

VERZOENING: PERSPECTIEVEN VANUIT DE CULTURELE ANTROPOLOGIE VAN AFRIKA

Wim van Binsbergen

Vanuit de joods-christelijke oriëntatie van onze cultuur hebben wij een uiterst waardevolle inhoud aan het begrip verzoening gegeven. Toch is verzoening geenszins een primair of zelfs uitsluitend christelijk gegeven. De samenleving van Israël in het laat 2e en in het 1e millennium voor onze jaartelling weerspiegelde in zijn sociale organisatie in vele opzichten de samenlevingen van andere Semitisch-sprekenden en van het Oude Nabije Oosten in het algemeen; de patronen van geschilsbeslechting die in de joods-christelijke traditie zijn geheiligd hebben hun min of meer seculiere parallellen in het Nabije Oosten en Noord-Afrika. Ik zou nog verder willen gaan en stellen dat verzoening een essentieel aspect is van alle menselijke relaties, zowel in primaire menselijke relaties berustend op de omgang van aangezicht tot aangezicht, als in vele mensen omvattende groepsrelaties van politieke, religieuze en etnische aard. Evenals in de theologische opvatting wordt in de religie van vele samenlevingen het thema van de intermenselijke verzoening gecomplementeerd door dat van de verzoening tussen mens en bovennatuur door middel van ritueel, gebed, offer.

In mijn bijdrage wil ik een voorlopige antropologische reflectie op verzoening geven. Het materiaal daarvoor moet bijengesprokkeld worden uit diverse deelgebieden van de culturele antropologie, want een antropologie van de verzoening bestaat nog niet. Ik heb mij vooral laten inspireren door mijn eigen onderzoeken over een

groot aantal jaren, in diverse delen van Afrika bezuiden de Sahara en in Noord-Afrika, op het gebied van groepsprocessen in kleinschalige sociale verbanden, en de rol van ritueel, therapie en rechtspraak daarin.

De vanzelfsprekende aandacht van sociale wetenschappers, vooral antropologen, voor processen van sociale accommodatie in kleinschalige sociale verbanden betekent dat velen van ons al tientallen jaren verzoening vergelijkenderwijs hebben onderzocht zonder de noodzaak te zien tot het stichten van een formele antropologie van de verzoening. Gelijke tred houdend met de toenemende aanwezigheid van geweld overal in wereld inclusief de Noordatlantische samenleving, zien wij de laatste tien jaar ook de opkomst van de sociale wetenschap van het geweld — een thema dat ook aan onze universiteit veel aandacht krijgt. Het wordt tijd voor een antropologie van de verzoening, in een samenleving die zich niet alleen bezint op het geweld dat nationale staten, etnische groepen, mannen en vrouwen, ouderen en jongeren etc. elkaar aandoen, maar die ook geconfronteerd wordt met de noodzaak verder te denken dan in termen van conflict alleen: de vorming van de Europese Unie een halve eeuw na de grootste en meest verscheurende oorlog die Europa ooit gekend heeft; de incorporatie van de massale instroom, alweer zonder weerga in de geschiedenis, van intercontinentale immigranten, met eigen somatische, culturele en religieuze

specificiteit; en de vanzelfsprekende informatie over, en Noordatlantische interventie in, verschrikkelijke conflicten elders in de wereld.

POGING TOT KENSCHETSING VAN VERZOENING

Om te beginnen is een noodzakelijke voorwaarde voor verzoening de uitdrukkelijke erkenning, bij de betrokken partijen, van een specifiek, benoemd *conflict*. Dit is minder een open deur dan het lijkt. Vele conflicten zijn gedeeltelijk impliciet en gedeeltelijk onttrokken aan het bewustzijn van de betrokken actoren. Veel openlijke conflicten gaan in feite niet om de ogenschijnlijke inzet die publiek wordt, maar om een daaronder liggende inzet die gedeeltelijk onuitgesproken blijft of die voor een deel van de strijdende actoren niet duidelijk is. Verzoening is slechts mogelijk als het conflict publiekelijk wordt besproken door de betrokkenen, en dat creëert een klaarheid die toekomstige relaties gunstig kan beïnvloeden.

Verzoening is, voorts, een creatieve sociale daad van herschikking en herinterpretatie, in de zin dat als er een vanzelfsprekende, door alle betrokkenen erkende toepasbaarheid van rechtsregels voor de zaak zou gelden, het conflict zich niet zou hebben voorgedaan en van verzoening geen sprake zou hoeven zijn. Verzoening is waarschijnlijk altijd een erkenning dat harde regels niet voldoende zijn. Het laten varen daarvan is een erkenning van de medemenselijkheid en daarmee het scheppen van de centrale voorwaarde voor de samenleving. Verzoening staat daarom haaks op geïnstitutionaliseerde normen, ze is het bindmiddel dat de samenleving mogelijk maakt. Vandaar ook dat schuldbelijdenis lang niet altijd een voorwaarde voor of een

noodzakelijk onderdeel van verzoening hoeft te zijn.

Verzoening is daarom niet zozeer *het alternatief voor conflict, maar de transformatie ervan*, die het mogelijk maakt om de inzetten van het conflict zowel scherp te stellen als te relativiseren in het licht van een groter, op de toekomst en op de wijdere gemeenschap gericht goed.

Verzoening is dus uitdrukkelijk *niet* de toepassing van formele normatieve regels uit de cultuur van een samenleving, maar *het creëren van een kader waarin aan die regels een meerwaarde van inclusiviteit, flexibiliteit, en overstijging wordt toegevoegd*.

