

Raad in orale tradities

W.E.A. van Beek

Raad geven is natuurlijk geen beroep; het is een normale functie van intermenselijk verkeer. Slechts onze Westerse maatschappij met haar overprofessionalisering en haar explosie van arbeidsdeling heeft hiervan een beroep gemaakt, zelfs vele beroepen! In de kleinschalige maatschappijen waar wij vroeger toe hebben behoord en waar de Westafrikaanse voorbeelden in dit artikel toe behoren, wordt raad gegeven door ieder aan ieder, gevraagd en – soms – ongevraagd. Raad wordt gegeven of gevraagd op momenten van crisis of onzekerheid bij het nemen van beslissingen. Daarin is geen wezenlijk verschil tussen culturen; wel is er verschil in de definitie wat een crisis of probleem is, en welke beslissingen relevant en moeilijk zijn. Alvorens daarop in te gaan, moeten een paar aspecten van dergelijke samenlevingen worden belicht, om de context van het raadgeven enigszins in beeld te krijgen.

ACHTERGRONDEN VAN DE RAAD

De dorpen van Afrika worden vaak vergeleken met een glazen huis: het dagelijks leven is voor iedereen elk moment zichtbaar. Men verwacht ook alles van elkaar te weten, en over alle dagelijkse zaken ingelicht te zijn.

Wanneer een Dogon op weg gaat, goede kleren aan, tas in de hand en de stok over de schouder, is ieder duidelijk dat hij naar een ander dorp gaat. Elke dorpsgenoot die hij tegenkomt vraagt: 'Waar ga je heen? Naar welke dorp? Wat ga je daar doen?' Dit is meer dan een beleefd pourparler, want de reiziger behoort precies te vertellen wat zijn doel en bestemming zijn. Bij terugkomst in het dorp hetzelfde: 'Waar kom je vandaan? Wat heb je daar gedaan?' Dit geldt alleen onder dorpsgenoten; van 'vreemdelingen', Dogon uit een ander dorp, zal dit nimmer gevraagd worden.

Informatie over elkaars problemen is ruim aanwezig. Problemen binnen een huwelijk, onvruchtbaarheid, ziekte, misoogst, alles is bij buur en dorpsgenoot bekend. Wanneer raad gegeven wordt, stoelt deze op een gedegen kennis van de situatie, een scherp inzicht in de achtergronden en een gefundeerd oordeel over de aanvaardbaarheid van de raadgevingen. Nu kennen ook de Afrikaanse samenlevingen aanzienlijke verschillen in de hoeveelheid privacy die het individu gegund of gelaten

wordt. De zojuist genoemde Dogon van Mali¹ hechten een groot gewicht aan de openheid van het individu naar de gemeenschap toe: ieder dient op elk moment voor elk ander toegankelijk te zijn, afzondering wekt verbazing en wantrouwen. In het tweede aangehaalde voorbeeld, de Kapsiki² van Noord-Kameroen en Noordoost-Nigeria is dat veel minder het geval. Daar is privacy een belangrijk goed; alleen anders dan in Westerse privacy gaat het in het Kameroenese voorbeeld om de handhaving van autonomie van het individu: de anderen mogen best weten wat er gebeurt, maar hun bemoeienis moet worden beperkt. Wanneer zij zich met problemen van een ander bemoeien dienen zij dat indirect te doen.

Een tweede achtergrondaspect is het belang van het spreken, het gewicht van het woord. Wie het 'woord kent' volgens de Dogon, kent de wereld. Kennis van het woord is kennis van alle verborgenheden, beheersing van de omgeving, vaardigheid in de magie en kunde in de genezing. Daarin is het gesproken woord, niet het geschreven woord dominant. Praten is belangrijk, onder vier ogen of liefst in grotere groepen. Plaatsen zijn in het dorp ingericht opdat men samen kan praten. In Kapsiki-dorpen kent elke wijk haar *kelungu*, een beschaduwde plek op een klein plein waar de mannen van de wijk bijeen komen. De Dogon bouwen hun beroemde *toguna*, letterlijk 'afdak', als praathuizen voor de mannen van een wijk of dorpsheft. Onder het dikke rieten dak op de lage houten of stenen palen is het tot diep in de hete tijd koel; mannen en jongens liggen er te dutten, zitten wat touw te vlechten, maar bovenal zitten ze er te praten. Wanneer belangrijke dorpszaken om een beslissing vragen, gebeurt dat in de *toguna*; doorgaans echter wordt er over koetjes en kalfjes gesproken (vaak letterlijk, want rundvee is belangrijk voor de Dogon).

Een ander praatmoment is de markt, wanneer de mannen van een familie of een leeftijdsgroep samen een pot bier hebben gekocht bij de vrouw van één hunner, en die met zorg soldaat maken. Net als in de westerse kroeg is dit tijd voor *small talk*; een groot verschil is echter dat men hier met bekenden, verwanten en vrienden bijeen is, bijna nooit met vreemden. Bij dat alles heeft men ook ruim de tijd om te praten. Elke landbouwcycclus kent periodes waarin weinig te doen is, meestal in de droge tijd als de oogst binnen is. Bij de Kapsiki, die geen droge tijd gewas hebben, is dat een lange periode, ruwweg van december tot juni. In het geval van de Dogon vult de irrigatiecultuur van uien voor veel van de jongeren een goed deel van deze droge tijd. Maar ook daar is, zeker voor de ouderen, en ook voor de jongere mannen, alle tijd om rustig te praten. Samen praten is, uiteindelijk, de meest voor de hand liggende tijdpassering in een maatschappij waarin geen elektronisch vermaak aanwezig is. Woordkunst staat hoog in aanzien. Wie goed het woord kan voeren, kan op een aanzienlijke status bogen. In feite bestaat de maatschappij uit praten, en is, in zekere zin, het woord de samenleving.

