2002: 18) omvat.

Religie of religieus kosmopolitisme, in dit geval in de vorm van het Bahá'í geloof, kan de banden doen versterken. We hebben in deze scriptie gezien dat het grote groepen mensen met elkaar verbindt buiten nationaliteit, etniciteit en sociale klasse om. Zowel op mondiaal niveau, in de vorm van een universele religiositeit als binnen de natie-staat (Oeganda). Daarentegen kent, zoals we hebben gezien, ook het Bahá'í geloof haar culturele limieten.

In de proloog was zichtbaar dat het ideaalbeeld van de Bahá'ís met betrekking tot eenheid in verscheidenheid in hun schitterende tuin wordt gecreëerd als 'prototype' voor de 'buitenwereld': *'Diversity of hues, form and shape enricheth and adorneth the garden, and heighteneth the effect thereof. In like manner, when divers shades of thought, temperament and character, are brought together under the power and influence of one central agency, the beauty and glory of human perfection will be revealed and made manifest'* ('Abdu'l-Bahá). De 'heterotopia' (Foucault 1986) zoals we deze zagen in de vorm van de tuin blijft echter vooralsnog beperkt tot wat de Bahá'ís cultureel wenselijk achten voor de toekomst van de wereld. Ze voorzien een zekere culturele homogenisering.

De kosmopolitische perceptie van de tuin, *'[t]he garden is the smallest parcel of the world and then it is the totality of the world'* (Foucault 1986: 26), kent evenwel zijn waarde in het samenbrengen van mensen van verscheidene nationale, etnische en sociale achtergronden. De tuin toont aan wat het Bahá'í geloof – religie – kan doen als een lokaal en mondiaal samenbindende factor.

Bibliografie

- Adogame, A.
2007 'Sub-Saharan Africa' in *Religion, Globalization and Culture*, Leiden [etc.] : Brill
- Anderson, B. R. O.
2006 [1983] *'Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism'*, London [etc.] : Verso
- Appadurai, A.
1990 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', *Theory, culture & society: explorations in critical social science* 7: 295
- Appiah, K. A.
2007 *'Cosmopolitanism: ethics in a world of strangers'*, London [etc.] : Penguin
- Asad, T.
2003 *'Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity'*, Stanford, CA : Stanford University Press
- Beck, U.
2002 'The Cosmopolitan Society and its Enemies', *Theory, culture & society: explorations in critical social science* 19: 17-44
2006 *'The cosmopolitan vision'*, Cambridge [etc.] : Polity
- Billig, M.
1995 *'Banal nationalism'*, London [etc.] : Sage
- Boellstorff, T.
2008 'Dubbing culture: Indonesian gay and lesbi subjectivities and ethnography in an already globalized world' in *The Anthropology of Globalization: a reader*, Oxford [etc.] : Blackwell
- Bauman, Z.
1998 *'Globalization: The Human Consequences'*, Cambridge [etc.] : Polity
2001 *'Community: seeking safety in an unsecure world'*, [Cambridge] : Polity Press

- Baumann, G.
1999 *'The Multicultural Riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities'*, New York [etc.] : Routledge
- Berger, P. & T. Luckmann
1967 *'The social construction of reality'*, Garden City, N.Y.: Doubleday
- Beyer, P.
1994 *'Religion and Globalization'*, London [etc.] : Sage Publications
2006 *'Religions in Global Society'*, London [etc.] : Routledge
- Beyer, P & L. Beaman
2007 *'Religion, Globalization and Culture'*, Leiden [etc.] : Brill
- Bowie, F.
2000 *'The Anthropology of Religion: An Introduction'*, Oxford [etc.] : Blackwell
- Brook, T.
2008 *'Vermeer's hat: the seventeenth century and the dawn of the global world'*,
New York, NY : Bloomsbury Press
- Castells, M.
1997 *'The Power of Identity'*, Oxford : Blackwell
- Croucher, S. L.
2004 *'Globalization and belonging: politics of identity in a changing world'*,
Lanham, Md., [etc.] : Rowman & Littlefield
- Douglas, M.
1966 *'Purity and danger'*, London: Routledge & Kegan Paul
- Edel, M.
1965 *'African Tribalism: Some Reflections on Uganda'*, *Political Science Quarterly* 3: 357
- Ellis, S. & G. ter Haar,
1998 *'Religion and politics in Sub-Saharan Africa'*, *The Journal of Modern African Studies* 36: 175-201.