In dat proces wordt de als meest fundamenteel ervaren basis van het sociale geïndiceerd. Die basis kan velerlei zijn, bijv.:

- het onderkennen van een gemeenschappelijke medemenselijkheid.
- het onderkennen van het belang het conflict te beëindigen ten behoeve van een toekomstige generatie.
- het onderkennen van een gedeelde identiteit en verantwoordelijkheid tegenover het bovennatuurlijke.

De in verzoening hervonden en beleden medemenselijkheid *maakt andere vormen van contact mogelijk*, waarin weer op toekomstige mogelijkheden tot verzoening wordt gepreludeerd. In de reproductie van de samenleving door middel van de verzoening tussen groepen, ligt het voor de hand andere reproductieve elementen te kiezen als symbool van de bereikte verzoening. Zo gaat veel verzoening gepaard met de gezamenlijke consumptie van voedsel en drank (*commensaliteit*), bijvoorbeeld tijdens de grote jaarfeesten aan weerszijden van de Middellandse Zee. Ze betekenen in de praktijk een kalendermoment van verzoening te midden van een jaar van geweld of dreiging met geweld tussen de diverse dor-

pen, clans etc. die het jaarfeest in een uitdrukkelijk rituele context bezoeken. Deze feesten zijn bovendien huwelijksmarkten, en ook in andere contexten wordt verzoening gesymboliseerd door het aangaan van huwelijksrelaties. Zoals de Nieuwguinese Mae Enga zeggen: 'Wij trouwen met de mensen met wie wij oorlog voeren.' Ook een specifiek seksuele uitdrukking van verzoening is mogelijk.

Voorts gaat verzoening over de *uitdrukkelijke verbalisering van de beëindiging van een conflict*. Een dergelijke verbalisering is vaak openbaar, en hangt vaak af van de tussenkomst van derden als bemiddelaars. Verzoening is meestal een publiek gebeuren, en aan het openlijk beleiden van een staat van verzoening kan belangrijke sociale controle ontleend worden. Evenwel, noch de tussenkomst van bemiddelaars noch het publieke karakter zijn universeel bij verzoening.

Een eed kan een beroep doen op een onzichtbare bovennatuurlijke instantie, zodanig dat geen menselijke bemiddeling nodig is. De collectieve eed is in Noord-Afrika een centraal mechanisme van verzoening: men zweert bij een bovennatuurlijke kracht (God, of het graf van een plaatselijke heilige) waardoor een bovemenselijke sanctie wordt afgeroepen in het geval de gezworen bewering waarmee het conflict uit de wereld geholpen kan worden, onjuist is of niet gestand wordt gedaan. Dergelijke eden worden overigens meestal afgelegd ten overstaan van met religieuze machten beklede buitenstaanders, marabouts, die aan het conflict geen deel hebben en die zich door een vreedzame levenswijze, zonder wapenbezit of wapengeweld, buiten de seculiere dynamiek van voortdurende strijd over ecologisch schaarse middelen (land, water, vee, handelswegen), en over personen (vrouwen, kinderen, onderdanen, slaven) hebben

gesteld. Overigens zijn deze vreedzame, op bijzondere wijze aan de grond gebonden buitenstaanders verwant, systematisch en waarschijnlijk ook historisch, aan de aardpriesters en orakelpriesters in West-Afrika, de luipaardvel-hoofden in Oost-Afrika, en orakelpriesters en herauten in het oude Griekenland, Italië en de Germaanse culturen; het thema van de staf en van de Hermes-achtige bemiddelaar is wijdverbreid in de Oude Wereld.

Wat het publiek karakter van verzoening betreft: Het conflict kan zich in een zo intieme sfeer afspelen dat toelating van bemiddelaars met grote verlegenheid, zelfs schande gepaard gaat — wat vaak geldt voor conflicten tussen verwanten, die men dan bij voorkeur in eigen kring afhandelt voor zover dit mogelijk is. Achtergrond van het Zambiaanse casusmateriaal dat wij verderop zullen bespreken is dat men een naaste verwant niet met goed fatsoen voor het gerecht kan dagen — en dat geldt natuurlijk in vele samenlevingen, inclusief de onze. Veel verzoenende en therapeutische rituelen zijn in feite privé.

Er zijn verschillende soorten verzoening. Er is de verzoening die weliswaar publiekelijk beleden wordt maar waaronder het conflict doorsluimert, zodat minstens een der partijen alsnog zoekt naar een werkelijke beëindiging van het conflict door het treffen van de tegenstander. En er is de verzoening die inderdaad de totale transformatie van sociale relaties behelst op een wijze die in de buurt komt van de christelijk-theologische definitie van verzoening. Het laatste type verzoening is niet uitsluitend in juridische en machtspolitieke termen te beschrijven, maar behelst niets minder dan het fundamentele vermogen van de mens om zich door middel van symbolen een samenleving te scheppen en die dynamisch te bewaken en aan te passen. De

medemenselijkheid die aan de geslaagde verzoening ten grondslag ligt, *lost niet alleen het specifieke conflict op dat aan de orde was, maar inspireert ook tot het sociale in vele, zo niet alle andere contexten waarin de actoren zich daarna bewegen. Er gaat een loutering (katharsis) van uit.* De duur en reikwijdte van die katharsis hangen echter sterk af van de maatschappelijke structuur die aan de orde is.

