

‘De pandemonium wereld’

Kinderen en hekserij in R.D. Congo

Filip De Boeck

Vanuit een beknopte etnografische voorstelling van het zich snel verspreidende fenomeen van heksenkinderen in Congo-Kinshasa, biedt dit artikel een reflectie over de onderliggende ‘crisis van het imaginaire’, de veranderende kwaliteiten van de verbinding tussen het imaginaire en het symbolische niveau, en de epistemologische breuk die met deze betekenis-crisis gepaard gaat. Eén van de wijzen waarop deze crisis zich veruitwendigt is onder meer gelegen in het groeiende onvermogen om een ‘eerste wereld’ en een ‘tweede wereld’ van elkaar te onderscheiden, om het verschil te handhaven tussen de realiteit en haar dubbel. In de beschrijving van het fenomeen van heksenkinderen – ten dele een gevolg van een diepgaande herstructurering van bestaande verwantschapspatronen in de Congolese samenleving – zullen deze observaties vervolgens worden verbonden met een analyse van de vormen waarin continuïteit, verandering en bovenal gift en reciprociteit zich doorheen al deze veranderingen manifesteren.

[kinderen, hekserij, gift, imaginaire, Congo]

Kinshasa is een stad waar, zoals in de rest van Congo, het leven anno 2000 steeds moeilijker wordt voor de meeste mensen. De politieke en economische crisis weegt zwaar op het leven van alledag, en heeft ook een diepe impact op de socio-culturele geografie van de stad als dusdanig. Niet alleen heeft de urbane ruimte de laatste jaren een opmerkelijke ruralisering ondergaan. Het is ook, in het sociale imaginaire, de ruimte geworden van het woud. Het landschap van de jager (maar ook van de heks) wordt aldus op de stadsruimte geprojecteerd, en om te overleven in de stad moet men in toenemende mate over de nodige ‘jacht’capaciteiten beschikken. Het is niet toevallig dat een bekende bar in de provinciestad Kikwit, op 500 km van Kinshasa, ‘het woud’ (*la forêt*) is genaamd. In het sociale imaginaire is de nachtelijke omgeving van de bar, die hier wordt geherdefinieerd als ‘woud’, één van de belangrijkste sites waarin de stad zijn stedelijkheid en ‘moderniteit’ ontplooit en waarin ‘diamantjagers’ (vaak jonge adolescenten, en anderen die toegang hebben tot dollars en andere buitenlandse deviezen), op jacht gaan om hun visie op het goede leven te ‘vangen’ en te realiseren (De Boeck 1999a, 1999b).

Terzelfdertijd is de ruimte van de ‘woudstad’ ook de ruimte geworden van de verzamelaar (wat meteen ook een verschuiving veroorzaakt in de klassieke ‘gender’ con-

notaties van de stad als voornamelijk masculiene ruimte). In steden als Kikwit trekken de 'mama mitete', meestal vrouwen zonder enig inkomen of zonder lapje grond om te bewerken, naar de wouden rond de stad om wortels en knollen te verzamelen die ze dan terug naar de stad brengen in manden die CITY-MAMA worden genoemd.¹ Net zoals de passagiers die van Kikwit naar Kinshasa worden vervoerd in de zogenaamde CITY-TATA bussen, zo worden de schamele etenswaren die deze vrouwen verzamelen in hun 'busmanden' terug naar de stad 'gereden'.

Lokale logica's van jagen en verzamelen, met hun eigen ethiek van accumulatie en redistributie en hun specifieke wegen naar zelfrealisatie, hebben dus in grote mate hun intrede gedaan in de polis, het hart van de moderniteit. In de Congolese postkolonie worden aldus de standaarddichotomieën tussen centrum en periferie, urbaan en ruraal, of traditie en moderniteit telkens weer in vraag gesteld, onderuit gehaald, opnieuw ingevuld.

Dergelijke transformaties zijn ook kenschetsend voor een evolutie die de Congolese samenleving in haar geheel kenmerkt: in zekere zin is datgene wat je ziet, niet wat je ziet. Er is een voortdurende breuk tussen betekenis en betekenaar, een uitwisseling van het feitelijke en het fictieve. Onder de zichtbare realiteit gaat een andere schuil. Deze andere, 'tweede wereld' (*deuxième monde*), 'tweede stad' (*deuxième cité*), 'vierde dimensie' (*quatrième dimension*, één van de 'multipale onzichtbare werelden van het kindokanisme')² of 'pandemonium wereld' (*monde pandemonium*) zoals er in Congo naar wordt verwezen, neemt hoe langer hoe meer de eerste over, op dezelfde wijze als de werelden van de doden en de levenden ook steeds meer inwisselbaar zijn geworden (De Boeck 1998a en b)³. Een term die in het Lingala gebruikt wordt om de kwaliteit van toenemende *unheimlichkeit* en onvatbaarheid van de wereld te vatten is *mystique*. Steeds meer wordt van mensen en situaties gezegd dat ze *mystique* zijn, ongrijpbaar en niet te duiden.

De veranderende aard van het stedelijk landschap en de frenetieke constructie van lokale 'moderniteiten' worden vaak uitgedrukt in een lokaal verankerd imaginair dat ondermeer mee gestalte geeft aan de verwachtingen en beloftes van een millenaristisch kapitalisme. Dit millenarisme wordt dikwijls op fanatieke wijze beleefd in de honderden kerkbewegingen die in elke Congolese stad opereren. Het sociaal en cultureel imaginair dat mee de praktijken in deze kerken onderbouwt, vormt één van de dimensies waarin de dialoog plaatsvindt tussen traditie en innovatie. Als dusdanig is de dimensie van het imaginair in de eerste plaats een interactie in de tijd en in de ruimte: een interactie tussen het verleden, het heden en een projectie van de toekomst; en een interactie tussen sociale actoren, of tussen samenlevingsvormen, die hun relaties met elkaar aangaan op basis van hun respectievelijk verbeeldende bewustzijn.

In de Congolese context zijn het voornamelijk kinderen en jongeren die meer en meer de cruciale site van identiteit vormen waarin de verschillende bovenvermelde interacties plaatsvinden. Als dusdanig verschijnen kinderen en jongeren als de ultieme locus waarin het Centraal-Afrikaanse imaginair zich focaliseert. Kinderen, als opus operatum en modus operandi van crisis en vernieuwing, vormen de identitaire locaties waarin de breuklijnen en rupturen van de transitoire Afrikaanse wereld zich manifesteren en veruitwendigen. Als onderdeel van een bredere transformatie van de socio-

culturele, politieke en economische architectuur van het stadslandschap vormen kinderen en jongeren aldus de kern van waaruit de geografie van inclusie en exclusie, of van privaat en publiek, wordt herdacht.

De voortdurende heruitvinding van de Centraal-Afrikaanse urbane leefwereld gaat dus zeker niet gepaard met een Weberiaanse *Entzauberung* (Schneider 1993). Ze vindt niet alleen in de 'betoverende' ruimtes van de florerende 'onafhankelijke' kerken en sekten plaats, maar ook in de zich koortsachtig wijzigende, vaak obsessionele, stedelijke discours en praktijken rond hekserij. Zoals verder nog zal blijken zijn beiden, kerken en hekserij, ook nauw op elkaar betrokken. De stadsruimte raakt aldus steeds verder doordrongen van de 'tweede wereld', de nocturne schaduwwereld van hekserij die in toenemende mate de alledaagse realiteit van de Afrikaanse moderniteit inneemt. Eén van de meest opvallende en onthutsende fenomenen die deze evolutie kenmerkt, is de centrale rol die kinderen en jongeren in toenemende mate toegewezen krijgen in het discours rond en de praktijk van hekserij. In deze bijdrage, die gebaseerd is op recent veldwerk in Kikwit (1994-1998) en Kinshasa (1999),⁴ wordt dieper ingegaan op deze evolutie die tevens kadert in een meer algemene toename van hekserijbeschuldigingen in Congo (Douglas 1999).⁵

Bij het zoeken naar een mogelijke verklaring waarom duizenden kinderen in Kinshasa vandaag worden gebrandmerkt als heks, zal ik vertrekken van de vaststelling dat kinderen en jonge adolescenten in het urbane milieu, nu meer dan ooit tevoren, een centrale positie innemen in de publieke ruimtes van het stadsleven: de populaire urbane muziekcultuur, de media, de kerken, het leger, de straat, het bed. Kinderen zijn in deze positie zowel het slachtoffer als een actieve machtsfactor. Ze beschikken alvast over een 'victim's agency' met een soms verstrekkend impact (Utas 1999). Deze nieuwe centrale maar ambivalente maatschappelijke plaats van kinderen lijkt zich te kristalliseren in en rond de figuur van de heks.

