

## Olifant-transformatie in Zaïre

### Een Sakata genezingsritueel etnomethodologisch bekeken

Stefan Bekaert

*Bij de Sakata van Zaïre is 'transformatie in olifant' een vaak gehoorde verklaring voor ziekte en ongeluk. Men veronderstelt dat 'tovenars' het onzichtbare dubbel van mensen meevoeren naar het woud in de gedaante van een olifant. Een negendaagse wassing met een mengsel van boomschors onder leiding van een 'genezer die opspringt' (ngaa ne mpunghe) brengt de patiënt terug naar het dorp en voorkomt verder onheil. Los van de vraag of mensen werkelijk in olifanten veranderen, en of dit door een wassing kan worden verholpen, zien we hoe genezing als sociaal feit wordt verwezenlijkt in de geritualiseerde interactie tussen genezer en patiënt. Aan de hand van drie kleine handelingen (het breken van blaadjes, het stellen van condities, de negende wassing), micro-ritueeltjes zeg maar, toon ik aan hoe mensen eigenlijk methodisch uitbeelden wat ze trachten te bewerkstelligen. Deze conclusie nodigt uit tot een bezinning binnen de antropologie over de 'betekenis' van rituele handelingen. -*

De Sakata – in het bijzonder die van Bobayi<sup>1</sup> (Bayi) – zijn tot in de Zaïrese hoofdstad Kinshasa berucht voor hun gedaanteverwisseling in olifant (*ndjuo*). Nu zijn verhalen over dierentransformaties in Zaïre schering en inslag en elke streek kent wel haar eigen specialiteit. Maar de aard en de verbreiding van het geloof in olifant-transformaties neemt bij de Bayi zulke proporties aan, dat zowat iedereen er tijdens zijn of haar leven wel eens van verdacht wordt als een olifant door het woud te dwalen. Sinds oudsher, zeggen de Sakata, is de metamorfose in een olifant de methode bij uitstek van tovenaars om deel te nemen aan grootse en spetterende orgieën in het woud. Op dergelijke reünies komen olifanten van her en der bijeen om plezier te maken, te dansen, te schransen en te vrijen. Ze nemen echter ook onschuldige slachtoffers mee, mensen van wie lichaam en geest in het dorp blijven terwijl hun 'dubbel' onvermoed als een olifant door het woud doolt, opgejaagd door de ontvoerders. Redenen om onschuldigen mee te nemen zijn velerlei: wraak, lust, inlossen van een schuld, gewoon voor de lol, of om nog een andere, totaal onbegrijpelijke reden eigen aan tovenaars. Een langdurig verblijf in het woud is meestal funest voor de gezondheid van het slachtoffer. De symptomen gaan van chronische oververmoeidheid tot huidaandoeningen en zelfs abrupt doodvallen. Als eenmaal een vermoeden bestaat van de ware toedracht van de klachten wordt de hulp van een specialist (*ngaa ne mpunghe*) ingeroepen om een gezagvolle diagnose te

stellen en om, indien nodig, het dubbel van de zieke uit het woud te halen. Over etiologie, symptomen en behandeling zal ik het verderop uitvoeriger hebben. Het belangrijkste deel van de genezing bestaat uit een negendaagse rituele wassing met een (*k*)*elibe*, een mengsel van enkele boomschorsen.

Hoe ongelooflijk dit voor Westerse oren ook mag klinken, te Bobayi twijfelt niemand aan de realiteit van dergelijke gedaanteverwisselingen of aan de werkzaamheid van de therapieën. Een meerderheid van de bevolking is al één of zelfs meerdere keren behandeld. Verdachten worden zonder pardon voor de rechter<sup>2</sup> gesleept of op bedevaart<sup>3</sup> gestuurd. Olifantenjagers, die geacht worden gewone van getransformeerde olifanten te kunnen onderscheiden, beweren deze of gene dorpsgenoot in hun vizier te hebben gehad. Hele dorpen moeten soms worden behandeld. Maar er is vooral die nooit optrekkende mistbank van halve geruchten en hele verhalen, van beschuldigingen en bekentenissen, van straffen en behandelingen, van naakte veronderstellingen en aangeklede feiten. Dat alles maakt de alledaagse werkelijkheid van transformatie-in-olifant.

“Aan medisch antropologen wordt vaak gevraagd of de door hen bestudeerde behandelingen ook werken”, merkt Bode (1995: 140) op. Uit mijn korte ervaring kan ik enkel vaststellen dat hij gelijk heeft. Kan iemand werkelijk olifant zijn en er dan nog van genezen worden ook? De vraag naar het nut van niet-biomedische therapieën bekleedt een prominente plaats in zowel het wetenschappelijke als het populaire discours, en de geopperde mogelijkheden variëren sterk. Is het de farmacologische waarde van de gebruikte ingrediënten? Moeten we de behandeling eerder zien als een psychotherapie? Of is het een holistisch gebeuren waarbij ook de sociale context wordt aangepakt? Moeten we de verklaringen van de betrokkenen in overweging nemen? Of moeten we die zien als de betekenisvolle context, voorwaarde voor een succesvolle behandeling, al dan niet via een pas ontdekte neuro-transmitter?

Uiteraard zijn deze vragen heel interessant. En we kunnen maar hopen dat de medische antropologie op één of andere manier bijdraagt tot het beantwoorden ervan. Toch kunnen we op een nog heel andere wijze de doeltreffendheid van om het even welke therapie bekijken en het is hierover dat ik het in dit artikel zou willen hebben. ‘Ziek’, ‘gezond’ en ‘genezen’ zijn categorieën uit het alledaagse leven, zogenaamde begrippen van eerste orde.<sup>4</sup> Mensen passen ze toe, vroeger en nu, hier en elders, op basis van argumenten die voor alle praktische bedoelingen van het moment voldoen. Maar wanneer is iemand *echt* ziek? En wanneer is iemand *echt* genezen? En *a fortiori* wanneer is iemand *echt* genezen door deze of gene behandeling? Zonder te betwisten dat er bepaalde fysische realiteiten beantwoorden aan onze lekenbegrippen, is het duidelijk dat die twee betrekkelijk los van elkaar kunnen staan. Misschien was de persoon in kwestie toch niet echt ziek. Misschien is de ziekte wel vanzelf over gegaan. Misschien is de genezing wel aan iets anders te danken. Misschien is de genezing slechts schijn, en duikt de ziekte straks weer op. Misschien is iedereen wel altijd een beetje ziek, of gezond, en zijn die twee eigenlijk niet echt te scheiden. Er zijn zoveel versies mogelijk en toch bereiken we in het alledaagse leven blijkbaar moeiteloos een consensus in de zin van “persoon X is door behandeling Y van ziekte Z genezen”. Hoe dat mogelijk is, is precies wat de etnomethodologie onderzoekt. Geneeskunde verschijnt voor etnomethodologen als het geheel van dagelijkse activiteiten (volkse

methoden, vandaar de term) waardoor begrippen als 'ziek', 'gezond' en 'genezen' worden geconstrueerd. Hoe de verschillende actoren onophoudelijk de indruk vestigen dat persoon X genezen is door behandeling Y, wordt dan het voorwerp van onderzoek.

In deze bijdrage wil ik een aanzet tot een etnomethodologische analyse van het Sakata-genezingscomplex uitwerken. Om twee vaak gehoorde misverstanden vóór te zijn: de etnomethodologie wordt wel eens verweten een cynische denkoefening te zijn die de werkelijkheid exhaustief herleidde tot de werkelijkheid-construerende activiteiten van mensen. Het klopt inderdaad dat etnomethodologen de geleefde werkelijkheid bestuderen *als* onophoudelijk opgebouwd in en door de activiteiten van mensen – want dat is ze zeker – en relatief onverschillig blijven voor de vraag of het dan al dan niet om een externe realiteit gaat. In tegenstelling tot wat sommigen beweren *kan* het echter wel degelijk om een objectieve werkelijkheid gaan, maar dat is gewoon niet relevant voor de analyse.<sup>5</sup> Om terug te keren naar het onderwerp van dit artikel: of mensen echt een olifant kunnen zijn, en of ze daarvan werkelijk door een wassing met boomschorsen kunnen genezen, interesseert ons niet. We willen zien hoe 'ziekte', 'behandeling' en 'genezing' werkelijkheidswaarde krijgen door de betekenisgevende activiteiten van de deelnemers in de situatie.

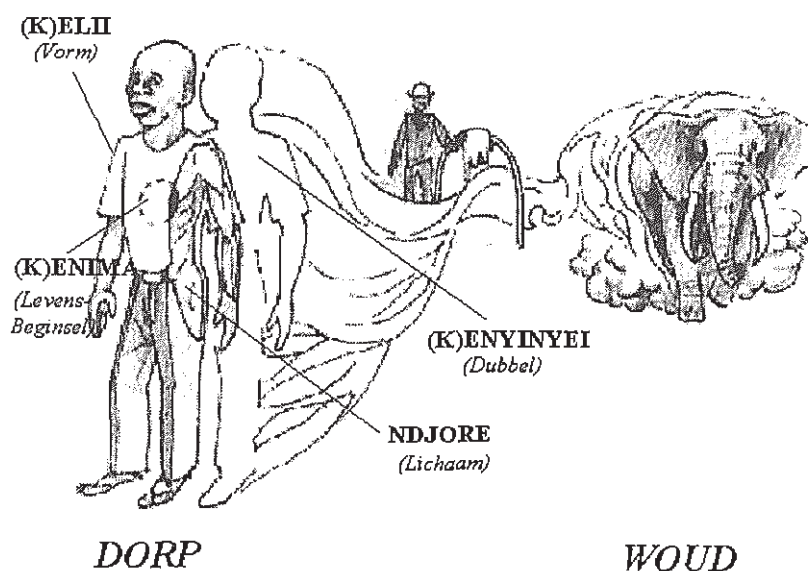
Daarmee is – naar ik meen – meteen ook een tweede mogelijke kritiek ondervangen, namelijk dat mijn analyse de traditionele geneeskunde van de Sakata als primitief of ridicul zou voorstellen. Er bestaat juist een heel sterke etnomethodologische traditie in laboratorium-onderzoek, wetenschappelijke redeneringen, en allopathische geneeskunde in het bijzonder.<sup>6</sup> Etnomethodologie kan dus geen hang naar exotisme worden verweten.

In wat volgt wil ik de lezer eerst toegang verschaffen tot het Sakata genezingscomplex en de realiteit rond olifant-transformaties en de behandeling ervan. Dan geef ik aan hoe we dit etnomethodologisch kunnen analyseren, geïllustreerd aan de hand van de meer 'spectaculaire' voorbeelden. Naar het einde tracht ik de discussie te openen en relevant te maken voor de huidige antropologie in het algemeen.

