

## African Religion and World Religious Studies

David Chidester\*

I thank my host, Professor Chongsuh Kim, for inviting me to Seoul National University and for giving me my title, "African Religion and World Religious Studies." This title provides an opportunity to do what we do in the academic study of religion — to think about religion but also to think about *how* we think about religion. In our work of interpreting, explaining, and analyzing specific religious formations, we are also critical — especially, self-critical — of our theoretical frameworks and research methods.

"African religion," we must assume, refers to the variety of religious forms of life in Africa. But the term has broadened to include variations of African indigenous religion all over the world. According to the website, Adherents.com, African traditional and diasporic religions account for the religious affiliation of 100 million people, ranking eighth in this website's accounting of the major religions of the world (Adherents.com, 2008). Of course, in the long history of the academic study of religion, indigenous African religion has never featured in any list of the major "world religions." In its exclusive focus on textual traditions, the very notion of "world religions" was designed to exclude the oral traditions, ritual repertoires, and social formations of indigenous religions. Therefore, in using the phrase, "world religious studies," I do not mean the study of "world religions," even if indigenous religions could somehow be included in a system designed for their exclusion. Instead, I mean a worldly religious studies that is finding new ways forward against the background of critical reflection on the connections between knowledge production and power relations in the study of religion.

Thinking critically about how we study religion requires a sense of our

---

\* Professor, University of Cape Town

history. In his magisterial history, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Walter Capps urged us to find new ways forward by engaging the past of this subject field. The study of religion, he argued, “cannot pretend to know its way unless it can relate to its intellectual past in narrative fashion” (Capps 1995: xvi). According to Capps, our stories of the past must be flexible and multiple. They must be flexible enough to include a diversity of operational definitions, methodological interests, and theoretical questions. They must be multiple because our narratives of the past emerge out of many different geographical locations and historical situations. As Walter Capps observed, “what the scholar does within the subject-field depends upon where he is standing” (Capps 1979: 180). Everyone stands somewhere. Accordingly, histories of the study of religion will be multiple as they arise out of many different subject-positions.

In my own work, for many years I have been thinking about religion and how we study religion from a perspective that is situated and shaped within a colonized region such as southern Africa. My basic story can be found in *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion*. Here I begin with Walter Capps’ proposal that the study of religion must find ways to relate to its past in narrative form if it is to develop any self-understanding as an academic discipline. But I question the adequacy of any “internal” history of intellectual trends in the study of religion (for example, Preus 1987; Sharpe 1986). Perhaps unkindly, I note: “What kind of histories are these? What kind of narrative leaves out all the dramatic tension, human conflict, or human comedy that makes for a good story” (Chidester 1996: xiii). Internal accounts of academic founders, schools of thought, and theoretical engagements with religion are important, but they are not adequate for meeting the challenge of rendering the history of the study of religion in historical narratives.

Developing a theme from historian of religions Charles H. Long, I argue in *Savage Systems* that “the history of the study of religion is the dramatic story of the complex relationship between European Enlightenment concepts about the nature of religion and the violent reality experienced by people and cultures all

over the world who were conquered and colonized by Europeans” (Chidester 1996: xiii; Long 1986: 3-4). Since colonialism was never a single process and people underwent colonization differently and unevenly, this “dramatic story” can only be multiple, with many narratives situating academic interests in relation to imperial ambitions and specific colonial conditions.

Here I want to outline the past of the study of religion in three overlapping stages—colonial religious studies, imperial religious studies, and world religious studies. In using the phrase, “world religious studies,” I imagine a project along the lines that have been proposed for “world anthropologies” (Ribeiro and Escobar 2006). As Gustavo Lins Ribeiro has observed, this project is critical of the links between knowledge and power, analysing the ways in which anthropological knowledge is “embedded in certain social, cultural and political dynamics that unfold in contexts which are differently and historically structured by changing power relations” (Ribeiro 2006: 363). But the project is also creative in exploring new opportunities “to foster conversations among anthropologists from various regions of the world in order to assess the diversity of relations between regional or national anthropologies and a contested, power-laden disciplinary discourse” (Ribeiro 2006: 364). A similar initiative in world religious studies, which is not controlled by any imperial center, but is animated by conversations among people who have undergone colonialism, might open new possibilities for the study of religion.

The way forward, as Walter Capps proposed, requires us to go back through the history of the study of religion. But we will all go back through that past in different ways. Situated in South Africa, I go back through the history of the study of religion by paying special attention to British colonial interventions and imperial appropriations of African religion. But our history must be multiple and flexible, including many imperial adventures and colonial encounters, but also including the ongoing exchanges among scholars all over the world that are currently reshaping the study of religion as world religious studies.

## Colonial Religious Studies

I begin with colonial religious studies, thinking about religion and religions under colonial conditions, where the linkages between knowledge and power have been most evident and most violent. My location in South Africa has taught me about the violent politics of defining religion. Here I learned new meanings for the old truism that *religion* has always been an oppositional term. The ancient Latin, *religio*, whatever it might have meant, was inevitably defined in opposition to *superstitio*. However the term, *religio*, might have been understood in Latin antiquity, whether as pious repetition, as paying attention, or as binding relations, it was always understood in contrast to its opposite, *superstitio*. The great linguist, Emile Benveniste, underscored the oppositional definition of *religio* by observing that in ancient Roman usage the piety of *religio* was defined as the contrary of the ignorance, fear, and fraud of *superstitio*. As Benveniste wrote, “the notion of ‘religion’ requires, so to speak, by opposition, that of ‘superstition’” (1973: 522). I have cited this insight many times (for example, Chidester, 1996: 234; Chidester, 2005a: 17). But I would not have recognized it as an insight at all if I had not found that this oppositional definition of religion had been definitive in South African history.

From a South African perspective, our keyword, “religion,” did not come from Greco-Roman antiquity or the European Enlightenment. It came from the sea in ships. It was carried by European travelers, traders, missionaries, and colonial administrators, who first deployed it as an instrument of denial, as a weapon, by reporting that Africans had no religion. Sometimes, European sailors just looked over the side of the boat and found that people on the land had no religion. Eventually, they entered contested frontiers and found that people on the battlefield had no religion and therefore had no right to the land.

This colonial dynamic of discovering vacant land, which was vacant because of religious defects or absences among the people inhabiting the land, was a constant and recurring thematic, repeated all over the world, as a supplement to

European overseas expansion. People who allegedly lacked such an important human faculty as religion were also alleged to be less than fully human and therefore to have no human rights to their land, their livestock, or control over their own labor. Defining religion, therefore, meant something.

Against a background of worrying about diverse laws and sects (Biller, 1985; Bossy, 1982), Europeans were prepared to recognize a diversity of religions, beyond the two religions, Protestant Christianity and Catholic Christianity, which were included when the word *religions* first appeared in English in the 1590s (Harrison, 1990: 39), to incorporate Christians, Jews, Muslims, and the extremely vague but potentially expansive category of Pagans under the generic designation, "religion" (Pailin, 1984). Therefore, finding that people had "no religion" was not the same as finding people who were not Christians. Performatively, it was a denial of their humanity.

As I have documented in *Savage Systems*, European observers entered contested territory in South Africa, over and over again, by asserting that Africans had no religion. According to European reports, the Khoisan had no religion; the Xhosa had no religion; the Zulu had no religion; the Tswana had no religion. Instead, they allegedly lived in a world of superstition. Once they were conquered and contained within a colonial administrative system, however, all of these African groupings were found to have an indigenous religious system.

While the European denial of the existence of any African religion was a strategic intervention in a contested frontier, the "discovery" of indigenous African religions in nineteenth-century southern Africa served the management and control of local populations. On the Eastern Cape frontier, for example, every European intruder, whether traveler, trader, missionary, or colonial agent, consistently found that the indigenous Xhosa people of the region lacked any trace of religion, allegedly living, by contrast, in a world of superstition. These reports about the absence of any Xhosa religion continued until Xhosa political independence was destroyed and they were placed under the authority of a colonial administrative system. In 1858, the colonial magistrate, J. C. Warner,

reported on the “religious system” of the Xhosa who had been shattered by colonial warfare and contained within the colonial “village system.” With the imposition of this colonial administrative system for native control, surveillance, and tax collection, Warner discovered that the Xhosa actually had a religion, even a religious system, that counted as a religion because it fulfilled the two basic functions of any religious system by providing a sense of psychological security and reinforcing social stability. According to this proto-functionalist in the Eastern Cape, therefore, the Xhosa had a religious system that could be reduced to these psychological and social functions—security and stability—that oddly duplicated the aims of the colonial administrative system in keeping people in place (Warner, 1858).

Rather than representing an advance in human recognition, this discovery of an indigenous religious system was a strategy of colonial containment that mirrored the structure of the magisterial system, location system, or reserve system (Chidester, 1996: 73-115). With the destruction of the last independent African polity in the 1890s, when every African was in principle contained within an urban location system or a rural reserve system, European observers found that every African man, woman, and child shared the same religious system, which was designated as “Bantu religion,” that fulfilled psychological and social functions that kept people in their place.

Finding our keyword, “religion,” situated within this history of denial and containment, we might want to abandon the word entirely. Some scholars of religion have proposed doing away with the word, “religion” (for example, Fitzgerald 1999). But I do not think we can shake off this colonial legacy so easily. I think we are stuck with the word, for better or worse, because we are still living in the shadows and in the light of its significance within a variety of colonial contacts, encounters, and exchanges. Accordingly, we are faced with the ongoing challenge of engaging “religion,” not as a fixed term of reference, but as an occasion for critical reflection and creative analysis.

