

## Het geheim als knoop

### Een processuele en relationele benadering van geheimen en geheimhouding in Luunda initiatie- en genezingsrituelen in Zaïre

Filip De Boeck

*Aan de hand van etnografische gegevens afkomstig uit de context van Luunda initiatierituelen en therapeutische culten (Zaïre), biedt dit artikel een reflectie over geheimhouding als praktijk eerder dan als feit, als een niet-zeggen en een niet-spreken eerder dan als niet-gezegde of onuitsprokene. De praktijk van het niet-zeggen wordt tevens geanalyseerd als een gedeeld zwijgen en een gedeeld weten, en dus als relationele act waarin cruciale sociale en maatschappelijke verhoudingen worden gefundeerd. Dit gedeeld weten situeert zich vaak voorbij het discursieve: het is een belichaamd weten, een kennen doorheen het lichaam.*

Zoals vele buurvolkeren van de aLuund uit het zuiden van Zaïre, beschikken ook deze laatsten over een aantal 'geheime' initiatiegenootschappen. De belangrijkste hiervan zijn de *mwiingoony* voor de mannen, en de *chiwiil* voor de vrouwen (De Boeck 1991a, 1995).<sup>1</sup> De avond na de initiatie in de *mwiingoony*, een ritueel dat toegankelijk is voor alle mannen die het besnijdenisritueel *mukaand* hebben doorgemaakt, worden alle initiandi samengebracht op de plaats van het ritueel gebeuren. Na afloop van de nachtelijke initiatie delen de ouderen hun daar een aantal initiatiegeheimen mee, waaronder zandtekeningen, wachtwoorden, en rituele formules. Bovenop de tekens die door de initiatiemeesters in het zand zijn getrokken, wordt nadien een tak van de boom *mukul* (Fabaceae, *pterocarpus angolensis*) gelegd. De *mukul* wordt een 'loedboom' (*mudja mash*) genoemd: zijn sap is rood als bloed. In de tak wordt door de initiatiemeester een grote inkeping gesneden, zodat het rode sap tevoorschijn komt. In deze 'wonde' wordt vervolgens zout gestrooid. Naar dit geheel wordt verwezen als 'de wonde van vuur' (*chiat cha kasw*), een Luunda eufemisme voor melaatsheid. Eén voor één knielen alle initiandi voor de tak neer, raken de 'wonde' met de lippen aan, en zeggen daarna: 'Vader, moeder, ik zal de geheimen van *mwiingoony* nooit uitspreken' (*taatukw, maakw, nikweez kujiimbulap nkat ja mwiingoony*). Terwijl deze formule wordt uitgesproken, slaan alle andere initiandi met een stok op de grond, terwijl ze uitroepen: *wafèèè*, "Moge je sterven [indien je deze eed breekt]." Het op de grond slaan

met een stok geldt immers als vervloeking (*-shiingan*), en de betekenis van de eed is voor iedereen duidelijk: indien je de geheimen toch meedeelt, zal je aan melaatsheid sterven.

Ontwarren van geheimen en van wat geheim is, is geen eenvoudige zaak, omdat de kern van datgene wat wordt onthuld, telkens weer ontsnapt en wegglipt. Geheimen worden immers gekarakteriseerd door contradictorische processen van verhullen en onthullen, van verschuiving en dissimulatie, ver- en ontheimelijking. Spreken over geheimen is spreken over het ongezegde en het onuitgesprokene dat, paradoxaal genoeg, vaak alleen maar via de taal kan worden omsingeld en bespreekbaar gemaakt. Theoretische benaderingen van het geheim en van geheimhouding, of ze nu functionalistisch van aard zijn (met nadruk op, bijvoorbeeld, de educatieve en politieke rol van geheime rituelen en genootschappen, cf. Fulton 1972; Middleton 1973), Marxistisch (het geheim als middel tot sociale controle en handhaving van hiërarchische machtsrelaties, cf. Murphy 1980), psycho-analytisch (het geheim als metafoor van seksualiteit, cf. Rosolato 1976), semiotisch (het geheim als constitutief element in communicatiesystemen, cf. Bellman 1984), of pragmatisch (geheimhouding als deel van de dagelijkse praktijk en het dagelijkse discours, eerder dan als een ritueel geconstrueerd gebeuren; cf. Piot 1993), alle bouwen doorgaans op een talige benadering van geheimhouding als discursief en communicatief gebeuren, of verwijzen naar geheimtaal, verhullend taalgebruik en vormen van indirect en metaforisch spreken (cf. Bledsoe & Robey 1986; Brenneis & Myers 1984; Piot 1993: 354-355; Weiner 1994: 606-608). Het geheim verwijst zodoende naar het niet-gezegde, het onuitgesprokene. In dit artikel zal worden betoogd dat het geheim en het proces van geheimhouding niet enkel een discursief fenomeen is maar ook een handelen, gegrond in een corporele component die mee de orde van het sociale lichaam bepaalt en aldus ook gesocialiseerde praktijken van geheimhouding onderbouwt. Zoals Boyer (1980), en voor hem Simmel (1906, 1908), hebben aangegeven, vormt het woord misschien wel de *conditie* voor socialisatie, maar is het de stilte van het zwijgen die deze socialisatie haar *vorm* geeft. De eed die Luunda initiandi in het *mwiingoony* ritueel uitspreken houdt geen verbod in op het *weten*, maar wel een verbod op het *spreken*. Vanuit die optiek zal geheimhouding (in de context van initiatierituelen en therapeutische culten) worden geanalyseerd als praktijk eerder dan als feit, als een niet-zeggen en een niet-spreken, eerder dan als het niet-gezegde of onuitgesprokene. De praktijk van het niet-zeggen zal tevens worden benaderd als een gedeeld zwijgen en een gedeeld weten, en dus als relationele act. Dit houdt tevens in dat geheimhouding zal worden beschouwd als een processueel gebeuren, dat zal worden geanalyseerd aan de hand van de dialectische processen tussen spreken (*-jiimbul*) en niet-spreken (*-jiimbulap*). Doorheen deze dialectiek creëert de geheimhouding complexe relaties tussen het lichaam en een belichaamd weten enerzijds, en het spreken en kennen (en hun negatie in het niet-spreken en niet-kennen) anderzijds.

## Spreken, kennen, zwijgen en luisteren

In Centraal-Afrikaanse savanne-culturen, zoals die van de aLuund, wordt het geheimnisvolle vaak verbonden met – als negatief en verdacht ervaren – geheimzinnigheid, die op haar beurt geassocieerd wordt met asociaal gedrag en de hang naar alleen-zijn: personen die zich te vaak aan de groep onttrekken worden al gauw verdacht van hekserij, domein van geheimhouding bij uitstek (cf. Luhrman 1989). Tegenover deze sociologie van het geheimzinnige in relatie met de wereld van de nacht, staat het geritualiseerde geheim als positief en constructief gebeuren, dat aan de grondslag ligt van de orde van het sociale lichaam en aldus de hiërarchische relaties van macht en status tussen de verschillende sociale categorieën en gesexueerde identiteiten bepaalt. De eed die door de geïnitieerden wordt afgelegd om de geheimen niet uit te spreken, doet het geheim sociaal bestaan en hiërarchiseert het sociale universum van communicatie en de toegang tot het spreken en het publieke domein (cf. Jamin 1977: 13). Bij de aLuund, net als in zovele andere Afrikaanse samenlevingen, zijn het de mannen die weten 'ce que parler veut dire' (Bourdieu 1982), die toegang hebben tot het woord en daarmee ook tot het publieke domein en de politieke, rituele en morele kennis die met dit publieke domein is verbonden. Spreken is kennen, en als dusdanig is spreken, het recht op het publieke woord, en de retorische kunst dit woord te hanteren en manipuleren (*wiingaandj*), essentieel voor de constructie van de sociale identiteit van de man, de oudere, het familie- en dorpshoofd, de rechter. Het gezagvolle publieke spreken onderscheidt mannen van vrouwen.