- Epstein, C. F.
2007 'Great Divides: The Cultural, Cognitive, and Social Bases of the Global Subordination of Women', *American Sociological Review* 72: 1-22.
- Eriksen, T. H.
1998 '*Common denominators: ethnicity, nation-building and compromise in Mauritius*', Oxford : Berg
2002 '*Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*', London, Pluto Press [2nd edition]
2007 '*Globalization: the key concepts*', Oxford [etc.] : Berg
- Ferguson, J.
2008 'Global disconnect: Abjection and the Aftermath of Modernism' in *The Anthropology of Globalization: a reader*, Oxford [etc.] : Blackwell
- Foster, H.
1985 '*Postmodern culture*', London [etc.] : Pluto Press
- Foucault, M.
1986 'Of Other Spaces', *Diacritics: a review of contemporary criticism* 16 (1): 22-27.
- Geertz, C.
2005 'Shifting Aims, Moving Targets: On The Anthropology of Religion', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 1-15.
- Gellner, E. A.
2006 [1983] '*Nations and Nationalism*', Malden, MA [etc.] : Blackwell
- Geschiere, P.
2009 '*The Perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in Africa & Europe*', Chicago, IL [etc.] : University of Chicago Press
- Ghorashi, H.
2003 '*Ways to survive, battles to win: Iranian women exiles in the Netherlands and United States*', Hauppauge, N.Y. : Nova Science
- Giddens, A.
1990 '*The consequences of modernity*', Cambridge : Polity

- Habermas, J.
2006 'Religion in the Public Sphere', *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1-25.
- Hannerz, U.
1996 '*Transnational Connections*', New York: Routledge
- Harvey, D.
1989 '*The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*', Cambridge, Mass : Blackwell
- Haynes, J.
1999 '*Religion, Globalization, and Political Culture in the Third World*', Basingstoke [etc.] : Macmillan
- Hedetoft, U. & M. Hjort
2002 '*Postnational self: belonging and identity*', Minneapolis, Minn., [etc.] : University of Minnesota Press
- Ho, K.
2008 'Situating Global Capitalisms: A View from Wall Street Investment Banks' in *The Anthropology of Globalization: a reader*, Oxford [etc.] : Blackwell
- Horton, R.
1997 '*Patterns of thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*', Cambridge University Press
- Huntington, S. P.
1993 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs* 72 (3): 22-50.
- Jameson, F.
1984 'Postmodernism and Consumer Society' in Foster 1985: 111-125
1991 '*Postmodernism, or, The cultural logic of late capitalism*', London [etc.] : Verso
- Johnson, L. R., E. H. Kim, J. S. Johnson-Pynn, S. E. Schulenberg, H. Balagaye & D. Lugumya
2011 'Ethnic Identity, Self-Efficacy, and Intercultural Attitudes in East African and U.S. Youth', *Journal of Adolescent Research*: 1-34.

- Kant, E.
1903 [1795] *'Perpetual Peace: a philosophical essay'*, London Swan Sonnenschein
- Kitayama, S. & D. Cohen
2007 *'Handbook of Cultural Psychology'*, New York ; London : Guilford
- Korten, D. C.
1999 *'The post-corporate world: life after capitalism'*, San Francisco, Calif :
Berrett-Koehler
- Kottak, C. P.
2006 *'Anthropology: The Exploration of Human Diversity'*, Boston [etc.] :
McGraw-Hill Education
- Kymlicka, Will
1995 *'Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights'*,
Oxford: Clarendon Press
- Larkin, B.
2008 *'Itineraries of Indian Cinema: African Videos, Bollywood, and Global
Media' in The Anthropology of Globalization: a reader*, Oxford [etc.] :
Blackwell
- McLuhan, M. H.
1992 *'The global village: transformations in world life and media in the 21st
century'*, New York [etc.] : Oxford University Press
- McMullen, M.
2000 *'The Bahá'í : the religious construction of a global identity'*, New
Brunswick, NJ [etc.] : Rutgers University Press
- Modood, T.
2007 *'Multiculturalism: a civic idea'*, Cambridge [etc.] : Polity
- Mohanty, G. S.
2005 *'Modern Sociology: Globalization and urban sociology'*, New Delhi :
Chawla Offset Press