### Als een olifant zijn in het woud

Ziekte en dood spelen zich bij de Sakata af in een relatief beperkte en gesloten causale ruimte. Net zoals in andere 'personalistische' etiologische systemen<sup>7</sup> zijn er voorouders (*maya*, *bakime*, *bakfe*), geesten (*mekere*), krachten (*mate*) en soms zelfs een opperwezen (*Nzame*) in het spel betrokken. Maar in de meeste gevallen gaat het hierbij volgens de Sakata om louter intermediaire agenten. De ware toedracht van ziekte, dood en ongeluk wordt gezocht in de intenties van kwaadwillende medemensen met buitengewone krachten, de *balogre*. Laat ons deze *balogre* (enk: *mologre*) gemakshalve 'tovenaars' noemen en *ilogre* 'toverkracht', gezien er in het Nederlands geen accuratere termen voorhanden zijn.<sup>8</sup> De gedaanteverwisseling in olifant kunnen we slechts begrijpen als we binnentreden in de hele Sakata-kosmologie volgens welke de dingen die we met onze ogen zien (*bena bemone so o mi*) slechts een afspiegeling zijn van de dingen

in de echte, onzichtbare realiteit van krachten, geesten en voorouders. Zo heeft de mens wel een fysisch lichaam (*ndjore*) met een uiterlijke verschijningsvorm (*(k)elii*), waarbinnen een levensbeginsel (*(k)enima*) huist. Maar er is ook zijn verschijning in die tweede wereld – zijn 'dubbel' (*(k)enyinyei*). (*K)enyinyei* betekent in de meest concrete zin gewoon 'schaduw' of 'weerspiegeling' (in het wateroppervlak, in een spiegel) van om het even welk ademend (*-nima*) wezen: mensen, dieren, maar ook van auto's en andere 'levende machines'. Als dusdanig is het dubbel een soort vierde component van het lichaam. Het dubbel maakt zich van het tastbare lichaam los tijdens een droom of door toverkracht. In het eerste geval gebeurt dit buiten de wil van het individu om. Alles wat het 's nachts rondwarende dubbel overkomt in de echte wereld, speelt zich als een film af in het hoofd van de slaper zonder dat deze er enige invloed kan op uitoefenen. Een tovenaars daarentegen heeft wel controle over de handel en wandel van zijn dubbel. Het echte leven begint voor hem pas 's nachts. Het is precies op het ogenblik dat iemands dubbel tijdens een droom vrijkomt dat de tovenaars toeslaat. Hij doodt of verwondt het dubbel, houdt het gevangen, of neemt het op en gaat ermee naar het woud, beiden in de gedaante van een olifant, dit alles terwijl de zichtbare lichamen met alle intellectuele capaciteiten gewoon in het dorp achterblijven.



Unanimiteit omtrent deze terminologie is er niet en geforceerde exegese lijkt de onenigheid enkel te vergroten. Vaak stellen de Bayi *ndjore* gelijk met *(k)elii*, de gedaante, en gebruikt men de uitdrukking *mononghe* (vlees) om naar het fysische lichaam te refereren. Ook over wat nu juist in het woud verblijft, is men het niet eens. Meestal zegt men het *(k)elii*, maar soms ook het *(k)enima*, en één genezer (zie verder) hield het gewoon bij *nune* (= *ndjore*). Veel wordt duidelijk wanneer we het dubbel niet



opvatten als een vierde component van het lichaam, maar als een exacte, ontastbare en onzichtbare kopie van de mens, met alles erop en eraan (*ndjore*, (*k*)*elii*, (*k*)*enima*), en in quasi platoonse zin essentiëler dan het zichtbare lichaam zelf.

*Hoe gaan tovenaars als olifant naar het woud?*

De etnografische literatuur over de Sakata bevat nagenoeg geen informatie over het olifant-zijn.<sup>9</sup> Wel vinden we bij Colldén (1971: 104 e.v.) een beschrijving van hoe men de kracht verwerft om zichzelf in een olifant te transformeren. Om deze kracht te kopen van een ervaren tovenaar dient de leerling voor elk lichaamsdeel van de olifant een familielid op te offeren, zegt men, maar net als bij andere vormen van *ilogre* kan ze ook zonder bloedvergieten overgedragen worden op een kind in de moederschoot. Gezien de verspreiding van het fenomeen te Bobayi neemt iedereen aan dat daar vooral op deze laatste wijze de kracht om zich in olifant te veranderen wordt verworven. Voor de Bayi “is het een kinderspelletje geworden”, vertrouwde een genezer me toe.

Hoewel *ilogre* (tovenarij) doorgaans een mannelijk voorrecht is, worden in het geval van de metamorfose als olifant minstens evenzeer vrouwen verdacht. *Ale o dzia o ndjuo*<sup>10</sup> is de courante uitdrukking: hij/zij is in het woud als olifant. Wat nu volgt is wat mensen me hebben verteld, zowel zij die het enkel hebben van horen zeggen, als zij die beweren zelf “te zijn gegaan”. Eén persoon heeft het me zelfs voorgespeeld. Om als olifant uit te gaan wachten de routiniers op het appèl van een gastheer of -vrouw. Deze gaat als *ilogre*-dubbel uit en slaat het *elebe*-klokje.<sup>11</sup> Op dit teken hebben de andere tovenaars gewacht. Ze weten dat het tijd is om te gaan stoeien in het woud. In groepen – nagenoeg georganiseerd per dorp – gaan ze in hun tweede gedaante op pad, onschuldigen meevoerend. Aangekomen in het woud, elk onder leiding van de eigen voorzitter (*mure nebieme ba*: de persoon die hen ‘draagt’) verzamelen ze zich bij het pad van de olifant (*mobogre mo ndjuo*). Er staat een soort poort in de vorm van een gebogen tak met beide uiteinden in de grond gestoken: de *monkuma*. Eén voor één leggen de deelnemers op magische manier<sup>12</sup> hun mensenkleren op de boog en trekken ze een olifantshuid aan (*banare bekobe be ndjuo*, *bavunghena ndjuo*). Vooraleer ze onder de boog doorgaan, spuwt de voorzitter op hun voorhoofd. Dit gebaar noemt men (*k*)*efula*. Om te beletten dat rivaliserende tovenaars de *monkuma* zouden ontdekken en wegnemen – wat iedereen hopeloos zou doen verdwalen – blijft de voorzitter er de wacht houden. Als hij toch meegaat, laat hij een afdruk achter om eventuele olifantenjagers uit zijn dorp te informeren.

Vanuit de verschillende richtingen gaan de olifanten gejaagd door tot ze samenkomen op een centrale plaats, ook wel *libeke* genoemd. Men stelt zich dat voor als een grote ondiepe vijver, waarrond de mooiste en meest erotische dansen worden uitgevoerd. Er zijn banketten, er is muziek, en de tovenaars steken elkaar de loef af met de schoonheid van de onschuldigen die ze hebben ‘uitgenodigd’. Ook de meegebrachte auto’s, video’s, boten en vliegtuigen worden aan elkaar getoond en er wordt uitgebreid mee geëxperimenteerd. Een bijeenkomst van olifanten (*isanghe le bandjuo*) is met andere woorden een plaats van plezier, van perversie, een plaats waar alles mogelijk is. Als het feest voorbij is, keren de meesten terug via hetzelfde traject waarlangs ze

gekomen zijn. Sommigen blijven achter, gewild of ongewild, soms ettelijke jaren. Terug bij de *monkuma* trekken ze één voor hun olifantenvet uit en terwijl ze onder de boog kruipen en hun menselijk uiterlijk weer aannemen, slaat en bekwispet de voorzitter hen met een twijg met bladeren. Dit heet *abogre (k)evinya* (lett: 'hij slaat met een twijg') en markeert in zoveel andere contexten het afsluiten van een bepaalde periode.

Dit eerder aangename, onschuldige beeld van een olifantenwandeling als reusachtige orgie staat in schril contrast met de verhalen van slachtoffers. Tvenaars wachten niet gewoon tot het dubbel zich tijdens de droom van het lichaam van hun slachtoffer los maakt. Ze kunnen dit ook actief los weken. Dit doen ze door de 'achterblijfselen' (*besale*) te verzamelen: de voetsporen, de etensresten, afgeknipte nagels, wat uitwerpselen,... Zo grijpen ze (*bata mpene*) de persoon en gaan ze hem met andere ingrediënten 'koken' (*bamodzjuin nde, bamolame nde*) in een pot, waardoor ze volledige controle over het dubbel verwerven. De tocht door het woud is ook niet langer een plezierreisje. Afhankelijk van de bedoelingen van de tovenaars kan het een ware marteling worden.

*Wat zijn de bedoelingen van de tovenaars?*

De redenen om iemand als olifant mee te voeren naar het woud zijn sterk uiteenlopend. Ze vormen meteen ook een etiologisch kader waardoor heel verscheiden symptomen een verklaring krijgen, zoals verder zal blijken.

1. De tovenaars wil pronken (*asè edzagere*) met zijn invité. Om deze reden worden ook auto's en andere westerse produkten meegenomen. Succes oogsten bij vrienden is één van de belangrijkste motieven om onschuldigen mee te nemen.
2. De tovenaars wil seksuele betrekking hebben met iemand die hem in de zichtbare wereld afwijst. Tvenaars zijn tegelijkertijd lelijk (*bobe* betekent zowel 'slecht' als 'lelijk') én seks-belust (*adjogre lendzjima*), wat hun frustraties overdag ten top drijft.
3. De tovenaars is een collega nog een mensenleven verschuldigd (*mbiegre*: schuld in mensen-vlees). Om zijn nalatigheid recht te zetten, geeft hij grote slagvanden aan zijn slahtoffer en leidt deze tot voor de geweerloop van een jager. Na het fatale schot laat hij het zichtbare olifantenlichaam voor de jager, maar gaat er als de bliksem met het dubbel van de persoon vandoor. Op hetzelfde moment sterft het slachtoffer in het dorp. Om de jager een poets (*nko*) te bakken verwisselt hij nog snel zijn kleine tanden met de grote van de dode olifant.
4. Jaloersheid (*enkfinya*), wraak (*momvura*), blinde woede (*mpore, lefule*) en mensen-honger (*mpwe mo mure*) zijn redenen om slachtoffers voortdurend op te jagen en voort te drijven tijdens eindeloze tochten door de meest ontoegankelijke stukken woud.<sup>13</sup> Dit is het beeld dat overheerst in de populaire voorstelling: de als een waanzinnige ronddolende olifant, opgejaagd, overal tegen stotend, en op zijn weg een enorme ravage aanrichtend. Het dier moet ook enorme hoeveelheden eten naar binnen werken. In het dorp raken de slachtoffers op onverklaarbare manier oververmoeid en ziek. De dood is nooit veraf.
5. Of hij wil nog een ander, totaal onbegrijpelijk spelletje met zijn slachtoffer spelen. Tvenaars zijn enerzijds zo antropomorfisch, met alle kleine menselijke trekjes,

zoals hoogmoed, wellust, nijd, gramschap, haat, gulzigheid, en – ter vervanging van de zevende hoofdzonde gierigheid – nalatigheid. Anderzijds zijn ze dan weer zo anders en ondoorgrondelijk en door en door slecht,

### Symptomen, diagnose en behandeling

Vanuit het standpunt van de traditionele geneeskunde verschijnen de voorstellingen rond olifant-zijn als een uitdijend geheel dat zich vertakt in allerlei mogelijke richtingen. Het is telkens opnieuw een “occasioned corpus” (Zimmerman & Pollner 1970: 94), uitgedaagd en herschikt door elke nieuwe situatie. Het biedt zo een oneindig arsenaal ter verklaring van bijna om het even welk symptoom. Ntshole Nyamazomi (1986) en Mabwana Mombolo (1987) vermelden vermoeidheid, een lege blik, en een gebrek aan eetlust als de meest typische symptomen. Vele andere verschijnselen werden echter eveneens aan *ndjuo* toegeschreven. Een greep uit de meest gehoorde symptomen:

- chronische oververmoeidheid (*mokobe*) ten gevolge van het eindeloze ronddwalen;
- sufheid en zich niet kunnen concentreren (eveneens *mokobe*) om dezelfde redenen;
- schaafwonden (*mpora*) door het schuren tegen bomen en doornen;
- pijn over het hele lichaam (*mbabe ndjore ne monkina*) door de enorme inspanningen;
- allerlei soorten huidaandoeningen. Het woud (*dzjia*) geeft talloze allergische reacties (*dzjia*);
- problemen met de spijsvertering: buikloop (lett.: *ikfene laliegre*), constipatie (*ikfene lakanghe*), geen honger (*nzale ngho*), pijn (*ikfene mbabe*), en zo verder, ten gevolge van het eten van bladeren. Een giftige vrucht (*ibiagre*) gegeten als olifant kan de dood tot gevolg hebben;
- onverklaarbare wonden of kloven (ook *mpora*) in de voeten; gezwollen voeten en enkels (*ebale*) door het lopen. Elephantiasis (*mbabe ne mbale*) wordt vreemd genoeg niet aan olifant-zijn toegeschreven;
- bloedingen (*makela maliegre*) uit neus, oor of mond: een jager heeft je verwond;
- abrupt overlijden (*ikpa le mbagrele*) met bloedverlies: een jager heeft je gedood;
- dromen (*ndjole*) over vast zitten in moerassige gebieden of in een kluwen van takken en lianen, over opgejaagd zijn, over heel verre reizen.

