

Repliek: Ritueel, metafoor en synchronie

Koen Stroeken

Laat ik beginnen met de etnografische discussie ingeleid door Corlien Varkevisser. De achtergrondinformatie die ze biedt is zonder meer verrijkend. Bovendien kunnen etnografen alleen maar bewondering hebben voor haar eigen stijl, meer bepaald de wijze waarop haar studie uit 1973 erin slaagde zich consequent bij etnografische ‘feiten’ te houden en elke al te interpretatieve – laat staan analyserende – stap te vermijden. Zij deed haar onderzoek einde zestiger jaren in een multi-disciplinair team van Nederlandse wetenschappers, met een schare aan lokale ‘informanten’ (toen heette een kat nog een kat). Hun uitvalsbasis, vertelde de Nederlandse priester Nico me (overige ‘plaats en bronnen van informatie’ in deze tekst zal ik de lezer besparen!), was zijn missie van Witte Paters, gelegen in het (oud-)koninkrijk Bukumbi. De invloed van de katholieke kerk en van de naburige grote stad Mwanza is er vandaag sterk voelbaar, in tegenstelling tot het uitgestrekte platteland waar ik mijn onderzoek deed, dat ten zuiden van Bukumbi ligt en ten noorden van de stad Shinyanga. Ter illustratie van het verschil: in 1996 deed ik samen met zes andere jonge mannen (en in aanwezigheid van vijftig al geïnitieerde jongeren) de *ihane* initiatie, die Varkevisser dertig jaar daarvoor als quasi uitgestorven had beschreven. Opeens kreeg ik van andere *ihane*’s te horen en kon ik ook daar deelnemen, dit maal als geïnitieerde. Een half jaar later trad ik samen met dertig andere novicen toe tot de eveneens verloren gewaande Chwezi vereniging, in aanwezigheid van honderden zeer levend(ig)e, geïnitieerde Chwezi mediums – dit alles binnen een straal van tien kilometer van het dorp Wanzamiso, waar ik woonde. De invloeden van kerk (minder dan 10% gelovigen), school (grote absentie) en staat (aanwezig wanneer belastinggelden en katoenoogst moesten opgehaald worden) waren eerder miniem in Wanzamiso, zoals in de meeste dorpen op het platteland.

Mijn veldwerk ging niet over koningschap. Tijdens de (slechts) negen of tien keren dat ik koningen uit drie verschillende rijken bezocht, konden zij me wel heel wat van hun kennis meedelen. Zij speelden zoals ik schreef geen politieke of rituele rol meer (er zijn wel enkele interessante uitzonderingen), maar dat lijkt me evenmin een beletsel voor culturele analyse. Zeker indien het de bedoeling is zoals in mijn artikel de lijn door te trekken van het koningschap naar Makuma’s tweelingengenootschap en de etiologie rond hitte vandaag. Toen ik vorig jaar terugkeerde waren er weer veranderingen gaande. Ik voelde dat een nieuwe generatie aan het overnemen was, maar – en dit tegen de algemene teneur van Varkevisser’s commentaar in – de geschiedenis leert dat we elke assumptie over gestage, onomkeerbare evoluties in centraal Sukumaland beter

laten varen. Zoiets als een culturele logica bestaat en is weerbaarder dan we vermoeden. Dat ontdekken we maar als we verder dan de etnografische feitjes durven kijken en ons wagen aan 'bespiegelingen'.

Cultuur als feit of als logica?

De bedoeling van dit artikel was om niet te vervallen in de zoveelste antropologische beschrijving van cultuur als regelgeving (en bijvoorbeeld alles af te leiden uit het patri-lineair systeem, wat Varkevisser aardiger had gevonden), maar om een onderliggende structuur bloot te leggen waaruit de beschreven praktijken ontstaan. Ik ga uit van het begrippenpaar *mhola* (koel) en *nsebu* (heet), dat de Sukuma cultuur structureert op schijnbaar ongerelateerde domeinen zoals geboorte, koningschap, hekserij, onvruchtbaarheid, tweelingen, groeten, genezing, en voorouders. De studie van Varkevisser was gespecialiseerd in praktijken rond geboorten en opvoeding van kinderen. Omdat ik met dit artikel over geboorten een zijpad insla van mijn etnografisch onderzoek over hekserij en mediumschap, had ik gehoopt van Varkevisser (al dan niet) bevestiging te krijgen voor mijn medisch-antropologische gegevens over geboorteafwijkingen en hitte. Zij richtte haar pijlen op de twee etnografische paragrafen die het minst met het thema van dit artikel te maken hebben, maar die wel een bijzondere impuls aan de discussie geven: de stichting van het tweelingengenootschap en de rituele toedichting van het schaap bij onvruchtbaarheid.

