

Van mythe naar fysiologie en zintuiglijkheid Het helen van de zwakke plek

René Devisch

In een regressieve beweging leidt de mbwoolu genezingscultus, bij de Yaka van Zaïre, de geïnitieerde patiënt terug, althans symbolisch, tot een ervaring van 'boetsen en weven' in de moederschoot. In de stilte en inkeer van het genezingsritueel leert de patiënt de klank van zijn stem, de prikkel van zijn zintuigen en de taal van zijn cultuur te herontdekken. Hij leert houden van zichzelf zoals hij is, en zijn levenslust en bekwaamheid tot zintuiglijke beleving te herbronnen. De mbwoolu genezingscultus behandelt aandoeningen die 'een gebrek aan vorm' tonen, waaronder fysieke handicap, apathie, verlamming, verstijving, humorale stoornissen (chronische buikloop, koliek, verstopping), lust- of erectieverlies, rusteloosheid en angst.

De mbwoolu genezingscultus inspireert zich aan een mythische voorstelling omtrent het ontstaan van de mens: net zoals de eerste mens via de rivier deze wereld zou bereikt hebben, zou ook elke foetus ontstaan in het vruchtwater in een vorm die aanvankelijk lijkt op de katvis. Door de inwijding in de mbwoolu cultus is het niet meer de patiënt, maar zijn het de antropomorfe cultusbeelden – geplaatst in de nabijheid van de patiënt – die de mbwoolu watergeesten ontvangen en toegankelijk maken. Ze zijn een bron van spiegeling en krachten, en zijn ontvangers van stimuli. Ze beelden de fylo- en ontogenetische evolutie uit van katvis tot volgroeide mens en zijn als een spiegel voor de patiënt in zijn ontwikkeling van foetus naar de geseksueerde en volkomen mens. Door zichzelf de beelden te masseren en in te strijken met een rode bereiding krijgt de geïnitieerde opnieuw voeling met zichzelf, als 't ware in een soort van spiegeling tussen beeld en zichzelf, en controle over zijn gevoelens. Door ze kracht te geven met zijn speeksel en kolanoten, geeft de patiënt ook zichzelf kracht. Hij spreekt de beelden voornamelijk toe in primaire, gevoelsgeladen klanken en archaische metaforen. De cultusbeelden belichamen voor de patiënt een boodschap over opeenvolgende vormen van identiteit die hij in zijn levensloop kan belichamen. In de liturgie van gebaren en esoterische taal dienen deze beelden niet alleen als een soort van te belichamen dubbel voor de patiënt, maar bevatten ook archaische sporen van collectief onbewuste fantasmen omtrent de verscheidenheid van mensen, en omtrent de levengevende energie en transformatieve kracht in ononderbroken lijn van moederlijke overgrootmoeder naar moeder naar dochter.

De genezingscultussen bij de Yaka van ruraal Zuidwest Zaïre en Kinshasa¹ herschep-
pen de identiteit en lichaamsbeleving van de zieke aan de marge van de samenleving.
Het is op het niveau van betekenis of zingeving en tevens, op pre-cognitief niveau,
door het aanboren van krachten dat het subject in zijn 'zwakke plek' wordt benaderd.
Elk belangrijk syndroom zoals onvruchtbaarheid, botbreuken, reuma, huidziekte,

nachtmerries, stuipen, rusteloosheid, woede-aanvallen, wartaal wordt behandeld in één of meerdere van de ongeveer vijftien cultussen. Het divinatorisch orakel van de waarzegger identificeert het syndroom en biedt er een gezaghebbende etiologische lezing van. Een slepende ziekte wordt door het orakel toegeschreven aan een probleem binnen de bloedband met de moeder, haar moeder en grootmoeder: er is een overtreding, een vervloeking of een wraak komend van een familielid in de moederlijke lijn (Devisch 1991). Om ziekte of onheil te kunnen veroorzaken heeft de vervloeking zich moeten beroepen op de voorouders en cultusgeesten. De genezingscultussen ontvouwen zich in een moederlijke ruimte, in de marge van de rechtsorde en mannelijke heerschappij. De therapie geldt als een levenslange initiatie, en de geïnitieerden vormen per cultus een soort van genootschappen over de familiale grenzen heen. De initiatie of behandeling speelt zich af in een 'intermediaire ruimte' (Winnicott 1971), in het veld van zintuiglijkheid, gevoelens en krachten die het lichaam van de patiënt verweven met zijn familie en levenswereld.

Het is de taak van de therapeut het ziekteproces om te keren door de vervloeking en dus ook de bron van het onheil te verwijderen. Vervolgens zal hij de patiënt behandelen en inwijden in diezelfde cultus. Dergelijke genezingscultus ontvouwt zich als een overgangsritueel en leidt de geïnitieerde, op symbolische wijze, doorheen een ervaring van doodstrijd en sterven aan zijn ziekte, naar een hergeboorte 'in de schoot van de wereld' en puttend aan de uteriene oerbron van leven. De patiënt-geïnitieerde herleeft de geborgenheid van de moederschoot. De initiatie is wezenlijk een zelfverwekken: in een intense trance-ervaring herschept de geïnitieerde zichzelf tot nieuw leven en is zowel de schoot als de nieuwe vrucht die tot leven komt. De geïnitieerde schept een cirkel in Yaka termen: een hechte verknoping, uitgebeeld onder de vorm van een dubbele moebius knoop tussen bron en vrucht, dood en leven, gebrek en volkomenheid, individu en wereld. Ritme, vibratie, resonantie, melodie, trance, massage, rook- en dampbaden zijn de voornaamste ingrediënten van de wekenlange afzondering en initiatie. De seclusiehut, ook cultushuis genoemd, symboliseert de oerbron van leven, een moederschoot waarin aarde en hemel samenkomen en waar de vrucht van akker en jacht, alsook menselijk leven worden verwekt en gevoed. Elke cultus biedt een eigensoortige keten van symbolen die het specifieke ziektesyndroom beogen om te vormen.

Gezondheid is verweving

Bij de rurale en stedelijke Yaka zijn noties van ziekte en rampspoed gerelateerd aan een integratieve notie van persoonswording en gezondheid. Een goede gezondheid is niet alleen een individueel lichamelijk welzijn maar is een kwaliteit in de familierelaties en de verbondenheid met de levenswereld. Gezond zijn is dus heel zijn' in de zin van: op betekenisvolle wijze geïntegreerd, verbonden en verweven met medemens en kosmos. Gezondheid is het weefgetouw waarop het weefsel van lichaam, familie, woning, land of levenswereld geweven wordt. De verweving is levenggevend. Gedragsstoornis, fysieke handicap, verslechtering van de gezondheid, en mentale stoornis worden pas als probleem erkend wanneer de minder-valide of zieke niet langer zijn taken op zich

kan nemen. Bij dergelijke problemen onderzoekt men de familiegeschiedenis, namelijk de banden van bloedverwantschap die verantwoordelijk zouden zijn voor de ziekte of die erdoor ontwricht worden. De Yaka beschouwen deze problemen op drie verwante manieren. Ze zien deze anomalieën ten eerste als een afbinden en een blokkeren van vitale verbindingen; ten tweede als een losmaken van het weefsel dat lichaam, familie en levenswereld tot een vitale eenheid vervlecht; ten derde als een verwarring en verstrakking van diezelfde knopen. Ziekte verstikt, obstrueert en omsluit individuen en groepen, maakt hen gevoelloos en verstart hun zintuigen. Genezing of heling bestaat erin de desintegrerende knopen te ontwarren en te metamorfoserende tot een nieuw vitaal weefscl. Helen (-*buka*) is dus letterlijk een heelmaken, verweven (-*kuba*), nl. een verweven van de drie velden (lichaam, groep en levenswereld) tot een levenverwekkend geheel (Devisch 1990, 1993).

De genezingscultussen behoren tot interregionale therapeutische tradities verspreid over ruime delen van Bantoe-Afrika. De rituelen bij de Yaka zijn verwant aan de (*ma*)*haamba* cultus bij de Luunda van Angola, Zaïre en Zambia (De Boeck 1991, Lima 1971, Turner 1968, Yoder 1981), alsook aan de *lemba* en *ngoma* in Beneden-Zaïre en de Caraïben (Janzen 1982, 1992).

