

***Siri*, het geheim van de marabout**

Enkele etnografische aantekeningen over religieuze kennis in Mali

Geert Mommersteeg

Religieuze kennis in Djenné (Mali) bestaat voor een gedeelte uit geheimen. Behalve 'openbare kennis' van de islamitische doctrine bezitten marabouts 'geheime kennis'. Kennis van geheimen stelt de religieuze specialisten in staat te voldoen aan de vraag van hun cliënten om voor hen bescherming of voorspoed 'aan God te vragen', bijvoorbeeld door het maken van amuletten. Aard en betekenis van deze geheimen worden hier van een aantal kanten belicht. Aan bod komen het sociaal in- en uitsluitend vermogen van geheimen, het geheim als wezenlijk onderdeel van voorwerpen van kracht, het spreken over geheimen in de praktijk van het veldwerk en de overdracht van geheime kennis.

De verschillende aspecten van het 'geheim' die Van der Geest (1994) onderscheidt bieden een kader voor etnografisch materiaal over geheimen. In mijn eigen veldwerkgegevens verzameld in de stad Djenné in Mali lieten zich duidelijk vier van de vijf door hem beschreven kenmerken van geheimen herkennen.¹ Mijn materiaal biedt de mogelijkheid om vanuit de praktijk enkele voorbeelden te geven en enkele aanvullende uitspraken te doen over geheimhouding als strategie, de effectiviteit van geheimen, hun insluitend en uitsluitend vermogen en over het geheim als 'diepte'.² De wijze waarop ik deze thema's in mijn bijdrage belicht is minder rechtlijnig dan deze opsomming suggereert. Wat volgt is eerder beschrijvend dan analytisch en, voor wat betreft de vorm, eerder een collage dan een betoog. In een korte conclusie kom ik terug op de genoemde eigenschappen van geheimen.

Geheime kennis en duidelijke kennis

"Er zijn twee soorten marabouts," legde Boubakar Kouroumansé uit, "*siri*-marabouts en *bayanu*-marabouts. De *siri*-marabouts zijn de marabouts die de geheimen kennen van het maken van amuletten en het raadplegen van de *turabu* (het geomantische tableau). *Siri*-marabouts werken vaak 's nachts. Zij hebben daar de tijd voor omdat zij geen onderwijs geven zoals de *bayanu*-marabouts. *Bayanu*-marabouts hebben een koranschool of een *kitab* (boeken)-school, waar zij les geven. Zij onderwijzen hun leerlingen in de religie. Zij onderwijzen hoe God te volgen."

Evenals elders in islamitisch West-Afrika kunnen in de oude stad Djenné in Mali de religieuze specialisten die met de Franse term *marabout* aangeduid worden, in twee groepen verdeeld worden.³ De tweedeling is echter verre van exclusief. De groepen van bezitters van *bayanu*-kennis en van *siri*-kennis overlappen grotendeels. Nadat hij verteld had dat *bayanu*-marabouts onderwijzen 'hoe God te volgen' voegde mijn onderzoeksassistent Boubakar Kouroumansé er aan toe dat veel van deze leraren evenwel ook *siri*-kennis bezitten. En ook al hebben zij niet alle nachten de tijd om zich daarmee bezig te houden, donderdag- en vrijdagnacht kunnen zij deze geheime kennis in ieder geval praktiseren. Donderdag en vrijdagochtend wordt er immers geen les gegeven. Bovendien kunnen *bayanu*-marabouts die een vervanger hebben om voor het onderwijs te zorgen, hetzij een jongere broer, een zoon of een oudere leerling, zich ook met *siri* bezighouden.

In het Frans waarin wij onze gesprekken voerden, vertaalde Boubakar de begrippen *bayanu* en *siri* respectievelijk als: *connaissance claire* en *secret*. *Bayanu* en *siri* zijn beide leenwoorden uit het Arabisch. *Bayanu* is de Sonray variant van *bayân*: 'duidelijkheid; helderheid'; *siri* van *sirr*: 'geheim'. In zijn studie van de islam in Korhogo (Ivoorkust) stelt Launay (1992: 152 e.v.) de beide begrippen tegenover elkaar als 'openbaar' en 'privé'.⁴ Terwijl *siri*-kennis privé kennis betreft, kennis van het schrijven van amuletten en van andere geheime technieken als bijvoorbeeld divinatie, is *bayanu*-kennis openbare kennis, in het bijzonder van de religieuze doctrine. *Bayanu*-kennis is verbonden met onderwijs en omvat de studie van de koran vanaf het meest elementaire tot het hoogste niveau. *Bayanu*-kennis behoort tot het publieke domein. "*Bayân* betekent: het naar buiten brengen van iets uit het domein van de vaagheid naar de helderheid, op welke wijze dan ook."⁵ staat er geschreven op de eerste pagina van een van de Arabische boeken die op de voortgezette koranscholen in Djenné gelezen worden. Waar *siri*-kennis ook voor wat betreft haar toepassing in essentie privé kennis is – kennis die gebruikt wordt voor het nastreven van persoonlijke en wereldse doeleinden als gezondheid, rijkdom en macht, of die zelfs met kwade intenties gebruikt kan worden – is *bayanu*-kennis gericht op het welzijn van iedereen. Het belangrijkste deel van *bayanu*-kennis heeft betrekking op de juiste vervulling van de religieuze plichten.

Als men voor de beschrijving van marabouts in Djenné, uitgaande van de oppositie *bayanu-siri*, een continuüm gebruikt dan zouden de meesten van hen ergens halverwege dat continuüm te plaatsen zijn. Zoals gezegd overlapt de groep van beoefenaren van *bayanu*-kennis met die van *siri*-kennis. Het idee van een doorlopende reeks heeft een aantal voordelen. Het biedt de mogelijkheid de breedte, de omvang van een begrip duidelijk te maken en voor de karakterisering van het gros van de eenheden die op de as geplaatst worden, werkt het aangeven van hun relatieve positie tussen twee uitersten verhelderend. Problematischer echter zijn de polen zelf. Een continuüm is begrensd. De beide uiteinden ervan zijn aangegeven. Maar hoe nauwkeurig, of beter hoe uitsluitend zijn zij? Aan één pool van het onderhavige continuüm, aan de *bayanu* kant; de kant van de marabouts die aan hun scholen onderwijzen 'hoe God te volgen', zal er over de begrenzing geen onduidelijkheid bestaan. Hier vinden we de alom, vanwege hun religieuze kennis geachte geleerden en leraren die door iedereen zonder meer als

marabout herkend en erkend worden. Aan de andere kant van de reeks echter is de situatie veel minder duidelijk. Wie wordt hier nog wel als marabout gezien en wie niet? Hier treft men een grote groep van hen die misschien nog het beste als 'gelegenheids-marabouts' bestempeld zouden kunnen worden: mannen, vaak van oudere leeftijd, die zich bij gelegenheid, al dan niet tegen een geringe vergoeding en vaak voor bekenden of familie, wijden aan de praktijk van *maraboutage* – *alfa teréy* (letterlijk: 'marabout zaken') in het Sonray -, aan zaken als divinatie en amuletvervaardiging.