In de verzoening constitueert zich niet alleen de samenleving in algemene zin, maar *constitueren zich ook de samenstellende conflicterende groepen*, die zich pas werkelijk formeren, mobiliseren, en identificeren via het tegenover elkaar geplaatst zijn tijdens conflict en verzoeningsproces. Het eerder genoemde expliciteren van het conflict is een aspect van dit gegeven. In Centraalafrikaanse dorpen is het zelfs zo dat, gezien de veelheid van mogelijke groepstoebehorens waarover ieder individu beschikt, het sociale proces zich pas in concrete situaties van conflict en verzoening verdicht tot een concreet, uniek groepstoebehoren: pas dan weet je aan welke kant je staat, en wat de inzet is.

Om de rol van bemiddelaar te kunnen spelen zijn vaak bijzondere kenmerken nodig. Meestal zijn de bemiddelaars niet zelf partij in het conflict. Als zij al partij zijn in één opzicht, dan staan zij in een ander opzicht tussen de beide partijen in, bijvoorbeeld als politiek leider van ene groep die beide partijen omvat, of als bloedverwant van de ene partij maar (door huwelijk) aanverwant van de andere partij; wij komen hierop terug. Een hoge status verleent autoriteit en ook de nodige bescherming aan de bemiddelaar — zolang het conflict niet uit de wereld is geholpen, is tussenkomst namelijk niet zonder risico, zeker in een gewelddadige context. Een religieuze status, als profeet, heilige, schriftgeleerde,

priester, kan ook autoriteit en bovennatuurlijke bescherming opleveren: de marabout, de griot (Westafrikaanse bard), de priester, de heraut, die expliciet of impliciet de bescherming geniet van buiten-sociale krachten, kan om die reden in het sociale leven verzoening van anderen tot stand helpen brengen. Ook klasseverschillen spelen mee: een hoge sociale positie betekent in veel samenlevingen bij uitstek de verantwoordelijkheid, de plicht, maar ook het recht om verzoening tussen anderen tot stand te brengen, vandaar dat de politicus of de baas vaak ook de voorzitter en initiator is van informele palavers, evenals het Afrikaanse dorpshoofd.

De grote opbrengst van verzoening bestaat in het opnieuw constitueren van de concrete basis van saamhorigheid tussen voorheen strijdende partijen, op basis van de bevestiging van de sociale gemeenschap in termen van medemenselijkheid. Maar wat is de prijs van verzoening? Het afzien van een eenmaal begonnen conflict kan, afhankelijk van de nadruk op vreedzaamheid dan wel strijdlust in de formele normatieve structuur van de plaatselijke samenleving, tot eer of tot schande strekken, het kan geïnterpreteerd worden als een teken van sterkte of van zwakte. Enerzijds worden beide partijen gelouterd door de rituele, abstracte medemenselijkheid die in de verzoening wordt beleden. Anderzijds ondermijnt de getoonde bereidheid om tot verzoening over te gaan, de alledaagse geloofwaardigheid van partijen in elkaars ogen en die van derden, in een context waarin confrontatie en conflict de alledaagse norm zijn (bijv. de context van een segmentaire samenleving (zie onder), of van georganiseerde misdaad, van economische competitie in het algemeen, of van een slecht huwelijk).

«Zoals wij zagen is het niet genoeg om voor verzoening louter de beschikbare culturele inhoud op te roepen. Het bestaan van het conflict wijst op een contradictie in het sociale proces: het naast elkaar bestaan van posities die elk door de cultuur en door het systeem van sociale controle worden toegelaten, maar die niettemin met elkaar in strijd zijn. Elk van beide posities is, voor de partij die deze positie inneemt, bij uitstek geldig. Hier moet dus een creatief en selectief beroep worden gedaan op de expliciete, en vooral ook impliciete mogelijkheden die in de cultuur besloten liggen; en slaagt men er niet dadelijk in om uit dat gedeelte goed een selectie te maken die tot verzoening kan leiden, dan moet de bemiddelaar het conflict, en het onderliggende sociale en culturele materiaal, zodanig herformuleren, transformeren, dat het mogelijk is om toch tot elkaar te komen en dat ook openlijk te belijden.

Daarmee stuiten wij op één van de paradoxen van verzoening. Hoewel verzoening haaks staat op geïnstitutionaliseerde kaders en procedures in de samenleving, is ze ondenkbaar *zonder een door de betrokken partijen erkende basis van gemeenschappelijkheid*. Die basis hoeft evenwel niet gegeven en door de actoren erkend te zijn voorafgaand aan het proces en het ritueel van de verzoening. Juist het ritueel maakt het mogelijk dat er in de verzoening gezichtspunten en bases voor gemeenschappelijkheid worden aangereikt die zich voordien aan de sociale verbeelding van de betrokken conflicterende partijen onttrokken. Het identificeren en uitbaten van dergelijke onvermoede bases voor gemeenschappelijkheid die een oplossing mogelijk maken is vooral de taak van de outsider die het verzoeningsproces begeleidt. Met name bij Afrikaanse genezers/waarzeggers die conflicten naar boven brengen en tot verzoening begeleiden door daarbij boven-

natuurlijke instanties in het geding te brengen, is vaak een grote mate van *praxiologische bricolage* te vinden: het bouwen ('in elkaar knutselen'), met vrij gebruik en vrije herinterpretatie van geselecteerd symbolisch materiaal dat op zich wel — maar niet in die vorm — in de plaatselijke cultuur voorhanden is, van een tijdelijke taal van gemeenschappelijkheid die vóór de sessie niet aanwezig was, maar die het resultaat is van de verbale en non-verbale uitwisselingen tijdens de sessie zelf, onder leiding van de therapeut.

