

## 'In de borst gesneden': een taalpragmatische benadering van ziekteverklaringen bij de Kunda in Oost-Zambia<sup>1</sup>

Annette Drews<sup>2</sup>

*Door een analyse van relevante communicatieve praktijken komt de auteur tot een herinterpretatie van het mdulo-complex, dat als ziekteverklarend concept bij verschillende etnische groepen in Centraal Afrika bekend is. Vanuit recente ervaringen in het veld levert zij kritiek op de bestaande mdulo-literatuur. In plaats van intrinsieke eigenschappen van subjecten verantwoordelijk te stellen, legt zij de nadruk op het relationele aspect van de ziekte-oorzaak. Als communicatieve praktijk constitueert mdulo het individu en zijn sociale relaties. Dit wordt vooral uitgewerkt met betrekking tot de conceptualisatie van de pasgeborene en de positie van de echtgenoot. Op zijn beurt wordt het mdulo-complex vorm gegeven door de communicatieve praktijk van de in de gemeenschap levende individuen.*

Reeds vele decennia hebben antropologen belangstelling voor *mdulo*, een reeks ziekteverklaringen, gebruikelijk bij verschillende etnische groepen in Centraal Afrika (onder andere bij de Chewa, Tumbuka en Kunda). Verhandelingen over het *mdulo*-complex zijn onder andere te vinden bij Bruwer (1949), Marwick (1965), Drake (1976) en Van Breugel (1977). Deze auteurs, met uitzondering van Drake, richten zich bijna uitsluitend op het ziekteverklarende aspect van het *mdulo*-complex zonder verder in te gaan op de veronderstelling die er aan ten grondslag ligt dat alle menselijke relaties bepaald kunnen zijn door de sociale 'temperatuur'. Het gaat hun hierbij voornamelijk om de beschrijving van ziektes die ontstaan wanneer een sociaal 'warme' persoon een 'koude' persoon 'snijdt' door met deze in contact te treden. Zij concludeerden hieruit dat de ziektecausatie in verband gebracht kan worden met intrinsieke eigenschappen van de persoon en dat deze eigenschappen in morele termen geëvalueerd kunnen worden.

Alhoewel er talrijke symptomen met de *midulo*-ziektes (*midulo* meervoud van *mdulo*<sup>3</sup>) geassocieerd kunnen worden, wordt de nadruk vooral gelegd op aandoeeningen van de luchtwegen. In dit klassieke geval is de zieke *-duka m'chifuwa* ('van binnen in de borst gesneden'). De genoemde onderzoekers beschouwen de 'snijder' en de 'gesneden' als onafhankelijke categorieën en interpreteren de twee bij het *mdulo*-complex betrokken partijen vanuit een moreel perspectief. De volgende beschrijving van Marwick (1965: 66) is illustratief voor een dergelijke benadering:

...an innocent, susceptible ('cold', *wozizila*) person will get 'cut in the chest' (-*duka m'cifuwa*) and suffer the state of being cut (*mdulo*) if he comes in contact - mystically, physically (e.g. sexually) or through the medium of salted 'relish' - with someone who is ritually impure or dangerous ('hot', *wotentha*).

Dit is het enige door Marwick gegeven voorbeeld van een *mdulo*-ziekte. Mijn informanten noemden in dit verband als het meest in het oog springende voorbeeld de dood van een baby en haar moeder tijdens de bevalling. Dit kan gebeuren wanneer een man tijdens de zwangerschap van zijn vrouw vreemd gaat (*ku-lumphira*). De buitenechtelijke geslachtsgemeenschap heeft hem 'warm' gemaakt. Wanneer hij daarna met zijn vrouw slaapt, 'snijdt' hij het ongeborn kind, dat 'koud' is, door de agens van het sperma. De 'gesneden' baby veroorzaakt ook de dood van de moeder. Een ander voorbeeld is de ziekte die een man of zijn kinderen kunnen oplopen wanneer zijn vrouw vreemd gaat en vervolgens zout aan het eten toevoegt. Haar 'warmte' komt via het zout in contact met de 'koude' familieleden. Een ernstige ziekte of zelfs de dood kunnen het gevolg zijn. In de literatuur wordt de 'warme' status van de 'snijder' direct in verband gebracht met seksualiteit (b.v. Drake 1976: 4). De 'koude' status van de familieleden wordt geassocieerd met het ontbreken van seksualiteit. Gezien het feit dat de respectievelijk 'gesneden' echtgenoten ook seksueel actief zijn, lijkt me de genoemde associatie niet verhelderend. Ik zal hier later op terugkomen.

De tot nu toe genoemde voorbeelden zijn consistent met een opvatting van het *mdulo*-complex als morele categorie zoals onder andere aangegeven door Marwick. Andere ziektes echter, die volgens informanten ook door *mdulo* veroorzaakt zijn, lenen zich niet voor een dergelijke interpretatie. De nu volgende voorbeelden dwingen ons de bestaande interpretaties van het *mdulo*-complex opnieuw te overdenken.