We beschouwen deze lijst als open, altijd uitbreidend, afhankelijk van contextuele elementen en aanpassende interpretaties vanwege de betrokkenen. Er zijn wel typische symptomen, maar die hebben zo'n open betekenis horizon dat ze potentieel alle lichamelijke condities kunnen beslaan.

Hoewel het olifant-zijn vanuit verschillende hoeken kan worden gesuggereerd,<sup>14</sup> is het de *ngaa ne mpunghe*, de ‘genezer die opspringt/opneemt’, die de meest gezagvolle diagnose stelt. Hij is de specialist inzake *ndjuo* en zijn aanspreking verwijst naar het razendsnelle stelen van het dubbel van de patiënt om deze uit het woud naar het dorp terug te brengen. Mensen raadplegen hem voornamelijk wanneer reeds een vermoeden

rond de toedracht van de ziekte bestaat, of wanneer andere behandelingen niets hebben uitgehaald. Te Bobayi heb ik zeven specialisten kunnen ondervragen over hun behandeling. Twee van hen heb ik regelmatig kunnen volgen. Nog twee anderen weigerden hun medewerking. Er spreekt een grote uniformiteit uit de behandelingen. We kunnen er de volgende stappen in onderscheiden:

*Stap 1: diagnose aan de hand van (k)eshuna*

De zieke wrijft een voorwerp, tegenwoordig meestal een bankbiljet, over romp, armen en benen. Gezien het 'vuil' (*mbine*) dat eraan kleeft, vertegenwoordigt (-*shuna*) dit bankbiljet de zieke. Het draagt dan ook de naam (*k)eshuna*, vrij vertaald als 'témoignage'. De genezer stopt het bij hoofdeinde van zijn bed, of bij zijn divinatie-hoorn (*lesheba le mombale*), en tijdens zijn slaap gaat zijn *ilogre*-dubbel uit. Hij volgt de geur van zijn cliënt en neemt daartoe de gedaante van een colibri (*lethie*) aan. Steeds verder gaat de tocht over het regenwoud. Tot Mbelo, tot het Mai Ndombe-meer, tot Mbandaka.<sup>15</sup> Uiteindelijk ziet hij een troep olifanten en herkent hij de zieke. Over het tijdstip waarop de genezer vervolgens het dubbel van de patiënt ontvoert en naar het dorp terug brengt, bestaat onenigheid. Volgens de meesten gebeurt dat al tijdens die eerste reis, wat van de rest van de behandeling een soort consolidering of kuur maakt. Anderen zien de eerste reis slechts als een verkenningsvlucht. Het cruciale moment komt dan op de achtste dag van rituele wassingen, wanneer de genezer een tweede reis onderneemt.

De genezer als piepkleine, steelse colibri is niet het enige beeld dat bij de diagnose wordt gecreëerd. Hij is ook een roofdier (zoals de *ndjobo*; *Viverra Civetta*) dat de geur van een prooi onfeilbaar volgt. Om zijn reukzin aan te scherpen wrijft hij soms een mengsel van geurende en prikkelende kruiden, *mfiele* ('snuifsel') genaamd, onder de neus. Eénmaal zag ik een *mpunghe* twee vingers in neus en oren van een zieke stoppen, om er vervolgens aan te ruiken. Een andere keer rook hij gewoon aan het bankbiljet, "*Ntshole ne ndjuo* (geur van een olifant)", zei hij, en de diagnose was gesteld.

*Stap 2: Het stabiliseren en kalmeren van de geest van de zieke door (k)efula en mono*  
Alvorens de uitslag bekend is, zal de genezer de onrustige geest van de patiënt kalmeren. We ontmoeten hier opnieuw het (*k)efula*-gebaar. Dit keer spuwt (-*fula*) de genezer niet enkel op het voorhoofd, maar ook op de 'knopen' (*makoro*) van het lichaam: tussen nek en achterhoofd (*nkonkor*), het bovenste van het borstbeen (*ikayi*), de onderrug (*lemvena*), en een aantal gewrichten (eveneens *makoro*). Deze knopen/knopen zijn de plaatsen waar de erectiele kracht van de mens huist. Als ze verslappen, is een persoon in levensgevaar. De genezer spuwt er weer kracht in met zijn speeksel en pikante *mononghe* (*Aframomum melegueta*). Pikant en bitter maken sterk. Flauw en zoet maken slap.<sup>16</sup>

*Mono* is vrij vertaald 'een vloeibaar geneesmiddel voor uitwendig gebruik'. In de behandeling van olifant gaat het om een soort oogdruppeltjes. De ingrediënten variëren opnieuw sterk, maar meestal vinden we het aromatische kruid *lepolendzame* (*Ocimum* sp.) en negen scheuten (*lebore*) van bananen- of *lebole*-planten (*Aframomum laurenti*). *Lepolendzame* heeft de geur van de geesten, van de tweede wereld. De scheuten dragen dan weer de connotatie van regeneratieve kracht (-*bor*: baren). De planten worden

geplet, in een blaadje gerold, en de genezer perst enkele druppels in de ogen van de zieke. Het prikkende sapje maakt hem weer alert.

*Stap 3: Negen dagen wassing met (k)elibe*

(*K*)*elibe* (mv: *belibe*) is elk mengsel van boomschors in water waarmee men zich negen dagen moet wassen. Negen (*leva*) is het getal dat om één of andere reden 'volledigheid' uitdrukt bij de Sakata, en het duikt dan ook overal op: negen ingrediënten voor vele geneesmiddelen; negen snuifjes van elk verpulverd ingrediënt; een noveen (*leva le mo*: één negen-dagen-tijd) van gebed of behandeling; twee novenen (*mva-mv'ipe*: twee negen-dagen-tijden) seclusie voor tweelingen; enzovoort. Er bestaan verschillende soorten *belibe* naargelang de kwaal. Wat betreft de samenstelling van het (*k*)*elibe* (*k*)*e ndjuo*, het mengsel voor olifant, heb ik zeven verschillende versies genoteerd, met telkens twee, drie, of vier bomen, waarbij echter telkens dezelfde namen terug kwamen. Als ik een ideaaltypische gemene deler maak, krijgen we een mengsel van de schors van volgende bomen: 1. *botumu* (ook wel *nghieme* of *ngphoon* geheten; Musanga Smithi); 2. *botogre* (*Tephrosia* Vogeli?); 3. *mpompogre* (*pukupukulmundenge ya zambal*...; *Annonidium* Manni).

Waarom deze bomen is moeilijk te begrijpen. Met directe vragen wordt men niet veel wijzer. "God heeft hun die kracht gegeven", of: "Zo hebben onze voorouders het gezegd". Of er meer codische systematiek onder dit stukje medisch repertoire van de Sakata zit, is me op dit ogenblik niet duidelijk.

Sommige *mpunghe* nemen om het even welk water om het (*k*)*elibe* te bereiden. Anderen staan er op dat het water uit een maniokvijver afkomstig is. Een dergelijke vijver waarin de ruwe maniokknollen worden gerooit, heeft donker, licht gistend water. Men zegt dat het water 'kwaad' is, dat het 'werkt', dat het 'kookt'. Wanneer de genezer de schors verzameld heeft, gooit hij ze in het water en soms wordt het geheel gekookt. Dikwijls voert de genezer de eerste wassing uit, en sommige patiënten blijven zelfs de hele periode bij de genezer logeren. Meestal echter neemt de patiënt het mengsel mee huiswaarts. Hij of zij moet er zich de komende acht dagen meermaals daags mee wassen en een aantal verboden in acht nemen.

*Stap 4: De laatste wassing en het einde van de behandeling*

Voor de negende en laatste wassing keert de zieke naar de genezer terug. Het (*k*)*elibe* is beginnen rotten en verspreidt een verschrikkelijke stank. Genezer en patiënt gaan naar een bosje, naar een bron, of naar een kruispunt. Dit zijn liminale plaatsen tussen de wereld van de dag en de onzichtbare wereld van de nacht. De zieke doet zijn kleren uit en gaat op een bankje zitten, eventueel onder een geconstrueerde *monkuma* (de olifantenpoort), en eventueel boven de reeds begraven rotte boomschors. De genezer geeft de zieke eerst een duchtige (*k*)*evinya*-wassing, onophoudelijk bezweringen mompelend. Dan breekt hij negen blaadjes (*adzare nkee*) boven het hoofd van de zieke en met rode kleurstof waarmee de doden worden ingesmeerd (*ivie le nkpa*) trekt hij twee strepen op diens borstkas. Soms moet de zieke nog negen maal door de *monkuma* kruipen. Wanneer dit is gebeurd, trekt de genezer hem bruusk aan de hand omhoog en leidt hem onder zijn benen door, waarna de patiënt zonder omkijken de plaats verlaat.

De kleren zijn voor de genezer. Hij begraaft ook de boomschorsen, of gooit ze in twee richtingen weg. Er rest enkel nog de betaling, waarna de nu weer gezonde persoon naar huis kan.

Tot zover deze korte etnografische schets. Hoewel het materiaal zich er uitstekend toe leent, wil ik hier geen semantische analyse van de symbolische logica van de gebruikte elementen en gestelde handelingen opzetten. De aard van dit artikel is noch structuraal, noch symbolisch, noch praxiologisch. We positioneren ons vanaf nu op dat analytische niveau van de sociale realiteit waar de mens als 'commentator machine' werk maakt van de 'definition of the situation'. Met dit laatste concept uit de interactionistische traditie (Blumer, 1969) situeert onze studie zich in die werkelijkheid zoals onophoudelijk geconstrueerd door de interpretaties, uitspraken en handelingen van de betrokkenen, die zeggen diezelfde werkelijkheid te ondergaan. Met betrekking tot de geanalyseerde behandeling van patiënten die getransformeerd zijn in een olifant wil ik aantonen hoe we hier te maken hebben met fundamenteel zelf-refererende activiteiten waardoor non-stop de genezing intersubjectief wordt waargemaakt. Concreet zal dit worden geïllustreerd door te beschrijven hoe: 1. hoe een genezer succesvol met bomen omgaat; 2. hoe het stellen van voorwaarden een zekere performatieve satisfactie teweeg brengt; 3. hoe het einde van de behandeling zichzelf definieert.

Het begrip 'commentator machine' komt van Harvey Sacks (1963: 5). Hij ziet de mens als een machine die zegt wat ze aan het doen is, of juist uitvoert wat ze zegt. Die twee processen zijn voor de observator onscheidbaar. De implicaties van dit nogal radicale mensbeeld zullen verder duidelijk worden.

