

een rol weggelegd voor Susan. Het is Sow die Susan er uiteindelijk toe overhaalt om voor één keer in haar leven niet lijdzaam af te wachten, maar actie te ondernemen door een groep vluchtelingen van het eiland te helpen ontsnappen: "We moeten iets doen," zei Sow. "De soldaten kammen de jungle uit, er zitten daar hele families verscholen." 'Breng ze maar hiernaar toe,' zei ik gelaten, 'we kunnen net zo goed risico's nemen.'" (76). Het schip waarmee Susan ze helpt ontkomen vergaat uiteindelijk en Sow verdrinkt met de vluchtelingen, maar Susan heeft haar daad tot persoonlijke bevrijding gesteld.

Het ironische is dat de ik-verteller uiteindelijk Susan en niet Sow als heldin ten voorbeeld stelt aan het gepeupel: 'Haar houding had een andere, diepere betekenis. Ze heeft de eilandbevolking eraan herinnerd dat je niet passief hoefde te blijven. Althans, ik nam de vrijheid de mensen daarop te wijzen. Want ik was nauwelijks begonnen de verschillende partijen te horen of iedereen verwachtte al meteen van alles van mij. Hulp, hulp, hulp (91)'. Alsof het niet Sow de Afrikaan was, die de tragische reddingsactie in gang had gezet, door gebruik te maken van de beschikbare blanke invloed en materiële middelen.

De ik-verteller zegt dat hij door Susan's verhaal tot inkeer is gekomen. Hij komt tot het inzicht dat

'ze het zelf moeten doen', dat 'ze dat best kunnen', dat 'ze maar eens hun verantwoordelijkheid moeten nemen' en dat 'het allemaal niet zijn verantwoordelijkheid is'. Hij wast zijn handen in onschuld en kan met een gerust hart naar huis gaan. Hij noemt dit 'zijn betrokkenheid tonen door Afrika los te laten' (93). Maar *Palmwijn* is geen afscheid van Afrika, de verteller durft alleen eindelijk zonder schuldgevoel hardop te zeggen dat ie eigenlijk gewoon niks met Afrika te maken wil hebben.

Dat staat iedereen vrij. Het lijkt me alleen zo jammer om nu uit Afrika weg te gaan en enkel nog zo nu en dan een alarmerende brief te ontvangen gezeten rond de warme Europese potkachel. Misschien zouden wij westerse dames en heren kunnen proberen om onze ideeën over het Afrikaanse continent eens te laten voor wat ze zijn, en onder het genot van een slok palmwijn te luisteren naar wat Afrikanen nu eigenlijk over zichzelf te vertellen hebben. Daarvoor kan men om te beginnen uitstekend terecht in de Afrikaanse literatuur; wat denkt u van *The Palmwine Drinkers* van Amos Tutuola, of van *The Famished Road* van Ben Okri? Allebei boeken waarin veelvuldig palmwijn wordt genuttigd, met veel interessanter gevolgen dan de hersenspinsels van doorgedraaide witten die te ver van hun roots zijn afgedwaald.

Bomen en planten bij de Ethiopische Surma; ritueel en praktisch gebruik

J. Abbink

Dr. J. Abbink is antropoloog gespecialiseerd in Ethiopische volken. Hij is verbonden aan het Afrika Studiecentrum Leiden.

De Surma (of Suri) in Zuid-Ethiopië, een groep van ca. 18.000 mensen (onderverdeeld in twee politieke eenheden, Chai en Tirma), leven in een afgelegen savannegebied nabij de Soedanese grens. Hoewel hun gebied geen chronische hongerzone is en (nog) niet te lijden heeft onder langdurige droogtes zoals de Sahel, moeten zij als agro-pastoralisten overleven in een politiek en economisch precaire omgeving: de regenval is onbetrouwbaar, droogte leidt soms tot een hongersnood, de veekuddes worden vaak belaagd door ziekten en met naburige volken vinden met voorspelbare regelmaat gewapende conflicten plaats over vee, waterplaatsen en weidegrond. De Surma – een kleinschalige samenleving met een laag technologisch niveau, zonder geschreven taal en traditie – reageren met een combinatie van zowel zeer pragmatisch als ritueel gedrag op de uitdagingen van hun politieke en ecologische omgeving.

Deze beide aspecten zijn te herkennen in veel aspecten van hun sociale en culturele leven, maar we beperken ons hier tot een korte beschouwing van de rol van bomen (in Surma: *kënd*). Ook voor de Surma zijn bomen en planten een essentieel onderdeel van hun omgeving en figureren in belangrijke mate in hun dagelijkse en ceremoniële leven, maar staan

bij lange na niet zo centraal als hun rundvee.