- Muthu, S.
2000 'Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right', *Constellations* 7 (1): 23-45
- Mwakikagile, G.
2009 *Ethnicity and National Identity in Uganda: The Land and Its People*, New Africa Press
- Okin, S. M.
1999 *'Is multiculturalism bad for women?'*, Princeton, NJ [etc.]. : Princeton University Press
- Parekh, B. C.
2000 *'Rethinking multiculturalism: cultural diversity and political theory'*, Basingstoke [etc.] : Palgrave
2003 'Cosmopolitanism and global citizenship', *Review of international studies* 29 (1): 3-18
- Robbins, T. & R. Robertson
1987 *'Church-State relations: Tensions and Transitions'*, New Brunswick, N. J.: Transaction Books
- Sylvain, R.
2008 'Disorderly development: Globalization and the idea of "culture" in the Kalahari' in *The Anthropology of Globalization: a reader*, Oxford [etc.] : Blackwell
- Taylor, C. M.
1994 'The Politics of Recognition' in Taylor, Appiah en Gutmann (ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press
- Tiemstra, J. P.
2007 'The Social Economics of Globalization', *Forum For Social Economics* 36: 143-159.
- Tsing, A. L.
2005 *'Friction: an ethnography of global connection'*, Princeton, NJ [etc.] : Princeton University Press
2008 'The Global Situation' in *The Anthropology of Globalization: a reader*, Oxford [etc.] : Blackwell
- Vail, L.
2005 *'The creation of tribalism in Southern Africa'*, Oxford : Currey

- Warburg, M.
1999 'Baha'i: A Religious Approach to Globalization', *Social Compass* 46: 47-56.
- Williams, R.
2007 'Global Citizenship and the Baha'i Faith', *Australian Religion Studies Review* 20
- Wimmer, A.
2002 '*Nationalist exclusion and ethnic conflict: shadows of modernity*', Cambridge [etc.] : Cambridge University Press
- Young, I. M.
1990 '*Justice and the politics of difference*', Princeton, N.J., [etc.] : Princeton University Press

Webpagina's

In volgorde van pagina's/ noten:

http://earth.google.com/outreach/images/earth_africa.gif (02-08-2011) [plaatje voorpagina]

http://4.bp.blogspot.com/_-rS5pXNsudg/Sw7XJoYpY5I/AAAAAAAAAaQ/1ODYzaLE3Ng/s1600/bahai_star1.png (02-08-2011) [plaatje voorpagina]

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/48930/Bahai-faith> (25-07-2011)

http://www.thearda.com/QuickLists/QuickList_40c.asp (14-12-2010)

<http://www.divineeconomy.org/> (30-07-2011)

<http://www.unohrlls.org/en/ldc/related/62/> (13-06-2011)

<http://www.eac.int/about-eac.html> (01-11-2011)

<http://www.twodoves.net/> (14-07-2011)

<http://web.archive.org/web/20071212134124/http://www.britannica.com/eb/table?tocId=9394911> (09-08-2011)