In zijn terreinverkenning van 'het geheim' beschrijft Van der Geest (1994:137) als een van de eigenschappen van geheimen dat zij als middel tot sociale binding en scheiding kunnen fungeren. Geheimen sluiten in en sluiten uit, zij trekken een grens tussen ingewijden en buitenstaanders. In de praktijk van de marabouts in Djenné blijkt een dergelijke grens echter niet altijd even scherp getrokken te kunnen worden.

Bastien (1988:24) merkt in haar boek over traditionele genezers in Mali het volgende op over de term *marabout*:

En fait, le terme de marabout regroupe des personnes très différentes, allant du lettré musulman lisant l'arabe et connaissant les textes sacrés, à l'illettré ayant séjourné dans sa jeunesse auprès d'un maître musulman et ayant acquis, en même temps qu'un vernis islamique, suffisamment de «secrets» [aanhalingstekens in origineel, GM] pour pouvoir porter un tel titre et assurer ainsi sa subsistance.

Hoewel er in Djenné onmiskenbaar marabouts zijn die de naam hebben een grote variëteit aan geheimen te kennen en als specialisten in geheime kennis aangemerkt worden, zijn er ook velen die, zoals Bastien het verwoordt, net voldoende 'geheimen' hebben verworven om nog marabout genoemd te kunnen worden. Het is in deze laatste groep dat we de 'gelegenheids-marabouts' treffen wier reputatie als zodanig soms beperkt is. Hoewel zij lang niet door iedereen in de stadssamenleving van Djenné als marabout erkend zullen worden, hebben zij toch kennis van zaken die tot het domein van de marabouts gerekend worden en brengen zij deze kennis ook op verzoek van anderen in praktijk. Kan er voor wat betreft het continuüm waarop de marabouts van Djenné geplaatst kunnen worden aan de kant waar de bezitters van de openbare kennis hun posities innemen over in- of uitsluiting nauwelijks onduidelijkheid bestaan, de andere kant, de kant van de geheime kennis, is wat dit betreft minder overzichtelijk.⁶

Het best laat zich dit wellicht illustreren aan de hand van de wijze waarop mijn vraag hoeveel marabouts er ongeveer in Djenné woonden, tot een paar maal toe in ongeveer gelijklopende woorden beantwoord werd. Men antwoordde niet alleen dat men het niet wist maar voegde er tevens aan toe het ook niet te kunnen weten. Want, zo verzekerde men mij, eigenlijk was iedereen in Djenné marabout, iedereen had immers wel enige kennis van *maraboutage*.⁷ Ook al kan het 'iedereen' in deze beweringen enigszins overtrokken genoemd worden, duidelijk werd hier aangegeven dat velen kennis hebben van geheimen die behoren tot het domein van de marabouts. Er zijn veel geheimen in omloop en velen, zij het in ongelijke mate, hebben er kennis van. Het gevolg is dat de grens die geheimen tussen ingewijden en buitenstaanders trekken hier een nogal diffuus karakter heeft.

Het ingesloten geheim

Een groot deel van de toepassing van geheime kennis door marabouts in Djenné behelst de vervaardiging van amuletten. Voor een veelheid aan doelen, zowel preventieve als causatieve, schrijven marabouts voor hun cliënten amuletten. Iemand die bescherming zoekt tegen kwaad of ziekte, een vrouw die geen kinderen kan krijgen, een man op zoek naar een vrouw, iemand die rijkdom of macht nastreeft, allen kunnen zich tot een marabout wenden om door hem een amulet te laten schrijven. Een stukje papier beschreven met koranverzen of gedeelten daarvan, Godsnamen, namen van Zijn engelen en profeten, magische kwadraten en mysterieuze tekens kan men, verpakt in een leren of stoffen omhulsel, als amulet (*tira*) bij zich dragen dan wel in huis bewaren. Men kan de krachten toegeschreven aan deze teksten ook in vloeibare vorm toepassen. Hiertoe wordt de amulettekst eerst op een schrijfplank geschreven en vervolgens afgewassen. Dit 'amulet-water' (*nesi*) kan dan gedronken worden of gebruikt worden om zich er mee wassen dan wel om er een bepaald gedeelte van het lichaam mee in te wrijven. Het proces van het maken van een amulet is vaak bijzonder complex.⁸ Esoterische kennis die nauw verbonden is met de ideeën omtrent de koran als Gods geopenbaarde Woord en het Arabisch als de taal van God en die onder andere de kennis van de geheime betekenissen en krachten van woorden en letters, van de numerologie en van magische kwadraten omvat, staat hierbij centraal (cf. Brenner 1985).

Toen Boubakar het verschil tussen *bayanu*-marabouts en *siri*-marabouts omschreef, bracht hij onder andere naar voren dat *siri*-marabouts vaak 's nachts werken terwijl *bayanu*-marabouts overdag les geven. De oppositie is duidelijk; waar de dag in verband gebracht wordt met de 'openbare' kennis, is de nacht het domein van de geheimen. Bledsoe en Robey (1986: 210) schrijven dat bij de Mende van Sierra Leone de *morimen* (marabouts GM) hun meest krachtige magie 's nachts bij het zwakke schijnsel van een kaars praktiseren en dat zij voor het schrijven van amuletten zwarte inkt prefereren.⁹ Bravmann (1983:36) spreekt in verband met door marabouts gemaakte amuletten over 'the shadows of culture'. Amuletten, stelt hij, worden gemaakt in 'the environment of silence and secrecy' – ik kom hier later nog op terug. Beide concepten, stilte en geheim, staan centraal in het hele bestaan van deze voorwerpen van kracht. Wat alle amuletten ondanks de variatie in vorm en gebruikte materialen kenmerkt is dat ze, schrijft Bravmann, "concealed truths" zijn: "(...) amulets are nearly always shielded from the public eye and kept within the shadows of culture." Amuletpapiertjes worden dichtgevouwen bewaard. In Djenné worden amuletten eerst met een katoenen draad omwonden en daarna meestal in een stoffen of leren omhulsel verpakt. Maar ook voorbeelden van papiertjes verpakt in een plastic zakje of met cellotape dichtgeplakt heb ik gezien. De amuletteksten kunnen bovendien, zoals gezegd, in water op gelost worden. Beide technieken zowel het verpakken als het oplossen onttrekken de geschreven tekst waaraan de amuletten hun kracht ontleen aan het oog en verlenen het geheel aldus een geheime sfeer.