De *mbwoolu* cultus en kuur richt zich, ten eerste, tot wat ik zou omschrijven als symptomen van gebrek aan vorm of aan groei. *Mbwoolu* behandelt vormen van weekheid of verkramping van de harde lichaamsdelen. Deze anomalieën bemoeilijken de rechtopstaande houding en de slagkracht van de ledematen. De behandeling behelst 'weke' baby's die niet goed kunnen lopen, rachitis, misgroeiingen, verkromming, verkramping, groeistuipen, verstijvingen, jicht. Ten tweede behandelt een *mbwoolu* therapeut ook ernstige stoornissen in de humorale balans van warmte/koude, droogte/vocht, hardheid/zachtheid. Deze stoornissen manifesteren zich in hoge en chronische koorts, in slaapziekte of malaria, in uitzonderlijke gewichtsverandering (voornamelijk bij vrouwen) en in chronische diarree met bloedverlies. Tot dezelfde groep afwijkingen behoren: 'al te donkere urine', chronische hoest met fluïmen en koorts, riviervblindheid en vermagering. Ten derde behandelt *mbwoolu* vormen van overdreven openheid en geslotenheid op het sociale en lichamelijke domein. Overdreven openheid manifesteert zich in opgewondenheid en opvliegendheid. Overdreven geslotenheid manifesteert zich in zwaarmoedigheid, teruggetrokkenheid, stilzwijgendheid, waanzin, hardnekkige slapeloosheid of terugkerende machtnemeries. In het laatste geval treden steeds dezelfde obsessionele beelden op: de slang en de inslaande bliksem, de rivier, de waterhoos, het omkantelen van een boot en het verdrinken. Periodes van dergelijke neurotische aandoeningen zijn vaak seizoensgebonden. Ze gaan samen met een verstijving van de ledematen, of met geheugenverlies, of met een staat van algehele droefheid, gevoelloosheid, lusteloosheid, verkillig en verlies van seksuele lust en potentie. Ten vierde richt de *mbwoolu* cultus zich op een stuk disruptieve geschiedenis, namelijk de koloniale indringing en de militair-economische overheersing door de blanke kolonist, soldaat en handelaar. Sporen van deze geschiedenis treft men een voornamelijk aan de kleine havens op de Kwaango-rivier die het hele Yaka land afgrenst met Angola.

Naast de *mbwoolu* genezingscultus is er de *khita* die specifiek gericht is op vrouwenziekten, zoals onvruchtbaarheid, moeizame menstruatie, onvruchtbaarheid,

vroeg- of doodgeboorte en het herhaaldelijk verlies van een baby (Devisch 1993). *Khita* of *nkita* was en is nog steeds bekend in het naburige gebied van de voormalige Koongo- en Tio-Koninkrijken in Zaïre en in de Volksrepubliek Congo (Balandier 1965, Buakasa 1975, Van Wing 1959). *Ngoombu* is een bezetenheidscultus voor aandoeningen van hysterische of manisch-depressieve aard die bijvoorbeeld een roeping tot medium-waarzegger aankondigen (Devisch 1991). Verscheidene andere cultussen, zoals *khosi*, *mbaambi*, *haamba* en *n-luwa* behandelen voornamelijk mentale stoornissen. Daarnaast zijn er een tiental cultussen bijna uitsluitend gebaseerd op het gebruik van medicinale bereidingen. Ze omvatten weinig initiatorische kennis en kunde. Eén ervan, *n-khanda*, wordt gebruikt bij het besnijdenisritueel en bij de behandeling van impotentie of beenbreuk. Daarnaast zijn er allerlei andere vormen van behandeling, onder meer gericht op verzoening en zuivering in het geval van beheksing, vervloeking, overtreding, of geschillen tussen verwanten. Er zijn talloze medicinale bereidingen, soms begeleid door medische incantaties ter opwekking van de geneeskundige krachten. In deze gevallen schrijft de behandeling gewoonlijk rust voor en moet de patiënt bepaalde contacten of voedsel vermijden.

Symbolisch-praxiologische benadering

Genezingscultussen in zuidwest Zaïre brengen ons op het spoor van een symbolische praxiologie vooral gericht op relatie/relata, op lichaamssymboliek, op praktijken, op het gebeuren als een ontplooiing van veelgelaagde betekenissen in specifieke culturele contexten, eerder dan op beleving, representaties en een orde van feiten (De Boeck 1991, Devisch 1990, 1993: 37-52, 255-81). Betekenissen in rituelen zijn exploratieve bindpunten in een proces van *bricolage*. Een genezingscultus leidt de patiënt in een vitale en scheppende relatie met de schoot van de wereld (*ngoongu*): het is een ontsluiten van levenskrachten, intelligibiliteit en betekenis van de werkelijkheid als *gebeuren* dat lichaam, groep en levenswereld in elkaar verstrengeld. De symbolische praxiologie kijkt hoe een bepaalde cultuur verworteld is, niet alleen in de instellingen, doch bovenal in de *habitus* van de groepsleden: cultuur ligt op 'subtiele' wijze vervat in de lichaamsgewoonten en -technieken, handigheid, sensibiliteit, spontane reactie of manier van kijken, luisteren, invoelen of zich afsluiten / zich openstellen in het contact. Cultuur zit in de handen, ogen, neus, mond, huid, lichaamshouding . . . en werd ten dele aan het individu doorgegeven 'met de moedermelk'. Het lichaam en de geest-drift zijn bron en toneel, acteur en scène van de cultuur-specifieke voortbrenging en verkenning van diverse velden van krachten en veelgelaagde betekenissen in het therapeutisch proces dat zich ontplooit zonder script. Rituelen, eerder dan exegese of voorstellingen, zijn verdichtingen van culturele praktijken en sociale ervaringen. Deze dienen in hun context en samenhang of vergelijkbaarheid met gelijksoortige praktijken te worden benaderd. Dergelijke analyse vergt een lange vertrouwdeheid met de cultuur.

Familiale context

Zowat 400.000 Yaka bevolken de beboste steppe en savanna in de Kwaango-streek (even groot als België) van westelijk Bandundu, een gebied aan de Angolese grens tussen de Kwaango- en Waamba-rivieren. Omdat de toegang vanuit Kinshasa via het zanderige noordelijk Kwaango-gebied moeilijk bleek voor gemotoriseerd transport, is het Kwaango-gebied meer dan andere gewesten in de kolonie verstoken gebleven van nationaal opgezette, techno-economische ontwikkeling. De vrouwen staan in voor de subsistentie-landbouw, terwijl de jacht de hoogstgeprezen mannelijke produktie is. De Yaka bevolking in Kinshasa wordt op een 300.000 geraamd. De Yaka zijn vermaard voor hun rijke cultuur, hun markante sculpturen (Bourgeois 1984, 1985) en hun geneeskunst.

Het Yaka land wordt vergeleken met een regime van palinnoten. De vorstelijke Kyaambvu Kasongwa Luunda vormt de kern, en rond hem zijn een tiental 'trossen', met elk een soevereine machtsdrager in een gebied met een straal van ongeveer tachtig kilometers. De belangrijkste machtsdragers zijn van Luunda origine. Zoals elke tros een aantal noten bevat, zo telt elk gebied een vijftal vazallen of streekchefs aan het hoofd van hun respectieve streek van enkele tientallen dorpen. Elke streekchef is in zijn gebied de behoeder van de levenskracht in mens en natuur. De chef belichaamt de volkomen maat of rust der dingen. Beheerst, onbuigzaam en trefzeker draagt de chef zorg voor de orde binnen de grenzen van het gebied dat hij regeert. Hij is er de opperste rechter. Wanneer de chef verzwakt of faalt, verzwakt heel zijn gemeenschap. In zijn helderziendheid is hij in beginsel de soevereine beschermer van iedereen, maar hij kan evenzeer dood brengen. In de kamer waar de chef slaapt brandt zijn vuur: de chef dient immers zijn volk te onttrekken aan de macht van de nacht en de hekserij. Levenskracht, sociale rechten en identiteit worden doorgegeven via de vaders, dat is via patrilineaire afstamming vanaf de stichter van de grootfamilie. De patrilineaire voorouders bevruchten tevens de aarde met regen en bevolken de savanne en het woud met jachtwild. De Yaka erkennen ook matrilineaire of uteriene verwantschap langs de moeders. Moeders, zo stelt men, geven de fysieke gezondheid, vitaliteit, bloed en erfelijke eigenschappen door vanaf de moederlijke levensbron door geassocieerd met de betovergrootmoeder in moederlijke lijn (Devisch 1988, 1993). Via de bloedband met de moeder, haar moeder en grootmoeder van moederszijde wordt het individu verbonden met deze levensbron. Deze transmissie is cruciaal bij ziekte, helderziendheid en therapeutisch vermogen. Stroomopwaarts en in moederaard is de moederlijke oerbron. Het huiselijke leven en de afzondering van patiënten of geïnitieerden worden gezien als relaties van moederlijke aard. Ze zijn namelijk gebaseerd op huid-aan-huidcontact, dagelijkse nabijheid, gezamenlijk eten en slapen. Huisgenoten en co-initiandi delen hun uteriene levensbron en kunnen elkaar aldus versterken ofwel verzwakken in de zogenaamde bekserij.

De Mbwoolu kuur: fasen en betekenis

De *mbwoolu* therapeutische behandeling bestaat uit zeven fasen.