### Gelijk staan met bomen

Geconfronteerd met een patiënt wiens dubbel als een olifant in het woud verblijft, trekt de Sakatagenezer het bos in om met een aantal bomen te onderhandelen. Hij heeft hun geneeskrachtige schorsen nodig, een kracht (*bokime*) door God geschonken (*bopi Nzame*). Maar nog eerder moet hij ze tot bondgenoot zien te maken, zodat ze samenwerken om het dubbel van de patiënt weer in het dorp te krijgen.<sup>17</sup> De genezer gaat eigenlijk een soort ruilrelatie aan met de boom en beschouwt deze dus duidelijk als een bezielde wezen. Is het de woonplaats van een geest? Herbergt de boom een onpersoonlijke kracht? Reiken de wortels tot aan het dorp van de voorouders? De verklaringen zijn eerder vaag en spreken elkaar tegen. Men weet het eigenlijk niet zo goed. Maar één ding is zeker: de boom kan worden aangesproken als een individu. *Ale mure, ale elii, ale esprit, ale diabololo!* Hij is menselijk, een wezen, een geest, een duivel!<sup>18</sup>

De genezer offert een kip en een fles suikerrietwijn en hij uit een smeekbede opdat de boom tussenbeide komt in de situatie van de zieke. Gewoonlijk is het de patiënt die deze offergaven meebrengt. De genezer gaat vervolgens op pad met de kip, de wijn, en een *monsanghe*, een pijl voor rituele doeleinden. Aangekomen bij de boom schudt hij deze wakker door een prik met de *monsanghe*, een hak met zijn machete, of door het breken van een blaadje (zie verder). Bezwingen en smeekbedes prevelend plengt hij



wat wijn en stopt hij een pluim van de kip in de snede in de boom. Nu kan hij probleemloos wat schors afsteken, ervoor zorgend dat deze niet op de grond valt. Hoewel de genezers een grenzeloos pragmatisme aan de dag leggen wat betreft het al dan niet naleven van deze voorschriften, zien we toch steeds hetzelfde patroon terugkeren, zowel in de etnografische literatuur,<sup>19</sup> als in de concrete praktijk van de genezers, als in hun verklaringen. Hieronder geef ik enkele voorbeelden van smeekbeden (*mesagre*, enk: *mosagre*). De geijkte uitdrukking luidt: *ngaa abogre mosagre*, “de genezer houdt/slaat een smeekbede”.

Genezer 1 heeft voor een bepaalde variant van het (*k*)*elibe* (*k*)*e ndjuo* de boom *en-kiankian* (niet geïdentificeerd) nodig. Het moet Mambo, een tienjarig meisje dat als een olifant door het woud dwaalt, terug naar het dorp brengen. Bij de bewuste boom gekomen kapt de genezer zijn mes vast in de schors en begint te spreken, hoog, zweverig, maar ook heel ritmisch en beslist, dit alles in een voor mij heel moeilijk dialect:



Ote ncon – ya nshon!  
 Buna: Mambo-e-e,  
 nun'a nde ile ole ye-e-e.  
 Yura ya ma nune ise Mambo-e,  
 kamaze bwi-e-e.  
 Nd'unzo ye nshu leva,  
 nd'afuta franga-e-e.  
 Nde nd'ase nkum,  
 nd'ale nshon (?).  
 Nkwo asopa,  
 drap asopa,  
 asopa bena bibi' a ma-e-e.  
 Mambo, kaza bwi-o-o,  
 unzompwe nun'a ye-o-o.  
 Mbuna nun'a ye-o-o

Middel krachtig – en sterk! (Geijkte formule)  
 Ze zeggen (geesten, voorouders): Mambo-e,  
 haar lichaam is bij jou (*en-kiankian*).  
 Breng het lichaam van Mambo terug,  
 zodat ze naar het dorp terugkeert.  
 Ze zal zich negen dagen lang met je wassen,  
 ze zal betalen.  
 Ze geeft je respect,  
 ze keert terug (?). } (Geijkte formule)  
 Een kip heeft ze gegeven,  
 een laken heeft ze gegeven,  
 ze heeft al die dingen gegeven.  
 Mambo, kom terug naar het dorp-o-o,  
 ik ben gekomen om je lichaam te halen.  
 Ze zeggen dat je lichaam



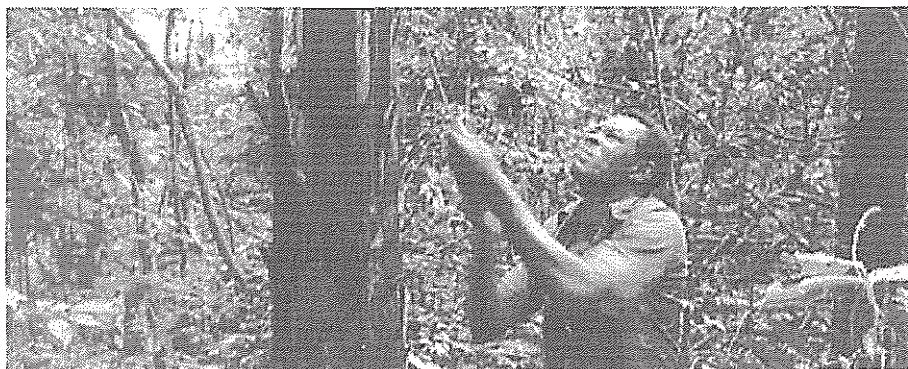
ile o logrelogre,  
 ile ole enkiankian.  
 Ndaw zijzjama,  
 itien me, imwin me,  
 oze nun' a nde solo ile ole ye,  
 yama nun' a nde bwi.  
 Ithuthu nghwo,  
 ibebaw kpa!  
 Nd'unzo ye nshu leva,  
 nd'ase nkum,  
 nd'alee mbiri!  
 Ithuthu nghwo,  
 ibebaw kpa!  
 Ah yu matse mai ya ye.  
 Nko a ye, asopa nde,  
 nele o bwi-o...  
 (giet suikerrietwijn)  
 Ibu o – zee!  
 Mai ya ye!  
 (begint schors te hakken)

hoog-hoog (lees:uitgeteld) is,  
 bij *enkiankian* is.  
 Al deze zaken,  
 die ik zeg, die ik zie,  
 als haar lichaam echt bij jou is,  
 breng haar lichaam dan terug.  
 Geen hindernissen,  
 noch hinderlagen!<sup>20</sup> } (Geijkte formule)  
 Ze zal zich negen dagen met je wassen.  
 Ze geeft je respect,  
 en keert terug naar het daglicht!  
 Geen hindernissen,  
 noch hinderlagen! } (Geijkte formules)  
 Ha kijk hier komt je wijn.  
 Je kip heeft ze gegeven,  
 die is thuis-o (bij de genezer)...  
 (Geijkte eindformule – vertaling?)  
 Je wijn!

Genezer 1 gaat dan verder tegen mij en zegt:

Goed, voor het ogenblik is deze boom zelf aan het luisteren. Hij is aan het luisteren, want het is een duivel (*diabolo*)! Hij verstaat de woorden die je tegen hen (de wezens van de onzichtbare wereld) zegt, namelijk dat je het dubbel (*esprit*) van die persoon komt halen. Snap je?

Genezer 2 komt schors van de boomsoort *botumu* halen, ten behoeve van een drietal mensen die hij als olifant heeft gediagnostiseerd. We vinden minder archaïsche uitdrukkingen in zijn bede, en zijn taal lijkt al meer op die van Bobayi:



KLAK! (breekt blaadje)

*Botumu,*  
*ndze ampwe...*  
*ndze lampwe baa. Bankaa ba...*  
*bankaa bape, unjiri ne mo.*  
*Nzindze lapwe be.*  
*Botumu, mu nekele, Nzame,*  
*asipa ngunya vugru.*  
*Lebo, mete mele o dzija,*  
*lebo losalisa bee.*  
*Melime ma baa.*  
*Lebo lo bigra be,*  
*mpe melime ma baa.*  
*Onpe ngunya, mbigra baa,*  
*ompe ngunya, mbigra baa.*  
*Zjama tout kapa boscho*  
*ontsa nkolo Nzambe.*  
KLAK! (breekt blaadje)  
(begint te kappen)

*Botumu,*  
ik ben gekomen om te halen...  
ik ben gekomen om mensen te halen. Vrouwen...  
twee vrouwen, één man.  
Ik ben gekomen om hen te halen.  
*Botumu*, de persoon die je heeft gemaakt, God,  
heeft je veel kracht gegeven.  
Want, de bomen in het woud,  
(zijn er) om mensen te helpen.  
De geesten van mensen.  
Om hen te genezen,  
en de geesten van mensen.  
Geef me kracht, dat ik mensen geneze,  
geef me kracht, dat ik mensen geneze.  
Dit alles leg ik voor  
bij God de heer.

Tot op zekere hoogte heeft de genezer reeds aan zijn eigen verplichtingen tegenover de boom voldaan. Hij heeft kip en wijn geschonken en heeft nadrukkelijk maar vriendelijk om medewerking gevraagd, gewoon als wederdienst. Er bestaat echter een opvallende bekommernis bij de Sakata rond het vereffenen van schulden in magische<sup>21</sup> aangelegenheden. Waar ze in tegenstelling tot de modale Vlaming of Nederlander<sup>22</sup> nogal losjes omspringen met wederdiensten, gemakkelijk een ondergeschikte positie innemen, en een zeer variabel reciprociteitsinterval tolereren, is er bijna een obsessie rond 'quitte staan' in magische zaken. Toveraars, bomen, en andere agenten van de onzichtbare wereld eisen immers altijd, onverwacht, en meedogenloos hun schuld terug, en wee diegene die er niet kan aan voldoen. Hij riskeert zijn leven, of dat van een familielid, of zijn intellectuele vermogens te verliezen. In een dergelijke beangstigende situatie onderhandelt de genezer met de boom. Hij zal er dan ook alles aan doen om duidelijk, ondubbelzinnig, en zonder discussie gelijk te staan met de boom. Maar hoe kan hij dat concreet bewerkstelligen? Hoe kan hij voor zichzelf de subjectieve zekerheid verwerven dat hij en de boom quitte zijn? Hoe kan hij ooit weten dat de boom akkoord gaat? Het antwoord luidt dat 'gelijk staan' discursief en mimetisch door de genezer wordt uitgevoerd in een verbazend geheel van details in zijn spreken en handelen. Dergelijke details, of 'particulars' zoals etnomethodologen ze noemen, worden routinematig waargenomen (seen), maar niet echt opgemerkt (but unnoticed). Het vergt eigenlijk een intensieve 'micro-etnografie' om ze te lokaliseren. Laten we een derde *mosagre* (smeebede) bekijken.

Genezer 3 staat voor de boom (*K*)*endii*. Hij heeft de schors nodig voor het vervaardigen van twee magische middelen. De technieken blijven echter dezelfde als bij het (*k*)*elibe*

(k)e ndjuo. Deze genezer richt zich eerder tot de voorouders in het algemeen dan tot de boom zelf. Hij slaat het mes vast in de schors en begint te spreken – dit keer in het Sakata-dialect van Bobayi:



*Sika nie kwo,  
me kadze lebu mpwe modzogra  
mo ntsa..mo ntsa Mokane..na Lepiba.*

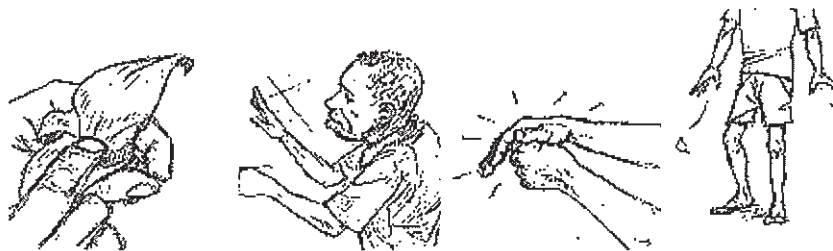
*Sika nie kwo,  
nio bangba ba basoka boshu,  
bare batiene, nia:  
ena 'ma kie  
kela ena ele bobe te.  
Ele ena eloko osalisa bare.  
Odze mure ekane lie,  
lie ade la mpwe ndzogra  
intsa nie kwo, mure abigra.  
Nkagre besikane,  
nkagre bekee bobe,  
lie asalisa mure.  
(?) bena be m'ibia.  
Nyo bangba bapi bare vanyi  
lebo lo kee mosale mo m'imwa.  
Ya me bwone pie kwo,  
odze me pie kwo... la pwe  
ndzogra intsa mote mo m'imwa, Endii.  
Ya, pie kabanghe lebu lo pwe.  
(begint schors af te schrapen en prevelt nog  
wat verder)  
Me kashia, ndanke bole.  
KLAK! KLAK! (2 blaadjes)*

Zie hier zo,  
ik kom om ingrediënten te verzamelen  
van...van Woede..en Duisternis.  
(2 middelen)  
Zie hier zo,  
jullie die vooraf zijn gegaan, (voorouders)  
jullie waren het die zeiden, je zei:  
dit ding (deze handelingen) hier  
is niet verkeerd.  
Het is iets om mensen te helpen.  
Als een persoon kwaad is op jou (de patiënt),  
ga dan de ingrediënten verzamelen  
van dit hier, opdat de persoon geneest.  
Al zijn ze kwaad op jou, (de patiënt)  
al doen ze je verkeerd,  
jij (genezer), help die mens (patiënt).  
(Onverstaanbaar) deze dingen hier.  
Jullie zelf gaven de mensen de kennis  
om dit werk hier te doen.  
Bekijk me hier vandaag,  
zoals ik gekomen ben... om te verzamelen  
een beetje van deze boom hier, (K)endii.  
Kijk, nu begin ik te verzamelen.