Het mannelijke weten/zeggen, het spreken dat ook kennen is (het 'savoir-dire', zoals Jamin het noemt) en dat put uit ancestrale wijsheid (*mabaanz ma ukuluump*), impliceert echter geenszins dat men dit weten, en de kennis die ermee gepaard gaat, ook zal uitspreken. Kennis impliceert een weten-te-zwijgen dat het kunnen-spreken definieert. De ideale Luunda man, die het woord monopoliseert tijdens publieke aangelegenheden, wordt gezien als een zelfbesloten, autonome, immobiele maar centrale entiteit. Luunda ouderen 'zitten in het midden', geworteld als een boom op één plaats. Naar een oudere wordt verwezen als naar 'een stronk van een man' (*shin ikuny*), geworteld in een voorouderlijke tijd (*wiinshaankulw*). Door deze immobiliteit en zelfbeslotenheid stellen ze de ideologisch belangrijke onveranderlijke continuïteit van het maatschappelijk bestel en van de relatie tussen voorouders en levenden aanwezig. Deze verbondenheid met, dit kennen van een voorouderlijke tijd en een voorouderlijk weten, drukt zich uit in zwijgen. Oudere Luunda mannen worden gekarakteriseerd door hun zwijgzaamheid: ze 'spreken met hun ogen'. Tegelijkertijd constitueert dit zwijgen verbondenheid: hun zwijgen is een luisteren, en de oren worden dan ook de 'meesters van het hoofd' genoemd. De oudere, als gesloten, stilzwijgend en onveranderlijk lichaam, wordt, naarmate hij ouder wordt, in toenemende mate het centrum van een heel netwerk van sociale relaties (van vrouwen, kinderen, kleinkinderen en aange-trouwden). Het familie- of clanhoofd is het ultieme referentiepunt, de centrale 'knoop' van dit netwerk. De geslotenheid en onbeweeglijkheid van het familie- of clanhoofd fundeert tegelijkertijd de verbondenheid en relatie van het sociale weefsel waarvan hij het ultieme 'knoop'-punt belichaamt. Het niet-spreken en luisteren van de oudere is

niet alleen de voorwaarde van zijn eigen spreken, maar ook van de samenspraak van de sociale groep waarvan hij het centrum vormt.

Waar de geheimen met betrekking tot het domein van de nacht en de hekserij een ontkenning van sociabiliteit inhouden, creëert de kennis van het voorouderlijk weten, geformaliseerd en gesocialiseerd in rituele geheimen en tot uitdrukking gebracht in initiatie- en genezingsrituelen, relaties van solidariteit door middel van samenspraak en samen-zwijgen, verwijzend naar een gedeeld maar onuitgesproken weten. Dit geldt duidelijk voor de geïnitieerden in een genootschap zoals de *mwiingoony*. Wat hen verbindt is de eed te zwijgen. Het samen-zwijgen creëert echter evenzeer verbondenheid op een bredere sociale schaal. Zoals zal blijken kan dat wat gezwegen wordt door enkelen immers door allen zijn gekend. Dat wat ritueel wordt geconstrueerd als gesloten geheim is in realiteit een gedeeld, open geheim. Zoals zal blijken verwijst dit gedeelde maar gezwegen weten in essentie naar de fundamentele tweedeling van het mannelijk en vrouwelijk lichaam, van de geseksueerde verdeling in het sociale domein ( met betrekking tot, bijvoorbeeld, verwantschap, residentie en arbeidsverdeling), en de mannelijke en vrouwelijke tegengestelde maar complementaire principes die aan de Luunda kosmologie ten grondslag liggen.

#### **De *mwiingoony* en *chiwiil* rituelen kort samengevat**

Het *mukaand* ritueel bewerkstelligt de overgang van jongen tot man op een onmiddellijk, fysiek niveau, doorheen de besnijdenis. *Mukaand* definieert adolescentie mannelijkheid in termen van mannelijke jagerscapaciteiten en seksuele kracht. *Mwiingoony*, daarentegen, is een rite de passage die deze in de *mukaand* gedefinieerde fysieke mannelijkheid combineert met een meer uitgesproken sociale dimensie. Doorheen een rituele transformatie van het mannelijke lichaam wordt in *mwiingoony* op performatieve wijze het lichaam van de vader en de oudere geconstrueerd. Voor de initiandi is de deelname aan het ritueel een initiatie in de verantwoordelijkheden van de sociale categorie van volwassen man, vader, oom en oudere. Het rituele gebeuren ontvouwt zich in de eerste plaats op een corporeel niveau, en doorheen emotionele en lichamelijke ervaringen van agonie en pijn. De initiatie van de participanten verloopt in termen van 1. een bevruchting, die tegelijkertijd een sterven is doorheen een geritualiseerde afdaling in de onderwereld (*kaluung*), waarbij de initiandi worden verwond met allerlei scherpe voorwerpen; 2. een periode van gestatie in de rituele initiatie-ruimte die wordt geconceptualiseerd als een kalebas en als dusdanig symbool staat voor zowel de onderwereld als de baarmoeder; en 3. een moment van (weder)geboorte. De lichamelijke transformatie is congruent met een revitalisering van de generatieve processen die de grondslag vormen van het sociale en politieke lichaam en de Luunda kosmologie. Ofschoon deelname aan *mwiingoony* niet verplicht is, rust er toch een grote sociale druk op mannen om zich te laten initiëren. Om als oudere belangrijke rituele en politieke verantwoordelijkheden te kunnen opnemen is de initiatie in *mwiingoony* bijvoorbeeld een absolute voorwaarde.

Analoog aan *mwiingoony* is *chiwiil* toegankelijk voor alle vrouwen die eerst het *ufuundeej* ritueel hebben doorgemaakt. Terwijl *ufuundeej* de eerste menstruatie en

daarmee de overgang van meisje naar vrouw markeert, vormt *chiwiil* de rituele overgang van vrouw naar de sociale categorie van moeder. Net zoals bij de mannelijke pendant ontvouwt het *chiwiil* ritueel zich als een proces van lichamelijke groei, in dit geval naar vrouwelijke cyelicititeit en regeneratieve krachten.

Naast de rituele en symbolische constructie van het mannelijke en vaderlijke lichaam wordt in *mwiingoony* ook de wederzijdse (zij het antagonistische) afhankelijkheid benadrukt tussen de tegengestelde mannelijke en vrouwelijke, of agnatische en uteriene principes die ook in andere rituelen weerkeren, evenals in de sociale en politieke organisatie en in de alledaagse activiteiten die mede gestalte geven aan de relaties tussen de velden van het mannelijk en vrouwelijk lichaam, de sociale groep en de omringende leefwereld.<sup>2</sup> *Mwiingoony*, zo verhalen de ontstaansmythen van dit ritueel complex, behoorde oorspronkelijk toe aan de vrouwen en werd door hen uitgevonden. De geheimen van het ritueel werden op gewelddadige wijze door de mannen aan de vrouwen ontfutseld. Dat gebeurde door middel van de moord op een centrale mytische moederfiguur, *Nansoomb*, die aan de oorsprong van *mwiingoony* staat en tevens een symbool is van vrouwelijke voedende en regeneratieve krachten. Na deze moord gaven de mannen bij wijze van compensatie het *chiwiil* ritueel, dat aan de mannen toebehoorde, aan de vrouwen.

Zowel de rituele performance als het corpus van mytische verhalen omtrent het ontstaan van de *mwiingoony* en de *chiwiil* benadrukken de gewelddadige usurpatie door de mannen van de vrouwelijke rituele kennis. Ze benadrukken tevens het ontstaan van de (mannelijke) sociale en publieke orde, gefundeerd in de moord op *Nansoomb*. Als dusdanig belichten beide rituelen ook de fundamentele mannelijke afhankelijkheid van vrouwelijke krachten, en vormen ze een kritisch, zij het indirect, commentaar op de autoriteit van de mannen in het publieke en rituele domein.

### Het geheim als knoop

Geheimen veronderstellen altijd een relatie. Een geheim is relationeel omdat het een betrokkenheid veronderstelt tussen twee of meer personen die (op positieve of negatieve wijze) in het geheim verbonden zijn. Zoals Zempléni (1976: 313; cf. De Boeck 1991a: 45) stelt, is het immers de paradox van het geheim dat het een geheim is wanneer het wordt gedeeld met iemand anders. In de relatie van geheimhouding onderscheidt Zempléni drie polen: de *'détenteur'*, de bezitter van het geheim, de *'dépositaire'*, degene aan wie het geheim wordt meegedeeld, en de *'destinataire'*, degene aan wie het geheim wordt onthouden maar voor wie het uiteindelijk is bestemd. Er is een geheim dat aan iemand wordt onthouden, maar juist door deze onthouding zoekt het geheim op onweerstaanbare wijze zijn weg naar de andere aan wie het wordt onthouden. Het geheim moet 'zichtbaar' worden gemaakt voor de ander, anders is er geen geheim. Laat mij deze gedachte illustreren aan de hand van het processueel en relationeel karakter van de geheimhouding in het *mwiingoony* ritueel en van de structuur van de geheimen in *mwiingoony* en *chiwiil*.