1 De voorbeelden zijn afkomstig van veldonderzoek door de auteur. Veldwerk onder de Dogon van Mali vond plaats ongeveer jaarlijks vanaf 1978 tot heden.

2 Veldonderzoek onder de Kapsiki werd verricht in 1971, 1972-73, 1979, 1984, 1988.

Een duidelijk voorbeeld uit Mali van de eenheid tussen woord en samenleving is te vinden in het instituut van de *jeliw*, de griots of barden zoals die in veel West-Afrikaanse samenlevingen te vinden zijn. Als behoeders van genealogie en geschiedenis zijn zij degenen die door het reciteren van de geschiedenis – vaak de heldendaden van de stichters van families en rijken – steeds opnieuw gestalte geven aan de maatschappij waar zij deel van uitmaken. Het vertellen van de geschiedenis is het opnieuw creëren van het heden. Het gaat hierbij expliciet om mondelinge vertelling, niet om de geschreven vorm: een orale recitatie herschept de samenleving, waar de geschreven vorm die kracht nooit heeft.

Het gaat bij Afrikaanse woordkunst nimmer om een exacte weergave van vaste teksten, maar om de toepassing van verhalen en gelijkenissen uit het verleden op de huidige situatie. Het kunstig spreken is een toegepast spreken, gericht op probleem en oplossing. Afrikaanse samenlevingen beschikken over een gigantische schat aan volksverhalen, die in de wat meer formele vormen van het dagelijks discours worden gebruikt om te instrueren of te corrigeren.

Een Kapsiki-verhaal over de herkomst van regenrituelen (een verhaal dat deel uitmaakt van de mythencyclus van een dorp) verhaalt over de strijd tussen *Va* (de regen) en de 'culture hero' *Hwempetla*. De inzet voor de weddenschap is het huwelijk van de held met de dochter van de regen, de voorwaarde is dat hij zich een maand lang voor *Va* kan verbergen. Dat lukt bijna; *Hwempetla* moet het op het laatste moment afleggen, maar krijgt daardoor wel een directe ingang tot de regengod, en kan na zijn overlijden als intermediair dienen tussen de gemeenschap en de bovennatuur. Dit verhaal, zeer bekend bij alle Kapsiki, wordt vaak verteld, maar nooit op zich, nooit alleen om te informeren over regenritueel. Eenmaal hoorde ik het aangehaald bij een discussie over een bruidsprijs, met de duidelijke boodschap dat de bruidsvader geen onmogelijke eisen mocht stellen. Een andere keer werd het in een zegen over een nieuwe graanschuur geciteerd: moge deze graanschuur zo vol worden dat *Hwempetla* zich zelfs voor de regen hierin kan verschuilen. Een derde maal werd het in extenso verteld tijdens de intiatie van jongens, teneinde hun duidelijk te maken dat voor het verkrijgen van een bruid geen prijs te hoog was.

In de privacy- en autonomie-gerichte Kapsiki-maatschappij is een dergelijk gebruik van verhalen een manier om boodschappen indirect te geven, en zo de privacy-bescherming te omzeilen: wie de schoen past trekke hem aan. Het verhaal van *Hwempetla* en *Va* heb ik ook in het publiek horen vertellen, met de boodschap dat een man, wil hij zich werkelijk getrouwd achten, de bruidsprijs voor zijn vrouw moet betalen. En in die kring van hoorders was duidelijk wie bedoeld werd: één van de jongere mannen had de bruidsprijs voor zijn vrouw nog niet betaald, terwijl zij hem net een zoon had geschonken!

Niet alle woordkunst is alleen op probleemoplossing gericht. Men definieert zichzelf door het woord ook als een sociaal wezen, als een 'kenner', soms als een elite.

Oudere mannen gebruiken soms zoveel hyperbolen en gelijkenissen in hun redevoeringen dat het voor een gewoon mens niet meer te volgen is; de Kapsiki noemen dit soort sterk overdrachtelijk taalgebruik *rhena ngela*, 'wonderpraat'; wie dat kan spreken is een echte oude, wie dat kan verstaan een echte dorpsgenoot.

Voor het raadgeven is een derde aspect nog van betekenis: verwantschap. Het bovengenoemde 'glazen huis'-effect wordt versterkt door de verwantschap: men is omringd door verwanten, woont naast verwanten, werkt met verwanten, drinkt en praat met verwanten en huwt verwanten. In dorpen vormen verwantschapsstructuren daardoor de belangrijkste organisatiekaders voor werk en beslissing. De meeste problemen worden opgelost binnen de kleinste verwantengroepen, gezin, extended family of lineage. Leeftijdsgroepen, met hun peer-structures, zijn vaak ook belangrijk. Verwantschap – en leeftijd – zijn in de praktijk flexibele organisatievormen, waarin het individu met zijn of haar probleem altijd naar diverse typen raadgevers toe kan gaan: oudere verwanten of juist leeftijdsgenoten, dichtbij of juist ver weg, eigen sexe of juist de andere, eigen verwanten of juist de aangetrouwde familie. Verwantengroepen fungeren als een 'security network', ter opvang in tijden van nood en ter leniging van problemen. Dit netwerk geeft daarmee het primaire kader van raadgeven, juist omdat het tevens een netwerk van betrokkenheid op elkaar is. Daarmee ook van inmenging. Raadgeven is bemoeien. Vaak wordt binnen de verwantenkring de raad daarom gezocht buiten de directe gezagslijnen. Niet de vader wordt om raad gevraagd, maar de moedersbroer, of de oudere zuster door een man, de oudere broer door een vrouw, soms de vrouwsmoeder (door een man). Respect voor ouderdom speelt daarin mee; respect indiceert openheid tot aanvaarding van de raad, maar tegelijk ook afstand. De alleroudsten zijn in een Dogon-dorp nominaal de meest gerespecteerden, en aan hen zou eigenlijk het meeste raad moeten worden gevraagd, maar dat gebeurt niet (Van Beek 1992). Zij zijn te ver in leeftijd, maar te dichtbij in woonplaats. Veel meer ligt het voor de hand raad of hulp te vragen aan iemand van een andere familie, of van vrienden.