Bijlagen

Bijlage 1: etniciteit & religie in Oeganda

Ethnicity	Catholic	Anglican/ Protestant	SDA	Orthodox	Pentecostal	Moslem	Traditional	Others
Madi	87.9	5.9	0.4	0.2	1	4.1	0.00	0.6
So(Tepeth)	75.2	1	0	0	0.2	0.5	18.3	4.7
Alur	73	16.1	0.7	0.1	2.7	5.4	0.1	1.9
Acholi	72.3	23.6	0.2	0.1	1.7	0.8	0.1	1.2
Banyabindi	67.2	20.4	1.5	0.2	3.3	6.1	0.00	1.2
Jonam	66.9	24.8	0.2	0.1	2.4	4.3	0.1	1.2
Karimojong	66.7	6.0	0.1	0	0.4	0.9	13.1	12.8
Chope	65.2	22.8	0.7	0.1	3.7	5	0.00	2.4
Batagwenda	64.2	29.8	0.4	0.1	1.8	3	0.00	0.5
Kebu(okebu)	62.6	28.2	0.8	0.6	4.4	2.8	0.00	0.6
Napore	61.8	22.1	0.3	0	5.5	7.6	0.6	2.1
Ethur	60.2	29.5	0.3	0	5.8	3.1	0.4	0.8
Jie	59.5	23.8	0.9	0	5.8	7.6	0.5	1.8
Jopadhola	58.7	30.6	0.5	0.1	5.6	2.2	0.00	2.2
Lendu	54.5	36.3	1	0	2.2	3.7	0.3	2.1
Bakenyi	53.3	16.6	0.6	0	5.4	21.8	0.2	2.1
Dodoth	52.1	32.1	1.8	0	5.5	4.8	0.00	3.7
IK(Teuso)	51.1	32.6	0.9	0.1	7.2	5.9	0.1	2.1
Langi	49.7	39.6	0.9	0.1	7.5	0.8	0.00	1.4
Mening	49	31	0.2	0.1	3.4	12.2	1.1	2.9
Batoro	48.8	30.8	2	0.3	5.2	5.4	0.1	7.3
Banyoro	48.7	34.6	1.4	0.1	3.1	6.3	0.1	5.7
Lugbara	48.6	21.4	0.1	0	0.4	29.1	0.00	0.3
Kumam	46.7	38.7	1.1	0.1	10.3	0.9	0.00	2.3
Mvuba	45.8	25.3	0.6	0.1	3.1	22.6	0.1	2.4
Iteso	45.1	39.5	0.3	0	8.9	2.3	0.1	3.8
Banyarwanda	43.7	29.8	4.6	0.3	10.4	8.3	0.1	2.8
Baganda	42.7	27.4	1.5	0.2	4.3	23	0.1	0.9
Vonoma	42	37	0.8	0	4.2	12.6	0.8	2.5
Bakiga	41.7	47.8	1	0.1	3.4	2.3	0.1	3.6
Babukusu	40.1	15.9	1.3	0.4	22.8	6.2	0.1	13.3
Bafumbira	37.7	41.5	4.5	0.3	7.4	3.4	0.1	5.1
Babwisi	37	45.6	0.9	0.2	3.6	8.3	0.2	4.3
Nyangia	34.9	30.7	5.4	0.3	6.6	9.6	3.3	9
Banyakole	34.8	52.6	1	0.2	4.6	5.2	0.00	1.5
Basamia	33.8	40.2	1	0.2	12.4	5.7	0.00	6.7
Bahehe	33.5	37.3	2.1	0.9	7.9	9.3	0.3	8.7
Bahororo	33.2	58.9	0.6	0.1	3.7	2.3	0.00	1.2
Baamba	33	47.6	1.9	0.5	3.5	10	0.1	3.4
Bagungu	31	54.6	0.3	0.1	2.3	5.2	0.3	6.3
Batwa	30	50	3.6	0.2	3.2	5.3	0.5	7.1
Bagwe	29.9	43.9	0.7	0.2	11.1	9.1	0.00	5
Bagisu	29.1	45.7	1.5	0.2	5.3	14	0.3	3.9
Bakhonzo	28.7	44.1	15.4	0.2	3.1	6.9	0.1	1.5
Pokot	27.8	7.5	0	0	0.5	0.7	49.2	14.3
Kakwa	24.2	28.8	0.2	0	2.1	44.3	0.00	0.3
Bagwere	23.6	46.8	0.7	0.1	3.1	23.9	0.00	1.8
Sabiny	23.4	40.5	0.6	0.1	18.3	9.7	0.3	7
Banyara	21.7	53	1.3	0.1	7.6	9.8	0.2	6.3
Basongora	17.4	57.7	2.3	0.4	6.6	13.2	0.00	2.5
Kuku	16.5	72.9	0.6	0.1	5.8	3.5	0.00	0.6
Basoga	16.2	46.2	1.5	0.2	3.7	30.6	0.2	1.4
Baruli	14.8	69.2	3.5	0.1	4.6	6.5	0.1	1.2
Banyole	11	42.6	0.6	0.1	2.6	41.6	0.00	1.4
Batuku	7	75	0.6	0.1	2.6	3.7	0.5	10.4
Nubi	2.5	1.8	0.3	0.1	0.6	94.4	0.00	0.3
Other Ugandans	47	18.5	1.5	0.2	4	26.5	0.1	2.3