Toen ik ooit een persoonlijk amulet van een marabout kreeg, instrueerde deze mij dat ik het, strak opgevouwen en met een draad omwikkelde, papiertje bij een leerbewerker in leer zou kunnen laten verpakken maar dat ik het in ieder geval nooit open

mocht vouwen. Het amulet zou dan zijn werkzaamheid verliezen. Een meer letterlijke illustratie van Van der Geests (1994:135) opmerking dat het geheim lijkt op fotopapier in een donkere kamer: "Als er licht bij komt, heeft het geen waarde meer", is welhaast niet mogelijk. Het geheim van de inhoud van een amulet vormt een wezenlijk onderdeel van de kracht ervan.¹⁰

Het verbergen, het onttrekken aan het publieke oog, van de geschreven amuletteksten is ook aan de orde in een voorbeeld dat Bravmann (1983:44) geeft van wat hij noemt "the artful blending of one secret with another". Het voorbeeld laat prachtig zien wat er gebeurt wanneer geheimen uit twee verschillende culturele tradities met elkaar in contact komen. Een masker dat de spirituele krachten achter het *Poro* geheime genootschap (Toma, Liberia/Guinee) manifesteert en functioneert als een bewaker van de diepste geheimen daarvan, bevat aan de binnenzijde Arabische inscripties. In het masker zijn magische kwadraten en een korantekst geschreven. De tekst verwijst naar *sûra* 111. Dit korte hoofdstuk bevat een vervloeking van één van Mohammeds heftigste tegenstanders en wordt uitgesproken in gevallen van bedrog en verraad. Wat er ook van dit Poro masker wordt verwacht, aldus Bravmann, zeker is dat het als een onverzettelijke wachter het geheime genootschap en haar leden tegen verraad van binnenuit zal beschermen. Zoals Prussin (1986:81-82) opmerkt met betrekking tot een gelijksoortig *Poro* masker dat eveneens aan de binnenkant voorzien is van een islamitische amulettekst, is de functie van de in het masker geschreven teksten tweeledig. Enerzijds bieden zij door het contact met de huid van de drager deze optimale bescherming, anderzijds benadrukken zij doordat zij voor het publiek verborgen blijven de rol van het geheime genootschap.

'Vragen aan God' en zwijgen tegen de antropoloog

Het geheim kan als 'diepte' gepresenteerd worden, stelt Van der Geest (1994). Het bezit van veel geheimen verschaft iemand 'inhoud'. Hij refereert hier aan wat Richters (1991:200) de 'grammatica van het zwijgen' noemt, de regels voor het niet vertellen die het spreken over geheimen kenmerken en die antropologen op zoek naar de 'diepere dimensie' moeten leren. Alvorens te laten zien hoe dit spreken over de geheime kennis van marabouts in de praktijk van mijn veldwerk verliep, is het van belang nader in te gaan op de status van amuletten binnen de islam in Djenné.

Een van de termen waarmee amuletten in Djenné aangeduid worden, luidt *Yer Koy narey* hetgeen letterlijk 'vragen aan God' betekent. Een begrip dat tevens in een bredere betekenis gehanteerd kan worden en dan als nagenoeg synoniem met *alfa terey* en *siri* wordt gebruikt. Wat marabouts doen kan derhalve getypeerd worden als 'vragen aan God'. Het concept van 'vragen aan God' verwijst naar de ideologische context waarin het gebruik van amuletten gezien dient te worden.

In zijn studie van islamitische amuletten in 19e eeuwse Asante wijst Owusu-Ansah (1991:27-40) er op dat de islam de werkzaamheid van beschermende amuletten en therapeutische magie nooit geheel ontkend heeft. Ondanks het feit dat er zowel in de koran als in de tradities van de Profeet (*hadith*) een beroep gedaan wordt op alle moslims zich van magische praktijken te onthouden daar deze het geloof corrumperen,

worden sommige praktijken wel toegestaan. Zo bestaan er tradities die verhalen hoe Mohammed toestond dat sommige hoofdstukken van de koran gebruikt werden om zieken te genezen en om, bij wijze van contra-magie, de effecten van het boze oog te niet te doen. De beschermende kracht van de koran wordt in de openbaring zelf gegeven. In vers 82 van de zeventiende *sûra* komt de passage voor: "En Wij zenden neder van de Oplezing wat genezing is en barmhartigheid voor de gelovigen."¹¹ Het is dan ook niet verwonderlijk dat sommige moslims koranpassages voor magische doeleinden gebruiken.

Maar ook al twijfelt men niet aan de beschermende kracht van de koran, de legitimiteit van het maken van amuletten die zich op deze kracht baseren is voor de gelovigen altijd onderwerp van debat geweest. De grote veertiende eeuwse Arabische geleerde Ibn Khaldun betoogde dat het bedrijven van magie voor welk doel dan ook in alle opzichten verboden was daar de koran getuigt van de beperkte kennis van de mens: "... maar aan u is van de kennis daarvan niet meer dan weinig gegeven" (*sûra* 17:85). De vijftiende eeuwse, uit Algerije afkomstige, jurist al-Maghili ging zelfs zover dat hij bij zijn bezoek aan Askia Mohammed in Gao, de heerser over het Sonray-rijk beval alle moslims die magie beoefenden of amuletten maakten te dwingen met hun praktijken te stoppen, zelfs wanneer dit betekende dat de beoefenaars ter dood gebracht moesten worden. Toch waren er ook geleerden die gunstig oordeelden over het maken van amuletten.¹² Zo verdedigde de 19e eeuwse leider van het Sokoto califaat (Noord-Nigeria) Muhammad Bello het gebruik van de koran als een acceptabele bron voor het maken van amuletten. De in een amulet geschreven koranteksten, stelde hij, moeten gezien worden als een gebed tot God om de bezitter van het amulet op elk moment bij te staan. Amuletten gemaakt van koranpassages vormen een *du'â*, een vraaggebed, waarmee de drager van het amulet God om hulp vraagt.

Smeek- of vraagbeden (*gara* in het Sonray) spelen een belangrijke rol in de dagelijkse praktijk van de islam in Djenné. Het uitspreken van *gara* behoort onder andere tot de taak die de marabouts hebben bij de crisis-rituelen die naamgeving, besnijdenis, huwelijk en begrafenis begeleiden. *Gara* behoren echter niet tot het exclusieve domein van marabouts. "Roept Mij aan en Ik zal u verhoren" luidt een gedeelte van het 60e vers van *sûra* 40. Iedereen kan derhalve God aanroepen en eenieder kan ook verhoord worden. Zegenwensen waarin God wordt gevraagd Zijn gelovigen bij te staan en voor hen te zorgen zijn alomtegenwoordig in het dagelijkse leven in Djenné. Voortdurend en door iedereen wordt God aangeropen: Moge God ons bewaren; Moge God je tijdens je reis beschermen; Moge God ons morgenochtend tonen; Moge God ons kracht geven; Moge God je aalmoes aanvaardden. Deze en vele andere formules kunnen elke dag en overal gehoord worden.

Ook tijdens gesprekken over het werk van marabouts werd ik er verscheidene malen op gewezen dat God in Zijn koran gezegd heeft "Roept Mij aan en Ik zal u verhoren". Zoals een marabout het uitdrukte, tonen deze woorden aan "dat het vragen ons dingen kan geven en ons kan beschermen". Het is, voegde hij er aan toe, zoals de Profeet gezegd heeft: "Vraagbeden zijn de wapenen van de moslim." Het 'vragen aan God' dat veel van de activiteiten van *siri*-marabouts kenmerkt, kan derhalve gelegitiemeerd worden door de bronnen van koran en *hadîth* aan te halen.