Ik heb gedaan, ik ga terug.

Welk soort blaadje men stuk slaat, speelt geen rol. Toen ik deze genezer naar de betekenis van het gebaar vroeg antwoorde hij me dit:

Omdat... opdat we uit elkaar gaan. Jij (boom) blijft met dat (helft blaadje/jouw kracht), wij gaan weg met dit (helft blaadje/onze kracht). We splitsen hem... wat? We splitsen zoals we een *cœur de bœuf* (reuzevrucht van de *Annonidium Manni*) verdelen. Hij blijft achter, ik ga weg. Ik, dat ik mijn werk ik vrede moge doen. Hij ook, dat hij achterblijft met het zijne. 't Is zoals met geesten. Ja, we gaan uit elkaar, wij en hen.



Genezer 3 legt klaar en duidelijk het doel van zijn bezoek uit en benadrukt het feit dat er geen slechte intenties mee gemoeid zijn. Wanneer hij zegt gedaan te hebben, moet er echter nog iets gebeuren om er zeker van te zijn dat hij echt aan al zijn schulden heeft voldaan, en dat ze met een gerust hart uit elkaar kunnen gaan zonder het bestaande machtsverevenwicht te verstoren. De prototypische handeling – een begrip dat ik verder zal uitwerken – om deze idee uit te drukken is *-dzare lekee*: ‘het kapotslaan van een blaadje’. Aan het einde van de smeekbede neemt de genezer een blaadje, legt het op de holte gemaakt door zijn linkerhand, en slaat het met veel kracht stuk met zijn andere hand. Dit geeft een opvallend klakkend geluid. De twee stukken van het gescheurde blaadje worden in een verschillende richting weggegooid. Dit gebaar, dit kleine ritueel, kan tal van betekenissen hebben. Het verwijst naar de context waarbinnen het wordt uitgevoerd, de context waaruit het zijn betekenis haalt, en die het mede reflexief construeert. Neem nu de volgende mogelijkheden:

1. Een blaadje breken wordt uitgevoerd om de onzichtbare wereld wakker te schudden. Zo wordt het gedaan bij het begin van de smeekbede, wat ook uit de voorbeelden blijkt. Het verwijst dan naar andere gebaren met dezelfde functie, waarmee het een ‘experiential Gestalt’ vormt, zoals Lakoff en Johnson (1980: 70) het zo accuraat formuleren. *-Dzare lekee* verwijst dan onder meer naar het klappen in de handen om binnengeroepen te worden (het equivalent van ons kloppen op de deur). Of naar het slaan met een stok op het kerkhof om de doden wakker te roepen. Het klakkende geluid is hier dan het meest relevante aspect aan het breken van een blaadje.
2. Een blaadje breken kan ook dienen om een vervloeking uit te spreken (*motaa* of *lenghunghu*). Ouders hebben een bepaalde macht over hun kinderen. Wanneer ze vertoornd zijn, kunnen ze probleemloos hun kinderen onheil berokkenen. Interactief kan dit op allerlei manieren worden uitgedrukt: klappen in de handen, wat aarde

laten vallen, of een blaadje breken. Het gaat gepaard met de woorden: "We zullen zien jij en ik".

3. Nog een andere betekenis is de volgende. Wanneer een grondchef (*mbe*) vertoornd is, kan hij zijn land onvruchtbaar maken. Hij is echter niet kwaad op iedereen die op zijn gebied leeft of er werkt. Hij moet met andere woorden een grens kunnen trekken (*-kabe ndule*): dit deel wordt onvruchtbaar en dit deel niet. Bij het uitspreken van zijn vervloeking zal hij opnieuw een blaadje breken. Ditmaal is het een soort ruwe metafoor van het opdelen van een veld in twee stukken (*-dzare ebil*), of van de gesplitste stok met een takje ertussen als teken van 'grens' (*ndule*), enz. Hier is met andere woorden het scheuren het relevante detail, of de twee stukken.

Wanneer een blaadje echter wordt gebroken op het einde van een smeekbede, gaat het al vlug nog iets heel anders betekenen. Op mijn vraag waarom hij dat gebaar stelt, antwoordt genezer 3 dat het een manier is om aan te geven dat je uiteen gaat. Het is vergelijkbaar met het eten van een *cœur de bœuf*. Je gaat samen met iemand door het woud, elk op weg naar zijn veld, en je vindt die enorme vrucht. Je snijdt ze in twee en geeft de helft aan je gezelschap. Aan het kruispunt gekomen vervolgt elk zijn eigen weg, tevreden, zonder rancune, zonder afgunst, zonder schulden. Voor deze genezer is het dé manier om afscheid te nemen van de boom en de zijnen zonder verdere problemen. Het 'betekent' met andere woorden zoiets als: nu staan we gelijk; elk zijn weegs; mijn deel, jouw deel; nu kun je me niets meer maken;... Het weggooien in twee verschillende richtingen is nu het meest relevante detail in het gebaar.

Deze interpretatie is niet zomaar een verzinsel. Toegegeven, de 'betekenis' die onze derde genezer aan het gebaar geeft, is wat ideosyncratisch, en de andere genezers zouden er misschien niet mee akkoord gaan. Ik ben er echter van overtuigd dat door het selectief geattendeerde mimetische karakter van *-dzare lekee* 'gelijk staan' performatief kan worden teweeg gebracht. Een rituele daad die 'quitte staan' uitdrukt heet *moshieshienghe* (uiteen (doen) gaan). We zien het in zijn meest uitgewerkte vormen tijdens een begrafenis. De grafredes en bijhorende *moshieshienghe* zijn er voornamelijk op gericht de dode ervan te overtuigen dat de achterblijvers niet bij hem in het krijt staan. Ze hebben al gedaan wat ze konden: geneesmiddelen kopen, een bezoek aan de waarzegger betalen, helpen in het huishouden, en geld inzamelen voor de begrafenis. Hen valt echt niets te verwijten. De dode wordt gevraagd zelf wraak te nemen op zijn moordenaar en de levenden daarmee niet lastig te vallen. Voorganger: *Moshieshienghe!*? Allen: *Oose!* Voorganger: *Lie atengh o dzia, so tatengh o bole!* (Scheiding (klanknabootsing)! Jij blijft in het woud, wij blijven in het dorp!)<sup>23</sup> Bij repetitieve sterfgevallen, waarbij een terugkerende ziekte of oorzaak wordt vermoed, wordt het volgende ritueel uitgevoerd: iemand van buiten de familie legt een bananeblad in de kist, spreekt de *moshieshienghe*-rede uit en hakt het blad in twee stukken waardoor de ene helft in de kist blijft en de andere in zijn hand. Zo heeft elk letterlijk zijn deel gekregen. Het is het affirmeren van de scheidslijn tussen levenden en doden. Een andere manier is het stukgooien van een kalebas gevuld met water.

Tallose andere uitdrukkingen worden met dezelfde intentie en intensiteit uitgevoerd, en zijn afgeleid van, of verwijzen naar het prototypische breken van een blaadje:



1. *TO!* of *KO!* of *KAKAKAKAKA!* of *KA!-ZJI!*: het geluid imiterend van een blad dat wordt kapot geslagen. Smeekbeden zitten vol van dergelijke uitroepen. Afhankelijk van de context (op het einde van de bede) betekent het zoiets als: "Ik heb gezegd", "het is voorbij", "afgesloten".
2. *MAH!* (Pak vast!), of *Mhm!*: als om te zeggen: "Hier, pak vast", "Neem het jouwe, laat mij het mijne". Dit wordt onder andere gezegd door de bemiddelaar op de laatste avond van een rouwperiode. Hij verwoordt de klachten van de verschillende partijen en sluit telkens af met een krachtige: "Pak vast! (Alles) gaat mee met de doodskist!", of gewoon een wegwerpgebaar. Het betekent zoveel als: "ik wil er van af zijn", "ik heb er niets meer mee te maken".
3. *ABO! – PIA!* Dit kan als vraag-antwoord uitgesproken worden door twee personen, of gewoon door één. De intonatie blijft echter altijd: onrust oproepend – rust imponerend. Hoewel niemand deze termen kon vertalen, betekent *abo-pia* zoiets als: "Gedaan?" – "Gedaan!". Het bewerkstelligt de volledige afsluiting van een interactieve sequens. Het ruilproces tussen de actoren, het bewijzen van wederdiensten van welke aard ook, is zogezegd beëindigd.
4. *Ithuthu ngho! – Ibehaw kpa!*: Ook deze uitdrukking is nagenoeg onvertaalbaar, maar volgt dezelfde logica. Opnieuw wordt door de intonatie en het vraag-antwoord-spel eerst een soort onrust opgewekt (geen problemen?) en dan onmiddellijk rust geïmponeerd (geen enkel probleem!). Ook de uitdrukkingen *Ibu-o? – Zee!* en *Asè nkum – alee mbiri* ademen dezelfde rudimentaire metaforiek uit. Waar genezers 2 en 3 het vooral van brekende blaadjes moeten hebben, wordt dit bij genezer 1 ondervangen door deze geijkte formules.

Al deze uitdrukkingen en gebaren worden met veel nadruk en met een ingehouden kracht gezegd, alsof dit het 'argument' versterkt. Al deze handelingen 'betekenen' hetzelfde doordat ze allemaal naar elkaar verwijzen als uitbeeldingen, als stuk voor stuk prototypische voorbeelden van eenzelfde idee dat ze daardoor tevens opbouwen. Al deze 'symbolen' zijn metaforisch verbonden en hun betekenis is een ervaringscluster, telkens opnieuw voor de eerste keer tweeweg gebracht in en door de concrete context van gebruik. 'Gelijk staan' is niet noodzakelijk een intersubjectief akkoord, een gelijkgestemde inhoud in de hoofden van de actoren, maar eerder een individuele constitutionele verwachting die onophoudelijk wordt opgebouwd doorheen de details van het alledaagse handelen, met medemensen, bomen, geesten, of gewoon met zichzelf.

