

Menselijk materiaal als medicijn Over rituele moord in Swaziland

Ria Reis

*'Ik bezit een ware Theorie van de dood wanneer ik
een schedel zie, of een skelet aanschouw
met de vulgaire verbeeldingen die deze objecten in ons opwekken'*
(Thomas Browne geciteerd in Steiner 1990: 79)

Deze bijdrage gaat in op het verschijnsel van rituele moorden in Swaziland. Het fenomeen speelt een belangrijke rol in de discussie over de legitimiteit van de traditionele genezers. In antwoord op beschuldigingen van betrokkenheid bij rituele moorden, komen genezers tot een fundamentele herdefiniëring van hun werkterrein. Dit roept een vraag op naar de plaats van rituele moord in de traditionele geneeskunde. In de antropologie wordt het verschijnsel als offer geïnterpreteerd. Hier wordt echter betoogd dat een medische interpretatie meer perspectief biedt dan een religieuze interpretatie. Rituele moord dient te worden beschouwd in de context van de traditionele leer der stoffen. Daarbij vertegenwoordigt menselijk materiaal handelswaarde. Zo wordt een vergelijking mogelijk met de omgang met menselijk materiaal in andere medische tradities, in het bijzonder de biogeneeskunde.

[rituele moord, medicijn, offer, traditionele genezers, biogeneeskunde, handel, menselijk materiaal, Swaziland, Zuidelijk Afrika]

In juni 1997 werden in Dundee, Zuid-Afrika, de verminkte lichamen gevonden van twee Zulu-jongens van elf en twaalf jaar oud, die drie weken daarvoor als vermist waren opgegeven. Een oude man had de twee naakte lijkjes aangetroffen, toen hij zijn hond op een verlaten fabrieksterrein uitliet. Volgens de politiewoordvoerder was duidelijk dat de jongens dood naar de betreffende plaats waren gebracht. Er werden namelijk in de omgeving geen bloedsporen aangetroffen, terwijl die er in ruime mate zouden moeten zijn: beide jongens waren van hun ingewanden en andere organen ontdaan. De politie was van mening dat het hier rituele moorden betrof (*The Mercury* 15-07-97).

Drie weken later kwam in het buurland Swaziland een vergelijkbare moord in het nieuws. Buurtwachten waren er in geslaagd de moordenaar van de tien jaar oude Muzi Tsabedze aan te houden en aan de politie over te dragen. Een half jaar daarvoor was het kind voor het laatst met de betreffende man gezien, toen deze hem vergezelde naar een

winkel in een nabijgelegen dorp. Nu had de man bekend dat hij de jongen had omgebracht, naar eigen zeggen om hem zijn boodschappengeld te ontfutselen. Hij leidde de politie naar de plaats waar hij het lijk had achtergelaten. Daar werd behalve wat losse beenderen het nog herkenbare hoofd van de jongen gevonden. Zowel de familie van het slachtoffer als die van de dader geloofde dat er meer mensen bij de moord betrokken waren. De politie onderzocht een verband met een andere zaak waarbij een kind op vergelijkbare wijze verdwenen was. Algemeen werd ook in dit geval aangenomen dat het een rituele moord betrof (*The Swazi Observer* 08-07-97).

Rituele moorden zijn in Zuidelijk Afrika geen zeldzaam verschijnsel. Dat geldt de laatste decennia in het bijzonder voor Swaziland. De antropoloog Ngubane, vanuit de eigen Zulu-cultuur bekend met het verschijnsel, registreerde in Swaziland in de eerste helft van de jaren tachtig ongeveer eens per twee maanden een rituele moord. Zij vermeldt dat er in juli 1983 acht mensen werden opgehangen die bij rituele moord betrokken waren. Ook tijdens mijn verblijf van augustus 1985 tot november 1988 werden met enige regelmaat rituele moorden opgelost en de daders voor het gerecht gebracht.¹ Bij mijn vertrek was het aantal mensen dat vanwege een rituele moord op de doodstraf wachtte al weer de acht genaderd, het aantal waarop volgens een bilaterale overeenkomst de Zuid-Afrikaanse beul langs komt om de straf te voltrekken. Net als Ngubane (1986: 194-5) hoorde ik overigens over rituele moorden die nooit de krant gehaald hadden.

Wat er over rituele moord verteld werd, kwam mij onwaarschijnlijk gruwelijk voor. De verhalen leken al te goed te passen in de klassieke koloniale mythe van de Afrikaanse kannibaal. Opvallend was ook de overeenkomst met de mythen over joodse rituele moordenaars van christenkinderen die in de Europese middeleeuwen, in het bijzonder in de Duitssprekende landen, de ronde deden (cf. Po-chia-Hsia 1988). Maar scepsis ten aanzien van de werkelijkheidswaarde van rituele moord doet natuurlijk niets af aan het belang van het verschijnsel. Want waarom worden zulke verhalen over een bepaalde groep in de samenleving verteld?

Er werd meer geraakt dan mijn antropologische belangstelling, toen ik op het psychiatriesprekuur van het hoofdstedelijk ziekenhuis geconfronteerd werd met het slachtoffer van een mislukte rituele moord: een ernstig getraumatiseerde, verstandelijk gehandicapte jongen die daar een paar jaar geleden achtergelaten was. Hij leed aan epilepsie, maar had bovendien zo'n gruwelijke verminking aan de keel dat hij slechts onverstaanbare kreten uit kon stoten. Men had hem de tong willen uitsnijden, maar hij had zoveel kabaal gemaakt dat voorbijgangers hem hadden gered. Zijn familie had hem naar het ziekenhuis gebracht waar ze hem voor dood achterlieten. Niemand wist waar zijn dorp was en de daders waren nooit geïdentificeerd.

Rituele moorden in Swaziland zijn geen product van de verbeelding, maar zaken van vlees en bloed. Als zodanig roept het fenomeen indringende vragen op, in het bijzonder over de relatie van rituele moord met de Swazi-cultuur en meer specifiek de traditionele geneeskunde.