'New situations demand new magic' (Comaroff & Comaroff 1999): door de toenemende invloed van globalisering en de media en door het hele spanningsveld dat zich daarbij ontwikkelt tussen traditie en moderniteit, wordt het veld van hekserij in Afrika gaandeweg gereconceptualiseerd als één van de voornaamste toegangspoorten tot een bepaalde moderniteit, in een zich snel ontwikkelende economie van het verlangen, 'une guerre des rêves' (Augé 1997), gekoppeld aan de ontplooiing van een 'economie van het occulte' (Comaroff & Comaroff 1999; zie ook Geschiere 1997). Deze wordt ook, en in toenemende mate, bespeeld door kinderen en jongeren. Ze krijgen daarom steeds vaker een centrale rol in de publieke ruimte toegemeten, en dit in rechtstreekse oppositie met de generaties voor hen.⁶ De penibele levensomstandigheden van de Afrikaanse grootstad veroorzaken tegelijkertijd een grondige transformatie van bestaande hekserij-idiomen. De groeiende armoede, die in steden als Kinshasa momenteel nog wordt geaccentueerd door het nijpend voedseltekort dat veroorzaakt wordt door de oorlog in het oosten van het land, plaatst de bestaande structuren van verwantschapssolidariteit onder zeer zware druk. De koppeling van kinderen en heksen hangt, zo zal ik betogen, dan ook ongetwijfeld samen met een grondige herstructurering van de noties van moederschap, verwantschap, gerontocratie en autoriteit. De transformaties in al deze velden zijn finaal te herleiden tot de diepe crisis waaraan de logica van gift en

reciprociteit, die de onderbouw vormt van het domein van verwantschap, in de stedelijke context onderhevig is.

De crisis van de gift, in de Maussiaanse betekenis als 'fait social total', is tevens de crisis van het symbolische. Deze crisis komt tot uiting in het uit elkaar halen of vallen van twee interdependente niveaus: het *symbolische niveau*, (de 'eerste wereld': de realiteit van de uitwisseling, het contract en de representatie), en het *imaginaire niveau*, (waartoe ook de *tweede wereld* behoort, en die vorm geeft aan de sociale logica en aan het symbolische als geïnternaliseerde sociale structuur).⁷ Doordat deze twee niveaus niet meer opereren als twee zijden van eenzelfde medaille (vandaar ook de meer veralgemeende breuk tussen betekenis en betekenaar), legitimeert het imaginaire niet langer de realiteit. Domeinen van verwantschap, uitwisseling, geld, markt, seksualiteit, macht en geweld worden zo voortdurend van het symbolische naar het imaginaire getrokken, in een postkoloniale realiteit die zelf hoe langer hoe meer onirieke kwaliteiten krijgt.

Heksenkinderen in Congo

In 1994 kreeg ik toevallig een videoband in handen van een kruisverhoor van drie Congolese jongetjes door een aantal volwassenen, Congolezen en twee Belgen die allen lid waren van een gebedsbeweging in de Brusselse Congolese diaspora. Op de band is te zien hoe de drie kinderen tussen acht en twaalf jaar worden beschuldigd van de dood van enkele verwanten, waaronder de moeder van één van hen. Tijdens de duur van het (bij momenten vrij gewelddadige) verhoor bekennen de drie dat ze inderdaad een aantal verwanten en kennissen hebben 'gegeten'. In detail leggen ze uit hoe ze 's nachts hun lichaam verlieten en in een zelfgemaakte 'helikopter' (een lucifer) naar Kinshasa vlogen. Daar gingen ze dan met de hulp van andere heksenvrienden en oudere heksen, waaronder de grootmoeder van één van de drie, over tot het doden, verdelen en eten van de lichamen van hun slachtoffers.

Dergelijke verhalen zijn ondertussen in die mate gemeengoed geworden in een stad als Kinshasa dat zelfs grote internationale persagentschappen er aandacht aan beginnen te schenken in hun persberichten.⁸ In de straten van Kinshasa trekken steeds grotere groepen straatkinderen rond, 'monniken' (*moines*), *phaseurs* of *shege* genaamd. Tot voor kort was dit een vrij beperkt fenomeen van kleine groepen straatkinderen die zich doorgaans ophiielden langs de grote verkeersaders in de meer gegoede, 'blanke' wijken van de stad zoals Gombe, waar veel ambassadepersoneel en andere expats verblijven en dus ook een centje te rapen valt. Ondertussen heeft het fenomeen zich over alle wijken van deze immense stad uitgebreid. Veel van deze kinderen zijn op straat beland na een beschuldiging van hekserij in de schoot van hun familie, een veralgemeend fenomeen dat alle rangen, standen en etnische achtergronden in Kinshasa overstijgt. Kinderen, van twee tot achttien jaar, worden in toenemende mate beschuldigd van de ziekte of de dood van andere kinderen of volwassenen in hun familiekring: kinderen die hun ouders 's nachts en met de hulp van andere heksenvrienden hebben ingespoten met 'slecht bloed', waarop de ouders AIDS hebben gekregen; meisjes van drie, vier jaar die zich transformeren tot bloedmooie vrouwen en aldus hun eigen vaders en ooms het bed

in lokken en zo ziek of steriel maken; kinderen die waanzin, kanker, hartaanvallen veroorzaken bij ouders en familieleden (die zich overigens vaak in de diaspora bevinden); kinderen die ogenschijnlijk drie, vier jaar oud zijn, maar in de wereld van de nacht reeds vele kinderen hebben gebaard die op hun beurt ook weer als heksen door de stad trekken... Dergelijke beschuldigingen leiden vaak tot een gewelddadig conflict in de familie, waarbij het kind in kwestie soms zwaar mishandeld wordt en in extreme gevallen zelfs gedood. Veel van deze kinderen worden uit hun familie verstoten en komen zo op straat terecht, waar ze kortere of langere tijd zullen verblijven. Ze organiseren zich in kleine, vaak sterk hiërarchische groepen en samenwerkingsverbanden, 'stallen' (*écuries*) genaamd. Ze trekken zo door de stad, aan hun lot overgelaten en gevreesd door allen omwille van hun vermeende capaciteit als 'heksenkind'. Hiërarchieën binnen een groep zijn vaak gestructureerd naar analogie met het legervoorbeeld. Zo zullen heksenkinderen elkaar in 'de wereld van de nacht' graden toekennen, van sergeant tot generaal, waarbij men opklimt in graad naarmate men meer slachtoffers heeft gemaakt.

Vaak zijn de beschuldigde kinderen die zo op straat terecht komen, zelf reeds gemarginaliseerd in de familiecontext waarin ze leven. Vele zijn bijvoorbeeld wees (de AIDS-epidemie speelt hierbij een niet te onderschatten rol) en wanneer één of beide ouders nog leven (de levensverwachting ligt in Congo momenteel onder de 50 jaar) zijn deze vaak afwezig (door processen van migratie-arbeid, diaspora, oorlog en dergelijke meer). De kinderen worden dan meestal opgevoed door andere, verre of nabije verwanten (al dan niet classificatorische grootouders, ooms, tantes, co-vrouwen van hun eigen moeder).

Kerken en kindheksen

De spiraal van geweld die in de schoot van de verwantschapsgroep wordt vrijgemaakt door het patroon van – in toenemende mate op kinderen gericht – hekserijbeschuldigingen, wordt ten dele doorbroken door de kerkbewegingen. Zoals reeds is aangevoerd voor andere Afrikaanse contexten, schenken kerken van allerhande signatuur, maar toch vooral aangevoerd door de nog steeds aan populariteit winnende Pinksterkerken en apocalyptische bewegingen, zeer veel aandacht aan de figuur van de Satan en de strijd tussen goed en kwaad (zie bijvoorbeeld Meyer 1999 voor een soortgelijke ontwikkeling in de Ghanese context). Men kan zondermeer stellen dat de kerken op deze manier een cruciale rol spelen in de productie en de toenemende centraliteit van de figuur van de heks in het collectieve imaginaire van de Congolese samenleving, die zelf wordt gerestructureerd als een Armageddon, de 'tweede wereld' waar de demonen verzamelen in een algehele oorlog tegen God (zie de Openbaring van Johannes 16: 16).

