

De therapeut bij de Yaka van Zaïre: metaforen van identificatie en heling

René Devisch

Vanuit een semantisch-antropologisch perspectief analyseer ik de symbolische creativiteit in de therapie bij de Yaka van Zuidwest Zaïre en Kinshasa. Ik bestudeer ook de voorstellingen omtrent ziekte en de identificatiemodellen voor de therapeuten. De Yaka hebben een tiental belangrijke genezingscultussen die zich als overgangsriten manifesteren. Het lichaam is de focus, drager en stichter van de therapeutische actie. Het therapeutisch drama biedt een ruimte-tijd waarbinnen metaforische correspondenten van organen, affecten, energieën en functies van het lichaam worden ontvouwd en gemanipuleerd. In zijn verschijningen als moederlijke oom van de patiënt, jager-strikzetter, cultuurbrenger en wever, beoogt de therapeut de ziekte te bestrijden door deze tegen zichzelf te keren. De symbolische hergeboorte van de patiënt is tegelijkertijd een herbronning van de levenskracht, in het bijzonder door de trance. Aldus wordt de patiënt op een vernieuwde en levenskrachtige wijze opgenomen in de groep en leefwereld.

De manier waarop een Yaka therapeut zijn functie uitoefent, toont ons hoe therapie een cultuurspecifiek omgaan met ziek-zijn inhoudt. De Yaka van ruraal Zuidwest Zaïre en Kinshasa bezitten een tiental belangrijke en nagenoeg evenwaardige genezingscultussen (*phoongu*) die zowel heil als onheil kunnen brengen (Devisch 1984). Elk van deze tradities is gericht op een of ander syndroom, onderling onderscheiden in termen van de familiale achtergrond, eerder dan op basis van de preciese verschijningsvorm. Het divinatorisch orakel (*ngoombu*) van de waarzegger geeft een gezaghebbende etiologische interpretatie. Dit is een veellagige lezing van de symptomen en de ziektegeschiedenis: het orakel stelt doorgaans dat de ziektegeschiedenis begint bij een overtreding, een vervloeking of een wraak komend van een familielid of voorouder in de moederlijke lijn (Devisch 1991). Om ziekte of onheil te kunnen veroorzaken heeft de vervloeking zich moeten beroepen op de voorouders en geesten van een dergelijke cultus. Het is de taak van de therapeut het ziekteproces om te keren door de vervloeking en dus ook de bron van het onheil te verwijderen. Vervolgens zal hij de patiënt behandelen en inwijden in diezelfde cultus. De behandeling ontvouwt zich als een overgangsritueel: op symbolische wijze sterft de patiënt aan zijn ziekte en verwekt zichzelf tot een nieuwe identiteit. Elke cultus betreft de kosmologie (de geloofswereld en de betekenishorizonten) en de relevante familierelaties in het genezingsproces door de symbolische dood en

wedergeboorte plaats te laten vinden in een groepsgebeuren, op basis van een complexe symboliek. Het helingsproces wil de balans en resonantie herstellen in en tussen de drie velden van lichaam, sociale groep en culturele leefwereld. Elke cultus biedt een eigensoortige keten van metaforen en metoniemen die het specifieke ziektesyndroom beogen om te vormen. Bepaalde metaforen die gestalte geven aan de rituele dood en wedergeboorte vinden we terug in de verschillende cultussen.

Dit creatieve herstelproces bestudeer ik vanuit een semantisch perspectief, namelijk als veellagig en grotendeels subtaal drama. Hoe kan een dergelijk gebeuren tot fysieke, affectieve en cognitieve veranderingen leiden die niet alleen genezend zijn, maar ook een nieuwe identiteit schenken aan de patiënt? Mijn aandacht gaat dus naar het vermogen dat de rituele praxis bezit om, via de lichamelijke van de patiënt, een transformatie tot stand te brengen (Csordas 1990; Devisch 1988; Lock & Scheper-Hughes 1987). De temporele ontwikkeling heb ik reeds eerder onderzocht (Devisch 1984). Mijn huidige analyse zal eerder thematisch van aard zijn en zal de cultuurspecifieke omgang met ziek-zijn belichten.

Een diepgaande semantische studie van de functie van therapeut veronderstelt een korte voorstelling van de belangrijkste ziektebeelden en genezingscultussen, alsmede van enkele basistrekken van de Yaka cultuur en samenleving.¹ In de volkse voorstellingen en in het divinatoire discours wordt ziekte wezenlijk beschouwd als een probleem met grenzen en relaties: de levensbron en -drift ondergaat ofwel verstikking, insluiting (*yibiinda*, *-biindama*, *-zekwala*, *-bokula*), ofwel verspilling (*phalu*, *yidyaata*, *n-luta*, *mbeembi*). Het individu wordt in drie verschillende gevallen als ziek beschouwd. (cf. Devisch 1990.) Ten eerste, wanneer het zich blijft afsluiten, of 'gebukt gaat' onder de zorgen, wanneer het dus niet langer meer ingaat op wat anderen tot hem zeggen. Als verwante vormen van insluiting worden gezien: kopzorgen, rouw, droefheid, zwaarmoedigheid, harteleed, opgekropte woede, weigering tot spreken of tot het delen van zijn inkomen, doofheid, kniezen, kwijnen, zich opsluiten, blindheid, zijn zinnen verliezen, impotentie en onvruchtbaarheid. Daarbij zijn de lichaamsgrenzen en -openingen niet langer meer mediërend. Ze binden in en sluiten af. Ook beheksing sluit het lichaam en de levensbron en levenskracht van het slachtoffer in "als een gistende bol maniokdeeg die als een bussel is ingesnoerd."²

Ten tweede kunnen de lichaamsgrenzen vervagen waardoor ze niet meer in staat zijn om te filteren wat binnenkomt. Het kwetsbare individu ondergaat de aanwezigheid van een ouder, een partner, een moederlijke oom, als bemoeizuchtig, opdringerig, teneerdrukkend, ja zelfs als een achtervolging. In zijn gemoed, hart, dromen en fantasieën duikt onophoudelijk dezelfde figuur op: een oom, partner, ouder of sibling die kwaad wil of hem naar het leven staat. Anderen dringen bij het slachtoffer binnen en beangstigen hem met hun blikken vol jaloersheid, misprijzen of vijandigheid. Een teken van een dergelijke binnendringing zien de Yaka in de sociale omgang met anderen die terneerdrukt, naar de keel stijgt en in ademnood brengt, die iemand zijn zinnen doet verliezen, of gevoelloos maakt. De binnendringing verwekt slapeloosheid of nachtmerries, zet aan tot heethoofdigheid, impulsiviteit, drankzucht, vechtlust, obscene taal of bandeloze seksuele lust. Deze grensvervaging wordt voornamelijk toegeschreven aan beleksing door de vaders.

De ziekte uit zich ten derde in gedragingen of invloeden waarbij de gewone omgangsvormen en -normen van sociabiliteit ontaarden of uitgehold worden. Het individu is niet langer in staat "het hoofd koel te houden, maat te houden, te temmen", "het hart barst nit van ongeduld of woede."

Schijnheilige verklaringen, onbedachtzame of onwijze woorden, bekvechten, opvliegendheid, korzeligheid, miskenning van gezag, seksuele ongebondenheid, al deze vormen van tomeloosheid ontbinden de familierelaties en ondermijnen de levensbron en -kracht.

Een slepende ziekte wordt in een 'genezingscultus' behandeld. De namen van deze cultussen zijn onvertaalbaar. *Mbwoolu* is een belangrijke 'bezetenheidscultus' (*phoongu ya kaluka*) en 'genezingscultus' (*phoongwa mooyi*). Deze gelijkt op de (*ma*)*haamba* cultus bij de Luunda en Cokwe van Angola, Zaïre en Zambia (Bastin 1988, De Boeck 1991, Lima 1971, Turner 1968, Yoder 1981), alsook op de *lamba* in Beneden-Zaire en de Caraïben (Janzen 1982). *Mbwoolu* richt zich vooreerst tot fysiek minder-validen (Bourgeois 1978-79, De Beir 1975, Huber 1956). Vervolgens biedt deze cultus ook een behandeling voor hoge en chronische koorts, in het bijzonder bij kinderen of in het geval van slaapziekte of malaria. Een *mbwoolu*-therapeut behandelt ook ernstige vormen van humorale stoornis: het is hem er bijvoorbeeld om te doen de vocht- of warmtebalans in het lichaam te herstellen in geval van uitzonderlijke gewichtsverandering, chronische diarree met bloedverlies, 'al te donkere urine', chronische hoest met fluimen en koorts, rivierblindheid. *Khita* behandelt vrouwenziekten, zoals het uitblijven of aanhouden van de menstruatie, onvruchtbaarheid, vroeg- of doodgeboorte, of het herhaaldelijk verlies van een baby (De Beir 1975; Devisch 1984). *Khita* of *nkita* was en is nog steeds bekend in het naburige gebied van de Koninkrijken van de Koongo en Tio van weleer in Zaïre en de Volksrepubliek Congo (Balandier 1965; Buakasa 1975; Van Wing 1959). *Ngoombu* is een bezetenheidscultus voor aandoeningen van hysterische of manisch-depressieve aard die bijvoorbeeld een roeping tot het medium/waarzegger aankondigen. Verscheidene andere cultussen, zoals *khosi*, *mbaambi*, *haamba* en *n-luwa* behandelen voornamelijk mentale stoornis. Zij worden ook, meer dan andere cultussen, ingeroepen voor vervloeking en bovennatuurlijke wraak. Daarnaast zijn er een tiental *phoongu zan-niku*, letterlijk 'genezingscultussen gebaseerd op het gebruik van medicinale bereidingen'. Deze omvatten weinig initiatorische kennis en kunde. Eén ervan, *n-khanda*, is voor het besnijdenisritueel en de behandeling van impotentie of beenbreuk. Daarnaast zijn er allerlei andere vormen van behandeling, onder meer gericht op verzoening en zuivering in het geval van behekking, vervloeking of overtreding, of bij problemen tussen verwanten. Er zijn talloze medicinale bereidingen, soms begeleid door medische incantaties ter opwekking van de geneeskrachten; de behandeling schrijft gewoonlijk rust voor en het vermijden van bepaalde contacten of voedsel.