### Condities vervullen door ze te stellen

Sakata -geneeskunde zit vol condities (*bekena*). Ook de olifantentherapie kan maar werken als aan bepaalde condities is voldaan. Wanneer een conditie niet is vervuld, zal een bepaalde remedie niet of in veel mindere mate werken. Niet eens zo'n vreemd idee. Omgekeerd gaat de redenering nogal vlug: als wel aan de conditie is voldaan, werkt de remedie wel. Deze alledaagse *modus ponens*-redenering gaat vaak gepaard met de nog meer alledaagse *modus ponens*-dwegredenering, namelijk dat als de remedie blijkt te



werken, dit alles te maken heeft met de vervulde condities. Het vervullen van condities geeft met andere woorden op één of andere manier een soort performatieve satisfactie. Het verschaft mensen reeds een zekere geruststelling over het nog te bereiken resultaat. Condities zijn interpretatieve bouwstenen van 'de goede weg'. Bij de Sakata vielen mij twee diametraal tegengestelde condities op: de altijd-vervulde condities voor wraakmiddelen en de nooit vervulde condities voor beschermingsmiddelen.

#### *De altijd vervulde condities*

Wraakmiddelen en vervloeking hebben bij hun vervaardiging of hun uitvoering het volgende gemeen: ze gaan gepaard met een voorwaardelijke *mosagre*, waarbij aan de voorwaarde eigenlijk al is voldaan. Een standaard-vervloeking van een kind door zijn of haar vader luidt zo:

*Obe odzo me kambwaa ye ngho.  
Kansi odzo me kusumbwaa ye,  
otui ye kena la!*

Verkeerd als ik je niet gebaard heb.  
Maar als ik je gebaard heb,  
zul je niets verwerven!

De vader heeft natuurlijk zijn eigen kind 'gebaard' zoals de Sakata zeggen. De conditie is met andere woorden altijd reeds vervuld. Waarom dan deze voorwaardelijke clause? Enerzijds is het zo dat de meeste *mesagre* conditioneel worden gesteld. Een kwestie van know-how, van culturele competentie. Maar aan de andere kant wordt door het stellen van een reeds vervulde voorwaarde een soort performatieve satisfactie gecreëerd van "het werkt, want de voorwaarden zijn vervuld". Eenmaal hoorde ik iemand vervloekt worden tenzij hij geen water zou drinken of zich niet zou wassen. Wie drinkt nu geen water, of wast zich nooit? Niemand natuurlijk! De voorwaarde is vervuld en het resultaat verzekerd. En zo creëert de mens, die vreemde 'commentator machine', een eigen werkelijkheid, met door hem manipuleerbare wetmatigheden.

#### *De nooit vervulde condities*

Omgekeerd worden protectie-middelen begeleid door een *mosagre* met onvervulde/onvervulbare condities. Deze voorwaarden worden aan een belager gesteld, en aangezien deze er niet aan voldoet, of aan kan voldoen, is de persoon in kwestie veilig voor mogelijke aanvallen. Bij het verzamelen van de ingrediënten van *mokane*, een middel om wraakplannen te verijdelen, zag de bezwering er ongeveer als volgt uit:

*Bolo odzoge lie akatigra ntolé o ntore.  
Kasi odzoge lie olatigra ntolé o ntore ngho,  
lenghungu moshinghe kpa.*

O.K. als jij je borst op de grond legt.  
Maar als je je borst niet op de grond legt,  
(dan) gaat je wrok zo voorbij.

Wie gaat nu met zijn blote borst op de grond liggen? Door zo'n ondenkbare voorwaarde te stellen, schermt de genezer zijn cliënt af van mogelijke belagers. En dit hoeft allemaal niet zo discursief te gebeuren. Op een plaats waar ingrediënten dienen te

worden genomen, gaat de genezer met zijn borst op de grond liggen en veegt negen maal zijn achterwerk aan de grond af. Wie toch nog zijn cliënt wil belagen, moet eerst dezelfde ontorende handelingen stellen, zo gaat de redenering.

Tot zover heeft de genezer de *mokane* krachtig gemaakt door er een onvervulbare conditie aan te verbinden. Hij heeft er echter niet het flauwste benul van wie de mogelijke belager in de toekomst zou kunnen zijn. Hij moet het middel op iedereen toepasselijk maken. En dan zitten we weer in de logica van de altijd vervulde condities, zoals:

|                                                   |                                                                                               |
|---------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Sambosa no lie konkane me ngho.</i>            | Als en slechts als je niet kwaad bent op mij.                                                 |
| <i>Sambosa lie konkee n'ikame le n'ilua.</i>      | Als en slechts als jij me deze zaak niet aandoet.                                             |
| <i>Sambosa lie kolanare ntore ngho.</i>           | Als en slechts als je niet op de grond loopt.                                                 |
| <i>Sambosa lie olapwe monkare o ntore ngho...</i> | Als en slechts als je een vrouw niet op de grond neemt... (dan heeft dit geen effect op jou). |

Elke man voldoet aan de laatste twee voorwaarden. Dat maakt het middel krachtig voor alle toekomstige situaties. Dit is vaak de verklaring voor het gebruik van ingrediënten zoals aarde van een kruispunt (*makfuna ma mbogre*) of aarde uit een bron (*mothe mo li*). Los van hun talrijke symbolische betekenissen<sup>24</sup> zijn het realiteiten die iedereen beïnvloeden. *Odzo akakiene makfuna ma mbogre...*: als je langs kruispunten gaat... dan val je ook onder het toepassingsgebied van de pas vervaardigde *mokane*. *Odzo akame-na bedjii...*: als je water drinkt... idem. Op deze manier slaagt de genezer er dus in elke mogelijke belager te strikken.

In de logica van de onvervulde/onvervulbare condities vinden we dan weer onreine ingrediënten, zoals uitwerpselen van een chimpansee. Opnieuw heeft dit talloze symbolische connotaties. Maar de illocutionaire kracht en het perlocutionaire effect van het smeren van apenstront op het lichaam of het verwerken ervan in een protectie-middel zit in het stellen van een onvervulbare conditie: "Wil je mij pakken, smeer dan ook maar apenstront aan je knikker!" Een ander prachtig voorbeeld hiervan is een *ikele lakpa ibiri*: een ei gestorven door verveling (van de kip om het uit te broeden). Door zo'n ei op de middenstip van een voetbalveld stuk te gooien bescherm je de eigen ploeg tegen de magische aanvallen van de andere ploeg. "Zoals de kip dit ei moe werd, zo zullen jullie ons ook moe worden", luidt de metaforische logica. Maar er hoort eigenlijk nog een 'overbodige' voorwaardelijke clause vóór deze metafoor: "O.K. als de kip dit ei niet beu is, maar als dat wel zo is...". De conditie is natuurlijk vervuld.

#### *De alomtegenwoordigheid van condities*

In de olifant-behandeling worden zelden dergelijke voorwaarden gesteld. Toch komen 'condities' er op vele andere manieren bij kijken. Het viel me al vlug op dat de term voor wet, gebod, verbod, regel, norm, namelijk (*k*)*ekena*, door mijn informanten spontaan werd vertaald als 'la condition'. Zowel de genezer als de patiënt moeten enkele geboden naleven om de behandeling te laten slagen. Er gaat duidelijk een zelfde illocutionaire kracht en performatieve satisfactie vanuit als hierboven beschreven. Als de genezer op verzameltocht wil gaan, dient aan de volgende voorwaarden te zijn voldaan:

1. Hij mag de nacht voordien geen seksuele betrekkingen hebben gehad. Dergelijke onthouding heet *mokii*. Het vrouwenlichaam maakt zwak wat sterk was en de eerste voorwaarde voor krachtige geneesmiddelen is een krachtige genezer. Ook voor de patiënt gelden de negen dagen *mokii*.
2. Het mag niet geregend hebben (*mvula onuone ngho*), want dan is het woud koud en houden alle krachten zich schuil.
3. Het mag geen maanloze periode zijn (*ibale okpa ngho*), want dan heeft niets kracht.
4. Tijdens het verzamelen mogen de stukken boomschors niet op de grond vallen (*ndzogra obo o ntore ngho*). Aanraking met de grond zou opnieuw alle kracht eraan onttrekken.

Als ergens niet aan is voldaan, kan het (*k*)*elibe ke ndjuo* niet van goede kwaliteit zijn. Deze voorwaarden zijn eigenlijk elkaars toepassing op verschillende domeinen. Ze hangen allemaal samen volgens dezelfde, weliswaar partiële logica in een ruimer paradigma van 'bitter' als tegengesteld aan 'zoet':

BITTER:ZOET::krachtig:zwak::man:vrouw::hard:zacht::warm:koud::maan:maanloos::lucht:aarde

Maar het is niet zozeer deze symbolische logica van de voorschriften die ons hier bezig houdt. We hebben het eerder over hun vorm en hun effect dan over hun inhoud.<sup>25</sup> Soms wordt de logica begrepen, soms ook niet. Maar telkens gaat van het bewust vervullen van condities deze informatieve satisfactie uit van "Ja, nu doe ik het zoals het hoort, en zoals het hoort, is het goed". Genezer en patiënt respecteren de volle negen dagen de *mokii* (onthouding) en een genezer vertrouwde me toe: *Ipa lie adjogra ndjore bo-lo-le, moyen ngho!* Dan is je lichaam bit-tér, niet te doen! Dan voelt de genezer hoe ingrediënten krachtig worden gewoon door zijn aanraking. De patiënt moet er naast de *mokii*-regel enkel op letten geen zure dingen (*bena be nkie*) te eten. Zure dingen doen vermageren, zegt men, maar verder gaat de uitleg niet. Als verbod gesteld, geeft het echter een extra constitutieve verwachting geen zure dingen te eten. Het maakt de behandeling als onophoudelijke constructie reeds voor de helft geslaagd. Symbolen 'werken' dus los van hun inhoud, hun exegese. Dit omdat hun habituele betekenis zich eigenlijk op een veel lager, veel ruwer niveau van coderen bevindt, namelijk in de routines van het alledaagse handelen. Door zich doelbewust te onthouden van zure dingen en van seksuele betrekkingen voltrekt de patiënt methodisch de realiteit van 'een behandeling volgen'. Het is de onophoudelijke definitie van de situatie in en door de situatie zelf. Tijdens de behandeling krijgt elke daad het cachet 'in het licht van de behandeling', waardoor de behandeling juist wordt geconstrueerd.

We zien hoe mensen onophoudelijk de realiteit maken die ze zeggen te ondergaan. Dit is wat Garfinkel (1967) bedoelt met 'methoden' of 'accounts'. We kunnen medisch handelen – en zelfs elk handelen – zien als een procedurale activiteit die zichzelf begrijpbaar maakt voor zij die weten hoe ze te begrijpen. Wanneer ik 's morgens naar mijn bureau ga, mijn aktentas openklik, de computer aanzet, de stapels papier nog wanordelijker door elkaar schuif, het tekstverwerkingsprogramma oproep, met mijn nieuwe pen wat tekenstjes kras, en zo verder, ben ik op bijna rituele manier bezig het

kader 'proefschrift' op te bouwen. Juist door dat continu opgebouwde kader krijgen de sequentiële handelingen hun betekenis. Ik noem dit ritueel, want wat is een ritueel anders dan zeggen wat je doet door te doen wat je zegt,... en omgekeerd. Het einde van de olifant-behandeling moet dit illustreren.

### Het einde van de behandeling maakt de ziekte 'gedaan'

Na negen dagen wassing met (*k*)*elibe* is de patiënt geen olifant meer. De laatste wassing gebeurt door de genezer zelf. We vinden er de volgende elementen in terug: het zitten onder de *monkuma* (de gebogen tak), de laatste wassing met (*k*)*elibe*, de (*k*)*evinya*-geseling (met twijgen en blaren), het breken van blaadjes boven het hoofd van de patiënt, het opstrijken van *ivie le nkpa* (rood van de dood), het weggooien of begraven van de schorsen, het optrekken van de patiënt, het passeren onder de benen van de genezer door, en de betaling. We vinden hier prachtige en krachtige symbolen van dood en hergeboorte, van gevangen zijn en verlossing, van gevaar en bescherming, en zo verder. Maar performatief, illocutionair, perlocutionair, methodisch, proceduraal, of hoe dan ook, doet het er niet zoveel toe of die symbolische samenhang er is of niet. Het einde van de behandeling poneert zichzelf als einde van de ziekte op talloze manieren en maakt als dusdanig zichzelf waar, 'accountable'.

