

# Divinatie met vier tabletten: Een belangrijke vorm van niet-kosmopolitische medische technologie in Zuidelijk Afrika<sup>1</sup>

**Wim van Binsbergen**

Afrika-Studiecentrum, Leiden/Vakgroep Culturele Antropologie en Sociologie der Niet-westerse Samenlevingen, Vrije Universiteit, Amsterdam

[ volledige versie van een artikel dat in verkorte vorm werd gepubliceerd als: van Binsbergen, W.M.J., 1994, 'Divinatie met vier tabletten: Medische technologie in Zuidelijk Afrika', in: Sjaak van der Geest, Paul ten Have, Gerhard Nijhoff en Piet Verbeek-Heida, eds., *De macht der dingen: Medische technologie in cultureel perspectief*, Amsterdam: Spinhuis, pp. 61-110. ]

## 1. Inleiding

Het stellen van een diagnose lijkt een noodzakelijke stap in elke vorm van medisch handelen. In autochtone Afrikaanse medische systemen vormt divinatie<sup>2</sup> (het geheel van procedures bedoeld om kennis te verwerven die met alledaagse middelen niet beschikbaar is; Peek 1991c), een belangrijke diagnostische procedure, en als zodanig ook een belangrijk veld van *medische technologie*. Het gaat bij divinatie immers om het gebruik, ten behoeve van de productie van therapeutisch relevante kennis, van een materieel apparaat waarvan constructie en toepassing min of meer geïnstitutionaliseerd en geprofessionaliseerd zijn.

In Zuidelijk Afrika is divinatie gewoonlijk de eerste, en goedkoopste, fase in het contact tussen cliënt en medisch-religieus specialist. De waarzegger is, naast de kliniek voor kosmopolitische geneeskunde, de voornaamste eerstelijns-gezondheidszorg waarmee de Zuidelijk-Afrikaanse patiënt in aanraking komt. Divinatie staat zelden alleen: de waarzegger is meestal ook degenen die de therapie levert, in details variërend al naar gelang het medisch-religieuze sub-systeem waarin de waarzegger is gespecialiseerd. Voor een eerste, verkennende divinatiesessie betaalt men meestal een bedrag overeenkomend met wat men in een halve tot een hele dag als ongeschoolde in de formele sector kan verdienen. De aanleiding tot zo'n sessie is niet slechts evident medische situaties die als zodanig ook zijn onderkend in de kosmopolitische geneeskunde, maar kan ook betrekking hebben op het streven van de cliënt naar macht en succes, of naar een oplossing voor eigen machteloosheid en tegenwerking door anderen, in willekeurig welke levenssfeer.

---

<sup>1</sup> Een eerdere, Engelstalige versie van dit artikel werd gepresenteerd op de Achtste Marktdag Medische Sociologie en Antropologie, Nederlandse Antropologische en Sociologische Vereniging (NSAV), Amsterdam, 23 november 1990. Ik ben Sjaak van der Geest en Rob Buijtenhuijs erkentelijk voor nuttig commentaar.

<sup>2</sup> Buiten de antropologie ook wel *mantiek* genoemd.

Divinatie heeft altijd veel belangstelling ondervonden in de antropologie van Afrika,<sup>3</sup> niet alleen als centraal gegeven in de medisch-religieuze systemen van een specifiek continent, maar ook omdat zij ons al vanaf de opkomst van ons vak confronteert met een in eerste instantie bevreemdend samengaan van rationaliteit en symboliek, van classificatorische logica en tautologische betekenis, van empirische input tegenover schijnbaar niet-empirische, naar het bovennatuurlijke verwijzende output. Het potentieel, en de beperkingen, van divinatie: het menselijke vermogen tot begripsvorming en tot empathie, en tot ontsnapping in het imaginaire (zoals wij dat menen te onderkennen als onderzoekers van de divinatiesystemen van andere mensen dan ons zelf) — het doet ons denken aan het potentieel en de beperkingen van de antropologie zelf. Als buitenstaanders die trachten de betekenis te vatten van het intieme leven van andere mensen, hebben antropologen en waarzeggers veel met elkaar gemeen en kunnen zij veel van elkaar leren.

In het werk van Renaat Devisch en Richard Werbner<sup>4</sup> (voortbouwend op dat van Victor Turner) wordt veel nadruk gelegd op wat wij de praxeologische<sup>5</sup> dimensie noemen: waarzegger en cliënt, die aan het begin van de sessie vaak weinig van elkaar weten en misschien zelfs geen deelgenoten zijn in dezelfde taal en cultuur, creëren in de loop van de divinatiesessie vormen van verbale en non-verbale communicatie, waarbij potentiële symboliek tot volle bloei komt en nieuwe *instant*-betekenissen worden gesmeed; en dankzij deze praxeologie kan de divinatie bij de cliënt de indruk wekken van onverwachte en uiterst relevante openbaringen. Met gebruik van dramatische middelen (spraak, gebaar, opbouw naar een climax) wordt een tijdelijke verstandhouding tussen cliënt en waarzegger tot stand gebracht, waarbij beiden putten uit een impliciet reservoir van gemeenschappelijke uitgangspunten. Beiden hebben immers een menselijk lichaam en een menselijke geest en hebben alleen al op die gronden vele ervaringen gemeen. Subtiele benaderingen langs deze lijnen trachten recht te doen aan zowel de dramatische, creatieve, symbolische en emotieve aspecten van de divinatie-ervaring, als aan het vluchtig karakter daarvan. Divinatie komt uit deze werken naar voren als een meeslepend, sterk individueel avontuur waarin in grote mate geïmproviseerd wordt. Ontevreden met de a-dynamische structureel-functionalistische benaderingen zoals die in eerdere decennia opgeld deden (waarin de sociale effecten van divinatie meer aandacht kregen dan de inhoudelijke en symbolische aspecten van de sessie zelf), en hun betoog verrijkend met een structuralistische inspiratie, zoeken Devisch en Werbner naar nieuwe wegen om het unieke en het openbare in divinatie te benaderen, maar zij schijnen de geïstitutionaliseerde aspecten van divinatie te onderschatten. Zij neigen ertoe om de individuele virtuositeit van de waarzegger te benadrukken ten koste van de culturele

---

<sup>3</sup> Klassieke benaderingen zijn bij voorbeeld Evans-Pritchard 1972; Fortes 1966; Turner 1961, 1967, 1975; Maupoil 1943a; Bascom 1969; Junod 1927: ii, 539v, 604v. Een uitstekend overzicht van gangbare benaderingen in Devisch 1985a. Belangrijke moderne studies zijn onder meer Jackson 1989; Mendonsa 1982; Peek 1991a.

<sup>4</sup> Vgl. Devisch 1978, 1985a, 1985b, 1986, 1987, 1991; Werbner 1971, 1972, 1973 en vooral 1989b (over divinatie bij de Botswaanse Tswapong).

<sup>5</sup> Over deze term zie tevens: van Binsbergen & Schoffeleers 1985: 17v.

context waarbinnen zij of hij werkt. Hoewel ik onder de indruk ben van hun werk, zal ik hen in het onderhavige betoog niet volgen in hun hoge vlucht van symbolisch en praxeologisch raffinement.