2002 census: www.ubos.org

Bijlage 2: mother tongue (origin of the Bahá'í in Kampala)

Mother tongue	Number of Bahá'í in Kampala speaking it
(Central Uganda) Luganda	143
(North-East Uganda) Ateso	28
(North Uganda) Acholi	2
(West Uganda) Muyankole	19
(West Uganda) Kikonzo	1
(North Uganda) Nubian	1
French	1
(West Uganda) Olukiga	3
Luo (North Uganda)	4
English	12
Swahili	4
(North Uganda) Langi	2
Persian	1
(West Uganda) Lhukonzo	5
(West Uganda) Rukinga	4
(West Uganda) Lutooro	8
(North-West Uganda) Lugbara	1
(Central Uganda) Lusoga	14
(East Uganda) Lugishu	12
(North Uganda) Madi	1
(Congo) Kiluba	1
(Ethiopia) Tigrigna	2
(North-West Uganda) Alur	5
(West Uganda) Rwanba	2
(Rwanda) Nyarwanda	3
(West Uganda) Mufumbira	4

(East Uganda)	Samya	2
(West Uganda)	Munyoro	1
(East-Central Uganda)	Lululi	1
(North-East Uganda)	Japhadola	2
(Congo)	Mashi	1
	<i><u>Not given</u></i>	<u>12</u>
	Total	302

Bijlage 3: Bahá'í Uganda / Kampala statistieken

National Report 2: Bahá'í Population

Region	Children (Under 12)	Junior Youth (12-14)	Youth (15-20)	Adult Men (21 and Over)	Adult Women (21 and Over)	Total Youth and Adults 15 and Over	Total Believers
Central	89	43	317	1,902	1,088	3,307	3,439
East	186	75	176	1,408	653	2,237	2,498
North	232	43	126	764	287	1,177	1,452
Total	507	161	619	4,074	2,028	6,721	7,389

National Community: Uganda Bahai Community
April 2011

Statistical Report Program 12

Bijlage 4: religieuze samenstelling in Oeganda

Religion	1991				2002			
	Number ('000s)			Percent	Number ('000s)			Percent
	Male	Female	Total		Male	Female	Total	
Catholic	3,638.9	3,787.6	7,426.5	44.5	4,841.3	5,080.0	9,921.4	41.6
Anglican /Protestant	3,197.7	3,344.1	6,541.8	39.2	4,288.8	4,465.0	8,753.8	36.6
Moslem	858.3	899.8	1,758.1	10.5	1,449.6	1,504.2	2,953.8	12.3
Pentecostal	NU	NU	NU	NU	512.1	615.9	1,128.0	5.0
SDA	89.2	90.5	179.6	1.1	176.5	191.1	367.6	1.6
Orthodox	2.4	2.3	4.7	0.0	17.4	18.1	35.4	0.1
Other Christian	48.9	53.0	101.9	0.6	133.7	148.6	282.3	1.2
Bahai	NU	NU	NU	NU	9.1	9.3	18.5	0.1
Others*	350.3	308.7	659.1	4.0	203.7	176.7	380.4	1.4
Total	8,185.7	8,486.0	16,671.7	100	11,632.3	12,209.0	23,841.3	100

NU – Not separately identified during enumeration

* Others includes: Other Non-Christians, Traditional and None.

2002 census: www.ubos.org