

Hete Geboorten

Onheilsverklaring en synchronie bij de Sukuma van Noord Tanzania

Koen Stroeken

Het klinkt als het relaas van een ware buitenkans. Een antropoloog krijgt van zijn Sukuma medewerker een term aangereikt om genezingsrituelen te begrijpen zonder te vervallen in de ‘meta’ van metaforen of in het oneindige verwijzingsgedrag van symbolen: de “simultane gelijkensis” (shikolanijo), of kortweg synchronie. Dit begrip is geworteld in de Sukuma verwantschapslogica, in hun implicatief (niet-descriptief) universum van taal en betekenis, en in het aparte tijdsbesef van genezers die hun kennis moeten ontvangen in dromen. Dankzij dit begrip krijgen we een antwoord op de vraag waarom tweelingen “heet” zijn, waarom zij het uitblijven van de regens verklaren, niet sterven, en zo sterk gelijken op koningen. Tweelingen symboliseren koninklijke vruchtbaarheid niet; ze zijn er synchroon mee. Het gevaar dat gepaard gaat met hun geboorte, wijkt dan ook effectief wanneer ze in het koninklijke hof ondergebracht worden. Tegenwoordig speelt het hof nauwelijks nog een rol, maar een alternatief wordt geboden door een vernieuwend genootschap dat de onheilspellende toestand van tweelingen ritueel weet op te bergen in een kalebas. Tot dezelfde medische categorie van hitte behoren kinderen geboren uit “droge buik”, en zogenaamd “vervuilde” kinderen. In deze geboorten ontbreekt de uitwisseling van sperma en bloed die de ongemedieerde ontvangst van leven had kunnen “afkoelen”. De figuur van de heks is een variant op dezelfde ervaringsstructuur, hitte genaamd, die een verklaring kan bieden voor elk type van crisis. De medisch-antropologische invalshoek herinnert ons eraan dat deze onheilsverklaringen ontstaan uit existentiële ervaringen van ziekte en tegenslag, die niet afhangen van sociale omwentelingen zoals de modernisering.

[geboorte, hekserij, synchronie, metafoor, tweeling, koning, etiologie, Sukuma, Tanzania]

De eerste keer dat ik in contact kwam met het thema geboorteafwijkingen en hekserij was in de aanloopfase van een korte periode van veldwerk in januari en februari 1994. Dat veldwerk kaderde in een Deens-Benins plan om gezondheidsdistricten met centraal gelegen hospitalen in te richten in Benin. Gegeven de populariteit van traditionele genezers was het zoeken naar een model waarin deze konden samenwerken met biomedici. Ik had nog maar een paar maanden mijn diploma op zak en moest nu de rol vervullen van antropoloog in een team van twee Belgische geneesheren en een Malinese econoom, die op mij rekenden om hun vergaderingen met de Deense ambassadeur en de Beninse minister van gezondheid op te luisteren met wat pittige details uit het

‘veld’. Gelukkig was de ontgoocheling groot en mocht ik al na een week het hotel en de bijbehorende vergaderingen verlaten om het binnenland in te trekken samen met een antropoloog afkomstig van het Bariba volk.

Ik had op voorhand het werk gelezen dat toen bekend was over de Bariba in Benin, van de hand van Carolyn Sargent over obstetrische praktijken. Deze studie uit 1982 had enige faam genoten vanwege de notie “witch children”. Zo noemde Sargent een reeks van geboortefwijkingen waaraan de Bariba denken de aangeboren vorm van hekserij te herkennen. Tot die afwijkingen horen de stuitligging en de vroeggeboorte van acht maanden. Nu moet ik erbij vermelden dat deze laatste conditie toevallig ook op mij van toepassing was geweest. Bij de Bariba worden deze nieuwgeborenen onmiddellijk omgebracht door de vroedvrouwen. Op mijn onverdeelde sympathie hoefden ze niet te rekenen. Maar professioneel kon ik me scharen achter de kille, etnografisch ingegeven aanbeveling van Sargent om Bariba geboorten niet in hospitalen te laten gebeuren omdat dan de geboortefwijking bekend geraakt en de medische staf verhindert dat ‘cultuurspecifiek’ ingegrepen wordt – lees: de kindheks gedood wordt (Sargent 1982: 92f). Hierbij wees Sargent op de flexibiliteit van sommige vroedvrouwen in het dorp om het kind te laten leven en in het geheim weg te geven aan een buurvolk (1982: 91). Maar het kwaad was al geschied. Van toen af had ik de Bariba geassocieerd met het tragische lot van kindheksen, zoals tevoren de student in mij de Zande had geïdentificeerd met hekserij, en de Nuer met vee.

Uiteraard was Sargents kindheks niet de ideale invalshoek om de Bariba cultuur te leren kennen. Een cultuur komt dan bijna automatisch als pathologisch over. Soms lijkt dergelijke kwalificatie gerechtvaardigd, bijvoorbeeld als we denken aan de onderdrukking van vrouwen door de Taliban, die in een BBC-reportage van Sean Langan toegeschreven wordt aan het trauma van de burgeroorlog toen hun vrouwen zich nog vrij konden bewegen maar het slachtoffer werden van verkrachtingen door de bezetters. Waar is de grens te trekken tussen wat tot een cultuur hoort en wat het product is van de verbeelding of traumatische ervaring van de mensen in kwestie? Ontstaat niet elke cultuur uit menselijke ervaringen, waarbij niemand het transculturele standpunt kan innemen om te bepalen wat traumatisch of imaginair is en wat niet? Dit was in 1994 mijn probleem als antropoloog die zich met beleidsvragen moest bezig houden. Gelukkig boden mijn Bariba collega en het korte veldwerk dat we bij traditionele genezers deden, genoeg ruimte voor reserves met betrekking tot de studie van Sargent. We stelden vast dat voor de meeste Bariba respondenten de notie van de kindheks bijzaak was. Bovendien hoefde aangeboren hekserij zich niet te tonen in een afwijking bij de geboorte. Uiteindelijk spraken de eerder partiële gegevens uit onze geregistreerde interviews het onderzoek van Sargent niet zozeer tegen, maar hielpen ze mij vooral van een valse indruk af die ik als lezer destijds had opgebouwd. En om die indruk gaat het mij in deze inleidende paragrafen.

Een cultuur wordt in een etnografie ongewild als een tekst gepresenteerd. Bij Sargent wordt de lezer gevoerd van (a) het axioma dat hekserij aangeboren is en zichtbaar wordt bij de geboorte, naar (b) de norm dat deze kindheksen gedood moeten worden. Deze keten van oorzaak en gevolg werd ondersteund door de koning bij wie Sargent de bewering opgetekend had dat hekserij alsmaar toenam omdat abnormaal geboren

kinderen niet meer gedood werden (1982: 89). Haar studie was ten dele afgestemd op beleidsvoerders, die zeer gediend waren met dergelijk lineair en diachroon perspectief dat eigen is aan teksten en waarin de illusie gewekt wordt dat we te maken hebben met traditioneel (bij)geloof waarop ingegrepen kan worden (van a naar b), en dat we dus niet te maken hebben met onderliggende structuren die weer in nieuwe culturele vormen zullen opduiken. Maar in de praktijk bleek niets te kloppen van de lineaire, axiomatische visie waarbij de heks ontmaskerd wordt bij geboortefwijking. Sargent had dit kunnen afleiden uit de beweringen van vroedvrouwen dat moeders bij hun bevalling geen pijngrimassen mogen maken want dat deze een geboortefwijking kunnen veroorzaken waardoor het kind een heks wordt (1982: 92). Terwijl we aanvankelijk begrepen hadden dat de heks zich in de geboorte verraadt, blijkt nu het omgekeerde evenzeer waar: de afwijking veroorzaakt de heks. Kortom, geen van beide is een prioritaire betekenaar of oorzaak. Ze horen tot hetzelfde betekenisveld. Ze hebben iets gemeenschappelijk. In het vervolg van dit artikel zal ik dit omschrijven als een synchrone kwaliteit en zullen we dit begrip geëxpliciteerd zien bij het Sukuma volk.