De praxeologische auteurs schijnen ervan uit te gaan dat er geen grenzen mogen zijn aan de diepte van symbolische of structuralistische doordringing — dat iedere centimeter ‘dieper’ betekent een winst van even zoveel meer inzicht. Er bestaat hier echter een groot gevaar antropologische artefacten te produceren: academische constructies die niet wortelen in de subjectieve, al dan niet bewuste voorstellingswereld van de participanten. De verborgen verbindingen in de diepstructuur waarnaar men ons heeft leren zoeken, zijn logische of structurele implicaties die wij als antropologen traceren en uitvinden — *maar voor de participanten zelf (met name de cliënten) werkt het systeem slechts omdat deze interne werkingen en implicaties aan hun waarneming zijn onttrokken.*

Betekent dit dat men niet tegelijkertijd een goede waarzegger en een goede antropoloog kan zijn? Niet noodzakelijk. Wij hebben hier te maken met een variant van het oude, en vooralsnog onopgeloste, probleem dat sommige van de beste religieus-antropologen (onder wie Evans-Pritchard en Turner) in hun persoonlijk leven diep gelovig waren; waarom dan gelovigen van de autochtone Afrikaanse religies uitsluiten (vgl. van Binsbergen 1991a)? Het probleem behoeft niet noodzakelijk geformuleerd te worden in termen van een tegenover elkaar stellen van ‘exotische anderen’ en ‘ons academici’. Het gaat in wezen om een contrast niet tussen ‘eigen’ en ‘anderen’, maar tussen primaire symbolische producenten (Zuidelijk-Afrikaanse waarzeggers, maar ook bij voorbeeld dichters en kunstschilders in onze eigen samenleving) versus academische *re*-producenten wier taak het is om, op papier, modellen te ontwerpen waarvan aannemelijk gemaakt kan worden dat hun inwendige structuur analoog is aan de bouw en werking van de primaire symbolische producten in het werkelijke leven. Hoewel zo’n ding van papier het natuurlijk nooit echt kan doen (ons nooit echt iets zal openbaren, of ons nooit echt doet huilen terwijl een echte divinatiesessie, of een echt werk van literaire kunst, dat wel doen), trachten wij in onze rol van academici het papieren model steeds ingewikkelder en diepzinniger te maken; maar dat brengt ons niet noodzakelijk dichterbij inzicht in de aard van het origineel.

Mijn eigen positie in de analyse van divinatie<sup>6</sup> heeft zich in de laatste jaren dramatisch gewijzigd: naast academisch onderzoeker van Afrikaanse religie, ben ik in 1990 een gediplomeerd beoefenaar van Afrikaanse divinatie en geneeskunde geworden (van Binsbergen 1991a).

Dit brengt mij op een reden waarom het etnografisch geformuleerde papieren model van het orakelsysteem niet kan werken, zelfs indien het volledig recht zou doen aan alle symbolische aspecten die de praxeologen benadrukt zouden willen zien. De etnografie kan zich als tak van sociale wetenschap niet onttrekken aan het dominante wetenschappelijke wereldbeeld, en dat is aan het eind van de twintigste eeuw nog steeds overwegend mechanisch of probabilistisch. Niet voor niets wijst Peek (1991b)

---

<sup>6</sup> In het kader van meer algemeen antropologisch veldwerk, deed ik onderzoek naar trancedivinatie in het bergland van noordwest Tunesië in 1968 en 1970; het bijsteelorakel en andere divinatievormen bij de Zambiaanse Nkoya, 1972-74, 1977, 1978, 1989, 1992; orakels bij de Manjaks en Feloes in Guiné-Bissau in 1983; en viertablettendivinatie en trancedivinatie in Botswana sinds 1988.

erop dat antropologen slechts zeer zelden<sup>7</sup> hun paranormale ervaringen in het veld etnografisch ter discussie brengen. De gebruiksaanwijzing voor een divinatieapparaat kan etnografisch moeilijk in andere dan positivistische termen worden gegeven, waarbij dus de nadruk ligt op formele en informele procedures die de bewuste keuzemogelijkheden en de controle van de waarzegger ten volle laten uitkomen. Wat geen gebruiksaanwijzing, en geen etnografische beschrijving in de huidige zin van het woord, kan overbrengen is dat de waarzegger niettemin zijn orakelapparaat zelf althans op het moment van de sessie volstrekt serieus neemt, en dat hem aldus kan dienen als voertuig voor een kennis die, gedeeltelijk misschien op halfbewuste empirische waarnemingen of informatie berustend, niettemin opgeslagen ligt, en gezeefd en geordend wordt, in het onbewuste. De spanning die ik verderop beschrijf als voortkomend uit de zorg van de waarzegger om ondanks de snelheid waarmee nieuwe patronen zich in de sessie voordoen geloofwaardig en deskundig te blijven overkomen bij de cliënt, levert waarschijnlijk nog andere winst op dan goedgelovigheid, katharsis, en het vermijden van professioneel gezichtsverlies. De orakeltechniek bestaat uit het tot stand brengen van een helende communicatie met de cliënt, maar onmisbaar daarbij is dat de waarzegger de communicatie tot stand brengt tussen haar of zijn eigen bewuste zelf, en het onbewuste. *Het orakel is het voertuig voor beide vormen van communicatie.* Waarschijnlijk worden of blijven slechts diegenen waarzegger die een bijzondere begaafdheid hebben beide tegelijk tot stand te brengen. Vrijwel iedere divinatiepraktijk inclusief de mijne kent frappante voorbeelden van wat Jung ‘synchroniciteit’ of ‘betekenisvol toeval’ heeft genoemd (vgl. Jung 1973a, 1973b; von Franz 1984). Het is beter deze voorlopig buiten de sociaal-wetenschappelijke analyse te houden dan ze geweld aan te doen door ze te wringen in het keurslijf van een positivistisch, reductionistisch denkmodel. Op dezelfde wijze kan een geestelijke de sociologie van zijn kloostergemeenschap aan een wetenschappelijke analyse onderwerpen zonder in hetzelfde sociologische betoog zijn geloof ter discussie te stellen.

Dit is een bijdrage in een boek over over medische technologie, en daarom richten wij ons hier in eerste instantie op de materiële verschijningsvorm van het divinatieapparaat en op zijn praktische gebruiksaanwijzing als voorwaarden om steeds weer volgens dezelfde principes op elkaar gelijkende divinatiesessies vorm te geven. Het hoofddoel van dit stuk is de lezer een indruk te geven van de kennis waarmee men zich in de Afrikaanse specialistische rol kan handhaven en ontplooien. Het grootste deel van dit artikel zal een gedetailleerde beschrijving omvatten van het divinatiesysteem zoals ik dat in de stad Francistown, Noord-Oost Botswana, heb geleerd en inmiddels zelf ook als waarzegger toepas.<sup>8</sup> Strevend naar een

---

<sup>7</sup> Uitzonderingen zijn bijvoorbeeld: Grindal 1983; Stoller & Olkes 1987; van Binsbergen 1991a; vgl. ook Lewis 1974.

<sup>8</sup> Veldwerk werd verricht van november 1988 tot oktober 1989, in augustus-september 1990, juni-juli 1991 en april-mei 1992, in Francistown en in plattelandsgemeenschappen in Botswana's Noord-Oost District, met korte excursies naar zuidwestelijk Zimbabwe. Ik betuig gaarne mijn dank aan de volgende personen en instellingen: de *Applied Research Unit, Ministry of Local Government and Lands, Republic of Botswana*, voor de gastvrijheid betoond aan mij als gastonderzoeker; aan het Afrika-Studiecentrum, Leiden, dat mij toestemming en fondsen voor dit onderzoek gaf; aan mijn gezin voor onvoorwaardelijke steun in het veldwerk; aan Chuke Amos, Diketso Keamogetswe, Ennie

gebruiksaanwijzing, dus geschreven vanuit het perspectief van de specialistische gebruiker, heb ik afgezien van de conventie om gedetailleerde protocollen van werkelijke sessies te presenteren; ook plaatsgebrek was een reden voor deze beperking. Tegen het eind van mijn betoog zal ik laten zien hoe dit systeem zich over grote delen van Zuidelijk Afrika heeft verbreid, wat de factoren van die verbreiding zijn geweest, en wat de implicaties hiervan zijn voor gebruik als vorm van niet-kosmopolitische medische technologie.

Het is mogelijk dat met een dergelijke opzet ook de onderhavige studie ten prooi valt aan de trivialisering die Werbner (1989b: 23) bij vrijwel alle hedendaags divinatie-onderzoek in Afrika meent te moeten constateren. De spanning tussen het individuele avontuur en de gestructureerde institutie is echter een universeel menselijk en sociaal verschijnsel, en in feite gaat het hier om twee gelijkwaardige en complementaire gezichtspunten in de studie van divinatie. Wanneer een waarzegger en een cliënt ergens in hedendaags Afrika samenkomen, zijn er naast hun praxeologische *ad hoc* communicatie immers niet alleen maar lichamelijke en geestelijke universalia aan de orde, maar ook aan ruimte en tijd gebonden omstandigheden die zij delen (zelfs al hebben zij niet dezelfde moedertaal en plattelandscultuur van herkomst): een plaatselijke ecologie, een produktiewijze (de perifeer-kapitalistische), een soortgelijke positie in een nationale of wereldwijde hiërarchie van klassen en rassen, een convergerende historische ervaring binnen koloniale en post-koloniale staat en etnische processen, en een substraat van een gemeenschappelijke regionale cultuur waarvan de tot eenvormigheid neigende symbolische dieptestructuur schuil gaat onder de schijnbare diversiteit van talen en culturen aan de oppervlakte (vgl. van Binsbergen 1981). Niet iedere vorm van divinatie is even goed toegesneden op deze sociaal-structurele componenten, en in de conclusie van mijn betoog zal ik de opmars van het viertablettenorakel in Zuidelijk Afrika langs deze lijnen trachten te verklaren.