Wat het eerste punt betreft, kunnen we kort zijn. Ik heb Makuma nergens aangeduid als stichter, noch gesproken over een stichting van het tweelingengenootschap in de jaren vijftig; enkel over een 'hoge vlucht nemen' van het genootschap en over creatieve veranderingen aan het ritueel in de vijftiger jaren. Dit had Varkevisser trouwens ook kunnen afleiden uit mijn refereren naar Cory's artikel uit 1944 over 'Sukuma twin ceremonies' die in de jaren dertig en veertig plaatsvonden.

Het misverstand is misschien mogelijk gemaakt door de etnografische teneur van mijn artikel. De lezer kan van de weeromstuit cultuur beginnen veralgemenen en reïficeren tot een brok gegevens en regels die voor alle Sukuma gelden. Laat ik daarover duidelijk zijn. Mijn beschrijvingen betreffen niet 'het' tweelingengenootschap, maar wel dat van Makuma (genaamd Mabasana, waarvan de stichter zijn voorganger is), wiens volgelingen ik zowat overal in Sukumaland ben tegengekomen. Hij is een representatief voorbeeld van een meer algemeen cultureel proces waarbij elke Sukuma genezer, naar het voorbeeld van de voorouder, automatisch aanleiding geeft tot een eigen cultus van volgelingen die er 'geboren' (*kubyalwa*) worden en dus nakomelingen worden. Bovendien bevestigt zijn vereniging, en de manier waarop hij over zijn relatie met de koning spreekt, de stelling die ik blijf verdedigen, namelijk dat initiatorische genootschappen vaak een volks tegengewicht hebben gevormd voor de koninklijke macht (denk ook aan de legendarische strijd tussen de koning en de cultusleider Ng'wana Malundi, die elke Sukuma kent), en dat de relatie tussen nationale staat en Sungusungu burgerwacht vandaag een voorbeeld hiervan is, eerder dan een nieuw gegeven. Zo'n 'te eenvoudige' analyse lijkt me te verkiezen boven het verzanden in

eindeloze etnografische beschrijvingen, zeker als we de eigen logica van de Sukuma cultuur een kans willen geven.

Met deze wellicht evidente nadruk op de flexibiliteit en weerbaarheid van culturen, zijn we aanbeland bij de tweede pijler van Varkevissers commentaar: “Dat schaap behoort geleverd te worden door de moeders broer die het ook ritueel zegent, en niet door de echtgenoot die met deze voorouders niets te schaften heeft (hier moet een informant van Stroeken een beetje van slag zijn geweest!).” Vooreerst wil ik deemoedig het hoofd buigen en direct toegeven dat dit inderdaad een ritueel is dat ik beschrijf op basis van informatie van mijn medewerker zonder dat ik het ritueel zelf heb meegemaakt, en dat ik er daarom slechts een paar zinnen aan wilde wijden. Toch gaat Varkevisser ook hier te snel. Mijn openingszin geeft duidelijk aan dat “de vruchtbaarheid van een vrouw in handen is van haar voorouders aan moeders zijde” (ik hoopte daarmee de resem specificaties uit mijn proefschrift over te slaan, over wie geeft wat, moeders vader, moeders broer, over het spiegelbeeld van de schaapzegening, namelijk de gift van de geit door de echtgenoots grootvader, enzovoort). Belangrijker nog, daarna staat er niet te lezen dat de echtgenoot het schaap levert, noch dat hij het schaap “ritueel zegent”, wel dat hij het “ritueel de woning binnen en buiten leidt.” Dit verschil is belangrijk omdat we ons met dit ritueel bevinden op het kruispunt van twee principes: verwantschap (zegening, voorouders) en alliantie (woning, nakomelingen). Varkevisser vergeet dit tweede principe en staart zich blind op de dichotomie patrilineair/matrilineair (de matrilaterale voorouders zijn trouwens niet ‘matrilineair’, tenzij we enkele eeuwen teruggaan). Ik moet echter de dag nog meemaken dat de clan van de echtgenote het woonerf van haar echtgenoot (of van diens vader), dus van een andere clan, betreedt, daar een heel ritueel uitvoert bij de altaren van de echtgenote achter de woning, zelfs iets in het schild voert in de intieme vertrekken van de echtgenoot, ... zonder deze laatste daarbij te betrekken. Je zou als Sukuma echtgenoot die de realiteit van hekserij erkent, voor minder van slag zijn!