De tijdsdimensie van verzoening is van groot belang. Verzoening heeft het karakter van een proces (eindfase in een conflict dat reeds een tijdsverloop achter zich heeft) maar ook van een concreet moment. Het ritueel van de verzoening, verdicht in ruimte en tijd en waarin (als het grote verzamelingen mensen betreft die in conflict staan) slechts een selectie van vertegenwoordigers van de betrokken groepen optreedt, maakt het mogelijk om tot specifieke transformaties van de conflictstof te komen, die dan verder op een veel diffuser wijze het dagelijks leven van alle betrokkenen kan heroriënteren. *Verzoening betekent dus niet alleen het transformeren van die conflictstof maar ook het aanreiken van mogelijkheden om de overdracht van verzoeningsritueel naar dagelijks leven te laten plaatsvinden.*

Belangrijker nog is dat *verzoening op zich een denken is over de tijd heen*: de normale tijd, waarin conflict vanzelfsprekend is, wordt onderbroken en maakt plaats voor een ideale tijd, van reconstructie, zuiverheid, sociabiliteit, waarin het conflict niet meer aan de orde kan zijn, en dat moment ziet vooruit naar de toekomst, waarin de transformatie die met verzoening aan de orde is, de dan vigerende normale tijd — idealiter — zal hebben omgebogen in de

richting van de ideale tijd. Ook wanneer de verzoening geen stand mag houden en een nieuw conflict zich in de toekomst voordoet, is dit herschikken van de tijd de centrale gedachte van de transformatie die in verzoening besloten ligt. In de verzoening schemert de eeuwigheid door, op een wijze die in niet-westerse contexten maar zelden geïnspireerd is door de christelijke theologie van verzoening, maar die in die theologie wel een indrukwekkende uitdrukking vindt die antropologisch goed navoelbaar is.

Een andere tijdsdimensie van verzoening betreft *haar mogelijk cyclisch karakter*. In vele Afrikaanse samenlevingen zijn gebeurtenissen van verzoening niet uniek, maar repetitief, circulair. Calmettes heeft hierop gewezen in het kader van het cyclisch karakter van hekserij-uitroeiingsbewegingen in Noordzambianse dorpen: steeds weer een crisis na 10-15 jaar, die mijn inziens wordt opgeroepen door een combinatie van ecologische en demografische factoren. Het sociale proces van de kleine plaatselijke gemeenschap is een voortdurende slingerbeweging tussen integratie na en door verzoening; erosie van de gemeenschappelijkheid; schermutselingen; conflict — waarna zich de cyclus herhaalt tenzij verzoening onmogelijk is en de gemeenschap uiteenvalt.

In hoofdloze samenlevingen (zie onder) is het repetitief karakter zelfs niet in de tijd gedistribueerd, maar zijn verzoening en conflict voortdurend tegelijk aan de orde, afhankelijk van het voortdurend wisselende perspectief waarin een actor zich ten opzichte van de anderen kan situeren.

In de samenlevingen met een uitgewerkt politiek systeem rond een volkshoofd of koning, gaat het cyclisch karakter van de verzoening gelijk op met de persoon van de koning zelf. Bij leven en welzijn van de koning heerst een toestand waarin

het politieke systeem, de mensensamenleving in het algemeen, het land, het gewas, de wildstand, de regen, de kosmos in zijn totaliteit, orde, regelmaat en vruchtbaarheid kennen. Bij de dood van de koning — reeds bij de nadering daarvan — echter ontstaat een interregnum waarin zowel de politieke, de sociale als de kosmische orde fundamenteel verstoord wordt geacht, zodat ziekte en hongersnood, onvruchtbaarheid, conflict, geweld, incest en hekserij alom heersen. Deze toestand kan slechts doorbroken worden door de troonsbestijging van een opvolger, die tegelijk politiek, sociaal en kosmisch de verzoening tot stand brengt die de chaos in orde doet verkeren.

VERZOENING EN SOCIAAL-POLITIEKE ORGANISATIE

Een van de belangrijkste contexten waarin de problematiek van de verzoening naar voren komt is die van de bloedwraak en de structuur van segmentaire, hoofdloze samenlevingen — waarin bloedwraak bij uitstek voorkomt. De Engelse term voor dit begrip luidt *feud*, en het wordt door Evans-Pritchard — in zijn beschrijving van een bij uitstek hoofdloze samenleving, de Oostafrikaanse Nuer — gedefinieerd als: 'een langdurige wederzijdse vijandschap tussen plaatselijke gemeenschappen binnen dezelfde stam.' (Evans-Pritchard 1940: 150) In feite presenteert zich de hele (manelijke!) maatschappelijke structuur als een ver doorgevoerd boomdiagram, waarvan de laagste, kleinste twijgjes worden gevormd door de individuele leden, die op de knopen zijn verbonden tot groepen broers, groepen broers tot groepen neven, groepen neven via hun voorouder tot grotere groepen, tot nog grotere groepen, tot nog grotere groepen... tot ten slotte, in theorie althans, het boomdiagram de hele

samenleving omvat. De takken van het boomdiagram zorgen voor zowel integratie (alle twijgen onder dezelfde knoop vormen een groepseenheid) als oppositie (de knopen op een zelfde niveau, hoewel samengebonden door één knoop op een hoger niveau, zijn met elkaar in oppositie, en dat geldt met name ook voor alle groepen en individuen die in ieder van de betrokken knopen zijn samengevat). Omvat het boomdiagram slechts verwanten die door eenlijnige afstamming zijn verbonden (vaderlijke lijn of moederlijke lijn), dan spreekt de antropoloog van *lineage*. De term 'segmentair systeem' is voor dit type structuur ingeburgerd. Binnen Evans-Pritchards opvatting hangt de Nuer samenleving (als zodanig representatief voor vele andere samenlevingen in Afrika en daarbuiten) aan een door het subtiele spel van segmentaire integratie en oppositie, die zich, afhankelijk van het perspectief dat de actor inneemt, steeds tegelijk voordoen in complementariteit.