## **2. Een divinatiesysteem bestaande uit een random generator (in de vorm van vier gemerkte tabletten) en een interpretatieschema**

In Francistown en omgeving gebruiken vrijwel alle medisch-religieuze specialisten een set van vier op verschillende wijze gemerkte *orakeltabletten*: min of meer platte, in bovenaanzicht rechthoekige of driehoekige voorwerpen, wier grootste afmeting meestal minder dan 10 cm is, en gemaakt van hout, been of ivoor. De sets verschillen onderling in details en ik zal een set beschrijven die ik in 1989 verworven heb en sindsdien gebruik. De bovenkant van alle vier tabletten is aangegeven door een zigzagrand langs de hele omtrek. Van de vier tabletten zijn er twee van onderen ingekerfd. De niet-ingekerfde tabletten hebben aan één zijde eenvoudige tekeningen ingekrast. De vier tabletten zijn aldus duidelijk onderscheiden van elkaar. Zij dragen voorts een vaste naam, en hun worden eigenschappen toegedacht waardoor zij worden

---

Maphakwane, Edward Mpoloka, Joshua Ndlovu, Dikeledi Moyo en Rebecca Siska voor onderzoeksassistentie; aan medisch-religieuze specialisten, leerlingen en cliënten in het gebied; aan burens, vrienden, onderzoeksparticipanten en ambtsdragers in geheel Francistown en omgeving.

onderscheiden in naar geslacht en leeftijd, zoals aangegeven in diagram 1. Daarin is de uiterlijke verschijningsvorm van de vier tabletten schematisch weergegeven, zowel met de gemerkte kant naar boven en zichtbaar ('open', 'wakend'), als met de gemerkte kant naar onder en onzichtbaar ('gesloten', 'slapend').<sup>9</sup>





leeftijd	geslacht	
	vrouwelijk	mannelijk
senior	 Kwami	 Chilume
junior	 Ntakwala	 Lumwe

Diagram 1. Uiterlijke verschijningsvorm van een orakelset uit Francistown.

De betekenis van de namen van de tabletten, en van hun iconografische verschijningsvorm (dat wil zeggen de vormprincipes die hun artistieke uitvoering systematisch bepalen), heb ik nergens in het onderzoeksgebied systematisch toegelicht gekregen, en een behandeling van deze belangrijke onderwerpen moeten wij laten rusten totdat wij het Francistownse viertablettenorakel in vergelijkend en historisch perspectief gaan behandelen.

De tabletten worden neergeworpen, en, afhankelijk van welke van de vier terechtkomen met de gemerkte zijde naar boven of naar beneden gericht, zijn er een aantal verschillende configuraties mogelijk. Iedere configuratie heeft zijn eigen naam, een standaard loftuiting, en een tamelijk vastliggende interpretatie.

Alvorens over te gaan tot een bespreking van de interpretatie van de diverse configuraties, moeten wij stilstaan bij de wiskundige eigenschappen van het divinatieapparaat. De tak van wiskunde bekend onder de naam combinatieleer levert ons de algemene formule:  $C=n^k$ , waarin  $C$ =totaal aantal verschillende configuraties (geordende deelverzamelingen),  $n$ =aantal waarden dat ieder element kan aannemen (ervan uitgaande dat ieder tablet evenveel waarden kan aannemen), en  $k$ =het aantal ondubbelzinnig onderscheiden elementen c.q. tabletten (vgl. Lipschutz 1983: 154v). Als er vier afzonderlijk gemerkte en/of benoemde tabletten zijn die ieder de waarde 'open' of 'gesloten' kunnen aannemen, geldt:  $C=2^4=16$ . Ieder van deze zestien configuraties is in het inheemse systeem bij naam onderkend en heeft zijn eigen vaste interpretaties. Strikt formeel bezien is de materiële verschijningsvorm van het

<sup>9</sup> Inderdaad zijn *Kwami* en *Chilume* in gesloten vorm niet van elkaar te onderscheiden, maar dit levert geen probleem op aangezien (zoals wij verderop zullen zien) interpretatie steeds slechts plaatsvindt op het niveau van de configuratie als geheel (waarvan de verschijningsvorm na iedere val nooit met die van een andere verward kan worden) en niet van het individuele tablet. Overigens zou zonder de zigzagrand de open kant van *Ntakwala* en *Lumwe* niet van de gesloten kan te onderscheiden zijn.

viertablettensysteem dan ook niets anders dan een apparaat dat (op een door het blinde toeval bepaalde wijze) zestien verschillende waarden genereert die vervolgens aan de kant van een catalogus van betekenissen worden geïnterpreteerd. In dit geval wordt de toevalsfactor geleverd door de tabletten ongecontroleerd te laten vallen vanuit de tot een kom gevormde beide handen waarin zij worden opgegooid en dooreen geschud. Bij de eerste gooi laat men de stenen soms eenvoudig neervallen vanuit de zak waarin zij bewaard worden. De toevalsfactor had ook kunnen worden ontleend aan het blind trekken van de tabletten uit de gesloten zak, of uit het trekken van de gehele getallen groter dan 0 en kleiner dan 17 uit een tafel van aselechte getallen, of door gebruik te maken van de *random-generator*-functie in een computerprogramma;<sup>10</sup> en zoals wij dadelijk zullen zien is hiermee de menselijke vindingrijkheid om toevalsfluctuaties in divinatiesystemen te generen nog geenszins uitgeput.

De wiskundig relevante formele kanten van het viertablettenorakel worden verder duidelijk wanneer wij het vergelijken met een ander type orakel dat in Zuidelijk Afrika wijd verbreid is: dat van half-bolvormige notedoppen, die bij blindelings neergooien eveneens in open of gesloten positie kunnen verschijnen.<sup>11</sup> Nemen wij, zoals gebruikelijk is, zes ongemerkte notedoppen, dan kunnen zullen er niet zestien maar slechts zeven verschillende configuraties optreden (nu geldt namelijk:  $C=k+1$ ), en wel met verschillende waarschijnlijkheden (tabel 1):

aantal open [en gesloten] noten	waarschijnlijkheid
0 [6]	0,016
1 [5]	0,063
2 [4]	0,234
3 [3]	0,313
4 [2]	0,234
5 [1]	0,063
0 [6]	0,016
totaal	1,000

Tabel 1. De zeven verschillende configuraties en hun waarschijnlijkheid bij zes ongemerkte elementen in het notedop-orakel

<sup>10</sup> In een thans volledig operationeel (en door mij in mijn divinatiepraktijk als hulpmiddel gebruikt) computerprogramma heb ik het Francistownse divinatiesysteem nagebouwd, en hoewel het programma zeer lang is geworden door onder meer de vele interpretaties langs diverse dimensies, de onderlinge beïnvloeding van open en dichte combinaties, en de specifieke betekenis van bepaalde combinaties in bepaalde fasen van de sessie, bestaat de 'motor' uit slechts één regel: een *random generator* die aselechte gehele getallen genereert van 1 tot 16; van Binsbergen 1991b.

<sup>11</sup> Junod 1927: ii, 539v; Bourdillon 1976: 177v; Gelfand 1964: 77v; Gelfand 1956: 116, 148v; Reynolds 1963: 104. Dit orakeltype komt ook in West-Afrika voor: Trautmann 1939: 25 (afbeelding), 92v.