De rol van de kerken in relatie tot het kwade is in essentie ambivalent. De kerken zijn zowel een onderdeel van het probleem als een lokale oplossing ervan. Enerzijds wordt in deze kerken het samenvallen van de figuur van de heks en het kind geproduceerd: tijdens de diensten en collectieve gebedsstonden worden kinderen overgehaald tot het afleggen van een publieke biecht waarin ze hun ware aard als heks onthullen. In

hun strijd tegen de marginalisering van kinderen richten internationale hulporganisaties en NGOs als 'Save the Children' dan ook vooral hun pijlen op deze kerken, meer specifiek op de 'pasteurs' die vaak in een creatieve transformatie van meer 'traditionele' divinatoire modellen, kinderen aanwijzen en als heks 'herkennen'. Anderzijds bieden de kerkbewegingen met dergelijke diagnoses ook een alternatief voor het geweld dat zich in de schoot van de verwantschapsgroep ontwikkelt wanneer één van de kinderen van de familie wordt beschuldigd. De kerken laten een verplaatsing en herformulering toe van het soms extreme, fysieke en psychologische geweld dat beschuldigde kinderen moeten ondergaan in de familie-context. Het kind wordt op deze manier uit de gewelddadige verwantschapscontext onttrokken en gedeponeerd in gebedsgroepen en genezingskerken. Hier richt de – vaak eveneens hardhandige – behandeling zich doorgaans op een initiële periode van quarantaine en afzondering, hetzij individueel, hetzij collectief met andere 'heksen-kinderen'. Zoals ik zelf heb kunnen observeren worden in sommige kerken op deze manier tot honderd kinderen per week binnengebracht. Tijdens deze afzonderingsperiode, die kan variëren van enkele dagen tot enkele weken, worden de kinderen onderworpen aan een periode van vasten en rituele purificatie. Door toediening van laxemiddelen wordt getracht de lichamen te reinigen van het 'vlees' van de geconsumeerde slachtoffers. Onverteerde stukken vlees en andere elementen die in het braaksel en de stoelgang van de kinderen worden aangetroffen worden als bewijs gebruikt tijdens het moment van publieke confessie voor de verzamelde gelovigen. Tijdens de afzonderingsperiode worden de kinderen regelmatig verhoord, eventueel samen met één of meer van de ouders of verantwoordelijke volwassenen. Op deze manier wordt langzaam een narratief geconstrueerd dat structuur zal geven aan de confessie in de publieke kerkruimte. Na dit cruciale moment van publieke biecht wordt vervolgens overgegaan tot een exorciserend moment (*délivrance, cure d'âme*), vaak in het kader van door vrouwen (*intercesseuses*) geleide gebedsgroepen. Hierbij wordt het kind in het midden van een gebedscirkel geplaatst en vervolgens onderworpen aan meerdere, vaak zeer intense sessies van uitdrijving door gebed en handenoplegging. Variërend van kerk tot kerk, wordt er al dan niet samengewerkt met de verwanten van de betrokken kinderen om een reïntegratie in de schoot van de familie te bewerkstelligen. Vaak echter blijkt een hereniging onmogelijk omdat ouders en andere verwanten teveel angst hebben om een dergelijk kind terug op te nemen. Het zijn vooral deze kinderen die vervolgens een straatleven gaan leiden.

Kinderen en de geografie van inclusie en exclusie

In vele studies over kinderen en jongeren worden deze laatste meestal beschreven als kwetsbare wezens, aangewezen op de bescherming van volwassenen. Kinderen en jongeren worden vaak gezien in oppositie met volwassenen. Deze invalshoek wordt ook internationaal ondersteund: de rechten van het kind (dat als dusdanig wordt gedefinieerd tot op de leeftijd van 18 jaar)⁹ zijn er een voorbeeld van. In deze officiële interpretaties worden kinderen omschreven als afhankelijk, onvolwassen en niet rijp voor het dragen van verantwoordelijkheid. De sociale ruimte die aan kinderen wordt voor-

behouden is dan ook grotendeels deze van de familie en de school. Deze Europese en Noord-Amerikaanse conceptualisering van kinderen is dermate geüniversaliseerd dat kinderen die niet aan dit patroon beantwoorden algemeen gezien worden als hulpbehoevend en als potentiële slachtoffers. In Afrika echter kennen weinig kinderen de luxe van bescherming zoals die in het westen geboden wordt door de ouders en de staat. In dit artikel wil ik daarom kijken naar de radicaal verschillende lokale socio-culturele constructie van kinderen in de Afrikaanse stadscontext. In die context is het inderdaad niet moeilijk om, vanuit het hierboven vermeld westers perspectief, te documenteren hoe kinderen vaak tot hulpbehoevende slachtoffers worden gereduceerd door het politiek, economisch, socio-cultureel, psychologisch en seksueel geweld dat dit continent teistert (Cohn & Goodwin-Gill 1994, El-Kenz 1996, Henderson 1999, Said & Last 1991, Scheper-Hughes & Sargent 1998). Sommigen spreken hierbij zelfs van een veralgemeende Afrikaanse ‘youth crisis’ (Van Zyl Slabbert e.a. 1994; Cohen 1999). Het ligt geenszins in mijn bedoeling om de realiteit van dit victimiserend discours te ontkennen. Anderzijds is het ook noodzakelijk om kinderen niet uitsluitend te beschouwen als passief en kwetsbaar, als ‘made and broken’ door de socio-economische en politieke processen van de Afrikaanse grootstedelijke realiteit, maar ook als actieve ‘makers and breakers’ van die realiteit, en dus als actoren met een soms groot vermogen om in te grijpen op de wereld, en dit op een manier die zowel positief als negatief kan zijn. Aansluitend bij lokale noties van ‘agency’ worden kinderen hierbij niet beschouwd als toekomstige of proto-volwassenen, maar als sociale actoren in het heden, met een ingrijpende rol en aanwezigheid in de hele maatschappelijke context, en dit ten goede zowel als ten kwade. Kinderen en jongeren verschijnen hierbij fundamenteel als Janus-figuren en belichamen daarmee ook een dynamiek van mutatie die misschien wel de essentie uitmaakt van de Centraal-Afrikaanse postkoloniale maatschappelijke ruimte (De Boeck, *ter perse*).

Verwezen naar sites van exclusie (de straat opgejaagd, verstoten uit de verwantschapsgroep, in quarantaine geplaatst in de kerken) hebben kinderen in Kinshasa voorheen nog nooit een zo centrale positie ingenomen in de publieke ruimte. Vooreerst is er de zeer reële macht ‘from the barrel of the gun’ die kindsoldaten (*kadogo*) belichamen. Toen kindsoldaten, sommigen van hen jonger dan tien jaar, in 1997 hun intrede deden in Kinshasa met de komst van Kabila, was dit een totaal nieuw en schokkend feit voor de meeste inwoners van deze grootstad. Ook economisch staan jonge adolescenten centraler dan ooit: ‘de kinderen van Lunda’ (*bana Lunda*), de jongeren die naar de diamantrijke Angolese provincie van Lunda Norte trekken, verschaffen zich een toegang tot dollars en diamanten. Zij beschikken daardoor bij terugkomst over koopkracht en dus ook een tastbare macht in de ruimte van familie en verwanten (De Boeck 1999a). Ook in de populaire urbane cultuur treden kinderen en jongeren meer en meer – en ook letterlijk – voor het voetlicht. In de recente songs van superster Papa Wemba krijgen de *shege*, straatkinderen (die vaak gebrandmerkt worden als heks), een centrale rol toegevoegd.¹⁰ Meer recent lanceerde dezelfde Papa Wemba het fenomeen van de *fioti-fioti* of de *bakamoke*, de ‘kleine kleintjes’, danseresjes van nauwelijks tien à twaalf jaar die met hun dansen en uitgesproken seksuele uitstraling het publiek van Kinshasa’s grote rumba-orkesten in vervoering brengen. De seksuele verlokkingen en gevaren van