PROBLEMEN EN HUN RAAD

Niet alleen de manier van raadgeven kan verschillen, ook de aard van de problemen waarover raad wordt gevraagd of gegeven, verschilt aanzienlijk. In de West-Afrikaanse voorbeelden is met name ziekte een probleem waarover raad gezocht dient te worden. Reden hiervoor is dat ziekte niet alleen als een somatisch verschijnsel wordt gezien, maar voor een belangrijk deel als een symptoom van een individueel of een sociaal probleem. Natuurlijk zijn er tal van 'gewone' aandoeningen die of vanzelf overgaan, of met allerlei huismiddelen worden bestreden; elke cultuur kent er vele. Ziekte wordt pas een probleem bij persistentie; dan moet er meer informatie worden gezocht. De eerste vraag daarbij is die naar de oorzaak, d.w.z. de diepere oorzaak: wat ligt er achter de symptomen verscholen? De gezochte raad loopt parallel aan de ziektediagnostiek: eerst dient men te weten wat in de geschiedenis van de patiënt de

ziekte heeft veroorzaakt, dan kan de weg naar de oplossing van het probleem worden gezocht. Het vragen naar informatie betekent in geval van ziekte dus vragen naar een herdefiniëring van de patiënt. Uitgaande van de stelling dat de ziekte niet is wat hij lijkt (anders zou hij overgaan), is de patiënt dus niet wat hij of zij lijkt te zijn. De oorzaak daarvan ligt vaak in de sociale verhoudingen op het allerlaagste echelon: problemen zijn essentieel problemen tussen mensen.

De standaardtechniek om tot dergelijke informatie te komen, is de divinatie, het raadplegen van tekens. Afrika kent talloze manieren om via *random* verschijnselen iets over toekomst en verleden te weet te komen (Peek 1991). De Dogon gebruiken bijvoorbeeld de sporen van een woestijnvos in de duinen (Van Beek 1983), of interpreteren de val van cowrischelpen; de Kapsiki kennen vele technieken, waaronder die van de zoetwaterkrab.

Teri Kwacha legt zijn vriend, smid Cewuve uit: 'Je kent mijn tweede vrouw wel, Kwaberhe Kwampa, dochter van de chef van Rhumsu (een buurdorp). Tien jaar geleden kwam ze bij me in huis, als *kwatewume* (wegloop-vrouw); toch heb ik al heel wat aan haar bruidsprijs betaald, want de eerste echtgenoot vroeg zijn geiten terug. Kwacha is een goede vrouw, is in die tien jaar niet echt weggelopen – een keertje maar en ze was na twee weken terug. Maar rustig is ze niet, want ze is al die jaren hier niet zwanger geweest. We hebben het vaak aan de krab (divinatie) gevraagd maar kregen allerlei verschillende antwoorden. Wil jij vragen wat er aan de hand is?'

Cewuve, zwijgzaam als altijd, arrangeert zonder te spreken de stokjes en stukjes kalebas in de grote pot met nat zand die hij tussen zijn voeten heeft en zet de zoetwaterkrab er in. Hij spuugt wat op de buik van de krab die hij in zijn hand heeft, en zegt: 'Krab van de pot, krab van de pot, vertel ons waarom deze vrouw onvruchtbaar is; vertel je waarheid'. Na een kwartier wordt het deksel van de pot gelicht; Cewuve bekijkt het arrangement van losse kalebasstukjes, en formuleert de vraag wat preciezer.

Na een zestal vragen heeft hij het antwoord van de krab. 'Misschien heeft een van de eerdere krabben jullie verteld dat het een heks (*mete*) was die haar buik heeft afgedicht, dat het jaloezie was of zo. Maar dat is het niet. Je vrouw is *ndegema* (niet in harmonie met de bovennatuur). Haar *shala* (persoonlijke god) heeft haar baarmoeder gesloten. Je moet *shala* dus een offer brengen. Zij moet een zwarte bok zoeken, en met een smid de brousse in gaan. Daar breekt de smid de poten van het dier. Beiden laten het achter en lopen zonder om te kijken naar huis. Als jij daarna een huisoffer houdt (een geitenoffer op het erf, waarbij bier wordt gebrouwen en door een genodigde menigte later opgedronken), dan zou je vrouw toch zwanger moeten kunnen worden.'