Het Surma-gebied (met maximaal 800 tot 1000 mm. neerslag per jaar, een subhumide laaglandgebied) wordt gekenmerkt door een grote variëteit van flora, niet alleen vele grassen en struiken, maar ook boomsoorten als *Combretum*, *Acacia*, *Terminalia*, *Euphorbia*, *Commiphora*, *Cordia*, *Grewia*, *Tamarindus*, *Oncoba* en *Lannaea*. Er zijn enige honderden soorten bomen, struiken en grassen die bij de Surma een of andere rol spelen. Delen van deze flora figureren niet alleen als element in ritueel maar leveren ook materiaal voor huizen, veekralen, omheiningen, gereedschap, kleding of medicijnen.

Hoewel een bevolkingsgroep als de Surma, levend zonder veel staatsbemoeyenis en zonder moderne transport- en communicatiemiddelen, direct afhankelijk is van de natuurlijke omstandigheden, is het niet zo dat zij mooi 'in harmonie met de natuur leven', een beeld dat velen vaak hebben over tribale, niet-industriële samenlevingen. De Surma bewonen dan wel reeds honderden jaren min of meer dezelfde regio, maar deze is niet bewust de inzet geweest van hun conservatiestrategieën. De Surma hebben geen speciaal 'respect voor de natuur' – dit idee is hen onbekend. Echter, als gevolg van bepaalde landbouwtechnieken en

een zelfopgelegde bevolkingscontrole is de druk op de omgeving beperkt gebleven. Voorbeeld van het eerste is het kappen van bomen: deze worden afgehakt op ca. één of anderhalve meter hoogte en niet geheel ontworteld en/of verbrand: de stam blijft staan. De boom kan dus weer uitlopen en herstellen. In een veld waar men maïs of sorghum wil verbouwen worden ook niet alle bomen of boomstronken weggehaald. Het tweede aspect, de bevolkings-'politiek', is verbonden met het 'bruidsprijs'-systeem, waarbij mannen pas kunnen trouwen en kinderen krijgen als er voldoende vee (enkele tientallen) in de familie te vergeven is. Mannen kunnen niet het aantal vrouwen en kinderen nemen dat zij zouden willen. Opvallend genoeg ziet men vlak na een periode van hongersnood wel een grote toename van het aantal baby's.

De Surma kennen geen 'cultus' of bovennatuurlijke connectie met de natuur in het algemeen of met bomen in het bijzonder. Alleen de rituele leider, de *komoru*, is een 'bemiddelaar' tussen de hemelgod en de aarde en kan tot op zekere hoogte invloed uitoefenen op de regenval, en daarmee op vruchtbaarheid en groei. Maar de omgang van de Surma met de natuur wordt over het algemeen gekenmerkt door een sterk nutsgerichte en pragmatische instelling. In tegenstelling tot bij vele andere Afrikaanse volken (zie bijv. Fisiy 1995), zijn er bij hen geen duidelijke taboes op het doden van bepaalde dieren of het kappen en platbranden van bepaalde stukken land als men die nodig denkt te hebben. Er zijn m.a.w. geen cultu-

rele gedragsregels die bedoeld of onbedoeld gunstige ecologische effecten hebben.

Het idee dat er ooit een schaarste aan flora, fauna en goede grond zou kunnen ontstaan is bij de Surma pas zeer recentelijk opgekomen, o.a. als gevolg van het verdwijnen (door migratie of vrijwel uitsterven) van bepaalde soorten dieren door intensieve jacht en vanwege de conflicten met buurtvolken over water en weidegrond. Ook is door de toegenomen concentratie van dorpjes de vegetatie rondom bewoond gebied aangestast, waardoor er veel minder (eetbare) planten te verzamelen zijn.

Op de voedselgewassen na behoren bij de Surma alle bomen en struiken tot de 'wildernis', het niet-gecultiveerde, en zij zijn eigendom van alle Surma gezamenlijk, of beter: zijn vrij toegankelijk voor allen. Alleen de cassavebomen (*baura*, *Mani esculenta*), geplant rond het erf, zijn eigendom van degenen die ze geplant hebben (veelal getrouwde vrouwen). Omdat er geen druk op de hulpbronnen bestaat doen conflicten over het gebruik van bomen en planten zich weinig of niet voor, hoewel groepen die in een bepaald gebied gezamenlijk hun vee hoeden het eerste recht hebben op gebruik van bomen en planten in dat gebied.