Kortom, in plaats van Varkevissers conclusie over ‘onbruik’, zie ik vooral de flexibiliteit van de Sukuma logica vandaag, in dit geval hoe zij erin slagen voorouderlijk geloof (rol van moederlijke voorouders) te combineren met de realiteit van hekserijvermoedens tussen aangetrouwde clans (rol van echtgenoot in het ritueel), gegeven zoiets delicaat voor de Sukuma als een mogelijke onvruchtbaarheid en echtscheiding. Zo begrijp ik het vandaag. Ik betwijfel trouwens dat Varkevisser de Sukuma cultuur nog op dezelfde manier als destijds bekijkt. Zelfs als het we het zouden willen, kunnen we het niet. Elke gedachte, elk getypte of gewiste woord, dringt zich aan ons op op een bepaald moment in de tijd. Dat is de betekenis van de synchronie tussen onszelf en de wereld, die ik hierna bespreek.

Wij, postkoloniale antropologen, beheksten en poseurs!

Na de descriptieve pool in het commentaar op mijn stuk, nu de implicatieve: Johannes Fabian, een monument van de kritische antropologie, onder andere sinds zijn werk in het Zaïre van de vroege jaren zeventig. Ook hier kan ik er niet onderuit mijn respect en

bewondering uit te spreken. Gegeven zijn engagement, is ‘pose’ wel het laatste waarvan men Fabian kan beschuldigen. Moet ik er niet met spijt op terugkijken dat ik – toen nog onwetende dat mijn artikel als een discussiestuk zou opgevoerd worden – hem in dezelfde zin vermeld heb (en dan nog tussen haakjes) als het postmodern gejammer? Stel je voor dat ik bovendien met Fabians “pregnante weergave” eigenlijk positief doelde op zijn studie van “het objectiverend geweld van de antropologische analyse” en niet op het gejammer en de pose! Maar ik neem aan dat dit, ook misverstanden, nu eenmaal tot de synchronie horen. Laat ik me daarom neerleggen bij de dynamiek van communicatie, woord en wederwoord, in plaats van alle mogelijke posities te willen overschouwen en deze in mezelf – in een zin – te verenigen alsof ik boven de tijd en de anderen sta. In de radicalisering van deze a-temporele houding, die niemand van ons vreemd is, schuilt immers het probleem van elke kritische antropologie.

Onze vergelijkingen tussen de proposities van sprekers (op vlak van rationaliteit en consistentie), het goochelen met concepten en andere metaforen, eigenlijk alles wat we in de discussie hier volop bedrijven, kadert in de strijd om betekenis. Deze wordt geregeerd door een hiërarchische logica waaraan niet te ontsnappen valt: de ene verwijt de andere een superieure positie te willen innemen en doet bijgevolg hetzelfde (zoals Fabian tegenover structuralisten, en ik nu tegenover Fabian). Dit is ook de hiërarchisch-antagonistische positie die de moderniteit inneemt tegenover de traditie. Een alternatief perspectief op hetzelfde gebeuren is echter dat van de synchronie, waar het gebeuren in termen van tijd en ontstaan begrepen wordt. Dit kader van ontstaan verwijst naar het aparte tijdsbesef bij genezingsrituelen, waarvan sprake in het artikel. Het onderscheid tussen synchronie en metafoor lijkt mij terug te gaan tot deze twee tegengestelde ervaringskaders, ‘betekenis’ en ‘ontstaan’, die ik als wederzijds afhankelijke alternatieven begrijp. Ik verklaar me nader...

Eigenlijk valt het me tegen dat Fabian naar eigen zeggen zijn koelte verliest en niet de pose wil toegeven waar wij allen – kinderen van het na-modern denken – min of meer in delen. Was hij het niet die van de antropologie beweerde: “a discipline that should strive for its own liquidation” (Fabian 1991: 196)? We krijgen nu de kans om onze gewichtige strijd om gelijktijdig te zijn met het object van onderzoek – en op zoek te gaan naar een superieure authenticiteit – af te doen als een pose. Bij aanvang zie ik twee mogelijkheden.

Ofwel ken ik mezelf die superieure positie toe van het voorzien van de anderen. Dit houdt in dat ik mij bevind op een supra-cultureel niveau – soms intercultureel genoemd – waardoor ik hun betekenissen of ‘cultuur’ blootleg (terwijl zij de mijne niet). Dan kan ik niet samenvallen met de anderen. Als ik deze gelijktijdigheid toch nog van mezelf eis – zoals sommige interpretatieve of puur etnografische onderzoekers – ‘beheks’ ik mezelf door mij in een onophefbare schuldpositie te manoeuvreren. Dan ben ik op zoek naar een onbetwistbare macht en voel ik me machteloos.