De genezingscultussen in hun context

Zowat 250.000 Yaka bevolken de Kwaango-streek (even groot als België) in westelijk Bandundu, een gebied aan de Angolese grens tussen de Kwaango- en Waamba-

rivieren. Evenveel Yaka wonen in Kinshasa. De huidige Yaka cultuur is de vrucht van een eeuwenlange vermenging van Koongo domestieke tradities en Luunda feodale instellingen boven het dorpsniveau (Devisch 1988). Omdat de toegang vanuit Kinshasa via het zanderige noordelijk Kwaango-gebied moeilijk bleek voor gemotoriseerde voertuigen, is het Kwaango-gebied meer dan andere gewesten verstoken gebleven van nationaal opgezette, techno-economische ontwikkeling. Het staatsbestuur, de scholen en de medische instellingen hebben in Kwaango geen diepgaande verandering teweeg gebracht buiten de administratieve en/of de handelscentra.

De Yaka zijn vermaard voor hun rijke cultuur en kunst (Bourgeois 1984). Sociale privileges worden doorgegeven via de vaders. Gemiddeld drie tot zes uitgebreide families van patrilineaire verwanten wonen tezamen in dorpen van 100 tot 200 volwassenen en kinderen, elk met een eigen familiehoofd. Senioriteit betekent gezag. De Yaka erkennen ook uteriene afstamming, verwantschap langs de moeders. Moeders, zo stelt men, geven de fysieke gezondheid en de door het bloed gedragen eigenschappen door vanuit de moederlijke levensbron, bijvoorbeeld erfelijke ziekte, helderziendheid en therapeutisch vermogen. Die bron wordt geassocieerd met de overgrootmoeder in moederlijke lijn (Devisch 1984). Het huiselijke leven en de afzondering van patiënten of andere geïnitieerden worden gezien als relaties van moederlijke aard; het zijn relaties van huid-aan-huidcontact, dagelijkse nabijheid, gezamenlijk eten en slapen. Huisgenoten en co-initiandi delen hun (uteriene) levensbron en -drift en kunnen elkaar aldus versterken of verzwakken.

Basispatroon van een cultus

Bij de Yaka wordt ziekte beschouwd als wezenlijk een probleem tussen bloedverwanten. Gedragsstoornis, fysieke handicap, verslechtering van de gezondheid, en mentale stoornis worden pas als probleem erkend wanneer de minder valide of zieke niet langer meer zijn taken op zich kan nemen. Oudere bloedverwanten mobiliseren zich dan tot een 'lay therapy management group' (Janzen 1978) en onderzoeken de banden van bloedverwantschap die door de ziekte worden bedreigd of verlamd. Voor een slepende of ernstige ziekte raadpleegt men een medium/waarszegger die meteen zoekt naar de oorsprong en betekenis van dat ziek-zijn binnen de 'familieroman' (Devisch 1991). Het is de taak van de waarszegger om, paradoxalwijze, de oorzaak van de ziekte te situeren in het buitenmenselijke, nl. hekserij en geesten, en tegelijk de complexiteit en verwoestingen binnen diens familie bloot te leggen. De waarszegger-diagnosticus is degene die verwijst naar schuld en wraakneming, vervloeken en beheksingen door uteriene verwanten, en onthult hoe deze de moederlijke levensstroom verhinderen. Op basis van het divinatorisch orakel wordt dan uitgemaakt tot welke specialist men zich dient te wenden voor therapie.

Vooraleer de patiënt aan de therapeut toe te vertrouwen, ontbiedt de familie de moederlijke oom, de broer van de moeder van de patiënt. Die moet optreden als de representant van de matrilineaire verwanten van de patiënt. Een soort losgeld aanbiedend, vragen ze de oom om elke mogelijke hinder (zoals vervloeken of

beheksingen) bij het doorgeven van leven langs de moeders te willen wegnemen. De ziekte getuigt van een dergelijke hinder. Aan het begin van de behandeling draagt de oom de patiënt over aan de therapeut (*-diimbula mwanambeefu kwangaanga*). Meestal laat men de aanvang van een initiatorische behandeling samenvallen met nieuwe maan. De hele dorpsgemeenschap is aanwezig, verzameld rond het huis waar de behandeling, in afzondering, zal plaats hebben.

Ondertussen is reeds een therapeut ontboden van buiten de familiekring, bij voorkeur een die ooit zelf aan de ziekte in kwestie heeft geleden of die geboren werd kort na zijn moeders genezing van een dergelijke ziekte. Hij zal de behandeling organiseren zoals hij of zijn moeder die heeft ondergaan. (Hoewel alle geïnitieerde therapeuten bij de rurale Yaka mannen zijn, treft men in Kinshasa vrouwen aan die zich na hun moederschap als therapeut profileren. Ze beroepen zich dan op hun eigen kuur.) Bij zijn aankomst vertoont de therapeut, doorgaans in trance, de symptomen die een aanleiding waren voor zijn initiatie of voor die van zijn moeder. Hierdoor reikt hij een concreet model aan voor de kuur en de patiënt. De kuur verloopt in en rond de seclusiehut aan de rand van het dorp, achter de woning van de patiënt. De therapeut bouwt dit kuurhuis symbolisch om tot een 'dubbel' van de patiënt.

Alhoewel wordt toegegeven dat "een zelfde initiatorische behandeling enigszins verschillende vormen kan aannemen" (*tsakulu tsakulu*), zal ik niettemin trachten er een basispatroon in te achterhalen. In principe kan een uitgebreide initiatorische behandeling meteen gelden als een inwijding in die bepaalde geneeskunst zelf. Mijn aandacht gaat naar de therapeut en de metaforiek die hij aanwendt om de kwaal van binnenuit te verzwakken. De metaforen die wezenlijk vorm geven aan de therapie vereenzelvigen de therapeut met de moederlijke oom, de jager, de demiurg en de wever. De aandacht van de genezer richt zich op het fysieke lichaam van de patiënt, voornamelijk via een kosmologische symboliek. De therapeut neemt in zekere zin de behandeling die de familie begonnen is, over.

De therapeut als moederlijke oom

Tijdens de kuur heeft de therapeut een transitionele, heelmakende en emancipatorische functie: hij treedt op als degene die, symbolisch, de rol waarneemt van de oom van moederszijde. Hij verbindt in zich de dubbele en androgyne functie van de moederlijke oom. Beschouwd als 'mannelijke moeder' vertegenwoordigt hij de moeder van de patiënt en de groep die de patiënt of diens moeder ten huwelijk heeft aangeboden. Maar tegelijk profileert hij zich in een viriele identiteit.

Enerzijds neemt de therapeut een moederlijke en bemoederende rol op zich. Op de avond waarop de eigenlijke oom de patiënt aan de therapeut toevertrouwt, betuigt deze laatste zijn welkom door zijn linkerpink te haken in die van de patiënt – een gebaar dat *yikho* genoemd wordt en vergeleken wordt met de springveer van een jachtval (verderop besproken in de paragraaf over de therapeut als jager). Voor de Yaka symboliseert de boom de levenseconomie. Zij transfereren de metafoor van de levensboom op het lichaam: de jongste afstammelingen zijn als de 'vruchtkiemen' van de levensboom, net zoals de vingers 'vruchtkiemen' zijn van de arm en

het lichaam. Verwijzend respectievelijk naar de broers van moeder, van moeders moeder, moeders moeders moeder en naar haar matrilineaire afkomst, grijpen de Yaka spontaan opeenvolgend naar hun linkerhand, hun pols, elleboog, schouder en over hun linkerschouder naar hun rug. Voor de Yaka staat links tegenover rechts, zoals verwantschap via de moeders staat tegenover verwantschap via de vaders. In dit *yikho*-gebaar geeft de therapeut uiting aan zijn uteriene band met de patiënt. Tegelijkertijd definieert hij die band door zichzelf diens moederlijke oom te noemen:

Hier is de patiënt die ze me toevertrouwen.

Het is aan de dorpsrand dat ik een schuilplaats (kuurhuis) heb gebouwd, waar ik de behoeder van ben.

De patiënt is niet langer meer hun kind, maar behoort toe aan mij, de genezer.

Zij hebben hem toevertrouwd aan mij, in mijn hoedanigheid van oom.