In dit voorbeeld is de waarschijnlijkheid van de meest frequente worp maar liefst twintig keer hoger dan die van de minst frequente worp. Bepalend is hier dat de ongemarke (of, in wiskundige termen, ongeordende) notedoppen niet van elkaar kunnen worden onderscheiden. Een worp waarbij de eerste notedop gesloten is en alle andere open, ziet er net zo uit als één waarbij de eerste notedop open is, de tweede gesloten, en de resterende weer open; de waarschijnlijkheid van voorkomen van worpen met hetzelfde resultaat wordt bij elkaar opgeteld. Zonder ordening zijn veel minder configuraties te onderscheiden en hebben de diverse configuraties niet alle dezelfde waarschijnlijkheid om voor te komen. Om zestien verschillende configuraties te verkrijgen met ongemarke notedoppen zouden wij er vijftien moeten gebruiken; wat het orakel van ongemarke notedoppen kenschetst als inefficiënt en weinig geraffineerd.

Naamgeven is één voor de hand liggende methode om de elementen in een verzameling te onderscheiden, met andere woorden te ordenen; deze methode is kennelijk gevolgd in het Zuidelijk-Afrikaanse systeem zoals in Francistown. Een andere methode zou zijn om ze letterlijk te ordenen door ze in een vaste positie te plaatsen, bijvoorbeeld door ze te doorboren en aan een koord te rijgen. Ook zou men ze één voor één (in plaats van allemaal tegelijk) uit de gesloten zak kunnen trekken, en op die manier het eerst getrokken element zichtbaar onderscheiden van het tweede, etc.<sup>12</sup>

Formeel-wiskundig doen de concrete uiterlijke verschijningsvorm van het orakelapparaat, de connotaties van geslacht en leeftijd, en de specifieke betekenis en etymologie van de namen van de afzonderlijke elementen van het orakelapparaat er inhoudelijk volstrekt niet toe, zolang zij maar het ordeningsprincipe leveren op grond waarvan zestien verschillende configuraties met ieder even grote waarschijnlijkheid kunnen worden gegenereerd. Het is een wezenlijk kenmerk van het Zuidelijk-Afrikaanse viertablettensysteem<sup>13</sup> dat aan deze voorwaarden is voldaan. Als alle configuraties evenveel kans hebben om voor te komen, betekent dit voor het interpretatieschema ook dat de daarin voor een bepaalde configuratie genoemde betekenis in principe evenveel kans heeft om aan de orde te komen als de betekenis verbonden aan andere configuraties; geen interpretatie is dus door haar zeldzaamheid op zich gemarkeerd.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Voor een parallel betoog, vgl. Bascom 1969: 10.

<sup>13</sup> Niet altijd gaat het daarbij om zestien configuraties. Bij de onderling nauw verwante Tswana en Noordelijke Sotho van Botswana en Zuid-Afrika (bijv. Campbell 1968; de Jager & Seboni 1964; Werbner 1989b; Eiselen 1932) wordt een speciale vorm van het hier beschreven viertablettensysteem gehanteerd, waarbij de beide mannelijke tabletten piramidevormige delen van runderhoeven zijn, die ieder op één van de vier vlakken kunnen neerkomen; de vrouwelijke tabletten zijn de ook in Francistown gebruikelijke platte tabletten met één gemerkte en één ongemarke kant. In een dergelijk geval is de formule voor het aantal configuraties:  $C = \binom{n_a}{k_a} * \binom{n_b}{k_b}$ , waarin  $n_a$ =aantal afzonderlijke waarden dat een element van type a kan aannemen,  $k_a$ =het aantal afzonderlijke elementen van type a, en evenzo *mutatis mutandis* voor  $n_b$  en  $k_b$ ; in dit concrete geval:  $C=4^2*2^2=64$ . Dit aantal wordt inderdaad genoemd door Eiselen (die voor elke configuratie de loftuiting en daarin geïmpliceerde interpretatie geeft), Campbell, en Staugård.

<sup>14</sup> Niettemin is het Zimbabweaanse notedop-orakel beschreven alsof daarop dezelfde interpretatie-catalogus wordt toegepast als op het viertablettensysteem (Gelfand 1956: 148v; Bourdillon 1976: 177).



Opvallend is voorts dat alle wiskundig mogelijke, verschillende geordende deelverzamelingen ook werkelijk benut zijn binnen het lokale divinatiesysteem, in die zin dat voor elk van de zestien configuraties een verschillende naam en interpretatie beschikbaar is. Voor Zuidelijk Afrika wees Junod (1927: ii, 603v) vol verbazing voor het eerst om deze omstandigheid:

‘Setting aside his astralagus bones [het voetbeenorakel, zie verder] and confining himself to the four tablets, my informant showed me that, as their upper face was marked with dots whilst their lower face was quite plain and white, these four objects could fall in sixteen different ways, each of which had its own significance. This is mathematically speaking perfectly true, and I was greatly astonished to find an uneducated Bantu, belonging to a race so little developed from the point of view of the arithmethical sense, possessed of such a surprising knowledge of the law of permutations!’

Evenwel, dezelfde onberispelijke praktische toepassing van de combinatieleer doet zich voor in (ongeletterde) Westafrikaanse<sup>15</sup> divinatiesystemen waaronder het bekende *Ifa* orakel, in het semi-geletterde *Sikidy* divinatiesysteem van Madagascar dat in sterk verwante vorm ook op de Comoren voorkomt,<sup>16</sup> in klassiek-Arabische systemen waarvan die van West-Afrika en de Indische Oceaan onomstotelijk zijn afgeleid,<sup>17</sup> alsmede in Griekse, Etruskische en Romeinse, Babylonische, Tibetaanse en Chinese systemen die uitvoerige handboeken (waaronder het bekende *I Tjing*) omvatten.<sup>18</sup> Al deze systemen bestaan uit de verbinding van een interpretatiecatalogus met een simpele combinatorische *random generator* (het elimineren van palmpitten, kaurischelpen, graankorrels, kuiltjes in zand, kiezelstenen, of stelen van het duizendblad uit een grote hoop, zodat er slechts één of twee overblijven en de hoop — één van een kleine geordende reeks van dergelijke hopen — als ‘even’ of ‘oneven’ kan worden gescoord; of het gooien met tweewaardige tabletten; met divinatieketens bestaande uit acht schelpen of notedoppen die ieder tweewaardig zijn, dat wil zeggen die ieder open of gesloten kunnen neerkomen en dan door hun positie langs het snoer meteen geordend zijn; of met zes- of vierwaardige dobbelstenen). Het gaat hier om een wiskunde die zich niet ver verwijderd van de alledaagse ervaring: iedereen kan zelf in twee minuten uitproberen hoeveel verschillende configuraties er van vier tweezijdige tabletten te vormen zijn, enz. Om dezelfde reden treffen wij op vele plaatsen ter wereld een natuurlijk getalbegrip aan (dat trouwens nauw verwant is aan de combinatieleer), en eenvoudige principes van de meetkunde.

---

Van de zestien benoemde configuraties kan men er bij zes notedoppen uiteraard slechts zeven gebruiken, en deze zeven doen zich ook nog in sterk uiteenlopende frequenties voor, zodat de positieve of negatieve strekking van de minst frequente configuraties, ook al dragen zij dezelfde naam als bij het viertablettenorakel, een extra uitzonderlijk karakter krijgen.

<sup>15</sup> Bascom 1969, 1980; Trautmann 1939; Monteil 1931; Maupoil 1943a, 1943b; Hébert 1961; Jaulin 1966; Adler & Zempléni 1972; en talrijke verwijzingen aldaar. Overigens komt dezelfde combinatieleer terug in het Melanesische orakel gebaseerd op knopen in een touw: Lessa 1959.

<sup>16</sup> Trautmann 1939; Hébert 1961; Jaulin 1966; Vérin & Narivelo Rajaonarimanana 1991; en de uitvoerige literatuurverwijzingen aldaar.

<sup>17</sup> Fahd 1966, 1978; Maupoil 1943b; Jaulin 1966; Hébert 1961.

<sup>18</sup> Vgl. de bijdragen van Lama Chime Radha Rimpoché, Loewe, Morrison en Gurney aan de bundel van Loewe & Blacker 1981 — en de uitvoerige literatuurverwijzingen aldaar; over *I Tjing* zie ook Wilhelm 1973 en daarin het voorwoord van Jung (1973b).

