

Heksen voor de rechter: de overheid op heksenjacht in Oost-Kameroen

Peter Geschiere*

1. Inleiding

Sinds 1981 veroordelen de staatsrechtbanken in de Oostprovincie van Kameroen met enige regelmaat 'hekse'.¹ De beklagden, mannen en vrouwen, ouderen en jongeren, worden veroordeeld zonder dat er tastbare bewijzen (als het gebruik van gif) zijn en vaak zonder dat ze bekend hebben. Daarna worden er zware straffen opgelegd: boetes en bijna altijd ook gevangenisstraf, soms lopend tot 10 jaar. In Kameroen hebben deze processen sterk de aandacht getrokken. Dat is geen wonder omdat hier duidelijk wordt afgeweken van de jurisprudentie tot nog toe. Niettemin staan deze zaken allerm minst op zichzelf. Het idee dat hekserij, toverij, of hoe men ook de manipulatie van verborgen krachten wil noemen, drastisch toeneemt is wijd verbreid in heel Afrika, onder alle lagen van de bevolking, de geschoolde elite inclusief.² Vaak wordt gezegd dat de overheid niet langer werkloos mag toekijken.

Het feit dat hekserij en toverij toe lijken te nemen door de moderne veranderingen is niets uitzonderlijks. Kapferer (1983, 1986) probeert bij voorbeeld voor Sri Lanka te laten zien dat het geloof in toverkrachten een cruciale rol speelt in de verdere doordringing van kapitalistische verhoudingen. En Taussig (1987) laat in een parallele betoogtrant zien dat Indiaanse *shamanen* onmisbaar zijn voor het slagen van Wereldbankprojecten in Columbia. Boeren durven alleen deel te nemen aan die projecten als ze zich beschermd weten door de geheime krachten van de *shamanen*. Kennelijk kunnen de voorstellingen over tovenaars en heksen allerlei onverwacht 'moderne' implicaties krijgen. Het gangbare idee in het westen dat het om 'traditionele' concepties gaat, een soort archaïsche overblijfselen die van zelf zullen verdwijnen, wordt daardoor onhoudbaar. Deze voorstellingen blijken uiterst veranderlijk, ze transformeren zich in wisselwerking met de kapitalistische impact en behouden juist daardoor hun zeggingskracht ook onder de moderne verhoudingen.

De hekserijprocessen in Bertoua raken dan ook aan een bredere problematiek. In veel Afrikaanse landen voelt de staat zich genooddakt op één of andere manier stelling te nemen tegen hekserij. Voor de overheden in Afrika is hekserij

altijd al een netelig onderwerp geweest. Sinds de koloniale tijd is er in bijna al deze landen een onduidelijke werkverdeling ontstaan tussen de officiële rechtbanken van de staat, die uitgaan van het moderne recht, en 'traditionele' gerechtshoven, al dan niet officieel erkend. Aan deze hoven werden in eerste instantie – en binnen zekere grenzen – 'traditionele' zaken als hekserij-affaires overgelaten. De koloniale autoriteiten waren daartoe des te meer geneigd omdat ze toch het idee hadden dat het hier ging om zaken die met de modernisering van de 'traditionele' sector van de samenleving vanzelf zouden verdwijnen. Dat idee wordt steeds minder houdbaar door de ongekende kracht, waarmee hekserij vooral sinds de dekolonisatie binnendringt in de moderne sectoren van de samenleving. De officiële rechtbanken kunnen zich nauwelijks meer onttrekken aan de maalstroom van hekserij- en toverij-beschuldigingen. Of zoals een Zairese rechter het uitdrukte: het is moeilijk te aanvaarden dat 'les citoyens connaissent un déchirement psychologique', dat ze in een soort 'schizofrene situatie' leven, doordat officiële rechtbanken zaken als een imaginair delict afdoen, terwijl diezelfde zaken door de volksrechter wel worden behandeld en zelfs zwaar worden bestraft (Kimvimba 1978: 311). De vraag hoe rechters in Afrika hekserij kunnen aanpakken is een terugkerend thema geworden in veel Afrikaanse bijdragen tot juridische tijdschriften.³

Veel Afrikanen, ook westers geschoolde intellectuelen, zijn ervan overtuigd dat het westers recht op dit punt gevaarlijke lacunes vertoont. De koloniale autoriteiten werd her en der in Afrika verweten dat ze eigenlijk de heksen steunden omdat de rechters toen weigerden hekserij te veroordelen (Fields 1982, 1985). Of zoals een Kameroenese vriend het mij al in 1971 uitlegde:

'Door de dekolonisatie gaat dat allemaal veranderen. Jullie blanken denken dat hekserij niet bestaat. Maar door de Afrikanisering van de overheidsdiensten zitten nu Afrikanen op die posten en die weten dat hekserij maar al te reëel is. Binnenkort wordt de wet veranderd zodat de rechters de heksen kunnen aanpakken.'

De onrust in de samenleving over hekserij is groot. En de rechtbanken kunnen zich daar moeilijk aan onttrekken.

Barokke verhalen in de pers over moderne Afrikaanse rechters die serieus ingaan op hekserij-verhalen komen op ons komisch over. Niettemin gaat het hier om problemen die maar al te reëel zijn. Het westers beeld van hekserij/toverij als iets 'traditioneels' en archaïsch dreigt ons het zicht te ontnemen op die problemen, temeer doordat daar in wetenschappelijke publikaties veel te weinig aandacht aan wordt geschonken. Antropologen hebben zeer veel over hekserij/toverij in Afrika geschreven, maar zich daarbij vooral beperkt tot het dorp. Nog steeds besteden ze nauwelijks aandacht aan de wisselwerking tussen hekserijgehoof en bredere processen van staatsformatie of economische ontwikkeling.

Dat is jammer omdat de hier gesignaleerde juridische problemen het topje van een ijsberg zijn. Hekserij wordt meer en meer een 'hot issue' in de moderne

Afrikaanse verhoudingen. In dagbladen is het naast – of misschien beter in samenhang met – criminaliteit één van de meest geliefde onderwerpen. In een land als Kameroen, en zeker niet daar alleen, wordt al sinds de onafhankelijkheid (1960) druk gedebatteerd over 'la sorcellerie' als barrière voor 'le Développement'. Recent hebben de ministeries van Binnenlandse en Sociale Zaken een onderzoeksinstituut officieel de opdracht gegeven uit te zoeken hoe die barrière doorbroken kan worden. Zo wordt het geloof in de kracht van *sorcellerie* indirect bevestigd.

In de overheidspropaganda wordt *sorcellerie* altijd aangemerkt als één van de ergste vormen van 'subversion' (ondermijning) van het regime. En vooral onder het autoritaire regime van president Ahidjo (1960-1982) had die term 'subversion' een bijzonder zware klank. In dat opzicht is de obsessie met hekserij in de zwaar gecensureerde pers, die zeker onder Ahidjo elk spoor van politieke onrust moest doodzwijgen, veelzeggend. Volgens de Franse politicoloog Bayart (1979) is hekserij één van de belangrijkste 'modes populaires d'action politique' tegen de autoritaire Afrikaanse overheden. En Rowlands en Warnier (1988) stellen zelfs dat '...in Cameroon, sorcery lies at the centre of the State-building process'.

De hekserijprocessen in Bertoua hebben kennelijk een diepere achtergrond. In dit artikel wil ik eerst enkele processen kort beschrijven. Daarna wil ik bekijken wat voor implicaties deze nieuwe juridische interventies hebben voor de praktijk van het heksengeloof bij de Maka en voor de verhouding tussen overheid en bevolking. De heksenprocessen leiden tot een confrontatie tussen twee verschillende discoursen over hekserij. Het rechtlijnige discours van de rechters waarin hekserij éézijdig slecht is en uitgeroeid moet worden tegenover de veel complexere Maka-voorstellingen. De rechters hebben genoeg macht om nieuwe sancties op te leggen. Maar indirect lijken de lokale voorstellingen het officiële hekserijdiscours te infiltreren en te perverteren. Vooral de samenwerking van de rechters met lokale heksendokters heeft ingewikkelde implicaties. Die samenwerking is nieuw maar toch ook weer niet zo verrassend. In andere opzichten onderhoudt de staatselite – in Kameroen net zo goed als in andere Afrikaanse landen – immers al langer allerlei betrekkingen met de heksendokters. Die tweeslachtige positie van de staatselites versterkt de hardnekkigheid van het heksengeloof en maakt het verband tussen staatsformatie en hekserij in Afrika zo gecompliceerd.