Etnografen voelen wel aan dat een diachronische beschrijving van cultuur, in termen van opeenvolgende gebeurtenissen, soms de illusie van lineaire oorzakelijkheid wekt. Zonder er daarom altijd voor uit te komen, zullen zelfs fervente anti-structuralisten af en toe hun toevlucht nemen tot een structuralistische presentatie van hun gegevens teneinde de synchrone kwaliteiten te expliciteren. Deze invalshoek laat toe de aandacht te verschuiven van de cultuur als (tekstueel) geheel van geloofsinhouden naar de onderliggende, generatieve structuren, die in de menselijke ervaring gegrond zijn en waaruit culturele praktijken ontstaan. Zo ging het in mijn onderzoek om het reproduceren van een betekenisstructuur die hitte heet bij de Sukuma. Het inspirerende voorbeeld op dit vlak was het werk van René Devisch (1993), die aan de hand van lichaams-symboliek en kosmologie het betekenisveld uittekende van de genezende en reproductieve krachten bij de Yaka in Congo. In Oost-Afrika mocht ik inderdaad vaststellen dat het verrassend genoeg niet de diachronische maar synchrone benadering is die de taal en de cultuur het minst geweld aandoet. Het plezier van de participerende observatie bestaat juist in het herkennen van de tijdloze betekenissen die de rituelen ademen. Er is nog een reden waarom ons gejammer over het objectiverend geweld van de antropologische analyse (wel pregnant weergegeven in de epistemologische kritiek van Fabian 1983) altijd ook een pose is. Een van de belangrijke ervaringen tijdens veldwerk is precies dat de ontmoetingen met informanten, de drama's waarin je betrokken geraakt en zelfs de persoonlijke inzichten, in eerste instantie geen reflectie over cultuur opleveren, maar cultuur zelf, dit wil zeggen onvermijdelijk synchroon zijn met het gebeuren rondom jou.

De Sukuma van Tanzania hebben een woord voor dit "gelijktijdig op elkaar gelijken" van zelf en omgeving, dat verschilt van ons concept van kennis. Dit artikel wil het belang dat zij hieraan hechten, benadrukken. Antropologen proberen ervaringsinhouden uit een cultuur mee te delen, maar belangrijker en nog een stuk moeilijker is het om de intensiteit van deze ervaringen weer te geven. Hoe sterk je ook meent in te kunnen schatten welke culturele inhouden intenser beleefd worden dan andere, noch diepte-

interviews noch attitudeonderzoeken kunnen een sluitend bewijs geven. Wat overblijft is het uiterst intuïtieve moment waarop je betekenis en belang van een concreet gebeuren sterk aanvoelt zonder er direct woorden voor te vinden. Zo staan twee scènes op mijn netvlies gebrand. De eerste betreft een Bariba patiënt met gebroken been die roerloos op de aarden vloer van zijn kleine hut zit; naast hem een haantje dat met een touw aan een paaltje is verbonden en waarvan een poot gebroken werd. Ze genezen samen. De tweede scène speelde zich af in Tanzania. Tijdens een gesprek met mijn buurman begint het buiten hard te hagelen, waardoor de oogst in gevaar komt. Zijn echtgenote roept vanuit de belendende hut om “het te behandelen”. Daarop grijpt hij nonchalant een bijl vanonder het grasdak en werpt deze op het erf met de scherpe kant naar boven. De hagel in het hele gebied wordt inderdaad tot regen ‘gespleten’. Niemand van de aanwezigen kijkt ervan op. Waarschijnlijk hadden ze een verklaring achteraf gehad, moest de hagel toch aangehouden hebben. De sleutel tot beide scènes is echter de gelijktijdigheid tussen zelf en omgeving. Waarom zou een antropoloog daar niet in kunnen delen? In dit artikel schets ik de betekenis van dit begrip vanuit de Sukuma cultuur, zonder in te gaan op eventuele overeenkomsten met Jung’s idee van synchroniciteit of op Einstein’s afwijzing van gelijktijdigheid, die door zijn relativiteitstheorie afgedaan wordt als het laatste restje bijgeloof.

Gelijkenis en synchronie

Van mei 1995 tot juni 1997 deed ik etnografisch veldwerk bij de Sukuma van Tanzania, een volk van meer dan vijf miljoen veehouders en landbouwers die ten zuiden van het Victoriameer wonen. Ondanks het jaar dat ik in België gewijd had aan het gretig blokken van regeltjes en woordenlijstjes in het Swahili en het Sukuma, en in weerwil van de talenknobbel die ik mezelf had toegedicht, heeft het me nog een tiental maanden van dagelijks hard labeur gekost vooraleer ik me spontaan in deze talen kon uitdrukken. Ondertussen bestond mijn veldwerk uit een aaneenrijging van ‘harde gegevens’, die vooral neerkwamen op opsommingen van tastbare, traditionele gebruiken, en al even onzacht maar gemakkelijk: sensationele verhalen over hekserij. Meer subtiele inzichten zijn er naar mijn gevoel niet geleidelijk gekomen, maar met sprongen. Een scharniermoment situeer ik in maart 1996, toen ik ongeveer een maand had samengewerkt met Paulo Makufuli Lutema. In die periode hadden we de leiders van de belangrijkste medicinale genootschappen uit de streek geïnterviewd. Paulo was zelf hersteld van een beheksing die hem op het randje van de dood had gebracht en hem een jaar bedlegerig had gehouden. Met herwonnen energie en onverzadigbare intellectuele honger zou deze boerenzoon zonder schoolse vorming mij dag en nacht in een cultuur- en taalbad dopen. Ik had hem een aantal keren eerder ontmoet via zijn vader, de oude genezer Lukundula die bij mijn vriend Solile in behandeling was. Paulo was op het platteland opgegroeid, kende de wereld van de genezers (*bafumu*) zeer goed, maar had ook een tijdje als visser gewerkt in de stad Mwanza. Zijn levensverhaal is een boek op zich. In ieder geval, voor we er erg in hadden, waren we etnografisch bezig en zouden we de rest van mijn twee jaar veldwerk samen volmaken.

Etnografie lijkt soms op het uitpakken met de gebruiken die je bij een ander volk verzameld hebt. Al snel dook de vraag op naar de meerwaarde die ik kon aanbieden. Paulo vroeg zich af wat een antropoloog zoekt. We zijn nooit verder geraakt dan het aanhoudende plezier van relateren en het ontdekken van onvermoede analogieën in de riten, normen en medicinale recepten waarover onze respondenten uitleg verschaften. Dachten we een bepaald verband te zien, dan vroegen we het gewoon aan de ouderlingen waar we bij zaten. Hun antwoorden sloegen mij vaak met stomheid. Ik begreep dat ik ‘wilder’ moest beginnen te denken. In stilte groeide mijn achting voor de Sukuma cultuur. Paulo kon zijn enthousiasme nauwelijks verhullen. Op een mooie dag bood hij mij een Sukuma term aan die moest aangeven wat we eigenlijk zochten: *shikolanijo*.

De aanleiding was ons gesprek over de behandeling van onvruchtbaarheid. Het is bekend dat de vruchtbaarheid van een vrouw in handen is van haar voorouders aan moeders zijde. Aan hen wordt een schaap opgedragen dat door de echtgenoot ritueel de woning wordt binnen en buiten geleid, door de achterdeur, tot aan de voorouderlijke altaren van zijn echtgenote. Dit schaap mag in tegenstelling tot het andere vee vrij rondlopen op het erf. Daarnaast wordt het lichaam van de onvruchtbare vrouw ingesmeerd met een medicinaal recept dat bestaat uit planten met een bloedrode bast, die opgelost worden in heet water. Het geheel moet de onderkoelde toestand van de vrouw verhelpen.

Toen ik Paulo sprak van de metonymische gelijkenissen tussen vruchtbaarheid, bloed en de rode kleur van de planten in het recept, wees hij naar de plant in kwestie die zich toevallig enkele meters verder op ons erf bevond. Hij zei dat de gelijkenis die ik meende te zien, het best kon uitgedrukt worden met de term *shikolanijo*. Nu pas, twee jaar na het schrijven van mijn proefschrift, kan ik ten volle de implicaties van zijn keuze appreciëren. Het Sukuma woord voor ‘gelijkenis’ is normaal *shikolile*, samengesteld uit de stam van het werkwoord *ku-ikola* (‘gelijken op’) en het suffix *-ile-* dat verwijst naar het standpunt van een derde (‘in aanwezigheid van’). De betekenissen van suffixen zijn te lezen in de studie van de linguïst Richardson (1966: 8) over de algemene afleidingsregels in het Sukuma. Het intrigerende suffix in *shikolile* impliceert een besef van subjectiviteit bij het maken van analogieën. Het ene lijkt op het andere, in de ogen van een derde. Een voorbeeld is iemand die uiterlijk lijkt op een andere mens, zonder meer. Het gaat om een construct door derden, zonder dat de gelijkenis noodzakelijk is. Andere voorbeelden van dergelijk construct zijn de metafoor, die Jan een ‘leeuw’ noemt, en de metonymie, die iemand als ‘hoofd’ van een vereniging bestempelt. Het woord dat Paulo voorstelt is van een andere orde. *Shikolanijo* is eveneens samengesteld uit de stam *-ikol-* (‘gelijken op’), maar het suffix *-anij-* betekent ‘tegelijktijd’ (het suffix voor simultane gebeurtenissen herkennen we bijvoorbeeld ook in het woord *ku-chuuleelanija*, ‘twee of meer factoren tegelijk verhelpen’). De letterlijke vertaling van *shikolanijo* is dus ‘simultane gelijkenis’. Dat is het woord waarvoor Paulo kiest in de wereld van rituele genezing. Vruchtbaarheid en rood gelijken tegelijkertijd op elkaar. Er is geen bevoorrechte betekenaar. Er wordt niet zoals bij de metafoor een betekenis overgedragen van de ene op de andere. Vruchtbaarheid bestaat in rood, en rood bestaat in vruchtbaarheid. Ze delen een gelijkenis die beide ‘tegelijk’ (in de tijd) overkomt. Het gebruik van het woord *shikolanijo* impliceert dat deze gelij-

kenis geen construct door derden is, terwijl de begrippen metafoor en metonymie dit wel suggereren. De antropologie krijgt hier dus een betere, samengestelde term aangeleerd die ons moet toelaten om rituele handelingen in termen van de Sukuma te vatten.