Hoewel iedereen God kan aanroepen, en dit ook daadwerkelijk door iedereen gedaan wordt, hestaat er een groot gebied van 'het vragen aan God' dat met geheimen omgeven is. Het is dit terrein dat de *siri*-kennis bestrijkt. Niet alleen heeft God negenennegentig 'schone namen' waarmee Hij aangeroepen kan worden, ook Gods nedergezonden Woord, de koran, bevat vele passages die voor een vraaggebed gebruikt kunnen worden. Aan de verschillende Godsnamen en citaten uit de koran worden bepaalde krachten toegeschreven. Deze inherente krachten kunnen aangewend worden; zij kunnen bescherming bieden dan wel zorgen voor de verwezenlijking van een bepaald doel. Dit zijn de geheimen waarin de marabouts zich gespecialiseerd hebben. Of zoals Boubakar het ooit verwoordde: "Sommige namen van God worden sneller verhoord dan andere. Het zijn de marabouts die deze geheime namen kennen."

Zoals gezegd kenmerkt het spreken over geheimen zich door een 'grammatica van het zwijgen'. Over geheimen spreekt men niet, of in ieder geval niet zomaar. Het niet vertellen kan echter behalve over de classificatie van bepaalde kennis als geheim ook iets duidelijk maken over de ideologische status van dergelijke kennis. In de volgende weergave van een gedeelte uit een gesprek dat Boubakar en ik met een marabout hadden, komt dit aan de orde.

Het gesprek ging over de verschillende takken van wetenschap die op het gevorderde niveau van het *bayanu*-onderwijs, aan de eerder genoemde 'boeken-scholen', in Djenné onderwezen worden. Aan de hand van een door de marabout, die tot een van de geleerdste van de stad gerekend wordt, gemaakte lijst met boeken die zijn leerlingen lazen, hadden we de verschillende branches besproken waarin hij onderwijs gaf. Vakken als het islamitische recht, de Arabische grammatica en literatuur, theologie, de tradities van de Profeet en de exegese van de koran waren genoemd. Het moment leek mij geschikt om een discipline ter sprake te brengen die tot dan toe in onze gesprekken niet aan de orde was geweest. Ik vroeg Boubakar of hij de marabout wilde vragen of hij ook onderwijs gaf in maraboutage. In zijn formulering van de vraag gebruikte Boubakar zowel de termen *siri* als *Yer Koy narey*. Terwijl de verandering in de houding van de marabout onderstreepte dat voor hem met deze vraag het onderwerp van gesprek ineens gewijzigd was, antwoordde hij ontkennend. Hij onderwees dit niet. "Is het verboden?" vroeg ik. "Wie zegt dat?" riposteerde de marabout. Ik vertelde hem over een boekje dat ik ooit op de markt bij de boekverkoper had doorgebladerd. Het was een dun franstalig boekje over de islam, in het bijzonder over het gebed, zoals er vele met titels als *La prière en islam* en *Comment faire la prière?* bestaan. Achterin dit boekje was als een soort aanbeveling een brief van een imam uit – als ik het mij goed herinnerde – Senegal opgenomen. In deze tekst liet de man zich negatief uit over het gebruik van amuletten. Amuletten waren niet in overeenstemming met de regels van de islam. Toen ik de marabout hierover vertelde, vroeg hij slechts: "Wie heeft dat geschreven?" Om er onmiddellijk bij wijze van antwoord, lachend aan toe te voegen: "Een Wahhabiet, zeker?"¹³ Het antwoord op de opmerking van de marabout schuldig blijvend, hesloot ik het via een omweg nogmaals te proberen: "Hoe zit het dan met 'de sterren'?" Een week eerder hadden we het daar al even over gehad. Ik hoopte aldus het gesprek, via astrologie en eventueel de divinatie die hiervan gebruik maakt alsnog op

siri-kennis te brengen. De marabout antwoordde dat er wat betreft de sterren twee 'wegen' bestonden. Uit de korte uitleg die hierop volgde, bleek dat deze twee 'wegen' de astronomie en de astrologie betroffen. "Maar hoe denkt men over het 'werken' met *buruj* (de sterrenbeelden)?", vroeg ik. "Sommige hebben resultaat, andere hebben geen resultaat", antwoordde de marabout nogal cryptisch en kortaf. Meer wilde hij er niet over kwijt.

Herhaaldelijk gebeurde het dat er iets veranderde in de houding van onze gesprekspartner wanneer ik in een gesprek met een marabout onderwerpen als amuletten en divinatie aansneed. Men draaide om de vragen heen, veranderde van onderwerp of liet, door te antwoorden dat men er niets van wist, kort en duidelijk merken over deze zaken niet te willen spreken. Wanneer Owusu-Ansah (1991:94) een vergelijkbare ervaring aanhaalt – de imam van Kumasi (Ghana) weigerde met hem over amuletten te spreken – citeert hij Hunter (1977) waar deze schrijft: "the people simply do not talk about the esoteric realm or even admit to its existence."¹⁴ Een houding die volgens Owusu-Ansah een reflectie kan zijn van de geleerde moslim debatten over magische praktijken als het gebruik en de vervaardiging van amuletten. Ook voor de interpretatie van mijn ervaringen in Djenné is dit een bruikbare opmerking. De houding van sommige marabouts, met name van de leraren op het gevorderde *bayanu*-niveau, tegenover het domein van *siri* kan gezien worden als een expressie van afkeuring van het praktizeren van maraboutage. Met andere woorden, het zwijgen kent hier, naast dat het inherent is aan het geheime, ook een normatieve component.

Het zijn de marabouts die op het voortgezet niveau onderwijzen waarvan aangenomen kan worden dat zij door hun kennis en studie van de klassieke moslim wetenschappen het best op de hoogte zijn van de debatten over de magische praktijk. Het gevolg daarvan is dat zij er niet gemakkelijk – zeker niet met een buitenstaander als de antropoloog – over spreken. Behalve dat men over het geheime zwijgt, kent ook het spreken over het ambivalente haar eigen normen. De regels voor het niet vertellen verdubbelen zich hier als het ware. De reactie van de marabout op de vraag of maraboutage verboden was, was in dit verband tekenend. Door de vraag niet rechtstreeks te beantwoorden maar de Wahhabieten er bij te halen, maakte hij duidelijk, zonder zich precies uit te spreken over zijn eigen mening in deze, dat er in ieder geval nog een andere opinie over amuletten bestaat, namelijk die van de eenduidige afkeuring: het verbod zoals dat door de fundamentalistische Wahhabiyya-beweging wordt voorgestaan.

De antropoloog mag dan, zoals boven geschetst, in zijn belangstelling voor geheimen geconfronteerd worden met een 'grammatica van het zwijgen', het zwijgen, de stilte verbindt zich nog op een andere wijze met het geheim, vooral met het geheim-doen. Er bestaat een hechte relatie tussen stilte en geheim, een relatie die in de praktijken van de bezitters van de geheimen manifest wordt. Bravmann (1983) verhaalt over een bezoek aan een marabout in Bobo-Dioulasso (Burkina Faso) van wie hij een amulet kreeg. Onder de indruk van de man die zich nagenoeg geheel in zwijgen hulde en in stilte zijn werk verrichtte, schrijft hij: "(...) I realized that Mamadou's (de marabout GM) appeal and power seemed to stem not only from his abilities to manipulate and marshal a host

of forces, but from the fact that he knew and understood completely the strong and necessary relationship between silence and secrecy.” De titel van het hoofdstuk in Bravmanns boek dat handelt over amuletten en waarin hij deze ervaring beschrijft, luidt treffend: *God's secrets – shaped in silence*.