2. Heksenprocessen in de Oostprovincie

De Oostprovincie heeft in Kameroen een sombere reputatie. Het is het dunst bevolkte deel van Kameroen en moeilijk toegankelijk door het dichte, drassige oerwoud. Voor de mensen in Yaoundé, de hoofdstad, is het een uithoek waar

'Le Développement' nog nauwelijks is doorgedrongen. Maar dat geldt toch nauwelijks voor het gebied van de Maka waar ik onderzoek heb gedaan. Sinds 1950 kent dit deel van de provincie een zekere welvaart door de snelle verspreiding van de koffie- en cacaoteelt. Toch is het etnisch prestige van de Maka nog steeds bijzonder laag. De Duitsers, de eerste kolonisatoren van Kameroen, die onverwacht veel problemen hadden om de Maka te onderwerpen, beschouwden hen als de 'Primitivsten aller Primitiven' vanwege hun gebrek 'an Staatenbildendem Sinn'. De sterk gesegmenteerde samenlevingsvormen van de Maka, zonder enig centraal gezag, bemoeilijkten inderdaad de 'koloniale pacificatie'. Iets van die reputatie van rauwheid en vrijgevochtenheid kleeft de Maka nog steeds aan. Bij dat etnisch stereotype hoort ook het vaste idee dat de 'sorcellerie' in deze streek bijzonder sterk voortwoekert. In 1971 begon de minister van Binnenlandse Zaken, M. Ayissi Mvodo, op bezoek in het Oosten, zijn toespraak met de gedenkwaardige woorden: 'Toen ik hierheen kwam, had ik het idee dat de mensen van de Oostprovincie vooral sterke drank dronken en hekserij bedreven'. Hij wilde daarna zeggen dat dit erg mee bleek te vallen. Maar helaas gaf de applausmeester al na die eerste zin het sein voor een ovatie, zodat de volgende zin in het lawaai verloren ging. De minister had in ieder geval goed het gangbare beeld van de Maka samengevat.

Het wekte in Yaoundé dan ook nauwelijks verbazing dat juist uit Bertoua, de hoofdstad van de Oostprovincie, de eerste berichten kwamen over een straffere justitiële vervolging van heksen. Het algemene commentaar, ook van Kameroenese wetenschappers en andere intellectuelen, was dat men in het Oosten de hekserij wel moest aanpakken. Anders zou de zaak daar volledig uit de hand lopen. Twee casussen kunnen een indruk geven om wat voor processen het hier gaat.

Rebelse scholieren eten het hart van hun meester. Op 14 juni 1983 veroordeelt het Tribunal de Première Instance van Abong-Mbang vier jonge mannen uit het dorpje Kak I tot straffen van vijf of vier jaar gevangenis, f 225,- boete en f 180,- schadevergoeding aan de benadeelde partij, Monsieur Mbase Medoule, schoolmeester in het dorp. Die niet geringe straffen worden op 29 november 1983 bevestigd door het Cour d'Appel van de Oostprovincie te Bertoua.

De zaak was aan het rollen gekomen door de bekentenissen van één van de jongens, Djong. Die heeft ten overstaan van enkele schoolmeesters, de dorpschef en de president van het partijcomité verklaard dat hij samen met de andere drie een bende vormde. Hun leider was Bekolo en die wilde de school verplaatsen van Kak naar Mbame. Daarom zijn ze 's nachts naar het huis van meester Mbase gegaan. Bekolo heeft diens lichaam geopend en het hart in vieren verdeeld. Ieder heeft zijn deel van het hart gegeten. Bekolo heeft daarop verklaard dat de meester zou sterven zodra hij overgeplaatst werd naar elders.

Dan zou ook de school verplaatst worden. Het hart van de meester zat nu al vol gaten ('les endroits mangés') en die konden, nog steeds volgens Djong, alleen gedicht worden als 'les mangeurs' (de 'eters') hun eigen bloed gaven.

De dorpsnotabelen hadden na het aanhoren van deze gruwelijke bekentenis niet onmiddellijk actie ondernomen. Maar toen meester Mbase bericht kreeg dat hij inderdaad overgeplaatst zou worden, kreeg hij het benauwd en diende hij, met de andere notabelen als getuigen, een aanklacht in bij de gendarmerie.

De rechtbank neemt de aanklacht en Djongs hernieuwde bekentenissen zeer serieus. De andere beklaagden ontkennen weliswaar hardnekkig maar de rechter hecht daar geen geloof aan. Eén van zijn argumenten is dat Djong zegt na zijn bekentenis herhaaldelijk bedreigd te zijn 'par voie de sorcellerie' door Bekolo. Die wil kennelijk alleen maar 'perdre le Tribunal par ses dénégations vaines et ridicules'. Bekolo verklaart nog dat Djong hem met zijn 'bekentenissen' al langer achtervolgt – het is al de derde maal dat Djong hem door dit soort praatjes betreft in hekserij-geruchten. Maar de rechter besluit dat 'de beklaagden, door te beweren dat de heer Mbase niet meer een normaal hart heeft dank zij hun hekserijpraktijken, ... diens moraal hebben aangetast en hem daardoor grote morele schade berokkend hebben'. Mbase heeft zelf een schadevergoeding van ruim 35.000 gulden geëist. Maar dat vindt de rechtbank overdreven, 700 gulden is genoeg.

Wat opvalt is dat drie van de vier beklaagden helemaal niet bekend hebben en toch veroordeeld worden. Het enige 'bewijs' tegen hen is de bekentenis van Djong die beweerde samen met hen in het complot te zitten. De Maka kennen wel een verweer tegen dit soort aantijgingen waarbij iemand door zijn eigen bekentenis steeds meer mensen meesleept. Je kunt dan een beroep doen op de heksendokter die kan 'zien' of je ook 'uitgetreden' bent, dat wil zeggen als heks erop uit bent gegaan. In de bovenstaande casus deed Bekolo, de hoofdverdachte, ook zo'n beroep. Maar de rechtbank reageerde daar verder niet op en in het dossier van deze zaak staat verder ook geen enkele verwijzing naar de heksendokter. Dat is zeer opmerkelijk omdat in alle overige mij bekende zaken de heksendokter wel een belangrijke rol speelde, maar dan als getuige 'à charge'.⁴ Het lijkt erop of de rechtbank het niet nodig vindt om heksendokters te raadplegen als de beklaagden daarom vragen, maar wel als de rechters bepaalde beschuldigingen willen laten bevestigen.

De heksendokter als kroongetuige. Op 17 mei 1983 veroordeelt het Tribunal van Abong-Mbang Ekanga Pierre uit Angossas tot 5 jaar gevangenisstraf, f 225,- boete en een schadevergoeding van f 350,- aan de benadeelde partij, de heksendokter Baba Denis uit hetzelfde dorp. De beklaagde is door Baba Denis en de dorpschef van Angossas overgedragen aan de gendarmes.

Baba Denis (40 jaar) vertelt voor de rechtbank dat hij in 1980 teruggekomen is naar zijn geboortedorp en besloten heeft 'mijn dorp te zuiveren'. Met toestemming van de lokale autoriteiten is hij begonnen heksen uit te drijven. 18 personen hebben hem hun fetisjen overhandigd en zijn door hem gezuiverd. Alleen Ekanga Pierre (57 jaar) 'n'a pas voulu se proconcer', hoewel 'iedereen' wist dat hij geheime voorwerpen bezat. In mei 1982 heeft Baba toen 'par mes moyens' het hele dorp gepantserd. De gevolgen lieten niet op zich wachten. De volgende maand kwam de beklagde zich eindelijk melden, gevolgd door een joelende menigte. Uit schaamte probeerde Ekanga zich van het leven te bene-men door een pakje met twee panter-snorharen in te slikken, maar Baba was hem te snel af: hij gaf hem een klap waardoor het pakje op de grond viel en hij heeft hem toen naar de dorpschef gebracht. De dorpschef heeft de zaak aan de gendarmes doorgegeven.

Ekanga vertelt een heel ander verhaal. Hij weet niet of hij inderdaad *sorcier* is want 'je ne suis pas Dieu'. Het pakje met de snorharen heeft hij van een vriend gekregen toen hij halfdrunken na het werk naar huis liep. Die vriend had niet gezegd wat erin zat en hij had niet gekeken. Toen hij de volgende dag wakker werd, was hij het pakje kwijt. Daarop heeft hij Baba geroepen om het te komen zoeken. Die heeft het pakje gevonden in zijn slaapkamer. 'Je connais rien de la pratique de la sorcellerie.'