From an African perspective, one legacy of colonial religious studies is the interest in providing an inventory of African religious systems. For example the

notion of a Zulu religious system (see Berglund 1976; Chidester et. al. 1997: 212-275; Krige 1936; Preston-Whyte 1987), echoing the boundaries imposed by the colonial location system or reserve system (Chidester 1996: 116-172), has been constructed as an inventory of key features—God (Weir 2005; Worger 2001), ancestors (Hexham 1987), sacrifice (De Heusch 1985: 38-64; M. Lambert 1993), divination (Du Toit 1971; Ngubane, 1977; 1981), and political authority, asserted in collective rituals of fertility (Gluckman 1938) and warfare (Guy 2005), but also bearing claims to sacred kingship in the lineage of the thoroughly mythologized King Shaka that were most frequently and consistently asserted by British colonizers and imperialists (Hamilton 1998; Wylie 2000).

In the colonial context, however, all of these features of indigenous Zulu religion could not possibly be regarded as elements of a stable system. As religious resources, simultaneously symbolic and material, all of these elements were being deployed during the nineteenth century in complex and contested negotiations under colonial conditions.

God, for example, was at stake and at risk in these negotiations. Almost immediately after they arrived in Natal, the Anglican Bishop J. W. Colenso and the Anglican missionary Henry Callaway became embroiled in an argument over whether the Zulu had any indigenous understanding of a supreme being that was similar to the Christian God. Colenso found that they did, identifying two Zulu terms, uNkulunkulu (the “Great-Great-One”) and uMvelingangi (the “First Out-Comer”), which he found equivalent to Yahweh and Elohim of the Hebrew Bible. Disagreeing, Callaway found that the Zulu had no indigenous understanding of God, arguing that uNkulunkulu was actually understood as the original ancestor of the Zulu people. In accounts of the Zulu religious system, this controversy persisted, with some commentators arguing for an indigenous Zulu conception of God (Wanger 1923-26) and others arguing that Zulu ancestral religion adopted such a concept from the Christian missions (Hexham 1981). By situating this question in the colonial context, however, we discover a range of Zulu interpretive strategies being deployed along a contested but expanding frontier of British influence and control. Under these conditions,



people least affected by these changes tended to regard uNkulunkulu as the original ancestor of their political grouping, while people whose political autonomy had been destroyed interpreted uNkulunkulu as either the original ancestor of all humanity or the supreme being of the world (Etherington 1987; Chidester 1996: 160-165).

Ancestors, also, were also at risk. In the accounts collected during the middle of the nineteenth century by Henry Callaway, ancestors appeared in dreams calling for meat from their relatives who had been dispossessed and calling to be brought home by their children who had been displaced (Chidester 2008). Under these conditions of dispossession and displacement, sacrificial exchange, domestic order, and the divination practiced by ritual specialists were all profoundly affected by British military incursions and colonial interventions. While the British colonial administrator Theophilus Shepstone claimed the sacred mantle of King Shaka, putting himself forward as the Supreme Chief of all Zulu people (McLendon 2004), indigenous Zulu religious resources were being deployed and redeployed, mobilized and contested, in a contact zone of intercultural relations and exchanges but also of asymmetrical power relations.

Instead of a religious system, therefore, we find a religious contest under violent conditions. By going back through this colonial history, I believe we gain a new perspective on indigenous African religion as a dynamic, fluid, and contested set of resources that were deployed in a transcultural contact zone (Carrasco 2004; Ortiz 1947; Pratt 1992). Certainly, this understanding of religion as resources and strategies could be extended more broadly to the analysis of any religious form of life. In the case of indigenous African religion, however, such a situated and dynamic rendering is necessary to counteract colonial containments of these resources and strategies as a “religious system” that can be contained and controlled within an inventory.



## Imperial Religious Studies

Neglecting colonial situations, earlier histories of the study of religion concentrated on developments in the imperial centers of Britain, Germany, France, or the Netherlands. In graduate school during the 1970s, I learned that my academic discipline had a founder, the German expatriate at Oxford, F. Max Müller, whose 1870 lectures in London on the science of religion inaugurated an academic study of religion (Müller 1873). I also learned that everything he said was wrong. But at least I was happy to learn that I had an original ancestor in an ancestral lineage that included other late-Victorian British intellectuals, such as E. B. Tylor, Andrew Lang, and James Frazer, who played crucial roles, whether they knew it or not, in founding an academic study of religion.

However, when I relocated to South Africa, I read their work again and I realized that they were not just talking about religion; they were talking about Africans. Their theorizing about the original, “primitive,” religion was directly related to British imperial ambitions to understand and subdue the African “savages” of South Africa.

In the case of F. Max Müller, I found that his theorizing about religion was informed not only by the library of the “Sacred Books of the East” but also by the scope of the British Empire, especially by its imperial anchors in India and South Africa. As an expert in Sanskrit, translator of the Vedas, and commentator on the religious traditions of India, Max Müller might be expected to have a professional and perhaps even political interest in India. His ongoing, life-long interest in South Africa might be surprising. But he corresponded with early researchers in South Africa from the mid-1850s—the Anglican Bishop J. W. Colenso, the philologist W. H. I. Bleek, and the missionary ethnographer Henry Callaway—and he incorporated their “findings” into his theorizing about religion (Chidester 2004). In their reports about the Zulu of South Africa, Müller found primary data he could incorporate into his generic reflections on language, mythology, and religion. From the imperial center, having adopted a

British imperial position in the world, F. Max Müller amplified the imperial worldview in his last publication that appeared before his death, a vigorous and polemical defense of British sovereignty over South Africa (Müller, 1900).

What difference does any of this make? Setting politics aside, British imperial theorists could still have insights—Max Müller on language and religion, E. B. Tylor on cognition and religion, Andrew Lang on culture and religion, James Frazer on ritual, magic, and religion, and so on—that might still be valid. After all, we are talking about the early stages of an emerging science of religion. I am not interested in vilifying my own ancestors in the academic study of religion. I am not telling a simple story about “good guys” and “bad guys” in the study of religion. Again, trying to come to terms with my location in South Africa, I have been working to understand how theorizing about religion has been related—historically, geographically—to the people of this place.

I have found what I call a triple mediation—imperial theorists mediating their understanding of the human between “primitive” ancestors of humanity and “savages” on the periphery of empire; colonial settlers, including those “men on the spot” in South Africa such as Colenso, Bleek, and Callaway, mediating between the metropolitan center and the contested and shifting colonial terrain; and indigenous Africans, increasingly dispossessed and dislocated, mediating between ancestral traditions and new religious, social, and economic forces in a colonial situation. All of these mediations, I think, can be brought together in gaining a rich, multifaceted understanding of the cultural history of theorizing religion (Chidester 2007).

However, one legacy of imperial religious studies is the reduction of African religion to a “mentality,” whether that mentality is critiqued as an unwarranted survival from human prehistory or celebrated as a persistence of an African identity that is “incurably religious” (Platvoet and Van Rinsum 2003). The “father” of British anthropology, E. B. Tylor, based his entire theory of the origin of religion, animism, on the primitive inability to distinguish between dreams and waking consciousness. He cited Zulu data collected in Henry

Callaway's *Religious System of the Amazulu*, data that which actually gathered by the African Christian convert, Mpengula Mbande, as his best evidence for this original "house of dreams" (Tylor 1871: 1:399-400, citing Callaway 1868-70: 260 and 1872: 170; see Chidester 2005b: 78-81; 2008). Tylor also invoked the Zulu as survivals of the "inveterate ignorance" that characterized the primitive mentality of human beings in the earliest phase of evolution. In Tylor's "intellectualist" theory of religion, primitives might have suffered from primordial stupidity, but they exercised their limited intellectual powers to develop explanations of the world in which they lived. As evidence of this primitive mentality, Tylor invoked Mpengula Mbande, who observed that "we are told all things, and assent without seeing clearly whether they are true or not" (Tylor 1871: 2:387; citing Callaway 1868-70: 11-12). However, Mbande's point in this statement was that most Zulu-speaking people had not accepted the truth of the Christian gospel proclaimed by Callaway's mission. Instead of offering "savage" evidence of primordial stupidity, therefore, Mpengula Mbande was announcing his recently acquired Christian commitment. Although Tylor preferred to erase such an entanglement from any reconstruction of "savage" religion, his citation of Mbande as evidence suggests the futility of his enterprise. Everything, even thinking, was thoroughly entangled in colonial relations.

As a strategic counterattack against European denigration of African religion as primitive mentality, John Mbiti's celebration of African religiosity as an all-pervasive spiritual mentality is an understandable but untenable rendering of African religion. According to Mbiti, an indigenous religious mentality pervades every aspect of African life.

Wherever the African is, there is his religion: he carries it to the fields where he is sowing seeds or harvesting a new crop; he takes it with him to the beer party or to attend a funeral ceremony; and if he is educated, he takes religion with him to the examination room at school or in the university; if he is a politician he takes it to the house of parliament.

In every public sphere of economic, social, and political activity, Africans, according to Mbiti, are essentially religious. “Although many African languages do not have a word for religion as such,” Mbiti admitted, “it nevertheless accompanies the individual from long before his birth to long after his physical death” (Mbiti 1969: 1-2; see Mbiti 1975: 30). This religious portability, however, is a consequence of precisely the kinds of colonial disruptions that we find in nineteenth-century Zulu religious dreaming. Detached from “locative” relations of ancestral exchange and orientation, this “utopian” religiosity can be taken anywhere (or nowhere) as a mobile mentality.

Although cognitive studies in religion have made significant advances in recent years, we are still faced with the challenge of situating mentality in social space (see Lewis-Williams 2002). African religion, however rendered, must be more than a generalized mentality. In a discussion of intellectualist theories of religion in which religion is explained as way of explaining and seeking control over the environment, Thomas Lawson and Robert McCauley invoke the Zulu in passing, observing that an intellectualist rendering of religion finds that “the reason the Zulu have a belief in and rites involving the ancestors is that such a belief and the attendant rites enable the Zulu to develop and explanatory theory which not only accounts for any contingency but also permits them to devise means to attempt to control their environment” (1990: 35; see Horton 1997). However, if we go back through the colonial history, we must wonder about the validity of such an “intellectualist” explanation of Zulu religious mentality as a proto-scientific means of explanation and control. Everything in nineteenth-century Zulu religious life suggests that all interpretations were contingent and that the cultural, social, and political environment was out of control. Instead of a religious mentality, we find people struggling with indeterminacy and chaos. In going back through the history of the study of religion, therefore, we must pay attention to the gaps between imperial ambitions for conceptual control and the realities of colonial situations.