Het valt in theorie precies te zeggen waar de grens van deze structuur ligt: daar waar nog segmentaire integratie op het hoogste niveau mogelijk is door verzoening. Is verzoening niet mogelijk, dan is de segmentaire afstand kennelijk te groot, en heeft men de horizon van de eigen samenleving verlaten.

Conflicten zijn in de Nuer samenleving aan de orde van de dag, en zij gaan meestal gepaard met lichamelijk geweld. Bij gewelddadig conflict binnen het dorp worden voorzorgen genomen om een dodelijke afloop te voorkomen (keuze van wapens), maar tussen verschillende dorpen komt doodslag wel voor.

Er bestaat weliswaar een 'morele verplichting om conflicten door bemiddeling te beslechten', om verzoening te bewerkstelligen in plaats van op vergelding aan te sturen. Van de andere kant echter is de ver-

plichting om de moord op een verwant van vaderskant te wreken een van de pijlers van de lineage-organisatie. Dit is weer zo'n typische contradictie in de samenleving, die niet met normatieve of juridische middelen, maar slechts door aan dergelijke middelen ontstijgende verzoening kan worden opgelost. Het instituut van de luipaardvelhoofdman en zijn bemiddeling maakt het mogelijk deze tegenstrijdige tendenties te bezweren en in plaats van bloedvete, verzoening tot stand te brengen. Deze hoofdmannen (andere kent de Nuer maatschappij niet) hebben geen daadwerkelijke materiële of militaire macht, geen grote autoriteit, maar wel een bijzondere rituele band met de aarde, op basis waarvan zij mensen kunnen vervloeken. Na doodslag vlucht de dader naar de hoofdman en zolang hij onder diens hoede verkeert mag hij niet gedood worden. De verwanten van het slachtoffer liggen in hinderlaag voor het geval hij zich buiten de vrijplaats waagt. Ondertussen reinigt de hoofdman de dader ritueel en zet hij het verzoeningsproces in beweging door aansporingen tot vergevingsgezindheid en onderhandelingen over het aantal koeien dat de verwanten van de dader moeten betalen. Als dit na enige weken geregeld is, kan de dader weer naar huis vertrekken en hoewel een algemene onvrede kan blijven bestaan, zal een tegenmoord uitblijven.

Evans-Pritchard benadrukt dat hoe groter de sociale afstand tussen de betrokken groepen is, hoe geringer de kans dat het conflict op deze wijze beslecht zal worden: bloedvete kenmerkt de relaties tussen verwijderde groepen, terwijl tussen zeer naburige groepen die daardoor allerlei ecologische belangen gemeen hebben, juist om die reden conflict snel uit de wereld geholpen moet worden.

Op dit punt is de door Gluckman gestichte Manchesterschool van de antropologie uit-

drukkelijk de polemieken aangegaan met Evans-Pritchards analyse van het politieke systeem van de Nuer. Gluckman meent dat wij pas werkelijk de dynamiek van het verzoeningsproces hebben leren begrijpen uit Elizabeth Colsons studie over de 'Sociale beheersing van wraakneming in de samenleving van de Zambiaanse Plateau Tonga'. Volgens Gluckman en Colson zou de sleutel tot het begrijpen van de bloedvete en haar verzoening liggen in de tegenstrijdige loyaliteit van derden, die met de strijdende partijen gelijkelijk gebonden zouden zijn, met name door bloedverwantschap en affinale (=huwelijks-) relaties. Ten gevolge van clan-exogamie (de verplichting en de praktijk om buiten de clan te huwen) is de gehele lokale gemeenschap doorweven met een netwerk van affinale relaties. Een uitbarsting van conflict, met name in het geval van doodslag, brengt een aantal individuen in een situatie waar hun affinale relaties en bloedverwantschapsrelaties hen tot twee kampen tegelijk trachten te mobiliseren. Het is duidelijk in hun voordeel om hun rolconflict op te lossen door te trachten het conflict uit de wereld te helpen: door de institutionele mogelijkheden tot verzoening (herstelbetalingen) in werking te zetten en hun invloed op beide partijen aan te wenden ter demping van het conflict.

