

# Rite en wraak

## De smaak van rechtvaardigheid

Wouter E.A. van Beek

### 1. Inleiding

In de Mandara Bergen van Noord-Kameroen zitten twee Kapsiki-smeden ernstig te overleggen.<sup>1</sup> Gwarda, de hoofdsmid, komt de krab raadplegen bij zijn collega-smid Cewuve; divinatie – hier met een zoetwaterkrab – is een manier om in het reine te komen met je verleden teneinde problemen in het heden op te lossen of in de toekomst te vermijden. Het verleden is duidelijk genoeg: lang geleden heeft Gwarda iemand uit Sena, een buurdorp, gedood en dat is nooit goed afgehandeld. Het was vlak voordat het gebied echt onder koloniaal bestuur kwam – dat gebeurde heel laat in de bergen<sup>2</sup> – en er is nooit *keluhu*, weergeld, betaald. Dat betekent dat de mensen van Sena nog een vordering op hem hebben. Gwarda moet binnenkort naar een verwant die vlak bij Sena woont, en heeft horen fluisteren dat men wraak wil; die dode is niet vergeten. Hij is vooral bang dat de *hwa ta Va*, de bliksem, hem zal treffen als vergelding, want het gerucht ging dat de mensen uit Sena een manier zochten om Regen (*Va*, een godheid in de Kapsiki-religie) te bewegen tot deze actie. Nu moet Cewuve met zijn krabdivinatie uitwijzen of dit gevaar reëel is.<sup>3</sup> De uitslag is gunstig, want de

<sup>1</sup> De groep heet Kapsiki in Kameroen en Higi in Nigeria maar vormt toch één etnische groep, zie W.E.A. VAN BEEK: *The dancing dead. Ritual and religion among the Kapsiki and Higi of North Cameroon and northeastern Nigeria* (New York 2012). Onderzoek bij de Kapsiki/Higi begon in 1972/1973 en is sindsdien doorgegaan, met follow-upstudies elke 4-5 jaar, de laatste in januari 2012. De auteur is erkentelijk voor de financiële ondersteuning van de Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek van de Tropen van NWO, de Universiteiten van Utrecht en Tilburg, en het Afrika Studiecendum in Leiden.

<sup>2</sup> W.E.A. VAN BEEK: *The Kapsiki of the Mandara Hills* (Prospect Heights, IL 1987). Voor een beeld van de bestaansonzekerheid in die periode zie J.H. VAUGHAN, Jr. & A.H.M. KIRK-GREENE (eds.): *The diary of Hamman Yaji. Chronicle of an African ruler* (Bloomington 1995); S.R. REYNA: *Wars without end. The political economy of a pre-colonial African state* (Hanover 1990); W.E.A. VAN BEEK: 'Intensive slave-raiding in the colonial interstice. Hamman Yaji and the Kapsiki/Higi of North Cameroon and northeastern Nigeria', in *Journal of history in Africa* 53 (2013) 301-323.

<sup>3</sup> Voor een beschrijving en analyse van Kapsiki-krabdivinatie, zie W.E.A. VAN BEEK: 'Crab divination among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and northeastern Nigeria', in W.E.A. VAN BEEK & Ph. PEEK (eds.): *Reviewing reality. Dynamics of African divination* (Berlin 2012) 185-210 en Ph. PEEK & W.E.A. VAN BEEK: 'African dynamics of divination', in VAN BEEK & PEEK (eds.): *Reviewing reality* 1-16. Voor een soortgelijke analyse bij de Tuareg, zie S. RASMUSSEN: *Neighbors, strangers, witches and culture-heroes. Ritual powers of smith/artisans in Tuareg Society and beyond* (Lanham 2013).

bliksem laat zich niet zien in de schaal, er is alleen wat ziekte ergens in beeld, maar om veilig te reizen is zeker een offer nodig, en de krab geeft aan welk offer precies. Ze hebben het nog even over het risico van de bliksem, en hoe dat risico via offers te vermijden, en over de veranderde tijden nu manslag niet meer via betaling wordt geregeld. Natuurlijk zal Gwarda magische bescherming zoeken met de *rhvè* (medicijnen, magie) die hij heeft, en natuurlijk is er het gevaar van *besèngu* (kwade magie), al dan niet als wraak voor het historisch delict. Maar daar hoeft Cewuve hem geen advies over te geven, want als hoofdsmid weet Gwarda dat beter dan wie dan ook. Smeden, een aparte minderheid binnen de Kapsiki-bevolking, zijn juist specialisten op dit gebied; aan hen is de taak om grote rituelen te begeleiden, initiatie en begrafenissen, en bij hen ligt de kennis van de ‘kleine rituelen’ van de magie, zowel de aanvallende als de beschermende.<sup>4</sup> Na dit gesprek ging Gwarda gerustgesteld op reis onder de bescherming van zijn *rhvè*, deed wat hij moest doen en kwam heelhuids terug. Hij zou nog twintig jaar in goede gezondheid chef-smid zijn, en bij zijn dood alom geëerd worden als een groot man; maar ook rituele specialisten kennen de toekomst niet.



**Afbeelding 1:**  
Divinatie met de  
krab  
[foto Wouter  
van Beek]

<sup>4</sup> Voor de cruciale maar ambivalente positie van de smid bij de Kapsiki/Higi zie W.E.A. VAN BEEK: ‘The dirty smith. Smell as a social frontier among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and northeastern Nigeria’, in *Africa* 2/1 (1992) 38-58; IDEM: ‘Intensive slave-raiding in the colonial interstice’.

## 2. Wraak en reciprociteit

Deze bijdrage gaat over wraak, vooral rituele wraak als uiting van een gevoel van rechtvaardigheid. Gwarda was bang voor wraak, simpelweg omdat die ‘verdiend’ was; hij had immers iemand gedood en kon een vorm van genoegdoening verwachten. Wat die precies in zou houden was lastig te voorspellen. De Kapsiki-groep bestaat uit een dertigtal onafhankelijke dorpen, verdeeld over Nigeria en Kameroen, waarvan sommige een traditie van gemeenschappelijke afstamming delen. Elk dorp heeft zijn eigen set patrilineaire clans, die in andere dorpen niet voorkomen; één ervan in elk dorp levert altijd de hoofdman. Deze samenleving van landbouwers-in-de-bergen is nogal autarkisch, kent geen traditionele autoriteit boven die van de dorpschief en de verhoudingen tussen de dorpen zijn gespannen; slechts incidenteel zijn er huwelijken en er bestaan een paar regels voor onderlinge oorlogvoering en vergelding.

Tussen verwante dorpen lag het vanwege die regels niet voor de hand om Gwarda ‘gewoon’ te doden. Immers, tussen dergelijke dorpen met een traditie van gemeenschappelijke afstamming kan weergeld betaald worden. Vanuit Sena zou dan de moedersbroer van het slachtoffer met een flinke delegatie naar Mogode zijn gekomen om de *keluhu*, het weergeld, te vorderen: zij hadden dan de koeien, geiten en schapen van Gwarda’s clan meegenomen, overal de kledingkisten geleegd op zoek naar grote gewaden, zwaarden; kortom: alles van waarde. Door deze vorm van gedwongen betaling heeft directe wraak geen enkele zin, want de *keluhu* is voor de moeders familie, en een wraakdoding, bijvoorbeeld van Gwarda zelf, zou alleen een claim genereren van Gwarda’s moedersbroers; zo dient het weergeld tussen verwante dorpen bij de Kapsiki als rem op bloedvetes. En de verwante dorpen zijn doorgaans de burens; dus dat helpt.