Het meest interessant is te kijken welke bomen ritueel gebruikt worden: altijd komt de vraag op waarom juist die gekozen zijn en niet andere, en wat zij dan in rituele zin worden geacht te bewerkstelligen. In de rituele sfeer van de Surma zijn er een paar planten en bomen die er meteen

uitspringen. Zoals te verwachten, is hun gebruik nauw verbonden met de centrale preoccupaties van de Surma met 'beheersing' van de omgeving en van vijanden. Deze bomen en planten hebben geen directe praktische waarde, maar aan hen wordt wel een bepaalde kracht toegeschreven. De Surma hanteren hiervoor de term *barari*, dat zoiets als 'heet', 'invloed of uitstraling hebbend' betekent. Deze term wordt ook gebruikt voor (de activiteiten van) de drie religieuze leiders van de Surma (*komoru's*).

Op het totale aantal bomen en planten die de Surma kennen en gebruiken vormen de ongeveer vijftien à twintig *barari* soorten een kleine minderheid. Enkele voorbeelden:

* De *churray*-boom (*Acacia dolichocephala* Harms): takken hiervan worden gebruikt in een soort zegeningsritueel dat leden van de leeftijdsklasse der strijders (ca. 20 tot 40 jaar) immuun moet maken voor de gevaren van het gevecht met vijanden (cf. Abbink 1994). Voor de start van een expeditie naar vijandig gebied, worden de strijders door de religieuze leider van de Surma op de benen 'geslagen' met de takken van de *churray*.

* De *mad'ui* (determinatie onbekend, maar het is een hardhout-boom uit het laagland). Strijders moeten – tijdens bovengenoemd ritueel – een van dit hout gemaakte paal aanraken. Normaal gesproken mag slechts de *komoru* dit hout hanteren.

* Takken van de *lalay* (*Combretum adenogonium* A. Rich.), meegebracht door enige

deelnemers, worden tijdens hetzelfde ritueel in de omheining van het erf van de *komoru* (waar het ritueel altijd plaatsvindt) gestoken. Takken van deze boom worden ook gebruikt in jaarlijkse oogstceremonies voor maïs en sorghum.

Niet alleen bomen worden gezien als *barari*: ook een ogenschijnlijk onbetekenende plant zoals de *darmay* (*Aloë pirotte* of *macrocarpa*) valt eronder: deze wordt in bovengenoemd ritueel voor de laatste zegening ook gebruikt.

* Ook buiten de directe sfeer van ritueel vindt men gebruik van *barari* bomen of planten. De omheining en ingang van het erf van de *komoru* is volgens bepaalde rituele regels vormgegeven: de drempel van de ingang moet gemaakt zijn van hout van de *koliluy* boom (*Zanthoxylum usambarense* (Engl.) Kokwaro), en de twee zijposten van hout van de *b'olisuy* boom (*Croton zambesicus* Muell. Arg.). Aldus is de ingang beschermd tegen vijanden en tegelijk gezegend. Ook vlakbij de vuurplaats op het erf van de *komoru*, waar door hem elke dag opnieuw vuur wordt gemaakt, staat een gevorkte stromp van de *koliluy* boom.

Waarom echter de bovengenoemde soorten als *barari* worden gezien en gehanteerd blijft een raadsel. Mogelijk hangt het samen met de aard van die soorten (vaak hardhout en/of laagland planten, die niet gauw door ongedierte worden aangetast), mogelijk is er geen sprake is van een systematisch classificatieschema. Sommige *barari*-planten worden om nog onduidelijke redenen ook aan elkaar gelijk gesteld en kunnen ook

onderling vervangen worden in het rituele gebruik.

Een andere sfeer van het sociale leven waarin bomen of boom producten belangrijk zijn is de lichaams- en sport-'cultus' van jonge Surma mannen. Zowel meisjes als jongens stellen een sterk en gezond lichaam en uiterlijke schoonheid hoog op prijs. Dit moet gecultiveerd worden, hetzij door middel van bepaalde cultureel belangrijke decoraties zoals tatoeages en lichaamsbeschildering, hetzij – bij jonge mannen – door het verstevigen of versterken van het lichaam. Ze nuttigen hiervoor niet alleen hun bekende dieet van runderbloed en melk, maar bv. ook de gestampte bast van de *dokay* boom (*Harrisonia abyssinica*), met water gemengd. Dit geeft hen, zo zeggen zij, een 'dikker', steviger lichaam. De gemalen schors van de *girari* (*Olea europaea* L. subsp. *cuspidata* (Wal. ex DC) Ciffens) wordt genuttigd in bepaalde rituelen, zoals de initiatieceremonie van een nieuwe leeftijdsklasse, maar meer in het algemeen als een antihelminisch medicijn of in gevallen van maagstoornissen en dysenterie.