Enkele opmerkelijke aspecten van het raad geven blijken uit dit voorbeeld. Ten eerste communiceren specialist en klant over de aard van de klacht, de duur ervan en de achtergrond van de patiënt. In dit geval was de patiënte niet zelf aanwezig, hetgeen bij deze kwaal niet ongewoon is. Belangrijker echter is de communicatie

tussen de specialist en zijn 'raadgever', de krab in de pot. Op twee manieren is er communicatie met de krab: via de vragen die de smid stelt na de uitleg van het probleem (de krab wordt geacht mee te luisteren naar de klant), en via de symbolen in de pot.

Voor zijn vragen en voor het componeren van zijn antwoorden heeft de divinator een complex systeem tot zijn beschikking. Stokjes en strootjes langs de potrand stellen de sociale omgeving van de patiënt voor: huis, dorp, graf, offerkruik, graanschuur, kookhut, kinderen, echtgenoot en co-vrouwen. Verder is in het zand een symbool voor de dood begraven. De divinator interpreteert verder een dozijn verplaatsbare symbolen, waar de krab mee in de pot rondschuift. Deze kalebasstukjes, van diverse vorm en tekening, omvatten indicaties van veel voorkomende problemen en rituele activiteiten (leningen, geschenken, verwondingen, begrafenissen, zaaien van gierst, offer) en een serie 'andere personen' als categorie aangeduid: dorpsheer, smid, oude vrouw/man, volwassen vrouw/man, kind, kleuter. De diverse arrangementen van deze symbolen geven de smid-divinator aanleiding tot zijn commentaar. Vooral de mobiele divinatie-elementen zijn voor meer dan één uitleg vatbaar, en verhogen de interpretatiebreedte van de raadgever (Van Beek 1978).

De taak van de divinator is duidelijk: gegeven de vaste situatie van de immobile elementen van de divinatie en de arrangementen van de mobiele elementen, moet de raadgever-smid een verhaal construeren, dat een antwoord vormt op de specifieke vraag van de klant. Dat verhaal en dus de raad, moet plausibel zijn, geloofwaardig en gematigd pessimistisch; het moet een diagnostische vraag beantwoorden: wat is er precies aan de hand, wat schuilt er achter het symptoom van de onvruchtbaarheid? Tevens dient het op de voortvloeiende schuldvraag in te spelen (door wie of wat is het gekomen?) en moet het een plausibele en betaalbare oplossing aanraden. Daarbij moet de aangeraden oplossing in zwaarte analoog aan de kwaal zijn: onvruchtbaarheid is ernstig, dus ligt het offer van een geit in de rede. Tenslotte moet de behandeling in soort en symboliek passend en acceptabel zijn; zo past bij onvruchtbaarheid inderdaad een zwarte geit, en is gezien de ernst van het probleem het meer dramatische breken van de poten, in plaats van gezamenlijk eten, op zijn plaats.

Het pessimisme in de raadgeving is evident: er is sprake van een ernstige verstoring van een belangrijke relatie³. De kwaal is ernstig en de oplossing van het probleem niet automatisch, noch volkomen zeker. Zowel in ziekte-divinaties, als in algemene raadgevingen is de tendens om ongeluk te voorspellen groot: als men de raad niet volgt 'kan de specialist niet voor de gevolgen instaan', dat wil zeggen, komt er ziekte of andere ellende. Enerzijds volgt dit uit een culturele definitie van wat een 'gebeurtenis' is. Zoals een informant het uitdrukte: 'Een ongeluk gebeurt echt'. Het getuigt van kennis van het leven om problemen te voorzien. Per slot van zaken is de patiënt ook niet voor niets gekomen: de klant overtuigen dat hij/zij in feite gezond is, is veel

3. Opmerkelijk in dit geval is de afwezigheid van een verklaring van de disharmonie met *shala*. De vermoedelijke reden is dat het hier om een 'vreemdelinge' gaat, een vrouw die van een ander dorp (10 km ver!) is gekomen. Haar persoonlijke god en zichzelf zijn door haar lange verblijf in Mogode wat uit elkaar gegroeid, beiden zijn zij veranderd, waaruit een *ndegema*-relatie makkelijk kan ontstaan.

moeilijker dan hem of haar te overtuigen dat het – relatief kostbare – middel echt werkt, dat men gezond *wordt*. Tevens is de kans op disconfirmatie, op weerlegging van de raad, veel minder groot: een voorspeld onheil dat niet arriveert is aanzienlijk minder problematisch dan een onverwacht onheil dat een vlekkeloze toekomst komt verstoren. Gematigd pessimistisch, tenslotte, want de hoop op beterschap moet gekoesterd willen de klanten blijven komen; verder is die hoop ook realistisch en vormt zij een van de voornaamste mechanismen ter genezing van de patiënt.

Doorgaans kent de raadgever de klant persoonlijk, weet van zijn familiesituatie af, heeft op zijn minst een vermoeden wie de andere geraadpleegde divinatoren zijn en kent alle roddels. Hij is daardoor in staat een verhaal zo plausibel en passend mogelijk te construeren. In sommige gevallen, als bijvoorbeeld een van de co-vrouwen zich minder volgens de normen gedraagt, geeft de krab adviezen over derden, niet over de aanwezige klanten. Op deze wijze functioneert de raadgeving voornamelijk als een sociale therapie, het isoleren van probleemgevallen in de kleine gemeenschap.