### *Mincha*

*Mincha* is een ziekte die voornamelijk is gelokaliseerd in het gezicht, en zich manifesteert in opgezette klieren (meestal onder de kin, bij de kaakspieren, achter de oren en in de nek), aangetast mondslijmvlies of tandbederf. Iedereen die met het lijk van een pasgeborene in aanraking is gekomen en geen gebruik heeft gemaakt van de beschermende kracht van medicinale kruiden, ontwikkelt uiteindelijk *mincha*.

Een pasgeboren kind is nog niet via de vuurceremonie 'verwarmd' en in de gemeenschap opgenomen. Ongeveer twee maanden na de geboorte wordt een baby door een rituele geslachtsgemeenschap van haar ouders in de gemeenschap geïncorporeerd. Vuur en het sperma van de vader moeten de baby 'verwarmen' en weerbaar maken tegen de in het dorp heersende 'warme' krachten. Als een baby vóór die tijd overlijdt, dan is haar 'kou' gevaarlijk voor de 'warme' gemeenschap. De overleden pasgeborene wordt gelijk gesteld aan het produkt van een miskraam. Het is opmerkelijk dat de naam van de baby, zo die er al was vóór de vuurceremonie, niet wordt uitgesproken, evenmin als de termen *kamwana* (baby), *mwana* (kind) of *munthu* (mens). In plaats daarvan verwijst men naar de overleden baby in termen

van *wosapya* (de ongere), *wozizira* (de koude), *osapyetsa* (de onverwarmde), *wamuwisi* (de onrijpe) of zelfs *chizizi* (het koude). 'Het koude' is in zekere zin nog geen persoon en wordt dientengevolge ook niet op de begraafplaats bijgezet. Het lijk wordt haastig in alle vroegte door een aantal oude vrouwen naar 'de plaats der kouden' gebracht. Wie per ongeluk die plek betreedt zal door de 'kou' gezwollen enkels en benen krijgen. Slechts oude vrouwen kunnen 'de koude' begraven omdat ze zelf 'afgekoeld' zijn door hun verminderde seksuele activiteit na de menopauze. Op het belang van de terminologie van de pasgeborenen voor de constitutie van het individu en haar sociale relaties zal ik nog terug komen.

### *Unjise*

Een ander voorbeeld van een *mdulo*-ziekte waarbij de 'koude' de 'warme' persoon 'snijdt' is *unjise*. Wanneer een vrouw in verwachting raakt, terwijl ze nog een zuigeling heeft, staat het ongeboren kind met de baby in verbinding via de moedermelk. Het ongeboren kind – de 'koude' – 'snijdt' een door de vuurceremonie reeds 'verwarmde' broer of zus. Diarree, vermagering en uiteindelijk de dood zijn het gevolg van dit 'snijdend' contact. De symptomen van *unjise* vertonen veel overeenkomsten met die van het biomedische concept ondervoeding.

### *Mdulo als relatie*

*Unjise* en *mincha* zijn in strijd met de klassieke opvatting dat een *mdulo*-ziekte veroorzaakt wordt doordat een 'warme, onreine' persoon een 'koude, onschuldige' persoon 'snijdt'. Een identificatie van de 'snijder' met het 'warme' en van de 'gesnedene' met het 'koude' (of omgekeerd) blijkt in het geval van deze twee ziektes niet mogelijk. Veeleer treedt de relatie tussen twee subjecten met een verschillende rituele temperatuur als verantwoordelijke factor in de ziektecausatie naar voren.<sup>4</sup>

Het belang van de genoemde voorbeelden reikt verder dan de noodzaak tot een verruiming van het begrip van de ziekte- veroorzakende personen. Een morele interpretatie van het *mdulo*-complex – zoals we dat bij alle genoemde auteurs aantreffen – blijkt dan onhoudbaar. Zo definieert Drake (1976: 2) *mdulo* als volgt:

...a notion that sexual-ritual *misbehaviour* on the part of one person brings about illness or death to other persons who are deemed susceptible by virtue of their relative sexual-ritual status (mijn cursivering).

Ook Van Breugel (1977: 279) ziet *mdulo* als een morele categorie:

*Mdulo* is something they (the Chewa) fear as consequence of wrong-doing. *Mdulo* beliefs state that illness and death can be a consequence of bad behaviour. They instill a sense of responsibility towards one's fellowmen and the community.

