

## De Ndembu en aLuund in één mand: Divinatie en 'sociaal drama'

Filip De Boeck

*Aan de hand van een vergelijking van de manddivinatie bij de aLuund (Zaire) en de Ndembu (Zambia), wordt in dit artikel een kritiek geformuleerd op enkele aspecten van Turners sociaal-dramamodel en zijn interpretatie van de Ndembu divinatie, die een cruciale plaats inneemt in dit model. Meer bepaald worden bedenkingen geformuleerd bij Turners visie op de manddivinatie als mechanisme voor sociaal herstel, en als talig, cognitief en narratief gebeuren.*

### 'Sociaal drama' en Luunda divinatie

In *Schism and Continuity*, de klassieker over conflict en competitie bij de Ndembu van Noord Zambia, ontwikkelde Victor Turner voor het eerst zijn 'sociaal drama' model voor de analyse van sociale conflicten (Turner 1957: 91ff). Dit sociaal drama verloopt steeds volgens een vast basispatroon, bestaande uit vier fasen: 1. een breuk in de sociale relaties, 2. een uitbrekende sociale crisis, 3. de daaropvolgende redressieve actie die wordt ondernomen om het conflict op te lossen, en 4. de finale oplossing van het conflict. Deze kan bestaan uit een mediatief zoeken naar consensus tussen verschillende tegengestelde groepen, waarden en opinies, of uit de erkenning en bestendiging van de breuk (zie Turner 1974: 38ff). In Turners interpretatie is dit sociaal drama een processueel, gradueel en diachronisch gebeuren van sociaal-structurele aard: de opeenvolging van de fasen creëert een betekenisvolle structuur die leidt tot het oplossen van sociale conflicten en het opnieuw articuleren van de sociale groep die uiteen viel door tegengestelde of conflicterende belangen, via een rituele of juridische reïntegratie van de opposante waarden en doeleinden.

In *Schism and Continuity* werd het drama door Turner nog niet zozeer beschouwd als een cognitief en reflexief gebeuren maar eerder als een sociaal proces dat zowel tot symbolische als tot socio-politieke oplossingen kan leiden, met nadruk op de laatste mogelijkheid. Deze eerste versie van het sociaal-dramamodel vormde een overgang van de klassieke, statische functionalistische verklaring van sociale conflicten naar latere, meer dynamische processuele benaderingen (voor een uitgebreidere schets van deze evolutie zie Comaroff & Roberts 1981). Turner herformuleerde nadien verscheidene malen het sociaal drama in termen die zijn groeiende belangstelling voor het processuele, symbolische, cognitieve en performatieve weerspie-

geldeu. In deze latere versies (o.a. Turner 1974: 23-59; 1980; 1987: 33-46) blijft het socio-politieke niveau belangrijk – in één van zijn laatste artikelen beklemtoont hij nogmaals dat “social dramas are in large measure political processes” (Turner 1980: 152) – maar wordt het meer en meer aangevuld door symbolische en conceptuele niveaus, georiënteerd vanuit de actoren, waarin zowel de temporele als de narratieve, discursieve en interpretatieve/reflexieve aspecten van het sociaal drama worden benadrukt. Daarmee legde hij de basis voor recentere interpretaties vanuit de performance theorie, waarbij de participanten in het sociaal drama worden beschouwd als “narrative actants whose discourse and audience shift as the drama moves toward crisis and ultimate resolution” (Jules-Rosette 1988: 149). Turner zelf definieert, in één van zijn latere formuleringen, het sociaal drama als volgt:

(...) in its full formal development, its full phase structure, as a process of converting particular values and ends distributed over a range of actors into a system (which is always temporary and provisional) of shared or consensual meaning (Turner 1980: 156).

Daarbij plaatst hij het narratieve in het centrum van het sociaal drama (“embedded in the very center of the social drama” [1980: 167]), als “reflexive activity which seeks to ‘know’ (even in its ritual aspect, to have *gnosis* about) antecedent events and the meaning of those events” (1980: 167).

Het sociaal drama is de “social ground of many types of narratives” (Turner 1980: 145). Deze worden gegenereerd in de derde fase van het sociaal drama en kunnen van legale of rituele aard zijn:

Meaning is apprehended by *looking back* over a temporal process: it is generated in the narrative constructed by lawmen and judges in the process of cross-examination from witnesses' evidence or by diviners from their intuitions into the responses of their clients as framed by their specific hermeneutic techniques. The meaning of every part of the process is assessed by its contribution to the total result (Turner 1980: 157).

Bij de aLuund uit het zuidwesten van Zaïre en Noordelijk Angōla<sup>1</sup> is de consultatie van een waarzegger (*mwiin kupoong*, *mwiin ngoomb*) (op een eerste, oppervlakkig niveau althans) inderdaad gestructureerd als een narratieve dialoog, een verbale uitwisseling of palaver tussen de waarzegger en de consultants. Turners cognitief en discursief model van het sociaal drama lijkt dan ook aantrekkelijke perspectieven te bieden voor de analyse van verschillende vormen van divinatie die door de aLuund worden gebruikt bij het oplossen van conflicten. Toch is Turners interpretatiemodel op een aantal belangrijke punten ontoereikend voor een juist begrip van Luunda divinatie. In dit artikel worden enkele punten van kritiek op de narratieve en cognitieve invalshoeken geformuleerd.

### **Luunda divinatie: een introductie**

De aLuund, die cultureel en historisch nauw verwant zijn aan de Ndembu, gebruiken diverse vormen van divinatie. Hier richt ik me vooral op één bepaalde vorm van divinatie, de *ngoomb ya chisuk(a)*, een divinatievorm van Chokwe oorsprong die analoog is aan de door Turner beschreven manddivinatie bij de Ndembu.<sup>2</sup> Deze divinatiemethode kan worden omschreven als een open analogisch systeem waarbij

gebruik gemaakt wordt van een variërende reeks figuurtjes (*atupeel*, *atupeedi*) en substanties van dierlijke en vegetale oorsprong (*maamp ma ngoomb*) die in wisselende configuraties door de waarzegger worden opgeworpen (-*sukul*, -*sekul*, -*eehul*).<sup>3</sup>

De voorwerpen in de divinatiemand fungeren als mnemonische hulpmiddelen voor de waarzegger in diens zoektocht (-*soot*, -*eengul*: het 'zoeken' van de waarzegger in de *ngoomb*) naar het wat, wie en waarom van de ziekte (in het 'orakel van de ziekten': *ngoomb ya mayeej*) of de dood (in het 'orakel van de dood': *ngoomb ya kufw*, *ngoomb ya mutuundu*). Letterlijk betekent -*eengul*: het decanteren van de palmwijn om de wijn te scheiden van het bezinksel. Op dezelfde wijze scheidt de waarzegger de relevante gegevens van de bijkomstige in zijn zoektocht naar de oorsprong en de toedracht van het probleem. In tegenstelling tot Yaka divinatie (zie Devisch 1991: 127-28) geeft de waarzegger in de mate van het mogelijke ook een verklaring van het 'hoe', een interpretatie van de feiten waarin niet alleen een metaforisch maar ook een causaal verband wordt gelegd tussen het probleem en concrete voorvallen in het verleden.

Andere veel voorkomende vormen van divinatie die door de aLuund worden gebruikt zijn *kakuunk* (ook genoemd *kamwiish* of *kapwoong*, het 'kleine orakel'), 'het geweer van de vogel' (*ut wa kajil*), *ngoomb ya madiiy* en *ngoomb ya chibwiil* (of *nkit*). De *kakuunk* divinatie maakt gebruik van een eenvoudige techniek waarbij een bijl over de grond wordt gewreven en al dan niet blokkeert bij de gestelde vragen (zie voor dit type van divinatie bijvoorbeeld Retel-Laurentin 1968). In het 'geweer van de vogel' worden vragen met een gewerschot 'afgevuurd' op kleine vogels. Het al dan niet doden of treffen van de vogel geeft een antwoord op de gestelde vraag (zie De Boeck 1991). In de *ngoomb ya madiiy* gebruikt de waarzegger een spiegel of een halve kalebas met water, terwijl de *ngoomb ya chibwiil* gebruik maakt van een divinatiemand. Deze bevat een variërend aantal ingrediënten, die echter niet worden opgeworpen zoals in de *chisuka*. De mand indiceert daarentegen door haar gewicht of de waarzegger op het goede spoor is. De laatste twee divinatiemethodes zijn voor het overige vergelijkbaar met de *chisuka* divinatie.