## World Religious Studies

We are still faced with the challenge of telling stories about our past. In recent years, considerable work has gone into providing flexible, multiple narratives for the history of the study of religion, situating the subject-field in cultural, social, and political dynamics both inside and outside of the modern West.

Tracing the development of *Religionswissenschaft* in Europe, Hans Kippenberg (1997; 2002) reviewed classic theorists and schools of thought. But he sought to identify those academic interests as engagements with the rise of modernity. His history of the field, therefore, was more flexible in its inclusion of social factors and forces that might be regarded as extraneous in a purely internal account of the development of the study of religion. New narratives of the history of the study of religion in Europe and North America have also provided counter-narratives that call attention to aspects religious studies previously ignored or suppressed. For example, turning anthropological methods back on the West, Talal Asad (1993; 2003) investigated the disciplinary practices and historical conflicts that gave rise to the religious and the secular in Europe. John P. Burris (2001) focused on international expositions, which were material display rather than “pure” academic research, as occasions for both public exhibition and public education about the diversity of religions that represented a significant counterpoint to the development of the academic study of religion. Focusing on the history of theorizing magic, the supposed contrary of religion, Randall Styers (2004) developed an insightful historical analysis of the emergence and significance of the basic categories of religion, magic, and science in the study of religion and in the modern world. Retracing the genealogy of the study of religion in Europe and North America, Tomoko Masuzawa’s (2005) close reading of the history of the idea of “world religions” advanced an alternative narrative of the history of religious studies by exploring how Christian universalism was both displaced and retained by discourses of religious pluralism.

In recent years, multiple narratives of the study of religion outside of Europe have also proliferated. They have resituated attention to “religion” as both an intellectual problem and a political project all over the world. From a variety of vantage points, the history of the study of religion has been rendered in colonial and postcolonial perspectives. Asian religions, according to earlier scholarship, were “discovered” in Europe, with the “British discovery of Hinduism” (Marshall 1970) or the “British discovery of Buddhism” (Almond 1988) providing the premise for stories about internal intellectual developments within European philological and historical research.

By contrast, attention to colonial situations has demonstrated the ways in which European discoveries were embedded in the power relations established by the conquest and control of colonized populations. A collection of essays edited by Donald Lopez, Jr., in 1995, *Curators of the Buddha*, suggested that a variety of Buddhisms were not simply “discovered” but actually invented under different colonial conditions from Sri Lanka to Tibet. Multiple narratives of the study of religion, situated in colonial contexts, demystifying earlier accounts of heroic European discoveries, have included colonial agents, from administrators to missionaries, in the production of “knowledge” about the religious traditions of Asia (King 1999; Reinders 2004).

However, these histories of “invented traditions” might still give too much weight to European imperial ambitions. Under colonial conditions, religious categories were not simply discovered or purely invented by outside observers. They emerged through complex interrelations, negotiations, and mediations between alien and indigenous intellectuals. In recent research on the invention of “Hinduism,” for example, analysts have argued that Europeans discovered religious category formations that were already shaped in India out of distinctively Indian cultural, social, and political interests (Pennington 2005; Wagoner 2003). But this new emphasis on indigenous agency retains the earlier insights into the invention of traditions by arguing that the category of “Hinduism” actually emerged out of both indigenous and alien inventions in an ongoing process of intellectual production. Similarly, the emergence of the

academic study of Chinese religions in Europe depended upon Asian and European intellectuals discovering each other in relations of reciprocal reinvention (Campany 2003; Girardot 2002). In these changing narratives of our intellectual past, moving from discoveries through inventions to intercultural mediations, we are gaining greater insight into the complex formations of basic categories in the academic study of religion.

At the end of my book, *Savage Systems*, I conclude with the hope that by going back through our colonial history we might clear a space in which “something new in the study of religion can happen” (Chidester 1996: 266). What is that something? What might be new?

Struggling against the continuing legacy of colonialism, imperialism, and apartheid in South Africa, that “something new” must mean breaking free of the shackles of the past. But it cannot mean forgetting the past. During my very brief term in the post-apartheid government, serving as an advisor to South Africa’s Minister of Education, we often referred to Milan Kundera’s striking aphorism that the struggle of human beings against oppression is the “struggle of memory against forgetting” (Kundera 1996: 4). Accordingly, in creating something new, we must continue the struggle of memory. Remembering our past, in multiple stories, is crucial to finding our way forward.

But our stories, inevitably, are embedded in relations of power. Advocates of “world anthropologies” have advanced a critique of the unequal relations of power that still prevail between Euro-Atlantic centers of theory production and all of the regions of the world that have undergone colonization. However, these metropolitan centers, which have supposedly been exercising their hegemony over academic inquiry, cannot contain all of the multiple voices, the heteroglossia, of people telling different stories about their intellectual past in a globalizing world. Accordingly, proponents of world anthropologies have argued for the development of anthropological theory, research methods, and intellectual agendas that are “less shaped by metropolitan hegemonies and more open to the heteroglossic potential of globalization” (Ribeiro 2006: 364).



Open to this potential, world religious studies can be worldly in its critique of dominating power relations and global in its inclusion of multiple narratives of the study of religion.

With the translation of *Savage Systems* into Korean, I have seen glimpses of how my African story might relate to Korean stories about the study of religion, resonating with similar yet different narratives in which “religion” has been an oppositional term in colonial contact zones. I would like to learn more. In conclusion, in the hope of opening a space for mutual learning, I ask: How has “religion” operated in Korea as an oppositional term, with legitimate “religion” opposed to unwarranted “superstition,” in the religious, cultural, and intellectual politics of colonial relations? Within Korean history, how has “religion” appeared as both a term of denial, marking out absences, and a term of discovery for the containment and control of populations? How are Korean scholars, who I know have given a lot of thought to these questions, finding new ways forward against the background of this history?

Going back through our histories, in different ways, we might find new ways to move beyond colonial denials and containments and work together within a world religious studies.

## References

- Adherents.com. 2008. "Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents." *Adherents.com*, [http://adherents.com/Religions\\_By\\_Adherents.html](http://adherents.com/Religions_By_Adherents.html), accessed April 7, 2008.
- Almond, Philip. C. 1988. *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto, Calif.: Stanford University Press.
- Benveniste, Emile. 1973. *Indo-European Language and Society*. Trans. Elizabeth Palmer. London: Faber and Faber.
- Berglund, Axel-Ivar. 1976. *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*. London: C. Hurst.
- Biller, Peter. 1985. "Words and the Medieval Notion of 'Religion.'" *Journal of Ecclesiastical History* 36, 3: 351-369.
- Bossy, John. 1982. "Some Elementary Forms of Durkheim." *Past and Present* 95:3-18.
- Burris, John P. *Exhibiting Religion: Colonialism and Spectacle at International Expositions, 1851-1893*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Callaway, Henry. 1868-70. *The Religious System of the Amazulu*. Springvale: Springvale Mission; reprinted Cape Town: Struik, 1970.
- Callaway, Henry. 1872. "On Divination and Analogous Phenomena among the Natives of Natal," *Proceedings of the Anthropological Institute* 1: 163-83.
- Campany, Robert Ford. 2003. "On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China)." *History of Religions* 42,4:287-319.
- Capps, Walter H. 1979. "Commentary." In Lauri Honko, ed., *Science of Religion: Studies in Methodology*. The Hague: Mouton. 177-185.

- Capps, Walter H. 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Carrasco, David. 2004. "Jaguar Christians in the Contact Zone: Concealed Narratives in the Histories of Religions in the Americas." In Jacob K. Olupona, ed., *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. London: Routledge, 128-138.
- Chidester, David. 1996. *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Chidester, David. 2004. "'Classify and Conquer': Friedrich Max Müller, Indigenous Religious Traditions, and Imperial Comparative Religion." In Jacob K. Olupona, ed., *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. London and New York: Routledge, 71-88.
- Chidester, David. 2005a. *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Chidester, David. 2005b. "Animism," in Bron Taylor and Jeffrey Kaplan, eds., *Encyclopedia of Religion and Nature*. New York: Continuum, 78-81.
- Chidester, David. 2007. "Real and Imagined: Imperial Inventions of Religion in Colonial Southern Africa." In Timothy Fitzgerald, ed., *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London: Equinox, 153-176.
- Chidester, David. 2008. "Dreaming in the Contact Zone: Zulu Dreams, Visions, and Religion in Nineteenth-Century South Africa," *Journal of the American Academy of Religion* 76, 1: 27-53.
- Chidester, David, Chirevo Kwenda, Robert Petty, Judy Tobler, and Darrel Wratten. 1997. *African Traditional Religion in South Africa: An Annotated Bibliography*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- De Heusch, Luc. 1985. *Sacrifice in Africa: A Structuralist Approach*. Trans. Linda O'Brien and Alice Morton. Manchester: Manchester University Press.
- Du Toit, Brian. M. 1971. "The Isangoma: An Adaptive Agent Among Urban Zulu." *Anthropological Quarterly* 44, 2: 51-65.