Fase 1: Diagnose en aankomst van de moederlijke oom en de therapeut

Bij zware beproeving, slepende ziekte en overlijden raadpleegt men een medium-waarzegger die meteen zoekt naar de oorsprong en de betekenis van dat ziek-zijn of overlijden binnen de familieroman (Devisch 1991). Op eigen kracht dient de helderziende het probleem dat ze hem voorleggen te onthullen in een orakel. Het ontrafelt de diepe roerselen van het hart, van wraak en jaloersheid, en het spel van de sociale verhoudingen en plichten. De waarzegger onderzoekt eerder door welk familielid de cliënt ziek gemaakt wordt, dan wel aan welke ziekte hij lijdt: "wie is de oorzaak, de beheksers?", "welke onenigheid is er tussen de familieleden of met de overledenen?"; "welke schuld moet de zieke inlossen en bij wie?" De waarzegger-diagnosticus verwijst naar schuld en wraakneming, vervloeking en bestraffing of beheksing door uteriene verwanten en door toedoen van cultusgeesten. Hij onthult hoe door deze disrupties de moederlijke levensstroom gehinderd wordt. Op basis van het divinatorisch orakel wordt een consensus bereikt omtrent de therapie en de te contacteren specialist.

Vooraleer de patiënt aan een *mbwoolu* therapeut toe te vertrouwen, ontbiedt de familie de moederlijke oom, dit is de broer van patiënts moeder. Deze vertegenwoordigt de matrilineaire verwanten en de band met de uteriene levensbron van de patiënt. De familie biedt de oom een soort losgeld en vraagt hem om elke mogelijke hinder, elke 'gesloten of ontbonden verknoping' (zoals wrok, vervloeking, 'schulden van de nacht', of beheksing) bij het moederlijke doorgeven van leven weg te willen nemen. De ziekte getuigt van een dergelijke hinder. De behandeling begint wanneer de oom de patiënt toevertrouwt aan de therapeut. De hele dorpsgemeenschap is verzameld rond het huis waar de behandeling in afzondering plaats zal vinden.

Ondertussen is reeds een therapeut ontboden van buiten de familiekring. Hij zal de behandeling organiseren naar het voorbeeld van de therapie die hij of zijn moeder ooit heeft ondergaan. Tijdens de kuur neemt de therapeut de androgyne, transitionele en heelmakende functie op eigen aan de moederlijke oom, letterlijk 'de mannelijke moeder, mannelijke vrouw, mannelijke bron' (in mijn woorden: symbool van de soevereine kracht van de natuur) (Devisch 1990). Hierdoor reikt hij de patiënt een concreet model aan voor zijn relatieveld in en na de kuur. In zijn bemoederende functie vertegenwoordigt hij de moeder van de patiënt en, algemener, de groep die de patiënt of diens moeder ten huwelijk heeft gegeven. Hij voelt zich intiem betrokken en laadt het particuliere probleem op zich. De genezer heeft ooit zelf aan de ziekte in kwestie geleden of hij werd geboren kort nadat zijn moeder genas van een dergelijke ziekte. Bij zijn aankomst is de therapeut doorgaans in trance. Hij vertoont de symptomen die een aanleiding waren voor zijn initiatie of voor die van zijn moeder: hij behandelt alleen hetzelfde type van ziekte of tegenslag. De omgang die de therapeut heeft met de patiënt is schalks. Tegelijk profileert de therapeut zich in zijn viriele identiteit en vaderlijke functie. Hij verwijst naar de normativiteit, de Wet en de sanctie voor de overtreding. Hij verpersoonlijkt een eeuwenoude overlevering en een eerbiedwaardige instelling van sacrale aard. Daardoor staat hij borg voor de continuïteit van de geneeskunst, en is hij in staat om, mede door zijn helderziendheid, het onvoorspelbare spel van ziekte en tegenslag te ontkrachten en te overstijgen.

Fase 2: De inrichting van het cultushuis

De therapeut treedt op rond en in het cultushuis. Dit is patiënt's woning hiertoe omgevormd, ofwel een hut speciaal gebouwd voor de afzondering. De familie en de oom van de patiënt zijn afwezig. De therapeut begrenst de rituele ruimte en brengt er de rituele beschermingen en versperringen aan tegen heksen en kwaadaardige invloeden. Hier ontplooit zich de viriele functie van de genezer: hij ontpopt zich tot jager en strikzetter, hij maakt jacht op de kwaal en het kwaad. Deze ontpopping bewerkstelligt mede het homeopathische principe van de kuur: 'het kwaad strikken en het op een zelfvernietigende (dus homeopathische) wijze tegen zichzelf keren' (-kaya). Dit gebeurt naar het beeld van het wild dat zichzelf door eigen gulzigheid in zijn val lokt (Devisch 1990). Tijdens de morgen juist voor de initiatie graaft de genezer 'de *mbwoolu* put'. Deze put is 1.20 tot 1.50 m diep en breed, en wordt gegraven aan de oostkant van het cultushuis. Een haag van palmtakken verbonden met het cultushuis verbergt de put voor het profane oog. Daarna maakt de therapeut een kleine holte of nis, 'mond' genoemd, midden in elke wand beneden aan de bodem. In elke nis verbergt hij een pas gesculpteerd *mbwoolu* beeld dat hij in verse riviervarens en ichtyotoxische planten wikkelt. Op dezelfde wijze omwikkelt hij een groot *mbwoolu* beeld dat hij neerlegt op de bodem van de put. Dat zal dienst doen als een soort van zitsteun voor de patiënt wanneer die in de put wordt afgezonderd. Lianen en beschermingen zijn aangebracht langs de wanden, de bodem en bovenaan het cultushuis. Dit gebeurt op de wijze waarop een lijk, omzwachteld door lijkwaden, tot een groot pak wordt ingebonden.

Fase 3: De doorgang door het water

De eigenlijke initiatie begint na de middag van de eerste dag, namelijk 'wanneer de maan zich tooit met het avondrood', dit is rond 17.00 uur. De volgende personen verzamelen zich bij de ingang van het cultushuis: de *mbwoolu* priester zelf; de patiënt, letterlijk cultushoofd genoemd; de cultuschef, namelijk het hoofd van de familie langs moeders kant verantwoordelijk voor de cultus; patiënt's moeder of echtgenoot, aanzien als 'de verantwoordelijke van de ziekte'; en een verwante dienstjongen ofwel een dienstmeisje. Talrijke familieleden, burens en geïnitieerden van weleer komen aan en zingen initiatieliederen (zie De Beir 1975: 56 e.v., Devisch 1993) onder begeleiding van grote danstrommels.

De patiënt daalt samen met een dienstjongen of -meisje af in de put. Soms gaat ook de cultuschef mee. In de put hurken ze in de richting van het beeld. De priester spreekt een bezwering uit tegen al wie de geïnitieerden naar het leven heeft willen staan. Als voorzanger ritmeert de therapeut de liederen op het geluid dat hij voortbrengt door het schrapen van een houten rasp. De omstanders hernemen het refrein. Bij het invallen van de nacht giet de genezer over het hoofd van de initiandi in de put de vele kruiken water uit die de verwante vrouwen nog diezelfde morgen aan de rivier hebben geput. Het gaat erom 'de put te vullen met water' opdat het onheil van het lichaam moge afdruipe op de cultusbeelden in de put en deze te 'bevruchten, tot zwangerschap te brengen'. Het 'rituele baden' gaat door totdat de cultusbeelden beginnen te vloten in het water en de patiënt opgaat in een convulsionele trance. Wanneer de patiënt tot

bedaren gekomen is, wordt de put met wit linnen afgedekt. De trance bewijst dat de *mbwoolu* geest(en) bezit neemt (nemen) van de patiënt en dus ook van de cultusbeelden die een parallelle initiatie ondergaan.

Fase 4: Patiënten afzondering

Bij het vallen van de nacht, namelijk rond slapenstijd of rond 21.00 uur, helpt de therapeut, op de maat van zijn lied, de initiandi uit de put te klimmen. Hij leidt ze naar het cultushuis waar ze zich samen met de cultusbeelden 'onderwerpen aan de initiatorische transmutatie'. De eerste fase van de afzondering, die men meestal laat samen-vallen met nieuwe maan, omvat de rituele volheid van drie nachten. Tijdens deze afzondering vertoeft de geïnitieerde op een bed gemaakt van het hout van de parapluboom die gemakkelijk gedijt in braakland bedekt met woekerige waterplanten. Enkele gruisvormige zwarte termietennesten en grillig gepolijste rivierkeien symboliseren de aanwezigheid van *bisiimbi*, dat wil zeggen van pre-ancestrale geesten en cultuurbrengers. De morgen na deze afzondering worden de cultusbeelden geïntroniseerd. Deze beelden werden, net zoals de initiandi, afgezonderd in de *mbwoolu* put. Soms ook baden ze in een aarden kookpot.