Ofwel laat ik de machtspositie varen, waardoor ik aanvaard dat zelf en wereld altijd gelijktijdig zijn, willens nillens. Ik als auteur heb mijn eigen cultuur en identiteit, waarvan ik niet moet denken ze te kunnen opgeven en zo een superieure positie in te nemen! Concreet is dit het besef dat antropologen hun eigen denken nooit op het moment zelf kunnen dirigeren, het besef dat zij evenzeer historische figuren zijn, waarvan het

denken en schrijven deel worden van het hele arsenaal aan invloeden die mensen in deze wereld opdoen en ‘cultuur’ noemen. Deze tweede mogelijkheid is het kader van de synchronie, een houding die niet kan worden ‘bereikt’ zoals Fabian stelt. Deze houding verwordt tot louter pose als we ondanks het besef van onze onvermijdelijke gelijktijdigheid met de wereld het toch nog hebben over onze crisis van representatie (denk aan al die inleidingen in proefschriften met het obligate gejammer over het ethisch probleem van een andere cultuur te representeren, nadat we het twee jaar lang in onze notitieboekjes gedaan hebben).

Elk van deze twee opties houdt dus een risico in. Ofwel benaderen antropologen de wereld als ‘betekenis’, en willen zij hierin ‘de wereld als ontstaan’ integreren, waardoor ze zichzelf beheksen. Dit is de meest courante houding. Ofwel ervaren zij de wereld als ontstaan, en willen ze ‘de wereld als betekenis’ hierin integreren, waardoor ze vervallen tot poseurs. Waarvoor ik pleit is het scheiden van de twee ervaringskaders (opdat ertussen geoscilleerd kan worden) in plaats van ze te willen samennemen. Ik heb de twee Sukuma termen *shikolile* (metafoor: eindeloze symbolische verwijzingen door derden) en *shikolanijo* (synchronie: symbolische verwijzing als lotmatig gegeven) geïntroduceerd als een voorbeeld van deze scheiding. Ik beweer niet dat het Westen dit onderscheid verloren heeft. Alleen hebben we gekozen het te ontkennen wanneer we aan wetenschap doen. De reden ligt in onze rationalistische afwijzing van ‘de wereld als ontstaan’ als een volwaardig alternatief kader. Het beeld van een denkend subject overgeleverd aan externe krachten zoals een lot, ‘de tijd’, of de voorouderlijke gids, noemen we sinds de Verlichting bijgeloof en onwetenschappelijk. Het is duidelijk waar onze loyaliteit als wetenschappers ligt: het kader van de synchronie moet onderworpen worden aan ons betekenisstelsel, waarvan de intrinsiek rationalistische epistemologie blijft doorspelen. Het gevolg is de beheksing waarvan sprake in punt 1, waaronder volgens mij het antropologisch debat rond de crisis van de representatie gebukt gaat.

Representatie en Tijd: schrijven als een lot

Het begrip synchronie is de vertaling van een Sukuma woord. Mijn behandeling ervan is een zaak apart. Deze is gekleurd door een persoonlijke ontwikkeling, die teruggaat tot zoiets on-Sukuma als een onuitgegeven manuscript van mijn hand uit 1991 over de fataliteit van de ingeving en het nu. Voor mij vatten deze begrippen het kader van de synchronie samen. Uitgangspunt is de fenomenologische notie van gebeurtenis, maar dan meer bepaald de opvatting dat het gebeuren op het moment dat het verschijnt ook weer verdwijnt, om nog enkel te bestaan wanneer en in de vorm die bepaald wordt door een volgend gebeuren. Het verleden bestaat niet tenzij in de gereproduceerde vorm voorgeschoteld door het heden. Er is geen antropoloog die ons van buitenaf kan zeggen wanneer we dit verleden volledig verdraaien. Hetzelfde geldt voor de auteur van een theorie over symbolische structuren. Wat ons te binnen schiet is een gebeuren, waarbij voorgegeven elementen zoals opgeslagen herinneringen een invloed hebben, maar deze invloeden uiteindelijk geselecteerd (of ‘ingegeven’) zijn in elk uniek ‘nu’ – eventueel met toevoeging van een sprankel originaliteit vanuit het niets. Dit suggereert een in-

gevende instantie ('de tijd') die buiten ons ligt. Deze bron van kracht is gelijktijdig met ons. Op grond daarvan is wat de antropoloog schrijft of niet schrijft over de Sukuma een lot dat hem en de betrokkenen te beurt valt, en nooit een daad die buiten de realiteit van het gebeuren staat. Denken we dit wel, dan zijn we wetenschappers die ethicus of god spelen en de onmogelijkheid hiervan tegelijk beseffen. De grote verdienste van de kritische antropologie is deze 'zelf-beheksing' van de wetenschap zichtbaar te belichamen.