Op die bewuste negende dag keert de patiënt met zijn rotte stukken boomschors terug bij de genezer. Bij voorkeur in de vroege ochtend of bij het vallen van de avond gaan beiden naar de *ebolo*, de behandelpaats achter het huis van de genezer, of naar een bron, of een kruispunt. Dit zijn liminale of transitionele tijdstippen en plaatsen, tussen dag en nacht, tussen dorp en woud, tussen orde en chaos. Gezeten onder of in nabijheid van de *monkuma* krijgt de patiënt zijn (*k*)*evinya*-wassing. Voor de meeste betrokkenen is het duidelijk dat *monkuma* hier 'de uitgang' symboliseert, de weg om het woud te verlaten en de olifantengedaante af te leggen. Bij één genezer dient de patiënt expliciet negen keer door de *monkuma* te kruipen om daarna zonder omkijken weg te gaan. De patiënt kan zijn eigen genezing bijna niet concreter uitvoeren.

Een tweede genezer gaf me een heel andere, maar even plausibele want even werkbare uitleg. De patiënt is gezeten onder de *monkuma* als binnen een beveiligende afsluiting. Deze omheining-idee (*lepanghe*) komt in genezingen op allerlei manieren aan bod, telkens om beschermd te zijn tegen aanvallen van eventuele belagers: in de behandeling tegen toegeworpen ongeluk (*ifuku*) laat een genezer brandend hars in een cirkel rond de patiënt vallen om hem zo ongenaakbaar te maken; om iemands lichaam af te sluiten voor aanvallen wordt van een bepaalde grassoort een 'omheinend' armbandje gemaakt (*idzjuin*), en zo verder. Ik beweer niet dat de constitutieve basisidee voor al deze handelingen telkens 'de omheining' is. Er is na verloop van tijd niet echt een basisidee meer. Maar al deze gebaren verwijzen naar elkaar en vormen samen een ervarings-Gestalt waardoor de performatieve kracht van de *in situ* uitgevoerde handeling voor elk competent lid van de samenleving duidelijk wordt: nu wordt mijn lichaam afgesloten van alle vreemde en rampzalige invloeden.

De laatste wassing met het rotte (*k*)*elibe* maakt van de patiënt een stinkend dier, misschien wel een olifant. De (*k*)*evinya* verwijst uiteraard naar wat de voorzitter van een olifantenbijeenkomst doet bij het verlaten van het woud, maar het gebruik van het aromatische *mondunduma* (*Ocimum gratissimum*) of *lepolendzame* (niet geïdentificeerd) neemt ook de afschuwelijke stank weg, en verlost de patiënt op verbazend simpele manier van zijn dierlijke identiteit. Is dit niet de performatieve kracht van om het even welke rituele wassing? Het is het metaforisch afwassen van de kwaal die als vuil aan de huid kleeft.

De schorsen moeten worden begraven of in twee verschillende richtingen worden weggegooid. 'Zand erover!', of 'Elk zijns weegs!' (zoals bij *-dzare lekee*). Opnieuw is het een methodische procedure, toegankelijk, begrijpelijk, uitvoerbaar, 'accountable' voor elk competent lid van de samenleving, om duidelijk te maken hoe afgelopen de behandeling wel is, los van elke mogelijke andere exegese, duiding, of symboliek.

Het strijken van *ivie le nkpa* (rode stof waarmee een lijk ingesmeerd is geweest), in V-vorm op de borst van de patiënt, maakt van de hele behandeling eigenlijk een vorm van hergeboorte. Met het rood op de borst is de patiënt 'dood', niet langer interessant voor zijn belagers en tevens klaar om reboren te worden. Dikwijls moet hij ook een tijdje in afzondering zitten met een doek over zich heen. Volgens sommigen verwijst dit opnieuw naar een opgebaard lijk gewikkeld in witte stof. Volgens anderen is het doek de grens tussen ons (mensen) en hen (geesten, voorouders, krachten, tovenaars). De genezing als overgangsritueel? Ja, maar wat is een overgangsritueel anders dan een procedurale metafoor?<sup>26</sup> Hoe polysemisch de uitleg ook moge zijn, het wegnemen en achterlaten van het doek, het optrekken van de patiënt, het door de benen leiden, het weggaan zonder omkijken,... het methodische uitvoeren ervan *is* het achterlaten van de ziekte als onophoudelijke constructie.

Negen keer een blaadje breken boven het hoofd van de patiënt is evenveel keer zeggen dat de ziekte voorbij is. *-Dzare lekee* heeft hier met andere woorden niet zoveel met de ruilrelatie tussen genezer en geesten te maken, als wel met de conditie van de patiënt. Negen keer een blaadje breken 'betekent': het is afgelopen, over, voorbij, klaar, *finito*, basta, *gedaan*, over en uit! De stukken worden telkens in een verschillende richting weggegooid en dat voelt werkelijk aan als: "Weg ermee!". Waarom negen keer zeggen dat iets gedaan is? Conversatie-analysten hebben er ons op gewezen dat de afsluiting van een gesprek de meest anarchistische vorm van 'turn-taking' kent. Je kunt maar niet genoeg zeggen dat het gesprek wel degelijk afgelopen is, dat je elkaar nog een laatste keer groet, dat je nu echt weg moet, of moet ophangen, en nog blijft het moeilijk om zeker te zijn dat het gesprek voor beide partijen goed is afgerond (Schegloff & Sacks 1973). Om genezen te raken van olifant en er zeker van te zijn dat alle betrokken partijen er ook zo over denken, kun je niet vaak genoeg zeggen dat het voorbij is. Ter illustratie; genezer 3 neemt afscheid van de *mokokomo*-boom (*Barteria fistulosa*):

*Pie kwo kashia, ko!*  
*Pie kwo, kashia.*  
*Pie, mosale mashia, ko!*  
*Indanke (I)ebo l'impwe...*  
*Epala... na Bolieme.*  
(hij schraapt toch nog wat verder)  
*Pie, mosale mashia.*

Hier zie 'k heb gedaan, stop (onomatopée)!  
Hier zie 'k heb gedaan.  
Nu is 't werk gedaan, stop!  
We gaan weg om te verzamelen...  
*Epala... en Bolieme.* (twee bomen)  
Hier is 't werk gedaan.

Wanneer is de conversatie beëindigd? Wanneer is het werk gedaan? Wanneer is de behandeling ten einde? Wanneer is de ziekte voorbij? Dat is het praktische medische probleem bij uitstek dat mensen dienen op te lossen vooraleer verder te kunnen gaan. De Sakata beschikken over een oneindige voorraad aan interactionele middelen om te stellen dat een patiënt weer als gewoon mens kan gaan functioneren: "Nu is de ziekte voorbij, nu ben je genezen".

Wat is de therapeutische waarde van dit alles? Voelt de patiënt zich nu echt beter? Hoe werkt dat allemaal? De etnomethodoloog beschouwt dergelijke vragen als een 'member's problem' waarvoor telkens opnieuw wel een praktische, methodische, rituele, routine-matige, sequentiële oplossing wordt gevonden, los van het feit of die nu juist is of niet. We plaatsen ons dus op het niveau van de enige realiteit die de mens in het alledaagse leven echt kan kennen, en waar hij niet buiten kan: de realiteit zoals hij die leeft, de realiteit die hij 'doet'.

### Conclusies en theoretische beschouwingen

Het breken van blaadjes, het stellen van condities, de laatste wassing en bijhorende handelingen; met deze drie uitgewerkte voorbeelden heb ik willen aantonen dat en hoe 'genezen' bij de Sakata een methodisch en gesitueerd geheel van alledaagse activiteiten is. Deze aanpak noem ik etno-methodologisch, want ze beschouwt de sociale werkelijkheid als iets wat mensen door de vorm en opeenvolging van hun handelen onophoudelijk aan zichzelf en aan elkaar duidelijk maken. "Linked actions, in short, are the basic building-blocks of intersubjectivity" (Heritage, 1984: 256).

Ook bij Giddens (1984) en zeker bij Collins (1981) vinden we de gedachte dat onze alledaagse werkelijkheid een rituele, want sequentiële, orde is. Dit ritueel-begrip als etno-methoden, als procedures, wijkt nogal sterk af van wat antropologen doorgaans onder de term verstaan. Er zijn meer gelijkenissen met wat ethologen of psychotherapeuten onder 'ritueel handelen' en de vroege pragmatisten onder 'habitus' verstaan. Het gaat over de vorm en het effect van ons routinematig handelen. Onder antropologen vond deze benadering enige tijd veel aanhang bij de volgelingen van Austins (1962) taaldaden-theorie.<sup>27</sup> Het gaat dan niet zozeer om de inhoud maar wel om de performantie van uitspraken. Een 'commissieve taaldaad' zoals een smeekbede is niet enkel het uiten van woorden (locutie), maar bewerkstelligt meteen de metaboodschap "dit is een smeekbede" (illocutie), en onrechtstreeks dikwijls ook het verhoopte effect (perlocutie). Etnomethodologie vertoont vele gelijkenissen met deze benadering, maar



onderzoekt eerder het ongeattendeerde realiteitsconstruerende karakter van om het even welke handeling of uitspraak. Garfinkel en Sacks (1970: 350) noemen dit 'formulation' en doelen ermee op de eigenschap van alledaagse activiteiten om zichzelf door hun vorm duidelijk te maken aan zij die weten hoe ze te verstaan. Als reactie tegen een te simplistisch mentalisme weigeren ze deze eigenschap te verbinden met de cognitieve competentie van de actoren, en situeren ze deze exhaustief in het gesitueerde handelen zelf. Zoals ik reeds vroeger argumenteerde (Bekaert 1992) wringen ze zich zo echter in een onmogelijke positie met betrekking tot betekenisgeving. Het begrip 'experiential Gestalt' biedt een oplossing, doordat het onze aandacht richt op de wijze waarop in het alledaagse redeneren een situatie zichzelf duidelijk maakt door de verwijzing naar andere situaties waar ze op 'lijkt'. Niet abstracte metaforen, vaste betekenisinhouden, structuralistische homologieën of ultieme exegesen worden hier bedoeld, maar wel de indexicale, procedurale en fundamenteel mimetische "habits of the head" (Boden 1989: 90). Op een dergelijk niveau van wat ik 'rudimentair encoderen en decoderen' zou noemen, kunnen we de huidige etnomethodologie verzoenen met haar fenomenologische wortels en tegelijk relevanter maken voor antropologisch onderzoek.

## Noten

De auteur is aspirant bij het Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek en verrichtte van januari 1994 tot september 1995 een medisch-antropologisch veldwerk bij de Sakata in het noorden van de provincie Bandundu (Zaire). Hij is verbonden aan het Centrum voor Afrika Onderzoek (Departement Sociale en Culturele Antropologie) van de Katholieke Universiteit Leuven, Tiensestraat 102, 3000 Leuven, België. Tel: 32.16.32.57.48, Fax: 32.16.32.60.00, E-mail: Stefan.Bekaert@ant.kuleuven.ac.be.