Een belangrijke stap in het begrijpen van verzoening in de context van segmentaire samenlevingen in Zuid-Soedan is meer recent gezet door Simon Simonse in zijn *Kings of disaster*, dat in 1990 als proefschrift aan de VU werd verdedigd. Voor Simonse zijn bemiddelaars van het type van de luipaardvelhoofdman niet louter katalysatoren, wier bijdrage aan het sociale proces volstrekt inactief is. Aan de hand van een overvloed aan casusmateriaal laat hij zien hoe de dynamiek van de rela-

ties tussen 'bemiddelaar' en 'volgelingen' allerlei vormen kan aannemen, en dat in vele contexten de bemiddelaar zelf tot sleutelfiguur wordt, die enerzijds is belast met de taak om de maatschappij symbolisch vorm te geven als regenbrenger etc., maar anderzijds, bij het aantoonbaar falen in die taak bij droogte en hongersnood dus, de letterlijke zondebok wordt van diezelfde samenleving, die door een haat-liefde verhouding aan hem gebonden is. Deze schemata's laten ons het neutrale karakter van verzoeningsprocessen doorzien, en doen de schaduwzijde van de bemiddelingsrol van aardpriester, marabouts, heiligen, herauten, barden, en ook van de koningen (in de meer gecentraliseerde politieke systemen) vermoeden.

VERZOENING EN RECHT

In meer gecentraliseerde Afrikaanse politieke systemen is de maatschappelijke orde niet alleen het product van een wankel evenwicht tussen oppositie en integratie, noch van de conflicterende loyaliteit van verwanten in een informeel sociaal proces, maar ook van een bij uitstek Afrikaanse institutie, de *rechtspraak*, die vaak onder directe patronage van het volkshoofd staat. De mate waarin in dergelijke Afrikaanse rechtspraak verzoening centraal staat, hangt sterk af van het hiërarchische niveau waarop die rechtspraak zich in de samenleving situeert.

Bij puur lokale rechtspraak, op dorpsniveau, kan het voorkomen dat omwille van de gedeelde belangen van de mannelijke bloedverwanten en aanverwanten, veel dieper liggende persoonlijke en groepsconflicten worden geïgnoreerd en juist de sociaal zwakste partij in het conflict (vrouwen, kinderen, ex-slaven, en in het algemeen mensen van lage sociale status)

wordt gedwongen om zich bij die belangen neer te leggen. In de Afrikaanse dorps-samenleving is dat een situatie van onvolledige verzoening die erom vraagt om met andere, buiten-juridische middelen (hekserij, vergiftiging, laster, zelfmoord) te worden voortgezet.

Nemen de rechters grote afstand tot de lokale gemeenschap in, zijn zij gelieerd aan een vorstenhof of aan een centrale moderne staat die in een relatie van hegemonische onderwerping staat tot de plaatselijke samenleving, identificeren zij zich meer met de politieke orde van vorstenhof en staat dan met het lopende sociale en politieke proces op plaatselijk niveau, dan zal de neiging om tot verzoening aan te zetten veel geringer zijn.

Op zich kan het beëindigen van een conflict door middel van rechtspraak verzoening betekenen. Een kader voor die beëindiging wordt al geleverd door het feit dat de partijen zich aan de rechtbank onderwerpen en dat er een vonnis wordt uitgesproken waarmee (op straffe van belediging van de rechtbank, waarop sancties staan) het conflict uit de wereld zou moeten zijn. Het onderliggende, gedeelde rechtssysteem levert dan impliciet het kader op grond waarvan men tot verzoening kan komen. Een dergelijke formele verzoening, die neerkomt op niets anders dan de beslissing het conflict niet voort te zetten nu het formeel geadjudiceerd is, is echter vaak te formeel en afstandelijk om als werkelijke verzoening te overtuigen. In de context van Zuidelijk Centraal Afrika is het een algemeen bekend verschijnsel dat na een dergelijke gerechtelijke uitspraak, waarmee het conflict niet meer voor verdere adjudicatie ontvankelijk is, toch nog wordt voortgezet en wel met buiten-juridische middelen. Dit noodzaakt ons om verder te zoeken naar een zodanige definitie van het begrip verzoening dat wij onder

woorden kunnen brengen waarom verzoening hier niet aan de orde is, en waarom in andere gevallen, wanneer het conflict (met juridische of andere tussenkomst) wel degelijk uit de wereld is geholpen, er wel van verzoening sprake is.

RITUEEL EN THERAPIE

Bij dit alles is het van belang om ons te realiseren dat de Afrikaanse dorps-samenlevingen — niet alleen die van vee-nomaden zoals de Nuer, maar ook die van sedentaire landbouwers — over het algemeen tamelijk instabiele en weinig permanente sociale verbanden vormen.

Zo is bij de Zambiaanse Nkoya een dorp niets anders dan een zich door samenwonen toevallig aftekenende kern binnen een overigens wijdverspreide en met andere dergelijke groepen overlappende verwantengroep. Mede omwille van hun geringe ledenaantal, lage vruchtbaarheid, hoge kindersterfte, en het langdurig verblijf van sommige leden in stedelijk gebied, zijn deze gelokaliseerde verwantschapskernen gewikkeld in een voortdurende, vaak grimmige competitie over leden. Iemands positie binnen de Nkoya samenleving wordt bepaald door het dorp waar hij of zij woont — maar dit is slechts een tijdelijke keuze ten gunste van één van de verscheidene verwantschapskernen waartoe iemand zich kan rekenen. Het dorp is een ruimtelijk, maar vooral een verwantschapspolitiek gegeven, men is 'lid' veel meer dan 'inwoner', en met zegt dit lidmaatschap maar al te vaak tijdelijk of definitief op, door te verhuizen. Gedreven door persoonlijke conflicten, ziekte en sterfte, angst voor hekserij, en de ambitie om zelf een hoofdschapstitel te verwerven, maakt vrijwel iedereen vooral in de eerste helft van zijn leven een stoelendans door, naar steeds andere dorpen, andere verwant-

schapskernen, en andere oudere verwanten die als beschermers en sponsors optreden. In dit proces zijn ook de dorpen zelf, als concrete plaatsgebonden verzamelingen huizen, verre van stabiel: vele dorpen hebben slechts een levensduur van tien tot twintig jaar. In de praktijk zijn Nkoya dorpen dus tijdelijke conglomeraties van betrekkelijke vreemden, die meestal niet samen zijn opgegroeid en evenmin in elkaars nabijheid zullen sterven, die zich in hun onderlinge betrekkingen voortdurend bewust zijn van het optionele aspect van hun samenleven, en strategisch uitzien naar mogelijkheden om, vooral door intra-rurale verhuizing, hun persoonlijke zekerheid te verbeteren (in termen van bovennatuurlijke, door de oudsten bemiddelde, bescherming tegen ziekte en dood, en vrijdom van hekserij-veroorzakende slepende conflicten).