In het navolgende beschrijf ik allereerst hoe een rituele moord voltrokken wordt. Daarna komt de rol van het fenomeen in de discussie over de legitimiteit van de traditionele geneeskunde aan de orde. Vervolgens bespreek ik de interpretatie van rituele moord als offer en van de geofferde mens als zondebok. Ik wil aantonen dat een der-

gelijke interpretatie in de Swazi-context problematisch is, omdat zij te zeer berust op een religieus idioom. Meer aandacht voor geneeskundige betekenissen van het fenomeen opent een ander veld van vergelijkingen. Op die wijze wordt ook de afschuw die het verschijnsel oproept, geproblematiseerd.

Rituele moord in Swaziland

'Rituele moord' is per definitie een normerende term. Zij staat voor een verschijnsel dat zowel in de Swazi-samenleving als daarbuiten als uitermate problematisch wordt gezien. Degenen die de term gebruiken, zijn mensen die zelf niet bij de daad betrokken zijn, maar haar beoordelen, veroordelen of proberen te begrijpen om er iets aan te kunnen doen. Door te spreken over 'moord' verwijst men naar maatschappelijke onaanvaardbaarheid. Ngubane (1986) pleit er daarom voor een meer neutrale term te kiezen. Zij spreekt consequent van '*ritual homicide*', letterlijk het ritueel doden van een mens. Ik handhaaf in dit artikel echter de term 'moord', in de eerste plaats omdat het verschijnsel zowel in Swaziland als daarbuiten zo benoemd wordt. Bovendien betekent *homicide* in de rechtspraktijk immers ook doodslag, moord zonder vooropzet. Ten slotte meen ik dat de maatschappelijke afkeuring die in de term wordt geuit, ook in de analyse betrokken moet worden.

In essentie gaat het in Swaziland om het doden van een mens als onderdeel van een ritueel om bepaalde voorspoed te bewerkstelligen. Het kiezen van een slachtoffer, vaak een kind, vormt de eerste stap. Kenmerkend is dat de daad niet wordt gepleegd door een individu, maar door meerdere mensen die geen verwanten zijn. Zij vormen meestal iets wat een belangengroep genoemd zou kunnen worden: een groep die belang heeft bij het floreren van een zaak of bij de plaatsing van een bepaalde persoon op een hoge positie. Opvallend is ten slotte dat het slachtoffer meestal verwant is aan een van de betrokkenen.

Het slachtoffer wordt omgebracht, vaak door wurging, en de daders verwijderen delen van het lichaam die later verwerkt worden in *umutsi* (siZulu: *muti*), ofwel 'medicijn'. Men spreekt daarom ook over *muti*-moorden. Uit de aangetroffen verminkingen blijkt dat er een voorkeur is voor bepaalde lichaamsdelen: het geslacht, de rechterarm, de tong, de ogen. Uit de vergelijking van dertig gevallen maakte Ngubane op dat de daders de benodigde delen van het lichaam verwijderen voor zij het slachtoffer doden. Ngubane concludeerde dit uit de vergelijking van de dertig gevallen van rituele moord die zij registreerde. Dat bij bovengenoemde jongen geprobeerd was zijn tong uit te snijden terwijl hij nog leefde, kan erop wijzen dat zij gelijk heeft.

Rituele moord is geen nieuw verschijnsel in zuidelijk Afrika. De eerste blanken in het gebied schreven er al over. Wel is er een verschuiving van de context waarbinnen rituele moorden plaatsvinden. De eerste berichten spraken over '*doctoring the fields*', i.e. mensenoffers bedoeld om de vruchtbaarheid van het land te verzekeren. Sinds het begin van deze eeuw lijken vooral situaties van concurrentie over schaarse machtsposities en commerciële belangen aanleiding tot rituele moorden te geven. Dat gold bijvoorbeeld

voor de golf van rituele moorden in de eerste helft van deze eeuw in Basutoland, het huidige Lesotho. Onder degenen die schuldig werden bevonden aan de moord en verminking van de veelal jonge slachtoffers waren vooraanstaande personen. De moorden werd in verband gebracht met het besluit van de koloniale overheid om het aantal hoofdmannen drastisch te beperken (Kuper 1978: 176). Een meer recente golf van rituele moorden bij de Venda in Zuid-Afrika in de beginjaren tachtig ging eveneens gepaard met hevige concurrentie over vrijgekomen machtsposities.

Van vergelijkbare golven van moorden is in Swaziland geen sprake geweest. Wel komt het verschijnsel in de laatste decennia vaker voor. De daders blijken vaak vermogende mensen te zijn die hun economische of politieke positie wilden verbeteren ten koste van hun concurrenten. Rivaliteit tussen machtige families speelde waarschijnlijk ook een rol in de Mpolonjeni moorden in 1988. Hier overleden binnen korte tijd drie achtereenvolgende hoofdmannen van de heersende Dvuba familie onder duistere omstandigheden. Toen het derde lichaam met verminkingen in de rivier teruggevonden werd, deed de bevolking van het chieftdom een oproep aan de koning om onder zijn direct bestuur geplaatst te worden.²

Niet altijd wordt bekend welk doel een specifieke rituele moord diende. Dat gold bijvoorbeeld een andere rituele moord die in 1988 bij het hooggerechtshof behandeld werd. Een meisje van amper twee jaar was al enige tijd vermist. Toen haar lijkje uiteindelijk werd gevonden, was het op kenmerkende wijze verminkt. Een arm van het meisje werd teruggevonden in Zuid-Afrika. De stiefmoeder bekende dat ze het meisje aan een traditionele genezer had verkocht, zodat die medicijn uit haar lichaam kon maken. Die bekentenis leidde wegens onvoldoende wettelijk bewijs niet tot een veroordeling, noch van de stiefmoeder, noch van de genezer. In Swaziland mag iemand namelijk niet louter op de eigen bekentenis veroordeeld worden. Deze zaak wekte grote beroering, niet alleen omdat men vond dat er een gerechtelijke dwaling was gemaakt, maar ook omdat lichamen van willekeurige mensen blijkbaar verkoopwaarde hebben. Als genezers uit hebzucht in menselijk materiaal gaan handelen en daar vraag naar is, is niemand meer veilig.³

De betrokkenheid van genezers

In de zaken die voor het hof kwamen, waren de hoofdverdachten de mensen voor wie de moord gepleegd was en natuurlijk degenen die het mes hadden gehanteerd. Maar tegelijkertijd werden ook de genezers aangeklaagd die aanwijzingen hadden gegeven over het benodigde slachtoffer, de wijze van doden en de delen van het lichaam die verwijderd moesten worden.