De rituele kennis met betrekking tot *mwiingoony* en *chiwiil* wordt overgedragen op twee verschillende maar elkaar overlappende en verbonden manieren. Vooreerst is

er het verwerven van geïncorporeerde 'kennis' doorheen een performatieve deelname aan het ritueel zelf. Ten tweede is de initiatie in *mwiingoony* en *chiwiil* een formele overdracht van geïnstitutionaliseerde geheimen. Kennis wordt verworven doorheen het beheersen van een uitgebreid corpus van *nkat* [enk. *lukat*], dat wil zeggen enigmata, geheimen of, letterlijk, 'knopen' van kennis.<sup>3</sup> Deze knopen bestaan voor het grootste gedeelte uit een esoterisch vocabularium, uit zandtekeningen, liederen, begroetingsformules, een bepaald gebruik van specifieke planten en objecten, en paswoorden die toegang bieden tot de rituele ruimte tijdens de performance. Daarnaast omvat de rituele kennis ook de kennis van de mythen en verhalen met betrekking tot het ontstaan van de rituelen. Deze verhalen leveren exegetisch commentaar bij een aantal personages en maskers die tijdens het ritueel worden opgevoerd.

Daar de inhoud van de *nkat* vrij identiek is in zowel de *mwiingoony* als de *chiwiil*, heeft de gezworen eed (zie aanvang) niet zozeer betrekking op de eigenlijke inhoud van de geheimen als wel op de manieren en contexten waarin mannen en vrouwen over deze geheimen met elkaar kunnen communiceren. Zoals Bellman (1984) opmerkte, is kennis van de vorm en de wijze waarop kennis geheim wordt gehouden of meegedeeld belangrijker dan kennis van de eigenlijke inhoud of de informatie die geheim wordt gehouden. Soms bestaat het initiatiegeheim zelfs uit niets anders dan de vorm, is het geheim een doos die bij het openmaken leeg blijkt te zijn: 'The chief then called his village council and in their presence confessed that the secret of their initiation was that they had none' (Vansina 1955: 138; zie ook Boyer 1980: 52). Geheimhouding is in dat opzicht vaak veeleer een geformaliseerd gegeven, een metaforische communicatie tussen personen, eerder dan een kwestie van inhoud. De *mwiingoony* en de *chiwiil* hebben elk hun eigen manieren om dezelfde basis-'knopen' te structureren en erover te communiceren. De meeste hiervan hebben betrekking op het lichamelijke. Zo bestaat het esoterisch vocabularium dat door geïnitieerde mannen wordt gebruikt grotendeels uit geheime woorden voor mannelijke en vrouwelijke lichaamsdelen en voor lichamelijke en gesexueerde activiteiten met betrekking tot seksualiteit en voeding.

De verschillende manieren waarop de 'auteurs' van het geheim, in casu de leden van respectievelijk het *mwiingoony* en het *chiwiil* genootschap, dezelfde kennis formaliseren en vorm geven, laat deze mannen en vrouwen toe om hun eigen uniekheid uit te drukken, als 'afgebonden' van de ander, als duidelijk onderscheiden sociale categorie, als mannelijke (vader, oudere) of vrouwelijke (moeder) persoon, als apart van de ander, als geheim voor de ander. Het geheim veronderstelt inderdaad de (mannelijke of vrouwelijke) persoon als sociale categorie, en deze persona wordt geconstrueerd als geheim, als sociale verhulling van het zelf. Betekent 'persona' immers niet masker? Tegelijkertijd maakt de gedeelde inhoud van deze geïnstitutionaliseerde geheimen het mogelijk beide seksecategorieën te 'verbinden' en 'samen te knopen' in één en dezelfde knoop, één en hetzelfde geheim dat betrekking heeft op de kennis aangaande de vitale orde die het individueel en collectief welzijn definieert. Net zoals een knoop een tweevoudig gegeven is (een knoop bindt af, blokkeert, maar verbindt ook), zo ook trekken geheimen dus enerzijds grenzen tussen groepen en individuen, onderscheiden ze tussen mannen en vrouwen, terwijl ze anderzijds deze twee onderscheiden categorieën met elkaar verbinden.

Wanneer we *mwiingoony* analyseren in de termen van Zempléni's driedeling, dan zou men de geïnitieerde mannen (*atudiaangw*) de '*détenteurs*', de eigenaars, van de geheimen kunnen noemen. De neofieten (*atwaadi*) zijn de '*dépositaires*', want het ritueel is gericht op de formele overdracht van de geheimen van de *atudiaangw* naar de *atwaadi*. Het verwerven van toegang tot het corpus van 'geheime' kennis markeert de aanvang van een processuele groei naar 'het worden van een persoon' (*-eekal muntw*) en het verwerven van (voorouderlijke) wijsheid (*mabaanz ma ukuluump, manaangw*). Dit groeiproces is voor mannen in essentie een initiatie in het proces van betekenisconstructie doorheen het spreken. Zoals ik eerder al opmerkte impliceert spreken ook luisteren en dus verbondenheid met anderen. Op dezelfde manier zal het gradueel verwerven van de geritualiseerde geheimen niet alleen leiden tot een auto-definitie van de man als vader en als oudere, maar zal het ook de verbondenheid met de andere, met de wereld van de vrouwen, structureren. Degenen voor wie de geheimen van de mannen uiteindelijk bestemd zullen zijn, zijn de vrouwen. Zij zijn de werkelijke '*destinataires*' van de *nkat*, want zij zijn tevens ook de ultieme bron en de ultieme eigenaars van de geheimen (en vice versa voor *chiwiil*). Dat het geheim onthouden wordt (althans in het spreken) aan de groep voor wie het uiteindelijk bestemd is, is 'the paradox of knowing and the knowing of paradox' (Beidelman 1993) die het geheim karakteriseert.

Door middel van het geheim wordt aldus uitdrukking gegeven aan een fundamentele complementaire relatie tussen geïnitieerde mannen en vrouwen, tussen vaders en moeders. In essentie vormt *mwiingoony* de rituele uitdrukking van het feit dat vrouwen aan de basis van het maatschappelijk bestel liggen, en dat mannen afhankelijk zijn van deze vrouwelijke bron van regeneratieve krachten. Als dusdanig ontwikkelt het ritueel zichzelf op creatieve wijze als een metafoor voor de bredere Luunda politieke, economische en sociale structuur en voor een interpersoonlijke gedragscode. De rituele toe-eigening door de mannen van de vrouwelijke regeneratieve krachten door de moord op de mythische moeder-figuur Nansoomb fundeert de maatschappelijke orde van de Luunda samenleving, evenals een mannelijk model van gender relaties. De *nsal*, een hoofdtooi van vogelveren die, aldus het oorsprongsverhaal van *mwiingoony*, door Nansoomb werd uitgevonden, is vandaag nog altijd één van de belangrijkste cheffale regalia.

Tegelijkertijd is de *mwiingoony* de geïnstitutionaliseerde erkenning van een alternatief, meer vrouwelijk, gender model waarin de nadruk ligt op mannelijke afhankelijkheid van vrouwelijke voedende en levengevende krachten: de *nsal*, symbool van mannelijke, gerontocratische, publieke autoriteit, werd door Nansoomb uitgevonden, niet door haar echtgenoot. Op dezelfde manier benadrukt *chiwiil* de eigenheid van het vrouwelijk lichaam en de vrouwelijke persoon, terwijl het tegelijkertijd uitdrukt dat de 'knopen' of geheimen van *chiwiil* door de mannen aan de vrouwen zijn gegeven, met name in de vorm van een kleine mand (*kaampaay*) die alle vrouwelijke 'geheimen' bevat. De *kaampaay*, een voorwerp dat behoort tot het vrouwelijke domein van voedselproductie en door vrouwen wordt gebruikt om maniokwortels te transporteren, bakent de sociale en (re)productieve rol van de Luunda vrouw, als landbouwster en moeder, af. Zo wordt de sociale en economische dimensie van het vrouw-zijn in de Luunda samenleving gedefinieerd en 'gemaakt' door de mannen.<sup>4</sup>

## Het geheim van het geheim

De praktijken van geheimhouding in rituelen als *mwiingoony* en *chiwiil* vormen de basis van de interactie tussen de wereld van de man en de wereld van de vrouw, tussen mannelijke en vrouwelijke belichaamde identiteiten, tussen mannen en vrouwen als sociale categorieën en als personen. Het geheim maakt, met andere woorden, de sociale interactie mogelijk. In die zin is het geheim een fundament van het sociale weefsel: het sticht sociale identiteiten, die eventueel ritueel kunnen worden veruitwendigd, bijvoorbeeld door maskers. De maskers die door het dorp dansen tijdens de periode van het *mukaand* besnijdenisritueel stellen op performatieve wijze de voorouderlijke kennis, en de hiermee verbonden mannelijke autoriteit met betrekking tot het publieke domein aanwezig. Tegelijkertijd reveleren de maskers ook de paradox van het geheim, het gedeeld maar onuitgesproken weten: terwijl de Luunda vrouwen geacht worden niet te weten dat de maskers worden gedanst door de mannen in plaats van de voorouders, weet elke vrouw in het dorp natuurlijk wel wie er onder de maskers schuilgaat. Zoals ik eerder opmerkte houden geheimen echter niet zozeer een verbod in op 'weten' dan wel op 'spreken'. Dat het 'geheim' zichtbaar wordt gemaakt, doet bovendien geen afbreuk aan het geheim of aan datgene wat het geheim verbergt. Het geloof in het bestaan van voorouderlijke geesten, bijvoorbeeld, wordt er niet minder om; integendeel, het geheim wordt er alleen maar sterker door: het delen van het onthulde verhullen, of het verhullende onthulde, creëert medeplichtigheid en verbondenheid in de zekerheid van de kennis dat achter dit onthulde geheim (het is mijn echtgenoot die onder het masker zit) het echte geheim schuilgaat (dat het mijn echtgenoot is en niet een voorouder die onder het masker schuilgaat, doet geen afbreuk aan het bestaan van de voorouders: het masker is de belichaming van mijn begrip van de werkelijke, verborgen aard van de dingen, in casu ancestraliteit). Dat is het geheim van het geheim. Achter de geheimen zitten andere, en zoals Barth (1975: 217) illustreert, wordt 'het geheim' steeds verder buiten het bereik van de initiandi geplaatst naarmate ze verder in opeenvolgende niveaus van geheimen worden geïnitieerd.