De lijst van vermelde technieken is geenszins exhaustief. Bovendien zijn de divinatietechnieken onderhevig aan modes. Sommige divinatiepraktijken die bijvoorbeeld al langer bestaan bij buurgroepen, winnen op een bepaald ogenblik aan populariteit en vervangen na verloop van tijd andere technieken, die daarop verdwijnen of een sluimerend bestaan gaan leiden. Dit gebeurde in Luunda land ondermeer met de *kasaand*, een gezongen vorm van divinatie die momenteel niet meer wordt toegepast, maar waarvan fragmenten voortleven in andere divinatorische tradities, waar ze deel zijn gaan uitmaken van de standaardliederen en spreuken die door de waarzegger worden gebruikt. De verschillende vormen van divinatie worden geraadpleegd voor een heel gamma van problemen, gaande van steriliteit, impotentie, miskraam en vroeggeboorte tot ziekte, dood, diefstal, overspel, en tegenslag met de jacht of de oogst. In tegenstelling tot het *ngoomb* orakel worden de eenvoudiger divinatievormen ook voor minder belangrijkere zaken geraadpleegd: of het gunstig is om een reis te ondernemen, bijvoorbeeld, of om de oorsprong van een nachtmerrie op te sporen.

In de divinatorische seances van de belangrijkste divinatievormen worden narratieve en discursieve tijdsconcepten tegenover elkaar geplaatst om aldus te komen tot een reconstructie van wat Turner noemt de “temporele structuren”, de sequensen van sociale gebeurtenissen die georganiseerd zijn door middel van relaties in de tijd eerder dan in de ruimte (cf. Turner 1974: 35) en die aanleiding hebben gegeven tot het crisismoment. Luunda divinatie is niet proleptisch van aard, zoals bijvoorbeeld de profetie, maar retrospectief: ze verklaart een voorval of probleem in het heden door te kijken naar het verleden. Dat neemt niet weg dat de waarzegger ook beschikt over een zekere mate van paragnosie en visionaire capaciteiten. Zo wordt hem al voor de consultatie (meestal de nacht die aan de consultatie voorafgaat) in een visioen (*chilat*) gereveleerd dat er consultants naar hem op weg zijn. Tijdens dit visioen ‘droomt’ hij het verloop van het orakel (*-lat ngoomb*). De ‘droom’ is echter niet noodzakelijk gebonden aan een slapende toestand, maar wordt ook omschreven als een met zekerheid voorvoelde intuïtie (*chivuvu*) die de waarzegger kan overvallen en die gepaard gaat met een exaltatie, een ‘opspringen van het hart’ (*lwaansh*), gevolgd door rillingen over het hele lichaam. Ook tijdens de consultatie overvallen deze sensaties de waarzegger. Bepaalde substanties die zich in het divinatorisch apparaat bevinden en die worden aangeduid als *munany*, stimuleren dit vermogen tot ‘voorvoelen’ en ‘zien’ van de waarzegger. Een bereiding op basis van deze substanties wordt ook aan de waarzegger toegediend tijdens diens initiatie (zie verder).

In de divinatiesessie wordt a posteriori gezocht naar de causale en etiologische aaneenschakeling van gebeurtenissen die leidde tot het probleem, de ziekte, de dood of het geval van ramspoed dat aanleiding gaf tot het consulteren van de waarzegger. Deze reconstitutie, ordening en hermeneutische benadering en interpretatie van voorvallen en etiologische relaties uit het verleden (voorafgegaan door een diagnose van de toestand van de getroffen in het heden – zie verder) laat de waarzegger toe een rituele en/of therapeutische uitweg aan de consultants te suggereren. De drie tijdsmomenten (verleden, heden, toekomst) vallen samen met Turners gebruik van Dilthey’s concepten *Bedeutung*, *Wert*, and *Zweck*:

(...) *meaning (Bedeutung)* arises in *memory*, in *cognition of the past*, and is concerned with negotiation about the ‘fit’ between past and present; and *value (Wert)* inheres in the affective enjoyment of the *present*, while the category of *end (Zweck)* or *good (Gut)* arises from *volition*, the power or faculty of using the will, which refers to the *future* (Turner 1980: 156; zie ook 1987: 95-96).

De divinatie is dus een cruciaal moment dat zichzelf situeert in de derde fase van het sociaal drama (‘redressive action’, zie Turner 1968: 46-51), maar ook de voorgaande en daaropvolgende fasen bestrijkt. Deze inclusie van de divinatorische seance als moment in het sociaal drama biedt het voordeel dat de divinatie dus niet als op zichzelf staand, geïsoleerd feit wordt geanalyseerd, maar in een processuele relatie wordt geplaatst met de reeks van schakelmomenten die aan de seance voorafgaan en nadien volgen. De derde fase – en dus ook het divinatorisch moment – is een liminale fase, een moment van ‘liminal reflexivity’ (Turner 1980: 157), “and as such, furnishes a distanced replication and critique of the events leading up to and composing the ‘crisis’” (Turner 1974: 41).

Vooraleer verder in te gaan op de implicaties van deze sociaal-dramastructuur voor de interpretatie van Luunda divinatie wordt eerst een beknopte voorstelling gegeven van het door de aLuund gehanteerde etiologische model en de standaard-procedures bij het consulteren van een waarzegger.

### **Luunda etiologie en diagnose: de centrale concepten *chisaku*, *chisuung* and *chiteel***

In de Luunda etiologie en diagnose worden drie mogelijke 'oorzaken' (*yisaku*, enk. *chisaku*; *yikum*, enk. *chikum*) van ziekte, dood en rampspoed onderscheiden: 1. dood (*lufw*) (terugkerende voorouders of overledenen [*mufw wamweezil*] die ziekte veroorzaken bij de levenden), 2. hekserij (*ulaj*), en 3. niet-ancestrale krachten van spirituele aard (*mahaamb*) die zowel een positieve als een negatieve invloed kunnen uitoefenen; ze kunnen het welzijn en de gezondheid van individuen of de groep vermeerderen maar ook ziekte, dood en tegenslagen allerhande veroorzaken.<sup>4</sup>

Het etiologische concept van *chisaku* schrijft de origine van het probleem toe aan de interventie van één van deze drie entiteiten, volgens een logica van lineaire of instrumentele causaliteit (in de divinatie zal deze volkse lineaire verklaring door het *chiteel* concept worden opengetrokken tot een meer veellagige realiteit – zie verder). De *chisaku*, de oorzaak van het probleem, zo zeggen de aLuund, is als een *mutoomb*, een jonge plant die ontkiemt en uit de grond opschiet om daarna alles te overwoekeren. Het probleem (ziekte, dood, tegenslag, veralgemeniserend uitgedrukt als *izeembu*, *yipudipudi*, *ipekes* of, met een Chokwe term, *miswelele*) kan overigens zijn oorsprong (*toomb*) vinden in een combinatie van meerdere van deze 'oorzaken'. Bijvoorbeeld: 'de val kan tweemaal dichtklappen', betekent dat er gelijktijdig twee heksen in het spel kunnen zijn. Of een heks kan iemand onrechtstreeks aanvallen, bijvoorbeeld door het slachtoffer niet zelf 'bij de hals te grijpen' (*-kwaatil ku mudiw*) maar door hem/haar te laten aanvallen door een *haamb*. Een minder goede waarzegger zal dan de *haamb* als oorzaak aanduiden, terwijl de werkelijke oorzaak de heks is die de *haamb* 'vooraan plaatst', dat wil zeggen op instrumentele wijze gebruikt tegen zijn slachtoffer en er zichzelf achter verschuift.<sup>5</sup>

Elk van de drie 'oorzaken' (dood, hekserij, spirituele krachten) kan afkomstig zijn van en betrekking hebben op zowel de moederlijke als de vaderlijke zijde van de familie van de getroffen. De rituele kennis van *mahaamb* kan zowel langs moeders als langs vaders kant worden doorgegeven (afhankelijk van het type van *haamb*). De voorouder die dood en verderf komt zaaien, kan iemand zijn van zowel de vaderlijke als de moederlijke zijde. De technische kennis die tot hekserij leidt, tenslotte, kan ego zowel leren van zijn vader als van zijn moederlijke oom. De *chisaku*, de oorzaak van het probleem, vindt dus zelden of nooit zijn oorsprong buiten de (uitgebreide) familiegroep.