De simultane gelijkenis bevat een tijdselement dat opvalt omdat het zo haaks staat op onze overwegend ruimtelijke kwalificatie van taal en symboliek: 'verwijzen naar', 'verdichten', 'deel/geheel', of 'overdracht tussen betekenisvelden'. Dankzij dit (tijdsloos) ruimtelijk standpunt kunnen we ons de positie aanmeten van een subject dat buiten het bestudeerde object of veld ligt en dat 'erover' spreekt. Denken we aan het 'reflectieve niveau' en de 'meta' in metafoor. Dat is de derde die bedoeld wordt in die andere Sukuma term, *shikolile*. Vanuit die meer alledaagse gelijkenis kunnen we ons inderdaad vrolijk maken over genezers die metonymische trucjes uitvinden om een kracht over te dragen van een zender (vruchtbaarheid) naar een ontvanger (rood). De analyse krijgt echter een heel andere wending wanneer we het tijdselement erbij betrekken. Dan hebben we te maken met het onbeheersbare moment waarop bloedrood en vruchtbaarheid 'gelijktijdig' zijn, dit is uit dezelfde kracht ontstaan of bestaan. Concreet worden de ingrediënten van een nieuwe medicijn bij de Sukuma nooit door gissen en missen gevonden, maar worden ze door de voorouder aan de genezer meegegeven in een droom, waarna hij of zij op pad gaat om deze in het woud te zoeken. De genezer is dus afhankelijk van een ingevingsmoment. Hij ontdekt noch maakt zijn waarheid, maar wordt er synchroon mee in een droom. Nog een illustratie hiervan is het kippen-orakel, dat betekenisloos is zolang de voorouder van de cliënt zijn aanwezigheid niet kenbaar heeft gemaakt (via een rode vlek op de milt van de kip). Zonder die voorouderlijke ingeving in het orakel lees je "slechts de ingewanden van een dode kip." Het type voorbeeld van het tijdselement in de Sukuma vorm van kennis is natuurlijk de mediumwaarzegster die muntstukken opwerpt in een mandje maar tegelijkertijd voorstellingen moet ontvangen van haar voorouderlijke gids. De waarzegster beroert de drum wanneer ze het moment aanvoelt waarop ze de klant kan bedienen. Het simultane in de rituele symboliek slaat op de coincidentie, die niet zoals in het positivistische denken een toevallige samenloop is, maar te vergelijken valt met sterke ingevingsmomenten, waarvoor de wetenschap geen verklaring heeft, zoals in het meer prozaïsche voorbeeld van iemand die dobbelstenen werpt en tegelijkertijd exact aanvoelt welk resultaat het wordt.

Het aanvoelen maakt het verschil uit tussen een gok en een ingeving. We mogen dus niet in het andere uiterste vervallen en denken dat de Sukuma enkel dit laatste kennen. Alsof zij, naar een typisch neo-Kantiaanse interpretatie, alleen gelijktijdigheid en geen oorzakelijkheid waarnemen, en bijgevolg dichter zouden staan bij de natuurlijke waarneming door de mens. De radicale verwantschapslogica in niet-westerse culturen is gekend. Toegepast op medicinale bereidingen, betekent de verwantschapslogica dat als x (rode plant) op y (bloed) lijkt, het ene met het andere verwant is (of eruit ontstaan is), zoals kinderen de trekken erven van hun ouders. De gemeenschappelijke voorouder (vruchtbaarheid) blijft in x en y aanwezig en beïnvloedt hen. Maar dit wil niet zeggen dat de Sukuma geen toevallige associaties kennen of geen metaforen construeren. Vandaar hun term *shikolile*, de geconstrueerde gelijkenis, die complementair is met *shikolanijo*. Een Sukuma die zijn gewiekste vriend een echte hyena noemt,

draagt de betekenis van deze laatste over naar de eerste. Hij doet niet hetzelfde wanneer hij het over de heks en de hyena heeft. Voor hem participeren heks en hyena tegelijkertijd in een parasitaire eigenschap. Verderop bespreek ik de “simultane gelijkenis” tussen koning en tweeling.

Bij gebrek aan een bestaand Nederlands of Engels woord vertaal ik *shikolanijo* (simultane gelijkenis) door het kortere ‘synchronie’. De vraag rijst of de Westerse cultuur en vooral de menswetenschappen niet verarmd zijn geraakt door eenzijdig in termen van symbool en metafoor (*shikolile*) te denken, terwijl ze de synchronie (*shikolanijo*) als onverenigbaar hiermee beschouwen en dus als bijgeloof (of iets neoplatonisch) afdoen. Sinds de moderniteit geldt immers het nominalistische credo dat door Rorty (1989) samengebond is in de postmoderne formule ‘Truth is made, not found’. Construct en simulacrum zijn de enige manier geworden waarop we ons verstaan van de wereld kunnen duiden. Het wordt steeds moeilijker voor het subject om te beseffen dat zijn ‘constructen’ deel zijn van het gebeuren dat hij of zij meent te bestuderen.

Tweelingen verschroeien het land

In die intensieve eerste maanden van mijn samenwerking met Paulo ontmoeten we Makuma (“de grote omvatter”), de legendarische leider van het tweelingengenootschap in Sukumaland. Hij had ons uitgenodigd bij een initiatieritueel in het dorp Ibongoye waar een jong koppel een tweeling had gebaard. Negen maanden veldwerk achter de rug en toch was het nog maar de eerste keer dat ik aan een publieke ceremonie deelnam. Tussen de fasen van het ritueel door spraken we met Makuma. Het interview verliep uiterst moeizaam. Pas een jaar later, na mijn initiatie in het ouderlingengenootschap van de streek, wilde hij de vragen beantwoorden die cruciaal zouden worden in mijn studie van hekserij. Waarom worden tweelingen als gevaarlijk beschouwd, letterlijk heet genoemd? Hoe kan hun geboorte de aanhoudende droogte (en bijgevolg hongersnood) in het hele koninkrijk verklaren? In dit artikel ga ik in drie stappen te werk. Vooraleer de vergelijking te maken met andere geboortefwijkingen bij de Sukuma en deze op hun beurt weer uit te breiden met de schijnbaar verafgelegen figuur van de heks, richt ik me ‘exegetisch’ op de Sukuma praktijken en vertogen betreffende het thema tweelingen. Bij deze eerste stap verlaat ik me op drie aangrijpingspunten die ons door de Sukuma cultuur worden aangeboden: de inversie (de meest evidente analoge operator), het verhoog (over de koning), en het ritueel (dat het gevaar van tweelingen opheft).

Bij de geboorte van tweelingen (*mabasa*) worden prompt twee algemene rustdagen afgekondigd in het dorp. Elke vorm van landbewerking is dan uit den boze. De eerste dag wordt gerust ter ere van de eerstgeborene. De naam van dit kind ligt vast: Kulwa. De dag daarop wordt het land bewerkt. ’s Anderendaags wordt het werk opnieuw stilgelegd, omwille van de geboorte van het tweede kind, dat ‘Doto’ zal heten. Opvallend is dat de term voor deze rustdagen, *boyo* of ‘onderbreking’, naar een rouwperiode verwijst. Ook het verbod om het land te bewerken geldt normaal bij het overlijden van een dorpeling. Bij tweelingen wordt dit gebruik dus omgekeerd. Over hun geboorte wordt als het ware gerouwd. De inversie zet zich door bij het overlijden van een van de twee-

lingen. Bij zijn of haar begrafenis mag niet gerouwd of gehuild worden. Dit geldt trouwens ook voor overleden mediumgenezers, bij wie de nabestaanden zelfs dienen te dansen op het graf.