De gedeelde inhoud van de geheimen is een manier om mannelijke en vrouwelijke identiteiten met elkaar te verbinden en hun complementariteit te benadrukken. Dat is het gemeenschapsstichtend beginsel, of, zoals van der Geest het noemt, het 'harmonie-model' dat gefundeerd wordt in het geheim (van der Geest 1994: 138). Uiteindelijk vormen de mannelijke en vrouwelijke 'knopen' één grote knoop die iets meedeelt over de verhoudingen tussen de geslachten, over de werking van de samenleving, over welzijn en fertiliteit, over het leven en de levensstroom zelf. Deze levensstroom (*mooy*) is immers als zodanig een energiestroom die bestaat uit de twee opposities: *mooy* verbindt mannelijk en vrouwelijk, rechts en links, wit en rood, penis en vagina, koud en warm, vader en moeder/moederlijke oom en hun respectievelijke matrilijn, levenden en doden, de verschillende generaties (cf. De Boeck 1994a). In *mooy* zijn mannelijke en vrouwelijke polariteiten tegelijkertijd met elkaar in oppositie en deel van elkaar. Als zodanig is *mooy* in harmonie met de kosmologische ruimte-tijd, structureert het de fysieke en sociale realiteiten waarin het leven van de aLuund zich ontvouwt

volgens dezelfde complementaire opposities, en onderwerpt ze zo al deze velden of domeinen aan een gemeenschappelijk ritme.<sup>5</sup>

Op kosmologisch vlak wordt deze levenskracht geconceptualiseerd in de kosmogonische notie van *nzaamb* als een energieveld dat de levensstroom genereert. In de zeldzame rituele representaties van dit synergetisch krachtveld wordt het makrokosmische, generatieve principe verpersoonlijkt als androgyne, dubbelzijdige figuur die noch volledig mannelijk, noch volledig vrouwelijk is. Deze sculpturale representatie is de uitbeelding van de alomvattende, maar moeilijk vertaalbare, notie *nzaamb mpuung masuku ni naweej*. Etymologisch verwijst *mpuung* naar een web van woorden die terug te brengen zijn tot de proto-Bantu vorm *\*-dungu*, die betekent: verbinden, knopen, bijeenbrengen, verstrengelen. *Nzaamb*, als alomvattende entiteit, verbindt en brengt bijeen. *Lusuku* connoteert vruchtbaarheid, veelheid, terwijl *(-chi)naweej* verwijst naar dezelfde generatieve kracht als *nzaamb*, maar met nadruk op het vrouwelijke aspect van deze kracht (de prefix *na-* connoteert tevens moederschap, cf. de naam Nansoomb in de context van *mwiingoony*). *Nzaamb* en *naweej* verwijzen respectievelijk naar de mannelijke en vrouwelijke componenten die in de levenskracht samenvloeien en aldus het opwekken van leven mogelijk maken.

Het geheim is, net als de levenskracht, een dynamisch en relationeel gebeuren. Geheimen hebben dan ook een stichtende waarde. Het geheim deelt mee door te verwijzen naar de onuitspreekbare essentie, in een relationele verbondenheid met fysieke, sociale en kosmologische niveaus. Het is deze verbondenheid met een bredere praktijk die aan het geheim zijn betekenisstichtende waarde verleent. Dit relationele aspect, dat tot op zekere hoogte door het geheim wordt gegenereerd en ook zelf aan het geheim vorm geeft, overstijgt een functionalistische, transactionalistische of marxistische interpretatie van geheimhouding als impression management, strategie of middel tot sociale controle. De interpretatie van geheimen en cultuurspecifieke praktijken van geheimhouding in deze termen belicht slechts één aspect, het machtsaspect, dat aan bod komt in zeer specifieke relaties die vaak politiek van aard zijn; het is een dergelijke dynamiek van geheimhouding die je aantreft in organisaties als de Broederbond in Zuid-Afrika, de Bektashi in het Ottomaanse rijk, de triades in China en de loge (cf. Tefft 1992).

### **Geheimen als metaforen**

De betekenisgevende waarde van geheimen wordt mede gegenereerd door de intrinsieke ambiguïteit van het geheim zelf. Een geheim is en is niet; het is open en tegelijkertijd gesloten; het verbergt, insinueert en reveleert tegelijkertijd; geheimen differentiëren maar creëren simultaan ook verbondenheid. Zoals Roberts (1993) opmerkt bevat het woord voor 'geheim' in veel Bantu-talen vaak de prefix *fi-*, die ook de kleur 'zwart' aanduidt. Buckley (1976: 403) noteert dat zwart in de Yoruba medische praktijk geheimhouding indiceert. Deze associatie tussen geheimen en de kleur zwart is bijzonder betekenisvol. De essentie van zwart is juist ambiguïteit: zwart is achromatisch en wordt gekenmerkt door het totaal ontbreken van kleur. Toch classificeren we zwart als kleur. Het is een kleurloze kleur, een paradox, een contradictie, net als het

geheim. In de Luunda context is zwart tegelijkertijd nacht, dood, negatie en verval, maar ook potentie, vruchtbaarheid, cycliciteit, regeneratie. Zwarte as wordt gebruikt in genezingsrituelen ter bevordering van vrouwelijke fertiliteit; een zwarte, glanzende huid geldt als teken van een robuuste gezondheid en als schoonheidsideaal voor Luunda vrouwen. Dezelfde ambivalentie kenmerkt bijvoorbeeld ook het domein van de hekserij en de magie: zwarte magie is 'slechte' magie, maar tegelijkertijd wordt het 'zwarte' instrumenteel gemaakt, het geeft toegang tot het geheim; het laat toe te zien en te doen wat anderen niet kunnen zien of doen..

De effectiviteit van geheimen schuilt in het ambivalente spel van meedelen en verhullen. Waarom echter structureren we een bepaalde kennis in de vorm van geheimen? De kennis die door geheimhouding wordt omzwachteld heeft doorgaans zo'n verrijkende impact dat ze moet worden verhuld om handelbaar, bespreekbaar of zichtbaar te worden gemaakt. Het geheim laat toe om een ultieme orde aanwezig te stellen. De Luunda initiatiegeheimen, op verschillende niveaus gedeeld door iedereen, handelen uiteindelijk over de essentie van de hele maatschappij: de relaties tussen individuele mannen en vrouwen binnen de eonjugale context, de relaties tussen gender categorieën, de werkzaamheid van het sociale bestel, de betekenis van de orde van de wereld. Het geheim vormt als het ware een negatief waarvan de samenleving, de wereldorde, de fotografische afdruk is. Het geheim geeft vorm aan een weten dat zo ingrijpend en alomvattend is dat er niet anders mee omgesprongen kan worden dan op een verholde wijze, in een poging om het onzegbare toch te zeggen, om toch mee te delen wat eigenlijk verborgen moet blijven. Het Luunda koningschap vormt hiervan een goede illustratie. Naast zijn politieke functie als *mwaant mwiin mangaand*, dit is als primus inter pares van het territorium (*ngaand*) dat onder zijn autoriteit valt, is de koning ook de hoeder van het land (*mwiin mavw*) en daarmee van de vruchtbaarheid en het welzijn van de mensen, dieren en planten. Terwijl de eerste functie wordt gekarakteriseerd door de typische publieke en gerontocratische autoriteit van de Luunda man en oudere, is de rol van de koning als *mwiin mavw*, daarentegen, gekenmerkt door een veel vrouwelijker, cyclischer, regeneratief principe.<sup>6</sup> De koning belichaamt deze tweepoligheid en overstijgt in zijn androgyn kwaliteit het alledaagse niveau van het zichtbare en bespreekbare. Het fysieke lichaam van de koning is voorwerp van veelvuldige protecties en demarcaties en wordt aan het oog onttrokken. De koning verlaat zijn hof nooit, en wanneer hij bezoekers ontvangt, is hij gezeten achter een rituele omheining, onzichtbaar gemaakt voor de aanwezigen. Hij is het ultieme, immobiele, referentiepunt, geworteld als een boom op één plek, waarin alle elementen van de Luunda samenleving samengeknoopt worden (het koninklijk hof wordt *mpuund*, knooppunt, genoemd).