De familie vormt de horizon van socialisatie voor elk van haar leden. Deze blijven hun hele leven lang in grote mate afhankelijk van de solidariteitsrelaties die de familiegroep kenmerken. Het is met de familieleden dat men het nauwst is verbonden in termen van verwantschap, commensaliteit, lichamelijke intimiteit en conjugaliteit.

Het zijn echter ook dezelfde verwanten die deze vitale banden van solidariteit kunnen teniet doen. De aLuund zeggen dat “het degenen zijn met wie je eet, die je ook kunnen doden.” De concrete agent (*chisuung*), dat wil zeggen de concrete voorouder, heks of geest die de *chisaku* ten uitvoer brengt, richt zich immers nooit tegen een volslagen onbekende, en zelden tegen iemand van buiten de verwantschapsgroep. De *chisaku* manifesteert zich niet willekeurig, maar moet daarentegen worden ‘geprovoceerd’ (*-kokil yiteel*) door iemand uit de uitgebreide familiegroep waaruit de heks of voorouder afkomstig is of waarmee de *haamb* in kwestie ritueel verbonden is. De inhoud van deze ‘provocatie’ (*chiteel*) kan gaan van een gemis aan respect tegenover ouderen uit de familie, het verwaarlozen van sociale en rituele plichten, het weigeren van gastvrijheid aan familieleden of het niet delen van voedsel of bezittingen met hen, tot verbale beledigingen en fysieke geweldpleging.

Als dusdanig is de ‘provocateur’ (*mwiin chiteel*) van de *chisaku* in even grote mate verantwoordelijk voor het ontstaan van het conflict als de feitelijke agent die de *chisaku* concreet gestalte geeft en het kwaad ten uitvoer brengt. Door zijn/haar attitude verbreekt de ‘provocateur’ niet alleen de vitale solidariteitsrelaties binnen de verwantschapsgroep, maar brengt tevens het leven en welzijn van de afzonderlijke leden van de groep in gevaar.<sup>6</sup> De *chisaku* keert zich immers niet rechtstreeks tegen de ‘provocateur’ zelf, maar probeert deze laatste onrechtstreeks te treffen door het elimineren of ziek maken van zijn/haar kinderen en/of andere nabije verwanten. Daarom zeggen de aLuund: “Misschien regent het niet, maar je zal nat worden van de dauw”, met andere woorden, je zal misschien zelf niet sterven, maar iemand anders zal sterven (en door zijn dood zal ook jij worden getroffen).

De *chisaku*, uitgevoerd door een concrete agent (heks, voorouder of geest), en gemotiveerd door de provocatie van een *mwiin chiteel*, vormt een wraakneming op de familiegroep van deze laatste. Paradoxaal genoeg versterkt het interne groepsconflict, dat aan de oppervlakte komt in deze destructieve aanval, ook de solidariteit binnen de verwantschapsgroep. De rangen worden gesloten om te verhinderen dat de *chisaku* verder familieleden zou blijven elimineren, en om te kunnen overgaan tot een tegenactie en tot een rituele en therapeutische oplossing van het conflict. Het is op het niveau van de lineage, en op verantwoordelijkheid van de belangrijkste ouderen van deze groep (en vaak in samenspraak met ouderen uit andere lineages van het dorp) dat wordt beslist over de actie die de familieleden van de getroffen(e)n kunnen ondernemen. Deze hernieuwde samenhang, gestalte gegeven in het overleg dat tussen de leden van de lineage plaatsvindt, komt formeel ook tot uiting in de samenstelling van de delegatie van consultants die het ‘probleem naar de waarzegger draagt’ (*-neet ngoomb*).

### **De delegatie van consultants**

Er wordt een delegatie van consultants samengesteld bij raadpleging van de belangrijkste vormen van divinatie zoals de *ngoomb ya chisuka*, de *ngoomb ya madiiy* of de *nkit*. Deze worden doorgaans geconsulteerd wanneer het probleem aansleept of ernstige proporties aanneemt, bijvoorbeeld bij een sterfgeval. Doorgaans maken de

consultanten voorafgaandelijk gebruik van eenvoudiger divinatievormen zoals de *kakuunk* of 'het geweer van de vogel', die op een meer individuele basis kunnen worden geraadpleegd. Deze divinatievormen kunnen door vrijwel elke Luunda man worden uitgevoerd en vereisen slechts een zeer summiere rituele kennis. Wanneer ze echter geen uitsluitsel geven en wanneer de rituele en therapeutische interventies die ermee gepaard gingen geen uitkomst bieden, is de *ngoomb* diagnostiek vaak de enige resterende uitweg indien men de zaken niet op zijn beloop wil laten. De *ngoomb* geniet groot aanzien en autoriteit, mede omdat deze divinatie- methode alle betrokken partijen bij de consultatie betreft, waardoor de uitkomst van de *ngoomb* minder gemakkelijk kan worden gemanipuleerd. Bovendien vereist het hanteren van deze divinatievorm een grondige rituele kennis en kunde (*kujikij*). Deze wordt verworven onder de leiding van een gereputeerd waarzegger, die optreedt als 'heer' of 'vader' van de *ngoomb* (*mwaant wa ngoomb*, *taatukw a ngoomb*) tijdens een langdurig initiatieproces in de complexe rituele *ngoomb* institutie, en een daaropvolgende proefperiode. Overigens kan niet iedereen zomaar een *ngoomb* waarzegger worden, of volstaat het niet de technische kennis te verwerven : men 'erft' de *ngoomb* (-*hiing ngoomb*) van zijn voorouders, en de *ngoomb* zelf kiest de waarzegger uit door zich aan hem te manifesteren. De divinatorische kennis wordt matrilineair doorgegeven, meestal van (classificatorische) moeders broer op zusters zoon (in tegenstelling tot bepaalde naburige bevolkingsgroepen zoals de Yaka, waar ook vrouwen kunnen worden geïnitieerd).<sup>7</sup> De *ngoomb* manifesteert zich in een droom aan de toekomstige waarzegger (-*lat ngoomb*, *ndoof*), die daarna in een moment van trance bezit neemt van het divinatorisch apparaat (-*baak ngoomb*). Na een initiatienacht op een speciaal daarvoor klaargemaakte plaats (*huung*) buiten het dorp, wordt achter het huis van de waarzegger ook een divinatieschrijn opgericht (*chineeng cha ngoomb*).

De geraadpleegde waarzegger is bijna steeds een buitenstaander, meestal van Chokwe of Suku afkomst (cf. De Boeck 1993). Lange dagreizen worden ondernomen om de waarzegger te raadplegen. De delegatie die naar de waarzegger wordt uitgestuurd, bestaat uit vertegenwoordigers van zowel de moederlijke als de vaderlijke zijde van de getroffene. Meestal zal de vader van de betrokkene (of in afwezigheid van de vader diens zusters zoon) een som geld of goederen overnemen aan de moederlijke oom van zijn echtgenote (na raadpleging van de ouders van de vrouw: als het gaat om de dood van het kind zijn zij het vaak die beslissen of een waarzegger wordt geconsulteerd). De moederlijke oom voegt nog een som toe aan het hem overhandigde geld. De totale som, *chikodi*, *poong* of *mukolomon* genaamd, zal de betaling van de waarzegger vormen. Op deze wijze werken beide zijden van de familie samen, wat wordt weergegeven in een beeld van commensaliteit: ze 'eten de maniokpap van de *ngoomb*'. Samen wordt gewerkt aan de verdediging tegen de *chisaku* die hen aanvalt. De consultants worden daarom vergeleken met termieten (*amakeenj*). Zoals termieten samen bouwen aan een termietenheuvel, zo werken beide zijden van de familiegroep samen om het probleem te bekampen (-*lwiish*, -*biind*).