In het geval van *mincha* en *unjise* kan de ziekte-veroorzakende partij nauwelijks verantwoordelijk gesteld worden. De overleden baby heeft niets verkeerd gedaan

en ook het ongeborn kind kan geen kwaad verweten worden. De ziekte is eerder het natuurlijke gevolg van het contact tussen twee personen met een ritueel verschillende status. Niet de 'warme' of 'koude' persoon als zodanig is gevaarlijk maar de relatie tussen hen. Het concept van de verontreiniging zoals geïntroduceerd door Douglas (1966: 112) lijkt voor het begrip van het *mdulo*-complex van belang. Terwijl een interpretatie van *mdulo* als 'straf van de vooroudergeesten' (Van Breugel 1977: 221) of als 'bovennatuurlijke sanctie' (Marwick 1965: 69) een autonome wil veronderstelt, verklaart het concept van de contaminatie van de ziektecausatie op onmiddellijke, niet-morele wijze. Verantwoordelijkheid ligt dus noch bij de 'warme', zoals Drake (1976: 2) stelt, noch bij de 'koude', maar bij degene die het 'snijdend' contact had kunnen voorkomen. De zwangere vrouw, die haar kind door *unjise* verliest, 'snijdt' niet en is niet 'gesneden'. Toch wordt ze verantwoordelijk gesteld voor de dood van haar kind, omdat ze de zwangerschap had kunnen voorkomen die tot het contact tussen het 'koude' en het 'warmere' kind geleid heeft.

In dit verband wil ik tevens de gebruikelijke dichotomisering (wel of niet gerelateerd aan seksualiteit) bekritisieren. Mijns inziens gaat het om essentieel relatieve begrippen die slechts door de context gedefinieerd worden. Een kind is 'koud' ten opzichte van de seksueel actieve volwassenen die aan het produktieve leven deelnemen en het met hun 'warmte' kunnen 'snijden'. Hetzelfde kind is 'warm' ten opzichte van het ongeborn kind dat het via de moedermelk kan besmetten. 'Warmte' is aan seksualiteit gerelateerd, maar niet uitsluitend. De rituele status houdt verband met de relatieve afstand van personen van de voor de gemeenschap centrale (re)produktieve activiteiten. De 'koude' status kan in dit perspectief in verband gebracht worden met de kwetsbaarheid van het fysieke leven überhaupt: doden, kraamvrouwen, pasgeborenen en oude mensen zijn allemaal relatief koud.

### *Mdulo* en de morele code

Ook binnen een interpretatie van *mdulo* als besmetting blijft de vraag naar de morele verantwoordelijkheid overeind. Vanuit het gekozen perspectief wordt de verantwoordelijkheid echter niet noodzakelijkerwijs bij de ziekte-veroorzakende persoon gelegd, maar bij degene die invloed heeft op het tot-stand-komen van het 'snijdende' contact. De morele code die erop gericht is het 'snijdende' contact te voorkomen vindt zijn uitdrukking in een aantal *miyambo* (meervoud van *mwambo*: gebruik/traditie). *Miyambo* zijn geformaliseerde orale overleveringen met een normatieve strekking. Er zijn talrijke *miyambo* die betrekking hebben op gedrag ter voorkoming van *mdulo*-ziektes. Ik zal hier volstaan met twee voorbeelden.

Tijdens de initiatierites wordt het jonge meisje geleerd welke maatregelen het kan treffen om tijdens haar menstruatie het seksuele contact met haar toekomstige echtgenoot te voorkomen. Een menstruerende vrouw is 'warm' en kan anderen via seksueel contact of via het toevoegen van zout besmetten. Op beide gedragingen rust een taboe.

Een andere *mwambo* schrijft een gecompliceerd reinigingsritueel voor aan ouders die een 'koud' kind verloren hebben. De ouders moeten zich beschermen tegen de 'koude' invloed van hun ongeborn kind. Een definitieve scheiding tussen

moeder en kind moet voltrokken worden om te voorkomen dat bij een nieuwe zwangerschap de overleden baby het ongebooren kind 'snijdt' en op die manier de moeder voorgoed onvruchtbaar maakt. Het reinigingsritueel dient te worden afgesloten door een rituele geslachtsgemeenschap. De vrouw, die door de bevalling 'koud' was, wordt door het sperma van haar man 'verwarmd' en is daardoor gewa-pend tegen de in de gemeenschap heersende 'warme' invloeden. Het reinigings-ritueel, dat veel inspanning en materiële offers van de ouders vraagt, beschermt hen tegen zowel te 'koude' als te 'warme' invloeden.

### ***Mdulo* en het individu**

De *miyambo* zijn gebaseerd op een kosmologie waarin de rituele temperatuur van het individu een structurerend element is in haar sociale relaties. Het spreken over het pasgeboren kind is een verhelderend voorbeeld. Zoals al eerder opgemerkt, refereren Kunda sprekers aan een pasgeboren kind in termen van 'de koude', 'de onverwarmde', enzovoort. Deze manier van spreken vertoont zowel kenmerken van metaforisch als van metonymisch taalgebruik. In eerste instantie wordt de rituele status van mensen via een metaforisch proces begrepen in termen van temperatuur. In tweede instantie wordt metonymisch naar de pasgeborene verwezen door middel van een pars pro toto: het geheel – de zuigeling – wordt geconceptualiseerd door een deel – de rituele temperatuur. Men zou zich kunnen afvragen waarom sprekers propositionele vormen gebruiken ('de koude') die slechts op zeer indirecte wijze verbonden zijn aan de propositionele vormen van hun gedachten, namelijk een pasgeborene. Sperber en Wilson (1986: 233) beantwoorden deze vraag als volgt:

The speaker is presumed to aim at optimal relevance, not at literal truth. The optimal interpretive of a thought should give the hearer information about that thought which is relevant enough to be worth processing, and should require as little processing effort as possible.