Maar ook met deze ontkennende verdachte heeft de rechtbank weinig consideratie. De rechter concludeert dat Ekanga inderdaad op alle mogelijke manieren het werk van Baba heeft gedwarsboomd. Hij had panter-snorharen in zijn bezit en iedereen weet dat die gebruikt worden 'pour lancer le sort'.⁵ Bovendien kan hij niet werkelijk verklaren waar dat pakje dan wel vandaan kwam. Ook hier is de rechter van oordeel dat 'les dénégations vaines du prévenu doublées de ses déclarations contradictoires tendent uniquement à perdre le Tribunal'. En wordt de verdachte schuldig bevonden.

Baba, de heksendokter heeft f 3.500,- schadevergoeding geëist. De rechtbank blijkt inderdaad bereid hem een schadevergoeding toe te kennen. Het argument is dat een *guérisseur* (heksendokter) geprovoceerd wordt door een heks 'qui l'empêche de faire son travail' en daardoor morele schade lijdt. Maar het Hof vindt wel dat Baba te veel vraagt; hij krijgt uiteindelijk slechts f 350,- toegerekend. Het Cour d'Appel in Bertoua bevestigt op 6 december dit vonnis op alle punten.

Opmerkelijk in deze casus is vooral het begrip dat de rechtbank opbrengt voor de problemen die een heksendokter bij zijn 'werk' kan ondervinden. Het argument dat een heksendokter recht heeft op schadevergoeding van iedere 'sorcier', die hem hindert bij zijn werk, is vatbaar voor een zeer ruime interpretatie. Ook in deze casus baat ontkennen de verdachte geenszins. Maar hier is een

'preuve tangible', een concreet bewijs: het pakje met twee snorharen. De implicaties van dit bewijs zijn echter tamelijk vaag. Het is niet duidelijk of de snorharen inderdaad als vergif te gebruiken zijn. Het idee dat ze te gebruiken zijn 'pour lancer le sort' – om het lot te werpen – mag vast verankerd zijn in het magisch denken van de Maka en andere groepen uit het Zuidkameroenese woudgebied. Maar het is toch nauwelijks aan te merken als een empirisch gegeven. Des te opmerkelijker dat de rechtbank dit veronderstelde gebruik als vaststaand in haar overwegingen betreft. Bovendien zegt Ekanga dat Baba het pakje uiteindelijk te voorschijn haalde, daarmee suggererend dat Baba het best zelf binnen gesmokkeld kan hebben. Ook in andere rechtszaken klagen de verdachten dat de heksendokter, die tegen hen als kroongetuige figureert, fetisjen te voorschijn tovert uit hun huizen die zij daar zelf nooit hadden neergelegd.

Uit bovenstaande casussen doemt een algemeen patroon op dat ook terug te vinden is in de andere casussen waarover ik gegevens heb verzameld (zie noot 4). Alle rechtbanken uit de Oostprovincie – vier *Tribunaux de Première Instance* en het *Cour d'Appel* uit Bertoua – behandelen dit soort hekserij-affaires. Bij het indienen van de aanklachten spelen vooral de moderne leden van de dorpselite – de dorpschef, de president van het partijcomité, schoolmeesters e.d. – een belangrijke rol. Concrete bewijzen zijn niet meer nodig en bekentenissen evenmin. De bekentenis van een vermeende heksentrawant maar vooral de getuigenis van de heksendokter zijn voldoende. De heksendokter is daardoor een onmisbare bondgenoot van de rechter geworden.

Vooral dat laatste is een volstrekte omkering van de rechtspraktijk onder koloniaal bestuur. De koloniale autoriteiten waren alleen bereid heksen te veroordelen als gebruik van concrete middelen, zoals vergif, bewezen was – de fameuze 'preuves tangibles'. De uitspraken van de rechters keerden zich in die tijd veel eerder tegen de heksendokters. Die liepen constant het risico veroordeeld te worden omdat ze door hun hekserijdiagnoses en -beschuldigingen de orde verstoorden en mensen in hun goede naam schaadden.⁶ Maar na de onafhankelijkheid werd het door de Afrikanisering van de rechterlijke macht onvermijdelijk dat andere visies opgeld gingen doen. De Afrikaanse juristen, die over dit soort problemen publiceren in tijdschriften als *Penant* of de *Revue juridique et politique* pleiten voor een directere bemoeienis van het recht met hekserij. Zij verdedigen bij voorbeeld het goed recht van een 'théorie subjective' tegenover de 'théorie objective', gangbaar onder koloniaal bestuur. Volgens de laatste interpretatie kan de rechter hekserijhandelingen niet veroordelen omdat niet objectief duidelijk is wat voor gevolgen die hebben. Maar volgens de 'theorie subjective' is de kwaadaardige bedoeling achter die daden op zichzelf al voldoende voor een veroordeling. De president van het Cour Suprême de la Justice in Zaïre, Kimvimba (1978), gaat nog verder. Hij verdedigt dat de rechter ook 'délits

impossibles' of zelfs 'absurdes' moet kunnen veroordelen en probeert dat te staven met een onduidelijk beroep op de nationale Mobutu-ideologie van 'authenticité'.

Voorlopig is de juridische basis voor de veroordelingen van heksen, als in de bovenstaande gevallen in de Oostprovincie in Kameroen, nog uiterst zwak. De Kameroenese rechtbanken beroepen zich daarbij vooral op artikel 251 van de Code Penal van 1967, waarbij iedere vorm van hekserij, magie of divinatie strafbaar wordt gesteld die leidt tot verstoring van de openbare orde of die iemand schaadt in zijn persoon en bezit, al dan niet in ruil voor een beloning. Vooral de toevoeging over de beloning wekt de indruk dat dit artikel eerder tegen de heksendokters is gericht, die inderdaad hun occulte krachten tegen betaling ten dienste van anderen stellen. In de praktijk wordt het nu echter tegen de heksen gebruikt, waarbij door het gebrek aan bewijs de heksendokter moet gaan functioneren als kroongetuige. Verschillende Kameroenese juristen hebben benadrukt dat dit artikel uiterst vaag en polyinterpretabel is (vergelijk onder andere Fisiy t.p.).

In Kameroen is het betreffende artikel alleen nog maar in de Oostprovincie op deze wijze toegepast. Er zijn hier inderdaad bijzondere omstandigheden waarom de druk van hekserijgeruchten en -beschuldigingen op de rechterlijke macht bijzonder groot wordt. De sterk gesegmenteerde samenlevingen in dit gebied kenden slechts tamelijk vage sancties tegen hekserij. In het westelijke bergland en in de 'Grassfields' waar zich meer hiërarchische samenlevingsvormen ontwikkeld hadden, schijnen hekserijbeschuldigingen nauwelijks voor de rechter te komen. Daar is de positie van de volkshoofden nog sterk genoeg om op hun manier hekserijzaken af te handelen. Toch lijkt het onwaarschijnlijk dat dit soort veroordelingen in Kameroen beperkt zal blijven tot de Oostprovincie. Er zijn bij voorbeeld al gevallen van hekserijvervolgingen bekend uit de Zuidprovincie die duidelijk gesteund werden door de autoriteiten (Yombi 1984; Fisiy t.p.).

3. Heksenprocessen en hun implicaties voor het hekserijgeloof bij de Maka

De gerechtelijke veroordelingen van heksen zonder concrete bewijzen zijn iets nieuws. De Maka worden daardoor plotseling geconfronteerd met een volstrekt nieuwe sanctie tegen de heksen. De rechtbanken proberen een nieuwe, rechtlijniger visie op hekserij op te leggen die haaks staat op de ingewikkelde en lang niet altijd consistente voorstellingen van de Maka. Maar de rechters voelen zich toch genoodzaakt een beroep te doen op lokale sancties, in de figuur van de heksendokter. Juist daardoor slagen zij er niet goed in zich te onttrekken aan de perverterende kracht van het lokale hekserijgeloof. Een korte schets van dat

hekserijgeloof kan duidelijk maken waarom het zo moeilijk te doorbreken is en waarom het zo'n zuigende werking uitoefent op pogingen van de overheid de hekserij aan te pakken.