1. Naar schatting 300.000 Sakata bevolken de *Zone de Kutu*, net onder het Mai Ndombe-meer. Het hele gebied is opgedeeld in elf *groupements*, nagenoeg overeenstemmend met de traditionele omschrijvingen van de Sakata-chefs, de *baju*. Bobayi is de meest noordoostelijke *groupement*, of *iju*, op Mbelo na, dat een Nkundu-bevolking kent. De Sakata van Bobayi worden vaak Bayi geheten.
2. Het plaatselijke *Bureau Auxiliaire de Deuxième Classe* waar lichtere (*abus de confiance, injure publique, violation de domicile,...*) en gewoonterechtelijke zaken (*sorcellerie, droit coutumier,...*) worden behandeld.
3. Te Makaw op de Kasai-rivier is er zo'n tiental jaar geleden door Zairese katholieke priesters een bedevaartsoord opgericht. Gaandeweg is het meer en meer de manier geworden waarop de Sakata-samenleving met haar tovenaars afrekent. Na negen dagen van wassing, ontbering en gebed, moeten de deelnemers een groot houten kruis aanraken. Wie op dat moment zijn toverkracht nog niet overboord heeft gegooit, sterft ter plaatse.
4. Het onderscheid tussen begrippen van de eerste en de tweede orde werd door Alfred Schutz (1962: Part I) ingevoerd om te wijzen op het fundamenteel verhillend relevantiesysteem van alledaagse en wetenschappelijke begrippen. Begrippen van de eerste orde zijn gericht op handelen in de alledaagse leefwereld, die ze mee helpen opbouwen, en voldoen aan alle praktische doeleinden. In de wetenschappelijke attitude leiden ze echter meestal tot inconsistenties.

5. De duidelijkste positie hieromtrent vinden we in een studie van Garfinkel, Lynch en Livingstone (1981) waarin ze de wetenschappelijke ontdekking van een hemellichaam beschrijven.
6. Zie bijvoorbeeld Berg (1993), ten Have (1992), Silverman en Peräkylä (1990), Weijts (1993), Weijts, Houtkoop & Mullen (1993). Behalve de eerste hebben al deze bijdragen een conversatie-analytische inslag. Mijn benadering sluit meer aan bij Sudnows *Passing on: The social organization of dying* (1967). Voor een overzicht zie ook ten Have 1995.
7. Ik neem hier het beschrijvend onderscheid tussen personalistische en naturalistische ziekteverklaringen van Foster en Anderson (1978: 53) over, waarbij een verklaring personalistisch wordt genoemd als de ziekte wordt toegeschreven aan een actieve, bedoelde interventie van een agent (mens, tovenaar, geest, god,...).
8. Een *mologre* is iemand die doelbewust buiten zijn lichaam kan treden om al dan niet in samenwerking met doden, geesten en krachten, buitengewone dingen te doen, zowel ten goede als ten kwade. Hoewel erkend wordt dat dergelijke toverkracht zowel aangeboren als verworven kan zijn, maakt men tussen die twee vormen geen echt onderscheid (cfr. 'witchcraft' versus 'sorcery' bij Evans-Pritchard 1937).
9. Olifant-zijn wordt vermeld in Colldén (1971: 104 e.v.), Baeyens (1914: 323), Van Everbroeck (1952: 240) en in enkele kleinere bijdragen van de Zairese seminaristen Nshole Nyamazomi (1986) en Mabwana Mombolo (1987) in het lokale tijdschriftje *Lac*.
10. Net als in het Lingala: *Azali na zamba na nzoku*.
11. Een klokje gemaakt van de noot van de *ilebe*-palm (*Borassus Flabellifer*). Wordt ook door jachthondjes gedragen tijdens de jacht.
12. Dieper vragen heeft hier geen zin. Hoe doen ze dat precies? *Biene b'ilogre*: op tovenaarswijze. *Biene bo mystique*: op 'mystieke' wijze. Om meer te weten moet je zelf *ilogre* hebben.
13. *Nkaka* betekent een ondoordringbaar kluwen van takken, lianen en doornen. Het is een beeld dat vaak terugkomt in dromen en in klachten van patiënten. Het geeft zowel uitdrukking aan lichamelijke zwakte als aan het gevoel vast te zitten, niet vooruit te geraken, langs alle kanten gebonden te zijn, geen oplossing te zien, enzovoort.
14. Tegenwoordig zijn het de syneretistische gebedsgroepen (*mabondeli*) die vaak dergelijke diagnoses stellen in plaats van de *ngaa*. Traditioneel zien echter ook de *balumu* (olifantenjagers) het verschil tussen gewone olifanten (*nekee Nzame*: die God heeft gemaakt) en getransformeerde mensen.
15. Bij de Bayi zijn geen olifanten meer. Strovers met machinegeweren trekken steeds dieper het oerwoud in op zoek naar de ivoordragers.
16. Er heerst een nooit aflatende bezorgdheid rond slap worden (*-kobe*). De standaard-groet "*Ole bokime?*", betekent: ben je sterk, ben je stevig, sta je rechtop? Overal zie je mensen *matobo* doen, d.w.z. de gewrichten kraken, opdat die weer krachtig zouden zijn. En niemand zal ooit toegeven moe te worden (*-kobe*: moe worden = slap worden), hoe erg hij ook zit te knikkebollen.
17. De belangrijkste, gevaarlijkste, of krachtigste boomsoorten in de Sakata geneeskunde zijn *bobaa* (*Pentaclethra macrophylla*), *bokfuu* (*Piptadenia africana*), *kendii* (niet geïdentificeerd), *botumu* (*Musanga smithii*), *botogre* (*Tephrosia vogelii?*), en *mpompogre* (*Annonidium manni*).
18. Voor het 'hoe' en 'waarom' van dergelijke antropomorfe attributies, zie Boyer 1996.
19. Zie bijvoorbeeld Van Everbroeck 1952: 58.

20. Dit is een zeer archaische rituele formule. De 'exacte betekenis' is dan ook moeilijk vast te stellen, maar het illocutionaire effect is des te duidelijker. Zie ook Van Everbroeck 1952: 177.
21. Een wat gedemodereerd en misschien problematisch begrip, maar al bij al verwijst het betrekkelijk goed naar de bedoelde realiteit. Wat de Sakala trouwens zelf met het Franse woord 'magie' aanduiden, is al wat betrekking heeft op *iloge* (lovenari).
22. Probeer maar eens een vriend te trakteren zonder binnen een quasi voorspelbare termijn hetzelfde of iets van zeer gelijkwaardige waarde terug te krijgen.
23. Voor een iets andere versie tijdens tweelingrituelen zie Van Everbroeck 1952: 53.
24. Kruispunten en bronnen zijn liminale plaatsen. Het zijn krachten, aantrekkende, gevaarlijke, 'rode' plaatsen. In rituele context zijn het eerder 'krachten' dan 'tekens' (cfr. Devisch en Brodeur, 1996).
25. Deze aanpak heeft alles te maken met de etnomethodologische aandacht voor de vorm, het *hoe* van de alledaagse activiteiten. Er zijn echter ook veel gelijknissen met de taalhandelingstheorie, de benadering van taal als handeling (*speech act*).
26. Van Gennep's boek (1960) staat er vol van: genezen is als een drempel overschrijden, is als herboren worden, is als wakker worden, is als een overgang, is als...
27. Zie Tambiah 1968, Finnegan 1969, Ray 1973, Gill 1977, Ahern 1982, en Gardner 1983.

## Literatuur

- Ahern, E.M.  
1982 The problem of efficacy: Strong and weak illocutionary acts. *Man* 14: 1-17.
- Austin, J.L.  
1962 *How to do things with words*. Oxford: Clarendon.
- Baeyens,  
1914 Les Lessa. *Congo* 4.
- Bekaert, S.  
1992 Een interpretatieve kritiek op het etnomethodologische behavioerisme. *Tijdschrift voor Sociologie* 13: 221-60.
- Berg, M.  
1993 Wat dokters doen: een studie van klinisch werk. *Medische Antropologie* 5: 191-207.
- Blumer, H.  
1969 *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Bode, M.  
1995 Empiric en dogma in een Ayurvedische praktijk in Kalhmandu: Een pleidooi voor verlicht etnocentrisme in de medische antropologie. *Medische Antropologie* 7: 140-57.
- Boden, D.  
1990 Mind over Mead: Collins' theory of thought. *Symbolic Interaction* 12: 89-92.
- Boyer, P.  
1996 What makes anthropomorphism natural: intuitive ontology and cultural representations. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(1): 83-97.

- Colldén, L.  
 1971 *The traditional religion of the Sakata*. Lund: Berlingska Boktryckeriet. Studia Ethnographica Upsaliensa XXXIV.
- Collins, R.  
 1981 On the micro-foundations of macro-sociology. *American Journal of Sociology* 86: 984-1014.
- Devisch, R.  
 1995 Des forces aux symboles dans le rite bantou: l'interanimation entre corps, groupe et monde. In: R. Devisch et al., *Le rite, source et ressources*. Brussel: Facultés Universitaires Saint-Louis, pp.11-81.
- Devisch, R. & C. Brodeur  
 1996 *Forces et signes: Regards croisés entre un anthropologue et un psychanalyste sur les Yaka*. Parijs: Editions des Archives Contemporaines.
- Evans-Pritchard, E.E.  
 1937 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Finnegan, R.  
 1969 How to do things with words: Performative utterances among the Limba of Sierra Leone. *Man* 4: 537-51.
- Foster, G.M. & B. Gallatin Anderson  
 1978 *Medical anthropology*. New York: Wiley.
- Gardner, D.S.  
 1983 Performativity in ritual: The Mianmin case. *Man* 18: 346-60.
- Garfinkel, H.  
 1976 *Studies in ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Garfinkel, H. & H. Sacks  
 1970 On formal structures of practical actions. In: J.C. McKinney & E.A. Tiryakian (eds.), *Theoretical sociology: Perspectives and developments*. New York: Appleton-Century-Crofts, pp.337-66.
- Garfinkel, H., M. Lynch & E. Livingston  
 1981 The work of a discovering science construed with the materials from the optically discovered pulsar. *Philosophy of the Social Sciences* 11: 131-58.
- Gennep, A. Van  
 1960 *The rites of passage*. Londen: Routledge & Kegan Paul.
- Giddens, A.  
 1984 *The constitution of society: An outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press.
- Gill, S.D.  
 1977 Prayer as person: The performative force in Navajo prayer acts. *History of Religions* 17: 143-57.
- Have, P. ten  
 1990 "Dus met deze medicijnen los ik dat probleem niet op": Medicatie en de organisatie van medische interactie. *Medische Antropologie* 2: 51-6.  
 1995 Medical ethnomethodology: An overview. *Human Studies* 18: 245-61.

- Heritage, J.  
1984 *Garfinkel and ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Lakoff, G. & M. Johnson  
1980 *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ray, B.  
1973 'Performative utterances' in African rituals. *History of Religions* 13: 16-35.
- Sacks, H.  
1963 Sociological description. *Berkeley Journal of Sociology* 8: 1-16.
- Schegloff, E.A. & H. Sacks  
1973 Opening up closings. *Semiotica* 8: 289-327.
- Schutz, A.  
1962 *Collected papers I: The problem of social reality*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Silverman, D. & A. Peräkylä  
1990 AIDS counselling: The interactional organisation of talk about 'delicate' issues. *Sociology of Health and Illness* 12: 293-318.
- Sudnow, D.  
1967 *Passing on: The social organization of dying*. Englewood-Cliffs: Prentice-Hall.
- Tambiah, S.J.  
1968 The magical power of words. *Man* 3: 175-208.
- Van Everbroeck, N.  
1952 *Religie en magie onder de Basakata*. Tervuren-Brussel: Koninklijk Belgisch Koloniaal Instituut.
- Weijts, W.  
1993 *Patient participation in gynaecological consultations: Studying interactional patterns* (Ph.D.) Maastricht: Uniprint Universitaire Drukkerij.
- Weijts, W., H. Houtkoop & P. Mullen  
1993 Talking delicacy: Speaking about sexuality during gynaecological consultations. *Sociology of Health and Illness* 15: 295-314.
- Zimmerman, D. & M. Pollner  
1970 The everyday world as a phenomenon. In: J. Douglas (ed.) *Understanding everyday life: Toward the reconstruction of social knowledge*. Chicago: Aldine.