Kwatcha werd inderdaad zwanger, maar verloor haar vrucht. Teri Kuve, in zekere zin geschraagd in zijn vertrouwen in divinatie als techniek, wilde een 'second opinion'. In het dorp kwam een reizende marabout, een Fulani moslim-geleerde, die als gast bij de Lamido (de moslim-bestuurder van het canton) logeerde. Voor Moslim en niet-Moslim staan Fulani-marabouts bekend als zeer krachtige medicijnmannen. Op een avond ging Teri, verscholen in het avondlijk duister, naar hem toe en legde zijn probleem heel kort uit. Hij beperkte zich tot de lange onvruchtbaarheid en de recente miskraam. Deze divinator werkte met een heel ander systeem, een variant van geomancie (Jaulin 1969), opgesierd met tal van parafernalia: kippeveren, bonen, stukjes karton met allerlei plaatjes beplakt. De naam van de patiënte en de belangrijkste aspecten van het probleem zelf werd daarbij overgebracht in getallen, volgens bekende moslim-kabalistische technieken (vgl. Mommersteeg 1988). Zoals bij dit soort divinatie gebruikelijk is, bestond de divinatie uit complexe tellingen en berekeningen. Daarbij dacht de marabout hardop, noemde allerlei getallen, mompelde tal van cryptische aanduidingen, terwijl hij het gezicht van zijn klant nauwkeurig gadesloeg. Hij diende nl. de sociale situatie van de klant te gissen: zonder relevante achtergrondinformatie moest hij met een plausibel verhaal komen. De reacties van Teri waren daarbij essentieel. De Fulani bewoog zijn vingers over de getallen, en zei op een moment: 'Je hebt er twee'. De onmiddellijke reactie van Teri was: 'Ja, de laatste heb ik vorig jaar getrouwd'. Na meer cryptische uitwisselingen kreeg de marabout wat zicht op de situatie van de klant, en kwam hij met zijn diagnose: de vrouw in kwestie – Kwatcha dus – had problemen met haar moeder. Die relatie moest hersteld worden. Ze diende haar moeder een behoorlijk geschenk te geven, en te vragen om de onheilswensen die de moeder 'in haar buik had gedacht', door een zegening weg te nemen. Teri, die nogal onder de indruk was van de wijze waarop de marabout details over zijn gezin had 'ge-weten', overtuigde Kwatcha van de relevantie van dit middel.

Diagnose, en dus raadgeving, vanuit officiële onwetendheid over de klant is een normaal verschijnsel. Klanten hebben de neiging om de divinator niet alles te vertellen, vooral als voorgaande diagnoses geheel of gedeeltelijk gefaald hebben. Zij realiseren zich duidelijk dat de raadgever in feite partij kan zijn in de diagnose, en zij willen dat element uitschakelen. Een 'vreemde' diagnost, een specialist uit een andere regio, van een andere groep ook, start daarom met een extra vertrouwensbasis: zijn verhaal is tenminste niet op zijn eigen mening gebaseerd. De andere, vreemde divinatietechniek helpt daarin ook. In principe kan iedere techniek uitsluitel geven over probleemorzaken, en hoe uitheemser de techniek, des te hoger men het met autoriteit crediteert.

Tegenstrijdige raad vanuit verschillende informatiesystemen is zelden een probleem. Men verwacht van de divinatoren geen eensluidend oordeel, maar juist een discussie. Het gaat om een uitwisseling van woorden! Variabiliteit van diagnose en raadgeving is normaal, en de zekerheid van een enkele opinie is onvoldoende. Voor een deel stamt dit uit de opvatting over de ziekte: zelden wordt een ziekte geweten aan een enkele oorzaak; niet alleen kan één type kwaal in principe uit vele bronnen voortkomen, ook in het individuele geval kunnen verschillende factoren deel van het probleem zijn. Onvruchtbaarheid, bijvoorbeeld, kan heel goed uit alle genoemde oorzaken stammen. Een 'trial and error'-methode is dus het beste; het ligt in de rede om zoveel mogelijk eventuele oorzaken op te sporen en te behandelen.

Toch is er hier een schijnbare tegenstrijdigheid: waar onzekerheid een normaal verschijnsel is, lijkt de stelligheid waarmee de raad vanuit divinatie wordt gegeven daarmee in tegenspraak te zijn. De divinator straalt vertrouwen uit in zijn techniek, geeft de raad met grote zekerheid, niet in termen van waarschijnlijkheid maar als feitelijke gegevens, en geeft de behandeling aan met alle benodigde autoriteit. Soms mag hij collega's nog wel eens relativeren.

Zo vertelde een divinator tijdens de seance met de krab (die voor het merendeel van de tijd bestaat uit wachten) verhalen over een andere smid. Een onvruchtbare vrouw had bij divinatie te horen gekregen dat ze als therapie eerst een keer gemeenschap moest hebben met een smid (wat normaliter streng taboe is, voor een niet-smidvrouw). Toen zij daarop wat aarzelend naar huis liep, zou hij gezegd hebben: 'Wat wacht je nog, ik ben toch een smid!'

Maar dit soort verhalen gaat altijd over anderen en speelt in vreemde dorpen ver weg. De algemene impressie is er één van groot zelfvertrouwen, in techniek en interpretator. Dat vertrouwen wordt vaak, maar niet altijd, weerspiegeld in de houding van de cliënt(e): de boodschap van de raadgever wordt aandachtig aangehoord, met wat verduidelijkende vragen van de cliënt, waarna men thuis de aanbevolen offers verricht. Het lijkt op het vertrouwen dat men uitstraalt bij de behandeling van kleine aandoeningen met huismiddelen of kleine magische handelingen. Toen dezelfde Teri eens hoofdpijn had, raapte hij een potscherf van de grond, draaide die drie maal om zijn hoofd, en wierp hem weg, met de woorden: 'Ziezo, dat is over'.