De overdracht van kennis van geheimen

Wanneer kennis, zoals in het geval van *siri*, zich kenmerkt door geheimhouding dan dient de kwestie van de wijze waarop dergelijke kennis wordt verworven en wordt doorgegeven zich aan. Hoewel het onderwerp zich dikwijls evenzeer door een 'grammatica van het zwijgen' kenmerkte, bleek uit gesprekken met marabouts dat voor het verkrijgen van *siri*-kennis hun eerste leraar, de leraar bij wie zij de koran hadden leren 'lezen', vaak van betekenis was geweest.¹⁵ Het was van hem dat zij hun eerste geheimen hadden gekregen.

Nadat hij hem jarenlang in het lezen van de koran onderricht heeft, kan een leraar besluiten zijn leerling enkele van zijn geheimen te onthullen. Hij zal hem dan enkele geschreven teksten – waarvan koran citaten of Godsnamen, mysterieuze tekens en magische cijferkwadraten deel uit maken – geven, alsmede de instructies hoe deze teksten toegepast kunnen worden. Men zou van amulet-recepten kunnen spreken. Deze eerste geheime teksten vormen dan het begin van een collectie die steeds aangevuld zal worden. Door zich op de studie van *siri* richten, kan een leerling, bij andere marabouts, of eerst nog enige tijd bij zijn koranleraar, zijn kennis van geheimen vergroten. Met betrekking tot het verkrijgen van kennis van geheimen kan, evenals dit voor het *bayanu*-domein geldt, gesproken worden van een 'permanente educatie'.¹⁶ Men is nooit uitgeleerd. "Studeren is niet iets dat eindigt", zei een marabout. En een ander vertelde eens dat hij, wanneer hij op reis een andere marabout ontmoette die 'sterker' was, altijd probeerde bij hem zijn kennis van de maraboutage te vergroten. Marabouts bezitten collecties handgeschreven geheime teksten die zij van andere marabouts hebben gekopieerd en, indien er een traditie in de familie bestaat, van vader dan wel vaders broer hebben geërfd. Holy (1991: 25-26) die voor de Berti koranleraren in Sudan soortgelijke verzamelingen – aldaar *umbatri* geheten – beschrijft, wijst erop dat "(a)ny time the *faki* (marabout GM) comes across a 'secret' which he does not know, he copies it into his ever-growing *umbatri*." Behalve uit handgeschreven geschriften kan kennis van *siri* ook verkregen worden uit gedrukte, vaak uit Noord-Afrika of het Nabije Oosten afkomstige en op oude magische handboeken gebaseerde, Arabische boekwerken en -werkjes.

Het is op deze teksten, handgeschreven dan wel gedrukt, dat marabouts zich baseren bij het praktiseren van maraboutage. De mate waarin zij daarbij de geheime kennis van, bijvoorbeeld, de vervaardiging van een amulet in al haar facetten beheersen en deze toepassen kan nogal variëren. Het beste laat dit zich illustreren met betrekking tot de magische cijferkwadraten die een belangrijk onderdeel uitmaken van de inhoud van veel amuletten.¹⁷ Een marabout kan voor het schrijven van een amulet gebruik maken van een kant en klaar, volledig ingevuld, kwadraat. Hij hoeft dan enkel in zijn verzameling teksten op zoek te gaan naar een voorbeeld van een voor het doel van het

amulet geschikt cijferkwadraat en dit zoals het daar is weergegeven op het amuletpapiertje over te schrijven. Dergelijke kant en klare magische kwadraten zijn vaak voor een veelheid aan doeleinden geschikt. Door toevoeging van een of enkele woorden in de amuletttekst kunnen zij specifiek gemaakt worden – hieronder zal hiervan een voorbeeld ter sprake komen. In plaats van gebruik te maken van een reeds ingevuld magisch kwadraat kan een marabout bij het vervaardigen van een amulet echter ook zelf een dergelijk kwadraat construeren. Dat wil zeggen dat hij zelf aan de hand van allerlei berekeningen, waarvoor de volgens kabbalistische regels bepaalde numerieke waarde van de in het amulet gebruikte korantekst als basis dient, de juiste invulling van het getallenvierkant vaststelt.

Dit verschil in beheersing van geheime kennis kan terug geleid worden tot de wijze waarop deze kennis is verworven. Van belang hierbij is het niveau van geletterdheid in het Arabisch, verkregen door het volgen van de lessen aan de 'boeken-seholen' van het voortgezet *bayanu*-onderwijs. De diepgang van de kennis van geheimen van marabouts die zich enkel baseren op bij elkaar vergaarde, van een leraar gekregen dan wel uit de collecties van andere marabouts overgeschreven amulet-recepten, verschilt van die van marabouts die hun kennis van *siri* ook ontleen aan het bestuderen, al of niet onder begeleiding van een leraar, van de Arabische handboeken waarin de procedures van het vervaardigen van amuletten in detail beschreven staan. Overigens bestaat er geen eenduidige relatie tussen de mate waarin een marabout *siri*-kennis beheerst en toepast en de krachten die aan een door hem vervaardigd amulet toegeschreven kunnen worden. Niet alleen is de cliënt in het geheel niet op de hoogte van de wijze waarop een amulet vervaardigd is – deze wordt voor hem of haar geheim gehouden – ook kan de marabout een als krachtig geldend amulet enkel in de vorm van een 'recept' in bezit hebben gekregen.

De wijze waarop de overdracht van een amulet-recept plaats kan vinden laat zich illustreren aan de hand van een veldwerkervaring. Het voorval onderstreept duidelijk het centrale belang dat hierbij aan persoonlijke overdraeht gehecht wordt.

Boubakar en ik waren op bezoek bij een bevriende marabout. Omdat wij elkaar al geruime tijd kenden en het goed met elkaar konden vinden, omdat ik al een paar maal terug naar Djenné was gekomen en telkens iets voor hem had meegebracht, zo vertelde de jonge marabout mij, wilde hij mij ook iets geven. Ik hielp hem naar mijn vermogen. Nu zou hij mij helpen met wat binnen zijn mogelijkheden lag. Hij zou mij 'een tekst' geven, alsook de uitleg hoe deze te gebruiken, waarmee ik al mijn wensen zou kunnen vervullen. Alles wat ik op deze wereld nodig had zou ik er mee kunnen verkrijgen. Waarom gaf hij mij de tekst en de uitleg, vroeg hij retorsch. Omdat, zo vervolgde hij, wanneer hij voor mij zou 'werken' en voor mij een amulet zou maken ik slechts met een enkele zaak geholpen zou zijn; namelijk enkel met datgene waarvoor hij het amulet gemaakt zou hebben. Maar wanneer hij mij de tekst zelf gaf dan kon ik deze altijd, en voor alles dat ik wenste, gebruiken.