De aparte figuur waarmee de tweelingen het sterkst geïdentificeerd worden is niet de genezer maar de koning (*ntemi*). Van zowel koningen als tweelingen kunnen de Sukuma niet zeggen dat ze 'sterven' (*ku-cha*). Het lichaam van de overledene van de tweeling wordt 's nachts ontvoerd door Makuma's initiatiegenootschap en in het geheim begraven. En, zoals Makuma ons bezwoer, van 'hete' kinderen zoals tweelingen zeg je niet dat ze begraven worden, maar 'weggesmeten' (*ku-ponya*). Wat is er dan zo ambivalent aan hun overlijden dat het weggemoffeld moet worden? Makuma gaf ons een eerder fenomenologische uitleg, die bij mij nogal cryptisch overkwam: "Hoe zou je nu kunnen huilen bij de dood van een van de tweeling, want de andere leeft toch nog!" Sprak hij nu uit eigen ervaring als tweelingkind, voor wie de wederhelft nooit dood kan zijn? Voor de Sukuma horen beide helften van de tweelinggeboorte samen. Dat lijkt mij de reden waarom het overleden tweelingkind thuis aanwezig blijft in de vorm van een gesloten, kleine kalebas (*ifinga*), die dezelfde medicijnen zal toegediend krijgen als de nog levende tweelingbroer of -zus, wanneer deze laatste ziek valt. Zo wordt het levenseinde van de tweeling ontkend. Of beter: de diepe indruk die een dergelijke geboorte op de Sukuma maakt, hangt niet af van de fysieke toestand van de kinderen in kwestie en eindigt dus niet met het overlijden van één van hen. We moeten dus opletten om bij tweelingen niet te zeer te denken in termen van de individuen, 'de kinderen'. Bij de Sukuma gaat het in de eerste plaats om de gebeurtenis die de geboorte is. Dit totaalgebeuren, dat ik wellicht te snel geneigd was tot een louter biologische aanleggenheid te reduceren, impliceert namelijk ook onzichtbare elementen waarmee rekening moet worden gehouden: niet alleen de band met de voorouderlijke geest die iemands leven begeleidt, maar ook in het geval van tweelingen, de andere helft van de geboorte.

Makuma's uitleg werpt echter nog geen licht op het verband tussen tweelingen en koningen. We kunnen wel verdergaan met hypothesen te bedenken: "de koning is even onafscheidelijk van zijn rijk als de helften van een tweeling"; "een koning mag niet sterven want anders sterft zijn land ook." Maar het blijft speculeren. Op dit punt kan een meer structuralistische lezing wonderen doen, uitgaande van de lokale taal. Zowel voor het overlijden van tweelingen als dat van koningen gebruiken de Sukuma in plaats van het werkwoord 'sterven' eenzelfde vaste uitdrukking: "de drum is ingestort" (*ngoma ya-chibuka*). De gehanteerde metafoer slaat op de grote, koninklijke drum die enkel door leden van het hof bespeeld mag worden. Van de koning weten we dat hij traditioneel instaat voor de regens. In sommige van de koninkrijken in Sukumaland begint de cultivatieperiode nog met een offerritueel ter ere van de koninklijke voorouders. Dan wordt het haar van de koning geschoren. In het volgende half jaar mag de koning geen druppel bloed verliezen of het regenseizoen komt in gevaar. Hij mag het hof niet verlaten en heeft dus nog minder bewegingsvrijheid dan anders. Zijn haar en de gewassen op het land groeien samen. Voor de Sukuma is dit meer dan een symbolisering of metaforisering. Het gaat om een synchroon gebeuren. De Sukuma zeggen dan ook dat ze met dit ritueel niet de jaarcyclus vieren maar "het jaar in een hinderlaag

lokken” (*ku-chimila*, een uitdrukking die gewoonlijk gebruikt wordt voor olifanten die in hun sporen terugkeren om hun belagers te verschalken). De koning is geen actieve behoeder of magische bereider van de regens, maar is er congruent of ‘simultaan’ mee (in het Engels: ‘coterminous’). Nu begrijpen we tevens het vroeger gebruik bij aanhoudende droogte waarbij hij doodgewurgd werd door een afgevaardigde van de dorpen. Zijn laatste tranen zouden de regens alsnog inluiden.

We verkrijgen het beeld van een Sukuma koning die in de beslotenheid van zijn hof de regens uitbroedt, en in die zin ‘gelijktijdig’ is met de vruchtbaarheid van het land in zijn koninkrijk. Dit beeld wordt nog eens bevestigd in het problematische geval wanneer de koning sterft. Zijn dood wordt ontkend tot zijn opvolger de troon bestijgt. Tot zolang worden bezoekers aan het hof om de tuin geleid door een imitator van de konings stem. De koning staat voor een vruchtbaarheid die niet ophoudt. Dat blijkt ook uit de begrafenisceremonie. Het lichaam wordt onthoofd en wordt vervolledigd met het gebalsemd hoofd van de vorige koning. Deze lichamelijke interconnectie tussen generaties lijkt de onvermijdelijke discontinuïteit in de opeenvolging van koningen te neutraliseren. Bovendien wordt het lichaam pas over de drempel van de uitgang naar het graf weggedragen op het moment dat de troonopvolger de ingang van het hof betreedt.

Het is met deze drager van de vruchtbaarheid van het land dat tweelingen geassocieerd worden. Houden we nu het centrale thema van dit artikel voor ogen: de Sukuma verklaren het uitblijven van de regens door de geboorte van tweelingen. Voorlopig is dit nog een raadsel. Maar de taal biedt zoals gewoonlijk een sleutel. Tweelingkinderen worden “heet” (*nsebu*) genoemd, dit wil zeggen gevaarlijk en onzuiver. Makuma voegde hieraan toe dat onbehandelde tweelingen ongewild alle inwoners vervloeken op het erf dat ze betreden. Tot dezelfde categorie wordt de stuitgeboorte (*kashinje*) gerekend, waarbij de nieuwgeborene een hachelijke, geïnverteerde positie overleeft. Ook deze bezit onbewust destructieve krachten. Vroeger was er maar één plaats waar ‘hete’ kinderen mochten opgroeien. Dat was het hof van de koning. Alleen daar kon hun hitte blijven bestaan, en kon het zelfs gedijen ten voordele van het gecultiveerde land in het koninkrijk. Uiteindelijk was de koning zelf zo’n buitenmenselijke drager van vruchtbaarheid, die moest omheind en bewaard worden in afzondering van de rest van de gemeenschap. Hoewel geen Sukuma het me ooit zo letterlijk omschreef, lijkt het erop dat de zogenaamde hitte van de tweelingen bestaat in hun ‘teveel’ aan vruchtbaarheid, wanneer zij zich in het dorp of de domestieke ruimte ophouden. In dit verband valt het trouwens te betreuren dat het belang dat onder andere bij de Sukuma gehecht wordt aan het gevoel voor maat en evenwicht, uit het oog verloren is in de huidige postfunctionalistische menswetenschappen. De notie van een ‘teveel’ is nochtans een richtsnoer in de menselijke ervaring. Het ‘te’ impliceert twee dingen: het bestaan van een grens en het overschrijden ervan. Aan het hof van de koning vinden hete kinderen het soort rituele of ‘liminale’ ruimte, in de betekenis van Victor Turner en René Devisch, waar geen grens en dus geen transgressie bestaat. Hierbinnen hoeven krachten niet bedwongen of opgeofferd te worden aan een wet die de maat bepaalt. Enkel daarbuiten is het zo dat tweelingen en koningen te heet staan van vruchtbaarheid.

Makuma's ritueel om hitte te bergen

Het genootschap voor ouders van tweelingen, ook Mabasana genoemd, heeft een hoge vlucht genomen nadat de koningen aan hun plicht begonnen te verzaken om tweelingen op te nemen. Vanaf de jaren 1950 heeft Makuma, zelf de oudste van een tweeling en vader van tweelingen, intens gewerkt aan een volwaardig alternatief voor de bewaring van tweelingen aan het hof. Hij heeft de gave en creativiteit van de rituele expert. Met zijn Mabasana vereniging die geheel Sukumaland beslaat, biedt hij een ritueel aan dat kinderen van hun hitte verlost en tevens hun ouders tot het genootschap initieert. Het centrale thema in dit ritueel is het 'bevatten' van het bedreigende extra dat deze kinderen uitstralen. Deze bergingsoperatie is geen metaforische beschrijving maar is echt 'gelijktijdig' met het oplossen van het gevaar dat deze kinderen voor het land betekenen.