Het kernbegrip in de voorstellingen van de Maka over heksen en tovenaars is *djambe*. Sommige informanten omschreven de *djambe* in zeer concrete termen als een kwaadaardig, klein beestje, grijs van kleur. Ze vertelden griezelige verhalen hoe de *djambe* voor het eerst onder de mensen gekomen was. Een jager had de *djambe* in het bos tussen de wortels van een grote boom gevonden. De *djambe* vroeg hem een stukje vlees neer te leggen. Iedere keer dat de man dit deed kwam hij terug met een rijke jachtbuit. Zijn vrouw werd nieuwsgierig waarom hij ineens zoveel succes had bij de jacht en volgde hem stiekem. Ze zag de man met de *djambe* praten; daarna ging hij weg. De vrouw kwam op haar beurt te voorschijn en vroeg aan de *djambe*: 'Wie ben jij?' De *djambe* antwoordde: 'Wil je dat weten? Ga dan maar eens op je hurken zitten. Je zult zien dat ik jou ook rijk zal maken'. De vrouw, jaloers op haar mans rijkdom, deed wat de *djambe* haar zei en die wipte zo van onderen haar buik binnen. Sinds die dag eiste de *djambe* in haar buik vlees om te eten. Ze at al de jachtbuit op die haar man meebracht, maar dat was niet genoeg. De *djambe* eiste dat ze alle beesten op haar erf slachtte, maar nog was het niet genoeg. Ten slotte eiste de *djambe* haar kinderen en daarna haar familieleden, één voor één. Zo is de *djambe* onder de mensen gekomen door de begeertheid van de vrouw. Later verspreidde de *djambe* zich ook onder de mannen.

Dit verhaal, dat opvallend veel lijkt op de episode van Eva met de slang, werd alleen door oudere specialisten verteld. Andere informanten zeiden slechts dat de *djambe* 'altijd al onder de mensen was geweest'. Het verhaal geeft in ieder geval een goede samenvatting van de eigenschappen die aan de *djambe* worden toegeschreven. *Djambe* hangt samen met begeerte en het richt zich vooral tegen de eigen verwanten. De *djambe* woont in iemands buik. Het geeft iemand de mogelijkheid zich 's nachts in een *djim* (geest) te veranderen en weg te vliegen naar de heksensabbath (*sjoumbou*). Daar spelen zich gruwelijke maar tegelijk opwindende taferelen af; de informanten praatten vaak met een zekere hilariteit over wat daar gebeurt. Er zijn gewelddadige confrontaties maar ook grote drinkgelagen waarbij alles zich precies omgekeerd voltrekt als in de dagelijkse wereld: mannen vrijen met mannen en 'zelfs' vrouwen met vrouwen. Het hoogtepunt van die nachtelijke ontmoetingen is altijd een kannibalistisch banquet, waar iedere heks op zijn of haar beurt een verwant moet 'uitleveren'. De heksen eten het hart van hun slachtoffer. Die wordt de volgende dag ziek en sterft langzaam, tenzij onmiddellijk hulp wordt geboden. Ook op dat punt is er weer een omkering van het dagelijks leven. Kannibalisme op zichzelf is niet zo schokkend voor de Maka. De oude verhalen zijn er vol van. Maar de heksen eten hun eigen verwanten en dat is tegen de kern van het Maka-ethos dat solidariteit tussen ver-

wanten boven alles stelt. De heksen hebben macht over hun eigen verwanten – ze kunnen alleen verwanten uitleveren aan hun trawanten – en daardoor introduceren ze verraad binnen het hart van de Maka-samenleving.⁷

Voor de Maka heeft de *djambe* alle mogelijke aspecten. De nachtelijke escapades van de heksen is er maar één, ook al is het ongetwijfeld het drukst besproken aspect. In de praktijk zijn de Maka geneigd van vrijwel iedereen aan te nemen, dat hij of zij een *djambe* in zijn/haar buik heeft. Maar lang niet iedereen neemt de moeite om die *djambe* te ontwikkelen. Alleen de echte *mindjindjamb* (bezitters van een *djambe*) kunnen hun *djambe* gebruiken om 's nachts weg te vliegen. Maar ze kunnen hun *djambe* ook in heel andere zin gebruiken. De Maka spreken over de *djambe idjouga*, de hekserij van de macht, waardoor oudsten erin slagen de dorpspalavers te beheersen. Of de *djambe le dombe*, waarmee de krijgshelden uit de oude epen zich onverslaanbaar maakten. Soms wordt de term *djambe* in zeer algemene zin gebruikt als een bijzondere energie waardoor mensen succes hebben in het leven of zich bijzonder geliefd maken. *Djambe* is dan ook lang niet altijd éénduidig negatief. In de opgewonden verhalen van de Maka over de *djambe* staat de tegenstelling goed/kwaad vaak veel minder centraal dan de vraag of iemand wel of niet slaagt dank zij de *djambe*. Het gaat er vooral om hoe iemand dank zij de *djambe* een verrassend succes behaalt. Of hoe hij verstrikt is geraakt in de listen van de *djambe* en daardoor zelf het onderspit heeft gedolven.

Dat roept problemen op rond de vertaling van dit begrip. Eigenlijk is de vertaling met 'hekserij' veel te eng en geeft die het hele begrip een te eenzijdig negatieve lading. Weliswaar is de sombere kern van de *djambe*-voorstellingen – de heksensabbath en het 'eten' van verwanten – altijd aanwezig. Ook aanzienlijke dorpsoudsten, gevreesd om hun *djambe idjouga* (toverij van de macht), kunnen bij voorbeeld bij veel sterfgevallen in hun familie plotseling ervan beschuldigd worden dat ze op hun beurt naar de *sjoumbou* (heksensabbath) zijn gegaan. Maar voor de Maka is toch essentieel dat de *djambe* voor allerlei doeleinden gebruikt kan worden. En of die negatief danwel positief beoordeeld worden hangt, zoals men mag verwachten in een segmentaire samenleving, voor een groot deel af van de context en de sociale positie van de spreker. Vooral op dit punt is er een duidelijk verschil met het hekserijdiscours van de rechters. Voor de rechtbank verdwijnt de polyinterpretabiliteit van de *djambe*-voorstellingen. Het hele begrip *djambe* komt trouwens niet voor in de rechtbankdossiers. Wat overblijft is *sorcellerie* als een eenzijdig kwaadaardig en sociaal verschijnsel, ongeveer conform het westerse begrip van hekserij. Geen wonder dat de overheid zich de taak aanmeet dit verschijnsel met wortel en tak uit te roeien.

Daarmee samen hangt een duidelijk verschil in sancties. De Maka kennen hun eigen sancties tegen de *djambe* maar juist op dat punt blijkt hoe diffuus en alles doordringend de *djambe*-krachten zijn. Iemand die zich bedreigd voelt

door de heksen wendt zich tot de heksendokter, de *nkong*. Heksendokters zijn mannen of vrouwen, oudere maar soms ook relatief jonge personen. De eerste vraag van de heksendokter is of zijn cliënt zich zelf met hekserij ingelaten heeft. Als de cliënt daarop geen eerlijk antwoord geeft, is hij verder niet meer te helpen. De heksendokter ziet in zijn 'spiegel' of de cliënt de waarheid spreekt. Zo wordt een cliënt meteen al onder zware druk gezet te 'bekennen'. Als het antwoord op de eerste vraag bevredigend is – als de dokter gezien heeft dat de cliënt inderdaad onschuldig is of als de cliënt zijn wandaden bekend heeft – kan de heksendokter helpen. Hij kan in zijn spiegel ook zien welke heksen samenspannen tegen zijn cliënt. Hij kan hen 'op het lijf vallen' en hen dwingen hun betovering op te heffen – als de cliënt tenminste de toegezegde beloning inderdaad betaalt. Heksendokters kunnen dat alles alleen maar omdat ze zelf 'heksen zijn die alle records hebben geslagen'.

Iedere heksendokter heeft zijn eigen 'professeur'. Vaak zijn ze bij die 'professeur' gebracht omdat ze tekenen vertoonden van een overontwikkelde *djambe*, die in goede banen geleid moest worden. Hun 'professeur' heeft hun allerlei geheimen geleerd en hen bovendien verplicht hun krachten alleen te gebruiken om mensen te genezen. Heksendokters benadrukken zelf altijd hoe zwaar dat gebod van hun 'professeur' is: ze kunnen onmogelijk hun *djambe* gebruiken ten eigen bate of om te doden. Maar de Maka zijn daar niet zo zeker van. Uiteindelijk staat de *nkong* zelf midden in de occulte wereld van de *djambe* en je bent er nooit zeker van hoe de *djambe* gebruikt wordt. De listen en lagen van de *djambe* zijn immers eindeloos. Er zijn dan ook talloze verhalen over heksendokters die samenspannen met de heksen om zo hun cliënten hogere beloningen af te trogelen. De *nkong* biedt bescherming maar is tegelijk een gevaarlijke, om niet te zeggen suspecte figuur.