Naast representanten van vaderlijke en moederlijke zijde wordt in de delegatie ook een onafhankelijke waarnemer (*kach a milool*) opgenomen, die nadien een

objectief verslag zal uitbrengen van het orakel (*-lakul, -jiimbul ngoomb*) bij de ouderen van het dorp. De zieke of getroffen persoon is nooit zelf aanwezig bij de consultatie.

### De consultatie bij de waarzegger

Een *ngoomb* sessie kan tot drie uur in beslag nemen. Wanneer het om een 'orakel van de dood' gaat, zal de delegatie bij aankomst een schoteltje overmaken aan de waarzegger, zonder dat een woord wordt gewisseld. Deze schotel wordt genoemd: 'het roepen van de stem' (*-taambik a mbiimb*). Hij behoorde toe aan de overleden persoon. De nacht voor het vertrek van de delegatie uit het dorp wordt de schotel door de moederlijke oom van de overledene op diens graf geplaatst. Op de schotel wordt ook een geknoopte *mutuungul* plant (*Afromamum stipulatum*) gelegd. De stengel van deze plant is hol. Wanneer de plant verdroogt, valt hij om, met ongebroken stengel en met al de bladeren. De plant representeert daarom het leven van iemand die plotseling door de dood werd omgemaaid. De knoop houdt de schaduw en geur van de overledene vast. Bord en knoop vormen een uitnodiging tot reflectie voor de waarzegger. Slechts als hij de naam van de overledene op de plant heeft 'geroken' (*-huung*), zal tot de eigenlijke consultatie worden overgegaan. De waarzegger moet zelf de naam geven, als bewijs van het feit dat 'zijn ogen hun maandstonden hebben' (*mees meend mateembuk*), dat hij daadwerkelijk beschikt over visionaire capaciteiten. Deze komen verder ook tot uiting in zijn verhoogd olfactorisch vermogen (*fiimbu*). Men vergelijkt hem daarom met de jachthond die het wild achtervolgt in het woud. Zoals de hond kan ruiken en zien in het woud, waar geen mens kan doordringen, zo 'ruikt' de waarzegger het 'bloedspoor' van ziekte en dood dat hem naar de *chisuung*, de agent van het kwade, leidt.

De *ngoomb* voert de consultants binnen in een andere wereld (*ngoong*) en spreekt door de waarzegger, de 'grote seintrommel' (*kuvu*). Door zijn initiatie in de *ngoomb* is de waarzegger 'zonder grenzen', hij heeft toegang tot de wereld van de *ngoomb* die ook de wereld van het onkenbare is, de ondergrondse wereld van de doden vanwaaruit vroegere waarzeggers tot hem spreken. Daarom wordt gezegd dat 'de *ngoomb* zich verdiept in de aarde' (de dood). De waarzegger is degene die zich in beide werelden kan begeven: 'hij steekt de rivier over in een prauw, de *ngoomb* voorop geplaatst' en 'leidt de doden door de brousse'.

De ruggegraat van de structuur van de seance wordt gevormd door het etiologisch rooster dat leidt van *chisaku* over *chisuung* tot de *chiteel*. Er is hierbij sprake van een tweevoudig etiologisch onderzoek.

De eerste piste kan worden gezien als een welomlijnd, statisch systeem van temporele en lineaire oorzakelijke verklaring, waarin wordt gezocht naar het wie (de agent) en het wat (de oorzaak of *chisaku*) van het probleem (cf. Sindzingre & Zempléni 1981). Dit gebeurt vaak op basis van a priori verbanden die kunnen worden gelegd tussen een bepaald syndroom en een voorval dat het conflict in beweging zette. Wanneer bijvoorbeeld een kind wiens moeder juist is overleden erge diarree krijgt, dan zal de *chisaku* al gauw worden geïdentificeerd als 'dood', en de concrete



agent als de overleden moeder die het kind mee de dood in wil trekken. Dit is het niveau van volkse etiologie dat door vrijwel iedereen wordt beheerst en ook aan bod komt in eenvoudiger vormen van divinatie. Het is zo dat er vaak beschuldigingen worden geuit en maatregelen getroffen tegen iemand of iets zonder eerst een waarzegger te raadplegen. Men spreekt dan van een 'ngoomb van de mond' (*ngoomb ja mukanu*).

Het concept van 'provocatie' (*chiteel*) breekt deze statische etiologie open in een meer dynamische en hermeneutische benadering van het interne proces dat aan het conflict voorafging, in termen van hoe en, meer nog, waarom. Het *ngoomb* orakel combineert beide modellen: de waarzegger kijkt naar het wat en wie, maar ook naar het hoe en waarom, niet op basis van a priori verbanden, maar door middel van een veel inventiever aftasten van de relaties en voorvallen die aan het conflict of probleem ten grondslag liggen.

Na een korte rituele begroeting van de *ngoomb* (*-menek, -koombidil ngoomb*) en de eventuele identificatie van de overledene, start de waarzegger met het achterhalen van de ziektesymptomen die zich hebben voorgedaan, de therapieën die tot dusver werden toegepast, de eventuele andere divinatiemethoden die al werden gebruikt en wat hun resultaat was. Nadien gaat hij over tot het analyseren van de verwantschaps-groep en het onderscheiden van de verschillende clans die in het conflict betrokken zijn (*-jichik mavumw*), vanuit de premisse dat 'de hak tot het einde van het veld gaat', hetgeen wil zeggen dat de redenen van het conflict te vinden zijn in de familie zelf. Hij vat deze analyse aan door elk van de aanwezige consultants te identificeren en hun onderlinge relaties na te trekken. De waarzegger laat elk van de aanwezigen 'binnengaan' in de wereld van de *ngoomb* (*-aandjik, -aandam mwi ngoomb*), hij 'trekt' hen in de *ngoomb* (*-kok, -pwiit mwi ngoomb*). Er bestaat een structurele tendens, die te maken heeft met de wijze waarop verwantschap en afstamming bij de aLuund zijn georganiseerd, om de oorsprong van het probleem langs de moederlijke zijde te lokaliseren. De waarzegger start dan ook eerst met het identificeren van de moederlijke oom (of diens representant), waarna hij nauwgezet alle relaties tussen diens broers en zusters uiteenzet. Daarna doet hij hetzelfde voor de zijde van de vader. Op deze wijze 'volgt hij het spoor als een hond' en 'neemt het vlees' (zoekt de *chisaku*) totdat hij de 'granen kan verzamelen', dat wil zeggen 'bij de oorzaak arriveert' (*-shik ku chisaku*), waarbij hij zijn *luzeenz* of waarzeggersratel oplicht (*-saangun luzeenz*).<sup>8</sup> De *ngoomb*, zo wordt gezegd, 'zet zich' dan 'vast' en 'volgt' verder de mogelijke oorzaken (*-kwaat yikum, -kawul yikum*). De waarzegger onderzoekt dus nauwgezet alle standpunten en posities van degenen die in het conflict zijn betrokken: hij 'voert een *ngoomb* uit voor de uil en voor de jager'. Daarom wordt hij vergeleken met de vogel *chinguunz*, een boomkruiper die een boom opklimt door vanaf de grond te beginnen tot helemaal boven in de kruin. Net als deze vogel houdt de waarzegger rekening met de hele boom, de hele situatie.

De waarzegger vordert in zijn zoektocht door middel van korte zinnen, waarop de consultants telkens antwoorden met *diaya*. De hoge of lage toon waarin dit antwoord wordt gegeven, vormt een leidraad voor de waarzegger: het duidt op de instemming of ontkenning door de consultants van wat hij hen meedeelt. Vaak

worden door de consultants verkeerde indicaties gegeven om de waarzegger te misleiden en op de proef te stellen. Regelmatig schakelt de waarzegger ook over op liederen, die op bedekte wijze de richting aangeven waarin de *ngoomb* evolueert.