Anderzijds en onmiddellijk na deze verwelkoming, betuigt de therapeut zijn bevoegdheid en zijn viriele functie door te verwijzen naar de normativiteit, de Wet. Terwijl hij zijn geneestas of *yihalu* als teken van zijn initiatie in zijn rechterhand houdt, verwijst hij in de vorm van een bezwering (*-sasa*) “naar zijn meester en de voorouderlijke rij en oorsprong van therapeuten” (*-bula n-taandu*). Door deze afstamming zijn hem de geheimen toevertrouwd zodat zijn tussenkomst zeker gewettigd en doelmatig is. Daarna stelt hij dat “wat het lichaam van de patiënt insluit (alsof het met lianen was vastgebonden), ook moge zijn wat zijn lichaam ontsluit.” Hij roept de omkering van de kwaal op en verheft die omkeerbaarheid tot het fundamentele homeopathische genezingsprincipe. Ik citeer een gedeelte van die bezwering (in detail ontleed in Devisch 1984: 98-100):

De ziekte sluit het lichaam af en de bevoegde therapeut ontsluit het. Het is mijn leermeester X (citeert zijn meesters initiatiernaam) die mij de geheimen heeft toevertrouwd.

Als het zo is dat zij die mij om hulp vragen, mij, de genezer, hiervoor meteen naar het leven staan, moge dan de voorouders en overledenen ontwaken.

Moge het onheil op mij neerkomen indien mijn tussenkomst niet geschiedt onder het teken van de witte kaolin-klei (dit is indien de tussenkomst niet zuiver is, bevoegd en welwillend).

De ziekte ontstaat uit een overtreding en uit de bezwering daarvan binnen de cultus.

Laat de genezing ontstaan uit de vereffening van de overtreding binnen de cultus.

Dat het huis aan de dorpsrand een rustplaats weze en het geschil in het dorp ophoudt. Ziekte en onenigheid sluiten in, en de bekwame genezer ontsluit.

Hierna brengt de therapeut witte klei aan op de binnenkant van de linkerarm van de patiënt van pols tot schouder, ter hernieuwing van zijn banden via de moeders met de bron van leven. Om hem in bescherming te nemen, bewaart de therapeut de ‘schaduw’ (*yiniinga*) van de patiënt door enkele nagelknipsels en haarlokken in zijn geneestas te bewaren. Deze laatste vertegenwoordigen de levensbron van de patiënt en zijn bedoeld om elke kwaadaardige invloed tegen zichzelf te keren (*phiku*). Deze beveiliging zorgt voor een soort van intermediaire ruimte tussen patiënt en genezer. Men zegt dat de levensbronnen van patiënt en genezer met elkaar verbonden worden en met de krachten in de hele kosmos. Die krachten worden vertegenwoor-

digd door de inhoud van de geneestas: geneeskruiden, afrodisiaca en dragers van een dodende kracht zoals stenen, giftige planten, tanden en klauwen. Bovendien herinnert de therapeut zijn patiënt eraan dat zijn geneeskracht tevens van viriele aard is. Zo spuwt hij een 'kauwsel van afrodisiaca' (*tseengwa*) op de lichaamsdelen waar zich een grote levenskracht laat gevoelen: voorhoofd, slapen, hartstreek, schouders, borstholte en nierstreek. Daarna brengt hij zijn geneestas op dezelfde lichaamsdelen ter ondersteuning en bescherming van de levensbron van de patiënt.

In zijn identificatie met de moederlijke oom, neemt de therapeut de functie op zich van bemiddelaar. Maar welke is eigenlijk de *functie van die moederlijke oom* in de Yaka samenleving? Moederschap en oomschap (avunculaat, de rol van oom van moederszijde) verweven op een gelijkaardige wijze verwantschapsbanden via de vaders (agnatische relaties) en via de moeders (uteriene relaties). Agnatische relaties verbinden individuen binnen de grenzen van exogamie en woongemeenschap. In de Yaka context, waar elke woonkern bestaat uit agnatische verwanten van de vader of echtgenoot (patri- en virilokaal), breken ingehuwde vrouwen en hun kinderen de beslotenheid van de agnatische leefgroep bij elke generatie open: vrouwen nemen er hun intrek voor het huwelijk en geven leven door aan kinderen die op hun beurt zullen huwen. Moederschap medieert en differentieert tussen bruidnemers (verpersoonlijkt door de echtgenoot) en bruidegvers, en tussen opeenvolgende generaties (moeder en kind).

De moederlijke oom heeft evenzeer een mediërende en differentiërende functie. Enerzijds is hij van hetzelfde bloed als zijn zuster. Door het aanspreken van de ooms in de opklimmende uteriene lijn (met name de classificatorische broers van de moeder, moederlijke grootmoeder en overgrootmoeder) met de term *ngwakhasi* of *ngudyakhasi*, 'mannelijke moeder, mannelijke vrouw, mannelijke bron' (in mijn woorden: symbool van de soevereine kracht van de natuur), tonen de Yaka hoezeer de oom een liminale, bemiddelende figuur is. Iemands moeder en moeders broer zijn uit dezelfde schoot geboren en zijn van hetzelfde bloed als hun moeder, moederlijke grootmoeder en overgrootmoeder. Anderzijds verwijst de moederlijke oom ook naar het andere geslacht, de normativiteit en de orde van uitwisseling en huwelijkssluiting waardoor men de moeder-haard dient te verlaten.

Ten overstaan van de echtgenoot van zijn zuster, diens nageslacht en patrilineaire groep, vertegenwoordigt de moederlijke oom de groep van de bruidegvers (*buko*). Hij verbindt de kinderen en kleinkinderen van zijn zuster en van haar echtgenoot met de bron en cyclische vernieuwing van hun fysieke gezondheid, bloed en eigen ontwikkeling. Het is in die hoedanigheid dat hij vanaf haar huwelijk zijn zuster en haar echtgenoot geregeld zal confronteren met de Wet, de normatieve orde van de levensoverdracht, namelijk met de verbodsbepalingen die ouders en hun (mogelijke) kinderen dienen na te leven opdat het leven gedijt. De oom is de archetypische afspiegeling van de androgyne oorsprong van leven en van de fysieke regeneratie ervan. Tegelijkertijd is hij de hoeder van de Wet en van de orde van reciprociteit en uitwisseling. Daardoor speelt hij een heel bijzondere rol in de structurering – of mogelijke destructurering – van iemands identiteit. De oom is degene die publiekelijk een band legt of bepleit tussen de (lichamelijke) eigenheid (bijvoorbeeld zijn erfelijke kenmerken) en de sociale identiteit van het individu.

Zowel voor de man als voor de vrouw wordt bij het huwelijk een band verbroken met de moeder. Immers, elk individu dankt zijn leven aan een opeenvolging van huwelijkssluitingen. Zijn vaderlijke afstammingsgroep krijgt daarbij elke keer een vrouw uit een andere groep. Dit centraal gegeven betekent, zo lijkt het ons, dat een individu zijn moederband steeds iets verschuldigd blijft. Er is een originair tekort ingesteld. Maar tegelijk is dit tekort aanleiding tot symbolisatie. Een bepaalde groep die een vrouw verwerft, geeft goederen in ruil: het tekort wordt bevestigd en symbolisch bemiddeld. Deze reciprociteit wordt telkens weer bevestigd bij kerngebeurtenissen in het leven. Bij de verschillende ontwikkelingsmomenten in de levensloop van het individu (naamgeving, besnijdenis, geslachtelijke rijpwording, huwelijk en zwangerschap, belangrijke rolverandering, initiatie, overlijden) worden rituele vergoedingen aangeboden aan de moederlijke oom, grootoom en overgrootoom. De relatie waarin men iets verschuldigd is ten aanzien van de uteriene band is asymmetrisch aangezien de schuld niet wordt opgeheven door een tegengift in de vorm van een huwelijk met de dochter van moeders broer (de *cross-cousin* van moederszijde). Het individu staat dus steeds in een verbintenis met de familie van moederszijde die, op grond van een economie van uitwisseling, het leven van bij de bron doorgeeft. Allerlei verboden dienen deze 'gift van leven' te bevestigen. Een overtreding kan leiden tot de verstikking of afsluiting van de levensoverdracht.

Door de functie van moederlijke oom op zich te nemen ontpopt de therapeut zich als bemiddelaar tussen, enerzijds, de lineaire tijd van de patrilineaire afstamming die bepalend is voor iemands sociale identiteit en, anderzijds, de cyclische tijd van de zich generatie na generatie hernieuwende band met de levensbron.

In zijn vaderlijke of viriele functie, en als opvolger van de meester die hem inwijdde in een bepaald therapeutisch erfgoed, verwijst de therapeut naar de normativiteit, de Wet en de sanctie voor de overtreding. De honoraria, het eerbetoon en de initiatorische kunde plaatsen de therapeut in een bevoorrechte positie. Dit therapeutisch erfgoed belaaft hem met aanzien en macht, kenmerkend voor de oudere man binnen de lineaire tijdsorde van de sociale afstamming via de vaders. De therapeut verpersoonlijkt aldus een eeuwenoude overlevering en eerbiedwaardige instelling van sacrale aard. Daardoor staat hij borg voor een continuïteit van de geneeskunst en is hij in staat om het grillige spel van ziekte en tegenslag te bedwingen. Het is door zijn helderziendheid dat de therapeut inzicht heeft in de samenhang en wetmatigheid van de dingen.