- Etherington, Norman. 1987. "Missionary Doctors and African Healers in Mid-Victorian South Africa," *South African Historical Journal* 19: 77-91.
- Fitzgerald, Timothy. 1999. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Girardot, Norman J. 2002. *The Victorian Translation of China: James Legge's Oriental Pilgrimage*. Berkeley: University of California Press.
- Guy, Jeff. 2005. *The Maphumulo Uprising: War, Law, and Ritual in the Zulu Rebellion*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.
- Hamilton, Carolyn. 1998. *Terrific Majesty: The Powers of Shaka Zulu and the Limits of Historical Invention*. Cape Town: David Philip.
- Harrison, Peter. 1990. *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hexham, Irving. 1981. "Lord of the Sky—King of the Earth: Zulu Traditional Religion and Belief in the Sky God." *Sciences Religieuses/Studies in Religion* 10:273-278.
- Hexham, Irving, ed. 1987. *Texts on Zulu Religion: Traditional Zulu Ideas about God*. New York: Edwin Mellen Press.
- Horton, Robin. 1997. *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Science, and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and the "Mystic East"*. London: Routledge.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. Munchen.
- Kippenberg, Has G. 2002. *Discovering Religious History in the Modern Age*. Trans. Barbara Harshav. Princeton: Princeton University Press.
- Krige, Eileen Jensen. 1936. *The Social System of the Zulus*. London: Longmans Green.
- Kundera, Milan. 1996. *The Book of Laughter and Forgetting*. Trans. Aaron Asher. New York: Harper.
- Lambert, Michael. 1993. "Ancient Greek and Zulu Sacrificial Ritual: A

- Comparative Analysis." *Numen* 40, 3: 293-318.
- Lawson, E. Thomas, and Robert N. McCauley. 1990. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis-Williams, David. 2002. *The Mind in the Cave*. London: Thames & Hudson.
- Long, Charles H. 1986. *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion*. Philadelphia: Fortress Press.
- Lopez, Donald, Jr., ed. 1995. *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Marshall, P. J. 1970. *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mbiti, John S. 1969. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann.
- Mbiti, John S. 1975. *Introduction to African Religion*. London: Heinemann.
- McClendon, Thomas. 2004. "The Man Who Would Be Inkosi: Civilising Missions in Shepstone's Early Career." *Journal of Southern African Studies* 30, 2: 339-358.
- Müller, F. Max. 1873. *Introduction to the Science of Religion: Four Lectures delivered at the Royal Institution with two essays of false analogies, and the philosophy of mythology*. London: Longmans, Green.
- Müller, F. Max. 1900. *The Question of Right between England and the Transvaal: Letters by the Right Hon. F. Max Müller with rejoinders by Professor Theodore Mommsen*. London: Imperial South African Association.
- Ngubane, Harriet. 1977. *Body and Mind in Zulu Medicine: An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice*. London: Academic Press.
- Ngubane, Harriet. 1981. "Aspects of Clinical Practice and Traditional

- Organization of Indigenous Healers in South Africa." *Social Science and Medicine* 15, 2: 361-365.
- Ortiz, Fernando. 1947. *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*. Trans. Harriet de Onís. New York:
- Pailin, David A. 1984. *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain*. Manchester: Manchester University Press.
- Pennington, Brian K. 2005. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Platvoet, Jan, and Henk J. van Rinsum. 2003. "Is Africa Incurably Religious?: Confessing and Contesting an Invention," *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research* 32, 2: 123-153.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- Preston-Whyte, E. M. 1987. "Zulu Religion." In Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan. 15: 591-595.
- Preus, J.Samuel. 1987. *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press.
- Reinders, Eric. 2004. *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2006. "World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology." *Critique of Anthropology* 26, 4: 363-386.
- Ribeiro, Gustavo Lins, and Arturo Escobar, eds. 2006. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Oxford: Berg.
- Sharpe, Eric J. 1986. *Comparative Religion: A History*. 2<sup>nd</sup> ed. La Salle, Ill.: Open Court.
- Styers, Randall. 2004. *Making Magic: Religion, Magic, and Science in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Tylor, E. B. 1871. *Primitive Culture*, 2 vols. London: John Murray.

- Wagoner, Phillip B. 2003. "Precolonial Intellectuals and the Production of Colonial Knowledge." *Comparative Studies in Society & History* 45, 4: 783-814.
- Wanger, W. 1923-26. "The Zulu Nation of God according to the Traditional Zulu God-Names." *Anthropos* 18/19: 656-687; 20: 558-578; 21: 351-358.
- Warner, J. C. 1858. "Mr. Warner's Notes." In John MacLean, ed., *A Compendium of Kafir Laws and Customs*. Mount Coke: Wesleyan Mission Press, 57-109.
- Weir, Jennifer . 2005. "Whose Unkulunkulu?" *Africa* 75, 2: 203-219.
- Worger, William H. 2001. "Parsing God: Conversations about the Meaning of Words and Metaphors in Nineteenth-Century Southern Africa." *Journal of African History* 42, 3: 417-447.
- Wylie, Dan. 2000. *Savage Delight: White Myths of Shaka*. Pietermaritzburg: University of Natal Press.



## 아프리카 종교와 세계 종교학

데이빗 치데스터\*

번역: 이민지, 방원일\*\*

나를 서울대학교에 초청하고 “아프리카 종교와 세계 종교학”(African Religion and World Religious Studies)이라는 제목을 정해준 김중서 교수께 감사를 드린다. 이 제목은 우리가 종교학계에서 무엇을 할 것인지, 다시 말해 종교에 대해서 생각할 뿐만 아니라 우리가 어떻게 종교에 대해서 생각하는가에 대하여 생각할 기회를 제공해준다. 구체적으로 종교의 형성을 해석하고 설명하고 분석하는 작업을 할 때, 우리는 이론적인 틀과 조사 방법에 대하여도 비판적, 특히 자기비판적이게 된다.

“아프리카 종교”라고 하면, 아프리카 내의 다양한 종교적 형태들을 가리킨다고 생각할 것이다. 그러나 이 용어는 세계 각지에 있는 다양한 아프리카 토착 종교를 포괄하는 말로 확장되었다. 웹 사이트 <http://adherents.com/>에 따르면 아프리카 전통 종교와 이주민들의 종교는 백만 명의 종교 인구를 차지하며, 이것은 웹사이트가 집계한 세계 주요 종교들 중 여덟 번째에 해당한다. 물론 긴 종교학사를 통해 아프리카 토착 종교가 주요 “세계 종교”의 목록 안에 나타났던 적은 없었다. 문헌

---

\* David Chidester는 남아프리카 공화국 케이프타운 대학교의 교수이자 남아프리카 비교종교연구소(ICRSA)의 소장으로 재직하고 있다. 2002년부터 the Journal for the Study of Religion의 편집자를 맡고 있다. 북아메리카학, 남아프리카학, 비교종교학 등의 다양한 분야에서 20 여 권이 넘는 책을 출판했으며, 주 저서로는 *Authentic Fakes: Religion and American Popular Culture* (University of California Press, 2005); *Salvation and Suicide: Jim Jones, the Peoples Temple, and Jonestown* (Indiana University Press, revised edition 2003); *Nelson Mandela: In His Own Words* (Little, Brown, 2004); *Christianity: A Global History* (Harper Collins, 2000); *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa* (University of Virginia Press, 1996) 등이 있다. 1990년과 1997년 2회에 걸쳐 the American Academy of Religion's Award for Excellence in Religious Studies를 수상하였으며, 2005년에는 the Alan J. Pifer Award for social research를 수상하였다. (역주)

\*\* 이민지: 서울대학교 종교학과 석사과정  
방원일: 서울대학교 종교학과 박사과정

전통에만 초점을 두기 때문에, “세계 종교”라는 개념은 각 종교들의 구비 전승, 의례 내용, 사회적 형성을 배제하게 되어있다. 그렇기 때문에, “세계 종교학”(world religious studies)이라는 표현을 사용할 때 내가 의미하는 것은 “세계 종교들”의 연구(the study of “world religions”)가 아니다. 토착 종교들이 배제되 게끔 고안된 이 체계에 토착 종교들이 포함될 때도 있긴 하지만 말이다. 그 대신에 이 표현을 통해 내가 의미하고자 하는 것은, 종교학에서의 지식 생산과 권력 관계들 간의 연관에 대한 비판적인 성찰을 배경으로 새로운 길을 모색하는 세계의 종교학(a worldly religious studies)이다.

우리가 어떻게 종교를 연구할지에 대해 비평적으로 사고하려면 역사에 대한 감(感)이 필요하다. 월터 캡스(Walter Capps)는 권위 있는 학사(學史) 『현대 종교학 담론』(Religious Studies: The Making of a Discipline)에서 이 주제 분야의 과거에 관심을 가짐으로써 새로운 길을 찾을 것을 촉구한다. 그는 종교학의 “지적 과거를 이야기 형태로 말할 수 없는 한, 종교학의 길을 안다고 자처할 수 없다”(Capps 1995: xvi)고 주장한다. 캡스에 따르면, 과거에 대한 우리의 이야기는 유연하고(flexible) 다양해야(multiple) 한다. 우리의 이야기는 여러 작업가설적 정의들, 방법론적 관심들, 이론적 질문들을 포괄할 수 있도록 유연해야 한다. 우리의 이야기는 많은 다른 지리적 위치들과 역사적 상황에서부터 과거의 내러티브가 생성되므로 다양한 것이어야 한다. 월터 캡스가 말하듯이, “한 주제 분야 안에서 학자가 하는 것은 그가 어디에 발 딛고 있느냐에 좌우된다.”(Capps 1979: 180) 따라서 종교학사는 많은 다른 주제의 위치들로부터 생성되는 다양한 것이 될 것이다.