jonge meisjes hebben zich intussen ontwikkeld tot een hele stadsmythologie waarin de figuur van de *kamoke sukali*, de 'hele kleine gesuikerde', opduikt als ultieme femme fatale en mannenverslindster.¹¹ Eenzelfde centraliteit hebben kinderen ook in de media. Niet alleen tonen Congolese TV-stations in Kinshasa bijna wekelijks programma's waarin kindheksen worden ontmaskerd tijdens massabijeenkomsten, maar de verschuivingen en verbanden tussen kinderen en hekserij worden ook mee gemodelleerd door de globale media, ondermeer onder invloed van soapseries uit Nigeria die in videovorm of op TV ook in Congo graag worden bekeken. Daarin worden vaak 'spirit-children' opgevoerd.¹² Nergens echter zijn de kinderen zo centraal op de publieke scène aanwezig als in de ruimte van de kerken, tijdens het moment van publieke confessie. Het is hier dat kinderen ook daadwerkelijk een reële macht demonstreren: in hun getuigenis stellen ze immers op hun beurt de volwassenen aanwezig die hen initieerden in de wereld van de hekserij. Het betreft een al dan niet anonieme vrouw op de markt die aan het kind wat voedsel aanbood om zo het kind aan haar te binden in de wereld van de nacht; een vader of moeder die aan een speelkameraadje van één van de eigen kinderen een glas water aanbood, maar die daar dan 's nachts een tegengift in mensenvlees voor bleek te verwachten; een grootouderfiguur of een andere verwant ... Dergelijke publieke beschuldigingen kunnen zeer zware implicaties hebben, en leiden niet zelden tot het toetakelen, lynchen of verbranden van de geïmpliceerde volwassene.¹³ Vaak ook gebruiken kinderen op deze manier hun statuut van 'heks' om zich te onttrekken aan de familiecontext, of om een ruzie of vete met één van de verwante volwassenen in hun voordeel te beslechten.

Crisis van de verwantschap en het senioriteitsmodel?

Dit alles is alleen maar mogelijk in een context van complexe maatschappelijke verschuivingen. Deze veruitwendigen zich ondermeer in een fundamentele crisis en herstructurering van gangbare verwantschapsmodellen. Indien hekserij de schaduwzijde van verwantschap is, zoals Geschiere (1997) het uitdrukt, dan wijst de generationele verschuiving in het hekserij-idioom, en de – althans gedeeltelijke – loskoppeling van hekserij en verwantschap, tevens op grondige wijzigingen in de structurering van de verwantschapscontext. Zoals de dynamische westerse grootstad zich ontvouwt in een wereld van simultaneïteit waarin tijd en chroniciteit worden ontkend, zo ook leidt de introductie en uitbouw van de moderniteit in Afrika tot diepe veranderingen in de constructie van de collectieve herinnering en de herwerking van thema's uit een gedeelde traditie en een gedeeld verleden. Deze veranderingen weerspiegelen zich ook in een gedeeltelijke afbrokkeling of transformatie van de 'patriarchale', gerontocratische orde, die zo typerend is voor de 'enduring time' van de traditie waarin de verwantschapslogica zich realiseert en veruitwendigt. Processen van urbanisering, migratie-arbeid, de penetratie van het lokale niveau en de rurale niche door globale economieën, de introductie van geld in een wereld gedomineerd door de logica van de gift, de rupturen en breuklijnen teweeggebracht door de (crisis van de) moderniteit zijn factoren die er voor hebben gezorgd dat het model van voorouderlijke continuïteit en dat con-

creet aanwezig wordt gesteld door de oudere man waaraan het heden zich spiegelt, onder aanzienlijke druk is komen te staan. Op het microniveau van het huishouden en de familie- en lineageverbanden hebben deze processen op allerlei domeinen in belangrijke mate sociale veranderingen teweeg gebracht in de manier waarop vorm wordt gegeven aan relaties van autoriteit en respect, en dit zowel in de verhoudingen tussen mannen en vrouwen als in de verhouding tussen de generaties. De verschuivingen tonen zich duidelijk in de veranderende arbeidsverhoudingen. In de stedelijke context van Afrika zijn de meeste familie- en gezinshoofden sociaal en economisch gereduceerd tot werkloze en inactieve mannen (in Kinshasa bijvoorbeeld heeft amper 5 % van de mannelijke bevolking een gesalarieerd inkomen in de formele sector). Mannen zijn ook veel meer betrokken in migratie-arbeid waardoor ze – soms voor zeer lange periodes – afwezig zijn in het huishouden. Het zijn de vrouwen, veeleer dan hun echtgenoten, die het hoofd bieden aan de socio-economische crisis die het Afrikaanse continent teistert. Zij zijn het die allerlei strategieën hebben ontwikkeld om de familie te laten overleven. Zij zijn het ook die nieuwe netwerken van coöperatie hebben ontworpen in 'tontines', kerken en andere samenwerkingsverbanden. Dit alles brengt ook sociale verschuivingen met zich mee, die tevens kunnen verklaren waarom heksenkinderen op hun beurt voornamelijk vrouwen en moederfiguren beschuldigen: met de gewijzigde sociale en economische genderverhoudingen ent het discours van hekserij zich op de nieuwe, vrouwelijke dragers van macht en niet langer op de oudere mannelijke, die steeds de personificatie van de heks zijn geweest. Deze macht is echter relatief want ze is gerealiseerd in een totaal verbrokkeld landschap van verwantschap. De fragmentatie van het verwantschapsnetwerk genereert overigens nieuwe spanningen, die vaak een goede voedingsbodem zijn voor hekserijbeschuldigen tussen volwassenen onderling, of tussen volwassenen en de kinderen die zij onder hun hoede hebben. Zo is er het hele fenomeen van de grootstadspolygamie en de ontwikkeling van de categorie van *mbanda*, co-vrouwen of rivalen die meestal niet onder één dak wonen of soms elkaar zelfs niet kennen maar waartussen de relaties in ieder geval vaak gespannen zijn. Bij het overlijden van een co-vrouw, of bij haar langdurige afwezigheid (in de context van de diaspora bijvoorbeeld) gebeurt het echter frequent dat één van de andere co-vrouwen de kinderen van haar 'rivale' onder haar hoede krijgt. Zeker wanneer ook de vader van deze kinderen overlijdt bevinden die kinderen zich doorgaans in een weinig benijdenswaardige en onbeschermd positie in de familiecontext waarin ze opgroeien, en worden ze heel vulnerabel als het op hekserijbeschuldigingen aankomt.¹⁴

Dezelfde socio-economische veranderingen hebben ook bijgedragen tot een generationele kloof. Zeker op het platteland zijn kinderen en jongeren vaak niet langer geneigd om hetzelfde leven te leiden als hun ouders, om zich te vestigen en een woonst te bouwen, om een stukje grond te bewerken. Het is ook de sociale druk die van de ouderen in het dorp uitgaat, en daaraan gekoppeld de angst voor de macht die de ouderen kunnen uitoefenen over individuen (ook in termen van hekserij bijvoorbeeld), die ervoor hebben gezorgd dat veel jongere mensen zich lostrekken uit de rurale sfeer en zich in de stad gaan vestigen. Daar reorganiseren ze zich vaak in allerlei nieuwe sociale organisaties, van de *écurie* (voornamelijk economische samenwerkingsverbanden tussen jongeren) tot de gebedsgroep, gestructureerd rond horizontale relaties

van (al dan niet heruitgevonden) verwantschap binnen één generatie in plaats van op basis van verticale relaties tussen generaties zoals vroeger. In de nieuwe gebedsgroepen wordt zo iedereen *frère en Christ* en *soeur en Christ*. De gebedsgroepen zijn dan ook vaak de plaatsen bij uitstek waarin jongeren zich, zoals tijdens nachtelijke gebedstonden, aan het ouderlijk gezag en aan relaties van de ouderen kunnen onttrekken).