Anderzijds slaagt de therapeut erin om in zijn moederlijke en bemoederende verhouding met de patiënt de problemen van deze ter hand te nemen in hun particuliere concreetheid, zowel op lichamelijk vlak als op het gebied van de 'familieroman'. De therapeut is immers zelf ex-patiënt. Hij behandelt alleen het type van ziekte waaraan hijzelf, of zijn moeder (juist voor of terwijl ze zwanger was van hem) heeft geleden. De therapeut-patiënt relatie is intiem, in het bijzonder door de speelse houding van de therapeut en de lichamelijke contacten zoals bijvoorbeeld de massage, letterlijk "het wassen (van de patiënt) met een bereiding van rode boompulp en palmolie" (*-yebala khula*).

Aangezien therapeuten zich bewegen in deze dubbele functie, komen ze vaak over als schalks en listig, gemoedelijk en direct in hun omgang met patiënt en familie. De therapeut heeft aldus een heel-makende en emancipatorische functie.

Hij is degene die de specifieke geschiedenis en de particuliere lichamelijke problemen van de patiënt op zich laadt, en tevens verwijst naar een omvattender orde van betekenisgeving. Hij nodigt uit tot symbolisatie in en doorheen de ruimte die de cultuur aanreikt en geeft tegelijk vorm aan die ruimte in een intieme betrokkenheid. De therapeut helpt het verlangen naar een algehele symbiose met de levensbron te symboliseren door dat te richten op de concrete, tijdruimtelijke omgang met groep, lichaam en leefwereld. Binnen de orde van de norm vindt de patiënt een zinvolle rol terug, maar tegelijkertijd zorgt de lichamelijk-zintuiglijke sfeer ervoor dat deze inkadering dynamisch wordt.

De therapeut als jager-strikzetter

Door het gebruik van de jachtsymboliek versterkt de kuur het generatieve karakter van de symbolisatie. Zo sluit ze nog nauwer aan bij de cyclus van de seizoenen en van dood en wedergeboorte. De Yaka vergelijken het strikzetten en de ontbinding van de buit die in de val geklemd zit, met andere omvormingsprocessen die leiden naar een ander leven, zoals gisting, koken, bevruchting en zwangerschap. Het genezingsritueel streeft een ruimtelijke 'exfoliatie' na (cf. Gil 1985) van het lichaam van de patiënt, als ging het om een jachtgebied. Dit laat een symbolische jacht toe op het kwaad in en buiten het lichaam. Voor het kwaad wordt een strik gezet. Zoals de buit zijn levensbron en -kracht prijsgeeft in de transformatie tot voedsel in de keuken en de tafelgemeenschap (Devisch 1984), zo beoogt de therapeut de kwaal te strikken en te dwingen zijn krachten af te staan.

In zijn viriele functie ontpopt de genezer zich als strikzetter die jacht maakt op de kwaal en het kwaad. Deze ontpopping bewerkstelligt het homeopathische principe van *-kaya*: "het kwaad strikken en het zelf-vernietigend tegen zichzelf keren"; het is een strikken naar het voorbeeld van het wild dat zichzelf door eigen gulzigheid in zijn val lokt. Kort voor de kuur geeft de familie van de patiënt de therapeut de rol van jager. Om een therapeut uit te nodigen biedt de familie hem bepaalde geschenken aan, *n-koolu* genoemd. Het gaat hier om dingen die van of door de moederlijke verwanten van de patiënt ooit werden gestolen of behekst, en die bijgevolg drager kunnen zijn van een vervloeking. Deze giften, waarvan sommige vervangen worden door geld, institueren de therapeut in zijn rol van jager. Ze omvatten voornamelijk jachtgerei: een metalen pijlpunt, een bijl, een mes en buskruit voor minste drie schoten.

De Yaka jager, die met speelse ijver, scherpzinnigheid en sluwheid zijn geluk beproeft, inspireert het gedrag van de therapeut. Om deze spiegelrelatie te begrijpen dien ik eerst een beschrijving te geven van een veelgebruikte val met kuil of balk (*n-taambwa khoondzu*) en van het gedrag van de strikzetter zelf. Meestal wordt een jonge boom van zijn takken ontdaan en omgebogen om als springveer voor de val dienst te doen. De strik is met zorg geweven uit raffiapalmvezels. Een lichte druk op het tapijt van twijgjes en gras boven de valkuil is voldoende om de haak (*yikho*) te doen keren en het hele vangmechanisme in werking te zetten. De strop wordt voornamelijk gebruikt voor klein wild, terwijl de kuil en de loop met boomval voor groter wild bedoeld zijn. Alle functioneren zelfstandig, in afwezigheid dus van de

jager of enige derde. Een valstrik is niet achterbaks, aangezien hij het wild een kans laat om te ontsnappen en de toevallige loop der gebeurtenissen ongemoeid laat. De jager wordt verondersteld het wild eerder te benaderen vanuit zijn kwaliteiten dan vanuit zijn zwakheden. Voor het bepalen van de plaats voor de valkuil en het type van de strik, is het belangrijk de gewoontes van de beoogde buit te kennen. Met fijne neus en scherpzinnigheid moet de jager de sporen lezen en die plek in de buurt van drukke sporen uitkiezen waarlangs straks het wild zal komen, bijvoorbeeld aangetrokken door rijpende vruchten. Door rond de valkuil te urineren verhoogt de jager de aantrekkingskracht: bepaalde dieren laten zich immers verleiden door die geur (te vergelijken met de functie van de geur in de seksuele aantrekking) in hun zoeken naar zoutkristallen van verdampende urine.

Dat het gedrag van de jager de therapeut inspireert in zijn poging om het boze en de boosdoener in de valkuil te lokken, blijkt uit het volgende. Zoals een jager vermijdt te lopen in de sporen van het wild of op plaatsen waar hun doorgang voorspelbaar is, zo ook dringt de genezer op een onverwachte en onvoorspelbare wijze het dorp van zijn patiënt binnen. De eerste maal komt hij er aan voor zonsopgang en langs een omweg, niet langs de gebruikelijke toegangsweg. Het lijkt me dat de omweg en de tegelijk scherpzinnige en afwachtende houding aangeven dat de therapeut het kwaad of het onderliggend probleem of conflict op het spoor wil komen. Zo wil hij de kracht van het kwaad tot bron van genezing omvormen. Met andere woorden, de jagersfunctie van de therapeut is zeker niet militaristisch maar eerder homeopathisch te duiden. Immers, de therapie is er op gericht het kwaad of de kwaal 'op te vangen' met de bedoeling ze om te buigen tot levenskans. Als embleem zowel van het symptoom als van het therapeutische principe, geldt de houten haak *yikho* die door een omkering of buiteling het hele vangmechanisme van de jachtval in beweging zet. *Yikho*, zoals we gezien hebben, is ook de term voor het welkomstgebaar waarbij de oom (of de therapeut) zijn linkerpink in die van zijn neef of nicht (of van zijn patiënt) haakt op het ogenblik dat deze laatste aan hem wordt toevertrouwd. In dit gebaar bevestigt de oom de verbondenheid van zijn zusters kinderen met de levensbron. Hij stelt dit *yikho*-gebaar bij het begin en het einde van overgangsrituelen die de geboorte in een nieuwe levensstaat bevestigen (seksuele rijpwording, huwelijk, moederschap, initiatie). Hetzelfde gebaar maakt hij wanneer hij een vervloeking of een andere kwaadaardige invloed vanuit het familiale verleden wil opheffen, en morele schadeloosstelling aanbiedt aan zijn uteriene verwanten. Strikzetten en levensoverdracht worden symbolisch met elkaar verbonden. De jachtbuit die in de strik of kuil geklemd zit is een symbool voor de penis in de geslachtsdaad. De gestroopte jachtbuit, die door middel van de binnenste buiten gekeerde huid wordt opgehangen aan een forse tak en door één of twee jagers op de schouder wordt gedragen, symboliseert de eerste fase van de zwangerschap.

De genezing wordt gezien als een hergeboorte. Ze wordt vergeleken met het sap dat opstijgt in de palmboom en, wanneer het uit de inkeping van de (mannelijke) bloesem sijpelt, wordt opgevangen in een kalebas. Men zegt dat alcohol de seksuele lust opwekt, aangezien dronkenschap en seksuele lust beide gekenmerkt worden door een versnelde ademhaling en een verhoogd neusgeluid. De eerste fase, zowel van de zwangerschap als van de kuur, wordt geassocieerd met het dier dat gestrikt

is en waarvan de beginnende rotting als een metafoor wordt gezien voor de gisting van het zaad in de moederschoot. Deze eerste fase in de gestatie is mannelijk. De therapeut zet het kwaad om in een principe van heling. Het villen van de jachtbuit en het wikkelen van het geslachte dier in de huid die binnenste buiten is gekeerd, dient als metafoor voor de tweede en laatste fase van de zwangerschap; het dient tevens als metafoor voor de afzondering die de patiënt er toe brengt de oude mens achter te laten en herboren te worden. *Saasulu* verwijst zowel naar de schaduwrijke plek in het bos waar het dier gevild wordt, als naar het kuurhuis. De Yaka menen dat de zwangerschap vanaf de derde maand voornamelijk het werk is van de moeder. Door de warmte en het bloed dat zij voortbrengt, wordt het proces van rotting en gisting van het zaad (letterlijk 'van wat overschuimt, of overvloeit naar': *masekwala*) veranderd in een proces van koken en voeden (taken die conventioneel aan de moeder zijn toegeschreven).