Niemand kan de koning zien eten of drinken. Het fysieke, individuele lichaam van de koning wordt, met andere woorden, ritueel geconstrueerd als geheim. Het aldus getransformeerde koninklijke lichaam is gesloten en autonoom. Het heeft geen deel aan de fysieke noodwendigheden van andere lichamen; het wordt niet ziek, het verouderd niet; het is een afgezonderd, institutioneel lichaam dat in zekere zin zonder geslacht is, zich situeert buiten elke vorm van fysieke, seksuele en sociale reciprociteit en zich volledig onttrekt aan de normale levenscyclus tussen geboorte en dood,

voorouders en nakomelingen, of begin en einde. Als negatief maakt het koninklijk lichaam de afdruk, de Luunda samenleving, mogelijk. De voorwaarden voor de verjonging en regeneratie van de samenleving, evenals voor het doorgeven van het fysieke leven, worden geschapen door zijn rituele onthouding en zijn ontkenning van fysieke, familiale en intergenerationele relaties en verbanden. De auto-referentialiteit en zelfbeslotenheid van het geïnstitutionaliseerde koninklijke lichaam vormen aldus de noodzakelijke conditie voor de definitie en legitimatie van individuele en groepsgezondheid, gender relaties, commensaliteit en conjugale seksualiteit, kortom, voor de werkzaamheid van het sociale veld (in relatie tot de kosmologische orde).

In het hierboven gegeven voorbeeld wordt het (koninklijk) lichaam als geheim een metafoor voor de wereld. In zekere zin opereren geheimen altijd als alomvattende, multi-directionele reuze-metaforen. In tegenstelling tot bijvoorbeeld Weiner (1994: 608), die schrijft: "secrecy is the result of restricting the flow of analogy or metaphor itself", zou ik stellen dat geheimen zowel onthullen als verhullen, dat wil zeggen zowel van het chaotische naar het concrete toewerken als omgekeerd. Evenals geheimen, werken metaforen op basis van contradictie en van een onlogische, paradoxale logica die in staat is contradictorische betekenissen te vatten in éénzelfde vorm (cf. De Boeck 1994b). Metaforen, zoals knopen, kunnen simultaan uitdrukking geven aan orde en aan wanorde, conjunctie en disjunctie, sympathie en antipathie, gelijkheid en verschil. Evenals geheimen drukken metaforen uit wat afwezig blijft. Als zodanig zijn ze 'volledig', dat wil zeggen vol en ledig, alles en niets, alomvattend en toch ook weer niet exhaustief. Metaforen worden dan ook gekenmerkt door wat Wagner (1986: 11) hun entropische 'black-hole' kwaliteit heeft genoemd. Niet toevallig duikt hier de referentie naar zwart opnieuw op. Het geheim is, net als de metafoor, een soort van 'zwarte doos' waarin contradictorische betekenissen kunnen worden gestopt die echter nooit ten volle aanwezig kunnen worden gesteld. De metafoor realiseert nooit helemaal de vol-ledigheid van de creativiteit en rijkdom van haar associatieve logica, net zomin als geheimen volledig kunnen worden onthuld zonder hun betekenis te verliezen: achter het geheim schuilt steeds een ander, als een doos in een doos in een doos. Geheimen, net als metaforen, kunnen daarom ook zo moeilijk worden 'uitgesproken': ze zijn niet rechtlijnig en propositioneel, en, ofschoon geheimen vaak zijn verbonden met concepten van waarheid, een waarheid die ze verhullen en/of reveleren, kunnen ze zelf niet éénduidig worden herleid tot 'waar' of 'onwaar'.<sup>7</sup>

### **Geheim, lichaam en seksualiteit**

De velden die het discursieve, logocentrische, rechtlijnige niveau overstijgen, worden het duidelijkst als geheim geconstrueerd. Het domein van het lichamelijke, in zijn mannelijke en vrouwelijke polariteit, en in de daaruit voortvloeiende dynamiek van conjunctie en disjunctie, is één van deze velden. Heel wat van de Luunda 'knopen' of geheimen in de hierboven besproken initiatierituelen handelen over lichaamsdelen en lichaamsprocessen. Zoals eerder vermeld, bestaat de *mwüngoony* geheimtaal grotendeels uit een vocabularium dat betrekking heeft op mannelijke en vrouwelijke genitalia, seksualiteit, eten en geboorte. In essentie zijn zowel *mwüngoony* als *chiviil*, in de

hele rituele symboliek van sterven, impregnatie, zwangerschap en geboorte zoals die in de performance tot uitdrukking komt, betrokken op het mannelijk en vrouwelijk lichaam.

Wat tot geheim wordt geconstrueerd in beide rituelen is het menselijk lichaam, in de eerste plaats het fysieke lichaam van de initiandi zelf. Het is het lichaam dat het ultieme geheim, of het ultieme wonder, vormt, want het is dit lichaam dat het geheim van de levenstroom in zich draagt. Aansluitend op wat Van Dongen elders in dit nummer aanstipt in verband met taalverboden, kan trouwens worden opgemerkt dat in de Luunda cultuur, net als in zovele andere Bantoe culturen, een specifiek taboe rust op het uitspreken van de woorden die verwijzen naar de genitalia van de man of van de vrouw, evenals op het spreken over de geslachtsdaad, of het zien van de naaktheid van de genitor of genitrix. Het is het lichaam, in zijn mannelijke en vrouwelijke polariteit, dat het geheim vormt dat mannen en vrouwen met elkaar verbindt en hen tegelijkertijd hun eigen identiteit verleent als duidelijk van elkaar onderscheiden entiteiten. Het is in en door het lichaam dat het leven wordt gegenereerd, dat sociale identiteiten worden gefundeerd en sociale relaties en sociabiliteit worden gedefinieerd. Het is in het lichaam, en meer bepaald in het verstrengelen of samenknopen van het mannelijk en vrouwelijk lichaam, van rechts en links, van rood en wit, en van rauw en gekookt,<sup>8</sup> in de geslachtsdaad, dat leven, *mooy*, wordt opgewekt en doorgegeven, of, om het in Luunda termen uit te drukken, wordt 'vooruit geknoopt' (*-nuung kulutw*). Zoals naar het initiatiegeheim wordt gerefereerd als *lukat*, 'knoop', zo zal naar de geslachtsdaad worden verwezen als naar een 'wederzijds verknopen': *-katijan*.<sup>9</sup> Opnieuw is het 'geheim', hier in een bijna Freudiaanse interpretatie als metafoor voor seksualiteit, dus iets wat gekend en gedeeld wordt door mannen en vrouwen, maar dat wordt veruitwendigd in conventies van geheimhouding en allerlei aan plaats en tijd gebonden restricties op het discours over dit geheim. Zo zal het enkel tijdens welbepaalde rituele omstandigheden zijn, zoals in het *mwüngoony* ritueel of bij de geboorte van een tweeling in het *ubwaang* ritueel (De Boeck 1991b: 415-420; Turner 1969: 81), dat het verbod op spreken over genitalia en de geslachtsdaad wordt opgeheven. Maar zelfs dan worden nog vaak eufemismen of verhullende metaforen gebruikt. Zo wordt in bepaalde liederen in *mwüngoony* gerefereerd naar de vagina (*bwaal*), maar deze zal dan worden aangeduid als 'het zwarte gat' (*mujaal bwi*). Het geheim (zwart!) wordt dus nooit helemaal prijsgegeven.