De Pax Gallica maakte een einde aan onderlinge oorlogen, maar ook aan deze regeling van oude geschillen. Dus nu moest het anders en daarom zou Regen kunnen worden ingeschakeld, een godheid die een flink mes heeft – de bliksem –, en die de reputatie geniet rechtvaardig te zijn: wie zich niet aan een eed houdt, loopt risico tijdens een onweersbui. Regen is een ongemakkelijke heer en dame – een echtpaar, voorgesteld als blanken met rode hoofden en lange haren – en het is ondenkbaar dat op hen enige druk kan worden uitgeoefend zonder dat de vrager het gelijk aan zijn zijde heeft. Het gaat uiteindelijk bij wraak om een vorm van rechtvaardigheid: wraak is geweld met een ijzersterk excuus.

Deze notie dat rechtvaardigheid de wraak zo machtig maakt, vormt de kern van mijn betoog. Die macht van de rechtvaardigheid werd mij voor het eerst duidelijk in de *Völuspá*, een van de fraaiste en meest woeste gedichten uit de Europese literaire protohistorie, onderdeel van de *Poëtische Edda*, de cyclus teksten overgeleverd in IJsland.<sup>5</sup> In de *Völuspá* verhaalt de zieneres in strenge strofen hoe de wereld zal vergaan, hoe de lange voorgeschiedenis van de Asen en

<sup>5</sup> Zie J. OOSTEN: *The war of the Gods. The social code in Indo-European mythology* (London 1985).

de Vanen in hun onderlinge conflicten en hun oorlogen met reuzen en monsters onherroepelijk leidt tot een eindstrijd van alle slechten tegen alle min of meer goeden, het einde der tijden genaamd Ragnarök. Die eindstrijd wordt door Thor, Odin, en de goede metgezellen verloren, want zij leggen het af tegen Loki, Hrym, de wolf en de aardslang, al sterven de meeste combattanten van beide partijen doordat ze elkaar doden. Wanneer Odin opgeslokt wordt door de wolf Fenrir, wrekt Odins zoon Vidar hem door de kaak van de wolf af te scheuren; waar zijn vader opgegeten wordt door de sterkere wolf, slaagt de zoon verrassend gemakkelijk in de wraak.

Dat is het moment dat de nieuwe tijd aanbreekt, met een wereld waarin de helden slechts hoeven te drinken, waar de oogst vanzelf komt en waarin men alle tijd heeft om rustig een bordspel te spelen: het paradijs is uiteindelijk aan de schakers en dammers.

Nu kan ik me als dammer in dat laatste prima vinden, maar wat me opviel aan dit visioen en aan de hele mythologie van de *Edda*, is de notie van reciprociteit. De oorlog tussen de goden en de 'anderen' komt in wezen door een weeffout in de geschiedenis. Na de eerste oorlog tussen Asen en Vanen, de twee godengroepen, was de herbouw van Asgard, het godenverblijf, uitbesteed aan een reus die met behulp van een wonderhengst de bouw binnen de tijd en binnen de begroting klaar leek te spelen – inderdaad een wonder... Op verzoek van de goden, die het goud liever in de zak hielden, veranderde Loki, de *trickster* onder hen, zich in een drachtige merrie waardoor de hengst ernstig van zijn werk werd afgeleid en het bouwschema in de war raakte. De reus maakte het werk wel af, maar haalde de deadline niet en kreeg daarom geen dubloen van de beloofde aanneemsom. Toen hij protesteerde sloeg Thor hem met zijn hamer dood, daarmee de eed brekend die de goden hadden afgelegd. Die onrechtvaardigheid voortkomend uit gierigheid, kwam de goden uiteindelijk duur te staan, want die zou nu leiden tot de dood van Baldr, het verraad van Loki en verlies op het Ragnarök-slagveld. Echter, met dat verlies van het goede is de balans niet hersteld. De zoons van het goede wreken hun vaders, zij doden de overgebleven reuzen en monsters tegen alle getalsverhoudingen in, want de gerechtigheid van de wraak is sterker dan enig logistieke overweging.

Dit is wat antropologen negatieve reciprociteit noemen, de basis van oog om oog, tand om tand. Wij hebben de neiging daar wat laetdunkend tegenover te staan, als vorm van een naar onze smaak wellicht inferieure vorm van rechtvaardigheid, maar het is wel een belangrijk aspect van menselijke interactie, en reciprociteit *an sich* vormt een antropologische hoofdwet van menselijke interactie. Reciprociteit is de verplichting om terug te geven wat men heeft ontvangen in een min of meer afgewogen balans, de negatieve vorm zegt dat overtredingen van de norm betaald moeten worden met ongeveer gelijke munt. Reciprociteit vormt de grondslag van blijvende bindingen tussen mensen; negatieve reciprociteit ligt aan de basis van ons gevoel voor rechtvaardigheid, in de noties van vergelding en boetedoening. De zwaarte van de overtreding is een cruciale factor voor de zwaarte van de straf; al wordt een oog niet meer met een oog ge-

wroken, wie een leven neemt, riskeert zijn eigen leven. Zelfs in maatschappijen als de onze, waar de doodstraf wordt gezien als een slecht idee, zijn er grenzen aan de tolerantie om een overtreder weer in de maatschappij op te nemen. Noorwegen maakte een speciale legale constructie om ervoor te zorgen dat Breivik nooit meer vrij zou komen, en de protesten tegen eventuele strafvermindering van Dutroux, en van zijn vrouw, waren in België luid en duidelijk. In Nederland gold dat, zij het in veel mindere mate, voor het proefverlof van de moordenaar van Pim Fortuyn.

### 3. Magisch kwaad

Het is, denk ik, die negatieve reciprociteit als een *gut feeling* in onszelf die ervoor zorgt dat de wraak zo machtig is. Voor het hoofdvoorbeeld gaan we terug naar de Kapsiki in de Mandara Bergen, waar mensen elkaar ook van alles aandoen, zoals we zagen. Bij fysiek geweld is dat eenvoudig, hetzelfde terug doen of weergeld betalen. Maar lastiger is het met magische agressie, met schurken die via boze magie een naaste van het leven beroven, en het is in deze occulte arena van het kwaad dat de ‘wet van de machtige wraak’ zich duidelijk laat zien. Niet hekserij is het probleem bij de Kapsiki, maar toverij. Het onderscheid is klassiek in de antropologie: heksen zijn lieden wier geest er ’s nachts op uit gaat en anderen schade toebrengt; ze doen dat vaak ongewild en ongeweten, want dat is hun aard. Toverij is gebaseerd op een ritueel, op magie dus, waarbij objecten worden gemanipuleerd en spreuken worden uitgesproken; het gebeurt bewust en bedoeld. Lang niet alle magie is kwaad, de meeste biedt bescherming tegen het kwaad, geneest of troost, maar een klein en spectaculair deel ervan is er wel op uit om anderen te schaden. De meeste magische specialisten, denken de Kapsiki, doen beide, en in deze cultuur zijn die specialisten meestal smeden, een aparte groep in de samenleving.<sup>6</sup>