De therapeut als demiurgische figuur

Door metaforen op te voeren en te verweven, geven de meeste cultussen vorm aan een symbolische hergeboorte van de patiënt. Deze lichamelijke hernieuwing wordt verbonden met een herbronning van de levenskracht (*ngoongu*) aan de oorsprong van de wereld (het kosmologische veld) en de samenleving (het sociale veld). Het demiurgische vermogen van vermaarde therapeuten wordt aangegeven door de term *kyaandzangoombi*. Dit houdt een esoterische verwijzing in naar belangrijke metaforen voor het ontstaan van de wereld en de mens. De term komt voor in mythen en rituelen bij de Yaka en in verwante culturen. Hij verwijst naar de regenboog die, wat zijn aardse en verborgen vorm betreft, vergeleken wordt met de slang die van het begin der tijden in de raffiapalmboom woont. *Kyandzangoombi* is bovendien een verschijningsvorm van *ngoongu*: 'het oerbegin (*archè*), de oermoe-der, de oerschoot', de levensbron die zich onophoudelijk vernieuwt in de ei-achtige of palmboomachtige macrokosmische schoot van de wereld. Deze schoot wordt aangeduid door het traject van de zon en de positie van de regenboog; deze worden gezien als evenwijdig aan de richting van de grote rivieren die het hele Kwaango-gebied doorstromen. Hoog aan de hemelkoepel gaat de zon soms 'overkoken', en bevrucht de aarde dan met regen, in het bijzonder wanneer ze verschijnt onder de vorm van de regenboog, *khongolu*. De regenboog wordt gezien als een slang die zich in een boogvorm aan de hemelkoepel opricht en een kop vertoont aan beide uiteinden: de ene in de bron en de andere in de monding van de Kwaango-rivier. Wanneer deze slang zich terugtrekt in de aarde, neemt de regenboog de vorm aan van de *kyandzangoombi*-oerslang die 'leeft in de stam van de palmboom', in het bijzonder in de palmboom die aan de bron van de Kwaango-rivier zou gedijen. Die oerslang bevrucht de palmbloesem met zijn witte sap. Men zegt dat "door gisting (*fula*) de bloesem verandert." In mijn termen: de witte, mannelijke bloesem muteert tot de rode, vrouwelijke bloesem. Zo brengt de slang "een regime van rode palmnoten voort" in de kroon van de palmboom. (Deze symboliek doet ook denken aan het langdurig koken van palmnoten om rode palmolie te winnen.) Palmboom, bloesem en opstijgend sap roepen het beeld op van de zon aan het zenith, als een

openbarstende watermassa. Ze zijn tevens een metafoor van de mannelijke bijdrage tot de zwangerschap. De groei van de palminnoten en de neerwaartse beweging van het sap in de stam (op weg om de rode aarde te bevruchten) inspireren metaforen voor de vrouwelijke bijdrage in de zwangerschap. Zo wordt de macrokosmische betekenis van de palmboom metaforisch overgedragen op het kuurhuis, de kuur en het lichaam van de patiënt. Het kuurhuis verwijst naar *ngoongu*: “de ei-achtige schoot van de wereld” waar de patiënt het witte en rode levengevende sap in zich verenigt in een fase van zelfverwekking en foetale staat.

De verticale verbinding tussen de zon aan het zenith (met mannelijke connotaties) en de aarde (met vrouwelijke connotaties) wordt gesymboliseerd door de lange, gladde stam van de parapluboom die gemakkelijk en vlug gedijt in braakland. Die verbinding wordt ook gesymboliseerd door de stam van de bananenplanten, alsook van de olie- en de raffiapalmboom.

Khokwakhookula, de ‘kraaiende haan’ (in het bijzonder een witte haan met een bloedrode kam) die zich bij ochtendgloren op één poot opricht en de zonsopgang aankondigt met zijn gekraai, is een metafoor voor de beweging van de zon. Een bekend gezegde vergelijkt “de geneeskunst van de therapeut met de haan die zonsopgang aankondigt”: *bungaanga khokwakhookula*. In het midden van de ingang tot het kuurhuis staat een paal. Daarbovenop wordt de kop van een haan gespietst.

De ontmaskering van de oorsprong van de kwaal is tegelijk een soort van verdicht. De homeopathische ombuiging maakt van de kwaal een principe van heelmaking of heling (*-fuundila fula*: letterlijk ‘aanklacht tegen het sap dat uit de palmboom sijpelt’, en/of ‘het ontsluiten van de bronstigheid, de paringsdrift’). Dit vormt een belangrijk moment in elke initiatorische kuur. Elke cultus bewerkstelligt deze ombuiging puttend uit een aan de kwaal aangepaste symboliek. *Mbwoolu* beoogt bijvoorbeeld een herstel van de fysieke handicap door de fysiek minder-valide metaforisch te vereenzelvigen met een kosmogonie die de ontwikkeling behelst van de foetus (vormloos als een katvis) naar de menselijke vorm. Laat me enkele trekken van de homeopathische ombuiging van vrouwenziekten in de *khita*-cultus beschrijven (in detail geanalyseerd in Devisch 1984).

Centraal staat de symboliek van *fula* verwijzend naar een aanvoer die zich openstelt voor het opborrelend leven en de seksuele drift of zich sluit om dit leven en deze levensdrift te verstikken. In de *khita-cultus* slaat deze aanvoer op de praktijk van het palmwijn tappen. Het “sap dat opstijgt in de stam” (*fula*) loopt uit een inkeping in de bloesem bovenaan de stam. Door middel van een uit palmbladen geweven trechter wordt het dan opgevangen in een kalebas. De daarop volgende gisting wordt *fula* genoemd, een beeld dat ook naar de zwangerschap verwijst. Gisting verandert dit sap in palmwijn; *fula* verwijst bovendien naar ‘bronstigheid, paringsdrift’ versus ‘de oorsprong van de ziekte of onvruchtbaarheid’.

Bij de aanvang van de *khita*-afzonderingskuur simuleren de patiënte, haar echtgenoot, haar moederlijke oom en de therapeut een gevecht rond het object *n-noon-gu*, een lat van een 20 tot 30 cm lang, uit het hout van de parapluboom gesneden naar de vorm van de mannelijke bloesem van diezelfde boom (de kosmologische en viriele betekenis van de palmboom en de parapluboom zijn uitwisselbaar). Aan deze lat zijn twee zakjes bevestigd gevuld met kleine stukjes landbouwprodukten en dierenhuiden waarvan diefstal of misbruik aanleiding geweest zou kunnen zijn tot

een vervloeking. Op het ritme van de zang drijven de protagonisten, hurkend, deze lat in en uit de grond. Bij wijze van verhoor doorloopt het lied alle vormen van overtreding en misbruik die een mogelijke oorzaak geweest kunnen zijn van de ziekte. Gekomen aan het misbruik dat leidde tot de ziekte, grijpt de patiënte in trance de *n-noongu*, terwijl ze de veroorzaker van haar ziekte aanklaagt en daarbij lucht geeft aan haar grieven. Dit werkt als een catharsis, en een nieuwe betekenis-horizon verschijnt. Tot dan toe verwees de *n-noongu*-lat naar de oorsprong (*fula*) van de kwaal ('de verstikking van de levenstoevoer'). De trance transformeert deze negatieve betekenis tot de positieve symboliek van ongehinderde vruchtbaarheid. Als de patiënte de lat grijpt en die vervolgens tegen haar lichaam geklemd houdt, sterft ze in trance aan haar vorige staat. Zo doorbreekt ze de vaste orde en regeneert ze zichzelf: ze grijpt en overmeestert haar ziekteoorzaak en brengt zelf haar herstel voort.

De patiënte klaagt het kwaad aan dat aan de oorsprong lag van haar lijden. Na dit kwaad aan het licht te hebben gebracht, wordt de schuld in de moederlijke familie vereffend. Het onrecht dat bij wijze van vervloeking en sanctie op haar rustte, wordt opgeheven. Zij koopt zich vrij door een gift aan te bieden aan de familie van het slachtoffer ter compensatie voor het misbruik van weleer. Evenals het pathogene kwaad, wordt ook het cathartische moment van afreageren *fula* genoemd, een term die verder verwijst naar de bronstigheid van een dier, het schuim van een waterval of een stroomversnelling, het sap dat uit de palmbloesem vloeit in de kalebas, het schuim dat uit een kalebas met gistend palmsap opwelt, het schuim dat op de lippen verschijnt tijdens een epileptische aanval. Terwijl het koken van de palmolie geldt als een metafoor om de bijdrage van de moeder in haar zwangerschap aan te duiden, is menstruatie het tegenbeeld van *fula*: menstruatie wordt vergeleken met het overkoken van een bepaalde palmolie die ten gevolge van zijn mindere kwaliteit gemakkelijk uit de kookpot overvloeit op het vuur. De bloesem waaruit het *fula*-palmsap wordt gewonnen, levert de palmmoten die de Yaka gebruiken om palmolie te bereiden. Men stelt dat menstruatie in staat is medicijnen, ja zelfs de hele therapie, te ontkrachten (of, in termen van de voorgestelde metafoor, te verspillen, te blussen).