Om de chaos die de nauwe betrekkingen tussen leden van de Afrikaanse dorps-samenleving constant bedreigt, te bezweren, te domesticeren tot consensus en saamhorigheid, zijn kunstgrepen nodig *die het manipulatieve en opportunistische karakter van deze dorpen ontkennen, en doen verkeren in iets van een veel permanenter en onontkoombaarder aard*. Het antwoord ligt dan in gemeenschappelijke rituelen, waarin de gelokaliseerde verwantenkern, aangevuld met leden die tijdelijk in de stad verblijven, hun eenheid beleven en die, in muziek, dans en offer, ook werkelijk tijdelijk totstandbrengen. Vele Afrikaanse dorps-samenlevingen beschikken over een rijk repertoire aan rituelen, en de bijbehorende vormen van muziek en dans. Het varieert van het eenzame gebed aan het dorpsheiligdom van de jager die op pad gaat, via verzoeningsrituelen in beperkte kring aan het dorpsheiligdom na een conflict, tot massale levenscrisis-rituelen ter markering van het volwassen worden van

een meisje, bij overlijden en bij het overerven van een naam.

Een ritueel schept een mogelijkheid tot verzoening ook en juist als het recht er niet aan te pas kan komen omdat juridiseren een inbreuk is, vanuit de publieke sociale ruimte, op de intimiteit van de besloten sociale ruimte van solidariteit en relaties van aangezicht tot aangezicht, zoals in het gezin, het dorp, de kleine groep van solidaire burens in een stadswijk. In de Afrikaanse context zijn therapie en ritueel nauwelijks van elkaar te onderscheiden: aan elk ritueel wordt een therapeutische werking toegeschreven, en hoewel er pragmatische therapieën zijn waarin de religieuze component onbenadrukt blijft, zijn er buiten de sfeer van kosmopolitische geneeskunst bij mijn weten weinig Afrikaanse therapeutische situaties die geen overwegend religieuze component hebben. Verzoening, met het bovennatuurlijke (met de voorouders; met een geest — voorouderlijk of anderszins — die zich door bezetenheid doet kennen; met de Hoge God; met de Heilige Geest, Christus, God in Afrikaanse Onafhankelijke Christelijke kerken) is een centraal gegeven in Afrikaans ritueel en therapie, en impliceert meestal een idioom in het kader waarvan ook en vooral verzoening tussen levende deelgenoten aan het ritueel tot stand gebracht kan worden — al maakt het 'over de band spelen' via het bovennatuurlijke het mogelijk dat de contradicties en conflicten tussen die levenden onuitgesproken blijven — heel anders dan bij de juridische en sociaal-politieke dimensies van verzoening.

Juist in de *symbolische technologie* van het ritueel ligt de mogelijkheid om onoplosbare tegenstellingen toch te bezweren, door een repertoire van zich tot bricolage lenende elementen aan te boren waarmee de vaardige bemiddelaar de gemeenschapelijkheid en medemenselijkheid onder het

conflict te voorschijn kan brengen. De kneedbaarheid van symbolische elementen in de sfeer van het bovennatuurlijke maakt een verzoening mogelijk die op het niveau van het concrete conflict tussen de betrokkenen onmogelijk zou blijven. Ritueel geeft, vooral onder de ervaren leiding van een priester-waarzegger, in vele delen van Afrika de mogelijkheid om het conflict tussen mensen te externaliseren en te sublimeren tot een conflict tussen mens en bovennatuur, dat vervolgens met offers en andere rituelen is op te lossen: verzoening dus, niet direct tussen mensen, maar over hun hoofd heen.

GRENZEN AAN DE VERZOENING

We moeten het inmiddels zeker niet voorstellen alsof alles in de Afrikaanse samenlevingen op het gebied van recht, therapie en ritueel alleen maar bestaat om mooie, gave sociale verhoudingen tot stand te brengen en te onderhouden. Dit is een romantisch beeld dat in onze tijd wordt staande gehouden door velen die, op zich alleen maar terecht, Afrika een goed hart toedragen en die tegelijk twifelen over de hedendaagse oriëntatie van de Noord-atlantische samenleving wat betreft moraal en zingeving. Afrikaanse samenlevingen hebben inderdaad buitengewoon effectieve middelen ontwikkeld, in de juridische, therapeutische en rituele sfeer, om verzoening voor te bereiden en tot stand te brengen, maar die middelen hebben zij dan ook wel nodig gezien de sociale chaos die ook (juist?) in Afrikaanse samenlevingen voortdurend als een dreigende onderstroom aanwezig is. De schaduwzijde van de kortstondige euforie van harmonie in het dorp is de voortdurende verdenking van hekserij, juist van de kant van naaste burens en verwanten. Naast het beeld van een Afrika als gespecialiseerd in de technologie van verzoening

op microniveau, is er het evenzeer geprojecteerde beeld van Afrika als het vaderland van de *hekserij*, dat wil zeggen van de sinistere dagdromen van de mensheid gericht op het verlangen naar buitensporige macht en rijkdom, en het cynisch manipuleren van mensen en hun kwetsbare lichamen om deze doelen te bereiken. De Afrikaanse leider die naar buiten toe de meester in het palaver en de verzoening wordt geacht te zijn, is in een ander, minder openlijk discours de grootste heks van zijn omgeving.