Fase 5: 'Het bemeesteren van de kwaal'

Na afloop van de initiële afzondering leidt de therapeut de initiandi tot aan een nabije rivier, waar ze een test moeten ondergaan. Ze worden tot aan het water gebracht en uitgenodigd om letterlijk 'de dingen uit de rivier te eten' en om zich figuurlijk te gedragen als roofvissen. Als dan de patiënt terugkeert in het dorp, wordt zijn gelaat beschilderd. Daar gaat hij al dansend rond in het dorp. De bewoners bieden hem wat geldstukken of landbouwprodukten aan. Daarmee geven ze aan dat deze niet langer door diefstal zijn bekomen en dus niet meer onder vervloeking bron van onheil zijn. De geschenken laten de vrouwelijke patiënte toe om haar huishoudelijke taak opnieuw op te nemen.

In de avond grijpt een soort van rechtsgeding plaats om 'een proces te voeren tegen de oorsprong van de kwaal'. Hierbij worden de ziekmakende effecten omgebogen in tekens van rehabilitatie, voorspoed en herstel. De initiandi en de therapeut hurken rond de kruidentas van de therapeut. Daarin bevinden zich naast symbolen van de ziekte ook een deel van de geschenken die voordien in het dorp werden opgehaald. Een vijzelvormige *mbwoolu* sculptuur ('rivierhond' genoemd), en een kip worden aan deze tas vastgemaakt. Op het ritme van liederen kneden de initiandi en de therapeut de zak heen en weer over de grond en simuleren daarna een gevecht om de *mbwoolu* sculptuur te bemachtigen. Eén der liederen verwoordt een aanklacht tegen allerlei misbruiken onder familieleden waarvoor ziekte een vergelding kan zijn (Devisch 1993). Het is een soort rechtsgeding, letterlijk vertaald 'een proces tegen de oorzaak van de kwaal'. Het verleden en lijden van de patiënt worden hierin weerspiegeld. Wanneer het lied enige verwijzing inhoudt naar de ziekteoorzaak, rukt de patiënt het vijzelvormige *mbwoolu* beeld uit de handen van de anderen en in een cathartische trance-toestand laat hij hijgend met schorre stem 'de gisting van de ziekte opwellen'. Hierdoor klaagt hij het onrecht of het misbruik aan waarvan hij slachtoffer is. Het cultusbeeld symboliseert zowel de

'oorsprong van zijn ziekte' (*fula* genoemd) of zijn fysieke handicap als de homeopatische ombuiging van het kwaad tot middel van herstel, tot teken van rehabilitatie en geluk.

In de loop van de nacht legt de therapeut, tijdens het zingen van initiatieliederen, aan de initiandi verschillende taboes op voor de rest van de initiatie en zelfs voor de rest van het leven van de patiënt. Tegelijkertijd wordt hier het geneeskundig gebruik van planten aangeleerd en geautoriseerd.

Fase 6: 'Het koken van de cultusbeelden'

Het introniseren van de nieuwe *mbwoolu* beelden en de initiatorische behandeling van de patiënt worden vergeleken met het transformatieve proces van koken. Impliciet verwijst men daarbij ook naar gestatie of zwangerschap. De investituur van de *mbwoolu* sculpturen geldt voor de patiënt als hergeboorte in de geest, dit is als intrede in de positieve invloedssfeer van de *mbwoolu* geesten. Ze geldt voor hem ook als initiatorische gestatie en als transformatie van minder-valide tot potentiële cultuurbrenger. Als teken van hun incubatie en gestatie 'rusten' de cultusbeelden die niet in de *mbwoolu* put zijn geplaatst met het hoofd omlaag in een aarden kookpot. Ze baden in een mengeling van rivierwater en ichtyotoxische planten. Dat symboliseert het doden van de visachtige oorzaak van de fysieke of mentale stoornis. De therapeut spuwt kolanoet en aphrodisiaca op de cultusbeelden en op de zogenaamd zeer vitale lichaamsdelen van de initiandi (voorhoofd, slapen, schouders, hartstreek, navel, lenden, knieën). Hierna worden de initiandi uitgenodigd om plaats te nemen op een mat uitgerold naast het cultushuis en de cultusbeelden.

De therapeut 'plengt het bloedoffer van een kip'. Deze kip werd aangeboden door het cultushoofd. Tijdens het rituele gevecht, de avond voordien, was het dier vastgemaakt aan de kruidentas van de genezer. De therapeut breekt de poten van de levende kip, en scheurt daarna de bek open en doodt de kip met zijn tanden. Dit doden evoceert de wijze waarop roofdieren hun buit grijpen en doden, of waarop roofvogels vis vangen in de rivier. De genezer sprenkelt het bloed over de ledematen van de patiënt, over de cultusbeelden, de kruidentas en de initiatieput. Onderwijl zegt hij: "Voedt u aan het kippenbloed, doch keert u af van het bloed van mensen." Door de kip in een spiraal rond het lichaam van de patiënt te draaien, probeert de therapeut de inbindende verknoping die dit lichaam omprangt, belemmert, benauwt en fnuikt, 'te ontknopen'. Ondertussen maakt de dienstjongen of -meisje de kip klaar voor een gemeenschappelijk offermaal. De patiënt bewaart een kippebeen in zijn eigen kruidentas. Als zijn familieleden geplaagd worden door *mbwoolu* angstdromen of symptomen, wrijven ze met dit kippebeen over hun hiel om het onheil in het anonieme te verjagen en om het tegen zichzelf te keren. Van dan af dragen ze rond hun nek een miniatuur *mbwoolu* sculptuur dat eveneens afkomstig is uit het schrijn van de patiënt.

Eindfase: Van afzondering naar reïntegratie

Na afloop van het offermaal gaan de geïnitieerden verder in afzondering voor de duur van één week tot twee maanden en zelfs meer. Dat is afhankelijk van het herstel. De inwijding leidt tot een levenslange toewijding aan *mbwoolu*. De geïnitieerden eerbie-

digen talloze voedsel- en gedragsvoorschriften. Verschillende malen per dag dient de patiënt de cultusbeelden en zijn eigen lichaam in te strijken met een rode bereiding. Dat is een mengsel van palmolie en rood poeder bekomen door het schrapen van een bepaald soort hout op een harde steen. De patiënt strijkt zichzelf ook in met een infusie van lichtytotoxische planten. Hij dient het daglicht te mijden. Als hij uitzonderlijk het cultushuis toch overdag verlaat, dan moet hij een deken over zijn hoofd leggen. De *mbwoolu* cultusvoorwerpen vormen in deze fase een soort altaar dat als middelpunt van de toewijding aan de *mbwoolu* geesten fungeert. Ze worden op een bed geplaatst dat gemaakt is uit het hout van de parapluboom en dat parallel opgesteld is aan het bed van de patiënt. Tijdens de laatste nacht van de afzondering in het cultushuis wordt het rituele rechtsgeding tegen de oorzaak van de ziekte herhaald. Op dat moment initieert de therapeut zijn patiënt verder 'in de geneeskunst' door het gebruik van medicinale planten. Enkele dagen na het einde van de afzondering brengt de geïnitieerde een bezoek aan zijn therapeut en 'biedt hem een paan aan om zich te kleden', zeggend: "Ik ben tot bij u gekomen om van tussen uw benen weg te gaan." De therapeut treedt dan niet langer meer op als de oom van de patiënt. Hij situeert zich voortaan als een aange trouwde, meer bepaald als degene die de patiënt ten huwelijk heeft gegeven aan de *mbwoolu* geest. Het einde van de intense, avunculaire en therapeutische relatie betekent een 'oversnijden van het levengevende aansluitstuk' met de therapeut (Devisch 1988). Deze breuk maakt de patiënt los van de al te intieme lijfelijke band met de therapeut. De patiënt bezoekt zijn leermeester thuis en biedt 'aan zijn meester een paan om zich te kleden'. Zo herwinnen beiden hun zelfstandigheid.

Van mythe naar fysiologie, van drift naar hartelijkheid

Diepe angsten, zware depressie, groei naar zelfstandigheid zijn niet op te heffen door woorden, maar alleen door ervaringen van verandering in de constellatie waarop het probleem berust. Dit kan door terug te gaan naar de ervaringen van de eerste levensjaren en, zo lijkt het toch in de *mbwoolu* cultus, naar de intra-uteriene beleving. Patiënt wordt er toe gebracht om deze ervaringen dan opnieuw te beleven in een vorm die bereikbaar is voor enig inzicht, argumentatie, aanpassing en rouw of bevrijding, dichter aansluitend bij de eigen kern.