Op basis van deze metaforische produktie wil ik de onderliggende therapeutische werkzaamheid theoretische verduidelijken. De keten van betekenissen van *fula* wijst op een homeopathische omkering van kwaal en ziekte tegen zichzelf. Doel is de bevrijding van de regeneratieve levensbron en levenskracht, zowel bij de patiënte als bij haar omgeving. Een dergelijke ingreep is 'ex-statisch' en kosmogenetisch: het rituele drama brengt voor de patiënte een nieuwe band teweeg met haar lichaam, haar medemensen en haar leefwereld. De *khita*-heling vereenzelvigt de patiënte met bisexualiteit en met het androgyne vermogen zichzelf te verwekken tot een nieuwe persoon. Na de trance neemt de patiënte haar intrek in het kuurhuis dat verwijst naar een netwerk van samenhangende beelden: de zwangerschap, de kip op het punt een ei te leggen, de palmboom en de leefwereld (als domein van reproductie en voedselwinning) tussen hemelkoepel en aarde.

De therapeut als wever

De wijze waarop de verantwoordelijke familieleden de bevoegde therapeut uitnodigen is niet bepaald door het type van ziekte of genezingscultus: de genezer wordt bij het eerste contact de rol van wever toebedeeld. De familieleden overhandigen hem daartoe een naald (vroeger een schaars goed), samen met drie raffiaweefsels (vandaag de dag, drie tot tien panen witte of gekleurde stof).

De symbolische vormgeving van de cathartische trance verschilt naargelang de cultus. De therapeut helpt de patiënt om de ziektesymboliek van insluiting om te buigen tot een symbolisch, gezondheid-brengend proces van weven. Het gaat om het 'inweven' van de levenskracht van de patiënt in anderen en hun leefwereld. Door het schenken van een vergoeding voor het onrecht is de vervloekte, of beter de zieke, thans in staat zich vrij te kopen van de sanctie en de kwaal. De therapeut neemt een stukje van het voorwerp dat aan het onrecht herinnert, bijvoorbeeld het gestolen goed, het bed waar de verboden seksuele handeling plaats had of de met bloed besmeurde kaolin-klei van de oom die zijn zusters kind door hekserij naar het leven stond. Tijdens de trance werd dit stukje omgebogen tot een antidotum of principe van genezing. Het is een drager van de kwaal en van de homeopathische terugplooiing van de kwaal tegen zichzelf. In die zin functioneert het als een endogeen antidotum dat het herstel van binnenuit bewerkt. Het antidotum in de *khita*-cultus wordt *fula* genoemd. Het wordt vastgeknoopt aan de palmen die als een weefgetouw bij de ingang van het kuurhuis hangen (deze palmen verwijzen naar de vrouwelijke schaamharen, zoals we verderop zullen zien). Aan het einde van de kuur neemt de therapeut dit symbolisch antidotum terug en knoopt het vast aan het rituele object (zoals de *n-noongu*-weeflat in *khita*) dat het symptoom of de kwaal verzinnebeeldt. Dit gebaar roept een inversie op van het symptoom. Eerst is het symptoom een streng of een verstrengeling; nu wordt het herknoopt tot een weefsel.

In de *khita*-cultus is de seksuele betekenis van de *n-noongu* niet alleen verbonden met het principe van de omkering van het kwaad, maar tevens met het proces van het weven zelf. De *n-noongu* is een lat met een scherpe punt, bewerkt met een *khula*-pulp die staat voor het bloed waarin de foetus baadt. De lat heeft de vorm van een weefhaak: de inkeping, op twee duimbreedtes van de puntige top, dient normaal om de draad voort te geleiden tijdens het weven van raffia. Na het gesimuleerde gevecht met de *n-noongu*-weeflat van de therapeut (de lat wordt gewoonlijk in zijn geneestas bewaard) zal de patiënte haar eigen lat aangeboden krijgen wanneer zij het kuurhuis voorgoed verlaat en terugkeert naar de echtelijke woning. Haar lat wordt door de therapeut gesneden uit een balk van het bed in het kuurhuis (het hout is van de parapluboom). De patiënte moet haar weefhaak in de grond planten, midden onder het echtelijk bed. Dus, *n-noongu* verwijst op de eerste plaats naar het object dat de patiënte gegrepen en overmeesterd heeft tijdens de cathartische trance. Hierdoor bewijst *n-noongu* dat de patiënte de oorsprong van haar kwaal onder controle heeft. Ten tweede is *n-noongu* de naam van het eerste kind dat na de kuur geboren wordt. Dit dubbele gebruik van de naam suggereert eens te meer dat de homeopathische omkering van het kwaad en de kwaal het fundament is van de rituele behandeling. Doordenkend in de lijn van de cascade van *fula*-metaforen in de *khita*-cultus, lijkt het mij dat de therapie zich impliciet

profileert als een 'weven van de levensdrift of geestdrift'. De therapie is gericht op een positieve aanname van het kwaad en van het ziek-zijn in een proces van symbolisatie en zingeving. Zoals bij elke symbolisatie wordt hierbij een nieuw betekenisniveau ingesteld: de metafoor van inweving en overheersing van het kwaad is in dit opzicht veelzeggend. De Yaka cultuur ziet het weven als één van de meest originele cultuur-stichtende handelingen, terwijl de bestrijding van het kwaad in termen van de jacht wordt beschouwd. Het gaat daarbij om een strijd in een orde buiten het lichaam die echter parallel loopt aan de strijd tegen de ziekte in het lichaam.

Tijdens de afzondering in het kuurhuis – en dit geldt voor diverse cultussen – speelt de therapeut vooral de moederlijke rol. Hij biedt aan zijn patiënt een plantenboekje (*yifutu*) aan dat hij in de savanna (een vrouwelijke ruimte) heeft geplukt. De patiënt dient, letterlijk, "een infusie of kooksel van dit plantenboekje te drinken" (*-nwa yifutu*), dit wil zeggen in te nemen in de vorm van een clysm. De uitdrukking associeert voeding en seksualiteit en suggereert een parallele betekenis tussen de ontwikkeling van planten in de natuur en de ontwikkeling van leven in de mens. De therapeut handelt als 'moeder-genezers' (*yingula ngaanga*) van de patiënt. De voorwerpen en gebaren in het kuurhuis en de voorschriften voor de afzondering in de verschillende cultussen, geven de afzondering van de patiënt een symbolische vorm van een foetale staat. De ingang van het kuurhuis en de wijze van binnengaan hebben een genitale betekenis. Een gordijn, *lulembi* of *masasa* genoemd en gemaakt van raffiapalmen, schermt de enige ingang af. In de esoterische rituele taal verwijst *sasa* (meervoud *masasa*) naar de schaamharen van de vrouw. Raffia werd vroeger uitsluitend als lendendoek gedragen door neofieten en door de rouwende ouders of partner; de rouw wordt geassocieerd met hergeboorte "nadat men samen is gestorven met de overledene" (*bafuula*).

De liederen die in deze fase van het ritueel gezongen worden, drukken de analogie uit tussen kuurhuis en baarmoeder. Aan het begin van de nacht en in de tocht naar het kuurhuis zingen de initiandi: *kongoongu a mwaneetu*, "in uw oerschoot dragen wij ons kind." Ze stappen achterwaarts naar binnen door de palmbladeren heen om "(er) neergelegd te worden (namelijk als een vrucht, plant of ei) voor rijping, gisting of uitbroeden" (*-buusa khita*). De initiandi vertoeven er de hele tijd in slaaphouding, rustend op een raffiadoek op de grond of, zoals in de *khita*-initiatie, op een bed gemaakt van het hout van een parapluboom, met een mannelijke bloesem in het midden van het bed. De kuur voert de kosmogenetische betekenis van *ngoongu* ten tonele, namelijk de eerste verschijning van de (re)generatieve krachten in het universum dat zich onafgebroken vernieuwt aan haar punt van oorsprong.

Hoe wordt de therapeutische relatie afgesloten? Enkele dagen na het einde van de afzondering brengt de geïnitieerde een bezoek aan zijn therapeut met de woorden: "Ik ben tot bij u gekomen om van tussen uw benen weg te gaan."³ De therapeut is dan niet langer meer de oom van de patiënt, maar wordt voortaan als aange trouwde familie (*buko*) beschouwd. Het einde van de therapeutische relatie betekent een "oversnijden van het levengevend aansluitstuk" (*-tolula n-toondu*, cf. Devisch 1988) en maakt de patiënt los van de al te intieme of omvattende band met de therapeut. In zijn functie van moederlijke oom heeft de therapeut de patiënt tot

nieuw leven gebracht en de banden vernieuwd (aangehaald of losser gemaakt) die de patiënt verbinden met de agnatische en uteriene verwanten. Bij wijze van afscheidsgebaar biedt de pas geïnitieerde zijn meester een paan aan “om hem te kleden” (*-viika ngaanga*). Zoals in andere contexten (bijvoorbeeld aan het einde van een rechtszaak), betekent het schenken van een kledingstuk ook hier een terugkeer naar de vroegere situatie: cliënt en therapeut herwinnen hun zelfstandigheid.

De bron van de therapeutische werkzaamheid

De cathartische aanklacht door de patiënt in trancetoestand brengt een homeopathische ombuiging van de kwaal teweeg en betekent tegelijk een symbolische zelfverwekking van een nieuwe identiteit en het begin van een symbolische zwangerschap. Volgens goed ingelichte informanten bewerkt de trance “het opbruisen van de levensbron en geestdrift”: *mooyi mifusukidi*. De Yaka zien ‘de levensdrift’, *mooyi*, als de eigenlijke bron van gezondheid, ontwikkeling en heling. Het beeld van de bloesem van de ‘levensboom’ die zelf vrucht wordt, suggereert dat heling fundamenteel zelf-heling is, een groei en openbloeien van de levengevende kracht.