Hierop onthulde de marabout mij welke citaten uit de koran in het betreffende amulet geschreven moesten worden, alsook hoe vaak ik deze woorden diende te schrijven. Boubakar vertaalde de uitleg van de marabout en gaf waar nodig een enkele

toelichting. Toen de marabout verteld had welke koranregels deel uitmaakten van de amulettekst, liet hij mij een blaadje uit een schrift zien met daarop een magisch kwadraat getekend. Dit kwadraat waarin zestien cijfers stonden, vertelde de marabout, moest ik onder de citaten uit de koran in het amulet schrijven. In het midden van het kwadraat was een kleine ruitvormige ruimte uitgespaard. Daarin moest ik mijn 'wens', datgene dat ik met behulp van het amulet wilde bewerkstelligen, schrijven. Een enkel woord, bijvoorbeeld 'huis' – de marabout wist dat ik in Nederland op zoek was naar woonruimte – was voldoende. Het kwadraat met de cijfers, zo beloofde de marabout, zou hij voor mij overschrijven en hij vroeg Boubakar het die middag nog bij hem te komen halen.

Een dag later, toen Boubakar en ik tijdens het uitwerken van hetgeen de marabout over het maken van het amulet verteld had, over het voor mij gekopieerde magische kwadraat gebogen zaten, merkte ik tegen hem op dat het misschien ook wel iets voor hem was. Dat hij het amulet wellicht ook kon gebruiken. Boubakar antwoordde dat niet hij maar ik het van de marabout gekregen had. Terwijl ik het geheel in mijn aantekenboekje overschreef en daarbij voor het noteren van de zestien cijfers de volgorde van de rijen van het kwadraat, van linksboven naar rechtsonder aanhield, vroeg ik aan Boubakar of dit wel de juiste wijze van invullen van het kwadraat was. Hij antwoordde dat het wat dit betreft beter was nog even uitleg aan de marabout te gaan vragen. Het was beter dat de marabout het mij persoonlijk uitlegde.

Op het eind van de middag zochten wij de marabout opnieuw op en legden hem het cijferkwadraat voor. Naar opklimmende grootte van de getallen wees hij aan hoe de cellen ingevuld waren. Ik vroeg hem of het noodzakelijk was dat het kwadraat in deze volgorde ingevuld werd. "Als je het kunt", zei hij, maar het was niet per se nodig. Daar wij het toch over de invulling van het magisch kwadraat hadden, bedacht ik dat de marabout wellicht iets zou kunnen zeggen over het achterliggende principe ervan, over de wijze waarop de waarde van de afzonderlijke zestien cijfers vastgesteld was. Ik vroeg mezelf af waar in dit amulet het verband lag dat er, zoals mij dat door een andere marabout was uitgelegd, bestaat tussen de som van een in een amulet opgenomen getallenvierkant en andere onderdelen van de geschreven inhoud. Maar op een enigszins omzichtige vraag naar de achtergrond van de cijfers antwoordde de marabout enkel dat hij het magisch kwadraat zo, in deze vorm, van zijn leraar gekregen had en dat hij er verder niets van wist. Hem was het indertijd op dezelfde wijze gegeven als hij het nu aan mij gaf.

Na het bezoekje aan de marabout weer terug aan mijn werktafel, vroeg ik Boubakar opnieuw of hij het magische kwadraat niet voor zichzelf wilde overschrijven. Als ik het aan hem wilde geven, luidde zijn antwoord. Het was immers aan mij gegeven. Natuurlijk, vanzelfsprekend wilde ik het aan hem geven, zei ik. Toen begon Boubakar te lachen. Lachend bekende hij het kwadraat allang overgeschreven te hebben. Hij had zijn kopie ervan al thuis liggen. Toen hij het van de marabout gekregen had om aan mij te overhandigen had hij er meteen een kopie van gemaakt. Enigszins verbaasd vroeg ik of hij dan wilde dat wij de rest, de bij het kwadraat behorende uitleg, nog een keer doornamen. Neen, dat was niet nodig. Hij wist alles al. Hij was er immers bij geweest toen de marabout het geheel had uitgelegd.

Ondanks het feit dat hij het al voor zichzelf gekopieerd had, hechte Boubakar er aan dat ik persoonlijk het amulet-recept aan hem overdroeg, zoals ik dit op persoonlijke gronden van de marabout gekregen had en de marabout op zijn beurt het weer van zijn leraar gekregen had. Uiteraard dringt de vraag zich op wat Boubakar met de kennis van het amulet gedaan zou hebben wanneer ik deze niet alsnog persoonlijk aan hem had willen geven. Zou het amulet-recept dan voor hem zonder waarde geweest zijn? Waarschijnlijk had hij het al, nog voordat ik het met zoveel woorden aan hem had gegeven, bij zijn eigen kleine verzameling van gelijksoortige geheime papieren opgeborgen. Dit alles neemt echter niet weg dat de norm in deze persoonlijke overdracht is. Boubakar gaf dit zelf aan.

De eis van persoonlijke overdracht van kennis van amuletten is een voorwaarde voor het geheimhouden van deze kennis.¹⁸ Wanneer kennis voor iedereen gelijk toegankelijk zou zijn, zouden er geen geheimen bestaan. Door middel van persoonlijke overdracht reguleren de bezitters van geheime kennis zelf de verspreiding van deze kennis. In dit kader laat zich Handloffs (1982:187) nogal curieuze opmerking aanhalen dat de teksten gebruikt in islamitische amuletten in Bondoukou (Ivoorkust) niet geheim zijn. Want, zo schrijft hij, "(...) on several occasions two of my interpreters, whose fathers were well-known marabouts in Bondoukou, received from my karamoko [marabout, GM] informants prescriptions for particular talismans." Onmiddellijk hierop aansluitend tekent Handloff echter aan dat deze vorm van kennis voor anderen die, anders dan zijn tolken, in hun familie geen traditie van studie kenden weleens veel moeilijker toegankelijk zou kunnen zijn. Deze veronderstelling lijkt mij volkomen terecht en naar aller waarschijnlijkheid zijn amuletten in Bondoukou dan ook niet minder geheim dan in Djenné of elders in islamitisch West-Afrika. Niet minder, doch tegelijkertijd zou daar aan toegevoegd kunnen worden; maar ook niet meer. Dat Handloff de amuletteksten als niet geheim karakteriseert, is weliswaar onjuist maar niet geheel onbegrijpelijk.¹⁹ Zoals al in de eerste paragraaf aan de orde gesteld, is het niet goed mogelijk om op grond van het bezit van geheime kennis de beroepsgroep van marabouts duidelijk af te bakenen. Omdat er zoveel geheimen bestaan, en niet alleen bestaan maar ook in omloop zijn, omdat velen, zij het in zeer ongelijke mate, kennis hebben van geheimen is een grens die de bezitters scheidt van de niet-bezitters niet altijd even duidelijk te trekken. Het mag dan zo zijn dat kennis van geheimen vooral in handen is van marabouts en binnen hun groep blijft, ook een buitenstaander kan, vergelijk mijn persoonlijke ervaring, deelgenoot gemaakt worden van deze kennis. Opmerkelijk in dit geval is het feit dat de uitwisseling van een geheim daarbij in de context van reciprociteit geplaatst wordt. Door de woorden waarmee de marabout de overdracht van het amulet-recept aan mij inleidde, maakte hij dit duidelijk. Ik had hem iets gegeven, nu zou hij mij iets geven. Geheimen kunnen dus voor andere zaken, of zoals ook zal gebeuren tegen elkaar, geruild worden. Ieder afzonderlijk geheim kan daarbij als ruilwaar dienen. Op deze wijze kan geheime kennis zich anders dan via een strikte leraar-leerling relatie verspreiden. Bovendien, zo blijkt, speelt een eventuele afbakening van een beroepsgroep hierbij geen enkele rol.