Elders (1996) heb ik beschreven hoe deze betrokkenheid van genezers bij rituele moorden een rol ging spelen in de maatschappelijke discussie over de legitimiteit van de Swazi traditionele geneeskunde. Ik geef er hier een korte samenvatting van. De betreffende discussie speelde zich zowel in de westerse als in de traditionele bestuurslichamen af. In de senaat werden bijvoorbeeld vragen gesteld over het regeringsplan om met genezers samen te werken (*Observer* 21-11-84). In de *libandla*, het volks-

parlement, werd geopperd verdachten van een rituele moord geen hulp van advocaten toe te staan (*Times* 28-07-88). De genezers zelf lieten zich ook niet onbetuigd en riep op tot de doodstraf voor collega's die bij dergelijke moorden betrokken waren (Ngubane 1986: 195). In het algemeen werd de machteloosheid van de rechterlijke macht aan de kaak gesteld. Van de kant van het volk en de nationale organisatie van traditionele genezers werd gewezen op de machteloosheid van de rechters tegenover fenomenen als hekserij en rituele moord. In het wetboek onder Roman Dutch Law zijn immers niet de heksen en rituele moordenaars strafbaar gesteld, maar degenen die hen bestrijden: de traditionele genezers.⁴ Vertegenwoordigers van de rechterlijke macht en van de kerken speelden de bal echter terug. Zij stelden dat de wet voldoende mogelijkheden geeft om tegen traditionele genezers die bij rituele moorden betrokken zijn, op te treden. Traditionele genezers zijn door de anti-hekserijwet per definitie strafbaar. Maar in de praktijk worden traditionele genezers met rust gelaten. Om rituele moord uit te bannen moet het geloof in hekserij worden uitgebund en dus ook het geloof in de werking van *umutsi*, traditioneel medicijn.

De ophef over rituele moordpraktijken en andere zaken die het daglicht slecht verdroegen, noodzaakte de genezers tot een ingrijpende herdefinitie van hun werkterrein. De nationale organisatie van traditionele genezers besloot dat 'echte' traditionele genezers geen generalisten zijn, maar specialisten in bepaalde ziekten. Deze regel is inmiddels in de praktijk gebracht. Om enige legale status te verwerven in Swaziland moet een genezer lid worden van de nationale organisatie van traditionele genezers. Om lid te kunnen worden moet men een specialisme kiezen. Specialiseren in bepaalde ziekten betekent in de praktijk distantieering van dienstverlening ten bate van andere zaken die het welzijn van mensen betreffen: het beïnvloeden van voor- en tegenspoed op het financiële of politieke vlak, de gebieden waar rituele moord een plaats inneemt. Zo wordt het werkterrein voor traditionele genezers afgebakend binnen de grenzen van het medische zoals de westerse geneeskunde die hanteert. Zij passen zich aan bij definities van ziekte en gezondheid die afwijken van opvattingen zoals die in hun praktijken tot uiting komen. Kenmerkend voor die praktijken was namelijk dat ziekte en tegenspoed niet als afzonderlijke fenomenen beschouwd worden (cf. Pool 1992).

Een zo ingrijpende herformulering van het werkterrein lijkt een nogal sterke reactie op iets wat in feite toch een zeldzaam verschijnsel is. Zes rituele moorden per jaar is in de beleving veel, maar dat neemt niet weg dat slechts een klein deel van de praktizerende genezers – Green en Makhubu (1984: 1072-3) telden er in 1983 rond de 5400 – bij rituele moord betrokken is, hooguit 1 pro mille. Toch kan de betrokkenheid van genezers bij rituele moorden niet worden afgedaan als een te verwaarlozen probleem. De beschuldigingen zijn funest voor het imago van de genezers, omdat die betrokkenheid in zekere zin uit hun praktijk voortvloeit. Ik kom hierop terug.

Tot nu toe heb ik geen onderscheid gemaakt tussen verschillende typen genezers. Het viel echter op dat de architecten van dit nieuwe beeld van de traditionele geneeskunde mannelijke genezers waren, in hoofdzaak zogenoemde *tinyanga yemitsi*, ofwel specialisten in medicijnen, herbalisten. *Tangoma*, meestal vrouwelijke waarzeggers, distantieerden zich op een heel andere manier van rituele moorden. Zij distantieerden zich eenvoudigweg van de specialisten in medicijnen: die zijn het die bij rituele moord

betrokken zijn. Herbalisten zijn in feite handelaren. Waarzegsters, daarentegen, zijn niet op winst uit, omdat zij niet uit vrije wil tot hun professie gekomen zijn, maar daartoe gedwongen werden door hun voorouders. Zij zouden hun geneeskracht verliezen als zij zich aan moordpraktijken waagden (cf. Booth 1992: 272; Green & Makhubu 1984: 1073). Dit beeld van de moreel zuivere *sangoma* wordt ondersteund door brede lagen van de bevolking. Waar de betrokkenheid van genezers bij een rituele moord werd bewezen, betrof het inderdaad specialisten in medicijnen.⁵ Welk verband is er tussen rituele moord en de medicijnenkunde?

Een mensenoffer

Ngubane heeft een belangrijke bijdrage geleverd aan het begrip van het verschijnsel door de betrokkenheid van traditionele genezers bij rituele moorden te interpreteren als een uitvloeisel van hun professionele rol. Volgens haar is een rituele moord in essentie een offer. Daarvoor pleit bijvoorbeeld dat het slachtoffer vaak verwant is aan een van de daders. Ook de verminking van het slachtoffer voordat het wordt gedood, wijst op een offer: het slachtoffer moet het uitschreeuwen om de aandacht van hogere machten te trekken. Voor offers in het algemeen geldt dat de waarde van wat er geofferd wordt, verband houdt met het doel waarvoor men offert. Die waarde houdt op haar beurt verband met de macht die men ermee tot steun wil bewegen. Om de eigen voorouders voor een persoonlijke onderneming als een reis gunstig te stemmen, kan een kip voldoende zijn. Bij zaken die de gehele verwantengroep aangaan, zoals een huwelijk, is het gepast een offer te brengen aan de gezamenlijke voorouders en dan zullen een of meerdere koeien geofferd worden. Wanneer een zaak het belang van de verwantengroep overstijgt, in het bijzonder als meerdere niet verwante mensen gezamenlijk in een onderneming betrokken zijn, zijn de machten die bespeeld moeten worden van een hogere orde dan de op hun nakomelingen betrokken voorouders. Het offer moet dan dat van een koe overstijgen en de keuze valt op een mens.