Uiteindelijk is echter, in medische zowel als andere problemen niet de plausibiliteit

van de raad of het vertrouwen in de techniek maar de effectiviteit van de oplossing doorslaggevend: de behandeling die werkt, vormt achteraf de diagnose. Ongeacht de autoriteit van de raadgeving, is oplossing de enige echte validering. De aard van de aangewezen oorzaken – problemen tussen mensen, overtredingen van taboes, ‘niet-in-harmonie-zijn’ met de bovennatuur, kwaadwillende derden enz. – geeft niet alleen aan dat de meeste oorzaken van mensen komen, maar ook dat ze te genezen zijn. De definitie van een probleem als oorzaak van een ziekte houdt in dat er wat aan te doen is. Als er bij een ziekte ‘iets aan de hand’ moet zijn, dan is daar ‘sociaal-technologisch’, dus via raadgeving, aan te sleutelen. Waar divinatie omschreven is als de ‘stok van de blinde’ (Adler 1982), is die stok alleen nodig wanneer de blinde daadwerkelijk loopt. De raadgevende diagnostiek geeft zowel een redelijke waarschijnlijkheid in een onzekere wereld, als een handvat op de eigen situatie.

RAAD EN SPECIALISTEN

De basis van de raadgeving ligt in een voortdurende uitdieping van sociale diagnose; men blijft zoeken naar andere, dieper liggende of alternatieve oorzaken van het probleem. In wezen wordt het leven en zeker een ziekte te ingewikkeld geacht om met eenvoudige middelen de baas te blijven. Aanvullende raad is altijd zinvol.

In het geval van Kwacha raadpleegde de echtgenoot nog een heel ander type divinatie, de *kwahè*: een ‘vogeltje’ waarmee men direct kan communiceren. In het dorp was er een smid die over zo’n ‘vogeltje’ beschikte. Vroeg in de morgen gingen Teri en ik naar Cimeha, wat buiten het dorp, richting Nigeria. Na de gebruikelijke, zeer korte uitleg van het probleem, gingen we de persoonlijke hut van de smid binnen. Aan een van de palen hing een leren zak, versierd met wat tanden, kwastjes en medicijnkokertjes. Cimeha maakte een vuur aan, omdat de *kwahè* niet in de kou wilde werken. Hij begon haar aan te roepen: ‘Kwarumba, kwarumba kwahe’ (Kwarumba is een normale vrouwen naam) en wachtte. Na een half uurtje klonk ineens gepiep in de verder donkere hut: ze was gekomen. Cimeha legde *kwahè* het probleem van zijn cliënt voor, en na wat aansporingen piepte zij terug; de smid vertaalde de tonen van het ‘vogeltje’ in Kapsiki zinnen met een overeenkomstige toonmelodie (Kapsiki is een toontaal, waardoor de zinsmelodie nogal wat informatie bevat). De cliënt, Teri, kon in dit geval rechtstreeks communiceren, d.w.z. via de toon-interpretatie van de smid. Teri legde uit wat hij allemaal al gedaan had, om de onvruchtbaarheid van Kwacha op te heffen; dat had allemaal niet gewerkt. *Kwahè* piepte terug dat er (nog!) iets heel anders aan de hand was. Kwacha’s eerste kind was doodgeboren, en meteen begraven. Die begrafenis was niet goed verricht: de smid had het lijkje verkeerd in het graf gelegd, uit slordigheid of – waarschijnlijker – uit geldzucht. Kwacha diende die smid op te sporen, om een herbegraving uit te voeren.

Bij dat alles hadden Teri en ik geen vogeltje gezien. Wij hadden slechts het gepiep uit een moeilijk te bepalen richting horen komen.

In dit geval gaf de gecombineerde aanpak het gewenste resultaat. Kwacha verrichtte de offers en de herbegravenis (die aan Teri inderdaad het een en ander kostte) en heeft sindsdien vier kinderen gekregen, waarvan er momenteel twee in leven zijn.

In vele andere gevallen echter, zeker waar het onvruchtbaarheid betreft, leveren raad en behandeling, hoe gevarieerd ook, niets op. Disconfirmatie is vaak onvermijdelijk. Hoe meer verschillende opinies worden geraadpleegd, hoe meer oplossingen voor het probleem, althans behandelwijzen, ongelijk kunnen en zullen krijgen. Dit is in schijnbare tegenspraak met het eerder genoemde vertoon van vertrouwen. Gebrek aan succes kent uiteraard twee partijen, de raadgever en de cliënt. Wat de eerste betreft, is de algemene positie van de raadgever van grote betekenis. Voor een reizende divinator is er doorgaans geen probleem, omdat hij zelf tegen de tijd dat de resultaten verwacht worden, weer vertrokken is. In de meeste gevallen is de raadgever een dorpsgenoot, die met tegenvallende resultaten geconfronteerd wordt. Voor hem is het toch geen al te groot probleem. Belangrijk is dat divinatie technisch moeilijk is – dat realiseren cliënten zich maar al te goed – en dat wordt erkend dat interpretaties er naast kunnen zitten. Ook helpt de definitie van ziekte als resultaat van veel verschillende typen oorzaken.