내가 해온 작업에 대하여 말하도록 하겠다. 나는 오랫동안 남아프리카와 같이 식민화된 지역 내에 조건 지워지고 형성된 시각에서 종교에 대해서 생각해 왔고 우리가 어떻게 종교를 연구할 지에 대해서 생각해 왔다. 나의 기본적인 이야기는 『새비지 시스템: 식민주의와 비교종교학』(Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion)에 나온다. 여기서 나는, 종교학이 학문 분과로서의 자기이해를 갖추려면 이야기 형태로 자기 과거에 대해 말하는 방식을 찾아야 한다는 월터 캡스의 제안과 함께 출발하였다. 그러나 나는 종교학의 지적 흐름에 특정한 “내재적”(internal) 역사가 존재하는지 그 적절성에 대하여 문제를 제기한다(예를 들면, Preus 1987; Sharpe 1986). 나는 다소 거칠게 다음과 같이 이야기하였다. “이것들은 도대체 어떤 종류의 역사들인가? 어떤 종류의 이야기이기에 좋은 이야기를 만들어주는 모든 극적인 긴장, 사람들의 갈등이나 비극을 지워버린 말인

가?”(Chidester 1996: xiii) 학과의 창시자, 사상의 학파들, 종교와의 이론적 관련성에 대한 내재적 설명은 중요하다. 그러나 그것은 역사적 이야기의 형태로 종교학사를 제시하고자 하는 도전을 감당하기에는 적당치 않다.

종교사가 찰스 롱(Charles H. Long)의 주제를 발전시키면서, 나는 『새비지 시스템』에서 다음과 같이 주장하였다. “종교학의 역사는, 종교 본성에 관한 유럽 계몽주의의 개념들과 유럽인들에 의해 정복당하고 식민화된 세계 각지 사람들과 문화들이 경험한 폭력적인 현실 사이의 복합적인 관계의 극적인 이야기이다.”(Chidester 1996: xiii; Long 1986: 3-4) 식민화는 단일한 과정이 아니고 사람들은 균질적이지 않고 달리 식민화를 경험하기 때문에, 이 “극적인 이야기”는 다양한 것일 수밖에 없고, 제국의 야욕들과 특정한 식민 상황들에 관련된 학문적 관심들을 위치시키는 많은 이야기들을 낳게 된다.

이 글에서 나는 종교학의 과거를 세 중첩되는 단계들로 윤곽을 잡으려 한다. 그것은 식민지 종교학(colonial religious studies), 제국주의 종교학(imperial religious studies), 세계 종교학(world religious studies)이다. “세계 종교학”이라는 단계를 설정함에 있어서, 나는 “세계 인류학”(world anthropology)이라고 제시되었던 것과 같은 노선의 프로젝트를 상상한다(Ribeiro and Escobar 2006). 구스타보 린스 리베이로(Gustavo Lins Ribeiro)가 말했듯이, 이 프로젝트는 지식과 권력의 연결에 대해 비판적이고, 인류학 지식이 “변화하는 권력 관계에 의해 역사적으로 달리 구조화되는 맥락 내에 전개되는 특정한 사회, 문화, 정치적 역학관계 내에 뿌리내리고 있는”(Ribeiro 2006: 363) 방식들을 분석한다. 그러나 이 프로젝트는 또한 “지역적이거나 민족적인 인류학들과, 권력이 실린 논쟁이 되는 분과 담론들 사이의 다양한 관계들을 평가하기 위하여 다양한 지역의 인류학자들 간의 대화를 활성화한다”(Ribeiro 2006: 364)는 창조적인 면도 있다. 제국의 중심에 의해 통제되지 않는, 식민화를 겪은 사람들 사이의 대화에 의해 활성화되는 세계 종교학의 비슷한 정신이 종교학의 새로운 가능성을 열어줄 것이다.

앞으로 나아가기 위해서는 종교학사를 되돌아볼 것이 요구된다고 월터 캡스는 제안하였다. 그러나 우리는 모두 다른 방식으로 과거를 되돌아 볼 것이다. 남아프리카에 위치해있기 때문에, 나는 영국의 식민지 개입과 아프리카 종교의 제국주의적 전유(專有)에 특별한 관심을 두면서 종교학사를 되돌아본다. 그러나 우리의 이야기는 다양하면서 유연한 것이어야 한다. 이것은 여러 제국의 도전과 식민지의 만남들을 포괄하는 것일 뿐만 아니라, 현재 종교학을 세계 종교학으로 새로 만들

어가고 있는 세계 각지의 학자들 간에 이루어지고 있는 상호 교류를 포괄하는 것이어야 한다.

## 식민지 종교학

식민지 상황에 있는 종교와 종교들에 대해 생각하면서 식민지 종교학에 관한 논의를 시작해보자. 식민지에서는 지식과 권력 간의 연결이 가장 극명하고 폭력적이다. 나는 남아프리카에 머물면서 종교를 정의하는 폭력적인 정치학에 대하여 배웠다. 그곳에서 나는 종교는 항상 대립적인 용어였다는 상투적 명제의 새로운 의미를 배웠다. 고대 라틴어 렐리기오(religio)는, 무엇을 의미했던 간에, 반드시 수페르스티치오(superstitio)와 대립적으로 정의되었다. 렐리기오가 라틴어 문헌에서 경건한 반복으로 이해되든, 주의를 기울임으로 이해되든, 관계를 묶는 것으로 이해되든, 어떻게 이해되든 간에, 항상 대립되는 수페르스티치오에 반대되는 것으로 이해되었던 것이다. 위대한 언어학자 에밀 방브니스트(Emile Benveniste)는 고대로마인들이 수페르스티치오의 무식함, 두려움, 사기성에 반대되도록 렐리기오의 경건함을 사용했다고 말함으로써 렐리기오의 대립적 정의를 강조하였다. 방브니스트는 “‘종교’ 개념은 반대로 ‘미신’ 개념을 요구한다.”고 썼다.(1973: 522). 나는 이 통찰을 여러 번 인용하였다(예를 들어, Chidester, 1996: 234; Chidester, 2005a: 17). 그러나 내가 남아프리카 역사에서 종교의 대립적 정의가 얼마나 결정적인 것이었는지를 발견하지 못했던들, 그것을 통찰로 인식하지 못했을 것이라는 점을 인정해야 할 것이다.

남아프리카의 시각에서 볼 때, 우리의 주제어 ‘종교’는 그리스 로마 고전이나 유럽 계몽주의에서 온 것이 아니다. 그것은 바다의 선박들로부터 온 것이다. 그것은 유럽 여행자, 상인, 선교사, 식민 관료들에 의해 이루어졌다. 그들은 아프리카 사람들에게는 종교가 없다고 보고함으로써, 종교를 부정의 도구로, 무기로 활용하였다. 때때로 유럽 선원들은 그냥 배 저쪽 너머를 보고서 육지 사람들이 종교가 없다는 것을 발견하였다. 결국 그들이 경쟁이 벌어지는 경계 지역에 뛰어들었을 때, 그들은 경쟁 지역 사람들에게 종교가 없으며 그래서 땅에 대한 권리가 없다고 발견하게 된다.

땅에 거주하는 사람들이 종교가 없거나 잘못되었기 때문에 그 땅은 비어있는

것이라는, 비어있는 땅을 발견하는 이러한 식민지의 역학은, 유럽의 해상 팽창에 덧붙여져서 전세계에 걸쳐 항상 반복되어 왔던 주제이다. 종교와 같이 인간의 중요한 특성이 결여되었다고 여겨진 사람들은 또 완전한 인간보다 덜한 존재로 주장되었고 따라서 그들의 땅, 가축에 대한 인간적 권리, 그들 노동력을 통제할 권리를 가지지 않는다고 주장되었다.

다양한 법칙과 분과들에 대해 염려하는 배경에서(Biller, 1985; Bossy, 1982), 유럽인들은 두 종교인 개신교와 가톨릭을 넘어서 종교의 다양성을 인지할 준비가 되어 있었다. 1590년대에 종교들(religions)이라는 단어가 영어에 처음 등장하였을 때 개신교와 가톨릭이 포함되어 있었고(Harrison, 1990: 39), 이 단어는 기독교인, 유대인, 무슬림, 그리고 극단적으로 모호하지만 잠재적으로 확장성이 있는 범주인 이교도(Pagans)를 ‘종교’라는 유적(類的) 지칭 아래 통합하게 된다(Pailin, 1984). 그러므로 “종교가 없는” 사람들을 찾는 것은 기독교인이 아닌 사람들을 찾는 것과 같은 것이 아니었다. 수행적인 측면에서 그것은 인간성의 부정이었다.

내가 『새비지 시스템』에서 증명해보인 대로, 유럽 관찰자들은 아프리카 인들에게는 종교가 없다고 주장하면서 거듭해서 남아프리카의 경쟁적인 경계 지역으로 들어왔다. 유럽인들의 보고에 따르면, 코이산 족(the Khoisan)에는 종교가 없었다. 코사 족(the Xhosa)에도 종교가 없다. 줄루 족(the Zulu)에도 종교가 없다. 츠와나 족(the Tswana)에도 종교가 없다. 대신에 그들은 미신의 세계에 살고 있다고 주장되었다. 그러나 일단 그들이 정복되어 식민 지배 체제 안에 들어오게 되면, 이들 모든 아프리카 집단들이 토착 종교 체계를 갖고 있다고 발견되게끔 되었다.