Ondanks de crisis waarin de gangbare structuren van senioriteit zich bevinden, blijft leeftijd een uitermate belangrijke factor om individuen te plaatsen in de samenleving. Maar er is een belangrijke verschuiving van *absolute* leeftijd (via een periodisering met jeugd, volwassenheid, ouderdom, telkens geritualiseerd in rites de passage die de verschillende momenten van de 'levenscyclus' markeren) naar *relatieve* leeftijd (in een logica van 'grand' en 'petit'). Daarin vallen leeftijd en functie met elkaar samen en vervagen normale hiërarchieën tussen absolute leeftijds- en gendercategorieën. Zo krijgt men bijvoorbeeld de 'oudere student', en de 'jonge oom' of 'jonge chef'. Op dezelfde wijze verwerven jonge 'bana Lunda' (voornamelijk jongens maar ook jonge vrouwen) door hun financiële macht ook morele autoriteit over veel oudere mannen in hun familie.¹⁵

Belangrijk is dat de nieuwe hiërarchieën, ofschoon relatief en niet absoluut, ook in die veranderde context nog steeds gebaseerd zijn op 'leeftijd' en dat de 'oude' woordenschat en praktijk van de mannelijke gerontocratische modellen blijven vorm geven aan deze nieuwe getransformeerde contexten en relaties tussen de generaties en de gendercategorieën. In die zin is het niet zozeer het senioriteitsprincipe als dusdanig dat in crisis is. Veeleer lijkt het te gaan om een conflict tussen generaties, gemedieerd door gender, waarbij de jongere generatie het recht opeist om zich te manifesteren 'als een gezagvolle oudere' en het gerontocratische vocabularium te gebruiken 'voor haar tijd'. Dit doet zich vooral voor in de context van de stad. De manier waarop deze jongeren zich trachten te realiseren keert zich dus eigenlijk niet af van de modaliteiten van het oude model: het recht om in het publiek te spreken, de positie te verwerven van 'maker' van het sociale netwerk, de spil te zijn van mechanismen van redistributie in de verwantschapsgroep, dit wil zeggen zich te kunnen positioneren als 'schenker', met alle rechten en verplichtingen hieraan verbonden. Jongeren claimen daarentegen deze modaliteiten voor zichzelf, tegen de oudere generatie in. Ook jongere meisjes en vrouwen trachten zich los te wrikken uit de oude hiërarchische relaties van autoriteit in het huishouden en de lineage, maar net zoals de jongere mannen zullen zij niet zozeer de gerontocratische structuren *an sich* ontwrichten, als wel deze structuren naar hun eigen hand zetten en repliceren in een gewijzigde machtsverhouding, waarin de rollen tussen de gendercategorieën worden omgekeerd: jonge vrouwen zullen zich in de context van de diamanttraffiek tussen Angola en Congo bijvoorbeeld als succesvolle oudere mannen gedragen, ondermeer in hun betrachting om een monopolie te verwerven op het manipuleren van huwelijksstrategieën en allianties tussen verwantschapsgroepen, wat doorgaans een mannelijk prerogatief is (De Boeck 1999b).

De 'gerontocratische crisis' is dus eigenlijk zowel een generatie- als een genderconflict, waarin bestaande patronen en structuren van autoriteit niet zozeer verdwijnen maar wel op een zeer flexibele wijze worden toegeëigend door een nieuwe groep van personen die daar voorheen geen aanspraak op kon maken. Dat dit generatieconflict zich niet probleemloos ontvouwt, toont zich echter in heel het discours van hekserij dat

zich voornamelijk richt op kinderen, jongeren en vrouwen. De diabolisering van kinderen door volwassenen en ouderen kan dan ook worden begrepen als een donkere allegorie die iets vertelt over een diepgeworteld gevoel van maatschappelijke crisis (die tevens ook een meer globale crisis is van de moderniteit). Trouwens, ook in Europa, Latijns-Amerika en Azië wordt 'hekserij' meer en meer een – gemediatiseerd – idioom om een dergelijke crisis uit te drukken: kindermishandeling, kinderprostitutie, satanisme met kinderooffers, pedofilie, orgaanhandel waarin kinderlichamen centraal staan, doodseskaders die jacht maken op straatkinderen. Wat is een Dutroux anders dan het prototype van de superheks die kinderen opeet?

Bij de Luunda van Congo wordt de hekserij van de moederlijke oom die de kinderen van zijn zus 'opeet', beschreven als 'de hond die zijn eigen placenta opeet' (*kabw waadi zamu dieend*). Terwijl het fenomeen van kindheksen de toenemende satanisering van kinderen illustreert, in een perversie van traditionele modellen van hekserij (nu is het immers de placenta die de hond opeet), toont het westerse voorbeeld hoe kinderen in toenemende mate het slachtoffer worden van de 'hekserij' van volwassenen. In beide gevallen gaat het om de intergenerationele crisis van samenlevingen wiens relatie met de eigen nakomelingen problematisch is geworden. Het betreft samenlevingen die met andere woorden de levensstroom terug naar de bron ombuigen, of de bron van de levensstroom loskoppelen en zo hun eigen toekomst kannibaliseren.

De crisis van de gift

Meer algemeen laat de crisis van verwantschapsrelaties zich overigens ook zien in de ontvricting van de giftlogica die (ondermeer) huwelijkstransacties onderbouwt. Veel jonge mannen zijn momenteel economisch in de onmogelijkheid om de materiële transacties en verplichtingen die aan een huwelijk voorafgaan na te komen. Zoals een man mij op de centrale markt van Kinshasa op kernachtige wijze zei: 'Tosalaka te, tobalaka te' ('we kunnen niet werken en we kunnen niet huwen'). Vandaar dat in Kinshasa meer en meer wordt overgeschakeld op een nieuw huwelijkssysteem, namelijk dat van de *marriage raccourci*, het ingekorte huwelijk, waarbij een man en een vrouw de facto gaan samenwonen en een kind krijgen en zo de families van beiden voor een voldoening feit plaatsen zonder de verplichtingen in verband met bruidsprijs en dergelijke na te komen. Onnodig te vermelden dat dit op zijn beurt weer nieuwe beschuldigingen en conflicten in het leven roept.

Met de aard van de circulatie van vrouwen verandert meteen ook het hele patroon van gift en reciprociteit dat het sociale veld, en vooral de relaties tussen agnaten, uteriënen en geallieerden, onderbouwt. Ook het statuut van de vrouw, de moeder, wordt mee in deze structurele omwenteling betrokken. Het is kenmerkend dat de volwassenen die door kinderheksen in hun beschuldigingen worden geïmpliceerd zeer vaak vrouwen en moederfiguren zijn. Dit gaat radicaal in tegen het nochtans diepgewortelde culturele model dat vrouwen – als genitrix, moeder, cultivator en kokkin – ziet als de makers en voortbrengers van het sociale weefsel en als de ultieme belichaming van vruchtbaarheid. In de rurale Luunda-cultuur uit het zuiden van Congo, bijvoorbeeld,

wordt de vrouw geconceptualiseerd als een relationeel lichaam, een lichaam dat geeft en ontvangt en sterke fysieke en sociale banden creëert tussen de leden van het huishouden. Vandaar dat Luunda vrouwen naar zichzelf verwijzen als ‘de kleine naald (*kukeep kwa ndoong*) die de kleren aan elkaar naait’ of ‘herstelt’ (*aam kapwakal kaanguy kateendaang*). Het werkwoord *-teend* betekent ‘herstellen’ maar ook ‘voeden’ en ‘doen groeien’.¹⁶ Vrouwen zijn dus diegenen die sociale band en genereren en de schakels tussen generaties ‘knopen’. In de huidige stadscontext wordt deze intergenerationele schakeling echter grondig geproblematiseerd. Verhalen die in het circuit van ‘radio trottoir’ meer en meer de ronde doen hebben betrekking op deze crisis: moeders die heksenkinderen baren, of, zo mogelijk nog ontstellender, sidderalen ter wereld brengen.¹⁷

Als de veranderende status van vrouwen en moeders (ongetwijfeld mee veroorzaakt door de nieuwe – relatieve – economische macht van vrouwen) al indicatief is voor het teloorgaan van een giftlogica in de context van de grootstad, dan is de verschuivende beeldvorming over en collectieve beleving van kinderen dit zeker. In de alliantie-uitwisselingen vormen kinderen immers, misschien meer nog dan vrouwen, de ultieme ‘gift’, het ultieme bindmiddel in de eindeloze cycli van reciprociteit en redistributie die het maatschappelijke veld onderbouwen. Zoals Lallemand, en voor haar Mauss, al aangaven is het vooral de circulatie en de voortdurende beweging van kinderen tussen verschillende verwantschapscellen die er in ‘traditionele’ samenlevingen voor zorgen dat de sociale architectuur van verwantschap, alliantie en residentie mee vorm krijgt (Lallemand 1993). De herinterpretatie van Mauss’ klassieke *Essai sur le don* door Lévi-Strauss heeft er echter voor gezorgd dat de rol van kinderen uit de analyse van de giftcyclus is verdwenen en de volledige nadruk is komen te liggen op de vrouw als ultieme gift. Wie Mauss’ tekst echter herleest zal zich herinneren dat de uitwisseling van *oloa* en *tonga* in Polynesië niet alleen op gang wordt gebracht door de geboorte van een kind, maar dat dit kind ook zelf een gift, een *tonga*, wordt en als dusdanig ook wordt ingezet in de giftcyclus.¹⁸ Kinderen zijn dus zowel medium als actor in de creatie en uitbouw van verwantschapsrelaties en alliantie: zonder kinderen, geen gift; zonder gift geen verwanten en geallieerden. Vandaar dat kinderloze huwelijken in Congo leiden tot een terugkeer van de vrouw naar haar eigen familie en het restitueren van de goederen die werden getransfereerd tijdens de huwelijkstransacties.