De *mbwoolu* therapie heeft een *transitionele* functie en is *transgressief*. De kuur is transitioneel: ze ontvouwt zich op het raakvlak tussen sociale en subjectieve logica's, tussen cognitieve en zintuiglijke vermogens, op het wentelvlak tussen het zelf en de anderen. De *mbwoolu* kuur richt zich tot een geheel van symptomen van 'gebrek aan vorm', waaronder bezetenheid en humorale stoomissen. De aandacht gaat naar *luutu*, dat wil zeggen de lichaamsgrens, de zintuigen en de lichaamsopeningen, eerder dan naar de kennis of conceptuele verwoording bij de patiënt die slechts heel oppervlakkig in het lichamelijke en zintuiglijke haken. De therapie is, ten tweede, paradoxaal: ze vermengt ernst en speelsheid, *gravitas* en jokverhouding, normering en liederlijkheid. Het ritueel verandert de crisis tot een bron van heling en emancipatie. Het is, ten derde, transgressief: het put uit de vitale, ongeknachte, energetische en liminale wereld van de nacht, het bos en de watergeesten. Dat is ook de wereld van het orgasme en het baren.

Deze liminaliteit lijkt mij een cultuurspecifiek idioom waarmee de Yaka verwijzen naar wat Freud de wereld van het onbewuste heeft genoemd, of precieser gezegd, naar het imaginaire onbewuste. De liminaliteit geeft bij de Yaka aan hoezeer het zelf zich ontplooit als een scène waar zich een pantomime afspeelt die vanuit een 'andere scène' wordt bestuurd (Florence 1987: 155). In deze transgressieve beweging worden bij de patiënt en de zijnen vitale energieën aangeboord. Innerlijke, vroegkinderlijke ervaringen worden gaandeweg verweven met de idealen, normen en attributen van de *societas* van de gemeenschap en de volwassenheid. Het is dan ook mijn stelling dat de *mbwoolu* cultus zijn inspiratie en kracht put uit liminale zones: bos, nacht, watergeesten, agonie, geslachtsvereniging, zwangerschap, foetale staat, barensweeën, moeder-kind dyade en trance-bezetenheid. Deze zones worden op rituele wijze geactiveerd door het ritme, de gebarentaal en de thema's van de lichamelijke activiteiten eigen aan het ritueel, de dansen, de gebeden, de massage enz. Deze activiteiten creëren transitionele functies, kwaliteiten en krachtenvelden waarin sociale, ethische, subjectieve en libidineuze logica's met elkaar verweven worden. Doordat de patiënt zijn omgang met de cultusbeelden diversifieert en intensifieert, verkent hij de verschillende vormen van affect, zintuiglijk contact en uitwisseling (Gil 1985). Op die manier verkent de patiënt de verschillende vormen van identificatie, de ene meer subjectief en de andere meer sociaal. Hij belichaamt de kwaliteiten van de transitionele objecten, hij verinnerlijkt ze op basis van een gebed gericht tot de *mbwoolu* beelden en geesten.

Thema 1: Van katvis tot mens, van fylogenese tot ontogenese

Zowel informanten als rituele teksten en liederen stellen duidelijk dat "de *mbwoolu* cultus zijn oorsprong vindt in het water/de rivier". *Mbwoolu* heeft zich blijkbaar verspreid van bij de Mfunuka en Huumbu groepen in de Waamba vallei. De cultus kende een opleving en een intense verspreiding in Noord-Kwaango rond 1910 'via de handelsroutes'. In die tijd doorkruisten Mfunuka en Huumbu mannen het noordelijke Yaka land om hun rubberlatex te verkopen aan de blanke handelaars in de kleine rivierhavens van Popokabaka en Lukuni. Door de 'blanke man' toe te voegen als 'hoofdfiguur van het altaar' van *mbwoolu* sculpturen, wilden de Yaka wellicht de intrusieve aanwezigheid van de blanke kolonisator domesticeren. De 'blanke man'-figuur in wit linnen gewikkeld belichaamt de volgende keten van betekenissen:

- *mbwoolu* is een geest, een fysieke handicap, of een mentale stoornis; in elk geval vindt hij zijn oorsprong in het water;
- de eerste Europeanen controleerden de handel op de Kwaango rivier; zelf komen ze van de overkant van de oceaan;
- de Yaka wikkelen hun overledenen in een witte lijkwade om hun overgang te bevorderen naar de witte hoedanigheid van de voorouder in de onderwereld; deze wordt namelijk bereikt langs een ondergrondse rivier aansluitend bij de Kwaango-rivier die zelf het meeste water van het Yaka-land afvoert.

Enkele soorten katvis dienen als een basaal, doch onuitgesproken *identificatiemodel* voor de *mbwoolu* geïnitieerde op zoek naar herstel, zoals bij groeiproblemen, stramheid, impotentie, humorale stoornissen, of bezetenheid. Het gaat om de suborde van

enkele welbekende soorten katvis, met name *leembwa*, *yikhaaka* (*Cypriniformes*, *Siluroidei*), *ngaandzi* en *n-tsuka* (*Cypriniformes*, *Percoidei*). De langwerpige cultusbeelden, voornamelijk deze met vijzelachtige vorm, evoceren de katvis. Dit is eveneens het geval met de getande houtspaen of rasp van zowat 30 cm lang, gemaakt uit een soort bamboe, waarmee eerst de therapeut en later de patiënt de doffe geluidssignalen van de katvis nabootst. De katvis vertoont een hoog aantal menselijke kenmerken: hij ademt lucht, hij heeft de mond aan de buikkant; hij kan uit het water komen en beschermt eieren en gebroed onder bladeren in een nis. Als allesetende roofvis wordt hij ook de 'waterhond' genoemd. De katvis (*Chrysichtys cranchii*), waarnaar men voornamelijk verwijst, heeft een schaallose huid. Hij bezit kleine vinnen en ziet er erg benig uit. Hoe volwassener zijn gestalte, hoe opvallender zijn benige structuur en 'erectiele kracht'. Deze armatuur beschermt hem tegen roofvissen en voorkomt zijn inkrumping door uitdroging. Het is dan ook weinig verwonderlijk dat deze vis een centrale plaats heeft in de behandeling van impotentie of erectieverlies. De *ngaandzi* of elektrische katvis (*Malopterus electricus*) kan zijn prooi verlammen. Bepaalde katvissen maken geluidssignalen en nemen die waar. Ze maken een vrij eentonig en dof gekreun of gemurmel. Wanneer de katvis zich buiten het water bevindt, kan dat geluid zo'n 300 meter ver gehoord worden.

Mocht de geïntieerde door woord of beeld enige verwijzing ontdekken naar deze vissoorten die hij eten noch vernoemen mag dan zal hij zich dwangmatig inleven in de gebaren van de katvis. Hij komt daarbij in een psychotisch-achtige trance-toestand. In een kramphouding plooit hij zijn ellebogen strak, nipt op zijn vuisten en slaat in zijn flanken terwijl hij eerst de bewegingen en geluidssignalen van de katvis nabootst en daarna de angstkreten van een drenkeling of van iemand die een nachtnerrie heeft.

Brr, brr.	brr, brr
aa mé, ngwa khasi	help, oom
aa mé	help
aa mé	help
aa mé, ngwa khasi	help, oom
brr, brr...	brr, brr

Thema 2: Ontluikende identificatie via belichaming van transitionele kwaliteiten

Transitionele kwaliteiten van het ritueel zetten de patiënt aan tot een bepaalde identiteitskeuze, namelijk het ritme, het water- en geluidsbad dat trance induceert, het offer, het cultushuis, de liederen, de dans, de zalving van de cultusbeelden en van het eigen lichaam in een spel van spiegeling. Doorheen het ritueel verschuiven de transitionele functies. Zo verandert de intermediaire ruimte van de familiegroep over de oom heen naar de therapeut en ten slotte naar het altaar met cultusbeelden. Het gaat hier telkens om 'open' ruimten waarin de patiënt en de leden van de therapeutische groep het niet-gedifferentieerde poneren. Ook dit ongedifferentieerde verschuift gaandeweg. Het begint met een fusioneel opgaan in het ritme van de trommel. Het evolueert van een relatievorming via tactiele, olfactieve en auditieve weg naar deze door het woord en

tenslotte de blik. Op die manier neemt de patiënt hoe langer hoe meer afscheid van de omvattende primaire versmelting en van zijn passieve subjectiviteit.

Het *mbwoolu* altaar van cultusbeelden bevat gewoonlijk een achttal of meer cultusbeelden. Deze zijn 20 tot 40 cm hoog en dun als een tak. Ze worden gesculpteerd uit het hout van een hrouse-struik (*Crossopteryx febrifuga*, *Rubiaceae*) die ichtyotoxische vruchten voortbrengt. Bourgeois (1978-79) heeft er de esthetische kenmerken van geanalyseerd. Elk beeld vertoont eigen kenmerken en draagt zijn naam. Als serie bieden de *mbwoolu* beelden een partiële versie zowel van het traditionele familie- en clanbestel (man, vrouw, kinderen en dienaars), als van de koloniale geschiedenis ('de blanke met zijn soldaten'). Ik meen dat de serie beelden in de eerste plaats een kosmogonie toont van de mens die zich geleidelijk ontwikkelt uit de katvis. Deze ontwikkeling ontplooit zich vooreerst als een exvaginatie. De boot wordt als het meest primaire cultusobject aanzien: het is een holte, een matrijs, een schoot, gevuld met rode pulp symbool van moederlijk bloed waarmee de geïnitieerde zich kan instrijken. Elke *mbwoolu* serie brengt de geleidelijke morfogenese van de mens in beeld. Ze toont de fylogenetische ontwikkeling van een glad lijf zonder ledematen dat evolueert naar een beenderige en versterkte structuur. Die structuur gaat van één been, arm of borst naar het volkomen lichaam. De structurele ontwikkeling reflecteert de metamorfose van handicap of misvorming naar gaafheid; van geslachtloosheid naar volwassen mannelijke of vrouwelijke geslachtelijkheid. Ik bespreek deze evolutie aan de hand van de verschillende liminale aspecten eigen aan de therapie.