Deze schadelijke, zogenaamde zwarte, magie bij de Kapsiki heet *beshèngu*, en vormt de kern van de Kapsiki-definitie van het kwaad. In feite omvat het iedere vorm van magie die anderen wil schaden, en dat kan op vele manieren. Op spectaculaire wijze gebeurt dat in de vorm van de snorharen van de luipaard, *shinti a derhwawa*: wie wat gehakte snorharen inneemt, meestal via het bier stelt men zich voor, heeft een groot probleem. De haren gaan zich dan van binnenuit vermeerderen, vullen het hele lichaam, totdat het slachtoffer openbarst, een gruwelijk vooruitzicht gevoed door een grote angst voor deze magie. Andere recepten zijn ook bekend, mij ook gegeven door smeden die te enen-

<sup>6</sup> Zie voor een uitvoerige beschrijving hiervan W.E.A. VAN BEEK: *The smith in Kapsiki/Higi culture* (Michigan 2015); IDEM: ‘The innocent sorcerer. Coping with evil in two African societies, Kapsiki and Dogon’, in T. BLAKELY, W.E.A. VAN BEEK & D.L. THOMSON: *Religion in Africa. Experience and expression* (Oxford 1994) 196-228.

male ontkenden het zelf ook te gebruiken: planten, onderdelen van dieren, en bijzondere stenen nemen daarbij een duidelijke plaats in. De meeste nadruk ligt op de verspreiding van het spul, via gedresseerde vliegen, denkt men: de tovenaars richt vliegen af om kleine pakketjes af te leveren bij een specifiek slachtoffer, een soort magische drones dus. Of de tovenaars verbergt het op de paden waar het slachtoffer vaak langs loopt, of verandert zichzelf soms in een vliegend dier om het te ‘bezorgen’. De Kapsiki zijn ervan overtuigd dat alle machtige, belangrijke mannen iets dergelijks hebben, gekocht van een specialist uit een ver dorp. Het gebruik van dergelijke krachten kan beter op afstand gebeuren, terwijl men dan ook gemakkelijk kan ontkennen er iets mee te maken te hebben. Maar uiteindelijk gaat het om het gebruik, niet het bezit. Regelmatig worden in communale rituelen vervloeking uitgesproken tegen hen die met *besbèngu* in hun zak lopen, dat wil zeggen degenen die het niet thuislaten en dus gebruiken. Anderen zeggen dan weer dat wie dit zegt, vaak zelf het spul in huis heeft, want niemand geeft ooit toe het te hebben, laat staan het te gebruiken.



**Afbeelding 2:** Beschermende oorlogsrhvè [foto Wouter van Beek]

Er is allerhande verdediging tegen dit gevaar, beschermende magie dus, ook tegen de drones, maar de beste manier is het te voorkomen door geen ruzie te maken. Heksen vind je binnen de eigen compound, maar die dreiging is gering bij de Kapsiki; toverij komt van buiten de muur, maar ook weer niet van zó ver. Het zijn de *lineage*- en clangenoten die een bedreiging kunnen vormen, mensen die kunnen profiteren van jouw ongeluk; bij een grote erfenis kan de dreiging komen van halfbroers of neven, de mede-erfgenamen. Grondbezit erft nog veel verder en kan een aanleiding zijn.

Eenmaal betoverd is het moeilijk er wat aan te doen. Er zijn curatieve rituelen, verschillende zelfs, en ze variëren – naar het schijnt want ze zijn nogal geheim – per genezer; ze zijn dus sterk idiosyncratisch: elke genezer – die vaak ook de tovenaars is – heeft zijn of haar eigen methoden. Bescherming is dus belangrijker dan cureren, voorkomen is beter dan genezen. Iedereen met een zichtbare status in de Kapsiki-samenleving moet wat behoedzaam leven, niet te ostentatief, en voorzichtig zijn met bier. Men concentreert de verdediging op de infectie: hoe de vliegen weg te houden, hoe het erf vrij te houden van alles wat

vliegt, en men maakt gebruik van dikke schoenzolen. Rituele bescherming tegen *bes̀h̀ngu*, vaak in ijzeren medicijnhouders, *mblaz̀a*, moet regelmatig worden bijgewerkt, geactiveerd en ververst: magie heeft een houdbaarheidsdatum, een halfwaardetijd.

Als alle bescherming heeft gefaald en genezing te moeilijk bleek, dan rest alleen nog het slachtoffer te begraven en uit te zien naar de wraak op de schuldige, wie dat ook moge zijn, want Kapsiki-divinatie is er niet op gericht om schuldigen aan te wijzen.<sup>7</sup>

#### 4. De dood in het watervat

Er is een goede dood, en er is een slechte dood. Wanneer je, als man, sterft na een lang en vruchtbaar leven, en gezeten op de schouders van de smid uit kan kijken over de menigte die zich op jouw begrafenis heeft verzameld, met je familie en schoonfamilie prachtig getooid en opgetuigd om jou te eren, wanneer je vrienden en schoonzoons zich te buiten gaan aan woest dansen om aan te geven hoe dicht ze bij je stonden, wanneer de drummers vol gas geven en de clans elkaar in de dans belagen met knotsen en speren – en tegenwoordig ook hockeysticks –, wanneer de jongelui zich langs de kant amuseren met elkaar, en kijken naar de dans waartoe zij elkaar kunnen uitnodigen, dan heb je een goede dood. Iedereen gaat een keer dood, maar er is een zeker recht op iets wat op zijn minst een leven genoemd kan worden.

Wanneer je niet zo'n leven hebt gehad, bij een voortijdige dood, wanneer je beroofd bent van je verwanten, aanverwanten en vooral van je kinderen en wanneer je je kleinkinderen niet kunt zien opgroeien, dan heb je een kwade dood. En zo'n dood roept vragen op, ernstige vragen, vragen die antwoord behoeven. Waarom? Door wie?<sup>8</sup>

De kwade dood roept de verdenking van *bes̀h̀ngu* op en vraagt daarmee om wraak. Het probleem is dat de schuldige onbekend is en dat Kapsiki-divinatie nooit namen noemt, noch van heksen, noch van tovenaars. De wraak moet daarom geschieden via een ritueel en zich richten op onbekende schuldigen. Het wraakritueel in kwestie heet *wuta*, het woord voor een groot aardewerken vat, maar ook min of meer de naam van het dorp waar het ritueel wordt gedaan, in Nigeria. Nu heet geen enkel dorp zo, maar de uitdrukking is *kadz̀a wuta*, naar Wuta afdalen (alle werkwoorden van verplaatsing in het Kapsiki ge-

<sup>7</sup> VAN BEEK: 'Crab divination among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and north-eastern Nigeria'.

<sup>8</sup> Voor een algemene beschouwing van begrafenisrituelen zie N. BARLEY: *Dancing on the grave. Encounters with death* (London 1995); P. METCALFE & R. HUNTINGTON: *Celebrations of death. The anthropology of mortuary ritual* (Cambridge 1991); C. BELL: *Ritual. Perspectives and dimensions* (New York 1997).

ven hoogteverschil aan en Mogode ligt bovenop het plateau, het dorp in Nigeria ligt lager).



**Afbeelding 3:** Een goede dood, begrafenis van een Kapsiki-vrouw [foto Wouter van Beek]

Mijn informanten geven aan dat het dorp in kwestie ver weg is, in Kilba-gebied, en ver weg is belangrijk hier. Dit is een ritueel dat ik nooit heb bijgewoond, om evidente redenen, want alleen degenen die een dood willen wreken kunnen



hierbij zijn. Maar ik ben er vrij zeker van dat het wordt uitgevoerd – er zijn ook mythische rituelen – en ik gebruik één specifieke casus hier als voorbeeld.