Ngubane tekent daarbij aan dat de mens die wordt gedood niet alleen als slachtoffer fungeert, maar ook als zondebok. Dat is anders dan bij dieren. Een dieroffer is ofwel bedoeld als gave voor een hogere macht ofwel als een middel om tegenspoed weg te nemen. In het eerste geval eet de groep die het ritueel uitvoert het geofferde dier uiteindelijk op. In het geval van een zondebok worden eerst de krachten die tegenspoed veroorzaken op het dier overgebracht. Daarna doodt men het zonder bloedverspilling en laat het ergens achter waar het geen gevaar voor de omgeving oplevert. Dat het zondebokje vaak zwart is en het geofferde dier vaak wit, zo stelt Ngubane, is analoog aan hoe ziekte over het algemeen benaderd wordt: zwarte medicijn dient om het kwaad te verwijderen en witte medicijn om bescherming tegen verder kwaad te bewerkstelligen.

Sommige kenmerken van de rituele moord in Swaziland wijzen op een zondebok-mechanisme. Het slachtoffer wordt vaak uiteindelijk door wurging omgebracht en ergens in het open veld achtergelaten. Anderzijds ziet Ngubane een analogie tussen de verminking van het lichaam en het verdelen van het offerdier. Volgens haar is de mens

die ritueel wordt vermoord dus zowel offer als zondebok (1986: 184). Overigens wordt de gedode mens in Swaziland niet opgegeten. Geen kannibalisme dus, al menen traditionele genezers zich tegen aantijgingen van die aard wel te moeten verdedigen (*The Swazi Times* 20-12-84).

Ngubane's interpretatie maakt begrijpelijk waarom in de veranderende Swazi-samenleving de laatste decennia meer rituele moorden voorkomen. Steeds meer mensen ontworstelen zich aan de verwantengroep. Vanuit nieuwe sociale verbanden, bijvoorbeeld vanuit commerciële ondernemingen, doen zij een nieuw beroep op traditionele genezers. Die hebben immers specifieke kennis over hoe rituelen voorspoed kunnen bewerkstelligen: wat er geofferd moet worden en op welke wijze dat moet gebeuren. Dat de vraag komt vanuit sociale verbanden die de verwantengroep overstijgen maakt een hoger offerdier noodzakelijk.

De kern van Ngubane's betoog is dat zij rituele moorden ziet als ultieme uitwerking van een geaccepteerd conceptueel principe in de traditionele Swazi-cultuur: namelijk dat er offers nodig zijn om voorspoed te bereiken of te bewaren (Ngubane 1986: 197).

Als haar interpretatie juist is, zijn rituele moorden in Swaziland 'reli-moorden', moorden geïnspireerd door religieuze motieven (Verrips 1997). In de typologie die Verrips voor dit verschijnsel en andere reli-criminaliteit ontwikkelde, zou de Swazi rituele moord vallen onder wat hij doden als noodzakelijk offer aan God, aan het gemeenschappelijk goed noemt.⁶

Ik twijfel echter aan de geldigheid van Ngubane's analyse. Ik vraag me af of een rituele moord in Swaziland wel een offer is.

Argumenten tegen een religieuze interpretatie

In de Swazi-context is het moeilijk om een medisch domein af te bakenen dat niet tegelijkertijd een religieus domein is. *Tangoma* zijn in hun verbondenheid met de voorouders als dokter-priesters te zien. Ook de term 'metafysisch', die Newton (1996: 104) in zijn overzicht van de geschiedenis van mensenoffers hanteert, biedt hier geen soelaas. De term 'metafysisch' refereert aan een ontastbare werkelijkheid. In de ogen van de meeste Swazi zijn de krachten die worden bespeeld niet bovenzinnelijk, maar werkelijk bestaand. Om ze te kunnen waarnemen zijn slechts de juiste zintuigen nodig: men moet er een neus voor hebben (cf. Reis 1994).

De interpretatie van rituele moord als offer is om meerdere redenen problematisch. In de eerste plaats heeft het ritueel in feite meestal slechts voor een van de betrokkenen die betekenis. In de gevallen die mij bekend zijn was het slachtoffer niet verwant aan de hoofdpersoon in het drama: de eigenaar van een bedrijf dat zijn concurrentiepositie wil verbeteren, de hoofdman of beampte die een hoge post ambieert. Het slachtoffer wordt geleverd door iemand uit de kring rond zo'n invloedrijk persoon, vaak door iemand die van hem afhankelijk is. Ook ligt voor de hand dat bij een offer juist *tangoma*, religieuze specialisten bij uitstek, betrokken zouden zijn.

Ngubane schetst de rituele moord als eindpunt, als ultiem uitvloeisel van het algemeen conceptueel principe van het offer. Zij stelt dat er een soort hiërarchie van doelen

is en van sociale eenheden die die doelen willen bereiken. Daarom is er ook een hiërarchie van offerwezens: de kip, het bokje, de koe, de mens. Maar is er wel een vergelijkbare hiërarchie aan krachten tot wie men het offer richt? In de hiërarchie staat de individuele voorouder op de laagste plaats. Daarboven staan de voorouders van de verwantengroep, en daarboven gezamenlijke voorouders van meerdere families. Maar deze lijn van uitdijende sociale verbanden volgend, komt men uiteindelijk uit bij de koninklijke voorouders, aan wie de koning in het belang van de natie offert. Boven de koninklijke voorouders staat de eerste schepper, *Unkulunkulu*. *Unkulunkulu* is door de invloed van het christendom bekleed met christelijke ideeën, maar in het traditionele denken is deze god zoals in andere Afrikaanse culturen, een vage entiteit, waaraan niet rechtstreeks geofferd wordt. De koninklijke voorouders worden met rituele moord niet in verband gebracht en hetzelfde geldt voor *Unkulunkulu*.