A. Het fusionele *bad*

Het fusionele *bad* van geluiden en het stortbad van water hebben een transitionele functie. Ze versmelten de patiënt met zijn omgeving en dragen bij tot de ervaring van de huid en het gehoor als contactzones en grenzen die aan de basis liggen van een 'prille Ik'.

Aan de overgang van dorp naar bos, bij valavond en bij de aanvang van de kuur zijn de initiandi afgezonderd in de *mbwoolu* put. De trommels en de liederen van de aanwezigen bieden zo lijkt het ons naar analogie met het gelijktijdige waterbad van patiënt een melodisch geluidsbad aan, omhullen het zelf in ritme, harmonie, muziek. De patiënt wordt hierdoor bevrijd uit zijn pathologische beslotenheid, ingebondenheid en vervreemding. In een trance-achtige toestand vibreert hij in harmonie met het collectieve ritme. In deze trance wordt de differentiatie tussen zelf en ander omvergehaald. Bij de omstanders is de sfeer speels transgressief en carnavalesk. De liederen putten uit de jokverhoudingen en de libidineuze droomfantasieën. Ze bezingen op een speelse manier transgressieve paarvorming en erotiek aan de grens van het dorp en in de valavond. De liederen geven lucht aan de ambivalentie van lust en list, plezier en ontgoocheling. De omstanders worden opgenomen in de sfeer van vibratie, geluid, ritme en melodie. Deze muzikale eenwording welt op uit het lichaam van de aanwezigen; het is alsof de trommelaar, hurkend over zijn trommel één lichaam wordt met zijn instrument. Dit omhullend, zinnelijk klankenbad schept een fusie, een volheid en een betovering. Hier heerst de illusie van een akoestische ruimte of vloed waarin de scheiding tussen zelf en omgeving vervaagt.

Bij het aanbreken van de nacht, na anderhalf uur intense dans en zang, wordt dit fusionele klankenbad voor de initiandi in de put onderbroken. Het wordt omgevormd tot een waterbad dat op thermotactiele wijze tegelijk scheiding en verbinding bewerkt. Het overvloedig gieten van water over het lichaam stimuleert de gewaarwording van de lichaamsgrens als een omhulsel dat tegelijk scheidt en verbindt, beschermt en openstelt. Het lichaam wordt een uitwisselingsmedium met de coïncidenti, de groep en de omgeving. Het stortbad biedt een eerste spiegel voor identificatie aan. Tegelijkertijd zorgt het klanken- en waterbad ervoor dat de patiënt ten dele teruggeworpen wordt binnen de grenzen van zijn eigen lichaam. Daar beleeft hij een soort van vernietigingsangst die uitloopt in een trancetoestand. De trance is per definitie een proces dat zich onttrekt aan het groepsritme en de sociale ruimte. Als reactie versterken de aanwezigen hun collectieve ritme en melodie ten teken van beschermende, omvattende en bedarende aanwezigheid. Ter bedaring wordt ook een wit linnen over de initiandi en de putopening gelegd: het is tegelijk een beschermend membraan en een contactzone.

Op zijn beurt probeert de therapeut de opdringerige verschijningen en invloeden van de *mbwoolu* geest(en) om te buigen en te temmen. In zijn hoedanigheid van moederlijke oom treedt de genezer op als bruidsgever, als degene die de patiënt ten huwelijk geeft aan de *mbwoolu* geest. De cultusbeelden dienen als recipiënt van de *mbwoolu* geest in zijn positieve dimensie. De negatieve dimensie wordt uitgedreven door het doden van het offerdier. Door de kip met zijn tanden te doden, hervormt de therapeut de ziekmakende band tussen geest en slachtoffer. Hij buigt de negatieve aspecten om in een bron van genezing. De ziekteoorzaak (*fula*), waartegen een ritueel proces werd ingespannen, wordt overgedragen op een voorwerp dat voortaan als ontvangstpoot fungeert. Deze bestaat uit een verzameling van elementen uit fauna en flora die allerhande ziekten en handicaps oproepen. De therapeut sluit die elementen stuk voor stuk op in goed geknoopte verpakkingen. Zo strikt hij de kwaal in haar eigen verknoping. Het kwaad wordt zelfvernietigend of homeopathisch tegen zichzelf omgebogen (*-kaya*).

B. Muziek en dans

Tijdens het ritueel zijn *muziek en dans* speels en transgressief. Voor de patiënt, de initiandi en de aanwezigen hebben ze een transitionele functie. Ze zorgen immers tegelijkertijd voor terugplooiing van het subject of zichzelf alswel voor verbondenheid. Het ritme en het klankenbad brengen de patiënt in trance. Zo verweven ze het idiosyncratische lichaam met de sociocultuur. De liederen die bij een initiatie worden gezongen hebben moeders en grootmoeders vaak als wiegeliederen gezongen. Soms zijn het liederen van de maandansen waaraan de moeder zo vaak heeft deelgenomen met de kleine baby op haar rug of arm. Met andere woorden, muziek en liederen roepen op zinnelijke en tevens sociaal geëncodeerde vorm kindsheidservaringen op van ritme, lieflijke harmonie, versmelting en scheiding. Op die manier integreren ze het individueel lichamelijke (inclusief de affecten en fantasmen) met het collectief onbewuste, het sociale lichaam en de wereldorde. De themata van de liederen en de begeleidende heupdans geven aan het gebeuren een belangrijke erotische lading. De dansen vinden plaats op de meeste avonden van de initiatie.

C. Het cultushuis

Het huis voor verpleging en initiatie, het *cultushuis* dus, figureert metaforisch als een moederschoot en een ei-achtige schoot van de wereld: het vereenzelvt de afzondering met een foetale staat en de patiënt met een broedende kip of met een kuiken dat uit het ei breekt. De voorwerpen en gedragingen in het cultushuis en de voorschriften van de afzondering geven symbolisch vorm aan deze foetale staat. De ingang van het cultushuis en de wijze van binnengaan verwijzen naar het genitale. Een gordijn van raffia-palmen, letterlijk sehaandoek genoemd, schermt de ingang af. Het gebruik van raffiapalm is niet verwonderlijk als men weet dat hij vroeger gebruikt werd voor het vervaardigen van lendendoeken gedragen door neofieten, initiandi en rouwenden. De therapie is een weefproces: innerlijke ervaringen van geïnitieerden en omstanders worden ritmisch verweven met de idealen en normen van de gemeenschap. Gezondheid is verbondenheid, heelwording: het is een vitaal weefsel, naar het beeld van de raffia rok die de geïnitieerden dragen. In hun heupbewegingen bootsen ze het heen-en-weergaan van het schietspoel na, alsof ze zelf een weefsel zijn dat geweven wordt. Aan het begin van de nacht en bij het binnengaan van het cultushuis zingen de patiënt en de therapeut: "*Kongoongu a mwaneetu*, in deze oerschoot dragen wij ons kind." Ze stappen door de palmladeren achterwaarts binnen om daar "neergelegd te worden (een uitdrukking die verwijst naar een vrucht, plant of ei) voor rijping, gisting of uitbroeden" (Devisch 1993). Binnen bewaren de initiandi de hele tijd de slaaphouding. Ze rusten op een raffiadoek op de grond of op een bed gemaakt van een parapluboom. Dat is de eerste plant die weelderig opschiet in braakland. Hij heeft zijn vertakking uitsluitend in de top vandaar de naam en bereikt zijn volle hoogte al na drie jaar. Hij evoceert dan ook groeikracht en wedergeboorte.

De kuur brengt de kosmogenetische betekenis van *ngoongu* in praktijk. De term verwijst naar de eerste verschijning van de (re)generatieve krachten in het universum. Deze krachten vernieuwen zich onafgebroken aan hun punt van oorsprong. *Ngoongu* is 'het oerbegin (archè), de oermoeder, de oerschoot, de eiachtige (of palmboomachtige macrokosmische) schoot van de wereld', de levensbron die zich onophoudelijk vernieuwt. Deze schoot wordt omsloten door het dagelijkse traject van de zon en door de regenboog. In het cultushuis wordt de patiënt ertoe aangezet deelaspecten van het zelf over te dragen op de cultische beelden en voorwerpen. Dit wordt bevorderd door de beschermende functie van het cultushuis en door de rituele inrichting van de ruimte. De cultusbeelden roepen de tijd op van oorsprong, ontwikkeling en herhaling, terwijl de ontspanning en de dagenlange rusthouding de echronische tijd oproept van bloeseming en ontluiking.