De breuk tussen het imaginaire en het symbolische

Terwijl het fenomeen van de kindheksen symptomatisch is voor een meer algemene crisis van de gift, is deze crisis op zijn beurt weer emblematisch te noemen voor een onderliggende breuk tussen de niveaus van het imaginaire en het symbolische. Om de mediërende rol van de gift tussen deze twee niveaus duidelijk te maken moeten we even een zijsprong maken naar Lacan, die in *Fonction et champs de la parole et du langage* (1966) een herinterpretatie brengt van een klassieke tekst van Freud waarin deze laatste vertelt hoe hij een baby observeerde die telkens een bobijntje garen weggooid en vervolgens het bobijntje door middel van de afgerolde draad weer tot bij zich

terugtrok.¹⁹ De twee bewegingen werden telkens begeleid door het roepen van ‘o’ en ‘a’, *fort*, *ginder*, en *da*, hier. Via het spel met het bobijntje, bezweert de peuter op symbolische wijze de reële afwezigheid van de moeder: het bobijntje representeert het verloren object, het wordt (net zoals de gift in de cyclus van gift en tegengift) symbool van aanwezigheid en afwezigheid, ‘un petit quelque chose du sujet qui se détache de lui tout en restant encore bien à lui’. Het kind leert zo dat het in het symbolische domein kan controleren wat het in de realiteit alleen maar kan verliezen. Het bobijntje (de gift) is wat Lacan een object ‘a’ noemt: ‘le signifiant de toute perte rencontrée par le sujet dans son accession à l’ordre social et à l’échange’ (Lacan 1966: 180). De toegang tot het symbolische en het spel is de dimensie die aan het subject toelaat om de aantrekkingskracht van het spiegelbeeld, het beeld dat de ander terugstuurt, of het register van het imaginaire, te overwinnen. Het onbewuste niveau, daarentegen, is alles wat niet kan worden uitgewisseld, gesymboliseerd, gerepresenteerd, gegeven en teruggegeven. De psychoanalyse – of in een andere context het ritueel (cf. Devisch & Brodeur 1999) en dus de logica van gift en tegengift – beoogt het register van het imaginaire te laten opnemen in de dimensie van het symbolische, van de taal en van de uitwisseling.²⁰

In de klassieke interpretatie van de gift bij Lacan en Lévi-Strauss wordt uitgegaan van de suprematie van het symbolische op het imaginaire. De betekenis wordt hier in zekere zin ondergeschikt aan de betekenaar: symbolen krijgen een grotere werkelijkheidswaarde dan datgene wat ze symboliseren, dan het imaginaire en het niveau van wat Lacan ‘le réel’ noemt (datgene wat noch symbolisch noch imaginair is). Deze visie werd recentelijk aangevochten door Godelier (1996) die dit primaat eigenlijk omdraait en vertrekt van de gedachte dat zowel het niveau van het symbolische als van ‘le réel’ ook uitingen zijn van het imaginaire, dat de samenleving mee (re)creëert en institutionaliseert. Het symbolische bij Godelier is niet mentaal, maar omvat een geïnterioriseerde sociale structuur, gevormd door een sociale logica die onbewust is maar zich, als essentie van het sociale, voortdurend concretiseert in de domeinen van seksualiteit, macht en politiek. Het is de bundeling van de drie ordes (het imaginaire, het symbolische en ‘le réel’) die de sociale realiteit van mensen maakt, maar het is daarbij het imaginaire register dat vaste punten aanreikt vanwaaruit een samenleving wordt gebouwd. Om het op de Congolese context te betrekken: de ‘eerste wereld’, de sociale realiteit, krijgt geen vorm zonder een ‘tweede wereld’, een spiegelbeeld dat wortelt in een collectieve verbeelding. Dat is wat de in de traditie verankerde conceptualisering van hekserij als een moment van inversie, schaduw, dubbel betekent. De traditionele figuur van de heks fungeert als dusdanig als *imaginair* dubbel, als spiegel of imago, van een sociale orde. Als figuur van crisis bij uitstek maakt ze het tegendeel van crisis mogelijk.

Welke van de twee lezingen men ook verkiest, het is duidelijk dat het proces van ontdubbeling en spiegeling in de huidige Congolese context is weggefallen. Er vindt, met andere woorden, geen symbolisering meer plaats en er kan ook geen verbinding meer worden gelegd tussen de drie ordes van het imaginaire, het reële en het symbolische. Zoals ik heb betoogd is het bindmiddel tussen deze drie, de gift, immers zelf in crisis. Deze crisis is meteen ook een bredere crisis van de mogelijkheid tot representatie, tot het vatten van relaties in taal. Een van de drama’s van de Congolese postkolonialiteit is trouwens dat er geen taal voorhanden is om over die realiteit van crisis

te spreken en te denken, tenzij dan in de taal van de kolonisator die uiteraard zelf een onderdeel van het probleem is.

Het imaginaire wordt in de postkoloniale Congolese context niet meer gesymboliseerd, gerepresenteerd en aanwezig gesteld in de sociale realiteit. Het imaginaire onderbouwt, legitimeert en institutionaliseert niets meer op andere niveaus. Het is daarentegen ontologisch geworden: het heeft de sociale realiteit opgeslokt, of nog meer, het is zelf de sociale orde geworden. In september 1999 zag ik, op één van de vele taxi-busjes, *fulafula*, die Kinshasa doorkruisen, de volgende slogan geschreven staan: *Réalité eza trucquage te* (De werkelijkheid is geen schijn). Toch is de realiteit in Congo niet langer die van Lacans 'réel'. De 'tweede wereld' is de eerste geworden, net zoals bijvoorbeeld de informele economie de formele economie totaal heeft vervangen, of zelf de formele economie is geworden.

Door deze ontwikkeling van loskoppeling tussen imaginair, reëel en symbolisch, een ontkoppeling die zich het duidelijkst laat observeren in de ruimte van de grootstad, dreigt de heks als traditioneel concept zelf in crisis te geraken. De Congolese samenleving ondubbelt zich momenteel in de figuur van het kind en niet langer in het personage van de heks als culturele figuur van crisis waarin simultaan ook de tegenpool van crisis wordt geïnstitutionaliseerd. Dat heeft tegelijkertijd enorme consequenties voor de betekenis en de productie van geweld in de Congolese samenleving vandaag. Hekserij als traditionele dynamiek heeft altijd een ruimte van geweld geopend, wat het op zijn beurt weer mogelijk maakte om de sociale orde weer in het tegenovergestelde te doen kantelen en sociale of symbolische consensus te bewerkstelligen (De Boeck 1991). In deze context echter, onderbouwt het gewelddadige imaginaire niet langer het reële geweld of de oplossing ervan, maar is het zelf de ongemedieerde – realiteit geworden. *Réalité eza trucquage te*. Het is die fundamentele breuk in de wisselwerking tussen imaginaire en symbolische die zich veruitwendigt en kristalliseert in de figuur van het heksenkind (en kinderen zijn hoe dan ook reeds de meest krachtige referentiepunten waarop dit cultureel en sociaal imaginaire op het kruispunt tussen seksualiteit en macht zich ent).

Noten

Filip De Boeck is als hoofddocent verbonden aan het Centrum voor Afrika Onderzoek, Departement Sociale en Culturele Antropologie, van de Katholieke Universiteit Leuven (Filip.Deboeck@ant.kuleuven.ac.be).

- 1 *Mutete*: mand. De 'mandenmoeders' (*mamas mitete*) voeden hun families met wat ze in het woud vinden. Het woud biedt hen ook enige financiële veiligheid: meestal groeperen deze moeders zich in kleine coöperatieve eenheden (*muziki*) die financiële bijstand verlenen aan hun leden (bijvoorbeeld om de kosten te dragen van een overlijden of van medische hulp). De kleine financiële bijdrage die van elk van deze vrouwen wordt verwacht in het kader van de *muziki* (zo'n 50 Congolese Francs in 1998) wordt gedragen door de losse verkoop van de woudproducten die ze dagelijks verzamelen (maden, rupsen, wortels, fruit) op de vele markten van de stad.