Conclusie

In deze bijdrage zijn geheimen die in de islamitische kennis en praktijk in Djenné een rol spelen van een aantal kanten belicht. Als een kader hiervoor dienden de kenmerken van geheim die Van der Geest (1994) in zijn terreinverkenning van het verschijnsel heeft uiteengezet. 'Geheimhouding als strategie', 'de werkzaamheid van het geheim', 'het geheim als band en scheiding' en 'het geheim als diepte' zijn in het voorgaande aan bod gekomen. Elk van deze facetten kon met behulp van mijn etnografisch materiaal nader geïllustreerd worden. De bruikbaarheid van deze elementen voor de antropologische studie van (het) geheim wordt hiermee onderstreept. Mijn aantekeningen over de betekenis en functie van geheimen in een lokale context, bieden echter ook de mogelijkheid enkele korte aanvullende opmerkingen bij de door Van der Geest onderscheiden kenmerken van geheim te plaatsen.

Om te beginnen kan worden gewezen op de sterke samenhang die er tussen de kenmerken onderling kan bestaan. De interrelatie kan in sommige gevallen groot zijn. Zo kunnen de strategie van geheimhouding en de werking van het geheim nauw met elkaar verweven zijn en samen een domein vormen waarbinnen het ene aspect het andere versterkt. Zoals 'het geheim van de smid', oorspronkelijk tenminste, verwijst naar de bescherming van de kennis van het metallurgische productieproces zo beschermt het geheim van de marabout de kennis van onder andere het vervaardigen van amuletten. Voor de marabouts vormt deze geheimhouding echter niet enkel een strategie om het monopolie van de fabricage van hun produkt te behouden. Hier is niet enkel sprake van een productieproces dat strategisch geheim gehouden wordt. Het geheim vormt in dit geval een intrinsiek onderdeel van het produkt. Het is datgene dat het produkt haar 'werking' verschaft. Amuletten werken enkel bij de gratie van het geheim, de kracht ervan schuilt in het geheim dat letterlijk ingesloten is.

Interessant is de vraag in hoeverre het professionele monopolie op geheimen van de marabouts zich in de dagelijkse praktijk werkelijk binnen scherpe grenzen laat definiëren. Met andere woorden op welke wijze manifesteert zich hier het sociaal in- en uitsluitend vermogen van geheimen? Ik heb bekeken hoe scherp de grenzen die geheimen tussen ingewijden en buitenstaanders aanleggen in Djenné kunnen worden getrokken. Het wel of niet bezitten van kennis van geheimen bleek als criterium voor het afbakenen van de beroepsgroep van marabouts niet hanteerbaar. Niet alleen zijn er veel geheimen in omloop, de verspreiding ervan blijft bovendien niet strikt beperkt tot een bepaalde groep. Aan de hand van een persoonlijke ervaring heb ik toegelicht hoe kennis van geheimen doorgegeven kan worden. Het feit dat de verspreiding van het geheim daarbij groepsgrenzen overschreed alsook het feit dat factoren als persoonlijke overdracht en reciprociteit een cruciale rol speelden, zijn naar voren gebracht. Niet zozeer het tot een bepaalde groep behoren maar het karakter van de individuele relatie bleek voor de overdracht van geheime kennis van belang te zijn. Met name op dit micro niveau deed de betekenis van het 'geheim als band' zich gelden. Opvallend hierbij is dat niet de inhoud maar juist de overdracht van het geheim hier de constituerende factor vormde. Niet zozeer in het gedeelde geheim vond de relatie haar uitdrukking als wel in de gift.

De verspreiding van kennis van geheimen mag dan met zich meebrengen dat het sociaal in- en uitsluitend vermogen van geheimen een diffuus karakter krijgt, dit wil nog niet zeggen dat er geen specialisten in geheimen zijn. Ook al hebben velen in Djenné enige kennis van geheimen, slechts weinigen hebben veel kennis op dit terrein. Het is op het bezit van veel geheimen dat de reputatie gebaseerd is van de marabouts die zich in het *siri*-domein gespecialiseerd hebben. Dit bezit verschaft hun 'diepte'. Een diepte die zich onder andere uit in 'zwijgen'. Van de diverse eigenschappen van geheimen is de aan het 'geheim als diepte' verbonden 'grammatica van het zwijgen' voor de praktijk van het veldwerk het meest direct van invloed. Ik heb beschreven hoe de betekenis van dit zwijgen als tweeledig gezien kan worden. Niet alleen is het zwijgen van de marabouts in Djenné intrinsiek aan het spreken over het geheime, het heeft ook een normatieve zijde. Het zwijgen reflecteert ook de ambivalente status die geheime kennis en, in het bijzonder, het praktiseren daarvan binnen de islam heeft.

Noten

Geert Mommersteeg is cultureel antropoloog, verbonden aan de vakgroep Culturele Antropologie van de Universiteit Utrecht. Momenteel werkt hij aan de afronding van zijn proefschrift over marabouts in Djenné (Mali).

Met dank aan de redactie van *Medische Antropologie*, met name Sjaak van der Geest, alsook aan Wil Pansters en Jan de Wolf voor hun commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