Kwebete's<sup>9</sup> zoon was jong gestorven en tijdens de begrafenis kwamen de smeden, de begrafenisondernemers zelf, al met de suggestie dat hier *beshèngu* in het spel was. Immers, haar gezin had recent al iemand verloren, haar man Fashè een jaar geleden, en het gezin was kwetsbaar. Dus ging Kwebete naar Wuta. Smid Marki uit Rumsiki ging mee om haar de weg te wijzen, twee weken na de begrafenis. Ze vertrokken ongezien in het holst van de nacht, want anders zou de schuldige zich magisch gaan indekken. Kwebete had een aantal voorwerpen bij zich die de tovenaars in Wuta nodig zou hebben: geld, een groot gewaad, staven ijzer en een paar leren sandalen van de huid van een echte Kapsikistier,<sup>10</sup> plus een medicijnkoker van haar zoon. Wie onderweg aan haar vroeg waar ze heen ging – een normale begroeting – kreeg te horen: 'Ik ga mijn zoon bewenen', en aan iedere smid of blinde onderweg gaf ze wat kleingeld met de woorden *A shala keyanga*, 'moge god je behoeden'.

In het Kilba dorp begroette de expert, Tange, haar in haar eigen taal (de talen verschillen sterk in de Mandara Bergen) en bracht haar meteen naar de *wuta*, het grote vat achter in zijn erf. Kwebete legde uit waarom ze kwam, gaf hem het geld, de staven ijzer, het gewaad, de sandalen en de medicijnkoker van haar zoon, en hij vulde het vat met water.

Het ritueel vond de volgende ochtend plaats. Tange kwam naar buiten met een kalebas, een mes en zijn eigen *rhwè*, magie, verborgen in een bosje stro en hurkte samen met zijn cliënte bij het watervat. Hij schudde zijn *rhwè*, en riep: 'Kom nul' Er kwam wat gepiep uit het water, dat hij kennelijk wel begreep, maar Kwebete in ieder geval niet. Kwebete begreep van hem dat de schaduwen (geest) van haar zoon en van allen om hem heen zich in het vat verzamelden. Tange ondervroeg hen, waarbij Kwebete zelf alleen gepiep hoorde. Hij vroeg haar zoon wie hem had gedood en toen hij een naam had riep hij die geest op en ondervroeg hem tot hij bekende. Iedereen moet de waarheid vertellen in de *wuta*, dus zo kwam de toedracht snel boven water. Tange zei: 'Kom bier drinken', en toen de schaduw van de schuldige naar boven kwam, veegde de tovenaars het stof van het wateroppervlak en stak met zijn mes erin. 'Het is klaar,' zei hij tegen Kwebete, 'wil je één dode of meer?' Op dat moment was het aan haar om te beslissen hoeveel mensen zouden sterven, en dan zou hij voor elk van hen in het water steken om ze te doden, net zo vaak als zij iemand wilde laten sterven. Maar Kwebete had daar geen behoefte aan, haar zoon was dood, en als de schuldige stierf dan was dat voldoende. Trouwens, als ze te veel mensen liet sterven, dan zou de dood op eigen houtje verder gaan, zou Hij (Dood is ook een godheid voor de Kapsiki) niet meer te stoppen zijn, met zijn ene been en

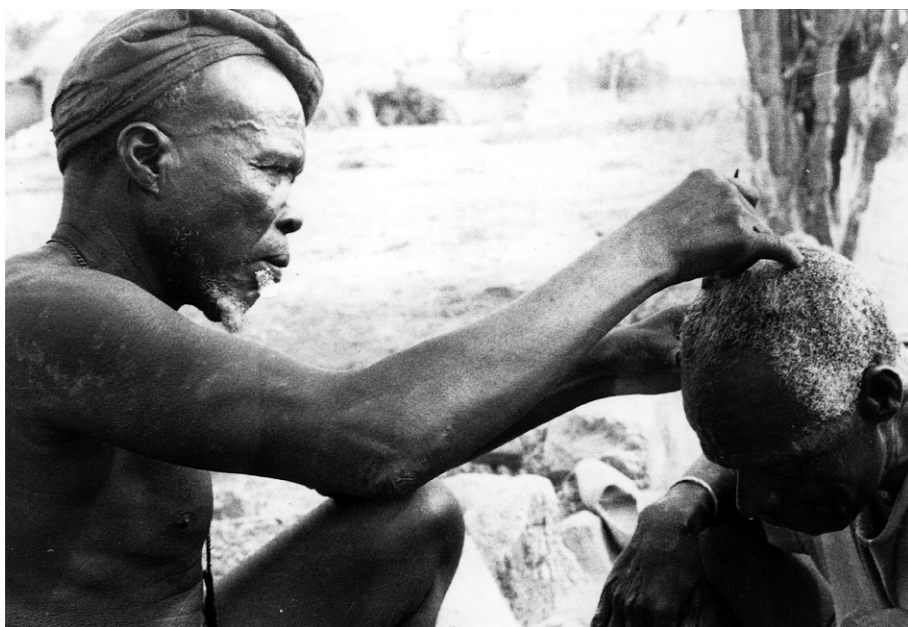
<sup>9</sup> De namen zijn uiteraard geanonimiseerd.

<sup>10</sup> De Mandara Bergen kennen hun eigen variant van het West-Afrikaanse species *Bos taurus*, de '*Boeufs Kapsiki*', met hun eigen rituele positie in de Kapsiki-cultuur; zie W.E.A. VAN BEEK: 'Les Kapsiki et leurs bovins', in Chr. SEIGNOBOS & E. THYS (éd.): *Des taureaux et des hommes. Cameroun, Nigéria* (Paris 1998) 15-39.

ene arm. Tange vertelde dat als verwanten van de schuldige hem zouden beschermen in de *wuta*, zij het risico liepen ook dood gestoken te worden.

Om het ritueel af te sluiten veegde Tange het oppervlak van het water schoon, om te zien of hij echt dood was, en verbrandde hij wat stro onder het vat. Hij gaf zijn cliënte van het paar dat zij had ingeleverd de linker sandaal terug, hield zelf de rechter, en zij vertrok zonder nog iets te zeggen en vooral zonder om te kijken.

Thuisgekomen sloot ze zich drie dagen lang in haar hut op; op de derde dag kookte ze *ẓhaẓha*, een gerecht van maïs en bonen dat in de afsluitende riten van de begrafenis centraal staat, en nodigde de kinderen van de buurt uit om het op te eten. Daarna ging ze naar de smid om haar hoofd kaal te laten scheren, een teken van rouw. Deze combinatie van signalen – opsluiting, *ẓhaẓha* en scheren – maakte duidelijk dat ze naar Wuta was gegaan, en begon het wachten op de dood.