De hiërarchie van krachten zoals Ngubane die schetst, wijkt af aan de top. De macht die men met rituele moorden probeert te bespelen, valt buiten de hiërarchie van als personen gedachte krachten verbonden aan steeds omvangrijker en complexer sociale verbanden. Wel is er naast de hiërarchie van voorouders ook een veld van betekenissen rond niet-Swazi-krachten. Deze worden geassocieerd met de oorspronkelijke etnische groepen in het gebied, de groepen die door de Dlamini, de huidige heersende familie, werden onderworpen.⁷ In de buurt van de hoofdstad Mbabane is er bijvoorbeeld een zorgvuldig bewaakte waterpoel, waar zich een kracht ophoudt die middels visioenen met een zieneres van zo'n oorspronkelijke etnische groep, de *Mnisi*, communiceert. De politiek zeer gevoelige voorspellingen die deze communicatie oplevert, hebben meestal betrekking op nationale rampspoed. Van andere waterpoelen wordt gezegd dat zij slangen huisvesten die met bepaalde mensen communiceren. Voor zover ik weet worden rituele moorden echter niet met deze krachten in verband gebracht. De krachten waarop rituele moorden betrekking hebben, zijn niet personalistisch. Dat wil zeggen: het zijn geen met een wil behepte entiteiten. Een verklaring voor rituele moorden moet mijns inziens daarom in een andere richting worden gezocht.

Zoals hiervoor al vermeld, wordt in Swaziland net als in de omringende landen voor rituele moord vaak het synoniem '*mutimurder*' gebruikt (cf. Newton 1996: 118-19). Een rituele moord is pas aangetoond als het lijk verminkt is en als er delen van het lichaam verdwenen zijn. Die lichaamsdelen dienen om er *umutsi*, 'medicijn' uit te maken. In Swaziland kan *umutsi* zowel staan voor goedbedoelde als voor kwaad medicijn, mengsels van stoffen die anderen schade berokkenen. Dat de arm van een slachtoffer in Zuid-Afrika werd aangetroffen, geeft aan dat het doden van een mens om uit zijn lichaam medicijn te maken niet alleen plaatsvindt in relatie tot een van te voren vaststaand doel. Iemand kan ook vermoord worden om een genezer een voorraad medicijn te verschaffen waarmee hij de voorspoed van zijn cliënten kan bewerkstelligen. Menselijk materiaal heeft waarde in zichzelf. Ik heb zowel van leken als waarzeggers gehoord dat elke herbalist wel ergens een potje met menselijk materiaal bewaart. In menselijk materiaal wordt gehandeld. Het is zelfs een exportmiddel.

In dit verband is rituele moord verbonden met andere fenomenen. Er vinden in Swaziland regelmatig gebeurtenissen plaats die een vergelijkbare publieke reactie van

afschuw geven. Lichamen van overledenen worden opgegraven en verminkt teruggevonden. Familieleden van mensen die bij een ongeluk of gewelddaad om het leven komen, maken de plaats waar het gebeurd is schoon om te voorkomen dat kwaadwillenden delen van het stoffelijk overschot komen oogsten. De verhalen over een hooggeplaatste, maar in ongenade gevallen prins die een arm van de voormalige koning in zijn bezit zou hebben, verwijzen naar de macht die aan dergelijke medicijnen wordt toegekend. Want algemeen is bekend dat medicijn waarin delen van mensen zijn verwerkt anderen schade kan berokkenen. De psychose is daar een voorbeeld van. Dit ziektebeeld wordt *emabutfo* ofwel 'krijgers' genoemd. De oorzaak is kwaad medicijn waarin de kwaaddoener aarde van een slagveld, en daarmee lichamelijke resten, heeft verwerkt. Het slachtoffer wordt aangevallen door krijgers die alleen hijzelf kan waarnemen.

Ook in de buurlanden doen zich dergelijke ziekten voor. De Zulu kennen *ufufunyane*, eveneens een ziekte veroorzaakt door kwaad medicijn waarin aarde en mieren van begraafplaatsen zijn verwerkt. Karakteristiek is dat bij uitdrijving een horde van vreemde geesten tevoorschijn komt. Het is niet zo vreemd dat zelfs overtuigde christenen bij de Swazi en Zulu er de voorkeur aan blijven geven niet op een begraafplaats, maar gewoon op het eigen erf begraven te worden.

Net als bij rituele moord zijn het de *tinyanga yemitsi*, de specialisten in medicijnen, die dergelijke medicijn vervaardigen en verhandelen. Net als bij rituele moord zijn slechts enkelen van hen daadwerkelijk bij dergelijke praktijken betrokken. Toch meen ik dat Ngubane gelijk heeft als ze stelt dat rituele moord het ultieme uitvloeisel is van de professionele rol van genezers. Dat betreft echter niet hun rol bij rituele offerandes aan als personen gedachte entiteiten, maar hun rol in de manipulatie van onbezielde en neutrale krachten inherent aan stoffen. Kennis over stoffen en manieren om die stoffen werkzaam te maken, vormt immers de basis van dat deel van de Swazi-geneeskunde die men medicijnenkunde zou kunnen noemen.

De traditionele leer der stoffen

De medicijnenkunde gaat ervan uit dat onbezielde en neutrale krachten inherent aan stoffen voor bepaalde goede en kwade doelen gemanipuleerd kunnen worden. De kennis van de specialist in medicijnen omvat niet alleen plantaardige stoffen, zoals de term 'kruidendokter' of 'herbalist' suggereert, maar ook mineralen en dierlijke en menselijke stoffen. *Tinyamatane* (lett: dieren), een mengsel van stoffen waarvan de dampen worden opgesnoeven als de genezer het verbrandt, beschermt tegen besmetting met die stoffen voor geval men ze in de omgeving tegen zou komen. Maar dergelijke preventief medicijn kan mensen ook met die stoffen besmetten. Daarom is het contact met specialisten in medicijnen in zichzelf al gevaarlijk. De dampen van medicijnen die onvermijdelijk om hen heen hangen, kunnen bij omstanders ziekte veroorzaken.