De opbruisende levensbron of geestdrift

Mooyi, de levensbron of geestdrift, is van nature opbruisend, geest-driftig en verwevend. *Mooyi*, een zelfstandig naamwoord dat meestal in de meervoudsvorm wordt gebruikt, verwijst noch naar een mannelijke noch naar een vrouwelijke werkelijkheid; het is ook geen substantie, doch eerder een verhouding, een verwevenheid. De levensbron is het vermogen tot samenhang en lotsverbondenheid, zowel in de lichamelijkheid van elk individu als in de sociale band tussen hen die op elkaar betrokken zijn door afstamming, verwantschap en initiatie. Huisgenoten, minnaars en co-initiandi kunnen elkaars levensbron en geestdrift opwekken en doorgeven in een reeks van lichamelijke handelingen: tafelgemeenschap, huiselijke intimiteit, liefdesspel, speelse aanrakingen, gemoedelijk keuvelen, minzaam of begerig aankijken, elkaar prikkelen door lichaamsgeur. De levensbron of de geestdrift welt op in iemands adem, bloed, zaad, zintuigen, vitaliteit, lust, wil. De levensbron bezielt het lichaam en maakt dat het individu zijn begrenzing overstijgt in honger, lust, seksuele drift en overgave in het doorgeven-van-leven. Deze levensbron voedt de levenskracht (*ngolu*) die zich uit in moed en talent (zoals bijvoorbeeld sluwheid en scherpzinnigheid in de jacht), in het gezagvol spreken, of in de doortastende blik en de helderziendheid.

Enerzijds is deze levenskracht in zijn eerder viriele uitdrukkingsvormen een principe van integratie en differentiatie. Hij streeft zowel naar verbondenheid en expansie als naar zelfstandigheid. Deze viriele levenskracht uit zich in de opbruisende vruchtbaarheid van het zaad. De viriele levenskracht die ontspruit bij de voorouderlijke stichter van de verwantschapsgroep wordt via de opeenvolgende generaties van vaders doorgegeven. Door herhaaldelijke inseminatie geeft de genitor

de levenskracht door. De Yaka menen dat de levenskracht aldus overvloedig via de fontanella in de herseupan en beenderholtes van het embryo. Later biedt hij aan de volwassen man de hooggeprezen erectiviteit (*khoondzu*) van de ruggegraat en de gespierdheid (*ngolu*) van de ledematen.

Omgekeerd wordt het vrouwelijk lichaam vooral geprezen om zijn ronde vormen en ontvankelijkheid. De viriliteit wordt metaforisch verbonden met de gespannen houding van de jager die op het punt staat op zijn prooi te schieten. In die termen looft men ook de spreker voor zijn strijdlust (*ngaandzi*). Volgens de Yaka wordt de zucht naar seksuele verovering aangewakkerd door de collectieve jacht en het gemeenschappelijk drinken van palmwijn. De man zal eerder trachten de *geslachtsdaad te herhalen dan te verlengen om het orgasme bij de vrouw te intensifiëren*. De viriele geslachtelijkheid is gericht op het sociaal markeren en contrasteren van sekse-eigenschappen: in geven tegenover innemen, in ondernemen tegenover ondergaan. In die sociale uitdrukking kan men een tijdruimtelijk schema ontdekken van boven/onder, actief/passief, onvoorspelbare en kortstondige lust/langdurige ontvankelijkheid en continue beschikbaarheid. De metaforische associatie met de jacht verbindt de viriele geslachtelijkheid met het bloedvergieten dat levensnoodzakelijk en bloedverrijkend voedsel voortbrengt. Daarbij komt nog de associatie met de voorouderlijke stichting van de samenleving door bloedvergieten. Zo wordt de viriele geslachtelijkheid de verticaal georiënteerde tijd-bindende en tijd-overbruggende factor, die de erfenis van de vorige generaties doorgeeft.

Anderzijds ontlukt de geestdrift bij de moeder en moederlijke voorouders. De geestdrift put uit de uteriene bron van leven. Ze wordt doorgegeven in een cyclus van uitwisselingen (met name van de bruid, haar vruchtbaarheid en arbeidsvermogen). De cyclus begint met een bruidsprijs en wordt gevolgd door allerlei geschenken, het hele leven door, van bruidnemer aan bruidgever. De Yaka stellen dat de moeder voornamelijk de fysieke gezondheid doorgeeft zoals die zich bij haar kinderen en kleinkinderen manifesteert in de kwaliteit van het bloed, de zintuiglijke vermogens en in alles wat de erfelijke en idiosyncratische trekken van het individu uitmaakt. Volgens de Yaka is een dergelijk doorgeven van leven en geestdrift een ritmische aangelegenheid. In het bijzonder in het domein van de dans, van de geuruitwisseling en van de seksuele lustbeleving, wordt ritme ervaren als een manifestatie van de levenskracht, van de *nooit-aflatende vloed van momenten van stuwung en afname*. Vrouwen vieren dit ritme in hun gemoedelijke omgang met elkaar, in hun speels huid-aan-huidcontact, in de regelmaat van de dagelijkse voedselbereiding, van de opeenvolgende zwangerschappen of menstruaties, en in hun maandans. De vrouwendans bij volle maan is de tegenhanger van het palmwijn-drinken onder mannen. In hun dans en lied vieren de vrouwen gezamenlijk het opbruisen van de levensdrift in zichzelf, de gemeenschap en de leefwereld. Tegelijk transfereren ze de beweging van het weven op metaforische wijze naar het lichamelijke, sociale en kosmologische. Op het ritme van trommel en lied draait de vrouw haar heupen en buik en maakt daarbij een lichte golfbeweging met het bovenlichaam. Op het rechterbeen steunend en de linkerknie ontspannend, stoot de danseres haar linkerbekken schuin opwaarts naar voren om daarna een nieuwe draaibeweging te beginnen, zonder van plaats te veranderen. Binnen de echtelijke intimiteit kan een dergelijke heupdans tot prelude dienen voor de geslachtsgemeen-

schap. Tijdens de echtelijke eenwording maakt de vrouw dezelfde heupbeweging. De bewegingen van de danseres roepen het beeld op van het weven en van het mysterieuze doorgeven van leven via bevruchting en bevalling. In mijn termen uitgedrukt is weven een kosmogenetisch ritme: het geeft vorm aan ruimte en tijd en verweeft de levensbron en levensdrift van het individu met die van de groep en de leefwereld. Van deze integratie is het weven zowel een metaforische uitdrukking als een onuitgesproken patroon.

Het endogene vermogen tot zelfheling

De huid en de lichaamsopeningen (navel, fontanella “waarlangs de genitor de foetus voedt”, borsten, mond, neus, ogen, oren, anus, genitalia) worden gezien als grensmarkering en mogelijkheid tot overgang tussen binnen en buiten, ik en ander. De openheid en geslotenheid van het lichaam dienen als metafoor voor de openheid en geslotenheid van eenheden op het sociale en kosmologische vlak: het gezin, het huis, het dorp, de leefwereld. Overgangen zijn helend, heelmakend, wanneer ze op fysiek, sociaal en kosmologisch vlak de lichaamssymboliek veruitwendigen die zorgt voor de scheiding en de verbinding van binnen en buiten, beslotenheid en openheid, doodstrijd en (her)geboorte, verrotting en bloei, dood en leven. De helderziendheid van de genezer, zijn functie als wever, zijn androgyne identiteit, zijn optreden als moederlijke oom – al deze aspecten hebben een sterk integratief vermogen omdat ze de gevestigde orde en norm (in het bijzonder de gebruikelijke grenzen tussen generaties, geslachten, agnatisch en uterien, bloedverwanten en aangetrouwde familie) op een radicale wijze ter discussie stellen en daardoor meteen als noodzakelijke orde herbevestigen. De taak van de genezer bestaat uit het bestrijden van het kwaad door het tegen zichzelf te keren (-kaya) om zo de levenskracht te bevrijden van de verstikking of de verspilling (zie hogerop: *-fuundila fula*). In mijn termen: het is het weven van de levensbron en levensdrift, geassocieerd met het proces van gisten en koken, dat metaforische en grensverschuivende betekenis geeft aan de kuur als een zwangerschap. De kuur is aldus een transformatief proces.

Tijd en ruimte maken de kern uit van de fundamentele metaforen in het therapeutisch gebeuren. De symboliek van het weven, met haar verwijzing naar de levengevende processen in de raffiapalmboom en in de gisting van de palmwijn, verbindt een concentrische beweging (van buitenzijde naar centrum en vice versa) met een spiraalvormige. De genezing doet de patiënt opnieuw voeling krijgen met zijn centrum of levenskern in een gistingsproces dat, in termen van de *fula*-metafoor, verrotting omzet in regeneratie, het lichaam, de groep en leefwereld met elkaar verweeft. Enerzijds is er de spiraalvormige beweging die eenheid brengt in “het leven dat uit het ei ontspruit.” Die beweging kenmerkt de levenscyclus van het individu (Devish 1985) dat gaandeweg voor zichzelf een kern vormt door een verinnerlijking van zijn luisteren en oordelen en dat daarna in een eenwording met het andere geslacht leven verwekt. Alleen de man die zich heeft ingezet voor de fysieke reproductie van de groep, die, met andere woorden, huwbare kinderen heeft, heeft zeggenschap over de sociale reproductie van de groep, als familiehoofd, rechter, genezer, initiator, smid, politieke chef. De therapie brengt de patiënt van

de buitenkant van zijn bestaan naar zijn kern: de behandeling leidt hem van pathogene, deprimerende of aliënerende relaties naar een symbolische afzondering in de moederschoot (het ei van de wereld) en verbindt hem weer met de nieuwe, van binnenuit ontluikende identiteit.