### **3. Standaardisatie en individuele improvisaties in tabletdivinatie**

Het divinatiesysteem dat ik beschrijf vertoont een aanzienlijke mate van overeenstemming tussen de genezers in Francistown en omgeving, zelfs indien zij tot verschillende medisch-religieuze disciplines behoren.

De kennis die ik in eerste instantie verwierf bij één bepaald waarzegger wordt onderschreven door de meeste zo niet alle andere waarzeggers met wie ik in Francistown en omgeving in contact ben gekomen, ook indien zij tot verschillende medisch-religieuze subsystemen behoren: mijn eerste en voornaamste leermeester op het gebied van divinatie, de heer Smart Gumede, is een pragmatische, weinig ceremonieel ingestelde kruidendokter (*inyanga*) die de meeste gevallen interpreteert in termen van hekserij en behandelt met *materia medica*. Mijn andere informanten daarentegen zijn vooral geestesmediums (*sangoma's*), die onheil en ziekte interpreteren in termen van voorouderlijke woede of voorouderlijke uitverkiezing (zelfs hekserij wordt dan geacht pas vat op iemand te kunnen hebben omdat de relaties met de beschermende voorouders verstoord is), en die ritueel herstel van de band met de voorouders en volgen van de voorouderlijke roeping stellen boven de *materia medica* die zij niettemin ook gebruiken. *Sangoma's* beoefenen tegenwoordig tabletdivinatie naast trancedivinatie. De laatste vorm van divinatie is vanouds de voornaamste onder de Zuidelijk-Afrikaanse geestesmediums, vooral die van Ngoeni — o.m. Zoeloe en Ndebele — herkomst (cf. Hammond-Tooke 1981: 103f; Lee 1969). Zij organiseren hun therapeutische praktijk rond dansen en trommelen. Vooraanstaande geestesmediums in Francistown zijn onder meer de gezusters Elisabeth (Mma-Shakayile) en Rosie Mabutu — de eerste initieerde mij in *sangoma*-schap in de jaren 1990-1991, terwijl de laatste, enige weken voor haar droevig overlijden in 1989, mijn echtgenote als novice-lid (*thwaza*) in haar *sangoma*-groep accepteerde en in die context zowel haar als mijzelf toestond om te delen in de dagelijkse divinatietraining zoals die werd gegeven in haar *sangoma*-vestiging in de Francistownse wijk Maipaahela.

Contacten met andere waarzeggers in Francistown, in Botswana's Noord-Oost District en in aanpalend Zimbabwe hebben mij de indruk gegeven dat de overeenstemming ten aanzien van het divinatiesysteem niet beperkt is tot mijn sleutelinformanten maar over een uitgestrekt gebied bestaat.

Evenmin is het viertablettenorakel in het onderzoeksgebied aan één bepaalde etnische groep gebonden. De stad en de omringende dorpen zijn etnisch en taalkundig een lappendeken van onder meer Kalanga (= Westelijk Shona), Ndebele (een Ngoeni taal, gelijk Zoeloe), Tswana (ter plaatse al eeuwen vertegenwoordigd door de Khurutshe, alsmede door recente immigranten van vele andere Tswana groepen in Botswana en Zuid-Afrika), San (vroeger 'Bosjesman' genoemd), en Shona elementen. Allen gebruiken, als specialisten of cliënten, het hier beschreven divinatiesysteem, aangeduid met de namen *hakata* (Shona), *akata* (Kalanga) en *ditaola* (Tswana). De namen der configuraties bestaan zowel in het Kalanga als in het Tswana.

Hoewel sommige waarzeggers er nog de voorkeur aan geven om hun eigen tabletten te snijden, zijn de tabletten tot op aanzienlijke hoogte handelswaar geworden, geproduceerd naar vaste, geïnstitutionaliseerde uitgangspunten en ter

verkoop aangeboden tegen min of meer vaste prijzen. Voor zover de Francistownse specialisten hun tabletten niet zelf snijden kopen zij ze op de, door de Zimbabweaanse beroepsvereniging van genezers (ZINATHA) beheerde, medische afdeling van de Makokoba markt te Bulawayo in zuiswestelijk Zimbabwe (waar Francistownse genezers ook veel *materia medica* kopen).

Sommige waarzeggers, vooral degenen die hun eigen tabletten snijden, gebruiken tabletten die op het eerste gezicht nogal afwijken van de gestandaardiseerde vormen van de markt. Er doen zich in Zuidelijk Afrika een aantal verschijningsvormen van het viertablettensysteem voor, die door diverse auteurs zijn behandeld en die wij verderop in vergelijkend perspectief zullen bespreken.

Een waarzegger kan ertoe overgaan om, in plaats van één set van vier, een tweevoudige, drievoudige of zelfs vijfvoudige set te gebruiken, maar het uiterlijk van de tabletten, de namen die aan de configuraties gegeven worden en de betekenissen die daaraan gehecht worden onder de diverse aspecten, blijven dan ongewijzigd.

Dikwijls ook breiden waarzeggers hun sets uit met aanvullende elementen, die buiten de vier basistabletten vallen maar die geselecteerd worden op grond van hun persoonlijke bekoring voor de waarzegger. Een van de aanvullende stukken die dokter Gumede gebruikt is een halve-eeuw-oude munt; bovenkomen van kop of munt geeft hem, in combinatie met de standaard tabletten, aanwijzingen over de sterkte van de hekserij-factor in het geval in kwestie. Een kaurischelp kan dezelfde rol vervullen.<sup>19</sup>

Met deze aanvullende elementen voegt de waarzegger een persoonlijke noot toe aan het standaardpakket; dit ‘customizing’ is vergelijkbaar met de keuze van een bepaald type van opbergzak voor de tabletten, met de manier waarop de waarzegger zijn praktijkruimte inricht, waarop hij of zij de cliënten eigen regels van respectvol gedrag oplegt tijdens de sessie, enz.

Dikwijls echter wordt het apparaat zodanig uitgebreid dat niet meer sprake is van het viertablettensysteem met perifere toevoegingen, maar van het viertablettensysteem gecombineerd met een ander orakeltype: het voetbeenorakel (*astragali*-orakel), een systeem van tien tot twintig voetbeentjes (sprongbeen, hielbeen enz.) van diverse diersoorten, soms aangevuld met piramidevormige delen van runderhoeven e.d.; het


---


<sup>19</sup> De kaurischelp (geassocieerd met water, koelte, regen en vrouwelijkheid — de laatste associatie mede door zijn uiterlijk van gladde, ovale schelp met een gekartelde spleet overlangs) speelt een aanzienlijke rol in Zuidelijk-Afrikaanse medisch-religieuze systemen; vgl. Jeffreys 1953; von Sicard 1953. Onder de specialisten van Francistown werden mijn giften van, van de Indische Oceaan of uit Europa, meegebrachte kauri's steeds zeer gewaardeerd. In het centrum van de divinatiekom van de Venda (op de rand waarvan onder meer de vier standaard divinatietabletten zijn uitgesneden) prijkt ook een kauri (Stayt 1931; Nettleton 1984). In West-Afrika vormt de kauri een onderdeel van de *Ifa* divinatiekettingen, alsmede van een divinatiesysteem dat eenvoudigweg ‘zestien kauri's’ wordt genoemd en dat ook in de Nieuwe Wereld wijd verbreid is (Bascom 1969, 1980; Peek 1982).

Mijn eigen aanvullende stukken bestaan uit een kaurischelp (die helpt om vast te stellen hoeveel belang ik moet hechten aan het geïmpliceerde, omgekeerd gevallen complement van elke configuratie — zie verder), alsmede een voetbeentje van een in de *Shumba* of *Mazenge* cultus geofferde geit, door mij opgeraapt in Dinami (het thuisdorp van de gezusters Mabututu) tijdens mijn trainingssessies aldaar. (Bij de Kalanga en elders in noordoostelijk Botswana en zuidwestelijk Zimbabwe bestaat er de cultus van de *mazenge*: geesten van het ongecultiveerde landschap (met name de leeuw, in de Kalanga taal *shumba* genaamd), alsmede geesten van menselijke voorouders die bij hun leven door *mazenge* bezeten waren; vgl. Werbner 1989a en van Binsbergen 1990. Vele sangoma's in Francistown zijn onder meer lid van de *mazenge* cultus.)

orakel bestaat aldus uit een aantal ‘dobbelstenen’ die anders dan de tabletten op meer twee (gewoonlijk vier) vlakken kunnen vallen. In Botswana en Zuid-Afrika is dit naast, of in combinatie met, het viertablettenorakel een belangrijk type. Ook kan het viertablettenorakel worden aangevuld met elementen van het notedop-orakel (bijv. Reynolds 1963: 104).