Belangrijker echter is de interpretatie van disconfirmatie door de tweede partij, de cliënten. Het raadgeversambacht wordt vaak door een aparte categorie mensen beoefend. In het Kapsiki-geval zijn dat de smeden, een groep die apart staat van het merendeel van de gemeenschap; zij zijn, volgens de niet-smeden, onvoorspelbaar in hun gedrag, niet helemaal onderworpen aan normale fatsoensregels en onmogelijk om als groep te beheersen. De houding tegenover specialisten met een dergelijke sociale positie is heel ambivalent: de *melu* (niet-smid) weet zich afhankelijk van de *verhè*-specialist, juist vanwege de gecompliceerde divinatie. De toegang tot informatie ligt nu eenmaal bij de smid; ook de enkele *melu* die zich daarop gespecialiseerd heeft, is meestal een aparte, wat afwijkende, persoonlijkheid. Maar afhankelijkheid van een ander past slecht in de individualistische Kapsiki cultuur, gericht als zij is op privacy, autonomie en beheersbaarheid van sociale banden. Welnu, de aparte, lage status van de smid maakt het gemakkelijker voor de *melu* om die afhankelijkheid te verdragen, dus om de smid als raadgever te aanvaarden. Hoe weinig greep men als patiënt ook moge hebben op de raad producerende technologie, de raadgever is met al zijn kennis van en ingang in die technologie, uiteindelijk toch een lagere, een mindere, als smid een ‘kind van het dorp’. Zo kan de raadgeving cognitief gescheiden worden van de raadgever en kan de patiënt zich nog meester achten over zijn eigen situatie. Hij heeft immers de mogelijkheid om de technische informatie te herinterpreteren via de lijnen van sociale verhoudingen: ‘de smid zegt dit omdat hij nu eenmaal smid is, slim maar onbetrouwbaar, voor eigen gewin’ en dergelijke. Bij het niet uitkomen van raad of de behandeling is het dan ook niet de techniek die faalt, maar de smid die niet deugt. En wat kan men ook verwachten van zo’n ‘personnage irresponsable’? Door deze scheiding tussen raadgever en technologie, wordt de technologie afgeschermd tegen fundamentele kritiek, tegen systematische disconfirmatie.

Duidelijk werd dat bij een andere seance van de *kwahè*, voor een moeilijk verlopende zwangerschap. De problemen daarin werden geweten aan het gebruik van de verkeerde waterput. Hoewel een offer aan de geesten van die put afdoende zou zijn, kreeg de vrouw, onmiddellijk na het offer, een miskraam. De echtgenoot in kwestie had achteraf als commentaar: 'Deze smid heeft niet echt goede oren; hij hoort de *kwahè* kennelijk niet zo goed als de anderen'.

Niet de techniek, maar de technicus wordt verantwoordelijk gesteld voor falen: het vertrouwen in het systeem is ongeschokt, onafhankelijk van de persoon.

Zijn het in de hierbovenomschreven Kapsiki-cases de smeden die als 'marginal men' een aangewezen categorie van specialist-raadgevers zijn, in andere groepen zijn dat andere randfiguren. Bij de Dogon zijn het (naast de smeden) de shamanen (bij hen ook marginaal), de troubadours/barden (*de jeliw*), die naast de oudsten van een dorp als professionele raadgevers optreden. In dit deel van West-Afrika is een algemene tendens om het geïnstitutionaliseerde gezag niet om raad te vragen, zeker niet als het om informatieverschaffing gaat: liever een relatieve buitenstaander, als het kan iemand met een lagere sociale positie. Het lichte kaste-karakter van deze groepen vergemakkelijkt de professionalisering, daar het de autonomie van het raadplegende individu onaangetast laat.

VERGELIJKING

Bovenstaande schets geeft een aantal boeiende verschilpunten aan met de Nederlandse situatie. In Nederland is het zekerheidsnetwerk van de primaire relaties geërodeerd: ongetwijfeld wordt binnen familierelaties nog raad gegeven, maar lang niet op de schaal waarop dat in West-Afrika gebeurt. Familieleden delen veel minder van elkaars leven, en zijn dan ook veel minder van elkaars problemen op de hoogte. Peer-relaties, vrienden en kennissen, en vooral professionelen kunnen maar ten dele in die lacune voorzien. Belangrijk daarbij is de erosie van respect voor cultureel gedefinieerde bronnen van kennis, wijsheid en autoriteit, waar een gedeeld respect daarvoor toch essentieel is voor het functioneren van de raadgeving. Het ontkennen van een supra-humane bron van informatie en kennis betekent dat de raadgever minder een intermediaire rol kan spelen; hij/zij komt steeds meer als persoon tegenover gelijke te staan. Nu kan dit ideologisch misschien wenselijk zijn, de effectiviteit van de raadgeving en vooral de raadmeneing, wordt er minder door. Juist de scheiding van raadgever en raadgeving, mogelijk door de technische aard van de West-Afrikaanse raadgeving, biedt de cliënt de kans om zich de raad ter harte te nemen zonder daarbij aan eigen autonomie in te boeten.

In Nederland wordt een scherpe scheiding gemaakt tussen somatische en niet-somatische problemen. In de bovenstaande gevallen liep dat geheel door elkaar; waar problemen al somatisch leken, waren de oplossingen dat in het geheel niet. De nadruk in Nederland op de somatiek betekent in wezen het omgekeerde: veel niet-somatische problemen tracht men via een somatische weg, bijvoorbeeld via een arts

op te lossen. De schatting dat ruwweg de helft van de klachten waarmee een huisarts wordt geconfronteerd niet primair somatisch is, is vermoedelijk aan de conservatieve kant. Dat de arts toch vaak grijpt naar een farmacologische oplossing van psychische en sociale problemen is makkelijk te verklaren: het is veruit het eenvoudigste en geheel conform aan de bron van zijn gezag. De effectiviteit van raadgeving en oplossing is hiermee echter niet gediend.