Wanneer de waarzegger bij de *chisaku* arriveert en deze vermeldt of 'neemt' (*-taambul*), trekken de consultants zich voor overleg terug. Ze beslissen of de waarzegger een correcte versie van de feiten gaf en of ze hem de betaling (*chikodi*, zie boven) zullen overmaken (*chikodi ngoomb matemu*). Wanneer men besluit de seance verder te zetten, geeft één van de consultants een samenvatting van wat de waarzegger tot dusver zei (*mulaandju a ngoomb*), en vult dit aan met de eigen versie van de feiten, hoe de ziekte, de dood of het probleem verliep en of dit alles strookt met wat door de waarzegger aan de oppervlakte werd gebracht.

Daarop vangt de waarzegger aan met de tweede investigatie. Het identificeren van de *chisaku* gebeurt doorgaans in zeer algemene en vrij stereotiepe bewoordingen. In de tweede fase wordt dit echter op een meer specifieke wijze ingevuld. Eerst en vooral 'brengt hij het mes dat snijdt naar buiten', met andere woorden: hij duidt de heks, voorouder of *haamb* aan die de *chisaku* ten uitvoer bracht. Tenslotte zoekt hij naar de *chiteel*, naar de reden waarom de *chisaku* in werking trad (*-kanakun yiteel*), en naar de *mwiin chiteel*, de identiteit van de 'provocateur'. Zonder de identificatie, het 'raken' (*-ingut, -zuuk, -ikwaat*) van deze twee elementen is de divinatie waardeeloos. Opnieuw wordt gestart met de consultants zelf. Eén voor één leidt de waarzegger ze opnieuw de *ngoomb* binnen. Als ze onschuldig worden bevonden in de *ngoomb* 'ziet' de waarzegger het stuk kaolin dat zich in zijn mand bevindt 'naar boven rijzen' (*mpeemb kukanuk, kutoombok*). Bij schuld 'stijgt' een klompje rode aarde (*mukuundju*) naar de oppervlakte. Degenen die vrijuit gaan, worden door de waarzegger met de kaolin over de rechtersvoorarm gestreken. Bij schuld wordt de arm met de rode aarde ingewreven. Wanneer de heks en/of de provocateur niet zelf deel uitmaakt van de delegatie zal door de waarzegger een klompje rode aarde voor hem/haar worden meegegeven als bewijs van zijn/haar schuld.

Tot slot gaat de waarzegger over tot het 'smeden' (*-yuul, -luumbik*), dat wil zeggen het samenbrengen van alle suggesties, het resumeren, synthetiseren van de seance, om tot een besluit te komen en om 'het teken van de *ngoomb*' (*chidiimb cha ngoomb*), de uitleg en de betekenis van het orakel, in duidelijke bewoordingen aan de delegatie mee te delen. (Het werkwoord *-yuul* betekent letterlijk: zich verzoenen; *chiyuul*: verzoening). Daarbij geeft de waarzegger ook aan welke rituele of therapeutische actie moet ondernomen worden om het kwaad op zichzelf terug te plooiën. Afhankelijk van het gestelde probleem kan overgegaan worden tot verschillende acties. De identificatie van een heks vereist zowel een juridische of politiek-legale als een therapeutische reactie. De getroffene zal door een herbalist (*mbuki*) in behandeling worden genomen. Wanneer het gaat om een *haamb* zal worden overgegaan tot de rituele installatie van een schrijn gewijd aan deze *haamb*, door een ritueel specialist (*mwiin haamb*). Wanneer een terugkerende voorouder aan de basis van het probleem ligt, zal door rituele specialisten worden overgegaan tot een rituele therapie van zuivering (*-boob*) om de voorouder in kwestie te 'kalmeren'. In de drie gevallen zullen de ouderen op lineage en inter-lineage niveau worden geconsulteerd vooraleer

tot actie over te gaan. Vaak functioneert de betrokken waarzegger zelf als genezer of ritueel specialist. Hij reist dan met de delegatie mee naar hun dorp, of laat de zieke voor behandeling overkomen naar zijn dorp.

Na afloop van de seance wordt overgegaan tot een verificatie van de conclusies (-*shiindakeny*), door middel van een 'geweer van de vogel' dat door de waarzegger zelf moet worden uitgevoerd, met buskruit dat door de delegatie werd meegebracht (en dat in geval van een overlijden voordien in contact werd gebracht met het lichaam van de overledene). Wanneer de waarzegger er niet in slaagt met het eerste schot een vogel te doden, betekent dit dat aan de uitkomst van het orakel geen waarde kan worden gehecht en de *ngoomb* geen waarheidsgehalte bevatte (-*twaak*).

### **Punten van kritiek op het sociaal-dramamodel in relatie tot de *ngoomb* divinatie**

Voor Turner is de derde liminale fase, waartoe ik het divinatiemoment reken, "a distanced replication and critique" van de keten van voorvallen die aan de crisis ten grondslag ligt. Deze replicatie "may be in the rational idiom of a judicial process or in the metaphorical and symbolic idiom of a ritual process, depending on the nature and severity of the crisis" (Turner 1974: 41).

Vooreerst is de bovenvermelde scheiding tussen 'rationele' legale procedures en 'symbolische' rituele processen niet toepasselijk op het consensus-proces zoals zich dat bij de aLuund ontvouwt. Beide registers (rituele en legaal-politieke) worden veelvuldig door elkaar gebruikt (iets wat Turner elders trouwens ook erkent: Turner 1980: 152). De uitkomst van de divinatorische seance, bijvoorbeeld, is vaak ook het resultaat van onderhandeling, en kan nadien door ouderen op lineage en inter-lineage niveau gemanipuleerd en gehanteerd worden als een vorm van sociale controle en als een instrument in het verwerven van sociale en-politieke macht (De Boeck 1991, zie ter vergelijking ook Mendonsa 1982). Anderzijds vertoont de figuur van de waarzegger zelf diverse symbolische raakvlakken met de figuur van de rechter/politieke titelhouder (cf. De Boeck 1993).

Afgezien van dit bezwaar, waarop ik hier niet verder inga, lijken mij de twee belangrijkste problematische aspecten van Turners model in relatie tot de Luunda divinatorische praktijk te zijn: 1. de door Turner vooropgestelde finaliteit van het sociaal-dramamodel, en 2. het cognitief en discursief karakter van dit model.

#### *De finaliteit van het sociaal-dramamodel*

Voor Turner is de uitkomst van het sociaal drama vrij eenvoudig: de finale vierde fase "consists either of the *reintegration* of the disturbed social group or of the social recognition and legitimization of irreparable schism between the contesting parties ..." (Turner 1974: 41). De uiteindelijke uitkomst van het sociaal drama ligt voor Turner op het sociale vlak, in een reïntegratie of een restauratie van de toestand voor de crisis, of in de officialisering van de breuk (wat impliceert dat de redressieve actie heeft gefaald). Deze zienswijze ligt ingebed in Turners begrip van de 'temporele structuren' die aan het sociaal drama vorm geven: "The organisational foci of