Anderzijds geeft de helingssymboliek aan deze centrifugale en centripetale levensbewegingen de concrete en manipuleerbare vorm van de weefbeweging. In de kosmologische en seksuele verwijzingen roept het raffiaweefsel het opbruisend, levengevend proces op van het opstijgende sap in de palmboom, gullend uit de bloesem en gillend in de kalebas, en van het winnen van de palmolie uit gekookte palmmnoten. Heling put wezenlijk uit de opbruisende levensstroom.

Besluit

De Yaka genezingssymboliek en -praktijk beroept zich op een uitgebreide en praktische kennis van planten, dieren en het menselijk lichaam (Devisch 1984). Mijn studie heeft vooral, en wellicht wel te eenzijdig, aandacht voor de symboliek van de Yaka genezers. Het was mijn opzet aan te tonen hoezeer het lichaam (met zijn eigenschappen van grensmarkering en -overschrijding in tijd en ruimte) de bron en scène is van het therapeutisch drama. De therapeut zondert zich af van de doorsnee burger en de dagelijkse vaardigheden door de geheimhouding van zijn therapeutische kennis en zijn initiatorische kunde. De ziekte zondert de patiënt op gelijkaardige wijze af van het gewone leven. Maar de divinatorische etiologie en de heling willen de patiënt en zijn familie inschakelen in het gezondmakende 'grensverkeer' tussen de lichamelijke, sociale en kosmologische domeinen. De therapeutische gemeenschap, de rituele scène, het optreden van de therapeut en het hele therapeutische drama bieden een tijdruimtelijk kader aan waarin lichamelijke affecten, krachten en functies op metaforische wijze ten tonele worden gevoerd en gemanipuleerd. De patiënt geeft vorm aan het sociale en kosmologische lichaam via een reeks van lijfelijke praktijken: aanroepingen, dans, mime, lichaamstooi, massage, rookbaden, openbaarmaking en blootstelling versus afzondering en bezetenheid. Zo reïntegreert de kuur de drie velden. Door zijn 'exfoliatie' in de rituele tijdruimte wordt de patiënt ertoe gebracht zich te vereenzelvigen met zijn geritualiseerde en opnieuw gesocialiseerde vormgeving. Zo wordt hij tezamen met zijn familieleden herboren in een orde van de Wet, de norm. Tegelijk wordt de levenskracht, die van moederszijde op het individu overgaat, opnieuw aangeboord en doorgegeven. Binnen deze uterine levensstroom en bloedband krijgt het spel van symbolisatie een concrete, cultuurspecifieke vorm. Daarin bekleden het lichaam en de concrete, geïntegreerde lichaamsbeleving een bijzondere plaats. Een geïntegreerde lichaamsbeleving ligt aan de basis van de uitwisseling met de anderen en de wereld: de huid en lichaamsopeningen worden grensbepalende en bemiddelende bronnen van symbolische betekenisoverdracht. *Mooyi* is de driftmatige levenskracht die spiritueel en relationeel wordt beleefd in één zinstichtend gebeuren.

Noten

De auteur is hoogleraar sociale antropologie, K.U.Leuven (Tienestraat 102, B-3000 Leuven), alsook lid van de Belgische School voor Psychoanalyse. Hij verrichtte medisch-antropologisch onderzoek onder Vlaamse, Turkse en Marokkaanse huisartspatiënten (1980-'85) en onder de Yaka van Zaïre (1971-1974, en kortere verblijven sinds 1986).

1. Het antropologische onderzoek (jan. 1972-okt. 1974) waaruit deze studie put vond plaats bij de noordelijke Yaka in het Taanda-groupement van dertien dorpen, 450 km ten Zuidoosten van Kinshasa. Ik heb er participerende observatie gecombineerd met vele open vraaggesprekken met de ouderen, verantwoordelijk voor de voornaamste socio-culturele instellingen en organisaties. Op het ritme van het aanleren van de taal en door zoveel mogelijk deel te nemen aan het dagelijkse leven, heb ik kennis en inzicht kunnen verwerven. Aldus heb ik kunnen deelnemen aan familiebezoeken, allerhande divinatorische orakels, rituelen, enzovoort. Ik heb individuele gesprekken gevoerd met 27 therapeuten en het contact kunnen verdiepen en verlengen met vijf van hen. Ik was ook getuige van de verschillende vormen van genezing bij een vijftiental patiënten. Verder heb ik informatie verzameld over ziektegeschiedenissen, ziekteclassificaties, en over het therapeutisch gebruik van planten, dieren en specifieke medicinale bereidingen.
De gegevens die ik verzameld heb over divinatie en heling bevestigen in detail de waarnemingen van De Beir (1975), die tussen 1938 en 1945 de genezingspraktijken geobserveerd heeft in de streek van Chef N-nene waartoe ook het Taanda-groupement behoort. Mijn jaarlijkse onderzoeksverblijven van een zestal weken in Kinshasa, sinds 1986, suggereren mij dat het divinatorisch en genezingsprotocol, buiten enige vereenvoudiging, niet wezenlijk is veranderd bij de Yaka die naar Kinshasa migreerden. Wel richt het zich nu ook tot vele niet-Yaka elienten voor problemen met betrekking tot de geldeconomie, beroep en opvoeding.
Het onderzoek onder de Yaka heb ik verricht als Aspirant en Aangesteld Navorsers van het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek; ditzelfde Fonds financierde mijn recente onderzoeksverblijven in Kinshasa. Dit artikel is een herziene versie van Devisch 1989.
2. Zinnen of zinsdelen tussen dubbele aanhalingstekens zijn letterlijke citaten van mijn informanten.
3. De uitdrukking *-tohula n-toondu* die hier wordt gebruikt, verwijst naar het oversnijden van de trechter uit bladeren. Die trechter vangt het sap uit de palmbloesem op in de kalebas, waar het dan kan gisten. Het gebaar waarmee de patient, kort na afloop van de afzondering, van zijn therapeut afscheid neemt, wordt gezien als "een oversnijden van de trechter".

Literatuur

- Balandier, G.
1965 *Au Royaume de Kongo: du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette.
- Bastin, M.L.
1988 *Entités spirituelles des Tshokwe (Angola)*. Milano: Carlo Monzino.
- Bourgeois, A.
1978-79 *Mbwoolu sculpture of the Yaka*. *African Arts* 12(3): 58-61, 96.
1984 *Art of the Yaka and Suku*. Meudon: A.& Fr. Chaffin.
- Buakasa, Tulu Kia Mpansu
1973 *L'impensé du discours: Kindoki et nkisi en pays kongo du Zaïre*. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre.
- Csordas, T.J.
1990 Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos* 18: 5-47.
- De Beir, L.
1975 *Religion et magie des Bayaka*. St-Augustin-Bonn: Anthropos.
- De Boeck, F.
1991 Therapeutic efficacy and consensus among the Aluund of Southwest Zaïre. *Africa* 61(3).

- Devisch, R.
 1984 *Se recréer femme. Manipulation sémantique d'une situation d'infécondité chez les Yaka du Zaïre.* Berlin: Dietrich Reimer.
 1985 Symbol and psychosomatic symptom in bodily space-time: the case of the Yaka of Zaïre. *The International Journal of Psychology* 20(4-5): 589-616.
 1988 From equal to better: investing the chief among the Northern Yaka of Zaïre. *Africa* 58: 261-90.
 1989 Spiegel en bemiddelaar: de therapeut bij de Yaka van Zaïre. In: H. Vertommen, G. Cluckers & G. Lietaer (red) *De relatie in therapie.* Leuven: Universitaire Pers, pp. 331-57.
 1990 The human body as a vehicle for emotions among the Yaka of Zaïre. In: M. Jackson & I. Karp (eds) *Personhood and agency: the experience and other in African cultures.* Stockholm: Almqvist & Wiksell – Washington: Smithsonian Institution Press, pp. 115-34.
 1991 Mediumistic divination among the Northern Yaka of Zaïre: etiology and ways of knowing. In: Ph.M. Peek (ed) *African divination systems: ways of knowing.* Bloomington: Indiana University Press.
- Gil, J.
 1985 *Métamorphoses du corps.* Paris: Editions de la Différence.
- Huber, H.
 1956 Magical statuettes and their accessoires among the Eastern Bayaka and their neighbours. *Anthropos* 51: 265-90.
- Janzen, J.
 1978 *The quest for therapy in Lower Zaïre.* Berkely: University of California Press.
 1982 *Lemba 1650-1930. A drum of affliction in Africa and the New World.* New York: Garland.
- Lima M.
 1971 *Fonctions sociologiques des figurines de culte Hamba dans la société et dans la culture Tshokwe (Angola).* Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Lock M. & N. Scheper-Hughes
 1987 The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1: 6-41.
- Turner, V.
 1968 *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia.* Oxford: Clarendon Press.
- Van Wing, J.
 1959 *Etudes Bakongo I & II.* Louvain: Desclée de Brouwer.
- Yoder, St.
 1981 Knowledge of illness and medicine among Cokwe of Zaïre. *Social Science & Medicine* 15B: 237-46.