Uitgaande van het relevantie-criterium hechten Kunda sprekers dus meer waarde aan de rituele temperatuur van een baby dan aan zijn leeftijd (zoals bijvoorbeeld in de Nederlandse term 'pasgeborene' tot uitdrukking komt) of aan zijn identiteit als persoon (zoals bijvoorbeeld in 'baby'). Deze spreekwijze hangt samen met het begrip *umunthu*: de mens is pas volledig mens in relatie tot zijn medemens. De sociale relaties van de Kunda zijn veelvuldig en de rituele temperatuur, door mij gedefinieerd als een relatie in plaats van een eigenschap, is er één van – zij het in het geval van de baby wel een van de meest belangrijke. Terwijl een oude vrouw ook 'koud' is, zal zij nooit 'de koude' genoemd worden zoals de baby. Zij is *Amake Mabvuto* (moeder van Mabvuto), *Agogo aToko* (grootmoeder van Toko), enzovoort. Bij de baby moeten de sociale relaties zich echter nog ontwikkelen via de rituele temperatuur en de bijbehorende *miyambo*.

### *Mdulo* en de communicatieve praktijk<sup>5</sup>

*Mdulo* rechtvaardigt de *miyambo* als een 'rationeel' systeem van regulaties. 'Rationeel' in de zin dat Kunda sprekers, die bij de wet van de *miyambo* leven, hun gedrag kunnen verklaren als zijnde in overeenstemming met hun persoonlijke belangen en de belangen van de gemeenschap als geheel. Zij kunnen hun gedrag rechtvaardigen binnen een pragmatisch discours. Binnen de voortdurende reconstructie van de *miyambo*, die gekenmerkt wordt door zowel conservatieve als vernieuwende tendensen, en door de dagelijkse communicatieve praktijk, is er ruimte voor overleg en manipulatie. Uitgaande van het warm/koud concept kunnen sprekers de morele code gebruiken om hun sociale relaties te interpreteren en vorm te geven. Het *mdulo*-complex is vooral van belang voor de structurering van relaties binnen het gezin, dat in de matrilineaire samenleving van de Kunda onder een bijzondere spanning staat. Douglas merkt in dit verband op dat het besmettingsconcept relevanter wordt naarmate er meer belang gehecht wordt aan de loyaliteit van echtelieden. Binnen de maatschappij van de Kunda is de echtelijke trouw nauwelijks op een structurele manier te waarborgen. Een man trouwt in de matrilinie van zijn vrouw waar hij gedurende een aantal jaren bruidsdiensten moet verrichten. Formeel heeft hij weinig rechten binnen zijn nieuwe omgeving, waar hij als een vreemdeling gezien wordt. Informeel bevindt hij zich echter in een betere positie omdat vooral de oudere generatie hem het leven zo aangenaam mogelijk tracht te maken. Dit houdt verband met de afwezigheid van hun eigen zonen (door huwelijk en/of trek naar de stad) en de daaruit voortkomende schaarste aan mankracht. Vanwege de op sekse gebaseerde arbeidsdeling zijn mannen voor het functioneren van de grote verwantschapsgroep onontbeerlijk, noodzakelijk. Om de schoonzoon aan de matrilinie van zijn vrouw te binden, geven de ouderlingen hem vaak meer macht over zijn vrouw dan hem formeel toekomt. Gezien het feit dat zijn eigen matrilinie ook vecht om zijn aanwezigheid en steun, wordt de man vaak verteerd door conflicterende verplichtingen en mogelijkheden tussen die twee groepen. Dit dilemma is een destabiliserende factor binnen het huwelijk bij de Kunda. Omdat binnen de *mdulo-miyambo* de nadruk gelegd wordt op de wederzijdse verplichtingen binnen het kerngezin, worden deze vaak als een integrerende factor op het ideële vlak gezien in contrast met andere tendensen die het gezin uit elkaar doen vallen. In dit perspectief is *mdulo* de ideële compensatie van een falende sociale integratie. Deze visie die veel gelijkenis vertoont met Kants concept van de onverzoenlijkheid tussen de objectieve en de morele wereld houdt echter geen rekening met de verstrengeling van sociale orde en communicatieve praktijk. De ambigue status van de echtgenoot wordt in het spreken over *mdulo* zowel veroorzaakt als tot uitdrukking gebracht. De maatschappelijke orde, die ten grondslag ligt aan de positie van de echtgenoot, wordt tevens geconstitueerd door de communicatieve praktijk rondom *mdulo* waarin deelnemers de echtgenoot opnemen en/of marginaliseren ten opzichte van de matrilinie van zijn vrouw. Zo worden sociale verbanden zowel versterkt als afgezwakt.