1. Veldwerk in Djenné vond plaats vanaf de tweede helft van de jaren tachtig. De twee langste onderzoeksperiodes (november 1985-oktober 1986; juni 1987-januari 1988) werden gefinancierd door de Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek van de Tropen (WOTRO) (W 52-368).
2. Het vijfde door Van der Geest genoemde aspect van geheimen, 'de onthulling van het geheim' wordt hier buiten beschouwing gelaten. Betreffende dit aspect verschaft mijn veldwerkmateriaal geen aanknopingspunten.
3. De term *marabout* is afgeleid van het Arabische *murâbit* waarvan een van de betekenissen luidt: 'iemand verbonden met God'. In het Sonray – een dialect van het Sonray is de lingua franca in de multi-etnische stadssamenleving van Djenné – worden deze religieuze specialisten aangeduid als *alfa*, een term afgeleid van het Arabische *al-faqih*: rechtsgeleerde.
4. Launay geeft voor de Dyula respectievelijk *bayani* en *siru*. Launay's boek is de enige mij bekende studie van de islam in West Afrika waarin de tegenstelling *bayanu / siri* in deze termen beschreven wordt.
5. Vertaling Prof. Dr. J. Peters.
6. De bepaling in Bastiens omschrijving van 'marabout' dat men door middel van de verkregen geheimen en de hieraan gekoppelde titel van marabout in zijn onderhoud voorziet, biedt ook geen mogelijkheid tot een scherpere groepsafbakening. Vaak is het allerm minst duidelijk hoe marabouts precies in hun levensonderhoud voorzien. Veel koranschoolleraars bijvoorbeeld zijn voor een groot deel van hun inkomsten afhankelijk van de opbrengst van hun landbouwgronden.
7. Vergelijk de gelijksoortige, iets genuanceerdere, opmerking die Handloff (1982: 187) in Bondoukou (Ivoorkust) optekende: "all the old men knew how to be karamokos" (marabouts GM).
8. Dit proces heb ik elders uitgebreid beschreven (zie Mommersteeg 1988 en 1990).
9. Een dergelijke voorkeur voor zwarte inkt is mij uit Djenné onbekend. De lokaal – van roet, water en arabische gom – vervaardigde inkt die ook op de koranscholen gebruikt wordt is weliswaar zwart en

- enkel deze inkt leent zich voor de vervaardiging van *nesi* maar ik heb ook amuletpapiermpjes gezien die met blauwe balpeninkt beschreven waren.
10. Vergelijk ook Van der Geest (1994: 147) waar hij met betrekking tot de geheime inhoud van amuletten Selignann (1927) aanhaalt.
 11. Owusu-Ansah (1991: 31) stelt met betrekking tot dit citaat: "Even though the Holy Book is said here to be a spiritual remedy to those who believe, it is perceived by Muslims to have the ability to heal physical ailments as well." Vergelijk El-Tom (1985: 416) die dit in vrijwel gelijke bewoording stelt in verband met het gebruik van amuletten door de Berti (Sudan). De hier gegeven vertalingen van koran citaten zijn afkomstig uit de door Jaber en Jansen bewerkte vertaling van Kramer (Amsterdam: Agon, 1992).
 12. Owusu-Ansah (1991: 34 e.v.) noemt hier meerdere voorbeelden.
 13. Wahhabieten zijn aanhangers van de reformistische Wahhabiyya-beweging, waarvan de ideologische wortels in Saoedi Arabië liggen, die haar eigen 'pure' islam stelt tegenover de vele lokale uitingen en met name ijvert tegen de Sufi broedersschappen en maraboutage praktijken. In Mali vindt de beweging vooral aanhang onder handelaren in steden als Bamako en Mopti. In Djenné is haar invloed, tot op heden, te verwaarlozen.
 14. Het betreft hier Hunters (1977) dissertatie, die ik zelf niet heb kunnen raadplegen.
 15. In plaats van het leren 'lezen' van de koran is het beter te spreken van reciteren. Op het niveau van het primaire koranonderwijs wordt de leerlingen niets geleerd over de betekenis van de Arabische woorden die ze leren oplezen. Zie voor de organisatie van het koranonderwijs in Djenné: Mommersteeg 1991.
 16. Vergelijk Santerre 1973: 55 en Holy 1991: 25.
 17. Magische kwadraten zijn, meestal uit negen dan wel zestien cellen bestaande, getallenvierkanten waarvan de cijfers in horizontale en verticale, en idealiter ook de diagonale, richting een gelijke som hebben. Elders (Mommersteeg 1988) heb ik in detail beschreven hoe de berekening van de getallen in een dergelijk kwadraat verloopt.
 18. Hoewel het mij in Djenné nooit in dergelijke termen is uitgelegd, speelt mogelijk ook het aspect van zegening een rol bij de persoonlijke overdracht van kennis. Vergelijk Bledsoe en Robey (1986: 210-211) die dit voor de Mende beschrijven. Het zou in dit kader te ver voeren uit een te zetten hoe dit idee van zegening past in de praktijk in Djenné zoals die mij bekend is. Bovendien is de vraag of zegening die, impliciet of expliciet, aan kennisverspreiding verbonden is, op zich ondergeschikt aan hetgeen hier centraal staat; de eis van persoonlijke overdracht van kennis als functionele voorwaarde voor het geheimhouden van deze kennis.
 19. Opmerkelijk in dit verband is ook Handloffs vertaling van *siri*. "A second type of learning was called *siri*, or path, and was associated with the confection of talismans." Waarschijnlijk verwacht Handloff *siri* hier met dat in het Bamana gesproken in Mali 'weg' betekent.

Literatuur

- Bastien, C.
1988 *Folies, mythes et magies d'Afrique noire*. Paris: L'Harmattan.
- Bledsoe, C.H. & K.M. Robey
1986 Arabic literacy and secrecy among the Mende of Sierra Leone. *Man* NS 21(2): 202-26.
- Bravmann, R.A.
1983 *African Islam*. Washington: Smithsonian Institution Press; London: Ethnographic Ltd.
- Brenner, L.
1985 The Esoteric Sciences in West African Islam. In: B.M. Du Toit & I. Abdalla (eds.), *African healing strategies*. Buffalo N.Y.: Trado-Medic Books, pp. 20-7.

- El-Tom, O.A.
1985 Drinking the Koran: The meaning of Koranic verses in Berti erasure. *Africa* 55(4): 414-31.
- Geest, S. van der
1994 Het geheim. Antropologische en medisch-anthropologische opmerkingen. *Medische Antropologie* 6(1): 132-55.
- Handloff, R.E.
1982 Prayers, amulets and charms: Health and social control. *African Studies Review* 25(2-3): 185-94.
- Holy, L.
1991 *Religion and custom in a Muslim society: The Berti of Sudan*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press.
- Hunter, T.
1977 *The Development of an Islamic Tradition of Learning among the Jahanke of West Africa*. University of Chicago Dissertation.
- Launay, R.
1992 *Beyond the stream. Islam and society in a West African town*. Berkeley, etc: University of California Press.
- Mommersteeg, G.
1988 'He has smitten her to the heart with love'. The fabrication of an Islamic love-amulet in West Africa. *Anthropos* 83(4/6): 501-10.
1990 Allah's words as amulet. *Etnofoor* 3(1): 63-76.
1991 L'Education coranique au Mali: le pouvoir des mots sacrés. In: B. Sanankoua & L. Brenner (éd.), *L'Enseignement Islamique au Mali*. Bamako: Editions Jamana, pp. 45-61.
- Owusu-Ansah, D.
1991 *Islamic talismanic tradition in nineteenth-century Asante*. Lewiston, etc.: The Edwin Mellen Press.
- Prussin, L.
1986 *Hatumere: Islamic Design in West Africa*. Berkeley: University of California Press.
- Richters, J.M.
1991 *De medisch antropoloog als verteller en vertaler. Met Hermes op reis in het land van de afgoden*. Delft: Eburon.
- Santerre, R.
1973 *Pédagogie musulmane d'Afrique noire*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Seligmann, S.
1927 *Die magische Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur*. Stuttgart: Strecker & Schröder.