Hekserij vormt, althans in grote delen van Afrika, een leerzaam grensbegrip in het kader van verzoening. Tegenover de katharsis van de verzoening staat de katharsis van de heks en de duivel: de bevestiging van hun onmenselijkheid door een onmenselijke vermindering en dood waaraan zij in volksgerichten ten prooi kunnen vallen en waaraan zij zelf hun slachtoffers blootstellen. Hekserij lijkt bij uitstek die vormen van anti-sociaal vergrijp te definiëren die voor verzoening niet in aanmerking komen; vandaar dat eigenrichting als alternatief vaak onder verwijzing naar hekserij wordt gelegitimeerd. De gedachte achter Afrikaanse hekserij kan, onder meer, worden omschreven als een collectieve erkenning van de mogelijkheid van de mens om absoluut egoïstisch, anti-sociaal, slecht te zijn. De heks (die overigens in hoofdzaak als angstbeeld en als gerucht bestaat) deelt niet in de sociale en symbolische wereld van de mensen, en kan daarin ook niet worden herbevestigd door verzoening. De Afrikaanse justitiële, therapeutische en rituele praktijk is evenwel niet van een ijzeren consequentie: zij kent vele procedures volgens welke de van hekserij verdachte persoon aannemelijk kan maken dat hij of zij geen 'echte' heks is, en daarmee alsnog toelating, middels verzoening tot de mensenwereld verdient.

Terwijl aldus het tegendeel van verzoening — hekserij — is ingebouwd in het model van de Afrikaanse dorpsamenleving zelf, vormt een andere begrenzing van de Afrikaanse technologie van verzoening het feit dat deze niet adequaat is gebleken voor de beheersing van conflicten op het meso en macro-niveau, conflicten zoals die zich bij uitstek in de post-koloniale staat voordoen. Tegenover de effectieve symbolische technologie op microniveau staat het onvermogen om op regionaal, nationaal en internationaal niveau in hedendaags Afrika conflicten te beheersen. Na grote conflicten ligt vaak wel verzoening klaar, zoals Biafra, Zimbabwe en Zuid-Afrika de laatste tientallen jaren hebben laten zien, maar dan is onuitsprekelijk leed al geschied.

Literatuur

- Binsbergen, W.M.J. van, 1977, 'Law in the context of Nkoya society', in: S. Roberts, ed., *Law and the family in Africa*, Den Haag/Parijs: Mouton, pp. 39-68.
- Binsbergen, W.M.J. van, & J.M. Schoffeleers, 1985, 'Theoretical explorations in African religion: Introduction', in: Binsbergen, W.M.J. van, & J.M. Schoffeleers, red., *Theoretical explorations in African religion*, Londen/Boston: Kegan Paul International, pp. 1-49.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1991, 'De chaos getemd? Samenwonen en zingeving in modern Afrika', in: H.J.M. Claessen red., *De chaos getemd?*, Leiden: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Rijksuniversiteit Leiden, 1991, pp. 31-47.
- Binsbergen, W.M.J. van, 1994, 'Divinatie met vier tabletten: Medische technologie in Zuidelijk Afrika', in: Sjaak van der Geest, Paul ten Have, Gerhard Nijhoff en Piet Verbeek-Heida, eds., *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel*

perspectief, Amsterdam: Spinhuis, pp. 61-110.

Binsbergen, W.M.J. van, 1996, red., *Anthropology on violence: A one-day conference*, Amsterdam: Vrije Universiteit, vakgroep Culturele Antropologie/Sociologie der Niet-Westerse Samenlevingen; boekuitgave in voorbereiding.

Binsbergen, W.M.J. van, 1997, *Virtuality as a key concept in the study of globalisation: Aspects of the symbolic transformation of contemporary Africa*, The Hague: WOTRO, Working papers on Globalisation and the construction of communal identity, 3.

Calmettes, J.-L., 1972, 'The Lumpa Church and witchcraft eradication', bijdrage, Conference on the History of Central African Religious Systems, University of Zambia/ University of California Los Angeles, Lusaka.

Colson, E., 1960, 'Social control of vengeance in Plateau Tonga society', in: Colson, E., *The Plateau Tonga*, Manchester: Manchester University Press, pp. 102-121.

Evans-Pritchards, E.E., 1967, *The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*, Oxford: Clarendon; first published 1940.

Gluckman, H.M., 1963, *Order and rebellion in tribal Africa*, Londen: Cohen & West.

Simonse, S., 1992, *Kings of disaster: Dualism, centralism and the scapegoat king in southeastern Sudan*, Leiden etc.: Brill.

Prof.dr W.M.J. Binsbergen is wetenschappelijk onderzoeker bij het Afrika-Studiecentrum te Leiden, en bijzonder hoogleraar bij de vakgroep Culturele Antropologie/Sociologie der Niet-westerse Samenlevingen van de VU.