Eén voorbeeld van een dergelijke communicatieve praktijk is afkomstig uit een interview dat ik had met twee oudere vrouwen omtrent *mdulo*-praktijken in het verleden. Het gesprek werd gevoerd in de omgangstaal van de vrouwen waarin

elementen uit het Nyanja, het Chewa, het Kunda en het Nsenga samenkomen. De weergegeven tekst is een fragment uit dit gesprek dat meer dan twee uur in beslag nam. Het gesprek begint met mijn vraag naar de vuurceremonie ('het nemen van het kind'), die gehouden wordt zodra de pasgeborene voor het eerst geglimlacht heeft. De grootmoeder van de vrouw (moeders moeder) wijst de ouders op dat moment op hun plicht de seksuele omgang te hervatten. Tijdens deze rituele geslachtsgemeenschap nemen de ouders het kind tussen zich in en smeren het na een coïtus interruptus in met sperma. Na afloop reiken de ouders elkaar het kind over het vuur in de hut aan. Door deze ceremonie is het kind beschermd tegen de in het dorp heersende 'warme' krachten en tegen de 'warme' van het seksueel contact tussen haar ouders. Ook het eventuele overspel van de ouders kan het kind nu minder schade toevoegen.

In het weergegeven fragment verwijzen de sprekers, Madelena Banda (M), Josephina Mwanza (J) en Anette Drews (A) voortdurend naar een culturele context die slechts weinig lezers zullen kennen. Later zal ik deze contextkennis nader toelichten.

- A: Wanneer zij hun kind al genomen hebben (1) zouden er geen problemen zijn. Waarom nemen mensen hun kinderen eigenlijk zo vlug tegenwoordig?
- M: Ze zeggen dat de echtgenoot zijn kind schade kan berokkenen. In het verleden luisterden de mannen. In dit gebied worden kinderen na twee maanden genomen. Totdat het kind op de mat gegooid is (2), mag de man niet vreemd gaan. Bij de Tumbuka is het pas na vijf maanden. Vroeger begrepen ze dat goed. Vandaag de dag niet. Veel kinderen wordt schade berokkend!
- J: Ja, zo deden de ouderlingen het in het verleden. Kinderen werd niet zoveel schade aangedaan als tegenwoordig. Oh, nee, nee, tegenwoordig, nee! Kinderen worden in hun borst gesneden zeggen ze. Kijk, wanneer hun haar geschoren is (3), wanneer hun haar geschoren is zouden ze niet eens moeten proberen om het kind aan te raken. Ze wilden het zelfs niet eens. Of wanneer bij hen thuis iemand geschoren werd, dan zouden ze het kind ook niet aanraken, zelfs wanneer het kind reeds op de mat gegooid was. Wanneer dit kind (4) zegt, "Nee, ik ben ziek" (5)...
- M: Omdat, zelfs wanneer ze in het huis werkt(6), is dat één ding, maar ze zou het kind niet aanraken, wanneer ze ziek is. Het kind is hier op de veranda (7), maar wanneer ze ziek is moet ze het niet aanraken. De eerste dag nadat we het kind genomen hebben, nadat het hierop gevallen is (8), haalt ze een lap stof, scheurt er een stukje af en knoopt het om de polsen van het kind. Wanneer ze het vastmaakt weten we dat ze ziek is.
- J: En dan doet ze haar vinger daarin (9) en smeert het op haar neus, en wanneer ze het oppakt, verwondt ze het niet. Wanneer ze het kind de neus snuit (10), heeft ze zich aan de traditie gehouden (11). Vroeger stierven de kinderen niet zo maar, zoals tegenwoordig. Dit kind, nee, ze komt en weet het in haar hart. Ze neemt een klein stukje stof, maakt het vast en pakt het kind op. Dan weten we dat ze ziek is. We begrepen het teken dat ze ons gaf. Zo deden we het in het verleden. Maar tegenwoordig is het niet zo. Zelfs wanneer ze lekt als een gek, neemt ze het kind van haar eigenaar (12); wanneer ze geschoren is, draagt ze het op, zonder dat dat van invloed is op het kind. En dan weten ze niet of het kind overleden is vanwege datgene wat ze gedaan hebben. Ze zeggen dat het de vader was die het kind dit heeft aangedaan.

De geldigheidsclaims van in deze tekst uitgedrukte taalhandelingen kunnen niet begrepen worden zonder

- a) de horizonkennis,
- b) de van het thema afhankelijke contextkennis en
- c) de achtergrondkennis.

### **De horizonkennis**

*De horizonkennis berust op de veronderstelling van de sprekers dat zij "... de meer triviale bestanddelen van de gesprekssituatie en de met groeiende afstand diffuser wordende omgevingen uit gecoördineerde perspectieven min of meer overeenkomstig interpreteren..."* (Habermas 1990: 92). Omdat de horizonkennis in het gesprokene slechts impliciet mede gepresenteerd wordt, zal ik hier een aantal punten aangeven die de tekst wellicht toegankelijker maken.