유럽인들이 아프리카 종교의 존재를 부인했던 것이 경쟁적 경계에서 있었던 전략적인 개입이었던 반면에, 19세기 남아프리카에서 있었던 토착 아프리카 종교의 ‘발견’은 지역 사람들의 유지와 통제를 위하여 기능하였다. 예를 들어 케이프 동부 경계에서 모든 유럽 침입자들은, 여행자, 상인 선교사, 식민 관료를 막론하고 계속해서 그 지역 토착 코사 족에게 어떠한 종교의 흔적도 결여되어 있고, 그와 반대로 미신의 세계에 살고 있다고 주장하였다. 코사 종교의 부재에 대한 이 보고서들은 코사 족의 정치 공동체가 붕괴되고 식민 관리 체계의 권력 안에 자리잡게 될 때까지 계속되었다. 1858년에 식민지 관리 워너(J. C. Warner)는 식민지 전쟁에 의해 흩어지고 식민지 “부락 체계” 내에 유지되고 있던 코사 족의 “종교 체계”에 대하여 보고하였다. 토착민들을 통제, 감시하고 세금을 징수하는 이 식민 지배 체계가 부여된 한에서, 워너는 코사 족에 사실 종교가 있으며, 그것도 심리

적 위안의 감각을 제공하고 사회적 안정을 강화하는, 종교 체계의 두 기본 기능을 수행하기 때문에 종교로 간주될 수 있는 종교적 체계가 있다는 것을 발견하였다. 그래서 동부 케이프의 이 전(前)기능주의자(proto-functionalist)에 따르면, 코사 족은 사람들을 그 지역에 유지하는 식민 관리 체계의 목표를 기묘하게 복제한 위안과 안정이라는 심리적, 사회적 기능들로 환원될 수 있었던 종교 체계를 가졌다는 것이다(Warner, 1858).

이러한 토착 종교 체계의 발견은, 인간의 지각의 발달을 나타낸다고 보다는 관료 체계, 지역 체계, 혹은 보호령 체계의 구조를 반영하는 식민지 유지의 전략이었다(Chidester, 1996: 73-115). 1890년대에 마지막 아프리카 독립 정치체의 붕괴와 함께 모든 아프리카 사람들이 원칙적으로 도시 지역 체계나 농촌 보호령 체계 내에 살게 되었을 때, 유럽인 관찰자들은 모든 아프리카 남녀노소들이 동일한 종교 체계를 공유하고 있다는 것을 발견하였고, 그 종교 체계는 “반투 종교”라고 이름지어졌다. 그것은 사람들을 그 자리에 유지하게 하는 심리적이고 사회적인 기능을 수행하였다.

이러한 부인(否認)과 통제의 역사 내에 자리하는 우리의 주제어 ‘종교’를 발견할 때, 우리는 이 단어를 완전히 포기하기를 원하게 될지도 모른다. 어떤 종교학자들은 ‘종교’라는 단어를 치워버리자고 제안하였다.(예를 들어, Fitzgerald 1999) 그러나 나는 우리가 이 식민지의 유산을 그렇게 쉽게 흔들 수 있을 것이라 생각하지 않는다. 우리는 다양한 식민지의 접촉, 만남, 상호 교환 내에서 그 단어의 의미의 빛과 그림자 안에 여전히 살고 있기 때문에, 좋은 싫든 우리는 이 단어에서 떨어질 수 없다고 생각한다. 따라서 우리는 ‘종교’를 고정된 지시체를 지닌 용어가 아니라 비판적 성찰과 창조적 분석의 기회로 삼아야 하는 끊임없는 도전의 기회에 직면하고 있는 것이다.

아프리카 인의 시각에서 보면, 식민지 종교학의 유산 중 하나는 아프리카 종교 체계들의 목록을 제공하는 것에 대한 관심이다. 예를 들면, 줄루 족 종교 체계는 식민 지역 체계나 보호령 체계에 의해 부여된 경계들을 반영하면서(Chidester 1996: 116-172) 다음과 같은 주요 특성들의 목록으로 구성되었다.(다음을 볼 것. Berglund 1976; Chidester et. al. 1997: 212-275; Krige 1936; Preston-Whyte 1987) 하느님God(Weir 2005; Worger 2001), 조상ancestors(Hexham 1987), 희생sacrifice(De Heusch 1985: 38-64; M. Lambert 1993), 점복divination(Du Toit 1971; Ngubane, 1977; 1981) 등이 그 목록을 이룬다. 또한 집단적인 풍요 의례



rituals of fertility(Gluckman 1938)와 전쟁 의례(rituals of warfare(Guy 2005)를 통해 주장되고 영국 식민주의자와 제국주의자들에 의해 가장 빈번하고 지속적으로 주장되어 전적으로 신화화된 샤카(Shaka) 왕의 계보에 있는 신성한 왕권을 지니고 있다고 하는 정치적 권위도 이 목록에 포함된다(Hamilton 1998; Wylie 2000).

그러나 식민지 맥락에서 토착 줄루 종교의 이 모든 특징들은 영속적인 체제의 요소들로 여겨질 수 없었다. 상징적인 동시에 물질적인 종교적 자원으로, 19세기 동안 이들 요소들은 식민지 상황 하의 복잡하고 투쟁적인 협상내에서 활용되고 있었다.

예를 들어 하느님은 이러한 협상에서 쟁점이 되고 위협이 되는 것이었다. 나탈(Natal)에 도착한 직후 성공회 주교 콜렌소(J. W. Colenso)와 성공회 선교사 헨리 칼러웨이(Henry Callaway)는 줄루 족이 기독교 하느님과 비슷한 지고 존재에 대한 토착적인 이해를 갖고 있는지의 논쟁에 휘말리게 된다. 콜렌소는 두 줄루 용어, 운쿨룬쿠루(Nkulunkulu(위대한 분)과 음벨링간기(uMvelingangi(처음 오신 분))를 동일시하고 그것들이 히브리 성서의 야훼와 엘로힘에 해당한다고 보면서 지고 존재 개념이 존재한다고 보았다. 칼러웨이는 이에 반대하면서 운쿨룬쿠루는 사실 줄루 족의 원래 조상으로 이해된다고 주장하며 토착적인 하느님 이해가 존재하지 않는다고 보았다. 줄루 종교 체계의 설명에서 이 논쟁은 지속되었다. 어떤 해설가들은 줄루 족의 토착적인 하느님 개념을 주장하였고(Wanger 1923-26), 다른 이들은 줄루 족의 조상 종교가 그 개념을 기독교 선교에서 차용하였다고 주장한다(Hexham 1981). 그러나 식민지 맥락에 이 질문을 놓아본다면, 우리는 일련의 줄루 족의 해석 전략들이 영국의 영향과 지배의 확장되어가는 경계를 따라 활용됨을 발견하게 된다. 이러한 환경에서, 변화에 덜 영향 받은 사람들은 운쿨룬쿠루를 그들 정치 집단의 원래 조상으로 여기는 경향이 있는 반면에, 정치적 자율성이 붕괴된 사람들은 운쿨룬쿠루를 모든 인류의 원조(元祖)나 세계의 지고 존재로 해석하였다(Etherington 1987; Chidester 1996: 160-165).

조상들도 역시 쟁점이 되었다. 헨리 칼러웨이가 19세기 중반에 수집한 설명들에서, 꿈 속에 나타난 조상들은 박탈당한 피붙이들로부터 고기를 요구하고 터전을 잃은 자손들이 고향에 돌아오기를 요구하였다(Chidester 2008). 이러한 박탈과 터전 상실의 조건 아래, 희생 교환, 가정 질서, 의례 전문가에 의해 행해지는 점복은 모두 영국 군대의 침략과 식민지 개입에 의해 심대하게 영향을 받았다. 영국 식민 관리 테오필루스 셉스톤(Theophilus Shepstone)이 샤카 왕의 성스러운 망토



가 모든 줄루 족의 최고 우두머리로서 내세워진다고 주장했을 때(McLendon 2004), 토착 줄루 종교 자원들은 지적인 관계들과 교류가 만나는 지점, 하지만 비대칭적인 권력 관계가 작동하는 지점에서 활용되고 재활용되고, 동원되고 경쟁하고 있었던 것이다.

그러므로 우리는 종교 체계 대신에 폭력적인 조건 하에 있는 종교적 경쟁을 발견하게 된다. 이 식민지 역사를 거슬러 올라감으로써, 우리는 문화 간의 접촉 지점에서 활용되는 역동적이고 유동적이고 경쟁적인 자원으로서 토착 아프리카 종교에 대한 새로운 시각을 얻을 수 있으리라 생각한다(Carrasco 2004; Ortiz 1947 Pratt 1992). 이처럼 종교를 자원과 전략으로서 이해하는 것은 분명히 어떠한 종교 생활의 형태의 분석에도 폭넓게 확대될 수 있을 것이다. 그러나 아프리카 토착 종교의 경우에 이렇게 종교를 맥락화하고 역동적인 것으로 놓는 것은 목록 내에 보관되고 제어될 수 있는 ‘종교 체계’로서 이러한 자원과 전략을 유지하려는 식민지에 반격하기 위해서 필수적이다.

## 제국주의 종교학

초기 종교학사는 식민지의 상황에는 신경쓰지 않고 영국과 독일, 프랑스나 네덜란드의 제국 중심지들의 발전들에 중점을 두었다. 1970년대 대학원에 있을 때, 나는 나의 학문 분과의 창설자가 옥스퍼드에 있었던 독일 사람 막스 뮐러(F. Max Muller)라고 배웠다. 1870년 런던에서의 종교학(the science of religion)에 대한 그의 강의가 학제적인 종교학(an academic study of religion)을 발흥시켰다고 배웠다. 나는 또한 그가 말했던 모든 것이 틀렸다는 것도 배웠다. 그럼에도 불구하고, 나는 조상의 계보 내에 원조(元祖)가 있다는 것을 배우는 것이 좋았다. 이러한 계보에는 후기 빅토리아 시대의 영국 지식인이었던 타일러(E. B. Tylor), 앤드류 랑(Andrew Lang), 프레이저(James Frazer)가 포함되며 이들은 자신들이 알든 모르는 간에 학제적인 종교학을 세우는 데 중요한 역할을 했다.

그러나 내가 남아프리카로 옮겨왔을 때에, 나는 그들의 저서들을 다시 읽었고 그들이 단순히 종교에 대해 말하고 있는 것이 아니라는 점을 깨달았다. 그들은 아프리카인들에 대해 말하고 있었다. 최초의, 혹은 “원시적인” 종교에 대한 그들의 이론화 작업은 남아프리카의 아프리카 “야만인들”을 이해하고 정복하려는 대영제

국의 야망과 직접적으로 관련이 있었다.