Het doorbreken van het verbod in het publiek te spreken over genitalia en seksualiteit verwekt schaamte (*nsany*), omdat het de orde der dingen omkeert. Dit spreekverbod is echter maar één aspect van een uitgebreide praktijk van sociaal handelen die een hele gedragscode omvat waarin de relaties tussen de seksen in de traditionele rurale Luunda dorpsamenleving liggen vervat. De publieke relatie tussen mannen en vrouwen, en zeker tussen echtgenoten, is er doorgaans één van afstand (behalve tussen die categorieën van personen die met elkaar in een joking relatie kunnen staan). De graad van afstandelijkheid wordt in grote mate gedefinieerd in termen van mogelijk (fysiek) moederschap, en zal groter zijn tegenover vrouwen die seksueel actief zijn of zouden kunnen zijn. Als genitrix en sociale reproductent wordt een vruchtbare vrouw door Luunda mannen gepercipieerd als een 'open' lichaam (of metaforisch, een 'open' huis,

of een 'open' veld). Door ontwijkend en afstandelijk gedrag, onderdanigheid en de notie van *nsany*, met zijn restrictieve connotaties, wordt de openheid door deze categorie van vrouwen gesloten en verhuld of 'onzichtbaar' gemaakt. Het is slechts in de intimiteit van de conjugale ruimte dat deze restricties wegvallen, dat het 'geheim' wordt opgeheven en dat echtgenoten elkaar 'in de ogen kunnen kijken', een Luunda uitdrukking voor geslachtsverkeer. In de coïtus wordt het geheim dus zichtbaar gemaakt; het wordt tot een gedeeld lichamelijk weten en kennen, waarin de opposities worden opgeheven en tot eenheid worden verstrengeld en verknoopt: het geheim onthult zijn volheid als man en vrouw elkaar 'be-kennen'.<sup>10</sup>

### Geheim, ziekte en genezing

Het lichaam staat uiteraard ook centraal in genezingspraktijken. Ook in die context kunnen degenen die het lichaam tot hun specialisatie hebben gemaakt, de artsen, de tradipracticici, de rituele specialisten, vaak alleen maar over dat lichaam communiceren en ermee omgaan in de vorm van geheimen, als een strategie om te spreken over het onzegbare, en om tot een helende inventie van een nieuw lichaam te komen. Tenslotte gaat het, zoals Widdershoven in zijn bijdrage opmerkt, vaak over geheimen van leven en dood die de arts of de genezer probeert te ontraadselen. Het structureren van medische kennis in de vorm van geheimen berust opnieuw op de paradox van het weten van het niet-weten.

Het spreken over het onuitspreekbare en de wijze waarop geheimen in de relatie tussen arts of genezer en patiënt worden gehanteerd en geconstrueerd, kunnen verschillen al naargelang de aard en de premissen van die relatie. Zoals Widdershoven terecht aanstipt, maakt het geheim in de arts-patiënt relatie een gesprek, het spreken over de ziekte, mogelijk. In de biomedische context is de relatie tussen arts en patiënt dan ook in de eerste plaats een relatie die is gegrondvest in het woord, dat een gesproken woord kan zijn, zoals ook in de psycho-analyse, of een geschreven of 'gedigitaliseerd' woord (cf. Mesman 1993), waardoor het lichaam een leesbare en dus bespreekbare tekst wordt.<sup>11</sup> Het lijkt wel alsof we meer woorden nodig hebben naargelang het 'geheim' groter is en aan woorden ontsnapt. De meerderheid van de bijdragen in deze bundeling vertrekt dan ook in hoofdzaak vanuit een talige invalshoek.

De nadruk op het woord, zo kenmerkend voor de westerse, judeo-christelijke traditie, vinden we elders veel minder sterk terug. Waar in de context van de westerse biogeneeskunde de relatie tussen dokter en patiënt gestructureerd wordt in en door het woord, verloopt de relatie tussen een (Luunda) tradipracticus en diens cliënt vaak door middel van een sterk lichamelijke dimensie en betrokkenheid. In veel initiatie-rituelen verwerft men toegang tot het corpus van geheimen door middel van betaling en door giften, maar zeer vaak ook door middel van lichamelijk lijden, waarbij de geheimen als het ware in het lichaam worden ingeschreven. In de *mwiingoony* worden de lichamen van de initiandi bewerkt met klauwen en andere scherpe voorwerpen, en aldus wordt *mwiingoony* en de 'geheime' kennis die eraan is verbonden in het lichaam van de novicen 'gekerfd' (*-yiimb munaang*). Scarificatie is (was) een standaardpraktijk bij initiaties wereldwijd. Op die manier wordt het lichaam gestructureerd tot een

nieuwe sociale identiteit. In vele genezingsrituelen verwerft de patiënt eveneens inzicht in de kunde en de specialistische, 'geheime' kennis van de therapeut of de rituele specialist, door middel van betaling of het overmaken van geschenken en giften. Bovenal echter verwerft hij groeiend inzicht (een zich verdiepend inzicht dat het verloop van het genezingsproces vaak gestalte geeft) doorheen het lijden van zijn eigen zieke lichaam. In beide gevallen (initiatie en ziekte, die een initiatie in gezondheid en heel-wording inzet) ondergaat men het geheim lijfelijk, men 'doet' of 'is' het geheim. Van niet gekende abstracte kennis wordt het geheim een ontologische realiteit die samenvalt met het eigen lichaam. In de Afrikaanse context is het dan ook vaak zo dat men slechts door zelf ziek te zijn genezer kan worden en toegang krijgt tot, of inzicht verwerft in, de geheimen van genezen en gezond maken, d.i. van leven te genereren en de levensstroom terug op te wekken. In de Luunda context wordt de genezer dan ook geïdentificeerd met de levensstroom. Van hem wordt gezegd dat hij 'volheid en levenskracht is' (*udi lusuku ni mooy*).<sup>12</sup> Hij is de 'ontknoper' (*diatootol*), degene die de negatieve band tussen de zieke en het kwaad losknoopt, en de zieke opnieuw verbindt of verknoopt in een levengevende band met zijn eigen lichaam, de mensen rondom, en de wereld waarin deze relaties zich ontfouwen.<sup>13</sup>

De biogeneeskunde structureert medische kennis als een geheim, beheerd door een gesloten gilde, de orde van geneesheren. In de hiërarchische relatie tussen arts en patiënt wordt die kennis niet gedeeld of uitgewisseld. In de Afrikaanse, in casu Luunda, context van therapeutische behandeling, is de betrokkenheid tussen genezer en zieke vaak totaal anders: beiden delen dezelfde ervaring van het zieke lichaam, doordat de therapeut destijds doorheen dezelfde ziekte is gegroeid als die waaraan zijn patiënt nu lijdt. Het is slechts uit die eigen ervaring dat de genezer de autoriteit en kennis put om te genezen. Tegelijkertijd wordt in vele rituele therapieën het lichaam van de therapeut tot fysiek model voor het lichaam van de patiënt, en dit gedeelde lichaam is één van de geheimen die hen met elkaar verbindt. Ik zou hier één voorbeeld willen geven van een dergelijk samenvallen, genomen uit de context van een therapeutische cultus ter behandeling van vrouwelijke onvruchtbaarheid en/of zwangerschapsproblemen. Na een eerste rituele sequens, die tot doel heeft de zwangerschap mogelijk te maken of te bevorderen, wordt de behandelde vrouw, als ze éénmaal zwanger is, in afzondering geplaatst in een kleine, ronde seclusie-hut achter het huis waar ze met haar man verblijft. Deze afzondering duurt de gehele periode van de zwangerschap en ook nog na de geboorte van het kind, tot op het ogenblik dat deze laatste in staat is op eigen krachten uit de seclusie-hut te kruipen. De toekomstige moeder wordt dus ritueel onzichtbaar gemaakt, net als de Luunda koning. De omheining die rond de afzonderings-hut wordt opgetrokken en rituele protectie biedt aan het 'open' en daardoor kwetsbare lichaam van de vrouw na de geboorte van haar kind, draagt trouwens dezelfde naam, *musaal*, als de omheining die de koning aan het oog van de bezoekers onttrekt. De semantische en symbolische connotaties van de *musaal* transformeren zowel de seclusie-hut als het koninklijk vertrek tot een vrouwelijke, moederlijke, regeneratieve ruimte, een uterus. De koning, de representant van de mannelijke, politieke orde bij uitstek, is opgenomen in een baarmoederlijke ruimte, in de moederlijke levenskracht zonder welke hij zijn dubbele, masculien-politieke, en vrouwelijk-regeneratieve, rol

niet kan vervullen. Op dezelfde wijze wordt de zwangere vrouw ondergedompeld in een moederlijke ruimte. Deze rituele, baarmoederlijke ruimte is ook verbonden met de ruimte van de onderwereld (*kaluung*). Zowel de uterus als de onderwereld worden gerepresenteerd door de kalebas, als symbool van de cyclische beweging tussen leven en dood. Door haar afzondering 'sterft' de toekomstige moeder een symbolische dood. Sociaal gesproken bestaat ze niet langer, is ze zonder status. Alle normale relaties van reciprociteit tussen haar en haar echtgenoot en de andere leden van haar familie zijn verbroken: ze kan niet langer voor hen koken, noch kan ze met haar echtgenoot in een seksuele relatie treden tijdens de periode van haar afzondering.