Fabian merkt op dat het probleem niet ons onvermogen is om gelijktijdigheid met de bestudeerden te bereiken – tijdens het etnografisch veldwerk zouden we dit wel doen – maar eerder de ontkenning van deze gelijktijdigheid in ons vertoog over de bestudeerden. De uitdaging is vervolgens om dit euvel methodologisch te verhelpen door wijziging van onze manier van uitschrijven. Dit lijkt me een remedie die de beheksing niet oplost maar weer bedekt en dus opnieuw versterkt. De vraag is namelijk of het verbod tot afstandelijke, objectiverende analyses bij niet-westerlingen het probleem niet vergroot. Het discours over de crisis van de representatie impliceert dat er een objectief juiste positie zou zijn en er dus goede en slechte antropologen zijn. De laatsten blijken meestal onze wetenschappelijke voorouders te zijn; structuralisten, symbolische antropologen en zomeer. De beschrijvingen door deze westerse etnografen worden gekenmerkt door een afstand in tijd en ruimte tussen henzelf en de 'primitieve volkeren'. Fabian toont dit overtuigend aan in zijn klassieker *Time and the Other*. Maar ik wil het tegengestelde standpunt verdedigen: de afstand in tijd en ruimte (het gebrek aan een aanspraak op gelijktijdigheid) die het door Fabian bekritiseerde discours beheerste, verhulde ten minste niet dat antropologen (naast veldwerk en participatie) uiteindelijk aan wetenschap doen en dus nooit met de bestudeerden kunnen samenvallen.

Geen enkele wetenschap is ermee gediend om een ethisch standpunt in te nemen tegenover bepaalde denkwijzen, tijdperken, of culturen. Het is niet zo dat wij nu in de 'postkoloniale' periode als in een soort bevrijdingsmoment het ultieme licht hebben gezien. De geschiedenis zal waarschijnlijk anders oordelen over onze 'democratische globalisering'. Ik denk hierbij onwillekeurig aan de haat bij fundamentalistische moslims tegen de westerse pretentie, vertegenwoordigd door de democratische, multiculturele positie die de westerling zich aanmeet, waardoor hij (in tegenstelling tot de eerste kolonisatoren en kruisvaarders) zich te superieur acht om een tegenstander te kunnen zijn voor niet-westerlingen. De postmodernist zoekt een houding waarbij hij alle invalshoeken omvat. Het gevolg is een beheksing, die nog het best blijkt uit de houterige dans of ironie die sommigen (maar niet Fabian) zichzelf als denkmethodologie opleggen.

De synchronie als een gelijktijdigheid buiten de tijd?

Het is Fabians goed recht, en waarschijnlijk ook zijn ervaring en wijsheid die ik ontbeer, om zich gewoon neer te leggen bij de structuralistische definitie van 'synchronie': een gelijktijdigheid die *buiten* de tijd staat (voorgesteld door Lévi-Strauss' binaire opposities op een blad papier). Deze *contradictio in terminis* die de wetenschap van ons verwacht, moeten we er maar bijnemen als we het spel van structuralisme (of wis-kunde) ongemoeid willen spelen. De contradictie duikt immers niet op zolang we het

alternatief kunnen negeren, de eigenlijke synchronie die ik voorstel: een gelijktijdigheid *in* de tijd.

Het klopt uiteraard, zoals Fabian stelt, dat een binaire oppositie niet meer of minder binair is afhankelijk van het vroeger of later bepalen ervan, maar dit impliceert ook dat we ons de vraag niet mogen stellen naar het ontstaan van de wetenschappers gedachte, naar het ontstaan van zijn of haar keuze voor de ene of de andere binaire oppositie. De betekenis of relevantie van deze oppositie hangt immers wel af van het 'vroeger' of 'later' bedenken ervan, van voorgeschiedenis en zomeer, want alles kan een binariteit worden (bijvoorbeeld muis/ niet-muis). Binariteiten zijn eindeloos permuteerbaar; in zichzelf betekenisloos en irrelevant, tot het moment dat ze in een gebeuren bestaan, dit is geselecteerd zijn. Als er iemand weet heeft van deze culturele en temporele bepaling van betekenis, is het Fabian wel. Na een moeizame worsteling met een dergelijk dilemma, meer bepaald met de onmogelijkheid van de antropoloog om los te komen van de eventueel imperialistische cultuur van waaruit hij schrijft, besluit Fabian: "There seems to be nothing we can reasonably do except to give up writing altogether or hope to get away with it without causing too much harm. Perhaps, under the circumstances, the question must be how to *do damage*; how to shake, subvert and alter at least those ideological certainties which our discipline has been contributing to the justification of imperialism" (1991: 194). Ik daag hem uit om een beter wapen te vinden dan de voorgestelde polysemie: synchronie als gelijktijdigheid in de tijd; tegenhanger van betekenis.