temporal structures are 'goals', the objects of action or effort, not 'nodes', mere points of diagrammatic intersection or lines of rest" (Turner 1974: 37). Met andere woorden: het uiteindelijke doel, de finaliteit van het sociaal drama – en in het bijzonder van de derde fase, van het ritueel moment waarvan de divinatorische seance de sleutel vormt – ligt voor Turner in het genezen, het herstellen van een aberrante toestand, het bewerkstelligen van een sociale consensus – hetzij door verzoening, hetzij door een legitimatie van de breuk – waardoor de terugkeer naar de 'normale' sociale orde wordt bereikt. De transformatieve dynamiek, de intentionaliteit en de efficaciteit van het rituele moment wordt daarmee buiten dit moment zelf geplaatst. De werkzaamheid en doeltreffendheid van de divinatorische seance en de ritueel-therapeutische actie die daaruit voortvloeit (en die, zoals gezegd, vaak wordt ondernomen door de waarzegger zelf) wordt afgemeten aan het effect (het bereiken van consensus, reïntegratie of scheiding) dat wordt gesorteerd in de sociale context die het rituele moment voorafgaat en omsluit. Turners gebruik van Dilthey's concepten *Zweck* and *Gut*, die het effect van de redressieve fase in de toekomst en op het sociale vlak plaatsen, bevestigt dit. De liminale fase van het sociaal drama wordt daarmee herleid tot subjunctieve anti-structuur (zie ook Turner 1969, 1977), en de divinatie zelf verwordt tot een transformatief "mechanism of social redress" (Turner 1968: 46; 1975: 235). Achter het structureel argument over de transformatie van structurele contradicties tot meer sociaal aanvaardbare vormen schuilt de in essentie functionalistische veronderstelling dat harmonie, orde, en consensus de norm-aliteit van de Ndembu samenleving belichaamt (cf. ook Adler & Zempléni 1972: 205), en dat het rituele moment daar naartoe werkt: "... the innovative potential of ritual liminality seems to have been circumscribed, even dormant, or pressed into the service of maintaining the existing social order" (Turner 1980: 165-66). De transformatie die plaats vindt in het rituele moment wordt zo gezien in mechanische termen als een structurele verschuiving van één bepaalde set van categorieën en relaties naar een andere, wat een verarmde visie inhoudt op de dynamiek van rituele transformatie: de dynamiek van het transformatief proces wordt geplaatst in structuren en in vorm eerder dan in de rituele praktijk van de performance zelf. En daar waar Turner het sociaal drama in zijn later werk vanuit een meer performatieve visie omschrijft als "experiential matrix" (1980: 158), en het narratief als "experiential knowledge" (1980: 167) of de performance als een auto-transformatief gebeuren (1980: 160) dat totaal nieuwe, voorheen onbestaande 'inzichten' en betekenissen kan genereren, dan neemt hij in laatste instantie zijn toevlucht tot een transcendente verklaring: de innovatieve inhoud ('new wine') wordt niet zozeer gegenereerd in en door de performance zelf (deze is slechts 'new bottles made for new wine' [1980: 160]), maar ze wordt in de performance gelegd door boven- of buitennatuurlijke krachten.

Het lijkt mij dat bij de Ndembu de waarde van de divinatorische seance en de daaruit voortvloeiende rituele actie niet kan worden afgemeten aan de mate waarin een effect (consensus en reïntegratie of legitimatie van de breuk) op het sociale domein wordt bereikt. Het sociaal systeem wordt ondersteund, geordend en gereproduceerd in en door de divinatie (zie voor één van de vele voorbeelden Fainzang 1986), maar de essentie van de divinatie zelf kan niet worden gevat door middel van

een externe en formele benadering die is gericht op het effect dat de divinatie sorteert op het sociale vlak.

De structurele organisatie van de divinatiesessie en de samenstelling van de delegatie is inderdaad gericht op verzoening. De waarzegger wordt, zoals een belangrijke politieke titelhouder, aangesproken als "het oog van de verzoening" (*diis dia nakayuul*) (cf. connotaties van *-yuul* hierboven). De divinatie zelf is gericht op het wegnemen (of eerder nog aan de oppervlakte brengen) van het probleem, als "een bijl die de stam doorhakt die in de grond bleef steken nadat de boom werd omgehakt" (dat wil zeggen nadat de familie werd getroffen). De aLuund zeggen evenwel ook: "zelfs wanneer de divinatie schande brengt, voert de waarzegger de *ngoomb* uit." De waarzegger kent geen schaamte, snijdt alle problemen door, wat ook de consequenties mogen zijn. Daarom wordt hij "de naald en het mes" genoemd. De uitslag van de *ngoomb*, en meer bepaald het identificeren van de heks en van de 'provocateur' veroorzaakt daardoor vaak even grote spanningen en conflicten als degene die aan de basis lagen van het oorspronkelijke conflict. Als dusdanig bemoeilijkt de divinatie dikwijls evenzeer de consensus-vorming, of het bevredigend afronden van het sociaal drama. Bepaalde vormen van divinatie, zoals 'het geweer van de vogel', worden zelfs gebruikt om het consensus-proces te omzeilen (cf. De Boeck 1991). Daarom ook wordt door de belangengroepen dikwijls actie ondernomen om een consultatie uit te stellen of tegen te gaan, of wordt nadien besloten om aan de uitslag van de *ngoomb* geen gevolg te geven (*mwinzuumb ni ngoomb*), wat dan weer kan leiden tot een nieuwe reeks van verdachtmakingen en beschuldigingen. De beschuldigde clan kan dan ook besluiten om de schuld op zich te nemen en een restitutie te betalen aan de getroffene of de nabestaanden, de zogenaamde *kulaankweesh muntw* ('het laten ontwaken van de getroffene'), om zodoende een consultatie en een daaruit resulterende identificatie van de provocateur te ontlopen. Het sociaal drama wordt dus eigenlijk zelden tot een finale oplossing gebracht, wat daarom niet wil zeggen dat het tot een definitieve breuk komt. "Endemic, pervasive, smoldering factionalism" (Turner 1974: 41; 1987: 35) lijkt bij de aLuund eerder de regel dan de uitzondering te zijn (en Turner zelf erkent de mogelijkheid van andere types van processuele structuren dan deze van het sociaal drama; zie Turner 1980: 151-52). Het sociaal drama leidt dus niet tot ontkenning maar vermenigvuldigt zich tot 'social dramas' in een zichzelf genererend proces van conflict en conflictoplossing. De divinatie zelf is een cruciaal maar klein onderdeel van dit voortdurende proces van conflictbeheersing en decision-making.

De betekenis van de derde fase, in casu de divinatie, moet dan ook niet worden ingeschat aan de hand van de praktische resultaten op het sociale vlak. Deze zijn mijns inziens slechts bijkomstig. De eigenlijke waarde van de divinatorische seance ligt in het interne rituele proces zelf.

#### *Het cognitief en discursief karakter van het sociaal-dramamodel*

Voorgaande conclusie brengt ons naar het tweede punt van kritiek: het cognitief en discursief karakter van het sociaal-dramamodel en van de divinatie zelf. Voor Turner is het cognitieve aspect in de divinatorische symboliek overheersend, in tegenstelling

bijvoorbeeld tot de symboliek van rites de passage of genezingsrituelen, waar het orectische, emotieve aspect duidelijker primeert. De symboliek in genezingsrituelen is synthetisch, in divinaties analytisch (Turner 1975: 231ff). In zijn later werk is dit onderscheid overigens minder scherp. De nadruk die Turner legt op het cognitieve impliceert opnieuw een externe benadering die in het verlengde ligt van Turners visie op de intentionaliteit, het 'goal-oriented' karakter van de divinatie, gericht op het aanbieden van een corrigerende strategie en het opbouwen van een set praktische paradigmata voor het ondernemen van (morele, therapeutische) actie (Turner 1968: 51; 1975: 241; zie recent ook Suthers 1987). Voor Turner moet ook de symboliek van de divinatie bestudeerd worden in het licht van haar functie als mechanisme van sociaal herstel (Turner 1968: 46).

Tegenover Turners externe, cognitieve benadering wordt tegenwoordig meer en meer een interne benadering van divinatie voorgesteld waarin de divinatorische methodes en symboliek op hun eigen merites worden ingeschat en niet uitsluitend worden gezien als representaties van sociale structuren, of instrumenten voor sociale analyse (cf. Peek 1991). Devisch (1985: 62) merkte reeds terecht op:

Focusing on divination as a form of acquiring knowledge for establishing, controlling and predicting order, the cognitive approach offers the epistemological complement of the structural-functional interpretation of divination. Both approaches take the phenomena at their face value, considering mainly the literal meaning of the consultor's ideas on divination and of the matters dealt with in divination, and also the literal meaning of the context of oracles and divinatory oral tradition.