De namen waarmee de zestien configuraties van het viertablettenorakel worden aangegeven zijn in en rond Francistown hogelijk gestandaardiseerd. Kalanga en Tswana namen worden voor de zestien configuraties afwisselend gebruikt, maar met aanzienlijke consistentie. Tussen individuele specialisten doen zich wel

verwisselingen voor, met name tussen de configuraties  (*Ku-*

*lela*) en  (*Vuba*). Niet alleen de namen maar ook de specifieke

betekenissen van de diverse aspecten geassocieerd met *Ku-lela* en *Vuba* worden soms door elkaar aangetroffen. Maar in het algemeen leggen de plaatselijke waarzeggers grote consensus aan de dag met betrekking tot zowel de naamgeving van de afzonderlijke tabletten en de configuraties van vier tabletten, als tot het interpretatieschema.

De overeenstemming in het interpretatiesysteem wordt bevorderd door het bestaan van de beroepsverenigingen van waarzeggers.<sup>20</sup> Eén van de twee voornaamste in het onderzoeksgebied is de *Kwame/Legwame Traditional Association of Botswana*. *Kwame* (en de Tswana vorm *Legwame*)<sup>21</sup> verwijst natuurlijk naar één van de vier tabletten. Deskundigheid in het gebruik van het divinatiesysteem dat in dit stuk wordt beschreven is een van de voorwaarden voor lidmaatschap; op aanbeveling van Mw Elisabeth Mabutu werd ik in 1990 toegelaten als lid van deze organisatie, en aldus een gediplomeerd genezer. Het bestuur en/of de voorzitter van de vereniging test een kandidaat-lid op haar of zijn kennis van het conventionele systeem van

<sup>20</sup> Over de bureaucratiserende professionalisering van autochtone geneeskunde binnen nationale beroepsorganisaties, vgl. de bundel geredigeerd door Last & Chavunduka 1986, waarin over Zuidelijk Afrika handelen de bijdragen van Chavunduka (vgl. Chavunduka 1978) en Reynolds (voor Zimbabwe), Staugård (voor Botswana; vgl. Staugård 1985, vooral pp. 229v) en Ngubane (Zuid-Afrika; vgl. Ngubane 1981). Deze verenigingen ontstonden uit het samenkomen van, enerzijds, de behoefte van de staat om greep te krijgen op de traditionele geneeskunst (die met name onder de postkoloniale staat een zekere rehabilitatie beleefde), anderzijds de behoefte van de genezers om zich te beschermen tegen de koloniale en postkoloniale staat en diens wetgeving (vgl. Dennis 1978: 60v, Chavunduka 1978). Thans vormen zij een belangrijk ontmoetingspunt tussen traditionele beoefenaren, de staat, en de beoefenaren van de kosmopolitische geneeskunde.

Ik betuig hier mijn dank voor toestemming om de relevante dossiers door te werken in het kantoor van de Registrar of Societies, Gaborone, in augustus 1990, van met name *Kwame Traditional Association* (geregistreerd 2.5.1977; dossier no. H28/30/34 vol. I) en *United Herbalist Association* (geregistreerd 2.3.1979; dossier no. H28/80/91 vol. I). Enige andere verenigingen die genoemd worden door Staugård (1985: 229) en Dennis 1978 opereren niet langer op wettige wijze, zo zij überhaupt nog bestaan. Over de politieke en juridische achtergronden van deze registratie zie ook van Binsbergen, ter perse (b).

<sup>21</sup> Indachtig de (waarschijnlijk oorspronkelijke) Shona vorm is de spelling ‘Kwami’ te verkiezen boven ‘Kwame’, die op Tswana invloed wijst (het foneem ‘i’ wordt in geschreven Tswana veelal als ‘e’ afgebeeld). Het voorvoegsel *le-* in ‘Legwame’ staat voor het enkelvoud van een bepaalde naamwoordelijke klasse.

tabletdivinatie, tenzij een speciale aanbeveling van deskundigheid door de leermeester van deze kandidaat aan deze laatste een vrijstelling heeft opgeleverd. Kernleden van de vereniging komen jaarlijks tezamen op het hoofdkwartier, en met wat groter frequentie op vergaderingen van de plaatselijke afdelingen. Als één van de twee door de staat geregistreerde verenigingen van traditionele genezers in Botswana, vooral gericht op de noordelijke helft van het land, bevordert de *Kwame/Legwame* vereniging op deze wijze een aanzienlijke uniformiteit in divinatiepraktijken over een uitgebreid geografisch gebied.

Tegen deze achtergrond is de ruimte voor persoonlijke improvisaties veel beperkter dan men geneigd zou te denken op grond van de praxeologische portretten van waarzeggers als min of meer unieke, uiterst creatieve en niet door institutionalisering gehinderde cultuurhelden. Het apparaat en het interpretatieschema zijn vaste gegevens. De werkelijke ruimte voor improvisaties en voor een briljante persoonlijke ‘performance’ ligt in de concrete interpretatie, en in het algemeen in de manier waarop de waarzegger in de loop van de sessie het communicatieproces met de cliënt vormgeeft. Hier laat het interpretatieschema juist door zijn flexibiliteit en zijn tautologisch karakter alle ruimte die hij maar kan wensen — als onderdeel, niet als afwijking, van het algemene systeem.

Laten wij ons thans tot de details van het interpretatiesysteem wenden.

#### **4. Het interpretatieschema**

Ieder van de zestien mogelijke configuraties die de vier tabletten bij een worp kunnen aannemen wordt in het Francistownse systeem geïnterpreteerd volgens een aantal verschillende aspecten of dimensies, die alle betrekking hebben op de situatie van de cliënt:<sup>22</sup>

- (a) voorouders
- (b) lichaam
- (c) sociale omgeving
- (d) hekserij in die sociale omgeving
- (e) bezit
- (f) generaties onmiddellijk boven en onder de cliënt.

Hiernaast is er nog een dimensie:

- (g) (g) diersoorten (voornamelijk totems, verwijzend naar clans zoals die, over de grenzen van talen en etnische groepen heen, voorkomen in de Zuidelijk-Afrikaanse samenlevingen).

Bovendien is er voor ieder van de zestien configuraties een abstract, algemeen aspect dat de basisbetekenis van die configuratie weergeeft.

De standaard loftuiting die de tabletten wordt toegevoegd wanneer een bepaalde configuratie verschijnt, verwijst gewoonlijk naar het abstracte algemene aspect. Dat geldt ook voor de stereotiepe interpretatie, meestal in de vorm van een uitroep, die als een soort steno dienst doet voor de vele, en vaak tegenstrijdige, betekenissen die zijn

---

<sup>22</sup> De hier aangehouden volgorde is willekeurig.

samengepakt in de diverse aspecten van een configuratie. Bij voorbeeld, de diverse sociale, generationele en hekserij-aspecten van de configuratie



(*Ku-lela*), waarvan de basisbetekenis is: ‘overweldigen’,

laten de cliënt in het ongewisse over wie nu wordt overweldigd door wie: wordt de cliënt het slachtoffer van levende boosdoeners, of wordt hij of zij de begunstigde van een voorouder die tracht zich te openbaren in een levende afstammeling? De loftuiting en de standaard uitleg echter benadrukken eenzijdig de voorouderlijke en niet de hekserij-interpretatie:

‘Uw voorouder, overweldigd door de aarde boven op zijn of haar graf, wil zich in U manifesteren [zodat U een geestesmedium wordt]’.

In tabel 2 benoem en bespreek ik de zestien configuraties, en presenteer ik de betekenissen (voor zover ik erin geslaagd ben die te achterhalen) die aan hen worden toegekend onder ieder der onderscheiden aspecten.