Het ritueel van het tweelingengenootschap gebeurt onder leiding van een *ngangi*, wat een door de vereniging uitgevonden neologisme is, afgeleid van het Swahili woord voor genezer (*mganga*). Deze smeert het haar van de kinderen in met een speciaal bereid bier (*walwa wa bumoga*, 'scheerbier') en scheert het haar af. Dezelfde handelingen werden vroeger bij de koning verricht in de riten van *busunzuula* ('het knippen') aan het begin van het regenseizoen. Vergeten we niet dat op die manier het gevaar dat van de koning uitging, omgezet werd in een zegen (*lubango*), de broodnodige regens. De *ngangi* doet vervolgens aan *ku-yabula*, dit is het verzamelen van stukjes plant en grond uit het woonerf van de tweelingen. Deze elementen worden in de Sukuma taal 'ingangen' (*shingila*) genoemd. Ze moeten de band leggen tussen de patiënt en het medicijn. Hij voegt deze 'ingangen' toe aan de kalebas met hals waarin de overschot van het scheerbier zit. Daarbij komen tenslotte enkele snuifjes van het zogenaamd 'koude' regenrecept van het genootschap. De kalebas bevat nu alle aspecten van het probleem van de tweelingen. Daarop brengt de *ngangi* die kalebas naar een poel om deze op de bodem te begraven.

Zowel het onder de grond steken als het onderdompelen in water komt bij de meeste initiatie- en purificatieriten van de Sukuma voor. Maar daarna volgt altijd een soort van herrijzen uit de grond of uit het water. Bij het tweelingenritueel blijft de kalebas echter onder water en grond. Het lijkt erop dat het genootschap de aparte of abnormale staat van tweelingen niet wil ontkennen of opheffen, maar wel bevatten en binnen de perken houden. Daarom kunnen we bij dit ritueel niet echt spreken van een metamorfose, regeneratie of zuivering. Denken we terug aan de band tussen koning en tweeling. Het heeft evenmin zin de koning, die vergeleken wordt met de leeuw en de wereld buiten het dorp, van zijn 'wilde' staat te zuiveren. Het gaat er juist om hem een aparte plek toe te kennen. Dit wordt nog duidelijker in het tweede deel van Makuma's ritueel. De kinderen worden met een doek bedekt en in het midden van het erf gebracht om aan het publiek getoond te worden. Daar worden ze in een ziftingmandje gelegd samen met twee flaconvormige kalebasjes die aan mekaar gevlochten zijn. Deze tweelingflacons worden daarop aan het ouderlijk bed vastgemaakt, meer bepaald aan één van de twee poten van de hoofdzijde. De V-vormige tak die als bedpoot dient, komt vaak terug in Sukuma rituelen om de drempel aan te duiden die de wereld van levenden

en dromen scheidt van de grond, die de plek is van de dood. In die tussenruimte wordt het ontstaan van leven gesuggereerd. Daar worden de tweelingen bewaard, als alternatief voor het koninklijk hof.

De tweelingen moeten niet getransformeerd en gezuiverd worden, maar hun ouders wel. Zij moeten een initiatie ondergaan in het woud. Ze krijgen geheime kennis mee en dienen enkele tests te doorstaan. Net als bij de klassieke initiatie in de ouderlingenvereniging, keren ze halfnaakt en ingesmeerd met zwartgeroosterde aardnoten terug uit het bos om in het dorp als wilde dieren opgejaagd te worden. De zwartgeroosterde aardnoten wijzen op het sterven aan hun vorige toestand. In de aanloop van die transformatie in het woud hebben de ouders van tweelingen blijk gegeven van de hitte van hun hypervruchtbare toestand door constant seksuele obsceniteiten uit te spreken in hun conversaties met anderen. Enkel de geïnitieerden weten wat er uiteindelijk met de ouders gebeurt in het bos. In haar uiterst nauwgezette etnografie van de primaire socialisatie bij de Sukuma einde jaren 1960, schrijft Corlien Varkevisser over het purificatieritueel bij tweelinggeboorten: "The scatological license expires with the coitus of the parent-novices in public view on a riverbank" (Varkevisser 1973: 126). Hiernaar gevraagd, ontkende Makuma. Hij voegde er wel aan toe dat hij al eens eerder was geïnterviewd door een blanke. Dat was de legendarische Witte Pater Clementi, waarvan gefluisterd wordt dat zijn interesse voor traditionele geneeskunde en hekserij hem in 1986 fataal is geworden. In zijn interview met Makuma, dat meer dan twintig jaar daarvoor plaats had gegrepen, zou Clementi hem het gebruik van de publieke coïtus in het ritueel verweten hebben. Sindsdien zou dit gebruik verdwenen zijn. Nochtans paste deze publieke coïtus perfect binnen de logica van het ritueel om de hitte in het bos achter te laten. Ze was er synchroon mee. Het gesprek met Clementi volstond echter om er een nieuwe betekenis aan te geven, de suggestie wekkend van perversie en van occulte praktijken die over de schreef gaan. Op dezelfde manier zijn missionarissen, christenen en stedelijken het spectaculaire geloof in heksen gaan bekijken. Dit artikel poogt deze aandrang, die ook bij antropologen bestaat, in te dijken door de hitte uit te klaren die zowel in tweelingen als in heksen schuilt.

Met zijn rituelen blijkt het genootschap van Makuma ook een oplossing te bieden voor een aloud probleem. We hebben gezien dat tweelingen vroeger konden ondergebracht worden aan het hof. Maar wat gebeurde er als de koning zelf tweelingen baarde? Met andere woorden, valt er nog een tussenruimte of ontsnappingsroute te bedenken voor een plek die als dé tussenruimte of ontsnappingsroute bekend staat? Het hof is een absoluut buiten. Daar ligt niets buiten. Dit kunnen we afleiden uit onze bovenstaande analyse. Het is duidelijk dat de Sukuma cultuur dit ook als een probleem onderkent – daarin zien we trouwens een sterke indicatie dat onze interpretatie, volgens dewelke de tweelinggeboorte een vruchtbaarheid ontketent die geborgen moet worden, overeenstemt met die van de Sukuma. Tweelingkinderen van koningen werden vroeger dan ook gedood (of bij uitzondering in een ver dorp te vondeling gelegd). Er viel niets aan hen te doen. Zij speelden immers het quasi onmogelijke klaar: het 'heet' maken van de koning (*ku(n)sebya ntemi*) en dus het vervloeken van zijn hof. Hitte op hitte. De zuiverste distinctie, zoals binnen/buiten, orde/chaos of koel/heet, die voor de coherentie van een cultureel systeem garant staat, keert vroeg of laat tegen zichzelf. Voor dergelijke uitzonde-

ringssituaties, die het individu in tijden van onmacht ervaart, reserveren de Sukuma de figuur van de heks. Zij kenschetsen deze als absoluut heet. Tegen deze situatie of figuur helpt vaak niets anders dan doding. Zo ook tweelingen die aan het hof geboren worden.

Maar nu was er dus Makuma's genootschap. "En wat gebeurde er toen de echtgenote van koning Ngalula van het rijk Bulima in de 50-er jaren tweelingen baarde?," vroeg Makuma ons met triomfantelijke blik. "Hij kwam bij ons aankloppen! Hij onderging de verschillende stappen van ons ritueel en nam deel aan alle dansen van ons genootschap." Juist omdat Makuma het hof niet nodig had in zijn ritueel, kon hij de koning helpen. Hij wond er ook geen doekjes om dat hij het wanhopig verzoek van de koning als een belangrijke overwinning beschouwde. Dit moet begrepen worden in het kader van de machtsstrijd tussen de koninklijke clans en de initiatiegenootschappen die al generaties lang in Sukumaland woedde. Het gezag van de koningen was sinds de jaren 1950 sterk beginnen te tanen door hun meeheulen met de koloniale machten. Toegegeven, het rijk Bulima was voorlopig nog een uitzondering, omdat Koning Ngalula graag gezien was bij de bevolking. Door zijn tweelingkinderen niet te willen opgeven, zeg maar door zijn liefde, had hij zich echter wel verlaagd tot het niveau van de gemiddelde dorpeling. Hij was niet langer die buitenmenselijke figuur synchroon met de vruchtbaarheid van het land. Hij danste gewoon mee met de andere geïnitieerden. Sindsdien ruimde het koningsschap in Bulima definitief de baan voor de meer flexibele structuur van veelvuldige genootschappen en culten, die zich aan het ontwikkelen waren in zowel lokale als niet-territoriale netwerken. Makuma is één van die uitzonderlijke individuen die met hun combinatie van creativiteit en aanpassingsvermogen de maatschappelijke veranderingen in Tanzania vorm gaven.