De divinatie moet niet uitsluitend als een reflexief-analytisch ritueel worden beschouwd, zoals dit al te lang gebeurde. Het onderscheid dat door Turner werd gemaakt tussen revelatie en divinatie wordt trouwens steeds meer ter discussie gesteld (cf. Devisch 1985, Shaw 1991, Suthers 1987, Werbner 1989). Het zintuiglijke en synthetisch-emotieve dat in Luunda genezingsrituelen aan bod komt speelt minstens een even grote rol in de divinatie. In die zin eindigt dit artikel waar het had moeten aanvangen: een juist begrip van Luunda divinatie vraagt om een uitgebreide analyse van de zintuiglijke sleutelementen in de divinatie (zien, ruiken, luisteren, de relatie tussen hoofd (droom) en hart/lever) die ook centraal staan in het initiatieritueel en de installatie van de *chineeng cha ngoomb*, evenals een analyse van de afzonderlijke substanties en objecten die deel uitmaken van het divinatorisch apparaat en die naar deze zintuiglijke dimensies verwijzen, de wijze waarop de waarzegger zelf deze dimensies incorporeert en veruitwendigt in zijn eigen rituele praxis, de wijze waarop hij de dubbele identiteit van vaderfiguur en moeder/moederlijke oom aanneemt, de manier waarop hij een rituele relatie van verwantschap en reciprociteit opbouwt met de consultants en met de patiënt zelf, en dergelijke meer.

De uiteindelijke zin en betekenis van de seance situeert zich niet op het discursieve en cognitieve niveau. In het grootste deel van de divinatiesessie gaat het trouwens om een vrij poëtisch, cryptisch, esoterisch en paradoxaal discours waarvan lang niet alle betekenissen door de consultants worden gevat. Het interpretatief proces laat ruimte voor ambiguïteit, en stimuleert zodoende ook de reflectie bij de consultants. Vaak ook gebruikt de waarzegger een taal die niet het *uluund* is, zodat

veel van de finesses voor Luunda consultants verloren gaan. Het cognitieve moment van de seance situeert zich eigenlijk voornamelijk in de slotfase van exegetische supervisie, wanneer de waarzegger een synthese maakt en de betekenis van de *ngoomb* uiteenzet.

Het is echter op een ander niveau, dat van de rituele performance zelf, dat de uiteindelijke zin van de divinatie moet worden gezocht. Op dit onderliggende niveau kan het divinatorisch ritueel worden beschouwd als een 'synthetische' en transformatieve praxis, die zijn eigen efficaciteit genereert in de rituele performance zelf. De transformatie (de oplossing van het conflict) wordt door de consultants niet gevat in letterlijke zin op een cognitief niveau of in termen van psychologische en/of sociale consequenties, maar in de rituele praxis, in de act van de performance en het doen (cf. Jackson 1989: 51-66). De uitvoering van de *ngoomb*, evenals de rituele relatie tussen de consultants onderling en tussen consultants en waarzegger, plaatst hen op een zeer onmiddellijke en concrete wijze in hernieuwde en opnieuw gedefinieerde relaties van reciprociteit, commensaliteit, solidariteit; relaties, met andere woorden, die door het conflict waren vervaagd en waaraan opnieuw inhoud wordt gegeven in de praktijk zelf. De reflectie waartoe het divinatieritueel uitnodigt is in essentie een reflectie in en doorheen de praktijk. In deze zin draagt de divinatiepraktijk en de sequentiële genese van de diagnose in de seance reeds de betekenisvolle creatie van een nieuwe integratieve orde in zich. Wat Schieffelin (1985: 707) opmerkt in verband met gezingsrituelen geldt ook voor de Luunda divinatie:

(...) through performance, meanings are formulated in a social rather than cognitive space, and the participants are engaged with the symbols in the interactional creation of a performance reality, rather than being merely informed by them as knowers.

## Conclusie

In dit artikel werden Luunda en Ndembu divinatie vergeleken aan de hand van Turners model van het sociaal drama. Via een analyse van de waarzeggerspraktijk bij de aLuund werd een kritiek geformuleerd op de vrij functionalistische interpretatie van het divinatorisch moment bij Turner, die de divinatie bij de Ndembu vrijwel uitsluitend evalueert in termen van praktisch resultaat op het sociale vlak. Mijns inziens is de manddivinatie bij de Ndembu en de aLuund echter een veel omvattender en creatiever proces dat wordt gekenmerkt door autopoësis. In het divinatie ritueel wordt op performatieve wijze een eigen, zinvolle en zingevende wereld geschapen, die de sociale consequenties van de divinatiesessie gedeeltelijk overstijgt en zich ook niet uitsluitend laat begrijpen als narratief en talig gebeuren. Samenvattend zou men kunnen stellen dat de divinatorische dynamiek verloopt in een dubbele, tegengestelde beweging. In en doorheen het objectiveren en externaliseren van het probleem (het 'naar buiten brengen van het mes', zie boven) in collectief erkende en herkenbare categorieën, wordt ook een proces van internalisatie op gang gebracht waarin de consultants (en nadien de familiegroep als dusdanig) in de praktijk van de rituele performance de transformatie van breuk naar solidariteitsrelaties beleven. De nadruk op de *communicatie* van *betekenis* door middel van symbolen en metaforen als

argumenten, gaat voorbij aan deze performatieve dimensie. In dit verband is het drama-paradigma zelf problematisch. Dit concept plaatst het accent opnieuw op symbolische betekenissen die cognitief en rationeel kunnen worden overgebracht op de participanten, waardoor de rituele act wordt herleid tot een georkestreerde tekst, een script of partituur. Daardoor komt de nadruk opnieuw te liggen op de discursieve inhoud en (zoals bij de concepten structuur en anti-structuur) op de vormelijke aspecten van de performance, eerder dan op de performance en de rituele dynamiek zelf. De divinatie is immers in essentie een exploratorisch en variabel creatief gebeuren dat niet alleen telkens opnieuw moet worden uitgevonden om te beantwoorden aan de verschillende omstandigheden waarmee de waarzegger wordt geconfronteerd, maar waarvan de essentie zelf niet in een script kan worden vastgelegd.

## Noten

Filip De Boeck promoveerde in 1991 tot Doctor in de Sociale en Culturele Antropologie op een proefschrift over cult of affliction en initiatierituelen bij de aLuund uit Zaïre, waar hij uitgebreid terreinonderzoek verrichtte. Zijn publikaties handelen over verschillende aspecten van de Luunda cultuur. Hij is post-doctoraal onderzoeker van het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek (NFWO) en deeltijd docent aan het Centrum voor Sociale en Culturele Antropologie van de Katholieke Universiteit Leuven.

1. De gegevens die hier zijn verwerkt werden verzameld tijdens een terreinonderzoek bij de aLuund van de Mabeet, een aan Angola grenzende streek in het zuidwesten van Zaïre die deel uitmaakt van de administratieve zone van Kahemba (de Boven-Kwaango), zo'n 1200 km ten zuiden van de hoofdstad Kinshasa. Veldwerk werd uitgevoerd gedurende een periode van twee jaar. De eerste veldwerkperiode (1987-1989) werd gefinancierd door het Onderzoeksfonds van de Universiteit van Leuven. Een tweede verblijf op het terrein (1991) was mogelijk dankzij de steun van het Belgisch Fonds voor Kollektief en Fundamenteel Onderzoek.  
De aLuund van Kahemba, geschat op een 30.000, monopoliseren de traditionele politieke bovenbouw van de regio. Zij beschouwen zichzelf als rechtstreekse afstammelingen van de Ruund nucleus te Shaba, waar tot op heden het hof van de *nwaant yaav* is gevestigd. Drie tot vier eeuwen geleden zwermden talrijke groepen vanuit deze culturele Ruund kern uit. De aLuund van Kahemba vormden een belangrijke groep in de eerste westelijke migratiegolf. Andere groepen migreerden zuidwaarts naar het huidige Zambia en Angola, waar ze uitgroeiden tot nieuwe bevolkingsgroepen zoals de Ndembu en de Chokwe, groepen die nog steeds verwijzen naar hun Luunda origine.
2. Het etnografische materiaal dat hier wordt gepresenteerd werd verzameld in uitgebreide en langdurige contacten met een zestal waarzeggars uit de Mabeet, het Luunda gebied dat zich uitstrekt langs beide zijden van de Zaïrees-Angolese grens. Een dertigtal seances (uitgevoerd met uiteenlopende divinatiemethoden, meestal de belangrijkste *chisuka*, *madiiy* en *chibwiil* of *nkit*) werden geregistreerd en van annotaties voorzien. Turner woonde zelf nooit een consultatie bij (cf. Werbner 1972: 231; 1989: 23).
3. Voor een meer gedetailleerde beschrijving van de samenstelling van de *chisuka* divinatiemand verwijst ik naar Turner 1961, 1975 (zie voorts ook Bastin 1959, 1988; Cordemans n.d.: 157-62; Delachaux 1946; Hauenstein 1961; Rodrigues de Areia 1985; White 1948).
4. Ziekte of dood door natuurlijke oorzaken zoals bijvoorbeeld ouderdom (*mayej ma nzaamb*, 'ziekte van god') zijn mogelijk maar worden zelden in overweging genomen. Natuurlijke en 'bovennatuurlijke' oorzaken worden vrijwel steeds in een causaal continuüm geplaatst (cf. Pool 1992). Voor een meer gedetailleerde beschrijving van het *chisaku* concept zie De Boeck 1991: 163-66.
5. Heksen kunnen trouwens verschillende middelen gebruiken om het orakel te 'vermoeien' (*-huungish ngoomb*), te misleiden (*-selemik ngoomb*), te domineren of manipuleren (*-jikul*, *-baab ngoomb*) en