Josephina en Madalena behoren tot de oudere generatie die het heden begrijpen in termen van het verleden en het verleden herinterpreteren in het licht van het heden. Het historisch perspectief, dat centraal staat in hun betoog, kan slechts begrepen worden vanuit hun maatschappelijke positie als 'ouderling'. Madalena heeft de eerste jaren van haar huwelijk bij de familie van haar echtgenoot in Lundazi gewoond, het gebied van de Tumbuka, waarnaar ze idealiserend verwijst. Vanwege mijn positie als buitenstaander wordt de situatie door alle deelnemers als een socialisatie- en vormingsproces gelegitimeerd en gedefinieerd. Zij verwachten van mij onnozele vragen, zoals ik van hen abstracties en idealiseringen.

### **De contextkennis**

De van het thema afhankelijke contextkennis wordt geconstitueerd door de deelname aan een gemeenschappelijke taal en cultuur:

De spreker, die een bepaald thema aansnijdt, roept impliciet inhoudelijke contexten op; in het licht daarvan lijkt het gesprokene triviaal of verrassend, informatief of ongeloofwaardig. Uit de mede-gepresenteerde context kunnen al naar behoefte informatie en redenen gemobiliseerd worden. Dat zal telkens dan nodig zijn, wanneer de veronderstelling, dat de onthematisch aanwezige kennis intersubjectief gedeeld wordt en er consensus is, onjuist blijkt te zijn (Habermas 1990: 93).

In het gepresenteerde fragment van het interview wordt 'de onthematiseerde kennis' slechts één keer geïdentificeerd, namelijk wanneer ik vraag waarom mensen hun kinderen tegenwoordig zo snel aan de vuurceremonie onderwerpen. Op dat moment geef ik blijk niet te delen in de kennis rondom het veranderde gedrag van echtgenoten. De rest van het fragment zou men een 'coöperatieve taalhandeling' kunnen noemen waarin twee deelnemers zich verenigen in een gemeenschappelijke prestatie (zie Moody 1986).

Omdat veel van de onthematiseerde context voor de meeste lezers niet direct toegankelijk is, zal ik hier enkele punten trachten te verhelderen.

1. “Hun kind nemen” is een metonymische stijlfiguur waarmee men naar de vuurceremonie refereert. De ouders ‘nemen’ het kind tijdens de coïtus tussen zich in.
2. “Het kind op de mat gooien” refereert eveneens aan de vuurceremonie. Na afloop wordt het kind “op de mat gegooid” waar het samen met de ouders gaat slapen.
3. “Wanneer hun haar geschoren is”: na een sterfgeval wordt het haar van familieleden geschoren, waarin de geest van de overledene zich wellicht nog zou kunnen ophouden. Geschoren haar wijst op een recent contact met een dode. De ‘koude’ van de dode, die het familielid besmet heeft, is ook gevaarlijk voor de andere leden van de gemeenschap.
4. “Kind” wordt hier niet gebruikt als leeftijdsaanduiding maar als relationele term: “kind van iemand...”. Feitelijk gaat het hier om een ongetrouwd meisje.
5. “Ik ben ziek” is een eufemisme dat gebruikt wordt om de menstruatie aan te duiden.
6. “Zelfs wanneer ze in het huis werkt”: hier wordt verwezen naar de gebruikelijke arbeidsverdeling waarin de meeste taken in de huishouding en kinderverzorging binnen een gezin verricht worden door één of meerdere ongetrouwde meisjes uit de matrilineaire verwantschapsgroep.
7. “Het kind is op de veranda”: een verwijzing dat het kind reeds ‘verwarmd’ is en zodoende buitenshuis kan komen.
8. “Hierop gevallen is”: het kind is op de mat ‘gevallen’ waarop het met zijn ouders na de vuurceremonie geslapen heeft.
9. “Daarin”: in het menstruatiebloed.
10. “Wanneer ze het de neus snuit”: via het snot staan de baby en de verzorgster in een nauw contact waardoor de kans op *mdulo* toeneemt.
11. Het meisje “heeft zich aan de traditie gehouden” door de moeder van het kind om toestemming te vragen, voordat ze het kind de neus snuit. Josephina gebruikt het Nsenga-woord *ujinguzi* dat voornamelijk in twee contexten gebruikt wordt. Het kan betekenen ‘zorgen voor’ (een kind, het gezin, enzovoort) en ‘zich houden aan de traditie’. Omdat het hierbij niet om synoniemen gaat, maar om van elkaar te onderscheiden betekenissen, zou ook de volgende vertaling mogelijk geweest zijn: “Wanneer ze het kind de neus snuit, heeft ze er goed voor gezorgd.”
12. “De eigenaar”: de moeder.