Tijdens de kuur blijft de therapeut vrij onopgemerkt aanwezig en bedrijvig. Hij biedt discreet bescherming, omsluiting en bemoedering. Dagelijks geeft hij aan zijn patiënt een plantenboekje om als infusie of kooksel in te nemen in de vorm van een clyisma. Hij zorgt ervoor dat de afzondering een behouden verloop kent. Hij let erop dat de activiteiten en de regels een beschermende transitionele ruimte bieden aan de patiënt. In tegenstelling tot de genezingskerken eigent de therapeut zich echter geen messianistische zending toe om de patiënt te genezen of van zijn lijden te bevrijden.

D. De massage

De *massage* van het zieke lichaam en van de *mbwoolu* beelden heeft een transitionele functie en poneert de huidgrens (*luutu*) als bron van comfort, spiegeling, vertrouwen en communicatie met de geesten, dit is, met de imaginaire pool in het onbewuste en die zich voornamelijk in de droom en het dagdromen uit. Door de dagelijkse massage van zijn hele lichaam stimuleert de patiënt zijn tonus en zijn gevoel volkomen en heel te zijn. De massage versoepelt de huid en verhoogt haar contactvermogen: de zalving bevordert haar tactiele indringbaarheid, haar vermogen tot aanpassing en haar ontvankelijkheid. Om kort te gaan: de zalving bewerkt wat Anzieu (1985) de 'Ik-huid' ('Moi-peau') noemt. De huid wordt een bron van herschepping, comfort, vertrouwen, ja zelfs van communicatie met de geesten van het water en het onbewuste. De huid (*luutu*) heeft hier een intermediaire of transitionele functie (Anzieu 1985: 17). Met rode pulp masseert de patiënt afwisselend de cultusbeelden en zijn eigen lichaam. Dat is een spel van spiegeling waarbij de patiënt zich vereenzelvigd met de *mbwoolu* figuren en er zich tegelijkertijd ook van differentieert. Hij herontdekt zijn tastzin als bron van comfort. De rode pulp symboliseert de fusionele band met de moeder. Via de massage evocert hij een ervaring van grensoppervlakte, volume en seksuele differentiatie. De massage bevordert de ervaring van overgang en van scheiding die tactiel beleefd wordt aan de eigen lichaamsgrens en aan het cultusbeeld. In spiegeling en incorporatie eigent de patiënt zich de lichamelijke en seksuele kenmerken toe van de cultusbeelden. In dit proces krijgen de *mbwoolu* geesten een tactiel lichaam en worden ze door de initiandus geïncorporeerd. Hij incarneert de geesten, hij belaaft ze met zijn verlangen naar gelijkenis.

Elk beeld vormt een programma, een code. "Le massage devient message" (Anzieu 1985: 38). De cultusbeelden worden als het ware de buitenste huid, de bescherm laag, de sociale en geïdealiseerde huid. De eigen lichaamshuid wordt de inwendige, ontvankelijke of geïnvagineerde laag voor de identiteit-in-wording. De fantasmen die deze cultusbeelden verwekken of belichamen bieden aan de geïnitieerde een imaginaire en gedifferentieerde ruimte die hem in staat stelt om zijn identiteit te vormen. Doorheen de omgang met de gedifferentieerde reeks van identificatorische cultusbeelden, ontwikkelt de patiënt zijn identiteit als een eenheid van individuele en sociale huid. Zo ontvangt de patiënt wat het lichaam van de beelden ontvangt: de gebondenheid aan het lichaam als bron van comfort, vertrouwen en uitwisseling. Deze relationele grens van het 'prille Ik' biedt de mogelijkheid tot verdere ontwikkeling. Het spel van identificatie en differentiatie wordt verder gespeeld in delegatie, overdracht, in- en excorporatie. De *mbwoolu* figuren en geesten laten een fluctuatie toe tussen lichaamsbeeld en fantasie, tussen collectieve voorstellingen en hoogsteigen fantasmen. Ze hebben een sterke transitionele kracht, een overbruggingsvermogen dat hen in staat stelt om allerlei sensaties en affecten uit de vroegste kindsheid op te roepen rond de liminale zone tussen huid en cultusbeeld, tussen het imaginaire en de collectieve voorstellingen. Het lichaam wordt, doorheen het ritueel, in een spiegeling met de cultusbeelden, dé weg bij uitstek om de affecten te veruitwendigen en te structureren. Volgens de ideaalstructuur die de Yaka cultuur voorhoudt, ontwikkelt het zelf zich niet in isolatie. Het gaat eerder om een uitwisselingsruimte waarin het zelf vorm geeft en krijgt. Het is een tussenruimte van

verknopingen tussen het sociale en het individuele. De cultusbeelden fungeren als de buitenste huid van de patiënt. Zij beschermen hem en bieden hem de ruimte voor uitwisseling en prikkeling. De individuele lichaamshuid wordt de ontvankelijke binnenhuid, de innerlijke ruimte voor het zelf in wording. Met andere woorden: de kuur keert het lichaam van de zieke of bezetene niet binnenste buiten, ze bewerkt eerder een symbolische omkering, een invaginatie van het lichaam. De buitenkant van de patiënt wordt binnenkant en de cultusbeelden vormen de nieuwe 'sociale huid' (T. Turner 1980) – hun vorm is vormgevend. Deze nieuwe huid wordt symbolisch van betekenis voorzien door het offer van de kip. Het bloed van het offerdier wordt op de huid van de patiënt gesprendeld en dat evoceert het uterien of levenverwekkend bloed.

Thema 3: Van belichaming naar identificatie, van teken naar kracht, van zintuiglijkheid naar zelfbeeld

De cultusbeelden bieden een ecologie van lichaam en affect. Doorheen de cultus en het gebed decodeert de patiënt de mythisch-archaïsche boodschap van de cultusbeelden. Deze boodschap heeft een orakelwaarde, verandert een lot in een bestemming en bevordert de identificatie via spiegeling. Ze hewerkt het lichaam van de patiënt, zijn zintuiglijkheid, lichamelijke ervaringen, en helpen om 'krachten' aan te boren.

In de eerste trance-bezeteneid is de taal een pure ademstoot, een weinig gearticuleerd of gestructureerd gekrijs. Het is een basaal, animaal en ichtyoid teken van leven. De omstanders reageren op deze trance door hun melodie en ritme aan te houden als teken van aanwezigheid en elementaire wederkerigheid. Het laken dat daarna de patiënt en de putopening afdekt, brengt bij de patiënt een begin van scheiding tussen zelf en ander. Het differentieert voor het eerst de inwendige nood van de patiënt en de hulp die van de anderen komt. Na de eerste nacht van afzondering richt de therapeut zich in de cultische taal tot de *mbwoolu* beelden. Uit de mythische verhaalfragmenten kan de patiënt afleiden dat wat nu gebeurt, verloopt zoals in den beginne. De patiënt moet deze mythische taal leren. In die taal geeft hij gaandeweg gestalte aan een gefantasmieerde maar daarom niet minder reële gesprekspartner: de *mbwoolu* watergeest(en). Tegelijk ontluikt hijzelf in een nieuwe identiteit, die van de geïnitieerde.

Bij het begin van de initiatie is het gebed van de patiënt-geïnitieerde strikt gecodeerd. Gaandeweg kan hij zijn eigen improvisaties toevoegen. Het gebed is een middel tot prille identificatie. De geïnitieerde schrijft zich via het gebed in in een ruimere bestemming, een lot. De eigen biografie wordt opgenomen in een deels buitenmenselijk, paranormaal of sacraal drama dat vanuit een 'andere scène' wordt geregeld. Doorheen de massage en het gebed verwerven de cultusbeelden een orakelwaarde. Ze geven boodschappen door over het verloop van de genezing en van het verdere leven van de geïnitieerde: wordt hijzelf ook chef; brengt zijn omgang met de blanken wel heil? Via de mond van de cultusdienaars vertellen de cultusbeelden het verhaal van de kosmogonie en de daaraan gespiegelde individuele ontwikkeling van de mens het verhaal van de eenheid tussen individuele, maatschappelijke en kosmologische orde.