Het onheilspellende van eenzijdige, giftloze geboorten

Tot nu toe hebben we geprobeerd de categorie 'hete kinderen' uit te diepen door de Sukuma te volgen in hun analogieën met de koning, via de ingestorte drum, de droogte en het opbergen van de hitte in het hof of in een kalebas onder de grond. In deze betekenisnetten herkennen we een zekere overdeterminatie, een eindeloze reeks associaties die niet doorbroken lijkt te kunnen worden en die door Bourdieu de demon van de analogie genoemd werd (1980: 425f). De vraag is echter of de kalebas en de droogte niet meer zijn dan analogieën, metaforen of andere metaoperaties waarvan in de antropologische literatuur sprake is. Uiteindelijk is het niet de bedoeling van de Sukuma om een verwijzing te maken, maar is het hun veronderstelling dat de droogte echt ontstaat vanwege de hitte van een tweelinggeboorte en dat het probleem effectief opgelost is in de kalebas. Hun symbolensysteem is met andere woorden eerder implicatief dan descriptief (de roep om een meer beschrijvende benadering is dus een postmoderne uitvinding en zeker niet premodern). Er is meer gaande dan een 'gelijken op' tussen koning en tweeling, waarbij de eerste zijn betekenis zou transponeren op de tweede. Er is hier geen primaire zender van significantie. Beiden zijn synchroon in de zin dat ze in hetzelfde gebeuren delen. We krijgen namelijk een wederkerige beweging, die doet vermoeden dat we met meer dan metaforische verwijzing te maken hebben (van 'Jan is

een leeuw' naar 'De leeuw is een jan'!). Het éénrichtingsverkeer in de analogieën rond tweelingen die ik tot nu toe heb uiteengezet, is dus maar de helft van het verhaal. De figuur van de koning blijkt op zijn beurt geduid te worden in termen van de tweelingen, doordat zij een wilde of dierlijke eigenschap oproepen (Bösch 1930, Cory 1944). Beide figuren horen thuis aan de andere kant van de menselijk beheersbare wereld.

Wat is dan het 'wilde' in een tweelinggeboorte? We kunnen speculeren, zoals een Sukuma ouderling deed, dat deze geboorte doet denken aan het veelvoud aan jongen dat de meeste dieren werpen (waarbij de grens vervaagt tussen mens en dier, tussen dorp en natuurlijke omgeving, die misschien bij elke geboorte onder druk staat). We kunnen ons een gelijkaardige schok inbeelden bij de stuitgeboorte, waar volgens Makuma "de beentjes eerst komen, terwijl het levensprincipe nog vastzit in de baarmoeder, waardoor enkel de sterksten onder deze kinderen het halen." In ieder geval gaat het bij beide geboorten om een inversie die plaatsgrijpt in de domestieke ruimte. Maar daarmee hebben we nog niet doorgrond hoe deze afwijking de vruchtbaarheid van het land kan aantasten. Vertrouwend op de implicatieve inslag van het Sukuma symbolensysteem zetten we de analyse verder.

Makuma en de zijnen verdelen de wereld in twee. Ze noemen zichzelf *ba-tanduki* of 'ontploffers', terwijl de rest van de mensen, die geen hete kinderen gebaard hebben, slechts *ba-sopoola* zijn, wat te vertalen is als 'plukkers van een losse vrucht'. De 'ontploffers' is een geuzennaam die wel een besef van overdaad suggereert. Denken we nu terug aan de koning die pas de regens in gevaar brengt wanneer hij een druppel bloed verliest. Hij heeft hetzelfde effect als een 'onbevatte' tweeling. Centraal staat dus een toestand van bevassing. Deze vinden we het meest pregnant uitgedrukt in de kalebas, gewoonlijk gecontrasteerd met de potscherf (*lujo*) die de dood symboliseert in Sukuma mythen en medische bereidingen. In de periode dat de koning verondersteld wordt de regens te 'baren', mag hij geen bloed verliezen. Hij mag geen vruchtbaarheid verspillen. Daarnaast valt mij de analogie op met de zwangere vrouw, die niet menstrueert. Begrijpen we dat de koning verdacht wordt niet 'zwanger' te zijn van de regens, als hij bloed verliest? Synchron met deze interpretatie is de omgekeerde beweging: het verbod om bloed te verliezen opdat zijn zwangerschap niet ophoudt.

Een tweede interpretatie is dat de bloedgift in volle regenseizoen een overdaad aan vruchtbaarheid toont, zoals iemand die twee of meer kinderen baart in één keer. We raken aan een fundamenteel antropologische problematiek door dit gebeuren te begrijpen als incestueus, in de betekenis van 'teveel van hetzelfde'. Beide interpretaties, het teveel en het verlies (uit de vorige paragraaf), lijken tegengesteld aan mekaar maar komen samen in de meer abstracte betekenis van het mateloze. Synoniem is het gebrek aan beheersing, alsook de afwezigheid van de gift, die we nu zullen bespreken. De analyse wordt een stuk concreter wanneer we de exegetische benadering van de categorie 'hete kinderen' (*intra*) verlaten om ons toe te leggen op aanverwante categorieën van kinderen (*inter*) en de implicatieve structuur die erin schuilt.

De meest intrigerende in het rijtje is het kind dat geboren wordt uit een zogenaamd "droge buik" (*ng'humbi nyumu*) of "droge baarmoeder" (*nda nyumu*). Zijn toekomstige seksuele partners en eventuele nakomelingen zullen vroegtijdig sterven. De afstammingslijn eindigt in dit kind. De droge buik betekent dat zijn moeder zwanger

werd toen ze nog niet gemenstrueerd had sinds haar vorige zwangerschap of toen ze nog te jong was om reeds een hele menstruatiecyclus achter de rug te hebben. Met andere woorden, vooraleer de baarmoeder sperma ontvangt, moet ze eerst bloed afgestaan hebben. Anders is ze gevaarlijk droog en genereert ze een levenconsumerende vrucht. Hier herken ik de logica van mijn *ihane*, mijn initiatie in het ouderlingengenootschap. Tijdens deze overgangsriten leer je dat nieuw leven maar mogelijk is als je iets van jezelf, van je identiteit, opgeeft. Je moet het dorp verlaten om een hergeboorte door te maken. Door in het woud te gaan, worden de initiandi *bisebu*, “zij die zichzelf verhit hebben.” Dat is de voorwaarde om een nieuwe staat van “koelte” (*mhola*) te bereiken. Bij zwangerschap dient hetzelfde te gebeuren, zij het in omgekeerde zin. Bloed is rood en participeert voor de Sukuma in hitte. Een vrouw moet iets van haar (rode) hitte binnenin – de ongedomesticeerde vruchtbaarheid – opgeven, anders gaat het (witte) sperma verloren, zoals zaden temidden van een ongewied veld. De archetypische metafoor van de vrouw als akker vinden we overigens terug bij de Sukuma in gesprekken aangaande het mysterieuze van de geboorte.

Verbinden we de tweeling- en stuitgeboorte met de logica van droge buik, dan lijkt in de drie gevallen een gemeenschappelijk gevoel te overheersen. Telkens is leven ontstaan, maar dan op een eenzijdige manier, dit wil zeggen in hitte, zonder afkoelende gift. Het sociale, dat op uitwisseling en gift gebaseerd is, heeft geen volwaardige kans gekregen. Wat overblijft in elk van deze gevallen is een geboorte *pur sang*. Deze geboorte herinnert in niets aan de menselijke, sociale orde. De hitte geldt niet alleen voor droge buik, tweeling- en stuitgeboorte, maar ook voor kinderen wier boventanden eerst uitkomen en de ondertanden pas daarna, in tegenstelling tot de normale gang van zaken (*Bisamulila kw'igulya*, “zij die bovenaan lachen”). Zoals droge buik, vormen zij traditioneel een bedreiging voor hun latere seksuele partners en nakomelingen. Mogen we hieruit afleiden dat de afwijking op zich, van een sociale wet zoals de gift of van welke norm(aliteit) dan ook, de bron is van alle kwaad? Dat is het norm/afwijking-denken dat terugkeert in de meeste antropologische studies van ziekte en hekserij. Er ontbreekt iets aan. Overtredingen van de wet, afwijkingen van gewoonten en zelfs inversies (in de vorm van humor en ironie) gebeuren immers elke dag, zonder daarom de sociale orde zelf te bedreigen. Zo flexibel is elke sociale orde wel. Het is pas wanneer die inversies optreden bij het presociaal gebeuren dat de geboorte is, dat ze onheilspellend (of onheilsverklarend) worden. Een geboorte bezit op zich al een vleugje hitte, dit is het pure ontvangen zonder wedergift of socialiteit. Daarom wordt elke geboorte na een paar dagen gevolgd door een kort ritueel, waarbij het kind plechtig uit de woning wordt gehaald en een beschermend amulet krijgt ter hoogte van de buik waar zich het levensprincipe (“de slang”) bevindt. Vroeger werd een rituele zuivering toegepast op al degenen die in contact waren gekomen met moeder of kind (Varkevisser 1973: 120).