**Afbeelding 4:** Ritueel kaalscheren door de hoofdsmid [foto Wouter van Beek]

Na een dergelijk ritueel wacht men gewoon op het eerste sterfgeval, en dan van iemand die mogelijk de dader zou kunnen zijn. Dat kan weken of maanden duren, maar in die periode is iedere dood in principe verdacht, en is de spanning voelbaar in het dorp. Bij Kwebete duurde het drie maanden; ze was net in een ander dorp toen ze hoorde dat Kweji Wuvè was overleden en dat een paar van zijn *lineage*-genoten zich ook niet zo lekker voelden. Nu was deze Kweji Wuvè van de *lineage* van Fashè, haar overleden echtgenoot, en dat maakte voor haar de verdenking van zijn schuld aan de twee doden gemakkelijk. De *nhwena*

*gela* zingend, de klaagzang die past bij zo'n gelegenheid, haastte ze zich terug naar Mogode, want nu drong de tijd. Inmiddels waren de voorbereidingen voor de eerste dans gaande, en zij was er net op tijd om de smeden met het lijk op de schouders het huis uit te zien komen. Zij kwam naar voren en riep: 'Dat is de smaak van de dood', de standaarduitdrukking voor wraak. De smeden begrepen meteen wat ze bedoelde, en hielden onmiddellijk op met de begrafenisriten; in wezen stopten ze gewoon de hele begrafenis.

Dat was een dramatisch moment waar ik bij was en dat ik niet snel zal vergeten. De trommels zwegen, de mensen eromheen vroegen wat er aan de hand was, en stopten hun rouwklacht: ze zetten hun speren en stokken aan de kant, fluisterden wat met elkaar, en verdwenen snel. Uiteraard wisten ze van Kwebete's reis naar Wuta, kenden ze de relaties tussen de verschillende doden, en paste dit goed in de verdenkingen die er al in het dorp waren. Binnen een paar minuten was de dansplaats helemaal leeg, op de smeden, het lijk en mij na. De smeden wikkelden snel alle doeken die ter versiering waren aangebracht van het lijk af, maakten een ondiep grafje bij een paar bomen in de buurt en dumpten het lijk erin, met wat zand en een beetje stenen eroverheen. Eerlijk gezegd was ik nogal ontdaan van dit einde. Een Kapsiki-begrafenis is normaliter de mooiste dag van je leven, een uitbarsting van collectieve rouw via de spectaculaire culturele kanalen die de Kapsiki daarvoor hebben geschapen, het hoogtepunt van je eigen leven, een mijlpaal in het dorp en een viering van de blijvende identiteit van de overledene als lid van het dorp. Maar nu was Kweji Wuvè schuldig bevonden aan de ergste zonde voor de Kapsiki, was hij plotseling gedegradeerd tot iemand die eigenlijk nooit bestaan had, die er niet had mogen zijn. Zijn naam (*wuvè* betekent poep) werd ineens een ironisch commentaar; hij had die gekregen om een compleet andere reden, maar *nomen est omen*, zijn einde rechtvaardigde zijn naam volledig.

In dit specifieke geval was de situatie nog delicates, vanwege de nauwe relatie van Kweji met de overledenen. Fashè was Kwebete's leviraatsechtgenoot, hij had haar 'geërfd'. De verdenking liep dus tussen twee halfbroers met dezelfde vader en een andere moeder, een breuklijn die vaak tot spanningen leidt in deze samenleving; zij zijn vaker rivalen dan bondgenoten. Dat maakte deze verdenking plausibel: Kweji had het gedaan! Toch is er altijd nog een marge van twijfel, omdat de kans bestaat dat de wraakdood toeval was; zo kunnen mensen per ongeluk *besbèngu* aanraken en daardoor sterven, een vorm van magische besmetting. Malki, die Kwebete de weg had gewezen, vertelde me van een geval uit Sir. Een vader had daar de dood van zijn zoon gewroken via *wuta*, maar thuis werd hij zelf ziek. Het was, volgens het dorp, zijn eigen *besbèngu* die zijn zoon had aangevallen en gedood. De man probeerde nog zijn gids Malki aan te klagen, maar de zaak werd meteen door de dorpschef geseponeerd omdat de man *besbèngu* in huis had en daarmee het onheil over zichzelf had afgeroepen.

Wraakmoord is krachtig, eigenlijk te krachtig, want dood door *wuta* is besmettelijk. Al had Kwebete de wraak maar tot één schuldige beperkt, het gebeurt ook wel dat nabestaanden iemands hele familie willen uitroeien, en de familie

van Kweji wist niet precies wat zij had gedaan. Verder is een *wuta*-dood altijd riskant, en stopt het nooit helemaal vanzelf, althans daar kan men niet op rekenen. Er is wel een manier om te voorkomen dat het een epidemie wordt, en daar dient de linker sandaal voor. Wanneer de wraak duidelijk wordt, komen alle verwanten van de ‘schuldige’ naar de wreker om gevrijwaard te worden van de wraak. In het geval van Kwebete was dat precies wat er gebeurde. Na het abrupte einde van de begrafenis haastten alle verwanten van Kweji Wuvè zich naar Kweji’s hut met wat geschenken, en vroegen om haar hulp. Zij accepteerde de giften, nam de linker sandaal uit haar kist, en tikte elke nabestaande van Kweji ermee op alle gewrichten: beginnend op de linkervoet, omhoog, langs de nek, en weer naar beneden tot de rechtervoet. Een van hen legde mij achteraf uit waarom dat moest gebeuren, waarom zij altijd deel uitmaakten van dat sterfgeval:

Als mijn broer iemand doodt en wordt opgeroepen naar Wuta, zal zijn schaduw in het vat strijden. In die worsteling zal hij mijn schaduw te hulp roepen. Misschien raak ik dan ook ergens gewond in het water. Wanneer de wreker terugkomt en mijn broer sterft, haal ik geld bijeen om te vragen Dood te stoppen. We moeten er echt om vragen en veel geven. Als zij het ermee eens is, tikt ze ons aan met de echte Kapsiki-schoen.

Wraak in Wuta is niet te zien op een lichaam; al zeggen sommigen dat er kleine steekwonden te zien moeten zijn van dat mes; de meesten – en zeker de smeden – zijn het erover eens dat er niets te zien is. En zeker tijdens de heel korte begrafenis zegt niemand hier iets over; niemand keek dan ook of er iets te zien was. De beschuldiging is meteen de veroordeling, mits het een plausibele schuldige betreft. Trouwens, ook een dood door *beshèngu* is niet te achterhalen op het lichaam; het feit dat er geen duidelijke andere doodsoorzaak is, is voldoende. Wie wat onduidelijk ziek wordt, niet reageert op medicijnen en duidelijk niet oud is, is vermoedelijk slachtoffer van *beshèngu*; anders gezegd: niemand sterft zomaar, en als het niet duidelijk is waaraan, moet het *beshèngu* zijn. Divinatie achteraf kan aangeven dat het kwade magie is, maar wijst nooit naar een schuldige.