- 2 Afgeleid van Lingala en kiKongo 'kindoki': hekserij. Het gebruik van het neologisme 'kindokinisme' is veelbetekend: de zich op onvoorspelbare wijze transformerende realiteit vereist voortdurend nieuwe begrippenkaders.
- 3 Vandaar dat RDC (République Démocratique du Congo) in de volksmond ook vaak wordt veranderd in Rdécès, de overleden, of dode, republiek. De Congolese postkolonie is zo in de lokale beleving verworpen tot een post-mortem, waarin de levenden hoe langer hoe meer levende doden zijn geworden.
- 4 In augustus-september 1999 werkte ik gedurende vijf weken in Kinshasa rond het fenomeen kindheksen, en meer bepaald in de context van een aantal gebedsgroepen en genezingskerken, veelal aanleunend bij de pinksterbewegingen, in de wijken Masina, Bandal, Lemba, Selembao, Ndjili en Kintambo. Er werden interviews gemaakt met kinderen, ouders, kerkleiders en betrokken volwassenen. Eerder werkte ik rond dezelfde problematiek in Kikwit, een stad op 500 km ten zuidoosten van Kinshasa, waar het fenomeen van kindheksen echter veel marginaler is dan in de hoofdstad.
- 5 Overigens is de koppeling tussen kinderen en heksen als dusdanig van alle tijden en plaatsen. Terwijl in Europa voor 1600 heksen doorgaans oud waren, duiken in de hekserijprocessen van na die datum steeds meer en meer kinderen op als centrale actoren. Niet alleen werden kinderen behekst, zoals in het zeventiende eeuwse Salem (Massachusetts), maar ze werden ook zelf van hekserij beschuldigd. In dezelfde periode belandden er in Europa vele kinderen op de brandstapel op beschuldiging van hekserij. Zie ondermeer Midelfort (1972: 179 e.v.) over de Würzburger heksenprocessen van 1627-9, waar tien kinderen en jongeren tussen zes en twintig ter dood werden veroordeeld op beschuldiging van hekserij. Ook in een – recentere – Afrikaanse context is het fenomeen van kindheksen niet onbekend. Geschiere (1980), bijvoorbeeld, rapporteert over *mbati*, een 'nieuw' type van kindhekserij dat de kop opstak bij de Maka van Zuidoost-Kameroen in het begin van de jaren zeventig. Wat bijgevolg uitzonderlijk lijkt aan het Congolese verhaal is vooral de schaal en de gegeneraliseerde omvang van het gebeuren in een urbane context.
- 6 Er is trouwens een groeiende onderzoekstrend omtrent de rol van jongeren in de afrikaanse context en daarbuiten, omtrent processen van identiteitsvorming in de postkoloniale context, alsmede rond de politieke, economische en culturele implicaties van de interactie tussen lokale en globale realiteiten en het ontwerp van 'alternatieve moderniteiten' (Amit-Talai & Wulff 1995, Cruise O'Brien 1996, De Boeck & Honwana [in voorbereiding], Geber 1998, Létourneau 1997, Rwebangira & Liljeström 1998, Skelton & Valentine 1998).
- 7 Voor de interpretatie van de relatie tussen symbolische en imaginaire zoals hier gebracht ben ik vooral schatplichtig aan M. Godeliers *L'enigme du don* (1996). Meer algemeen levert J.F. Bayart in *L'illusion identitaire* (1996) een innovatieve analyse van het imaginaire in relatie tot het politieke veld. Zie ook Castoriadis 1997.
- 8 Zie Barthélémy Bosongo, 'Les 'enfants sorciers', boucs émissaires de la misère à Kinshasa' (Agence France Presse, 13 oktober 1999). Tijdens dezelfde periode wijdde BBC2 televisie een heel programma aan het fenomeen van heksenkinderen in haar programma 'Newsnight'. Meer recent nog, op 28 maart 2000, berichtte APA (Agence Presse Associée): '108 enfants abandonnés pour sorcellerie pris en charge': '108 enfants abandonnés par leurs familles pour cause de sorcellerie ont été présentés dimanche à la presse au Centre d'exorcisme et de récupération des enfants, à Masina Pascal au cours d'un culte organisé par l'Eglise évangélique de Jésus-Christ au Congo. Ces enfants dont l'âge varie de 5 à 15 ans, (filles et garçons) sont exorcisés et encadrés par le révérend Kikutu Kamboma en vue de leur insertion utile dans la société.' Zie ook *NRC Handelsblad*, 24 maart 2000: 'Moeders in Congo baren 'heksen''.

- 9 Zie bijvoorbeeld de UN Geneva Convention, UN Convention of the Rights of the Child, The African Charter of Rights of the Child.
- 10 Zie Viva La Musica & Papa Wemba op hun album *Pole Position* uit 1995, waarin de kreet wordt gelanceerd 'Shege chance eloko pamba' ('straatkind, het geluk is een onbenullig ding', i.e. geluk ligt in een klein hoekje, ligt ook binnen jouw bereik). Tijdens concerten haalt Papa Wemba, in een echte publieke provocatie, ook regelmatig straatkinderen op het podium om mee te zingen. Deze associatie tussen muzikanten en straatkinderen bestendigt trouwens mee het bestaande beeld dat succesvolle artiesten ook gelieerd zijn aan de 'tweede wereld'.
- 11 In de wekelijkse afleveringen van lokaal gefabriceerde stripverhalen (het gedrukte equivalent van 'radiotrottoir', meestal getekend door 'l'enigmatique philosophe informel' Papa Mfumu'Eto 1) die in feuilletonvorm verschijnen en die overal aan bushaltes en kruispunten te koop worden aangeboden, is de *kamoke sukali* een centrale figuur. Over stadsroddels omtrent de seksuele escapades van jonge meisjes, de zogenaamde 'séries 8', zij die geboren zijn in de jaren tachtig, zie Nlandu-Tsasa 1997: 97. De figuur van de *kamoke sukali* wordt trouwens vaak verbonden met de sirene *mami wata*, waarmee de link tussen seksualiteit, gender, leeftijd, de toegang tot de materiële vruchten van de moderniteit en de 'tweede wereld' op zeer concrete wijze wordt belichaamd.
- 12 Vergelijk met Ben Okri's roman *The Famished Road*, waarin het hoofdpersonage, Azaro, ook een dergelijk 'spirit child' is. Veel van deze soaps worden uitgezonden op veelbekeken religieuze privé TV stations zoals de RTMV (Radio et Télévision Message de Vie) van de populaire prediker Fernando Kutinho en zijn kerk 'Armée de Victoire'. Andere populaire 'pasteurs' en religieuze figuren in Kinshasa zijn bijvoorbeeld Soni Kafuta ('Armée de l'Eternel'), Soni Mukwenze ('La Restoration'), Mutombo ('Ministère Amen'), Dieu Mukuna, Mama Olangi (CFMCI), de kerk 'Manne Cachée', Kiziamina, en Tata Onda ('Le Dieu des Africains').
- 13 Hier stelt zich meteen ook een heel juridisch probleem: de beschuldigde volwassene stapt niet zelden naar het vredegerecht, dat zich in deze echter meestal onbevoegd moet verklaren. In tegenstelling tot sommige andere Afrikaanse landen (Fisiy & Geschiere 1990) is hekserij niet opgenomen in het Congolese strafrecht. Vaak zien de rechters zich genoodzaakt buiten hun eigenlijke rol te stappen om te bemiddelen in het conflict, waardoor ze meer en meer ook de functie vervullen van ouderen in traditionele dorpspalavers.
- 14 De term 'mbanda' heeft ook betrekking op de relatie tussen de vrouwen van een oudere en een jongere broer. Bij het overlijden van één van beiden zal de andere broer vaak diens vrouwen en kinderen 'overnemen' en materieel ondersteunen.
- 15 Of zoals in Kinshasa vandaag vaak wordt benadrukt: degene die 'lard' (dollars, geld) heeft is 'chef', 'patron', ongeacht zijn leeftijd.
- 16 Zie bijvoorbeeld de praktijk van *kuteend wa kuteend*: wanneer een klein meisje door haar ouders ten huwelijk is beloofd aan een oudere man, dan zal deze laatste, 'als een moeder' voor haar zorgen zolang ze nog bij haar ouders inwoont, en dit tot ze de huwbare leeftijd heeft bereikt. Regelmatig zal de man zijn toekomstige bruid geschenken aanbieden: vlees van de jacht, panjestof en andere kleine geschenken. Naar deze geschenken wordt verwezen als *-lil mwaan*, 'het voeden van het kind', of *kuteend wa kuteend*, 'het doen opgroeien'.
- 17 Verhalen opgetekend in Kinshasa in september 1999 gaan ondermeer over dergelijke onderwerpen: 'de monsterfoetus die 's nachts uit de buik van zijn moeder komt' (Bebe oyo abimaka na zemi ya mama na ye na butu); 'de vrouw die een sidderaal ter wereld brengt te Kinshasa' (mwasi aboti nzombo na Kinshasa).