### **De achtergrondkennis**

Deze heeft betrekking op onbewuste en onwankelbare normaliteitsverwachtingen. De horizon- en contextkennis zijn geworteld in deze als onproblematisch aangenomen en intuïtief gekende achtergrondvoorstellingen. De voor het begrip van de gepresenteerde tekst meest relevante achtergrondkennis heeft betrekking op de warm/koud-voorstellingen. Dat een persoon bepaald wordt door zijn rituele status, kan niet zonder methodische inspanning tot onderwerp van discussie worden, omdat het hoort bij de als vanzelfsprekend aangenomen veronderstellingen. Hoe

mensen door hun rituele status bepaald worden, behoort daarentegen tot de referentiële focus van de interactie. Josephina en Madalena creëren personages wier rituele temperatuur van groot belang is voor de manier waarop zij omgaan met een zuigeling: de rouwende mag het kind niet aanraken, zelfs niet wanneer het reeds ‘verwarmd’ en dus weerbaar is; de menstruerende verzorgster mag het kind alleen maar oppakken nadat ze speciale maatregelen getroffen heeft (menstruatiebloed op haar neus en een touwtje om de polsen van de baby); andere leden van het huishouden mogen het kind slechts de neus snuiten als hun rituele gesteldheid ongevaarlijk voor de baby geacht wordt. De gezondheid van de baby hangt dus in eerste instantie af van de kennis van de moeder omtrent de levensomstandigheden van de omringende personen. Deze ‘subjectieve’ factor (waarneming en evaluatie van gesteldheden) maakt de schuldkwestie in zake *mdulo*-ziektes tot een brandpunt van sociale onderhandeling en eventuele manipulatie. De meerduideligheid van de situatie komt in dit geval simpelweg voort uit de contrasterende perspectieven van de betrokkenen.

De ambiguïteit van de situatie houdt echter ook verband met de ambigue status van de echtgenoot en wordt gecreëerd door de manier waarop de begrippen ‘vroeger’ en ‘nu’ gebruikt worden. Zes keer worden verleden en heden tegenover elkaar geplaatst. Vroeger stierven minder kinderen aan *mdulo* omdat de mannen luisterden en iedereen zich aan de taboes hield. Tegenwoordig worden ze eerder ‘op de mat gegooid’ omdat mannen zich niet houden aan de opgelegde beperkingen en mensen in hun omgang met anderen nauwelijks rekening meer houden met hun ‘gesteldheid’. Tot dusver levert het geschetste perspectief geen noemenswaardige problemen op voor de situatieduiding. Mannen worden buiten het gezinsverband geplaatst, omdat hun autonomie gevaarlijk is voor de voortplanting, de centrale taak van het gezin. Deze stap wordt gelegitimeerd door de ‘onbeheersbaarheid’ van mannen. De argumentatie wordt nog onderstreept door het contrasterende voorbeeld van de Tumbuka die erin slagen hun mannen wel vijf maanden onthouding op te leggen. Men veronderstelt echter niet alleen dat de praktijk met betrekking tot *mdulo* veranderd is, maar ook het mechanisme van *mdulo* zelf. Niet elk ‘snijdend’ contact leidt meer tot ziekte. “Zelfs wanneer ze lekt als een gek, of wanneer haar haar geschoren is, heeft dat geen invloed op het kind.” Uitspraken van deze strekking heb ik vaker gehoord: “Het gaat tegenwoordig niet altijd meer op!” Veranderde praktijken en het veranderende mechanisme, die wellicht in een dialectische verhouding tot elkaar staan, maken *mdulo* tot een essentieel ambigu begrip. Dit komt ook tot uiting in het gebruik van de grammaticale tijden. Terwijl Josephina en Madalena het hebben over gewoontes uit het verleden praten ze erover in de tegenwoordige tijd. Deze tijd, die ook ‘historical present’ genoemd wordt, geeft de indruk dat het vertelde tijdloos is en zodoende algemene geldigheid bezit. De sprekers roepen een normativiteit op, die ze tegelijkertijd aanvechten. *Mdulo* is een *floating signifier* (Laclau 1988: 71), die de context zijn openheid geeft. Deze ambiguïteit verwijdert het *mdulo*-begrip echter niet van het niveau van de achtergrondkennis. De onzekerheid heeft geen betrekking op de veronderstelling dat de sociale temperatuur van bijvoorbeeld de vader of de verzorgster van invloed is op het kind, maar *hoe* deze van invloed is.

In het geval van de echtgenoot leidt dit *mdulo*-begrip tot een fundamentele openheid van de situatieduiding. Een openheid die noodzakelijk is wanneer sprekers willen profiteren van de integrerende functie van de *miyambo*. Josephina drukt via de radicale ambiguïteit van de situatie haar solidariteit met de echtgenoot uit: “En dan weten ze niet of het kind overleden is vanwege datgene wat ze (de meisjes) gedaan hebben. Ze zeggen dat het de vader was die het kind dit heeft aangedaan”. In haar uitspraak verwijst Josephina naar het perspectief van de moeder zelf: “Ze zeggen.” Dit perspectief houdt verband met de relatief machteloze positie van de jonge vrouw in haar matriline. Omdat ze niet altijd blij is met de macht die haar ouders aan haar man toekennen, kan ze zich hier tegen verzetten door hem te marginaliseren: “Hij heeft het gedaan!”