Doorgaans zijn smeden de rituele specialisten, en dat geldt ook hier, alleen zijn er maar weinig die dit zeggen te kunnen. De laatste jaren schijnen meer smeden dit ritueel te doen, ook in Mogode, maar dan voor klanten uit een ander dorp. Een *wuta*-specialist wordt nooit door dorpsgenoten geconsulteerd; het is typisch een ver-weg-ritueel. Daar zijn goede redenen voor. Ten eerste denkt men dat de rituele specialisten ver weg sterker zijn dan die uit het eigen dorp. Het feit ook dat men zich voor dit ritueel dient in te spannen door een reis te ondernemen, voegt iets toe aan de kracht van het ritueel: zoiets heftigs mag en kan niet gemakkelijk zijn. De derde reden is dat de actie van de rituele expert lijnrecht staat tegenover de norm dat een Kapsiki zich niet hoort te mengen in het leven van een ander. Privacy is belangrijk in deze cultuur, en geen inbreuk is indringender dan *wuta*; daarvoor is het eigen dorp simpelweg te dichtbij. Zelfs

het gidsen van wrekers naar Wuta is beladen met betekenis. Malki, de gids van Kwebete, kwam uit een ander dorp en heeft de benodigde kennis moeten verwerven. Die kennis zal hij niet gemakkelijk delen met anderen; het heeft hem moeite en geld gekost, en het gidsen naar Wuta is lucratief. Malki komt uit Rumsiki, een Kameroens dorp op de grens met Nigeria, dat nauwe historische banden heeft met Nigeriaanse Higi-dorpen. Zijn vader had hem geleerd in welk dorp hij in Kilba moest zijn, en hij was de enige in Rumsiki met die kennis. Hij heeft een paar jaar geleden in Uba, de hoofdplaats van Kilba, gebivakkeerd om te weten wie de echte *wuta*-specialist was. Dat heeft hem bij elkaar drie grote *boubous* (gewaden) gekost. Nu verdient hij een *boubou* voor ieder die hij naar Wuta gidst. Hij legt trouwens uit dat iedereen maar eenmaal naar Wuta mag gaan. Het blijkt dat Kwebete later nog een keer terug is geweest bij Malki voor een tweede *wuta*-‘consult’, maar hij weigerde dat. Volgens hem was ze wat wraakzuchtig geworden, meer op doden uit dan op puur wraak.

Magie is voor de Kapsiki een arena met meerdere ingangen en vooral uitwegen. Zo kan de wreker gemeen zijn en echt kwaad willen. Als hij iemand verdenkt legt hij wat specifieke zaden op het graf van de overledene, en neemt die later mee naar Wuta. Als de specialist die in het vat legt, zal er een soort pokkenepidemie uitbreken onder de familie van de schuldige. Malki zegt dat hij zo iemand nooit zal gidsen. Maar dit is een occulte arena vol geheimen, en mensen hebben verborgen agenda’s. Elke rituele specialist kent wel manieren om niet naar Wuta gesommeerd te worden, en zeker de smeden zijn hier goed in. Sommige informanten noemden zaken als het stelen van honing op de markt, of het overnachten in een boom. Maar een smid zelf kwam met een heel ander recept, dat overigens ook zorgt voor een lang leven:<sup>11</sup>

Men neemt een meloen, *gwenzu ha*, snijdt die open en laat de stukken een paar maanden in het water liggen. Wanneer ze goed rot zijn, drinkt men het vocht en begraaft de pot met de rest onder de vuilnishoop. Na een jaar (sic!) graaft men die weer op, maakt een saus uit wat er nog over is, en wie die saus eet zal zijn geest nooit naar Wuta zien gaan.

## 5. Wraak en het eeuwige gelijk

Kwebete kreeg dus geen kans om nog een keer wraak te nemen, want dat zou voor de Kapsiki niet rechtvaardig zijn, en dat is een essentieel element: de smaak van gerechtigheid. De macht van de wraak schuilt in die smaak, en de kwetsbaarheid van de ander in zijn *fete*, zijn fout zijn. *Fete* in het Psikiyè (de taal

<sup>11</sup> Meloenen zijn symbolisch belangrijk in Kapsiki. Wanneer een meisje bevallen is onder haar vaders dak – een ernstige taboe-overtreding – moet de bruidegom zo’n meloen openen, en de zaden verwijderen en zaaien. Dit ritueelje vormt dan het eigenlijke huwelijk, alsook de initiatie van de bruid, en er hoeft slechts een kleine bruidsprijs betaald te worden. Zie VAN BEEK: *The Kapsiki of the Mandara Hills*.

van de Kapsiki) is cruciaal, want zonder *fete* is men niet kwetsbaar. De overtreding, zwaar of licht, slaat een bres in het individuele pantser van zelfbescherming dat ieder individu om zich heen smeedt, door medicijnen, magie en door simpelweg niet te veel fouten te maken. *Fete* zijn de gaten in het harnas, en hoe dat werkt blijkt uit twee andere manieren om anderen schade te berokkenen, beide binnen de magisch-religieuze sfeer, en beide volledig legitiem: de vloek (*bedla*) en magie om schulden te innen, *sekwa*.

Een *bedla*, vloek, kan komen van elke verwant: vader, broer, zuster, initiatievader, maar die van moederskant is verreweg de sterkste. In deze patrilineaire samenleving heeft de vaderlijn de autoriteit, maar de relatie met de moederskant hoort heel affectief te zijn: dat zijn de mensen die van je dienen te houden; dus als zij jou vervloeken moet daar wel een heel goede reden voor zijn. Moeder zelf is natuurlijk het dichtste bij, dus een kwade wens van haar weegt zwaarder dan wat dan ook. Direct na haar volgt haar broer, *ksugwe* in Psikiyè, wiens vloek zeer gevreesd wordt. Voor een dergelijke ‘mannelijke moeder’, hoort men respect te hebben in een heel nauwe affectieve relatie; als het tegendeel blijkt, kan een *bedla* volgen. Zo’n vloek is niet erg ingewikkeld, het is een formule: ‘Als hij mijn zoon is en als hij deze overtreding tegen mij heeft gedaan, dan...’. In de antropologie heet dit een *conditional curse*, en de formulering is bijna standaard. Wat er precies is misdreven hoeft niet uitgespeld te worden, wel wat voor onheil er wordt afgeroepen en dat kan van alles zijn: ziekte, ongeluk, onvruchtbaarheid. Hoe dichterbij de relatie en hoe affectiever de relatie – dus met de moeder en haar directe verwanten – des te sterker is de vloek, zij het ook des te onwaarschijnlijker. De moeder en haar broer hoeven het eigenlijk niet eens hardop te verwoorden, alleen maar te denken. De moeder kan dan nog, om het te versterken op haar tepel kauwen, een beeld dat een Kapsiki vrees inboezemt, want dan zullen zij die aan die borst hebben gedronken, sterven. Ik heb het haar nooit zien doen, maar soms tilt een moeder, als ze erg boos is, wel eens een borst op, als een niet erg verborgen dreiging, en dat is dan ruim voldoende om een ouder kind tot de orde te roepen.

Een vloek werkt alleen als aan de eerste voorwaarde is voldaan, dat wil zeggen wanneer er sprake is van *fete*, van echte schuld, van serieus wangedrag dat zich bovendien voordoet binnen een nauwe relatie. De macht is in de relatie, de garantie in juist gedrag, en de middelen om schade toe te brengen in de gerechtigheid van de woorden.<sup>12</sup>

Het middel om uitstaande en onbetaalde schulden te innen heet *sekwa*, en werkt volgens hetzelfde principe; eigenlijk nog duidelijker. Wanneer iemand weigert een schuld terug te betalen, kan de debiteur een bundel objecten in diens huis deponeren, en als de schuldenaar dan niet betaalt, komt de dood in dat huis, eigenlijk een epidemie, en zullen allen in dat huis sterven, plus nog iedereen die daar ooit gegeten heeft. *Sekwa* wordt getoond, er wordt mee bedreigd, maar het wordt zelden gebruikt. Het is volkomen geaccepteerd en er-

<sup>12</sup> Voor een uitgebreide beschrijving van *bedla* en *sekwa* zie VAN BEEK: *The dancing dead*.