Tabel 2. De zestien configuraties en hun aspectinterpretaties in het Francistownse viertablettensysteem.<sup>23</sup>

Onder ‘naam’ verschijnt eerst de Kalanga (in feite Shona) naam, daarachter tussen haakjes de Tswana naam. De dimensies zijn door romeinse cijfers aangegeven I voorouders; II lichaam; III hekserij; IV verwantschap, generaties (F=vader, M=moeder, H=man, W=vrouw, S= zoon, D=dochter, Z= zuster, B= broer); V sociaal; VI eigendom; VII diersoort; VIII standaard interpretatie; IX loftuiting

---

<sup>23</sup> Mijn nummering van de configuraties is willekeurig.



no.: 1 (complementair no.: 14)  
 naam: *Kwami (Legwame)*  
 betekenis: huis; onveranderlijk,  
 voortdurend; steen

I ouder van ouder  
 II lichaam van klein kind; fontanel  
 III  
 IV *Chilume's W*, oude man, F,  
*Ntakwala's* of *Lumwe's*  
 (schoon-)M

V een vrouw op leeftijd die alleen  
 woont  
 VI het ding blijft op dezelfde plaats  
 VII  
 VIII  
 IX



no.: 2 (complementair no.: 13)  
 naam: *Chilume (Selome)*  
 betekenis: mannelijkheid, speer,  
 bijl, hekserij

I volg het voorouderlijk verzoek  
 op; houd de ceremoniële speer  
 gereed  
 II pijn; bloedklonter; bloedvaten in  
 de buik liggen gekruist  
 III heks, hekserij (in plaats van  
 voorouders, als ziekteoorzaak)  
 IV rijpe man; *Kwami's H*; (schoon-

)F van *Ntakwala* of van *Lumwe*  
 V H  
 VI speer, bijl, wapen  
 VII  
 VIII hekserij  
 IX 'Waar ging U heen om dat te  
 eten, het is niet voor voorouders  
 maar voor heksen



no.: 3 (complementair no.: 12)  
 naam: *Ntakwala*  
 betekenis: twee inkepingen  
 (labia?); bont verstrengeld  
 ontwerp; briljante kleuren  
 I slacht een geit als offer  
 II bloed; lichaam van klein kind;  
 wormenbesmetting  
 III bliksem (vaak door heks  
 gestuurd)

IV meisje; 1e kind; *Lumwe's W*;  
*Kwami's/Chilume's* (schoon-)D

V Blanken  
 VI geld  
 VII slang  
 VIII  
 IX



no.: 4 (complementair no.: 11)  
 naam: *Lumwe (Lumwe, Lingwana)*  
 betekenis: één inkeping (penis?);  
 mate van twijfel of beslistheid;  
 intentie, vrije wil  
 I onheil vanwege de voorouders

II  
 III onheil van wege hekserij  
 IV jongen; 2e kind; laatstgeborene;  
*Ntakwala's H*;  
*Kwami's/Chilume's* (schoon-)S  
 V jeugdig iemand

VI

VII hagedis, krokodil; clan van die  
 naam: (de Kwena)  
 VIII later zul je het weten; twijfel  
 IX



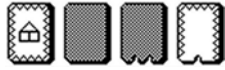
no.: 5 (complementair no.: 10)  
 naam: *Mbizimbili (Manzwe  
 mabedi)*  
 betekenis: paarsgewijs, als een graf  
 (met één steen op het hoofd en  
 één op de voeten); de persoon is  
 dood

I voorouderlijk heiligdom  
 II nieren; elk orgaan waarvan een  
 mens er twee heeft (oren, ogen);  
 U loopt levensgevaar  
 III twee mensen die onderling  
 vreemden lijken, beramen  
 samen kwaad tegen U  
 IV  
 V

VI het bezit is overgebracht en blijf  
 nu op de nieuwe plek  
 VII  
 VIII  
 IX 'De hoorn van de geit  
 ontmoeten elkaar niet bij dag,  
 maar in de schemering raken  
 hun schaduwen elkaar'



no.: 6 (complementair no.: 9)  
 naam: *Mbang* (*Mololore*)  
 betekenis: paal van omheining;  
 thuis; stof; dingen in het  
 thuisdorp



no.: 7 (complementair no.: 8)  
 naam: *Take* (*Sethlako sagoya le  
 gobuya*)  
 betekenis: schoen (voor gaan en  
 terugkeren); de cliënt kent het  
 probleem; mag hoop hebben



no.: 8 (complementair no.: 7)  
 naam: *Mpululu* (*Moduetso*)  
 betekenis: jodelen; vreugde  
 (trouwerij); rouw (begrafenis);  
 goede zin, doortastendheid



no.: 9 (complementair no.: 6)  
 naam: *Zvibili* (*Sethlako sakayeta  
 keetetswe*)  
 betekenis: twee (schoen voor  
 bezoeken en terugkeren); een  
 paar, met de notie van beweging



no.: 10 (complementair no.: 5)  
 naam: *Mitengwe* (*Merekwe*)  
 betekenis: vrouwerokken,  
 heupdoeken; vandaar knoop,  
 geknoopt

I F's voorouders  
 II baarmoeder, zwangerschap;  
 ingewanden; eten van  
 ingewanden als volleerd  
*sangoma* (geestesmedium)  
 III stof opgeworpen door het  
 dichtgooien van een graf het  
 probleem kan leiden tot de  
 dood; dreiging  
 IV H; F

I de voorouders stemmen in  
 II de behandeling zal U goed doen;  
 de klacht is terugkerend  
 III ja, Uw vijanden doen U kwaad  
 IV 'Rust daar voor grootmoeder'  
 V  
 VI

I geluk in de voorouderlijke wereld  
 bij ontvangst van een recent  
 gestorvene  
 II  
 III (in serie met *Mitengwe* of  
*Mbunga*) mensen spannen tegen  
 U samen  
 IV

I vóór een offer 'De voorouders  
 zullen komen op beide benen (=  
 gretig), of van zowel vaderskant  
 als moederskant'  
 II twee benen, twee voeten;  
 verschuivende pijn; kan beter  
 worden bij thuiskomst na het  
 consult  
 III heksen kwamen 's nachts naar  
 Uw huis en volbrachten hun  
 kwaad

I Uw voorouders knopen Uw leven  
 en geluk toe (=blokkeren het);  
 FM  
 II toegeknoopte nieren; lust;  
 magisch blokkeren van de  
 menstruatie  
 III door huiselijke macht heeft een  
 vrouw U magisch toegeknoopt

V thuis; eigenaar van het dorp; een  
 individu; stof van de reis  
 VI dingen in het thuisdorp  
 VII huishagedis? python?  
 VIII  
 IX 'U eet ingewanden' (als  
 volleerd *sangoma*)

VII leeuw (*Shumba*; de  
 gelijknamige  
 bezetenheidscultus); clan van  
 die naam.; dat wil zeggen de  
 Kalanga  
 VIII 'U mag hoop hebben'; 'Ja'  
 IX 'Rust daar voor grootmoeder'

V drinkgelag om te vieren dat Uw  
 vijanden verslagen of dood zijn  
 VI  
 VII  
 VIII  
 IX 'Droefheid in deze wereld kan  
 vreugde betekenen in het  
 hiernamaals'

IV  
 V betreffende een reis 'U gaat,  
 bereikt Uw doel en keert veilig  
 terug'  
 VI 'Dit bezit kan zich niet uit zich  
 zelf verplaatsen, dus iemand  
 heeft het weggenomen'  
 VII  
 VIII  
 IX 'Twee jongens of twee meisjes'

IV FM  
 V macht over mensen; de persoon  
 die U last bezorgt is een vrouw  
 VI  
 VII slang (verborgen onder een  
 deken en/of gestuurd door een  
 vrouw)  
 VIII  
 IX





no.: 11 (complementair no.: 4)

naam: *Ku-lela*

betekenis: overweldigen; besturen; machtsuitoefening; de ene zijde overvleugelt de andere; het probleem wordt erger; legitiem bezit