나는 종교에 대한 막스 뮐러의 이론화가 『동양의 성전들』(Sacred books of the East) 문고(文庫)뿐만 아니라 대영제국의 영역, 특히 인도와 남아프리카의 닛(anchor)에 의해 정보를 전달받았다는 것을 발견했다. 산스크리트어의 전문가이자 『베다』(Vedas) 번역자, 인도의 종교 전통들에 대한 해설자로서 뮐러는 인도에 대해 전문적인 심지어 정치적인 관심을 가지고 있었다고 생각될 법 하다. 남아프리카에 대한 그의 평생 지속되었던 관심은 놀랄만하다. 그러나 1850년대 중반부터 그는 성공회 주교 콜렌조(J. W. Colenso)와 문헌학자 블릭(W. H. Bleek), 선교 민족지학자 칼라웨이(Henry Calaway) 등 초기 연구자들과 서신왕래를 했고, 자신의 종교 이론화에 이들의 “발견물들”을 집어넣었다(Chidester 2004). 뮐러는 남아프리카의 줄루 인(Zulu)들에 대한 그들의 보고에서 언어, 신화, 그리고 종교에 대한 그의 일반적인 성찰에 통합할만한 일차 자료들을 찾을 수 있었다. 제국주의 중심부에서 세계에 대한 영국의 제국주의적 자세를 받아들였던 그는, 죽음 이전에 발간되었던 마지막 출판물에서 영국의 남아프리카 통치에 대해 열정적이고 논쟁적인 변호를 펼쳤다.

이런 사실들이 어떤 차이를 만들어낼까? 정치적인 맥락을 논외로 하면, 영국 제국주의 이론가들은 여전히 통찰력을 가질지도 모르겠다. 뮐러는 언어와 종교에, 타일러는 인식과 종교에, 랑은 문화와 종교에, 프레이저는 의례와 주술, 종교 등에 식견이 있었고 이들의 견해는 아직도 유효하다. 어쨌든 우리는 종교학이 출현하는 초기 단계에 대하여 이야기하고 있다. 나는 학제적인 종교학의 조상들에 대해 나쁘게 말하는 데에는 관심이 없다. 나는 종교학 내의 “착한 애들”과 “나쁜 애들”에 대한 단순한 이야기를 하고자 하는 것이 아니다. 다시 말하지만, 남아프리카라는 내 위치와 관련지어 말하자면, 나는 종교의 이론화가 그 지역의 사람들과 역사적으로 지리학적으로 어떻게 관련이 있는가에 대해 이해하기 위하여 연구해오고 있다.

나는 내가 “3중의 중재”(a triple mediation)라고 부르는 것을 발견했다. 제국주의 이론가들은 인류의 “원시” 조상들과 제국 변방의 “야만인들” 사이에서 인간에 대한 그들의 이해를 중재했다. “현장의 사람들”(men on the spot)을 포함한, 콜렌조나 블릭, 칼라웨이와 같은 식민지 거주자들은 본국 중심지와 경쟁적이고 유동적인 식민지 변경(邊境) 사이를 중재했다. 수탈당하고 거처를 잃었던 토착 아프리카인들은 조상들로부터 전해 내려온 전통들과 식민지 상황 하에서의 종교적, 사회적,

경제적인 새로운 권력들 사이를 중재했다. 종교 이론화의 문화사에 대한 풍부하고 다면적인 이해를 획득하는 과정에서, 이러한 중재의 사례들은 모두 함께 모일 수 있으리라 생각된다(Chidester 2007).

그러나 제국주의적 종교학의 유산 중 하나는—인간의 선사시대의 비공식적인 잔류물이라고 비난하든, “구제불능으로 종교적인(incurably religious)” 아프리카 정체성을 지키는 것이라고 찬양하든간에—아프리카 종교를 “심성(mentality)”으로 환원시킨 것이다. 영국 인류학의 “아버지”인 타일러는 종교의 기원으로서 애니미즘에 대한 그의 전체 이론에의 바탕을, 꿈과 깨어있는 상태를 구분하지 못하는 원시인의 무능력에 두었다. 그는 칼라웨이(Henry Callaway)의 『아마줄루족의 종교 체계』(The Religious System of the Amazulu)의 자료를 인용했고, 이 자료는 태초의 “꿈의 집(house of dreams)”에 대한 최고의 증거로, 개종한 아프리카 기독교인 음펽굴라 음반데(Mpengula Mbande)에 의해 수집된 자료이다(Taylor 1871: 1:399-400, Callaway 1868-70: 260과 1872: 170 인용; Chidester 2005b: 78-81; 2008참조). 또한 타일러는 진화의 가장 이른 단계에 있는 인류의 원시 심성의 특징인 “만성적인 무지(inveterate ignorance)”의 잔류물로 줄루 인을 내세웠다. 종교에 대한 타일러의 “주지주의적(intellectualist)” 이론에 따르면, 야만인들은 원시적인 우매함 때문에 고통 받았을 테지만 그들이 사는 세계에 대한 설명을 발전시키기 위해 나름대로 한정된 지적인 능력을 사용했다. 이런 원시적 심성에 대한 증거로써 타일러는 음펽굴라 음반데를 들었다. 음펽굴라 음반데는 “우리는 모든 것들에 대해 들었고, 사실인지 아닌지 분명하게 보는 대신 동의했다”라고 말했다.(Taylor 1871:2:387; Callaway 1868-70: 11-12 인용). 그러나 이 진술에서 음반데의 초점은 대부분의 줄루 인들이 칼라웨이의 선교에 의해 선언된 기독교 복음의 진실을 받아들이지 못했다는 데에 있었다. 그러므로 태초의 우매함에 대한 “야만인의” 증거를 제공하는 것이 아니라, 음펽굴라 음반데는 그가 최근에 획득한 기독교에의 헌신(Christian Commitment)을 알리고 있는 것이다. 비록 타일러가 “원시(savage)” 종교의 재구성으로부터 이러한 관련성들을 삭제하기를 선호했기는 하지만, 그의 이론에 대한 증거로써 음반데를 인용한 것은 그의 기획이 쓸모없다는 것을 암시한다. 모든 것이, 심지어 사고 작용조차도, 식민지 관계 안에서 얽혀있었다.

아프리카의 종교를 원시 심성으로 부정해버리는 유럽에 대한 전략적인 반격으로, 존 음비티(John Mbiti)가 아프리카의 종교를 “모든 곳에 편재하는 영적 심성

(spiritual mentality)”으로 찬양한 것은 이해할 수는 있지만 지지할 수는 없는, 아프리카 종교에 대한 표현이다. 음비티에 따르면 토착적인 종교 심성은 아프리카인들의 삶의 모든 면에 고루 퍼져있다.

아프리카 인이 있는 곳 어디에나 종교가 존재한다. 그는 씨 뿌리고 작물을 수확하는 들판에 종교를 가지고 간다. 그는 맥주 파티나 장례식에 참가할 때도 종교를 가지고 간다. 그리고 교육받은 사람이라면, 중고등학교나 대학교의 시험장에 종교를 가지고 간다. 정치인이라면 의회에 종교를 가지고 간다.

음비티에 따르면 아프리카인들은 경제적, 사회적, 정치적인 공적 활동의 공간 어디에서라도 본질적으로 종교적이다. “아프리카 언어에는 종교에 해당하는 단어가 없다.”고 음비티가 인정하기는 하지만, 그에 따르면 “아프리카인의 탄생 훨씬 전부터 그의 육체적인 죽음의 먼 이후까지 종교는 아프리카의 개개인과 함께한다.”(Mbiti 1969: 1-2; Mbiti 1975: 30 참고) 하지만 이러한 종교적인 휴대성은 정확히 말하자면, 19세기 줄루족의 종교적 꿈에서 볼 수 있는 식민지적 혼란의 결과이다. 조상과의 상호관계와 방위설정이라는 “위치지정적”(locative) 관계에서 분리되었기 때문에, 이러한 “유토피아적”(utopian) 종교성은 휴대용 심성으로 어디에나 가지고 갈 수 있었다.

비록 인지적인 종교 연구가 최근 급속히 발전하고 있기는 하지만, 우리는 아직도 사회적인 공간에 심성을 위치시키는 난제에 대해해있다(Lewis-Williams 2002 참고). 아프리카 종교는 어떻게 표현되는 간에 일반화된 심성에 지나지 않는다. 환경을 설명하고 이를 지배하기 위해 노력하는 방법이라고 종교를 설명하는 주지주의적 종교 이론들의 논의에서, 토마스 로슨(Thoams Lawson)과 로버트 맥컬리(Robert McCauley)는 지나가면서 줄루 인을 언급하는데, 종교를 주지주의적인 것으로 볼 때 “줄루 인들이 조상들에 대한 믿음과 조상들을 끌어들이는 의례를 가지는 이유는 이러한 믿음과 수반되는 의례가 줄루 인들로 하여금 우연적인 일을 설명할 뿐만 아니라 그들의 환경을 통제하도록 하는 수단을 만들어내기 때문”이라는 것을 발견하게 된다고 말한다. 그러나 식민지의 역사를 되짚어본다면, 줄루인의 종교 심성을 설명과 통제의 원(原)과학적인(proto-scientific) 수단으로 본 “주지주의적 설명”이 얼마나 타당한지에 대해 의심을 해봐야 할 것이다. 19세기 줄루인들의 종교적 삶에 대한 모든 것들은, 모든 해석이 우연적이었으며 문화적·사회적·정치적 환경이 통제에서 벗어나 있었다는 것을 보여준다. 우리는 사람들이 종교적 심성 대신에 불확정성과 카오스(chaos)와 분투하고 있었다는 것을 발견한다.