Voor de Maka ligt de belangrijkste bescherming tegen de *djambe* binnen het domein van de *djambe* zelf. De heksendokter kan alleen maar bescherming bieden dank zij zijn eigen *djambe*. Door die vicieuze cirkel is de ban van de hekserij zo moeilijk te doorbreken. Bovendien volgt daaruit dat de heksendokter per definitie een ambivalente figuur is.

Tegen deze achtergrond kan duidelijk worden hoe nieuw de straffen zijn die de rechtbanken aan heksen opleggen. De rechters introduceren sancties in de dagelijkse wereld en dat is nieuw voor de Maka.⁹ De bestrijding van hekserij wordt niet meer een besloten zaak tussen de heksendokter en de heksen. Het optreden van de gendarmes en de mogelijkheid om de heksen op te laten sluiten doorkruisen de gebruikelijke bestrijdingsmethoden door de heksendokter. Ik heb in de jaren zeventig meegemaakt dat zowel de heksendokter als de dorpeelingen enigszins verontwaardigd reageerden toen passerende gendarmes ingrepen in een ingewikkeld reinigingsritueel en de vermeende heksen, twee jongetjes van 12 en 14, een pak rammel gaven. Dat werd kennelijk beschouwd als een

onwelkome onderbreking van het ritueel. Toch kan niet gezegd worden dat het overheidsoptreden voor het gevoel van de Maka een soort 'traditioneel' evenwicht van sancties verstoort. Mijn informanten waren op dat punt tamelijk ambivalent. Van belang is dat de hekserij volgens de mensen ook snel 'moderniseert'. Er gaan geruchten over hekserijbendes die hun hoofdkwartier in Europa hebben (Fisiy t.p.). En er circuleren allerlei moderne magische middelen als 'l'étoile de Madame Mylla' of 'la bague du Frère Bernard' die voor goed geld bij postorderbedrijven uit Europa aangeschaft worden. Zeker de meer ontwikkelde dorpingen – onderwijzers, partijkaders, ook wel rijkere boeren – hebben het idee dat er nieuwe sancties nodig zijn tegenover die moderne vormen van hekserij. Vooral in deze kringen werd ook veel geklaagd over het koloniale bestuur dat niet ingreep tegen de voortwoekering van hekserij en weigerde de mensen te beschermen tegen de heksen.

Daar komt bij dat de *onkong* (heksendokters) zelf ook weinig reden tot klagen hebben over het nieuwe optreden door de justitie tegen de heksen. In tegendeel, hun prestige wordt niet weinig versterkt door hun nieuwe rol als kroongetuijen en bondgenoten van de rechtbank. Zoals al werd opgemerkt is dat een drastische verandering omdat de koloniale autoriteiten hen eerder behandelden als suspecte figuren. Maar al rond de onafhankelijkheid begon de relatie tussen staatselite en *onkong* te veranderen, aanvankelijk nog informeel. In de jaren zeventig stonden er bij mijn buurvrouw Mendouga, een *nkong* van regionale reputatie, regelmatig imposante Mercedessen voor haar eenvoudig hutje. Hetgeen betekende dat er weer één of andere hoogwaardigheidsbekleder – ze telde *préfets* en hoge politici onder haar cliënten – haar hulp en bescherming was komen inroepen. Dat zijn zeker geen uitzonderlijke voorbeelden. In Makaland – en zeker niet daar alleen – wordt over vrijwel iedere vooraanstaande politicus of ambtenaar verteld hoe hij zijn tegenstanders in de moordende competitie binnen de staatselite te vlug af is geweest dank zij de steun van zijn heksendokter. Sommige elitefiguren maken zelf ook duidelijke toespelingen in die richting, misschien om eventuele belagers af te schrikken, misschien ook omdat ze inderdaad behoefte hebben aan zo'n bescherming.

De nieuwe, min of meer geformaliseerde rol van de heksendokter voor de rechtbank kan beschouwd worden als een soort bekroning van een al langer bestaande alliantie met de staatselite. De casus tegen de oude Ekanga hierboven laat zien hoever die samenwerking kan gaan. De zaak was eigenlijk aangespannen door de heksendokter Baba, omdat Ekanga hem hinderde bij het 'zuiveren' van het dorp. En de rechtbank vond dat 'werk' zo belangrijk dat ze op zich nam 'sorciërs' te straffen die de heksendokter hinderen. De dorpingen verzekerden mij dan ook dat het alleen zinvol is een hekserijzaak voor de rechtbank te brengen als je de steun hebt van een bekende *nkong*. Zonder de formele getuigenis van zo'n *nkong* dat je beschuldigingen inderdaad terecht zijn, begin je niets. De

nkong gaat zo zelfs de toegang tot de rechtbank controleren!

Er zijn aanwijzingen dat in samenhang daarmee in Makaland een nieuw, 'moderner' type heksendokter naar voren komt. Baba bij voorbeeld, de eerder aangehaalde heksendokter, beroemt zich erop dat hij veel ervaring heeft opgedaan in de wereld buiten het dorp. Hij heeft als militair her en der in Kameroen gediend en iedereen weet dat hij een tijdje in de gevangenis heeft gezeten; daar ontmoet je de echte 'marabouts' (tovenaars). Bovendien gaat hij er prat op dat hij aangesloten is bij de Rose Croix, een vrijmetselarij-achtige beweging die de laatste tijd aanhang krijgt in Westafrikaanse steden. De dorpelingen veronderstellen zelfs dat de 'professeur' die iedere *nkong* moet hebben, in zijn geval geen Afrikaan is maar misschien wel een Europeaan. Ook andere heksendokters proberen hun reputatie te verhogen met zulke soort moderne statussymbolen. In een ander dossier van de rechtbank van Bertoua komt bij voorbeeld een heksendokter voor die zijn erf 'Le Sous-Marin' gedoopt heeft en her en der telefoonkabels heeft gespannen. Niettemin zijn ook deze 'moderne' *onkong* volgens de bevolking nog steeds nauw verbonden met de oude wereld van de *mindjim* (geesten) die 's nachts rondvliegen. Ook de moderne *onkong* blijven voor de Maka uiterst ambivalente figuren.

Zo ontstaat een ingewikkeld patroon. De rechtbanken leggen nieuwe sancties op tegen hekserij. Maar ze doen tegelijk een beroep op lokale hulpkrachten. De *nkong* is voor hen kennelijk onmisbaar, alleen al om de bewijsvoering rond te krijgen. Die samenwerking geeft de rol van de *nkong* nieuwe aspecten. Maar vooral geldt dat de rechtbank daardoor verwikkeld raakt in de ambivalenties van de *djambe*-voorstellingen. Voor de Maka blijft de *nkong*, of hij nu samenwerkt met de overheid of niet, de vertegenwoordiger bij uitstek van de krachten van de *djambe*. Kameroenese overheidsambtenaren praatten al in de jaren zeventig over de noodzaak om een onderscheid te maken tussen 'bonafide' en 'malafide' heksendokters. Vanzelfsprekend moet de overheid alleen met de eersten samenwerken. Voor de Maka is zo'n onderscheid altijd betrekkelijk en eigenlijk niet goed te maken. De *djambe*-krachten zijn verraderlijk, ze kunnen voor alle mogelijke doeleinden gebruikt worden. De *nkong* mag aan zijn eigen 'professeur' beloofd hebben om zijn geheime krachten alleen te gebruiken om mensen te helpen. Maar hij is een *djindjamb* (bezitter van een *djambe*) en dus per definitie bedriegelijk. Je weet nooit wat zijn bedoelingen precies zijn. Simpel gezegd: voor de Maka zijn er geen bonafide en malafide *onkong*, hoogstens machtige en minder machtige, ze zijn allen evenzeer verwikkeld in de *djambe*. De officiële rol van de *nkong* in de hekserijprocessen betekent daarom onvermijdelijk een officiële erkenning van de *djambe* zelf.⁹ Op die manier dreigen de overheidsacties tegen de hekserij het heksengeloof juist te versterken.