De werkzaamheid van kwaad medicijn berust op hetzelfde principe. Schadelijke stoffen worden met het slachtoffer in contact gebracht. Allerlei ziekten en tegenspoed worden erdoor veroorzaakt, zoals puisten, diarree, bilharzia en ziekten van de lucht-

wegen, een ongeluk met een auto of pech bij een wedstrijd. Ziekten van het hoofd, zoals migraine, gekte, flauwvallen en vaak ook epilepsie, worden veroorzaakt door *tilwane*, een ander woord voor 'dieren'. De boosdoener verwerkt delen van meestal wilde dieren tot een medicijn en 'blaast' die onder het doen van bezweringen naar zijn slachtoffer. Voor gewone mensen zijn die 'dieren' niet zichtbaar of tastbaar aanwezig, ook niet als ze in mensen gediagnostiseerd worden. Een *sangoma* kan ze ruiken. Ze zouden 'diergeesten' genoemd kunnen worden, maar zij zijn geen met kwade wil behepte wezens. Zij zijn door mensen gemanipuleerde stoffen. Tegelijkertijd zijn het door mensen gemanipuleerde krachten. Kracht en stoffelijkheid gaan ongescheiden samen. Eerder (Reis 1996: 119) heb ik dergelijke krachten als 'sporen' benoemd. Spreken over 'sporen' is de dualiteit van kracht en stof overbruggen. Een spoor is immers een indruk of afdruk door iets of iemand achter gelaten, maar kan ook staan voor een zeer geringe hoeveelheid van een stof.

Een medicijn waarin een dier is verwerkt, bevat niet de ziel of geest van dat dier maar de specifieke kracht die eraan wordt toegeschreven. Willis (1974: 19) spreekt in verband met Nuer-totems over *animalness*.⁸ In het Nederlands zou je van dierheid kunnen spreken. Bij een rituele moord staan de delen die in medicijnen verwerkt worden, dan voor mensheid.

Want de werkzaamheid van de medicijnen afkomstig van rituele moorden of de plundering van graven, berust op hetzelfde principe van kracht vervat in stoffelijkheid. Uit gevonden verminkte lijken valt op te maken dat de specifieke kracht van een mens blijkbaar samengebald is in het geslacht, de rechterarm, de tong, de ogen.

Het gruwelijke gegeven dat rituele moordenaars de delen van het lichaam verwijderen voordat zij het slachtoffer daadwerkelijk doden, is in deze verklaring ook beter te begrijpen. Als het doel zou zijn het slachtoffer te laten schreeuwen, hoeft men hem niet levend zijn tong uit te snijden. Kippen, geiten en koeien worden ook niet eerst verminkt voor ze geofferd worden. Maar in rituelen waarin de levenskracht van dieren wordt gemanipuleerd, bijvoorbeeld in de initiatie van een *sangoma*, wordt anders met ze omgegaan. Bij zo'n initiatie wordt bijvoorbeeld een bokje geslacht door het in de halsslagader te steken zodat de noviet het er uitspuittende bloed kan drinken. Als het bokje gestorven is, wordt het vervolgens gevild en geïnitieerde genezers zoeken een specifiek orgaan dat, zoals men dat noemde – en liet zien – 'het langste leeft', een trillend stukje vlees ergens in de buikholte. Ook dat wordt in een volgende test door de novieten geconsumeerd. Misschien bevatten lichaamsdelen die van een levende mens verwijderd worden eveneens meer diens geconcentreerde kracht, diens 'mensheid' dan delen die men van een dode snijdt.

Als rituele moord een offer is, ligt volgens Ngubane de keus voor een mens soms voor de hand. Dit gaat echter ook op voor de rituele moord als middel om medicijnen te verkrijgen. Mensen vertegenwoordigen in hun stoffelijkheid net als planten en dieren onpersoonlijke krachten, maar dan van een hogere orde. Mogelijk kan een traditionele genezer die de krachtenleer kent, in bepaalde gevallen niet anders dan het gebruik van menselijke stoffen adviseren.

Menselijk materiaal als handelswaar

Dat rituele moord geplaast kan worden in de context van de Swazi-cultuur en zijn traditionele medicijnenkunde, houdt geen vergoelijking in. De Swazi zelf, ook de traditionele genezers, stellen de rituele moord onomwonden aan de kant van verschrikking en tegenmenselijkheid. Medicijn waarin menselijk materiaal verwerkt wordt, is altijd kwaad medicijn. Genezers die menselijk materiaal gebruiken, zijn heksen, immorele krachten. Rituele moorden vertegenwoordigen de sinistere kant van de traditionele geneeskunde, zoals Ngubane dat treffend noemt.

Het spreekt vanzelf dat de westerse gezondheidszorg zich van die duistere kant distantieert. Wel is pijnlijk dat de genezers tot wie de westerse gezondheidszorg toenadering zoekt over het algemeen de meer technisch georiënteerde genezers zijn. Westers geschoolde artsen voelen zich meer verwant en werken gemakkelijker samen met de herbalist dan met de *sangoma*. Maar juist de medicijnenkunde lijkt tot rituele moord te leiden. Ngubane's interpretatie van de rituele moord als offer tilt het verschijnsel echter uit het medische en plaatst het aan de kant van religie. Dat geeft de westerse gezondheidszorg de ruimte het probleem van rituele moord van zich af te schuiven.

Ik heb laten zien dat het 'sinistere' van de traditionele medicijnenkunde niet zozeer betrekking heeft op het occulte, op met kwade wil behepte antropomorfe krachten. De duistere kant van de medicijnenkunde houdt verband met de morele neutraliteit die aan louter technische medische kennis inherent is. Het principe waarop de geneeskunst van de specialist in medicijnen berust, stelt geen grenzen aan hoe hij zijn kennis gebruikt. Hij kan er goed of kwaad mee doen. Herbalisten zijn wat dit betreft vergelijkbaar met onze medische wetenschappers. Waar de samenleving geen grenzen stelt, wordt de toepassing en ontwikkeling van medische kennis slechts afgebakend door de vraag en door de individuele verantwoordelijkheid van artsen.