- 18 'Ainsi, l'enfant, que la soeur, et par conséquent le beau-frère, oncle utérin, reçoivent pour l'élever de leur frère et beau-frère, est lui-même appelé un *tonga*, un bien utérin [...]. Or, il est le canal par lequel les biens de nature indigène [...], les *tonga*, continuent à couler de la famille de l'enfant vers cette famille. D'autre part, l'enfant est le moyen pour ses parents d'obtenir des biens de nature étrangère (*oloa*) des parents qui l'ont adopté, et cela tout le temps que l'enfant vit' [...] En somme, l'enfant, bien utérin, est le moyen par lequel les biens de la famille utérine s'échangent contre ceux de la famille masculine.' (Mauss 1985 [1950]: 155-156)
- 19 Zie ook Nicolas 1986 voor een duidelijke uiteenzetting van de lacaniaanse doctrine over de gift.
- 20 Vandaar de these van Baudrillard (1976) dat 'traditionele' samenlevingen geen onbewuste kennen omdat alles in zekere zin gift is, symbolisch gemedieerd is en circuleert volgens de sociale code van omkeerbaarheid en reciprociteit.

Literatuur

- Amit-Talai, V. & H. Wulff (eds)
1995 *Youth cultures. A cross-cultural perspective*. London: Routledge.
- Augé, M.
1997 *La guerre des rêves – exercice d'ethno-fiction*. Paris: Seuil.
- Baudrillard, J.
1976 *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard.
- Bayart, J.-F.
1996 *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard.
- Castoriadis, C.
1997 *World in fragments. Writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination*. Stanford: Stanford University Press.
- Cohen, P.
1999 *Rethinking the youth question*. Durham: Duke University Press.
- Cohn, I. & G.S. Goodwin-Gill
1994 *Child soldiers. The role of children in armed conflicts*. Oxford: Clarendon Press.
- Comaroff, J. & J. Comaroff
1999 Occult economies and the violence of abstraction: Notes from the South African postcolony. *American Ethnologist* 26(2): 279-303.
- Cruise O'Brien, D.
1996 A lost generation? Youth identity and state decay in West Africa. In: R. Werbner & T. Ranger (eds), *Postcolonial identities in Africa*. London: Zed, pp. 55-74.
- De Boeck, F.
1991 Therapeutic efficacy and consensus among the Aluund of Southwestern Zaïre. *Africa* 61(2): 159-85.
1998a 'Beyond the grave': History, memory and death in postcolonial Congo/Zaire. In: R. Werbner (ed.), *Memory and the postcolony. African anthropology and the critique of power*. London: Zed Books, pp. 21-57.

- 1998b Zombificatie en de postkolonie: een opstel over geschiedschrijving, herinnering en dood in Congo-Kinshasa. *Mededelingen der zittingen van de Koninklijke Academie voor Overzeese wetenschappen* 44(3): 285-304.
- 1999a Domesticating diamonds and dollars: Identity, expenditure and sharing in Southwestern Zaire (1984-1997). In: B. Meyer & P. Geschiere (eds), *Globalization and identity. Dialectics of flow and closure*. Oxford: Blackwell, pp. 177-209.
- 1999b 'Dogs breaking their leash': Globalization and shifting gender categories in the diamond traffic between Angola and DR Congo (1984-1997). In: de Lange, D. & C. Zabus (eds), *Changements au féminin en Afrique noire. Anthropologie et littérature. Volume 1*. Paris: L'Harmattan. Pp. 87-114.
- t.p. Borderland Breccia: The Mutant Hero in the Historical Imagination of a Central-African Diamond Frontier. In: J. & J. Comaroff (eds), *Youth in Africa: Producing futures in a global age*. Chicago: University of Chicago Press (*African youth: generational change and Globalization. Volume 1*).
- De Boeck, F. & A. Honwana (eds)
t.p. *Makers and breakers, made and broken. Children and youth as emerging categories in postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press. (*African Youth: Generational change and globalization. Volume 2*).
- Devisch, R. & C. Brodeur
1999 *The law of the lifegivers. The domestication of desire*. London: Harwood.
- Douglas, M.
1999 Sorcery accusations unleashed: The Lele revisited, 1987. *Africa* 69(2): 177-93.
- Fisy, C. & P. Geschiere
1990 Judges and witches, or how is the state to deal with witchcraft? Examples from South-eastern Cameroon. *Cahiers d'Etudes africaines* 118: 135-56.
- Geber, M.
1998 *L'enfant africain dans un monde en changement. Étude ethno-psychologique dans huit pays Sud-Africains*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Geschiere, P.
1980 Child-witches against the authority of their elders. Anthropology and history in the analysis of witchcraft beliefs of the Maka (Southeast Cameroon). In: R. Schefold, J.W.Schoorl & J. Tennekes (eds), *Man, meaning and society. Essays in honour of H.G. Schulte Nordholt*, Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, 89: 268-99.
1997 *The modernity of witchcraft. Politics and the occult in postcolonial Africa*. Charlottesville/London: University Press of Virginia.
- Godelier, M.
1996 *L'enigme du don*. Paris: Fayard.
- El-Kenz, A.
1996 Youth and violence. In: S. Ellis (ed.), *Africa now. People, policies & institutions*. Den Haag/ London/ Portsmouth: DGIS/ James Currey/ Heinemann.
- Henderson, P.
1999 *Living with fragility: Children in new crossroads*. Cape Town: University of Cape Town (onuitgegeven doctoraatsverhandeling).
- Lacan, J.
1966 Fonction et champs de la parole et du langage. In: *Ecrits*. Paris: Seuil.

- Lallemand, S.
 1993 *La circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. Paris: L'Harmattan.
- Létourneau, J. (Ed)
 1997 *Le lieu identitaire de la jeunesse d'aujourd'hui. Études de cas*. Paris: L'Harmattan.
- Nlandu-Tsasa, C.
 1997 *La rumeur au Zaïre de Mobutu. Radio-trottoir à Kinshasa*. Paris: L'Harmattan.
- Mauss, M.
 1985 *Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France. [1950]
- Meyer, B.
 1999 *Translating the devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Midelfort, E.
 1972 *Witch-hunting in Southwestern Germany 1562-1684*. Stanford: Stanford University Press.
- Nicolas, G.
 1986 *Don, rituel et échange marchand*. Paris: Institut d'Ethnologie, Musée de l'Homme.
- Rwebangira, M.K. & R. Liljeström (eds)
 1998 *Haraka Haraka...Look before you leap: Youth at the crossroad of custom and modernity*. Uppsala: Nordiska Institut.
- Said, H.I. & M. Last (eds)
 1991 *Youth and health in Kano today*. Special issue of *Kano Studies*.
- Scheper-Hughes, N. & C. Sargent (eds)
 1998 *Small wars. The cultural politics of childhood*. Berkeley: University of California Press.
- Schneider, M.A.
 1993 *Culture and enchantment*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Skelton, T. & G. Valentine (eds)
 1998 *Cool places. Geographies of youth cultures*. London: Routledge.
- Utas, M.
 1999 An agency of victims. Young women in Liberia's civil war. Ongepubliceerd paper voorgesteld op de internationale conferentie 'Children and youth as emerging categories in postcolonial Africa', Leuven, 4-5 november 1999 (organisatoren: F. De Boeck & A. Honwana).
- Van Zyl Slabbert, C., Malan, H. Marais, J. Olivier & R. Riordan
 1994 *Youth in the new South Africa*. Pretoria: Human Science Research Commission.