Een van de belangrijkste activiteiten van de leeftijdsklasse der jonge ongetrouwde mannen is het ceremoniële duel (waarover meer in een volgende *De Baobab*). Dit gebeurt met ca. 2,30 meter lange gepolijste stokken (*dónga*). Deze mogen of kunnen alleen gemaakt zijn van het hout van de *kallochi* boom (*Grewia mollis* Juss. of *Grewia villosa* Willd.), waarschijnlijk omdat deze mooie rechte, sterke maar buigzame stokken levert, maar misschien ook omdat

deze houtsoort een rol speelt in een zeer belangrijk leeftijdsinitiatie-ritueel. De stokken, een typisch mannelijk attribuut, worden ook gebruikt bij het veehouden en reizen.

Een derde sfeer waarin bomen en planten van groot belang bij de Surma zijn is uiteraard dat van de traditionele geneeskunst. De Surma gaan om allerlei redenen (*afstand, taalproblemen, vijandschap*) niet graag naar de slecht voorziene regeringsklinikjes in de hoogland-dorpen. In de afgelopen paar honderd jaar waren de Surma altijd sterk afhankelijk van hun eigen overlevingsvaardigheden. Het is niet zo dat zij voor alle kwalen een eigen medicijn hebben, maar wel is er een breed scala van middelen die enige werking hebben, zelfs voor de behandeling van malaria en voor bepaalde 'chirurgische' ingrepen (bij botbreuk en ernstige strijdwonden). Naast de al genoemde *girari* is een belangrijk product de fijngestampte, oliehoudende vrucht van de *lomaï* boom (*Ximenia americana* L.), aangebracht op wonden om infecties te voorkomen. Ook wordt om maagpijn te behandelen een concentraat van vruchten van de *ragáy* boom (*Tamarindus indica* L.) genomen, gemengd met water. Voor de behandeling van snij- en slagwonden gebruikt men bladen van de *keyáy* struik (een soort uit het geslacht *Rhus*).

Noch in de sfeer van medicinaal noch in die van 'sportief' gebruik worden er ooit *barari* bomen of planten gebruikt. Alleen niet-utilitaire planten, die dus economisch van gering of van geen enkel belang zijn, zijn *barari*. Dit is

opvallend, want in vele culturen is het juist andersom: de vitale (voedsel)gewassen worden vaak 'vereerd' of met grote rituele zorg behandeld. Bij de naburige Dizi bijvoorbeeld worden sorghum en koffie als zodanig behandeld.

In feite hebben de Surma de vele mogelijkheden van bomen en planten in hun omgeving optimaal benut. Zij zijn sterk afhankelijk van de bomen in hun omgeving, die zoals gezegd nog niet onder directe druk staat door bevolkingsgroei of exploitatie van buitenaf. Echter, deze relatief gunstige situatie – nog vrij uniek in Afrika – zal in de komende tien tot twintig jaar bijna zeker worden verstoord door toenemende staatsbemoeyenis (scholing, administratieve controle), gedeeltelijke integratie in de nationale samenleving, toenemende bevolkingsgroei onder Surma en hun burens en bizarre 'ontwikkelings-schema's' zoals het instellen van grote wildreservaten (op dit moment voorbereid met steun van de Europese Unie die er haar toeristen naar toe wil sturen) waaruit de oorspronkelijke bevolking (Surma en Mursi groepen) letterlijk moet worden 'verwijderd' (zie Turton 1995:35–36). De Surma worden hierdoor mogelijk vreemd van hun eigen omgeving. Hierdoor zal de exploitatieve houding van de Surma ten aanzien van 'de natuur', met name de fauna, groeien: meer ongecontroleerd

verzamelen van hulpbronnen uit het park-gebied, meer branden, meer illegale jacht. Ook zal de band van Surma met de natuurlijke omgeving in het algemeen losser worden, door de onvermijdelijk toenemende import van medicijnen, bouwmaterialen, kookgerei, etc. in hun gebied.

Ze zijn er zich nu niet van bewust, maar de Surma zullen waarschijnlijk een nieuw voorbeeld worden van hoe een trotse, relatief evenwichtige en zelfvoorzienende samenleving wordt ontdaan van haar culturele integriteit en sociale samenhang om te verworpen tot een verarmde groep van paupers aan de marge van de staat, op zoek naar een identiteit in een gefragmenteerde wereld vol symbolen van onbereikbare moderniteit.

Literatuur

- Abbink, J. 1994. Changing patterns of 'ethnic' violence: peasant – pastoralist confrontation in southern Ethiopia and its implications for a theory of violence. *Sociologist*, 44(1):66–78.
- Fisay, C. F. 1995. The death of a myth system: land colonization on the slopes of Mount Oku, Cameroon. In: R.J. Bakema (ed.). *Land tenure and sustainable land use*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen. pp. 13–20.
- Turton, D. 1995. *Pastoral livelihoods in danger: cattle disease, drought and wildlife conservation in Mursiland, south-western Ethiopia*. (Research paper no. 12). Oxford: Oxfam UK