De interpretatie van rituele moord als middel om menselijk materiaal te verkrijgen, nodigt uit tot onderzoek naar de wijze van omgaan met menselijk materiaal in andere medische tradities, in het bijzonder in de biogeneeskunde, misschien wel de meest technische van alle medische tradities. In dat verband zijn meerdere onderwerpen interessant. Ik denk bijvoorbeeld aan orgaantransplantatie, of aan onderwerpen als het gebruik van de urine van zwangere vrouwen voor de bio-industrie, de verkoop door ziekenhuizen van placenta's aan de farmaceutische industrie of het gebruik van menselijke embryo's voor medicijnen tegen de ziekte van Alzheimer. Onderzoek naar gebruik van menselijk materiaal roept vragen op over wat een mens eigenlijk is, waar zijn identiteit zetelt, als hij in onderdelen over het land en over verschillende individuen wordt verspreid. Het belang van dit thema werd geïllustreerd door het bericht dat men koploze kikkervisjes kan kweken en op termijn mogelijk menselijke organen voor transplantatie doeleinden. In het Forum van *de Volkskrant* (3-11-1997) legt de embryoloog Herman Cleine uit dat deze ontwikkeling vanzelfsprekend voortvloeit uit ontwikkelingen in de wetenschap. Ik citeer:

Juist door de moleculaire genetica is het duidelijk geworden dat het leven een eenheid vormt, die dwars door individuen en soorten heenloopt. Dat betekent bijvoorbeeld dat een gen van de ene naar de andere soort kan worden overgebracht en daar een nuttige functie kan vervullen. Het betekent misschien ook dat een eicel niet noodzakelijkerwijs een volledig individu hoeft op te leveren, maar ook zo kan worden geprogrammeerd dat er slechts bepaalde organen worden gevormd. Organen die een bestaand individu het leven kunnen redden.

Als we het expliciete doel waarvoor dergelijke activiteiten worden ontplooid, genezing, buiten beschouwing laten – niet ongerechtvaardigd als men weet dat er in organen van bestaande individuen een levendige handel is – is er een zekere analogie met de traditionele medicijnenkunde die stoffelijke aspecten van levende wezens bruikbaar maakt. In het stellen van grenzen aan dat gebruik moeten keuzes worden gemaakt. Die hebben betrekking op de vraag waar leven begint, wanneer een individu bestaat en waar het leven onaantastbaar moet zijn.

Men zou ook de afschuw die verschijnselen oproepen, als onderwerp van vergelijkend onderzoek kunnen nemen. Een deel van de afschuw voor rituele moord wordt bepaald door het feit dat er een kind gemarteld en gedood wordt, door de gewelddadigheid van het verschijnsel. Ngubane zegt dat het kind wordt gepijnigd niet uit sadisme, maar omdat die pijn voor het slagen van het ritueel noodzakelijk is. Dat vind ik niet minder beangstigend. Daarbij lijkt niet toevallig dat de slachtoffers van rituele moorden in Swaziland vaak kinderen zijn, die van medische experimenten in de Verenigde Staten zwarten uit arme wijken en dat de farmaceutische industrie bij uitstek de lichamen van vrouwen als leveranciers van bruikbaar materiaal gebruikt. Vragen voor onderzoek kunnen zijn van wie het materiaal afkomstig is en welke positie de gebruikers hebben.

Naast of doorheen politieke en affectieve aspecten zouden ook symbolische niveaus in zo'n analyse betrokken moeten worden. Want zelfs als we rituele moord ontdoen van het geweld en de pijn, en van aspecten van macht, roept het afgrijzen op. Dit is gerelateerd aan de opdeling van het menselijk lichaam, het gebruik van menselijk materiaal. Ik denk aan de Surinaamse genezer in Amsterdam waar vorig jaar gemummificeerde kinderlijkjes aangetroffen werden. Net als bij rituele moorden werd gevreesd voor schade aan de legitimiteit van de betreffende geneeswijze, van winti in dat geval. Maar uit het weinige nieuws dat na de eerste ophef over de zaak verscheen, bleek dat de man in ieder geval niet voor moord vervolgd werd. Met de dood van de kinderen had hij niets te maken gehad. Maar lijkjes horen in onze samenleving op bepaalde plaatsen thuis. Rustig ontbindend in graven, in de afzondering van anatomische musea, of in de snijzaal van medische opleidingen jagen ze minder angst aan dan aan op de altaren van de buren. Als koopwaar en exportproduct overschrijdt menselijk materiaal symbolische grenzen. Het wordt angstaanjagend 'matter out of place'.

Noten

Ria Reis studeerde culturele antropologie aan de Vrije Universiteit van Amsterdam. Zij promoveerde aan de Universiteit van Amsterdam op een proefschrift over medische pluraliteit en de controle van epilepsie in Swaziland. Momenteel doet zij onderzoek naar de culturele constructie van denkbepelden over epilepsie in Nederland. Daarnaast is zij coördinator van de *Amsterdam Master's in Medical Anthropology*.

Eerdere versies van dit artikel werden gepresenteerd als lezing voor de *Wetenschapsmarkt Afrika*, Berg en Dal (28-9-96), en als Spinhuis vrijdagmiddaglezing, Universiteit van Amsterdam, 11-04-97. Ik dank de aanwezigen tijdens die lezingen, in het bijzonder Chris de Beet, en de redactie van *Medische Antropologie* voor hun commentaar.