Het *mdulo*-complex constitueert het individu en zijn sociale relaties; door de ambiguïteit van het begrip is zijn interpretatie open en dient in elk geval afzonderlijk uitgevochten te worden. De positie van mannen, die onder meer bepaald wordt door conflicterende verplichtingen, vindt in de *miyambo* zowel haar uitdrukking als haar wortels. De communicatieve praktijk rondom *mdulo* is zowel het produkt als de producent van een culturele overlevering.

## Noten

De auteur is afgestudeerd in de Portugese taal- en letterkunde aan de Rijksuniversiteit Utrecht. Momenteel is zij als onderzoeker-in-opleiding verbonden aan het Antropologisch Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam.

1. ‘In de borst gesneden’ is een vrije vertaling van ‘-duka m’chifuwa wat letterlijk betekent: ‘van binnen in de borst gesneden’. De ziekte wordt veroorzaakt doordat de persoon van binnenuit in zijn borst gesneden wordt.
2. Het materiaal voor dit artikel werd verzameld in Kamoto (Oost-Zambia) tussen maart 1989 en maart 1991. De auteur verricht in Kamoto onderzoek naar de verbale interpretatie van zwangerschap en bevalling bij de Kunda. De term ‘Kunda’ refereert aan verschillende etnische groepen (Kunda, Nsenga, Chewa, Ngoni), die in de Zambiaanse Oostprovincie leven. Ik heb gekozen voor de term ‘Kunda’ omdat de Kunda-chiefs van de koloniale en later nationale autoriteiten de formele zeggenschap over het gebied in kwestie toegekend werd. Het onderzoek werd vanaf 1 mei 1990 gefinancierd door WOTRO (Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek van de Tropen). Ik dank Sjaak van der Geest en de leden van de WARU (Werkgroep Afrika van de Rijksuniversiteit Utrecht onder leiding van Prof.Dr. J.M. Schoffeleers) voor hun commentaar op eerdere versies.
3. *Mdulo* bevat de stam *dula* (snijden).
4. In haar bespreking van ziekte etiologieën bij de Manyika, die ook te maken hebben met ‘temperatuur’, stelt Jacobson-Widding (1989) dat de ziekteveroorzakende ‘warmte’ het gevolg is van het contact tussen tegenpolen. Zodoende zijn relationele aspecten van belang bij de ziektecausatie. Het Manyika concept verschilt echter van *mdulo* omdat de status van de ‘koude’ eenduidig is. De koude wordt bij de Manyika slechts geassocieerd met genezing en schepping. Binnen dit concept wordt ziekte uitsluitend veroorzaakt door warmte al is deze warmte dan een essentieel ambigu begrip.
5. Mijn taal-pragmatiese aanpak is gebaseerd op Habermas’ theorie van het communicatieve handelen (1990: 58-112).

## Literatuur

- Breugel, J.W.M. van  
1977 *Traditional Chewa religious beliefs and practices*. Ongepubliceerde Ph.D. Thesis, University of London.
- Bruwer, J.P. van  
1949 *De gesin onder die moederregtelike Acéwa*. Ongepubliceerde M.A. Thesis, Universiteit van Pretoria: Katete.
- Douglas, M.  
1966 *Purity and danger*. New York: Praeger.
- Drake, M.A.  
1976 *Illness, ritual and social relations among the Chewa of Central Africa*. Ongepubliceerde Ph.D. Thesis, Duke University.
- Habermas, J.  
1990 *Na-metafysisch denken*. Kampen: Kok Agora.
- Haneher, M.  
1979 The classification of cooperative illocutionary acts. *Language in Society* 8 (1): 1-12.
- Jacobson-Widding, A.  
1989 Notions of heat and fever among the Manyika of Zimbabwe. In : A.Jacobson-Widding & D.Westerlund (eds) *Culture, experience and pluralism. Essays on African ideas of illness and healing*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm: Almqvist & Wiksell, pp.27-44.
- Laclau, E.  
1988 Politics and the limits of modernity. In: A. Ross (ed) *Universal abandon? The politics of postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.63-81.
- Marwick, M.G.  
1965 *Sorcery in its social setting. A study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University Press.
- Moody, J.A.  
1986 Story-telling in Zambia: a case for a connection between literary technique and 'normal' language use. In: Moyo, S., T.W.C. Sumaili & J.A. Moody (eds) *Oral traditions in Southern Africa, Vol. II, Aesthetics, language and literature*. Lusaka: University of Zambia, Institute for African Studies, pp. 231-309.
- Sperber, D. & D. Wilson  
1986 *Relevance: communication and cognition*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.