Gedurende deze lange periode ontstaat er een zeer hechte band tussen de vrouw en haar genezer. Deze band wordt ook symbolisch tot uitdrukking gebracht. Dat de genezer de belichaming vormt van levenskracht wordt namelijk uitgedrukt door middel van een 'kip' metafoor. De genezer wordt beschouwd als een moeder-hen, of een 'ei-leggende kip' (*nzool wabutimin*). De relatie tussen de genezer en diens patiënte wordt uitgewerkt in analoge termen. Zo wordt gezegd dat 'de genezer een moeder-hen is, en de patiënte een ei'. De hele rituele therapeutische behandeling is trouwens gestructureerd volgens een model van bevruchting, uitbroeding en parturitie. De symbolische uitwerking van de relatie tussen therapeut en patiënte in termen van hen en ei versterkt dit model. De volledige behandeling van de therapeut is er op gericht om de levengevende krachten van de vrouw op te wekken of te herstellen. In zijn rituele interventie geeft de therapeut zelf geboorte aan deze levenskracht in de vrouw: hij broedt ze uit zoals een kip het doet met haar ei. Tegelijkertijd transformeert de metafoor de patiënte zelf tot ei, of tot foetus, dus tot dat element waaraan ze zelf geacht wordt leven te schenken. De therapeut zal zorg dragen voor zijn patiënte zoals een kip het zou doen voor een ei, of later, voor het uitgebreed kuiken. Op die manier biedt hij een hoopvol model aan voor de toekomstige relatie van de moeder met haar eigen kind. De genezer zal de vrouw trouwens aanspreken met 'kind', terwijl zij hem op haar beurt 'moederlijke oom' noemt. Doorheen zijn mediërende rol stelt de therapeut de moederlijke, generatieve, voedende kwaliteiten van het vrouwelijk lichaam aanwezig. Niet toevallig verwijst de genezer trouwens naar zichzelf als naar een maniokzeef, eveneens *musaal* genoemd. Zoals hierboven al werd vermeld, draagt deze term sterke symbolische connotaties van baarmoeder en schoot. Door zelf te worden als een baarmoeder, als een vrouwelijke container, benadrukt de therapeut nogmaals de transformatie van zijn patiënte tot foetus, tot ei, tot uitgebreed kuiken, waardoor ze zelf fysiek het proces van zwangerschap en geboorte, van het 'uitbreken van het ei' (*-balumuk*) ervaart en doormaakt. In deze rituele context ondergaat de vrouw dus zelf wat ze ook in haar eigen lichaam moet verwezenlijken: een kind dragen en ter wereld brengen. De vrouw broedt zichzelf uit tot moeder, in een proces van rituele auto-gestatie. Bij haar intrede in de hut sterft ze een sociale dood, om bij haar uittrede te worden herboren met een nieuw, sociaal gewaardeerd statuut: dat van moeder.

De hele symboliek, die complexer is dan hier kan worden uiteengezet, wordt nog versterkt door de associaties die de constructie van de seclusie-hut zelf oproept. De ronde hut is zelf als een couveuse, een ei, een kalebas of een uterus, associaties die worden versterkt door de semantische connotaties die aan de verschillende delen van

de hut worden toegekend. Bovendien is de hut gebouwd achteraan het echtelijk huis, dat wil zeggen in een vrouwelijke, regeneratieve ruimte, de ruimte waar vrouwen en kinderen zich ophouden, waar de maniok wordt gestampt en waar het voedsel wordt bereid. In sommige gevallen wordt de kip-metafoor nog versterkt doordat een kip gedurende de hele periode van afzondering wordt vastgebonden in de seclusie-hut. De kip zal de hele tijd worden verzorgd en gevoed, en wanneer ze eieren legt en deze uitbroedt, mogen de kuikentjes niet worden gedood of opgegeten. Zo vormt de kip in de hut een hoopvol voorbeeld voor de afgezonderde vrouw. Al deze symbolische connotaties versterken de moederlijke kwaliteiten van de vrouw zelf. Ze helpen haar de foetale conditie van haar eigen kind te assimileren, en zich te identificeren met het nieuwe leven dat uit de hut zal kruipen als uit haar eigen buik.

### **Conclusie: het geheim als processueel gebeuren**

Op het einde van het *mwiingoony* initiatieritueel worden de basis-‘knopen’ of geheimen aan de novicen meegedeeld. Dat betekent echter niet dat men alle geheimen heeft leren kennen. Slechts weinigen verwerven een volledige kennis van al de ‘knopen’ van kennis, zelfs niet van die knopen of geheimen die binnen de context van het ritueel worden getoond. De initiatie is het begin van een lang proces waarbij een man, indien hij dat wenst, op individuele basis verdere kennis van andere, meer esoterische of transgressieve initiatiegeheimen kan verwerven. Men zou kunnen stellen dat, net als men in de rol van oudere moet groeien, men ook in het geheim moet groeien. Wat de eigenlijke ‘performance’ van *mwiingoony* doet, is in de context van het ritueel gebeuren bij de participanten een nieuwe ervaring-in-de-praktijk teweegbrengen. In het ritueel, en op een direct lichamenlijk niveau, wordt een transformatief proces voltrokken waarin de lichamen van de deelnemers op een innovatieve manier ‘herknoot’ worden met de sociale groep, in de eerste plaats de wereld van de vrouwen en, daarmee samengaand, met het ritme van de wereld. In de rituele praktijk worden de geheimen verworven als ‘savoir-faire’, d.i. op een cognitief impliciete manier, eerder dan als ‘savoir-dire’, op een bewust logocentrisch niveau. Wat van belang is, is de deelname aan het ritueel, eerder dan het reflexief bevatten van de exegese die er de dag nadien – zij het vrij summier – op volgt. Eigenlijk vindt er ook geen echte exegese plaats: de geheimen worden meegedeeld, niet geïnterpreteerd; de onthulling van het geheim impliceert niet noodzakelijk inzicht in het geheim.

Op een eerste, performatief niveau realiseert het ritueel dus een getransformeerde vitale orde, waarin de deelnemers een nieuwe plaats innemen. Op een tweede niveau loopt de rituele performance over in het dagelijkse leven dat de sociale context vormt van het ritueel. Op dat niveau zet de deelname aan het ritueel een dynamisch proces van wording en groei in gang. Het is slechts zeer geleidelijk dat de jongens die tijdens de *mwiingoony* op rituele wijze de status van vader en oudere verwierven, deze status ook op sociaal vlak zullen waarmaken. Het verwerven van verdere geheimen uit de *mwiingoony* context tijdens de verdere loop van hun leven zal de gelegenheid bieden op een meer expliciete commentaar en reflectie over de afgelegde levensloop en de herinnering aan het belichaamde weten, de ‘savoir-faire’ die ze tijdens het ritueel in het

lichaam kregen ingekerfd. De *nkat* die gradueel worden verworven, relateren de rituele praktijk aan het eigen dynamische groeiproces naar de rol van oudere toe tijdens de verdere levensloop. De interpretatie van de in het ritueel 'meegedeelde' maar vooral beleefde gebeimen ligt eigenlijk in de verdere levensloop van elk van de deelnemers. In die zin vormen de *nkat*, de geheimen, de aanvang van een processueel gebeuren en is de performance "l'avenir déjà advenu", zoals Bourdieu (1980) het uitdrukt, de toekomst (je verdere leven) die al heeft plaatsgegrepen. Het ritueel wordt een performatief 'memoriseren' of inprenten in het vlees van geheime kennis die men later, in het werkelijke leven, zal realiseren en zich in dagelijkse handelingen zal 'herinneren'. Deze realisatie zal verschillen van persoon tot persoon, afhankelijk van de levensloop en de biografie van elkeen.

Op dezelfde manier 'herinnert' een vrouw zich in de dagelijkse praktijk het 'geheim' van het moederschap dat ze zelf 'aan den lijve' heeft beleefd in het *chiiwil* ritueel, of met de therapeut heeft gedeeld tijdens de periode van afzondering. Ook in de therapeutische praktijk is het cognitieve niveau, de kennis van de geheimen van genezingstechnieken en te gebruiken plantenbereidingen, slechts in tweede instantie van belang. Het eigenlijke geheim, dat in de hierboven gegeven illustratie van afzondering cirkelt rond moederschap, het heropwekken van levensstroom, en het leven zelf, wordt in de therapeutische relatie tussen therapeut en patiënt niet *meegedeeld* maar *gedeeld* als een prereflexief, belichaamd en beleefd weten. Als de afzondering voorbij is zal de vrouw, in de relatie met haar kind, stapsgewijs groeien in haar rol van moeder, een moederschap en een relatie die ze daarvoor met heel haar lichaam en zijn heeft kunnen ervaren tijdens de afzonderingsperiode.

## Noten

Filip De Boeck is postdoctoraal onderzoeker van het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek (NFWO) en deeltijds docent van het Departement Sociale en Culturele Antropologie van de Katholieke Universiteit te Leuven. Sinds 1987 verricht hij terreinonderzoek in het zuidwesten van Zaïre. Hij schreef een proefschrift en talrijke artikelen over uiteenlopende aspecten van de Luunda cultuur.