1. Zie bijvoorbeeld: *Times* 24-10-83: 'Zionist took toddler on 'Murder walk'; *Times* 06-05-86: 'Muti Chief will die'; *Observer* 17-05-88: 'Woman sold her daughter! How?'; *Observer* 19-05-88: 'Murdered child's arm in South Africa'; *Times* 29-06-88: 'The return of the ritual murderers'; *Times* 19-09-88: 'Chief found mutilated, was this ritual murder?'.
2. *Times* 19-09-88: 'Chief found mutilated'; *Times* 26-09-88: 'Take Over!'. Anders dan bij de moorden in Lesotho en bij de Venda waren de slachtoffers van de Mpolonjeni moorden zelf partij in de concurrentie om schaarse machtsposities. Mogelijk werden de hoofdmannen vanuit politieke redenen omgebracht, en maakte men van de gelegenheid gebruik om aan de lijken medicijn te ontfen.
3. *Observer* 17-05-88: 'Woman sold her daughter! How?'; *Observer* 19-05-88: 'Murdered child's arm in South Africa'; *Times* 29-06-88: 'The return of the ritual murderers'.
4. Uit de koloniale voorgeschiedenis van Swaziland stamt een dualistisch rechtssysteem: Swazi's die aan een hoofdman gelieerd zijn, kunnen naar keuze een beroep doen op het Europese gerechtshof of het traditionele hof dat zich inhoudelijk nog altijd op het ongescreven gewoonterecht baseert. Het Europese hof functioneert sinds het begin van de twintigste eeuw op basis van *Roman Dutch Law*, een erfenis van de bemoeienis van de Transvaal. Ernstige overtredingen die tot strafzaken leiden, zoals rituele moord, zijn het exclusieve domein van het Europese hof. In het wethoek waarop dit hof zich baseert, worden in een drietal statuten achtereenvolgens hekserijbeschuldigingen, het aanwijzen van heksen door een 'witchdoctor' of 'witchfinder' (waartoe expliciet de *sangoma*, waarzegger gerekend wordt), én het gebruik van hun diensten strafbaar gesteld.
5. Een uitzondering vormt een geval in 1988 waarbij twee profeten van een genezingskerk beschuldigd werden van betrokkenheid bij rituele moord, maar daarvoor overigens niet veroordeeld werden. Dat ook profeten bij rituele moord betrokken kunnen zijn, hoeft geen verbazing op te wekken omdat in het wijde spectrum van genezingskerken sommigen praktijken uitoefenen die op het vlak van de traditionele medicijnenkunde liggen.
6. Interessant is dat bijna alle typen van reli-moorden die Verrips beschrijft daadwerkelijk in Swaziland voorkomen. Alleen Satanisme is er voor zover ik weet nog een onbekend verschijnsel, al plegen evangelische kerken traditionele genezers als vertegenwoordigers van Satan te zien. Ook is interessant dat Verrips (1997: 43) opmerkt dat bij reli-moorden de daders vaak verwanten van het slachtoffer zijn. In de context die hij beschrijft, lijkt het slachtoffer echter meer de functie van zondebok dan van offer te hebben.
7. De aartsvader van de huidige heersende familie in Swaziland, Dlamini I, was de leider van een Nguni groep die zich in het begin van de zestiende eeuw bij Delagoabaai vestigde, in wat

tegenwoordig Mozambique is. Twee eeuwen later trok zijn nazaat, Dlamini III, op zoek naar land en onder druk van andere groepen vanuit Natal het tegenwoordige zuiden van Swaziland in. Daar troffen zij verwante groepen aan die al eerder het gebergte overgetrokken waren, maar ook andere niet verwante Nguni en Sotho groepen, die zij inclusief veel van hun gewoonten en gebruiken incorporeerden (Bonner 1983: 34). Met de directe verwanten van Dlamini III zouden deze groepen later beschouwd worden als 'ware Swazi' (Matsebula 1988: 21; Kuper 1961: 12-3).

8. "Nuer are explicit about it. What they relate to in a totem relation is not the concrete animal, but the immaterial essence or spirit of the species as a whole. [...] The formal shape of the relation is apparent. It involves a keeping of a distance between the two contraposed abstractions, lineage and animal essence, the idea that in English is rendered by the suffix '-ness'. (So that 'lion-ness' would be an appropriate synonym for 'lion-spirit' etc.) (Willis 1974: 19).

Literatuur

Bonner, P.

- 1983 *Kings, commoners and concessionaires; The evolution and dissolution of the nineteenth-century Swazi state*. Johannesburg: Ravan Press.

Booth, A.R.

- 1992 'European courts protect women and witches': Colonial law courts as redistributors of power in Swaziland 1920-1950. *Journal of Southern African Studies* 18(2): 253-75.

Green, E.C. & L. Makhubu

- 1984 Traditional healers in Swaziland: Towards improved cooperation between the traditional and modern health sectors. *Social Science & Medicine* 18(12): 1071-79.

Kuper, H.

- 1961 *An African aristocracy*. London: Oxford University Press.
- 1978 *Sobhuza II. Ngwenyama and King of Swaziland. The story of an hereditary ruler and his country*. London: Gerald Duckworth & Co.

Matsebula, J.S.M.

- 1988 *A history of Swaziland*, third edition. Cape Town: Longman Penguin Southern Africa.

Newton, M.

- 1996 Written in blood: A history of human sacrifice. *Journal of Psychohistory* 24(2): 104-31.

Ngubane, H.

- 1977 *Body and mind in Zulu medicine: An ethnography of health and disease in Nyuswa-Zulu thought and practice*. London: Academic Press.
- 1986 The predicament of the sinister healer: Some observations on 'ritual murder' and the professional role of the inyanga. In: M. Last & G.L. Chavunduka (eds.), *The professionalisation of African medicine*. Manchester: Manchester University Press, pp. 189-204.

- Po-chia Hsia, R.
 1988 *The myth of ritual murder: Jews and magic in Reformation Germany*. New Haven/London: Yale University Press.
- Pool, R.
 1992 Afrikaanse medische systemen: Vragen bij een antropologisch construct. *Medische Antropologie* 4(1): 47-55.
- Reis, R.
 1994 Een neus voor goed en kwaad. *Medische Antropologie* 6(1): 61-65.
 1996 *Sporen van ziekte. Medische pluraliteit en epilepsie in Swaziland*. Amsterdam: het Spinhuis.
- Steiner, G.
 1990 *Het verbroken contract*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Tempels, P.P.
 1946 *Bantoe-Filosofie*. Antwerpen: de Sikkel.
- Verrips, J.
 1997 Killing in the name of the Lord; Cases and reflections regarding reli-criminality in the Western world. *Ethnologia Europea*: 29-45.
- Willis, R.G.
 1974 *Man and beast*. London: MacGibbon.