Mijn conclusie uit Fabians pogingen om de contradictie op te heffen tussen gelijktijdige etnografie en allochroon vertoog is dat het debat uiteindelijk niet gaat over de politieke of ethische houding van de auteur, maar over de reflectieve kracht om de eigen epistemologie te doorgronden. Vroeger was het nog duidelijk dat we met twee tegengestelde ervaringskaders te maken hadden, die van de westerse beschrijver en die van het bestudeerde volk. Die afstand wil de postmoderne wetenschapper methodologisch dichtend waardoor de eigenlijke (epistemologische) afstand verdoezeld wordt. Elke vorm van wetenschap zoekt conjunctie; heeft moeite met de disjunctiviteit van tegengestelde ervaringskaders die in het dagelijkse leven vrijelijk alterneren. Vooral antropologen, die zich met niet-westerse epistemologieën moeten inlaten, willen het niet geweten hebben dat zij met het wetenschappelijke ervaringskader opgescheept zitten. Volgens dit kader kunnen hun handelingen en gedachten niet gestuurd worden door een externe bron die gelijktijdig is met hun handelen en denken. Ons eventueel ongemak bij het aanhoren van deze hypothese toont aan hoe westers het ervaringskader is waaruit al het antropologisch geïnterpreteer is opgebouwd. Daarom is het belangrijk de twee ervaringskaders te blijven onderscheiden.

Onderscheiden we de twee kaders niet, dan komen we in de contradicties terecht die ik meen te herkennen in de uiteenzetting van Steven Van Wolputte over metaforen versus symbolen. Hij lijkt het verschil tussen beide te essentialiseren. Zowel metaforen als symbolen verwijzen naar betekenis. Het kader van 'de wereld als ontstaan' lijkt echter regelmatig zijn uiteenzetting binnen te sluipen. Met het concept metafoor wil hij namelijk zowel een bepaald type van betekenis vatten als het ontstaan zelf van betekenis in het algemeen. Zo geeft hij me een mooie voorzet om het alternatief voor betekenisgeving te verdedigen. De contradicties lossen immers op wanneer we het Sukuma

concept van ‘gelijktijdigheid’ (ontstaan) introduceren als het onzichtbaar dubbel van ‘symbool’ en ‘metafoor’ (betekenis). Zijn waardevolle opmerkingen in deze discussie bespreek ik in de volgende paragrafen.

Naar een disjunctie van betekenis en ontstaan

Mijn Sukuma medewerker reserveerde de synchronie (*shikolanijo*), ‘gelijktijdige gelijkenis’, voor speciale gelegenheden wanneer de genezende kracht ervaren wordt van een woord, object of voorouderlijke gids. Op het eerste zicht ging het dus om een speciaal type, de rituele metafoor, die verschilt van alledaagse vormen van metaforisering waarbij de kracht afwezig is. Maar wanneer ik hem vroeg naar dagdagelijkse gebeurtenissen bleek ook daar de rol van de voorouderlijke gids nooit uit te sluiten, tot de eigen gedachten toe (“Waarom heb ik net nu niet opgelet?”; denk aan het klassieke verhaal van Evans-Pritchard over de Zande jongen die zijn voet stoot en dit aan hekserij toeschrijft). Het begrip synchronie blijkt altijd toepasbaar; stemt niet overeen met een aparte orde in de wereld. Het onderscheid tussen metafoor en synchronie is een kwestie van twee ervaringskaders, die kunnen verschuiven. Ook in het dagelijks leven kan de onderzoeker zich afwisselend ervaren als iemand die betekenis geeft en als iemand die tot stand komt: de wereld als betekenis/ de wereld als ontstaan. Volgens mij zorgt de ervaring van het tweede kader ervoor dat de antropoloog het eerste niet toereikend vindt. Zo begrijp ik de traditie van fenomenologen waartoe Van Wolputte zich rekent, om een zogenaamd ‘pre-symbolische’ werkelijkheid (ontstaan?) weer te geven binnen de symbolische orde (betekenis). De pogingen lopen uit op de gedwongen unificatie van tegengestelde kaders.