Synchronieën van afkoeling en verhitting

Het belang van het koelte/hitte-onderscheid voor de Sukuma kan op verschillende manieren geïllustreerd worden. De ouders van een tweeling zullen hun volgend kind

“de achtergeblevene” (*Shija*) noemen en het tweede kind “de afkoeler” (*Mhoja*), waarbij gesuggereerd wordt dat de hitte van de tweelinggeboorte eindelijk uitgewoed is. Wat het eenzijdige van hete geboorten betreft, dienen we ook voor ogen te houden dat normale, zogenaamd koele kinderen omschreven worden als tweezijdig, “van boog en rug” (*wa buta na wa ngongo*), wijzend op de evenwaardige rol in hun geboorte van de moeder (levendragende rug) en van de bruidsprijs betalende vader (verwervende boog). Natuurlijke kinderen, waarvan de vader geen bruidsprijs betaald heeft aan de clan van zijn echtgenote, zijn enkel “van de rug”. De Sukuma geloven dat de foetus maar levensvatbaar is wanneer de baarmoeder regelmatig sperma van de vader toegediend krijgt. De ouders letten erop dat hun uitwisseling van lichaamsvochten geen pollutie ondergaat tijdens de zwangerschap door intieme omgang met vreemden. Indien de echtgenoot niet de genitor van het kind is, zal de vrouw de genitor opleggen haar in de laatste maand van de zwangerschap elke nacht te bezoeken om “het kind kracht te geven” (*kunkuja ng’wana*). Het werkwoord *ku-kuja* betekent ook “respect geven”. Ondertussen neemt zij “koude medicijnen”, die de “rotting” (*bubozu*) tegengaan van “het vermengen van mannen”. Dit recept bevat onder andere het zand waarop hondjes geboren werden, waardoor de zwangere vrouw (synchroon) overeenstemt met de hond die haar jongen werpt zonder hierbij de gevolgen te dragen van haar afwisseling van partners.

Een zwak, anemisch kind wordt *mako* genoemd, wat ‘vervuild’ betekent. De oorzaak ligt in de baarmoeder, waar het sperma van de genitor van de foetus vermengd is geraakt met dat van een andere man. Het *mako* kind zal steeds zwakker worden, koorts ontwikkelen en aan anemie overlijden. Deze aandoening werd mij gemeld in het kader van de *wingila* traditie, die in onbruik is geraakt, waarbij polygame mannen verwacht werden de weduwen van hun moederlijke oom te huwen. Bij dit huwelijk moest het koppel een geit offeren aan de voorouders “om het kind-tussenin eruit te halen” (*winja ng’wana ha gati*), waarmee bedoeld werd de eventuele foetus in de baarmoeder van de weduwe of haar kind jonger dan één jaar. Dankzij dit ritueel hoefde het nieuwe koppel zich niet seksueel te onthouden. Zonder dit ritueel zou het contact met vreemd sperma de foetus of nieuwgeborene aantasten en de *mako* pollutie veroorzaken.

Veralgemeend betreft de ‘vervuiling’ een deficiënte uitwisseling van lichaamsvochten. In die zin is het een variant op de besproken conditie van ‘droge buik’, waar witte en rode lichaamssappen elkaar niet afgewisseld hebben. Sukuma genezers vernoemen de ‘vervuilde’ en de ‘droge’ baarmoeder inderdaad meestal samen. *Mako* is een uitbreiding van het probleem van de eenzijdige geboorte dat in elk van de hete geboorten opdook. *Mako* is een afwijking op de tweezijdige geboorte, maar dan als een (te) veelzijdige. Meer algemeen kunnen we nu stellen dat elk van de besproken geboortefwijkingen, van tweeling tot vervuiling, betrekking hebben op een apart domein, dat van het mateloze. Toegegeven, dit is al vrij abstract. We kunnen echter niet ontkennen dat de besproken gevallen een gemeenschappelijke noemer van betekenis hebben. Ze zijn niet slechts twee aan twee gelijkaardig zoals elke willekeurige verzameling van fenomenen. De besproken geboortefwijkingen horen weldegelijk samen, zoals geïllustreerd in de onderstaande tabel van te hete en te koude condities, met hun respectievelijke verklaringen en remedies.

<i>naam</i>	<i>oorsprong</i>	<i>toestand</i>	<i>behandeling</i>
tweelingen, stuitgeboorte	(geen)	hitte verschroeit het land	berging
droge buik	geen bloedgift	hitte verschroeit intimi	(geen)
vervuiling, miskraam	vermenging van sperma	zwak kind	koude expulsie
onvruchtbaarheid	Njimu voorouder	Koud	hete inname; schaap

Een continuüm van onheilsverklaringen

Het voordeel van een gemeenschappelijke betekenisstructuur te onderkennen is dat we zo de verschillende tendensen kunnen onderscheiden binnen eenzelfde categorie, in dit geval 'hitte' (*busebu*). De tendensen bevestigen de gemeenschappelijke noemer. Uiteindelijk is deze noemer niet een classificatie van afwijkende geboorten, maar gaat het telkens om verklaringen van onheil. Als we het rijtje doorlopen, blijkt dat de klassieke vormen van hitte (tweelingen en stuitgeboorten) geen reden van ontstaan hebben. Ze berokkenen geen kwaad aan hun ouders of verwanten, maar ze zijn wel de verklaring voor hongersnood of dood bij andere dorpingen. Het zijn deze laatsten die dergelijke hete geboorten aanhalen wanneer er droogte optreedt in het koninkrijk. We hebben dus te maken met subjectieve onheilsverklaringen, gegeneerd in een concreet crisisgebeuren, en niet met vaste verboden en leerstellingen zoals in het monotheïsme of de wetenschap. Daarom kunnen vele ouders van tweelingen het zich permitteren om de initiatie tot het genootschap uit te stellen voor onbepaalde tijd (De kinderen van het ritueel dat ik meemaakte in aanwezigheid van Makuma, waren reeds vijf jaar oud!). Leerstellingen pretenderen eeuwig te gelden en los te staan van de tijd. Synchronieën net niet. Deze nemen "de tijd zal het leren" letterlijk.

In tegenstelling tot tweelingen en stuitgeboorten, zijn anemie en droge buik zelf aandoeningen. Ze treffen de naaste verwanten van het kind, die een verklaring zoeken. Deze ziekten ontstaan vanwege respectievelijk overspel en het niet respecteren van het gebod tot seksuele onthouding na zwangerschap. Hier blijkt de onheilsverklaring, het implicatieve van de Sukuma synchronie. Vanwege hun ongematigd gedrag verliezen de ouders hun kind of eventuele nakomelingen. Een geboorte die louter het restproduct is van een seksuele act, wreekt zich. Zonder de koelte van de socialiserende gift (van bloed voor sperma, van vee voor nakomelingen), is ze eenzijdig en onheilspellend. In dit verband wijzen ouderlingen op het tragische maatschappelijk klimaat van vandaag, waarbij adequate uitwisselingen tussen man en vrouw of de socialiserende gift van de bruidspijs alsmar zeldzamer worden. De idee van toenemende hekserij is dan nooit veraf in hun vertoog. Het gebrek aan zelfbeheersing en de prijs die men ervoor betaalt wordt soms plastisch uitgedrukt. Naast anemie (*mako*), kan overspel bijvoorbeeld het

kind zodanig verzwakken dat een miskraam volgt (*lwikilo*, ‘afdaling’). Er wordt verteld dat moeders bij hun miskraam totaal onberekenbaar worden, met als gruwelijk neveneffect dat ze foetus en moederkoek opeten. Daarin verschillen ze weinig van de heks die haar eigen kinderen verslindt. De miskraam van de overspelige moeder wijst er dan weer op dat ze eerder (behekst) slachtoffer is dan heks. Uit het concept synchronie kunnen we echter afleiden dat het lineair verband tussen dader en slachtoffer minder belangrijk is dan wel de ervaring van hitte die opgeroepen wordt. Deze ervaring van ongeluk of beheksing blijkt synchroon met een besef van schuld. Verder onderzoek moet uitmaken tot hoever beiden, ongeluk en schuld, in dezelfde betekenisstructuur delen bij de Sukuma. De verklaringen voor onheil zoals anemie, miskraam en droge buik suggereren immers een voorafgaande onmatigheid of gebrek aan zelfbeheersing bij het slachtoffer. In de volgende paragrafen beëindig ik dit artikel eerder exploratief, met deze laatste uitbreiding van het concept ‘hitte’ naar een ervaring toe die in onze taal bekend staat als ‘schuldgevoel’, die bij de Sukuma bekend staat als beheksing en die niet verward mag worden met het bekende zondebokmechanisme.