4. Hekserij als inzet in de verhouding tussen overheid en bevolking

De hekserijprocessen in Bertoua worden algemeen als een ingrijpende en vrij plotselinge verandering beschouwd. De dorpelingen zeggen dat ze pas sinds 1980 begrepen hebben dat de rechtbanken bereid waren heksen te veroordelen. In de hoofdstad Yaoundé vragen intellectuelen zich af of deze processen een precedent zullen gaan vormen voor andere provincies van Kameroen. De vraag dringt zich op waar dit nieuwe rechterlijk optreden uit voortkomt. Schuilt hier een doelgericht optreden van de overheid achter?

Duidelijk is in ieder geval dat de nieuwe vervolging van heksen niet eenzijdig van bovenaf werd opgelegd maar een voedingsbodem in de dorpen vond. Vanuit de dorpen worden de gendarmes regelmatig gevraagd op te treden tegen de heksen.¹⁰ Maar die klachten schijnen vooral ingediend te worden door personen binnen de dorpen die nauwe banden met de staat hebben: dorpschefs, partijfunctionarissen, lokale ambtenaren. Ook het feit dat alle rechtbanken in de Oostprovincie betrokken zijn bij dit justitiële offensief doet toch vermoeden dat er enige coördinatie van hogerhand aan ten grondslag ligt. Volgens de dorpelingen is officieel aangekondigd, in de krant en via de radio, dat de 'Constitution nationale' uitgebreid is met een nieuw artikel waardoor de rechtbank de *sorciers* beter kon aanpakken.¹¹

Deze scherpere aanpak door de staat kwam voor de dorpelingen ook niet onverwacht. Vertegenwoordigers van de overheid hamerden al langer op de noodlottige effecten van 'la sorcellerie'. Een terugkerend thema daarbij was dat hekserij één van de belangrijkste remmen voor de ontwikkeling van de streek vormde. In het dorp waar ik woonde maakte de sous-préfet er bij voorbeeld een gewoonte van om bijna bij ieder bezoek dreigende taal te uiten tegen 'subversieve elementen, die dachten dat ze met hun *sorcellerie* overheidsprojecten ongestraft konden saboteren maar die hun gerechte straf niet zouden ontlopen'. Ik heb nooit meegemaakt dat zulke uitvallen concrete gevolgen hadden, maar de dorpelingen werd zo in ieder geval wel duidelijk gemaakt hoe serieus de ambtenaren die dreiging van *sorcellerie* namen.

In de propaganda van de politieke partij – de UNC, tot 1984 de Kameroenese 'éénheidspartij' – werd vanaf de jaren zestig constant gehamerd op *sorcellerie* als een ernstige vorm van *subversion*. En ook dat bleef niet zonder uitwerking. Het Kameroenese politieke bestel werd onder Ahidjo gekenmerkt door een ware obsessie met het handhaven van de eenheid. De herinnering aan de dreigende verdeeldheid rond de onafhankelijkheid, toen een communistisch-geïnspireerde beweging, de UPC, een guerrilla begon, leidde tot een loodzware nadruk op *vigilance* (waakzaamheid) tegen de van alle kanten dreigende *subversion*. Die tendens werd nog versterkt door het bijzondere politieke klimaat onder het één-

partijsysteem, waarbij de tegenstander niet meer een groep buiten de eigen organisatie is. Daardoor kon de angst voor verdeeldheid en verraad binnen de eigen gelederen des te scherpere vormen aannemen. Net als in andere Afrikaanse landen, ontstond er in Kameroen zo een enigszins paranoïde politieke atmosfeer, waarin de angst voor *subversion*, met name in een ongrijpbare vorm als hekserij, versterkt werd.¹² De officiële veroordelingen van *sorcellerie* kregen binnen de uiterst autoritaire verhoudingen onder Ahidjo zo een diepere, politieke betekenis.

De vraag dringt zich op of de lokale *sorcellerie* daadwerkelijk tegen het regime gericht is. Of is dat slechts een hersenspinsel van de *fonctionnaires*? Hierboven werd al de Franse politicoloog Bayart aangehaald die in zijn analyse van de staat in Kameroen de *sorcellerie* noemt als een voor de hand liggende 'mode populaire d'action politique' (Bayart 1979: 269; verg. Geschiere 1984). Hij benadrukt enerzijds het 'totaliserend streven' van het regime, dat probeert haar hegemonie over ieder levensgebied te bevestigen. Daarbij wordt een heel scala aan middelen gebruikt, variërend van harde dwang tot zware ideologische propaganda. Het resultaat is een sterk autoritair regime dat op alle mogelijke manieren probeert de bevolking te 'encadreren'. Maar Bayart waarschuwt anderzijds dat dit soms angstaanjagende 'autoritarisme' van het regime niet mag bedriegen. In werkelijkheid is de overheidscontrole over de ontwikkelingen op lokaal niveau gering. Er mag dan nauwelijks ruimte zijn voor openlijke, politieke protesten, maar daarom is de bevolking nog niet passief tegenover het arrogante overheidsoptreden. Om een juist beeld te krijgen van de verhoudingen moeten politieke analyses meer aandacht besteden aan allerlei diffuse 'modes d'action populaires', in de marge van de formele politiek. Die 'modes' lijken misschien helemaal niet politiek maar hebben in werkelijkheid wel degelijk politiek effect.

In zo'n perspectief wordt de *sorcellerie* van bijzondere betekenis. Enerzijds kan het regime moeilijk greep krijgen – 'haar hegemonie vestigen' – op dit bedrieglijk terrein. Anderzijds lijken de occulte krachten, verborgen en per definitie ongrijpbaar, zich uitstekend te lenen voor het soort diffuse 'modes d'action populaires' die Bayart zo belangrijk vindt. Elders heb ik geprobeerd dit perspectief op de verhoudingen bij de Maka toe te passen (Geschiere 1988). De daadwerkelijke betekenis van *sorcellerie* als 'mode d'action populaire' tegen het regime blijkt dan toch moeilijk vast te stellen. Het is bij voorbeeld niet goed mogelijk casussen te vinden waarbij de geheime krachten van de *djambe* doelbewust gebruikt worden tegen het regime. *Djambe* is daarvoor waarschijnlijk ook een te diffuus machtsmiddel. Wel zijn er allerlei voorbeelden in de Maka-dorpen waarbij *djambe* gebruikt wordt tegen individuele vertegenwoordigers van de staat. Met name richten die acties zich tegen zonen van het dorp die in overheidsdienst carrière hebben gemaakt maar die het dorp dreigen te vergeten en daarom op allerlei manieren via de hekserij tot de orde worden geroepen. In

zulk soort affaires worden openlijk *djambe*-dreigementen geuit en er zijn sterke aanwijzingen dat dorpelingen ook daadwerkelijk bepaalde middelen proberen aan te wenden ('medicijnen' al dan niet verkregen via een *nkong*). Kapferer (1986) stelt terecht dat hekserij/toverij relaties van afhankelijkheid en gezag persoonlijk maakt. Daardoor ondermijnt het per definitie de bureaucratische, onpersoonlijke gezagsvormen die de moderne staat probeert op te leggen. Dat geldt ook voor de Maka. De persoonlijke *djambe*-aanvallen op leden van de nieuwe staatselite kunnen inderdaad uitgelegd worden als pogingen van de dorpelingen het bureaucratisch project van de overheid te ondermijnen.

Daar komt bij dat de overheid zelf *djambe* tot iets politieks maakt door er constant op te hameren dat 'sorcellerie' een gevaarlijke vorm van 'subversion' is. De recente, justitiële vervolging van heksen versterkt dat nog. Hekserij wordt daardoor niet alleen gecriminaliseerd, maar vooral wordt de dorpelingen nog scherper ingeprent dat hekserij per definitie tegen het regime gericht is. In een situatie waar formele politieke bijeenkomsten nog steeds gecensureerd worden, krijgen verhalen over de geheime samenscholingen van de heksen automatisch een 'subversieve' lading.

5. Besluit

Wat is er, concluderend, te zeggen over de effectiviteit van de gerechtelijke vervolgingen van de heksen? Uit het voorafgaande volgt wel dat het offensief van de staatselite tegen de hekserij verzwakt wordt door interne tegenstrijdigheden. Enerzijds wordt de hekserij in scherpe bewoordingen veroordeeld. Anderzijds moet de heksendokter een sleutelrol vervullen bij de bestrijding van de hekserij. Dat is geen wonder gezien de nauwe band van de elite met de heksendokter. Maar daarmee doet de overheid wel een beroep op dezelfde heksenkrachten die ze wil uitroeien. In de termen van de Maka: *djambe* wordt met *djambe* bestreden. Zo'n aanpak moet uiteindelijk het geloof in de kracht van hekserij en *djambe* versterken.