De gevolgen merken we in de uitwijding van Van Wolputte. De ene keer worden symbool en metafoor opgevoerd als verschillende taalvormen, twee types van betekenis (de metafoor doet ‘meer’). De andere keer verwijst symbool naar alle vormen van taal; de metafoor wordt dan niet-talig en situeert zich in een soort ontstaansfase van betekenis. Of nog: enerzijds beweert Van Wolputte dat alle handelen metaforisch is. Anderzijds stelt hij dat sommige handelingen symbolisch zijn en andere handelingen metaforisch zijn (en andere weer metonymisch). Hierbij verwijst hij naar Devisch en De Boeck die het proces van metaforisatie omschrijven als ‘onbepaald’. De toepassing van ‘metafoor’ door bewuste auteurs was bedoeld voor rituele praktijken. Rituelen werken omdat ze in tegenstelling tot andere handelingen een meer associatieve, zelfs onbegrensde vorm van symboliseren stimuleren. Wanneer ‘metafoor’ echter uitgebreid wordt naar “alle handelingen” ondergaat het begrip een zodanige verarming dat het niets meer betekent waardoor men het specifieke van genezingsrituelen zou kunnen duiden. (In dit verband denk ik ook aan de escalatie destijds rond het concept ‘lichaam’ en de uitbreiding ervan tot verschillende domeinen zodat er niets lichamelijks meer van overschoot). Dat is jammer want het is juist in de studie van ‘ritueel’, ‘genezing’ en ‘kracht’ dat de antropologie put om niet-westerse epistemologieën te begrijpen. Om verdere verwarring te vermijden, lijkt me het concept synchronie daartoe handiger. Hoewel zelf uiteraard een element van de (tijdloze) symbolische orde, verwijst de bete-

kenis ervan eenduidig naar een domein dat erbuiten ligt, namelijk dit van de actualiteit van het ontstaan, bijvoorbeeld uitgedrukt met onze term 'kracht'.

De diversiteit van het symbolische: cognitie en ervaring

Een tweede reeks vragen heb ik bij het absolute onderscheid dat Steven Van Wolputte maakt tussen ervaring en cognitie, zeg maar tussen lichaam en geest. In het kader van hun ontstaan, hebben we geen reden om het onderscheid tussen gedachten en ervaringen te essentialiseren. Bovendien zouden we daarmee in de kaart spelen van de cognitivistische tak van de menswetenschappen. We zouden hun assumpties bevestigen en de studie van mentale voorstellingen aan hen overdragen. Ik zie geen reden waarom mijn gedachten geen activiteiten van het lichaam zouden zijn. Ik zie alleen bevestiging hiervan in Stevens verwijzingen naar Anzieu's en Winnicots onderzoeken in verband met aanrakingen op de huid van het kind als de grond van metaforen. Betekenissen worden mentaal opgeslagen of gebeuren interactief, onafhankelijk van het feit of dit via de huid, de ogen of de oren is. Het maakt niet uit hoe pre-nataal of tactiel ze zijn, "lichamelijke gewaarwordingen van lust en onlust" of "het geleidelijk onderscheiden tussen 'Mij' en 'Niet-Mij' doorheen de huid" zijn symbolische processen. Daarom juist kunnen de meest complexe gedachten en theorieën zelfs resonanties zijn van die eerste, waargenomen aanrakingen.

Van Wolputte besluit dat mijn artikel paradoxaal is. Die mogelijkheid zit er zeker in. Maar de reden die hij opgeeft, snijdt geen hout: "hoewel zijn bijdrage draait om een emisch begrip van de metafoor, en hij benadrukt dat hij aan het metaforische voorbij wil gaan, toch lijkt hij het metaforische te vereenzelvigen met de talige wereld van het symbolische discours." Over het emisch begrip straks meer. Eerst de kern van zijn argument. Ik kan alleen maar antwoorden met een wedervraag: waarom zouden we 'het metaforische' moeten definiëren als niet-cognitief, en dit onderscheiden van de symbolische orde, die moet beperkt worden tot het cognitieve? Dit lijkt me een artificiële multiplicatie van "gedeeltelijk samenvallende" domeinen binnen eenzelfde kader betekenis. Het zou trouwens te gek zijn want dan moeten we naast metafoor en symbool ook nog eens domeinen toewijzen aan: metoniemen, analogieën, gelijkenissen en andere betekenisprocessen die mensen in de praktijk nochtans vrijelijk door elkaar hanteren.