De therapie is er niet op gericht vroegere identificaties te bevestigen. Integendeel, ze wil die juist uitdrijven, letterlijk losmaken (*-ziingulula*, *-biindulula*). De kwaal wordt

immers overgedragen op het offerdier, op de cultusbeelden en op de pharmacopeia. Deze fungeren als ontvangstpools voor de positieve en negatieve aspecten van de band met de geesten. De *mbwoolu* die de zieke insnoert (-*ziinga*, -*biinda*) is ook in staat de zieke te bevrijden. De *mbwoolu* geesten worden na de therapie beschermgeesten, goedaardige polen voor verdere identificaties. De cultusbeelden en de pharmacopeia herinneren aan de overdrachtsrelatie ten aanzien van de persoon van de therapeut. Ze omvatten codes en voorschriften, zoals bijvoorbeeld: "Indien ik mij niet met inzet wijd aan de cultus kan er mij iets overkomen." Zo socialiseren en matigen ze de verwachting en de begoocheling. De cultus nodigt de geïnitieerde uit om open te staan voor een waarheid en hogere kennis die slechts toegankelijk zijn bij gratie van de initiatie zelf. Daarbuiten blijft deze waarheid ondefinieerbaar. Ze kan slechts gegarandeerd en getest worden door het ritueel zelf te voltrekken.

Mbwoolu is de antipool van de publieke initiatorische rituelen die in het centrum van het maatschappelijke gebeuren staan. Daartoe behoren de besnijdenis- en initiatiekampen en verder de politieke intronisatie. Dergelijke rituelen vinden plaats in het centrum van de woonkern, in volle dag en in het bijzijn van alle notabelen. Ze voeren een soort stichtingsverhaal ten tonele en maken gebruik van de prestigieuze attributen van de maatschappelijke en politieke orde (Devisch 1988). Deze openheid en centraliteit van het besnijdenis- en intronisatiegebeuren contrasteren met de beslotenheid en marginaliteit van de *mbwoolu* initiatieput en het cultushuis. Het ritueel vindt plaats op de overgang van dorp en bos, van dood en wedergeboorte, van seclusie en openbaarheid. De *mbwoolu* beelden tonen het ontstaan van identiteitsvormen in een evolutief proces waarbij onderhandeling mogelijk is. Het gaat om een ontwikkeling van submenselijke en foetale vormen naar de hooggeprezen vormen van ouder- en leiderschap.

De cultische en zeer tactiele, lijfelijke omgang met de *mbwoolu* beelden ensceeneert een veelheid aan identificatiefiguren en -modi. Daardoor krijgen het onbewuste imaginaire een veelheid aan affectieve voorstellingen aangeboden omtrent familiale en sociale relaties. In de lijfelijke relatie met de beelden wordt een cultureel gecodeerde habitus (Bourdieu 1980) geactiveerd: het lichaam belichaamt een culturele code, in dit geval rond familiale band en individualiteit. Door projectieve identificatie incorporeert de geïnitieerde de culturele normen. In de belichaming worden deze normen lijfelijke affecten en disposities die vaak onbewust aan de basis liggen van voorstellingen en handelingen. Op die manier wordt de geïnitieerde er toe aangezet om wezenlijke dimensies van de Yaka cultuur te belichamen. De cultusbeelden bevatten een culturele boodschap over identiteit en relaties. Door de massage en het gebed wordt die boodschap in het lichaam ingeschreven als dispositie, identiteit en levenstraject. De *mbwoolu* beelden en cultus verzoenen bewuste representatie en onbewuste belichaming. De belichaming zorgt voor een praktische en vaak impliciete beheersing van de culturele identiteitsvoorschriften.

Thema 4: Het helen van het hart

Na de zalving spuwt de geïnitieerde stukken kolanoet op de opeenvolgende beelden ter hoogte van het hart. Hij roept de *mbwoolu* geesten bij naam aan en definieert hun identiteit. Dit gebeurt elke keer wanneer de geïnitieerde orde en rust wil brengen in de

beroering die hij voelt bij de zalving van de cultusbeelden en het eigen lichaam, of bij het horen van de initiatieliederen.

De Yaka beweren dat de kolanoot de vorm van het hart heeft. De sterk tonisch-stimulerende kolanoot is het privilege van de ouderen, meer bepaald van hen die, letterlijk 'het hart en de éne hartelijkheid, de *con-cordia* van het gezin' garanderen. Volgens de Yaka is het hart het vermogen om de ancestrale overlevering en de boodschappen van de anderen (opgevangen door het oor, de blik, of de droom) te overwegen ter bevordering van samenhang. Het hart richt zich op de '*con-cordia*' in de familie. Het genereert woorden die verbinden en versterken, die vruchtbaar zijn, die 'geest-drift' genereren. De geïnitieerde vitaliseert *mbwoolu* met zijn eigen levenskracht door een kauwsel van kolanoot op het hart van de cultusbeelden te spuwen. De *mbwoolu* cultus maakt van het hart een soort van reflectieruimte tussen luisteren en spreken, tussen drift en ethiek. Het hart wordt de bron van kennis, deugd, moreel oordeel, geweten ('*con-science*'), communicatie, loyaliteit en fierheid.

Noot

R. Devisch is als hoogleraar verbonden aan het Departement voor Sociale en Culturele Antropologie van de K.U. Leuven, alsook aan het Departement Klinische Psychologie van de U.C. Louvain. Hij is tevens lid van de Belgische School voor Psychoanalyse.

Het antropologische onderzoek (jan. 1972 - okt. 1974), door participerende observatie, waaruit deze studie put vond plaats bij de noordelijke Yaka, 450 km ten Zuidoosten van Kinshasa. De gegevens die Devisch verzameld heeft over divinatie en heling bevestigen in detail de waarnemingen van De Beir (1975), die tussen 1938 en 1945 de genezingspraktijken geobserveerd heeft in dezelfde streek. Sinds 1986 verblijft Devisch jaarlijks een zestal weken in Kinshasa of bij de rurale Yaka voor verder onderzoek. Bij de Yaka die naar Kinshasa migreerden is het divinatorisch en genezings-protocol weliswaar vereenvoudigd, maar niet wezenlijk veranderd. Het richt zich nu wel tot vele niet-Yaka cliënten. Dit onderzoek werd verricht als Aspirant en Aangesteld Navorsers van het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek, het Fonds dat tevens auteurs recente onderzoeksverblijven in Kinshasa helpt financieren.

Literatuur

Anzieu, D.

1985 *Le Moi-peau*. Paris: Bordas.

Balandier, G.

1965 *Au Royaume de Kongo: du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette.

Bourdieu, P.

1980 *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

Bourgeois, A.

1978-79 *Mbwoolu sculpture of the Yaka*. *African arts* 12(3): 58-61, 96.

1984 *Art of the Yaka and Suku*. Meudon: A. & Fr. Chaffin.

1985 *The Yaka and Suku*. Leiden: Brill.

Buakasa, Tulu Kia Mpansu

1973 *L'impensé du discours: Kindoki et nkisi en pays kongo du Zaïre*. Kinshasa: Presses Universitaires du Zaïre.

De Beir, L.

1975 *Religion et magie des Bayaka*. St. Augustin-Bonn: Anthropos.

- De Boeck, F.
1991 Therapeutic efficacy and consensus among the Aluund of Southwest Zaïre. *Africa* 61: 159-85.
- De Boeck, F. en R. Devisch
1994 Ndembu, Luunda and Yaka divination compared: From representation and social engineering to embodiment and worldmaking. *The Journal of Religion in Africa*, 24(2).
- Devisch, R.
1988 From equal to better: Investing the chief among the Northern Yaka of Zaïre. *Africa* 58: 261-90.
1990 The therapist and the source of healing among the Yaka of Zaïre. *Culture, Medicine and Psychiatry* 14(2): 213-36.
1991 Mediumistic divination among the Northern Yaka of Zaïre: Etiology and ways of knowing. In: Ph.M. Peek (ed.) *African divination systems: Ways of knowing*. Bloomington: Indiana University Press: 112-32.
1993 *Weaving the threads of life: The khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Florence, J.
1987 Les identifications. In: M. David-Ménard et al., *Les identifications: Confrontation de la clinique et de la théorie de Freud à Lacan*. Paris: Denoël: 149-87.
- Gil, J.
1985 *Métamorphoses du corps*. Paris: Editions de la Différence.
- Janzen, J.
1978 *The quest for therapy in Lower Zaïre*. Berkeley: University of California Press.
1982 *Lemba 1650-1930. A drum of affliction in Africa and the New World*. New York: Garland.
1992 *Ngoma: Discourses of Healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Lima, M.
1971 *Fonctions sociologiques des figurines de culte Hamba dans la société et dans la culture Tshokve (Angola)*. Luanda: Instituto de Investigação científica de Angola.
- Turner, T.S.
1980 The social skin. In: J. Chertas & R. Lewin (eds.), *Not work alone*. London: Temple Smith.
- Turner, V.
1968 *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.
- Van Wing, J.
1959 (1921, 1938) *Etudes Bakongo I & II*: Louvain: Desclée de Brouwer.
- Winnicott, D.
1971 *Playing and reality*. London: Tavistock.
- Yoder, St.
1981 Knowledge of illness and medicine among Cokwe of Zaïre, *Social science and medicine* 15B: 237-46.