1. Zie Bastin 1984; de Sousberghe 1956; Planquaert 1930 voor soortgelijke genootschappen bij de naburige Chokwe, Pende en Yaka.
2. Zowel agnatische als uteriene principes geven vorm aan, bijvoorbeeld, de sociale organisatie van de Luunda wereld. Wat afstamming betreft zijn de aLuund bijvoorbeeld matrilineair, maar de residentie is patri- of virilokaal. Zowel de vader, als hoofd van het huishouden, als de moeders broer (ook de 'moeder zonder borsten' genoemd) als hoofd van de lineage, spelen een belangrijke rol als voornaamste autoriteitsfiguren in het leven van Ego.
3. Voor de bredere Luunda metaforiek met betrekking tot knopen en verbinden verwijs ik naar De Boeck 1991b.
4. In dit opzicht is het betekenisvol dat het weven van de manden een exclusief mannelijke taak is.
5. Voor een interessante aanzet tot een (medische) antropologie van ritme en een ritmische resonantie tussen een lichamenlijk, sociaal en Kosmogisch veld, zie het laatste hoofdstuk van Devisch 1993 evenals You 1994.
6. Voor een meer gedetailleerde beschrijving van de symboliek van het Luunda koningschap verwijs ik naar De Boeck 1994b.

7. Over de associatie tussen geheimhouding en waarheid zie ook Buckley 1976 en Middleton 1973.
8. In de geslachtsdaad wordt het rauwe, 'rode' sperma (waarnaar gerefereerd wordt als 'bloed' -*mash*-, dus rood) getransformeerd tot witte, d.i. levende persoon door middel van een kookproces in de baarmoeder (cf. De Boeck 1994a).
9. -*kar*: houden van (iemand), knopen; -*katijan*: van elkaar houden, de liefde bedrijven. De suffix -*jan* drukt wederkerigheid uit.
10. In die zin vervullen de spreekverboden en gedragscodes met betrekking tot seksualiteit en de sociale omgang tussen de seksen een rol die analoog is aan bijvoorbeeld de sluier in de Arabische cultuur, waar het verhullen, de constructie van een geheim lichaam, een bescherming biedt van eer, evenals een afscherming van vrouwelijke lichamelijkeheid en seksualiteit, en waar het publiek ontsluiten een oorzaak vormt van schaamte en verlies (cf. Delaney 1991).
11. Over het primaat van het oog en de visuele waarneming in de arts-patiënt relatie zie ook Devisch & De Boeck 1989.
12. Luunda en Chokwe genezers zijn allen zonder uitzondering mannen. Zelfs in therapeutische culten zoals de tweeling cult *ubwaang*, waar vrouwen en vrouwelijke fertiliteit centraal staan, zal de rituele specialist steeds een man zijn, die in deze cultus is geïnitieerd toen zijn eigen vrouw het leven aan een tweeling schonk. Elders, zoals bijvoorbeeld bij de centrale aRuund uit Shaba, of bij de Ndembu, spelen vrouwen een meer prominente rol in de *ubwaang* cultus (cf. Turner 1969: 51; Vanhulle 1952: 56-7), of wordt aan de moeder van tweelingen een bijzondere therapeutische gave toegeschreven, zoals bij de Koongo, waar "individuals may also be referred by diviners to the mother of twins for treatment" (MacGaffey 1986: 86).
13. Om te benadrukken dat de band met het kwade werd losgeknoopt, leggen sommige therapeuten een knoop in de lendendoek van de patiënt. De knoop zal ook een herbale protectie bevatten en symboliseert de vitaliserende liaison tussen genezer en zieke.

## Literatuur

- Barth, F.  
1975 *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo/New Haven: Universitetsforlaget/Yale University Press.
- Bastin, M.-L.  
1984 Mungonge: Initiation masculine des adultes chez les Tshokwe (Angola). *Baessler Archiv* 32: 361-89.
- Beidelman, T.O.  
1993 Secrecy and society: The paradox of knowing and the knowing of paradox. In: M. Nooter (ed.) *Secrecy: African art that conceals and reveals*. New York/Munich: Museum for African Art/Prestel, pp. 41-7.
- Bellman, B.L.  
1984 *The Language of secrecy. Symbols and metaphors in Poro ritual*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bledsoe, C. & K.M. Robey  
1986 Arabic literacy and secrecy among the Mende of Sierra Leone. *Man* 21 (2): 202-26.
- Bourdieu, P.  
1980 *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.  
1982 *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.

- Boyer, P.  
1980 Les figures du savoir initiatique. *Journal des Africanistes* 50 (2): 31-57.
- Brenneis, D. & F. Myers (eds.)  
1984 *Dangerous words: Language and politics in the Pacific*. New York: New York University Press.
- Buckley, A.D.  
1976 The secret – An idea in Yoruba medicinal thought. In: J.B. Loudon (ed.) *Social anthropology and medicine*. London/New York: Academic Press, pp. 396-421.
- De Boeck, F.  
1991a Of bushbucks without horns. Male and female initiation among the aLuund of Southwest Zaïre. *Journal des Africanistes* 61 (1): 37-72.  
1991b *From Knots to web. Fertility, life-transmission, health and well-being among the aLuund of Southwest Zaire*. Leuven: dissertatie sociale en culturele antropologie (ongepubliceerd).  
1994a When hunger goes around the land. Hunger and food among the aLuund of Zaire. *Man* 29(2): 257-82.  
1994b Of trees and kings: Politics and metaphor among the aLuund of Southwestern Zaire. *American Ethnologist* 21 (3): 451-73.  
1995 Bodies of remembrance: knowledge, experience and the growing of memory in Luunda ritual performance. In: L. de Heusch (ed.) *Rites et ritualisation*. Paris (ter perse).
- Delaney, C.  
1991 *The seed and the soil. Gender and cosmology in Turkish village society*. Berkeley: University of California Press.
- Devisch, R.  
1993 *Weaving the threads of life. The Khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Devisch, R. & F. De Boeck  
1993 Arts en patiënt: Naar een holografische relatie. *Medische Antropologie* 1 (1): 34-48.
- Fulton, R.  
1972 The political structures and functions of Poro in Kpelle society. *American Anthropologist* 74: 1218-33.
- Geest, S. van der  
1994 Het geheim. Antropologische en medisch-antropologische opmerkingen. *Medische Antropologie* 6 (1): 132-55.
- Jamin, J.  
1977 *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris: Maspero.
- Luhrman, T.M.  
1989 The magic of secrecy. *Ethos* 17 (2): 131-65.
- MacGaffey, W.  
1986 *Religion and society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Mesman, J.  
1993 De diagnose gedigitaliseerd: Observaties op een neonatologie-afdeling. *Medische Antropologie* 5 (2): 239-54.
- Middleton, J.  
1973 Secrecy in Lugbara religion. *History of Religions* 12 (4): 299-316.

- Murphy, W.  
 1980 Secret knowledge as property and power in Kpelle society: Elders versus youth. *Africa* 50: 193-207.
- Piot, C.D.  
 1993 Secrecy, ambiguity, and the everyday in Kabre culture. *American Ethnologist* 95: 353-70.
- Planquaert, M.  
 1930 *Les sociétés secrètes chez les Bayaka*. Louvain: Kuyil-Otto.
- Roberts, A.F.  
 1993 Insight, or, not seeing is believing. In: M.H. Nooter (ed.) *Secrecy. African art that conceals and reveals*. New York/Munich: Museum for African Art/Prestel, pp. 65-79.
- Rosolato, G. (ed.)  
 1976 Du secret. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14 (themanummer).
- Simmel, G.  
 1906 The sociology of secrecy and of secret societies. *The American Journal of Sociology* 11: 441-98.  
 1908 *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Sousberghe, L. de  
 1956 *Les danses rituelles mungonge et kela des Ba-Pende (Congo Belge)*. Bruxelles: Académie Royale des Sciences Coloniales.
- Tefft, S.K.  
 1992 *The dialectics of secret society power in states*. New Jersey/London: Humanities Press.
- Turner, V.W.  
 1969 Paradoxes of twinship in Ndembu ritual. In: Idem *The ritual process. Structure and anti-structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Vanhalle, G.L.  
 1952 *De familiale gewoonten der Aluunda*. Leopoldstad: Coraf.
- Vansina, J.  
 1955 Initiation rituals of the Bushong. *Africa* 25: 138-53.
- Wagner, R.  
 1986 *Symbols that stand for themselves*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Weiner, J.F.  
 1994 Myth and Metaphor. In: Ingold, T (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London/New York: Routledge, pp. 591-612.
- You, H.  
 1994 Defining rhythm: Aspects of an anthropology of rhythm. *Culture, Medicine & Psychiatry* 18: 361-84.
- Zempléni, A.  
 1976 La chaîne du secret. *Nouvelle Revue de psychanalyse* 14: 313-24.