Zowel bij symbool als bij metafoor ontbreekt elke verwijzing naar de tijd en hun ontstaan. Daarom verschillen ze van het begrip synchronie. Ze stemmen overeen met de notie *shikolile*, die expliciet duidt op het standpunt van een derde, van een vrij symboliserend subject, waardoor steeds verdere verglijding van betekenis gebeurt, via mentale associatie of sociale interactie (de ene propositie roept weer een andere associatie op, enzovoort). Die betekenissen putten natuurlijk uit een onbewust arsenaal van gebeurtenissen uit het verleden, die individueel-lichamelijk of collectief-maatschappelijk opgeslagen zijn (bijvoorbeeld in metaforen). Hier horen we de wetenschapper die het 'hoe' van een proces beschrijft. Een geheel andere kwestie is die van de Sukuma genezer die zich in de actualiteit situeert, deze op zichzelf betreft en dus de vraag stelt naar het 'waarom'; waarom precies dit gebeuren of die metafoor nu.

Synchronie: emisch noch ethisch

Tenslotte, om weer aan te sluiten bij het werk van Fabian, bemerk ik een misverstand over de zogenaamd 'emische' (versus 'ethisch') aanpak die ik zou volgen door uit te gaan van een Sukuma onderscheid tussen wat kan vertaald worden als 'metafoor' en 'synchronie'. Is een auteur die denkt het standpunt van de Sukuma in te nemen en dus zijn eigen cultuur te kunnen overstijgen op bevel, niet uiterst 'etic' bezig? "De Sukuma die ik ken zouden zoiets in ieder geval niet in hun hoofd halen", hoor ik mezelf denken. En toch is het mogelijk dat we op die manier wel de juiste termen kiezen en dus een emisch product afleveren. Alleen is er geen bevoorrechte buitenstaander, Sukuma of andere, die daarover kan oordelen. Enkel de intentie van de auteur is kenbaar. Daarom stel ik voor om het onderscheid tussen 'emisch' en 'ethisch' op te geven, of er hoogstens een continue variabele van te maken. De gemiddelde onderzoeker die regelmatig ter plaatse heeft gesproken over zijn onderzoek en de interpretaties door de bestudeerden erin heeft betrokken, moet ook aanvoelen dat er iets niet klopt. In het onderscheid tussen 'emisch' en 'ethisch' schuilt immers de assumptie dat onderzoekers en bestudeerde populatie als twee aparte, intern vrij coherente werelden tegenover mekaar staan en dat een (ethische?) keuze dit probleem zal opheffen. Waarom zouden de standpunten van alle Sukuma gelijklopen, en zouden deze als geheel verschillen van de antropologische? Sommige schijnbaar objectiverende verklaringen in mijn proefschrift zijn eigenlijk gewoon vertalingen van de reflecties die ongeschoolde Sukuma me af en toe meedeelden. Soms bleken mijn interpretaties toevallig gelijk te lopen met die van bepaalde Sukuma, zonder dat ik een emische benadering beoogde. De fundamentele oppositie tussen 'etic' en 'emic' is overroepen en een idee stammend uit een denken zoals het evolutionisme of het cultuurrelativisme, waar het culturele verschil wordt uitvergroot en waar de illusie van het ondoordringbaar andere paradigma wordt gecultiveerd. Dit laatste vermijden werd overigens de inzet van mijn proefschrift betreffende vier ervaringskaders bij de Sukuma.

Er is nog een reden waarom ik de betiteling 'emic' voor dit artikel wil vermijden. Laat ik mezelf niets wijsmaken. Mijn keuze voor het belichten van de term *shikolanijo* is duidelijk ingegeven door de interesses in ons vakgebied en het soort discussies dat we er voeren. Bovendien komen de Sukuma bij mijn weten normaal niet aangezet met deze term, die nochtans een opmerkelijke invalshoek biedt op de werkelijkheid. Dat kon alleen Paulo Makufuli toen, vanwege de specifieke gelijktijdigheid waarin hij en ik verzeild waren geraakt. Hoe het komt dat ik er pas nu over heb geschreven, is me een raadsel. Ook het schrijven is weer een synchronie op zich.

Literatuur

Fabian, J.

- 1991 Dilemmas of critical anthropology. In: L. Nencel & P. Pels (eds), *Constructing knowledge: Authority and critique in social science*. London: Sage, pp. 180-202.