Religies worden in Nederland gezien als geloofssystemen op basis van universalistische waarden, niet als technieken van informatieverschaffing en methoden voor het oplossen van praktische problemen. In de West-Afrikaanse gevallen was de toegang tot de 'bovennatuur' niet gemonopoliseerd: geen opperste autoriteit op religiegebied die de interpretatie van de problemen domineert. Ook in Afrikaanse steden, of in Afrikaans christendom, is er sprake van een pluraliteit van religies en interpretatiekaders; naar gelang de situatie en de vraag, kan men kiezen uit (diverse) christelijke systemen, traditionele raadgevers of familiale. Meervoudig raad vragen is daar een algemeen verschijnsel, gebaseerd op de interpretatie van de raadgeving als een technisch proces. De morele waarden die in het geding zijn, zijn primair sociale waarden, normen die niet alleen door de maatschappij gedeeld worden, maar expliciet ook het bijeenhouden van de sociale groep beogen. Individualisering van de maatschappij, zoals dit in Nederland in een vergevorderd stadium is waar te nemen, ontneemt daarmee in belangrijke mate de grond aan processen van raadgeving en -neming. Professionalisering van raadgeving en hulp in de Nederlandse situatie leidt tot een situatie waarin het individu zijn beslissingsautonomie gaat verliezen. Niet langer kan hij steunen op een familiaal netwerk, niet langer kan hij verschillende interpretatiesystemen tegen elkaar uitspelen, en niet langer kan hij met enig *dédain* neerzien op de raadgever. Autoriteit, expertise en toegang tot middelen komen in één, doorgaans institutionele, hand te liggen, en laten de raadvrager onvoldoende kans om zijn problemen uiteindelijk zelf op te lossen.

VERWIJZINGEN

- Adler, A.
1982 *Le baton d'aveugle; divination et royauté chez les Moundang*, Paris, PUF.
- van Beek, W.E.A.
1978 *Bierbrouwers in de Bergen; de Kapsiki van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria*, Utrecht, ICAU 12.
- 1983 'Harmonie en schaamte bij de Dogon', *Prana* 32, pp. 44-53.
- 1992 'Becoming human in Dogon, Mali', in: G. Aijmer (ed.), *Coming into Existence; Birth and Metaphors of Birth*, IASSA, Göteborg, pp. 47-69.
- Mommersteeg, G.L.A.M.
1988 'He has smitten her to the heart with love'. The construction of an Islamic love amulet', in: *Anthropos* 83, pp. 501-510.

Jaulin, R.

1969

La géomancie: analyse formelle, Paris, PUF.

Peek, P.M. (ed.)

1991

African Divination Systems; ways of knowing, Indiana UP 1991.

Raadgeving in de islam: ontstaan, betekenis en praktijk van *mufti* en *fatwâ*¹

Harald Motzki

INLEIDING

Er bestaat geen menselijke maatschappij waarin niet het weten een belangrijke rol speelt. Er zijn echter altijd mensen die meer weten dan anderen. Het ligt voor de hand dat diegenen die minder weten de wetenden om kennis, inlichting of raad vragen, als zij iets willen weten of niet verder weten. Dat blijkt een antropologische basissituatie te zijn, die een gevolg is van de evolutie van de mens.

Indien het juist is dat het om-raad-vragen en raadgeven een antropologische constante is die overal ter wereld, in iedere cultuur voorkomt, kan men verwachten dat ze ook en vooral op het gebied van de godsdienst is aan te treffen. Godsdienst is immers een – historisch gezien – belangrijk onderdeel van de menselijke beschaving. Inderdaad was en is er waarschijnlijk geen godsdienst waarin niet vormen van om-raad-vragen en raadgeven te vinden zijn, te beginnen met de spontane religieuze vraag die een kind aan zijn ouders stelt, tot de geïnstitutionaliseerde vormen van raadgeving door deskundigen van de desbetreffende godsdienst. Een vergelijkend godsdienstwetenschappelijk onderzoek naar het fenomeen van de religieuze raadgeving zou de veelsoortige vormen van deze antropologische constante in de verschillende culturen kunnen nagaan. Een intercultureel vergelijkend onderzoek stoot echter al gauw op grenzen van interpretatie, als het geen rekening houdt met de inbedding van een religieus fenomeen of religieuze instelling in de eigen culturele achtergrond daarvan. Wil een vergelijkende benadering werkelijk iets opleveren, dan moet onderzoek worden gedaan naar de verschillende vormen van raadgeving binnen een bepaalde cultuur, hun ontwikkeling, hun plaats of rol erin, zowel onderling vergeleken als met andere socio-culturele verschijnselen. Voor de islam zal in het volgende een eerste stap in deze richting worden gezet.

DE RELIGIEUZE RAADGEVING IN DE ISLAMOLOGIE

Naast verschillende informele vormen van raadgeving bestond er in de islamitische landen en bestaat in sommige nog steeds een geïnstitutionaliseerde raadgeving voor religieuze en juridische vragen. Zij is bekend onder de begrippen *iftâ'*, *mufti* en *fatwâ*. Grof geschetst functioneerde deze instelling als volgt. In de grotere steden van

1. Een Duitse versie van dit artikel is verschenen in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2 (1994), p. 3-22.