종교학의 역사를 되짚어보면서 우리는 개념적 통제에의 야망과 식민지 상황에 대한 실제 사이의 틈(gap)들에 대해 주의해야한다.

## 세계종교학(World Religious Studies)

우리는 아직도 우리의 과거에 대해 이야기해야하는 도전에 직면해있다. 최근 몇 년간 상당한 연구들이 주제 영역(subject-field)을 현대 서구 안팎의 문화적·사회적·정치적 역동성 내에 위치시키며 종교학의 역사에 대해 유연하고 다중적인 서술들을 제공해오고 있다.

한스 키펜베르그(Hans Kippenberg)는 유럽에서의 종교학(Religionswissenschaft)의 발전을 추적하며 고전 이론들과 학파들을 검토했다. 그는 그들의 학제적인 관심이 근대성의 출현과 맞물려 있다고 보았다. 그러므로 그의 종교학사는 종교학의 발전에 대한 순수하게 내적인 설명과는 이질적으로 여겨지는 사회적 요소와 세력들을 포함하는 융통성이 있다. 유럽과 북미 종교학사에 대한 새로운 서술은, 이전에는 무시당했거나 억압되었던 종교학의 측면들에 주의를 환기시키는 대안적 서술 또한 제공한다. 예를 들어 탈랄 아사드(Talal Asad)(1993; 2003)는 인류학 방법을 역으로 서양에 적용하여 유럽에 종교적인 것과 세속적인 것을 생성한 금욕적 수행과 역사적인 갈등에 관해 연구했다. 존 부리스(John P. Burris)(2001)는 “순수” 학문적인 연구보다는 물질적인 전시였던 국제 박람회에 중점을 두었다. 국제 박람회들은 학문적인 종교 연구 발전의 중요한 대응물에 해당하는, 다양한 종교들에 대한 공적인 전시와 공공 교육을 제공했던 기회였다. 란달 스티어스(Randall Styers)(2004)는 종교의 반대 개념으로 상정된 주술에 대한 이론화의 역사에 초점을 두어, 종교학과 현대사회의 종교, 주술과 과학에 대한 기본 범주들의 출현과 의미에 대해 통찰력 있는 역사적인 분석을 전개했다. 토모코 마스자와(Tomoko Masuzawa)(2005)는 유럽과 북미 종교학의 계보학을 되짚어가며 “세계 종교(world religions)” 개념의 역사에 대해 면밀하게 해석했고 어떻게 기독교 보편주의가 종교 다원주의의 담론에 의해 대체되는 동시에 유지되었는지에 대해 탐구하면서 종교학에 대한 대안적인 서술을 진행했다.

또한 최근 몇 년 동안 유럽 외부의 종교학에 대한 다중적인 서술들이 증가했다. 이러한 서술들은 “종교”에 대한 관심을 전세계의 지적인 문제와 정치적인 연구에

재정립시켰다. 종교학사는 다양한 측면에서 식민지와 후기식민주의적 관점을 통해 제시되었다. 초기 연구들에 따르면, 아시아의 종교는 “영국의 힌두교 발견”(Marshall 1970)이나 “영국의 불교 발견”(Almond 1988)을 통해 유럽에서 “발견”되었다. 이는 유럽의 문헌학과 역사연구의 내재적 지적 발전에 대한 이야기의 전제를 제공하는 것이었다.

이와 반대로, 식민지 상황에 대한 관심은 식민지 주민의 정복과 통제로 확립된 권력 관계 안에 유럽의 발견들이 긴밀하게 존재하는 방식들을 보여주었다. 2005년 도널드 로페즈 주니어(Donald Lopez)에 의해 편집된 논문 모음집 『붓다의 큐레이터들』(*Curators of the Buddha*)은 다양한 불교들이 단순히 “발견”되었을 뿐만 아니라 사실상 스리랑카에서 티벳까지 다양한 식민지 상황 하에서 만들어졌음을 암시한다. 식민지의 맥락에 위치한 종교학의 다양한 서술들은 유럽인들의 영웅적인 발견들에 대한 초기의 설명들을 탈신화화하면서, 통치자들로부터 선교사들에 이르는 식민지 행위주체들을 아시아의 종교 전통에 대한 “지식” 생산에 포함시켰다(King 1999; Reinders 2004).

그러나 이들 “창안된 전통”의 역사 연구는 아직도 유럽의 제국주의적 야망에 너무 많은 무게를 두고 있다. 식민지 상황 하에서, 종교적인 범주들은 단순히 발견되거나 순수하게 외부 관찰자에 의해 창조된 것은 아니다. 이 범주들은 외부 지식인들과 토착 지식인들 사이의 복잡한 상호관계와 협상과 중재를 통해 나온 것이다. 예를 들어 “힌두교”의 발명에 대한 최근의 연구에서 분석자들은 유럽인들이 독특한 인도의 문화적, 사회적, 정치적 관심으로부터 인도에 이미 형성되어 있던 종교 범주들을 발견했다고 주장했다(Pennington 2005; Wagoner 2003). 그러나 토착인의 행위에 대한 새로운 강조는 “힌두교”라는 범주가 계속되는 지적 생산 과정 중에서 사실상 토착인의 창조와 외부의 창조 둘 다를 통해 출현했다고 주장하는, 전통의 창조에 대한 이전의 통찰도 유지하고 있다. 이와 비슷하게 유럽에서의 학문적인 중국 종교 연구의 출현은 상호적인 재창조의 관계를 통해 서로를 발견한 아시아와 유럽의 지식인들 의한 것이었다. 발견(discovery)으로부터 창안(invention)으로, 또 상호문화적인 중재(intercultural mediation)로 나아가는 지적 과거 이야기의 변화 속에서, 우리는 학문적 종교학에서 기본 범주들의 복잡한 형성 과정에 대한 더 큰 통찰력을 얻고 있다.

나의 저서 <<새비지 시스템>>의 말미에서 나는 우리의 식민지 역사를 되돌아보는 과정을 통해 “종교학에서 뭔가 새로운 것이 일어날 수 있는” 공간을 새로



만들 수 있을 것이라는 희망으로 끝을 맺었다(Chidester 1996: 266). 그것은 무엇일까? 무엇이 새로운 것이 될까?

남아프리카의 식민주의, 제국주의와 인종차별정책의 잔재에 맞서기 위하여 그 “무언가 새로운 것”은 과거의 족쇄에서 벗어나야 한다. 그러나 이것이 과거를 잊는 것을 의미하지는 않는다. 내가 짧은 기간 아파르트헤이트 이후의 남아프리카 공화국 정부에서 교육부 장관의 고문으로 일할 때, 우리는 밀란 쿤데라(Milan Kundera)의 놀라운 격언을 종종 인용하고는 했다. 그의 격언은, 억압에 대항하는 인류의 투쟁이 “망각에 대항하는 기억의 투쟁”이라는 것이었다(Kundera 1996: 4). 따라서 무언가를 새로 창조하는 데에 있어서 우리는 기억의 투쟁을 이어나가야 한다. 다양한 이야기들 속에서 우리의 과거를 기억하는 것은 우리가 앞으로의 방법을 찾는 데 있어서 중요하다.

그러나 우리의 이야기들은 필연적으로 힘의 관계들 안에 놓여 있다. “세계 인류학”의 주창자들은 유럽과 대서양에 있는 이론 생산 중심지와 식민화를 겪었던 세계의 모든 지역들 사이에 퍼져있는 힘의 불공평한 관계에 대한 비판을 진행시켰다. 그러나 학문적 연구 전반에 헤게모니를 행사하는 대도시의 중심부들은 지구화되는 세계에서 그들의 지적인 과거에 대해 다양한 이야기들을 말하고 있는 사람들의 다양한 목소리, 혹은 이질적인 방언(方言)들을 다 담을 수 없을 것이다. 따라서 세계 인류학의 주창자들은 “대도시의 헤게모니에 의해 덜 형성되고 지구화의 이질적 방언의 잠재력에 더 열려있는” 인류학 이론의 발전, 조사 방법, 그리고 지적인 의제를 위해 논쟁한다(Ribeiro 2006: 364).

이러한 잠재력에 열려 있기 때문에, 세계 종교학은 지배적인 권력 관계에 대한 비판에 있어서 세계적(worldly)으로 될 수 있고, 종교학의 다양한 이야기들을 포괄하는 데 있어서는 지구적(global)으로 될 수 있다.

『새비지 시스템』의 한국어 번역을 계기로, 나는 아프리카에 대한 내 이야기가 어떻게 종교학에 대한 한국의 이야기들과 관련을 가질 수 있을 지 어렵פות 느끼 수 있었다. 그것은 식민지의 접촉 지역에서 대립적 언어로 존재했던 “종교(religion)”에 관한, 비슷하면서도 다른 이야기들과 공명하는 것이었다. 나는 더 배웠으면 좋겠다. 결론적으로, 서로 배울 수 있는 공간을 열기 바라면서 나는 다음과 같이 묻고 싶다. 한국에서는 “종교”가 대립적인 언어로서 어떻게 작용하였는가? 즉, 식민지적 관계들의 종교적, 문화적, 지적 정치학 내에서, 합법적인 “종교”는 비공식적인 “미신”에 반대되는 것이었는가? 한국사에서 “종교”는 어떻게 부재

(不在)를 표시하는 부인(否認)의 용어로 나타났으며, 어떻게 사람들을 억제하고 통제하는 발견의 용어로 나타났는가? 내가 알기로 한국 학자들은 이러한 질문들에 대하여 많은 생각을 해왔는데, 그들은 어떻게 이러한 역사적 배경에 대항하여 나아갈 새로운 길을 찾고 있는가?

다른 길들을 통해 우리의 역사들을 되짚어가면서, 우리는 식민지의 부인(否認)과 억제를 넘어서는 새로운 방식들을 찾고 세계 종교학 안에서 함께 연구할 수 있을 것이다.