Op sommige punten ligt een vergelijking voor de hand met de hekserijvervolgingen in het Europa van de 16e en 17e eeuw. Ook daar werd de hekserij gecriminaliseerd door een 'beschavingsoffensief' van kerkelijke en politieke elites. Pas toen de wereldlijke en kerkelijke overheden probeerden hun greep op het platteland te versterken, werden de heksen voor de rechter gesleept. Er zijn hier parallellen met het 'hegemonisch streven' van het Kameroenese regime en de pogingen van dat regime om meer greep te krijgen op de volkscultuur. Maar alleen al op het punt van de gerechtelijke procedures zijn er belangrijke verschillen die het dilemma van de Afrikaanse overheden duidelijk kunnen maken. De Europese rechters baseerden hun veroordelingen vooral op bekentenissen die vaak via martelingen waren afgedwongen. Voor zover zij een beroep deden op

deskundigen, waren dat niet de lokale heksendokters zoals 'duivelbanners', maar kerkelijke functionarissen die in allerlei opzichten buiten het hekserijdiscours stonden.¹³ De hedendaagse Afrikaanse rechters doen wel een beroep op de heksendokter. Maar daarmee halen ze het paard van Troje binnen en wordt hun offensief tegen hekserij van binnenuit ontkracht. Dit justitiële dilemma is typerend voor de houding van Afrikaanse staatselites in het algemeen. Enerzijds willen ze de lokale hekserij uitroeien maar anderzijds zoeken ze persoonlijk vaak de steun van diezelfde krachten.

De vraag blijft waarom de staatselite een beroep doet op de heksendokter. Is dat een cynische manipulatie van het volksgeloof om zo de mensen des te efficiënter te kunnen 'encadreren'? Of gelooft de elite zelf in die heksenkrachten? Zoals te verwachten is er nauwelijks een eenduidig antwoord te geven op die vragen. Maar wel kunnen enkele elementen genoemd worden. Door Afrikaanse juristen wordt regelmatig de vraag opgeworpen hoe men anders bewijzen tegen heksen kan verzamelen?¹⁴ Zonder de heksendokter is de bewijsvoering niet rond te krijgen en zouden de heksen ongestraft blijven. Dit schijnbaar pragmatische argument heeft voor ons natuurlijk een dubbele bodem. Deze juristen geloven kennelijk in de effectiviteit van zowel de heksendokter als de heksen.

In het algemeen zijn er zeker tekenen die lijken te wijzen op een cynische manipulatie van het heksengeloof door de elite. Politici maken tegenover de dorpeelingen bij voorbeeld crue toespelingen dat ze de steun van de beste heksendokter gekocht hebben zodat ze onaantastbaar zijn geworden. Maar in veel gevallen lijkt de behoefte van de elite aan de steun van de heksendokter maar al te reëel. Meerdere ambtenaren klaagden tegen mij dat ze zich bedreigd voelen in de Oostprovincie omdat hekserij daar zo welig tiert. Die klacht is maar al te oprecht. In hun perspectief is het logisch dat de overheid daar iets aan moet doen, samen met de heksendokter.

Dat geeft hekserijprocessen als in Bertoua alleen nog maar onheilspellender implicaties. Zolang de Afrikaanse staatselites zelf geen duidelijker afstand hebben genomen van het hekserijgeloof en zolang ze een beroep blijven doen op de heksendokter, heeft het overheidsoffensief tegen hekserij weinig effect. Erger nog, het optreden van de rechters zal alleen maar het geloof in heksen en de obsessie met hekserijgeruchten versterken.

Antropologen schrijven soms met een zekere sympathie over de veerkracht van lokale voorstellingen als die rond de *djambe* bij de Maka. Daaruit blijkt tenminste dat de lokale cultuur een eigen samenhang heeft behouden, ondanks de moderne veranderingen. Het *djambe*-geloof leidt bij de Maka tot gruwelijke angsten maar het bevat ook wel eigen mogelijkheden tot genezing. In de recentere ontwikkelingen op dit terrein is echter geen positieve kant te ontdekken. Het halfslachtig overheidsoptreden tegen 'la sorcellerie' leidt tot een vermenging van staatsautoritarisme en ge vulgariseerde lokale voorstellingen die

gruwelijke gevolgen kan hebben. De 'heksen' van Bertoua – sommigen veroordeeld tot 10 jaar gevangenisstraf – zijn daar een schokkend voorbeeld van.

Noten

* Met hartelijke dank aan dr. Fisiy Cyprian Fonyuy (Yaoundé, MESRES/ISH/CRESS) via wie ik inzage heb gekregen van een serie dossiers over hekserijzaken voor de rechtbanken in de Oostprovincie. Bij het schrijven van dit artikel heb ik ook geprofiteerd van onze stimulerende gesprekken over hekserij en staatsformatie, ook al – of misschien juist door dat – mijn analyse op sommige punten afwijkt van zijn interpretaties (zie Fisiy t.p.).

1. Fisiy (t.p.) heeft voor de periode 1981-1984 in de dossiers van het Cour d'Appel van Bertoua 30 gevallen geteld. Bertoua is de hoofdstad van de Oostprovincie; daarnaast zijn er 4 Tribunaux de Première Instance, in de vier departementshoofdsteden waar ook regelmatig heksenprocessen gevoerd worden. Ik heb in 1987 en 1988 twee korte bezoeken aan de Oostprovincie gebracht. Toen bleek dat de vervolging van heksen door de staatsrechtbanken eerder toe- dan afgenomen was. Eerder verrichte ik veldwerk in dit gebied in 1971, 1973 en 1980. Toen waren dergelijke veroordelingen nog onmogelijk.

2. In dit artikel gebruik ik de termen hekserij en toverij door elkaar. Evans-Pritchard heeft in zijn klassieke monografie over de Azande (1937) voorgesteld een terminologisch onderscheid te maken tussen heksen, die over aangeboren krachten beschikken, en tovenaars die van externe hulpmiddelen gebruik maken. Veel antropologen hebben die onderscheiding overgenomen. Maar net als bij veel andere Afrikaanse volken is die onderscheiding niet goed toepasbaar bij de Maka en bij andere groepen in Oost-Kameroen, besproken in dit artikel. Omdat in de Maka voorstellingen over *djambe* (verborgen kracht) het accent vooral ligt op iemands vermogen zich te transformeren, gebruik ik in het vervolg van dit artikel vooral de term hekserij.

3. Vergelijk onder anderen Fadika 1975; Kimvimba 1978; Mathe 1976; Yombi 1984; Mboukou 1985; Mambou-Pembelot 1985. Zie voorts ook Schoffeleers 1988 en Rouvère van Nieuwaal 1988.

4. Ik heb – langs informele weg en via de zeer gewaardeerde hulp van dr. Cyprian Fisiy – inzage gekregen in 12 dossiers van hekserijzaken voor rechtbanken in de Oostprovincie uit de jaren 1983, 1984 en 1985. Daarnaast heb ik over een achttal andere zaken uitgebreide mondelinge informatie verzameld. De hierboven behandelde casus rond meester Mbase is overigens in andere opzichten – de hoogte van de straffen, de rol van moderne dorpsnotabelen als aanklagers, de reacties van de rechtbank – wel representatief.

5. De panterenorren kunnen volgens de Maka gebruikt worden als vergif: ze zijn zo hard dat ze, als je ze fijn maalt en aan iemand te eten geeft, diens darmen doorboren zodat hij sterft. Maar ze zouden nog vaker gebruikt worden 'pour lancer le sort', om ze symbolisch op iemand af te schieten, hetgeen ook de dood ten gevolge heeft.