Verscheidene genezers vermeldden mij nog twee endemische aandoeningen die kindersterfte verklaren. De eerste betreft een hard, zwart ‘haartje’ (*loya*) op de rug van de moeder – een weerbarstig wild (ongesocialiseerd) plekje op de volgens Sukuma meest vrouwelijke plaats? Wanneer het kind op de rug gedragen wordt, kan het hiermee in contact komen en sterven. Zolang dit haartje van de moeder niet – de woordkeuze dringt zich op – gewied wordt, zullen al haar nieuwgeborenen vroegtijdig overlijden. Een gelijkaardige aandoening is de ‘schaar’ (*masinzo*), gevormd door twee weefsels in de vagina die naar mekaar toegroeien en de baarmoeder afsluiten wanneer de baby de leeftijd van acht tot tien maanden bereikt heeft. Hieraan sterft het kind, dat zich nochtans al buiten de baarmoeder bevindt. Volgens de Sukuma blijft het leven van een kind direct verbonden met dat van de moeder, tot de leeftijd van vijf jaar ongeveer wanneer het kind de uitgebreide begroetingen aankan en dus een volwaardig mens is geworden. Tot dan zijn het de voorouders van de moeder die hun invloed uitoefenen en kunnen zij hun onvruchtbaarheidvloek (*njimu*) doen gelden door de baby “weg te snijden” van de moeder.

De schaar en het haartje zijn verklaringen voor kindersterfte, die zelf geen oorzaak vinden in een of ander menselijk handelen. Bij beide ziekten spreken de Sukuma van ‘de wind’ (*luyaga*) als laatste oorzaak, om het pure toeval zonder meer aan te duiden. ‘Droge buik’ en ‘vervuild kind’ zijn evenmin intentioneel toegebrachte aandoeningen, maar hebben wel een oorzaak in het gedrag van de ouders. Daar speelt ‘de wind’ niet. Moesten we een continuüm van onheilsverklaringen in termen van intentionaliteit opstellen, dan stond aan het andere uiterste van de wind de heks, die in de Sukuma cultuur de rol vervult van het opzettelijke kwaad. Essentieel is dat ook de heks heet wordt genoemd, net als tweelingen, kinderen uit droge buik, en andere figuren die onheil verklaren. Bij de heks denken de Sukuma aan een buur of een familielid waaraan het slachtoffer iets verschuldigd zou zijn zonder in staat te zijn de wedergift te doen. De heks is zelden willekeurig gekozen. Het is bekend dat in matrilineaire samenlevingen het gezag van de moederlijke oom de grootste indruk maakt. Om kort te gaan kunnen we stellen dat in de patrilineaire samenleving van de Sukuma (waar een hoge bruidsprijs betaald

wordt) we het spiegelbeeld krijgen van de matrilineaire situatie en hier de verdenking uitgaat naar de vaderlijke tante in het bijzonder. Van haar wordt gefluisterd dat zij “het vee van haar school” opeist, daarbij verwijzend naar de bruidsprijs die haar echtgenoot betaalde en waardoor haar broer heeft kunnen huwen (zie verder: Stroeken 2000). Haar broer en zijn kinderen verkeren structureel in de onmogelijkheid om de zogenaamde schuld die uit haar offer volgt, te vereffenen. Dit wekt sterk de suggestie dat de figuur van de heks opgebouwd is uit een gelijkaardige (giftloze) eenzijdigheid als het kind geboren uit een droge buik. Dergelijke inzichten moeten verder onderzoek ertoe aanzetten om hekserij niet te vernauwen tot een aparte werkelijkheidsorde zoals het occulte, maar deze thuis te brengen vanuit de culturele logica van crisisverklaringen.

Slotbedenking

Sinds de invloedrijke politico-antropologische studies van Bayart (1989) en Geschiere (1995) is er een trend ontstaan om het fenomeen hekserij in één adem te vernoemen met de modernisering en de destructieve effecten van het kapitalisme in Afrika. De band tussen maatschappelijke crisis en hekserij is een thema dat regelmatig is teruggekeerd sinds de functionalistische studies van Gluckman en zijn assistenten in de jaren 1950. Daarbij bestond toen al het gevaar om de medische praktijken en etiologie van de culturen ondergeschikt te maken aan de maatschappelijke functie van hekserij. In dit artikel heb ik enkele varianten uitgetekend van eenzelfde medische categorie, hitte genaamd. Deze categorie van de Sukuma is geen lege huls, noch een vastgewerkt (bij)geloof. Ze is er altijd op afgestemd geweest om zich te innoveren door een aangepast antwoord te bieden op elke nieuwe crisis die concreet om behandeling vraagt. De heks is slechts één van die figuren bedoeld om onheil te verklaren. Er is in principe geen grens aan wat de heks als ultieme restcategorie verklaren kan. Zodra we de gemeenschappelijke betekenisstructuur uitgetekend hebben in een reeks van onheilsverklaringen, zien we de mogelijke varianten en zijn we minder snel geneigd om een schijnbaar nieuw heksbeeld dat ons misschien schokt door zijn gruwelijkheid, te betitelen als een omwenteling en breuk met het verleden. De medisch-antropologische invalshoek kan ons ook helpen om het fenomeen hekserij te begrijpen in zijn praktische realiteit van ziekte, dood en ongeluk. Deze zijn existentiële ervaringen, die niet plots ontstaan (of verdwenen) zijn met de huidige socio-politieke veranderingen. Deze invalshoek zorgt er bovendien voor dat het fenomeen van hekserij niet vervaagt in de politieke of religieuze dooddouner van het occulte, dat chaotisch, ambigu en even ondoorgrondelijk zou zijn als de ons – westerlingen – al te spreekwoordelijke ‘wegen van’.

Noot

Mijn oprechte dank gaat uit naar mijn promotor Prof. René Devisch en naar mijn medewerker Paulo Makufuli, die elk op hun eigen manier mijn veldwerk in Tanzania intens bezielde hebben. Het eerste jaar onderzoek in Tanzania is mogelijk gemaakt door de Belgische NGO Coopibo-

Vredeseilanden en door het Postgraduate Centre Human Settlements van de Katholieke Universiteit Leuven. Vanaf oktober 1996 kon ik genieten van een beurs als Aspirant bij het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen. Momenteel ben ik als postdoctoraal onderzoeker van dit fonds verbonden aan het Departement Sociale en Culturele Antropologie van de Katholieke Universiteit Leuven. [E-mail: koenraad.stroeken@ant.kuleuven.ac.be].

Literatuur

- Bayart, J.-F.
1989 *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris: Fayard.
- Bösch, F.
1930 *Les Banyamwezi, Peuple de l'Afrique Orientale*. Münster: Bibliotheca Africana.
- Bourdieu, P.
1980 *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Cory, H.
1944 Sukuma twin ceremonies. *Tanganyika notes and records* 17: 34-44.
- Devisch, R.
1993 *Weaving the threads of life. The Khita gyn-eco-logical healing cult among the Yaka*. Chicago: Chicago University Press.
- Fabian, J.
1983 *Time and the Other: How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Geschiere, P.
1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*. Paris: Karthala.
- Richardson, I.
1966 A vocabulary of Sukuma. In: W.M. Mann (ed.), *African language studies VII. Collected papers in Oriental and African studies*. London: Luzac.
- Rorty, R.
1989 *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sargent, C.F.
1982 *The cultural context of therapeutic choice. Obstetrical care decisions among the Bariba of Benin*. Dordrecht: Reidel.
- Stroeken, K.
2000 *Bringing home the heat. An anthropological study of bewitchment and mediumship in Sukumaland*. Doctoraatsproefschrift, Katholieke Universiteit Leuven.
- Varkevisser, C.
1973 *Socialisation in a changing society: Sukuma childhood in rural and urban Mwanza, Tanzania*. Den Haag: CESO.