van het juiste spoor te brengen (-*huungulweel ngoomb*), bijvoorbeeld door het gebruik van een bepaalde steensoort, de *yaal dia musenen*, of door een dode vogel tussen de benen te dragen.

6. De opbloei van een Angolees-Zairese diamantsmokkel sinds het begin van de tachtiger jaren en de daarmee gepaard gaande introductie van nieuwe gebruiksartikelen en de toename van de geldcirculatie, hebben ervoor gezorgd dat de traditionele solidariteitsrelaties binnen de bestaande verwantschapsstructuren in sommige gevallen afbrokkelden. Eén van de gevolgen hiervan is het opentrekken van het etiologisch en diagnostisch kader naar buiten de verwantschapsgroep. Ziekte, dood en tegenslag worden nu in sommige gevallen toegeschreven aan 'wilde', ongerichte hekserij (*ulaj wa chisakasak*) zonder duidelijke provocatie en van buiten de eigen familiegroep.
7. De kennis wordt vrijwel altijd in een (ononderbroken) familielijn doorgegeven. Toch zijn er uitzonderingen. Men onderscheidt 1. de 'ngoomb van de voorouders' (*ngoomb ya amaleemb*): een ngoomb die steeds in de familie aanwezig was maar slechts geruime tijd later, soms twee generaties na het overlijden van de waarzegger, door één van zijn familieleden werd overgenomen; 2. de *ngoomb ya kudyaat*: een ngoomb die steeds in gebruik is geweest en automatisch werd overgenomen door een familielid na de dood van de waarzegger; 3. de *ngoomb ya chibwiil* (niet te verwarren met de *nkit*): een ngoomb die voordien niet bekend was in een familie, maar zich nu voor de eerste maal manifesteert.
8. -*Saangun* betekent letterlijk: 'het been opheffen', een seksueel geladen beeld. De relatie tussen de waarzegger en het divinatorisch apparaat is trouwens gevat in een sterk uitgewerkte seksuele symboliek. Voor de aanvang van de seance passeert de waarzegger de divinatiemand bijvoorbeeld ook tussen zijn gespreide benen (-*silweesh ngoomb*).

## Literatuur

- Adler, A. & A. Zempléni  
1972 *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*. Paris: Hermann.
- Bastin, M.L.  
1959 *Ngombo*. Notes sur des instruments de divination employés dans le district de la Lunda en Angola. *Congo-Tervuren* 5: 100-06.  
1988 A propos du panier divinatoire Tshokwe. *Arts d'Afrique Noire*, 68: 19-27.
- Comaroff, J.L. & S. Roberts  
1981 *Rules and processes. The cultural logic of dispute in an African context*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Cordemans, E.L.  
n.d. *Quelques notes ethnographiques sur les indigènes habitant la région de Kulindzi, territoire Kahemba*. (Onuitgegeven manuscript, Archieven Terr. Kahemba en District Kikwit).
- De Boeck, F.  
1991 Therapeutic efficacy and consensus among the Aluund of South-Western Zaire. *Africa* 61: 159-85.  
1993 Symbolic and diachronic study of intercultural therapeutic and divinatory roles among a Luund and Cokwe in the Upper Kwango (Southwestern Zaire). In: K. Schilder & W. van Binsbergen (eds.) *Ethnicity in Africa*. (Themanummer *Afrika Focus* 9: 73-104).
- Delachaux, Th.  
1946 Méthodes et instruments de divination en Angola. *Acta Tropica* 3: 41-72, 138-47.

- Devisch, R.  
 1985 Perspectives on divination in contemporary Sub-Saharan Africa. In: W. van Binsbergen & M. Schoffeleers (eds.) *Theoretical explorations in African religion*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 50-83.  
 1991 Mediumistic divination among the Northern Yaka of Zaire: Etiology and ways of knowing. In: Ph. Peek (ed.) *African Divination Systems. Ways of Knowing*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, pp. 112-32.
- Fainzang, S.  
 1986 *L'intérieur des choses. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*. Paris: Harmattan.
- Hauenstein, A.  
 1961 La corbeille aux osselets divinatoires des Tchokwe (Angola). *Anthropos* 56: 114-57.
- Jackson, M.  
 1989 *Paths toward a clearing. Radical empiricism and ethnographic enquiry*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Jules-Rosette, B.  
 1988 Prophetic performances: Apostolic prophecy as social drama. *The Drama Review* 32: 140-59.
- Mendonsa, E.L.  
 1982 *The politics of divination. A processual view of reactions to illness and deviance among the Sisala of Northern Ghana*. Berkeley: University of California Press.
- Peek, P.M. (ed)  
 1991 *African divination systems. Ways of knowing*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Pool, R.  
 1992 Afrikaanse medische systemen: vragen bij een antropologisch construct. *Medische Antropologie* 4: 47-55.
- Retel-Laurentin, A.  
 1968 Les techniques de divination par frottement en Afrique Centrale. *Journal de la Société des Africanistes* 38: 137-72.
- Rodrigues de Areia  
 1985 *Les symboles divinatoires. Analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola (ngombo ya cisika)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Shaw, R.  
 1991 Splitting truths from darkness. Epistemological aspects of Temne divination. In: Ph. Peek (ed.) *African Divination Systems. Ways of Knowing*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, pp. 137-152.
- Sindzingre, N. & A. Zempléni  
 1981 Modèles et pragmatique, activation et répétition: réflexions sur la causalité de la maladie chez les Senoufo de Côte d'Ivoire. *Social Science and Medicine* 15B: 279-93.
- Suthers, E.M.  
 1987 *Perception, knowledge, and divination in Ndjimini Society, Ivory Coast*. University of Virginia (onuitgegeven doctoraal dissertatie).
- Turner, V.W.  
 1957 *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu village life*. Manchester: Manchester University Press.  
 1961 *Ndembu divination. Its symbolism and techniques*. Manchester: Manchester University Press. (The Rhodes-Livingstone Papers 31).

- 1969 *The ritual process. Structure and anti-structure.* Ithaca: Cornell University Press.
- 1974 *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society.* Ithaca/London: Cornell University Press.
- 1975 *Revelation and divination in Ndembu ritual.* Ithaca/London: Cornell University Press.
- 1977 Variations on a theme of liminality. In: S.F. Moore & B.G. Myerhoff (eds.) *Secular ritual.* Assen/Amsterdam: Van Gorcum, pp. 36-52.
- 1980 Social dramas and stories about Them. *Critical Inquiry* 7: 141-68.
- 1981 *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia.* Ithaca, New York: Cornell University Press (1968).
- 1987 *The anthropology of performance.* New York: PAJ Publications.
- Werbner, R.P.
- 1972 Sin, blame and ritual mediation. In: M. Gluckman (ed.) *The allocation of responsibility.* Manchester: Manchester University Press, pp. 227-55.
- 1989 *Ritual passage sacred journey. The process and organization of religious movement.* Manchester/Washington: Manchester University Press/Smithsonian Institution Press, pp. 19-60.
- White, C.M.N.
- 1948 Witchcraft divination and magic among the Balovale tribes. *Africa* 28: 81-104.