6. Ook in de koloniale tijd klaagden Europese ambtenaren overigens over de ontoereikendheid van het westerse recht tegenover de praktijken van het Afrikaanse hekserijgeleef. In 1950 schrijft de Fransman Soucadaux van het bureau voor Affaires Politiques in Yaoundé b.v. over de 'inadaptation du nouveau régime judiciaire et la méconnaissance systématique par les magistrats des crimes et délits que le Code Pénal Français n'avait pas prévu' (AN, Yaoundé, 900/CF/APA, 14-10-1950). Vergelijk ook dossier Aa 1934/16, 'Notes on Witchcraft in Its Relation to Administrative Problems' in de National Archives Bureau (archieven van Engels Kameroen) waarin een uitgebreid debat te vinden is tussen Britse bestuursambtenaren uit Nigeria en Lagos over de vraag of de overheid lokale be-

strijders van hekserij moest vervolgen. Er werd dus wel gediscussieerd over de rol van de heksendokter bij de bestrijding van de hekserij en diens mogelijke relaties met de officiële rechtbanken. Maar concrete effecten hadden die discussies nauwelijks. In de praktijk hield de heksendokter onder de koloniale rechtsbedeling een bedreigde positie.

7. Deze voorstellingen zijn zeker niet specifiek voor de Maka. Mathe (1976), een advocaat uit Lomé (Togo), geeft een samenvatting van de hekserijvoorstellingen in dat gebied die vrijwel identiek is. Eén van de gevolgen van de grote aandacht voor hekserij in de moderne massamedia en bij de rechtbanken kan zijn dat er een soort globale hekserijcultuur ontstaat, waarbij allerlei bijzonderheden van het hekserijdiscours in de verschillende lokale samenlevingen verdwijnen.

8. Het is niet duidelijk in hoeverre de Maka vóór de koloniale verovering openlijke sancties tegen heksen kenden. Sommige oudsten vertellen wel verhalen over vrouwen die bij het overlijden van hun man beschuldigd werden van hekserij en dan door de mans familie terechtgesteld werden. Die verhalen komen overeen met een patroon dat voor de westerburen van de Maka, de Beti, uitgebreider is beschreven (Laburthe-Tolra 1985). Maar die verhalen zijn bij de Maka tamelijk zeldzaam. Volgens de meeste oudsten zocht men vroeger, net zo goed als nu, bij onrust over hekserijgeruchten vooral de oplossing bij de *nkong* (heksendokter) en diens verborgen middelen.

9. Die ambivalentie komt soms duidelijk tot uitdrukking in de terminologie van de rechtbankdossiers. De term *sorcier* heeft daarin vanzelfsprekend een zware lading. Beklaagden die zichzelf als *sorcier* aanduiden hebben eigenlijk al bekend. In verschillende dossiers noemen heksendokters die als getuigen gehoord worden zichzelf echter ook *sorcier*, zonder dat de rechtbank daar verder op reageert. Voor de Maka is dit ook vanzelfsprekend: de heksendokter is de *sorcier* bij uitstek. In de terminologie van de rechtbank is *sorcier* daarentegen uitsluitend negatief. Zulke inconsistenties treden kennelijk op doordat het bredere Maka-begrip van *djambe* vertaald wordt in de westerse categorie *sorcellerie*.

10. Ik beschik niet over gedetailleerde gegevens over de frequentie van zulk soort klachten. In 1987 zeiden informanten in de drie dorpen (variërend van 120 tot 585 inw.) waar ik vooral gewerkt heb, dat er per jaar en per dorp meerdere klachten (2 à 3) over hekserij aan de rechtbank voorgelegd worden. Lang niet alle klachten werden ontvankelijk verklaard. Dit zijn natuurlijk zeer schetsmatige aanduidingen. Helaas stuitte verzameling van gedetailleerdere gegevens op problemen door gebrek aan tijd en de gevoeligheden rond dit onderwerp.

11. Dit is dus niet helemaal juist: de rechters in de Oostprovincie baseren zich bij hun uitspraak tegen heksen vooral op artikel 251 dat al sinds 1967 in de Code Penal is opgenomen (verg. Fisiy t.p.). Ik ben er ook niet in geslaagd uit te vinden wanneer dat bericht precies in de krant had gestaan. Niettemin werd het verhaal over 'het nieuwe artikel' mij door verschillende informanten verteld.

12. Vergelijk voor een interessant parallel de hekserijvervolgingen die het marxistisch-leninistische één-partijregime in Benin in de jaren zeventig via de radio instelde (zie Elwert 1986).

13. Vergelijk Geschiere 1988 en de daar aangehaalde literatuur over Europa (onder anderen Muchembled 1981). In sommige opzichten waren natuurlijk ook de kerkelijke functionarissen, die een rol speelden in de Europese heksenprocessen, betrokken in de sfeer van occulte krachten (vergelijk de bijdragen van De Blécourt en de Waardt in dit nummer). Maar, anders dan de Afrikaanse heksendokters, ontleenden zij hun macht aan hun positie in de kerkelijke hiërarchie en niet aan hun vermeende toegang tot de occulte krachten.

14. Vergelijk onder andere Mambou-Pembelot 1985; Kimvimba 1978; Mathé 1976.

Geraadpleegde literatuur

- Bayart, J.-F., *L'Etat au Cameroun*. Fondation nationale des Sciences Politiques, Parijs 1979.
- Elwert, K., 'Befreit Euch von den Zwängen der Religion' – Der Wandel der Vodun-Kulte in Benin. *Journal für Geschichte*, 9 (1986): 48-60.
- Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Clarendon Press, Oxford 1937.
- Fadika, M., Le Droit, les sorciers, magiciens, guérisseurs, féticheurs et marabouts. *Pe-nant*, 750 (1975): 439-450.
- Fields, K.E., Political Contingencies of Witchcraft in Colonial Central Africa: Culture and State in Marxist Theory. *Canadian Journal of African Studies*, 16 (1982): 567-593.
- Fields, K.E. *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton UP, 1985.
- Fisiy, Cyprian F., *Witchcraft Practices: Repression of the Invisible*. Working Paper, Africa Studies Centre, Leiden t.p.
- Geschiere, P., Child-witches against the Authority of Their Elders. In: R. Schefold, J.W. Schoorl en J. Tennekes (red.), *Man, Meaning and History*. Nijhoff, Den Haag 1980, 268-299.
- Geschiere, P., Hegemonische regimes en volksverzet in post-koloniaal Afrika: Bayart, Gramsci en de staat in Kameroen. *Sociologische Gids* (themanummer *Staatsvorming in Afrika*), (1984/4): 344-69.
- Geschiere, P., Sorcellerie et modes populaires d'action politique chez les Maka, Cameroun. In: B. Jewsiewicki en H. Moniot, (red.), *Dialoguer avec le Léopard? Pratiques, savoirs et actes du peuple face au politique en Afrique noire contemporaine*. L'Harmattan, Parijs 1988: 270-304 (Engelse versie in *Critique of Anthropology*, 8 (1988): 35-63).
- Geschiere, P., Witchcraft and Cash-Crops, Transformations of Witchcraft Beliefs and Their Implications to Development in Two Cameroonian Societies. Paper for World Congress for Rural Sociology, Bologna, June 1988.
- Kapferer, B., *A Celebration of Demons*. Indiana UP, 1983.
- Kapferer, B., Pragmatic Power and Transcendent Ideal, Sorcery and State Buddhism in Sri Lanka. Paper Jayawardena Memorial Conference, Sydney 1986.
- Kimvimba, B.M.M., Le Juge zairois et la sorcellerie. *Penant* 761 (1978):303-315.
- Laburthe-Tolra, Ph., *Initiations et Sociétés Secrètes au Cameroun*. Karthala, Parijs 1985.
- Mambou, Pembellot, A., La Preuve des crimes de sorcellerie devant le juge pénal congolais. *Revue Juridique et Politique*, 1/2 (1985): 124-9.
- Mathe, M., La Justice face à la sorcellerie. *Penant*, 73 (1976): 311-27.
- Mboukou J.-H., Ethnologie criminelle du Gabon. *Revue Juridique et Politique*, 1/2 (1985): 178-88.
- v. Rouveroy v. Nieuwaal, E.A.R., Hekserij en volksrechtspraak in een Togolese samenleving. *Recht der Werkelijkheid*, 2 (1988): 97-114.
- Rowlands, M., en J.-P. Warnier, Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon. *Man (N.S.)*, 23 (1988): 118-132.
- Schoffeleers, M., Moord in de middag. *Recht der Werkelijkheid*, 2 (1988): 84-97.
- Taussig, M., *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. University of Chicago Press, 1987.
- Yombi, A.B., La répression de la sorcellerie dans le Code pénal camerounais: Le cas du Kong dans le Ntem. *Jahrbuch für Afrikanisches Recht*, Bnd 5 (1984): 3-12.