mee dreigen, zoals bijvoorbeeld door ermee in de hand langs het huis van de schuldenaar te lopen, roept geen veroordeling op. De bundel objecten die *sekwa* vormt, is doorgaans herkenbaar, en wordt gezien als een normaal middel; incasso-magie. Als het geplaatst is midden op het erf, goed zichtbaar voor iedereen, bestaat er geen ander remedie tegen dan bliksemsnel de schulden te betalen. Weghalen helpt niet. Er is geen tegenmagie; gewoon betalen. Dat wil zeggen: als – en dit is een levensgroot ‘als’ – er inderdaad sprake is van schuld. Is dat niet zo, dan is *sekwa* gewoon een bosje spullen zonder enige kracht, zonder gevaar en kan men het gewoon verwijderen, want op zich zijn de onderdelen waaruit het bestaat niet gevaarlijk, niet giftig of besmettelijk; het zijn gewoon wat ‘spullen’. De uitzonderlijke epidemische kracht van *sekwa*, en het levensgevaar dat die bundel objecten met zich mee kan brengen, berusten alleen op het gelijk dan wel ongelijk hebben, op de rechtvaardigheid. Hier speelt de relatie tussen beide partijen geen enkele rol, slechts het ‘gelijk’.

Overigens hebben schuldeiser en schuldenaar wel vaak een relatie, want ten eerste leen je niet van vreemden, en ten tweede hebben de grootste schulden te maken met de ultieme transactie onder de Kapsiki, de bruidsprijs. Een bruidegom – of zijn vader – moet een aanzienlijk bedrag neertellen voordat zijn schoonvader hem zijn dochter als bruid geeft, een bedrag dat traditioneel in geiten en schapen, en momenteel steeds meer in geld wordt betaald. Dat op zich roept nog geen gebruik van *sekwa* op, want wanneer de bruidegom niet betaalt krijgt een ander de bruid; dat heb ik nogal eens zien gebeuren. Anders wordt het wanneer de bruid na haar huwelijk wegloopt naar een andere man, en ook dat is schering en inslag in deze cultuur. Wanneer zij nog geen kinderen heeft gebaard om bij de man achter te laten, kan haar echtgenoot de bruidsprijs terugvorderen bij zijn schoonvader. In dat geval komt de schoonvader in de problemen, want hij heeft waarschijnlijk dat vee allang zelf gebruikt om een nieuwe vrouw te trouwen – het Kapsiki-huwelijk is nogal onstabiel. Wil de schoonzoon per se zijn bruidsprijs terug – dat wil zeggen dat hij ervan uitgaat dat zijn bruid nooit meer terugkomt – dan kan hij uiteindelijk dreigen met *sekwa*, en ik hoorde er vooral in deze gevallen over spreken. Ook hier weer is de dreiging veel sterker dan de uitvoering, maar het wordt een bruidegom niet kwalijk genomen wanneer hij dit doet. Als het maar niet te vlug gebeurt, omdat het epidemietje ook zijn ex-bruid zou treffen.

Verschillende zaken kunnen als *sekwa* dienen, zoals planten en resten van dieren. Het opvallendste zijn de beenderen van de *dambatsaraka*, de *Hammerkop* (*Scopus umbretta*), een kleine reigerachtige vogel met een opvallende kuif. Deze vogel bouwt enorme nesten, die hij dan weer verlaat om weer een nieuw nest te bouwen; hij is verslaafd aan het bouwen van nesten. Andere dieren wonen dan in zijn oude nest. Wie *sekwa* krijgt met beenderen van *dambatsaraka*, - en schuldig is! – zal zijn leven lang verder huizen bouwen, die weer verlaten en blijven bouwen. Dat is beter dan sterven, maar toch een heel akelig vooruitzicht voor een Kapsiki.



**Afbeelding 5:** Nummerbord van een motor in Kameroen [foto Wouter van Beek]

Voor het vierde voorbeeld van magische gerechtigheid gaan we terug naar Gwarda en Cewuve, die beducht waren voor het mes van Regen, ofwel de bliksem. *Zeme fela*, letterlijk het eten van de eed, is zweren, zweren bij iets dat jij gelijk hebt, dat wat je zegt waar is. Dit is niets ongewoons; wat cultureel verschilt, is waar je bij zweert. Bij de Kapsiki is dat het onheil dat jou kan overkomen, zoals bijvoorbeeld een blikseminslag: ‘Als ik ongelijk heb, als ik inderdaad toch dat en dat heb gezegd of gedaan, dan moge Regen mij met zijn mes treffen.’ Wanneer bij een verdacht overlijden iemand beschuldigd wordt, dan kan hij zweren dat hij onschuldig is. In dat geval niet bij de bliksem, maar bij het lijk zelf, of bij de *shafa*, objecten die het lijk voorstellen. ‘Bij het lijk zelf zweren’ houdt in dat men de formule uitsprekt ‘als ik schuldig mocht zijn...’ en dan over het lijk heen stapt vlak naast het graf, in het bijzijn van de nabestaanden en de smeden die de begrafenis verzorgen. Zweren bij het lijk is heftig, en voor iedereen uitermate overtuigend: niemand zal dat zomaar doen tenzij hij zeker weet gelijk te hebben, want de dood zou hem bij zijn ongelijk onmiddellijk volgen en toeslaan, nog voordat de eerste graftombe afgebouwd is. De *shafa* zijn objecten die met de dood te maken hebben, zoals de kleren die de dode aan had, of spullen van de smid-doodgraver. Maar er wordt ook gezworen met wat minder spectaculaire risico’s tot gevolg, zoals de *bama*, de gierstexplosie. Wie zelf gemalen gierst kookt, gooit het meel in één keer in het kokende water om het er dan doorheen te roeren. Soms kookt het ineens in een bol, waardoor het onder druk komt te staan en kan exploderen, recht in het gezicht van de kookster. Dat geeft verbrandingen over het hele gezicht, verschrikkelijk om te zien, al zijn de brandwonden wel oppervlakkig en genezen ze weer redelijk. Ik heb



enkele malen een dergelijke vrouw moeten behandelen die na een *bama* door mij verbonden wilde worden. Tegenwoordig wordt de gierst steeds meer machinaal gemalen, en dat meel explodeert niet.

## 6. Conclusie

We hebben nu vier voorbeelden van rituele rechtvaardigheid gezien, drie kleine plus het vrij ingewikkelde wraakritueel, *wuta*. Religieuze dreiging is alleen effectief in geval van schuld, en het is de schuld die de wraak zo sterk maakt. De dood wordt een epidemie, de straf voor schuld wordt de eigen dood of veroorzaakt afschuwelijke brandwonden, en wie niet betaalt moet eeuwig bouwen. Dit alles speelt zich af in de religieuze sfeer die doorgaans magie wordt genoemd; het idee dat religie en magie elkaars tegenpolen zouden zijn, zoals de oude godsdienstwetenschappers als James Frazer dachten, hebben we inmiddels ver achter ons gelaten. Zoals Van Baal al heeft aangetoond behoort magie wezenlijk tot de religie,<sup>13</sup> en zelf heb ik magie de ‘religie van maandagochtend’ genoemd;<sup>14</sup> het gaat hierbij weliswaar om individuele rituelen gericht op een praktisch doel, maar rituelen zijn het en de afwezigheid van de bovennatuur, die vaak als argument wordt aangevoerd, is maar schijn. De notie van *fete* verwijst naar een systeem van regels dat de interactie tussen mensen regelt, zoals reciprociteit. Nu zijn religies niet de bron van ethiek, maar doorvragend naar de reden voor die opvallende kracht van de wraak krijg ik als antwoord dat alles afhangt van de relatie die het individu met *shala* heeft, zijn persoonlijke god.<sup>15</sup> Wij maken de fouten, de *fete*, verliezen daardoor onze harmonie met *shala*, ons ‘bovennatuurlijke zelf’, en worden *ndegema*, disharmonisch. Dat kan door het overtreden van taboes – vaak geheel ongewild en ongeweten – maar vooral door het niet respecteren van rechten van anderen. Een verstoorde relatie doet het fortuin kantelen. Wij hebben onze eigen *agency*, het is onze *fete*, en dan kunnen we nergens achter schuilen, en zonder herstel van die relatie kan er allerlei onheil gebeuren.<sup>16</sup> De bedoelde slachtoffers van *wuta* zijn kwetsbaar omdat ze *ndegema* met hun *shala* zijn geworden, zij hebben zelf hun bovennatuurlijke *fire-wall* geslecht. En waar de *shala* van mij lastig te onderscheiden is van die van mijn verwanten, hebben de verwanten van de schuldigen ook een bres in hun

<sup>13</sup> J. VAN BAAL: *De magie als godsdienstig verschijnsel* (Amsterdam 1960).

<sup>14</sup> W.E.A. VAN BEEK: ‘The religion of everyday life. An ethnoscience investigation into the concepts of religion and magic’, in W.E.A. VAN BEEK & J.H. SCHERER (eds.): *Explorations in the anthropology of religion. Essays in honor of Jan van Baal* (Den Haag 1975) 55-70.

<sup>15</sup> Zie voor *shala* VAN BEEK: *The dancing dead*, voor divinatie IDEM: ‘Crab divination among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and northeastern Nigeria’.

<sup>16</sup> De vergelijking met het werk van Susan Whyte is hier relevant, S. REYNOLDS-WHYTE: *Questioning misfortune. The pragmatics of uncertainty in Eastern Uganda* (Cambridge 1997).

verdediging, en kunnen ze alleen gevrijwaard worden door rituele afstand te nemen van hun verwant, met de sandaal dus.

Belangrijk bij dat alles is dat het om *post-hoc*-interpretaties gaat; het eerste sterfgeval wordt de wraakmoord, het eerste ongeval na een eed gebeurt vanwege de eed. Andersom, wanneer onheil toeslaat moet dat dus resulteren uit een oude vloek, *bedla*, of gezworen eed, en moet men via divinatie achterhalen wat de precieze toedracht was. Dan pas kan het probleem uit het verleden worden hersteld; daarom is divinatie, het zogenaamde raadplegen van voortekenen, meestal juist het omgekeerde, namelijk het interpreteren van het heden vanuit de geschiedenis, met als doel de geschiedenis te corrigeren. Want alleen door de geschiedenis netjes bij te schaven kan men met enig vertrouwen de toekomst tegemoet gaan.

Niet altijd echter is divinatie nodig. Essentieel is een plausibel verhaal over schuld, zoals het voorbeeld van Kwebete liet zien. Gerechtigheid stoelt op zo'n plausibel verhaal waarom iemand iets gedaan heeft of gedaan zou kunnen hebben – ik ga er zelf van uit dat Kweji Wuvè niets fout gedaan had, maar daar hadden mijn informanten geen boodschap aan – en dat verhaal wordt getoetst aan de normen. Tegen een op die wijze gerechtvaardigde wraak is geen weerwoord of verdediging mogelijk, en er is geen geneesmiddel tegen opgewassen: het zoet der wrake is een gevaarlijke smaak.

Wij zijn een ethisch species, en onze ethiek rust voor een groot deel op reciprociteit. Onderzoek vanuit de game theorie heeft uitgewezen dat in allerlei spelsituaties, dat wil zeggen actoren handelend met beperkt overzicht van het speelveld, de *tit-for-tat*-strategie vaak het beste werkt: men schenkt a priori vertrouwen in de – onbekende – partner, en pas bij een duidelijke breuk van dat vertrouwen gaan we straffen.<sup>17</sup> Uiteindelijk blijkt daar doorgaans de juiste mix van vertrouwen en wantrouwen uit te resulteren: positieve en negatieve reciprociteit versterken elkaar. Dat secundaire wantrouwen, echter, is des te sterker naarmate het aanvankelijke vertrouwen groter was. We straffen in feite niet de kwade ander, maar de ontrouw, het verraad: die ander zou ons na moeten staan, maar beschaamt ons vertrouwen. Zoals Geschiere betoogt in zijn meest recente boek over hekserij<sup>18</sup> – het andere kwaad! – gaat het om de combinatie van intimiteit en vertrouwen, die door de relevante ander niet wordt erkend, zelfs misbruikt. De verontwaardiging en de boosheid over dat misbruik van een relatie en over de ontkenning van jezelf door de ander, liggen ten grondslag aan de verwoestende kracht van de wraak-in-gerechtigheid. Daarom is gerechtvaardigde wraak, in welk rechts- en religieus systeem dan ook, een *weapon of mass destruction*, dat niet dan met de grootste zorg en behoedzaamheid dient te worden gebruikt. De wraak is zoet, maar intens giftig voor beide.

<sup>17</sup> S. PINKER: *The better angels of our nature. Why violence has declined* (New York 2011) 315 vv.

<sup>18</sup> P. GESCHIERE: *Witchcraft, intimacy and trust. Africa in comparison* (Chicago 2014).

## Summary

### *Rite and Revenge. The Taste of Justice*

Reciprocity is one of the main rules in human interaction, as people balance what they receive from and give to others quite meticulously, both in kind and in acts. Negative reciprocity, the proportionality of how others inflict on us and how we measure out our retribution, strongly informs our notions of justice. This is shown clearly in the ways of ritual revenge of perceived afflictions, in this contribution among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and northeastern Nigeria. In this culture four ways of ritual revenge are shown to operate. Three of them are rather straightforward – the means to settle debts, swearing oaths and curses – but one is complicated and involves an elaborate ritual aims at avenging a death by occult means. The dynamics of this ritual, described in some detail, show why this kind of revenge is attributed such a huge power: it is the basic notion of proportional retribution that renders these magical means so irresistible. In fact, these means of retribution are so strong that they often overshoot their targets: revenge is sweet, but poisonous.

**Prof. dr. Wouter van Beek** bekleedt sinds 2007 de leerstoel Antropologie van de Religie aan de Universiteit van Tilburg. Al meer dan veertig jaar doet hij onderzoek naar schriftloze religies in Afrika, in het bijzonder onder de Kapsiki/Higi van Noord-Kameroen en Noordoost Nigeria, en de Dogon van Mali. Over beide groepen heeft hij breed gepubliceerd. Hij is tevens Senior Onderzoeker aan het Afrika Studiecentrum te Leiden. Daarnaast interesseert hij zich voor de invloed van toerisme op lokale Afrikaanse culturen, en voor processen van oraliteit. Recente publicaties zijn de monografie *The dancing dead. Ritual and religion among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and northeastern Nigeria* (New York 2012) en de bundels *Reviewing reality. Dynamics of African divination* (met P. Peek) (Berlin 2013) en *African hosts and their guests. Dynamics of cultural tourism* (met A. Schmidt) (Oxford 2012).