I een voorouder wil uitkomen in U; de voorouders kunnen Uw vijanden verslaan



no.: 12 (complementair no.: 3)

naam: *Vuba*

betekenis: mengsel; hitte; hart brandend van begeerte; beslistheid; vinden



no.: 13 (complementair no.: 2)

naam: *Kwaga (Morwalo mathona)*

betekenis: ontvangen, nemen; het probleem ligt in het ontvangen



no.: 14 (complementair no.: 1)

naam: *Ntagwana (Morarwana)*

betekenis: FZ? directheid in termen van tijd en plaats



no.: 15 (complementair no.: 16)

naam: *Mbunga (Seboka, gobungano)*

betekenis: samenkomen, groep, vergadering, verzameling

I verwanten komen samen voor offer aan de voorouders

II het hele lichaam is aangetast

III bestaand of toekomstig complot om U te schaden

IV

V vele minnaars; vele klanten; vele ondergeschikten; vele collega's

VI U hebt veel geld

II maag, buik, taille; zwangerschap; de foetus is niet comfortabel

III vijanden zijn tegen U, zij winnen, staan op het punt U te begraven

IV 'Een lang leven in het land'

V Uw vijanden zijn mensen die U kent; verwanten; collega's; geheime conversatie

VI legitiem bezit; verloren bezit

I gunstig stemmen van de voorouders

II niet één bepaald lichaamsdeel maar het hele lichaam is aangetast; U zult vermoeid raken

III Uw vijand heeft leedvermaak; vergif

IV

V U zult een baan vinden

I U draagt een voorouderlijke last, vandaar Uw tegenspoed; M's voorouders; geven aan voorouders

II zwangerschap; steekwond; vergif

III zware hekserij; vergif

IV 'Ik ben Uw M'

V W; groot onheil; zwaar hart

I F's voorouders

II ingewanden, maag, buik

III de bron van het probleem is nabij, zoals vergif in de kookpot

IV jongere B; de jongste

V Wat U zoekt is nabij; het probleem betreft burens of collega's

VI het verloren bezit is nabij

VII

VIII 'Het is een groep'

VII aardvarken of stekelvarken (*Sibanda*); ander dieren met klauwen; clan van die naam:

VIII 'De aarde van het graf drukt zwaar, de voorouder wil uitkomen'; 'Een lang leven in het land'

IX 'Het is een zware last vanwege degenen te midden van wie ik geboren ben'

VI Uw erf in onbehaaglijk; zoekgeraakt bezit, vooral vee; U krijgt het wellicht terug

VII roofdier; viervoeter

VIII

IX 'U zult Uw koe vinden te midden van de kudde'; 'Laat ons ons vee samenbrengen,

maar ieder lette op zijn eigen die

VI U kunt bestolen worden

VII

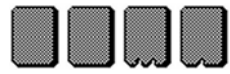
VIII

IX 'Waar ik heenga krijg ik voedsel'; 'Waar gaan zij heen om mij voedsel te geven?'; 'Mijn echte verwant is aan mijn M's kant, aan F's kant wedijveren er velen met mij'

VII schildpad; clan van die naam:

VIII 'Nu!'

IX 'Wat er ook om mij heen draait, het draait om mij heen tot het moe is'



no.: 16 (complementair no.: 15)


naam: *Mashangula*

betekenis: slaapmatten; sexualiteit; afwezigheid; er is geen informatie, geen betekenis; U wist het probleem uit

I nog niet gunstig gestemde doden; rituele dans (om dergelijke doden op te roepen)  
 II willekeurig ziekte; sexueel overgedragen ziekte  
 III  
 IV

V slaapkamer; sexuele relaties; twijfel hierover; op weg; op zich zelf wonen  
 VI  
 VII  
 VIII  
 IX

Kunnen de diverse betekenissen van een configuratie onder de zeven aspecten (a)—(g) worden opgevat als regelrechte afleidingen of toepassingen van die basisbetekenis?

Laten wij als voorbeeld nemen de configuratie : *Zvibili*.

De Kalanga naam betekent eenvoudig 'twee', de Tswana naam: 'schoen om er te komen en weer terug te keren'. De abstracte betekenis is 'twee', maar 'met de notie van beweging' (wat ook in de Tswana vervat zit).

Niet alle dimensies van *Zvibili* zijn volledig gedocumenteerd. Het *verwantschappelijke aspect* is onbenoemd, maar omdat het hier om de beide mannelijke stenen gaat is dit bij implicatie: een vader met zijn zoon. Evenmin is er een *diersoort* en een *standaard interpretatie* aangegeven. De andere dimensies zijn als volgt ingevuld:

- *voorouders* (als deze configuratie verschijnt in het kader van de voorbereiding van een offer): 'de voorouders zullen op beide benen (gretig) op het offer afkomen'; 'voorouders van zowel vaders- als moederskant zullen op het offer afkomen'
- *lichaam*: 'twee benen, voeten'; 'verschuivende pijn'; 'de klacht kan beter worden bij thuiskomst'
- *hekserij*: 'heksen kwamen naar Uw huis in de nacht en volbrachten hun kwaad'
- *sociaal* (betreffende een reis): 'U gaat, bereikt Uw doel en keert veilig terug'
- *eigendom* (bij verloren voorwerpen): 'dit bezit kan zich niet uit zichzelf verplaatsen, dus iemand nam het weg'
- *loftuiting*: 'Twee jongens of twee meisjes'

Deze configuratie *Zvibili*, willekeurig gekozen uit de zestien, toont aan dat de betekenis der zeven dimensies niet langs vaste afleidingsregels wordt verkregen maar door losse associaties in steeds weer een andere richting.

In het *voorouderlijke aspect* is het basisprincipe [*'tweetaligheid' + 'beweging'*] al op twee manieren gebruikt: ter aanduiding van gretige instemming ('komen op twee benen', een woordspeling op de gebruikelijker uitdrukking in plaatselijke talen 'aannemen met beide handen'), en van de complementariteit tussen verwanten van vaders- en van moederszijde ('zij komen van de ene kant, maar ook van de andere kant').

In het *lichamelijke aspect* vinden wij dezelfde vrije associatie rond het basisthema: het aspect twee (dat ook al in de configuratie *Mbizimbili* op gepaarde organen zoals ogen en oren wordt toegepast), wordt hier alleen op gepaarde *bewegingsorganen* (benen, voeten) betrokken. Terwijl het benoemen van deze organen neutraal is, heeft de alternatieve interpretatie 'verschuivende pijn' een negatieve inhoud, en zij bevat wel het bewegingsaspect, maar niet meer het tweetaligheidsaspect. Het bewegingsaspect overheerst eveneens in het, weer positieve, lichaamsaspect 'de klacht kan verbeteren na thuiskomst', hoewel daarin impliciet doorklinkt het onderscheid tussen uitgangspunt en reisdoel, tussen enerzijds het geïdealiseerde dorp en anderzijds de overwegend als negatief ervaren buitenwereld van loonarbeid, migratie, inter-

etnische contacten en de staat — een hoofdthema in de hedendaagse sociale ervaring in Zuidelijk Afrika.

Onder het *hekserij-aspect* overheerst weer het negatieve element. Hoewel dit bij de andere configuraties onder het hekserij-aspect eveneens het geval is, is dit niet vanzelfsprekend: men kan zich immers als hekserij-dimensie van een configuratie voorstellen een betekenis ‘er is *geen* hekserij in het spel’, maar in een dergelijke interpretatie voorziet de interpretatiecatalogus niet. Zelfs thuis blijkt het nu niet veilig meer: ‘heksen kwamen er in de nacht en volbrachten hun boze werk’, waarin dus weer de bewegingscomponent overheerst en tweetalligheid geïmpliceerd wordt in het komen en gaan van de heksen tussen hun uitgangspunt en het huis van de cliënt. De nachtelijke component is niet aan de basisbetekenis ontleend maar eenvoudig aan de algemene culturele voorstelling in dit deel van de wereld dat heksen bij uitstek ’s nacht actief zijn.

Het *sociale aspect* wordt toegespitst op de reis, wat na het bovenstaande voor de hand ligt (zeker in een regio waar reizen, vooral in een context van arbeidsmigratie, zeer veel voorkomt), en ook nu draait het aspect positief uit voor de cliënt: ‘hij vertrekt, bereikt zijn doel, en keert veilig terug’.

Ook in het *eigendomsaspect* overheerst de bewegingscomponent de tweetalligheid: ‘dit bezit kan zich niet uit zichzelf verplaatsen, dus (als het niet meer op zijn plaats ligt) nam iemand het weg’. Diefstal is erger en definitiever dan verlies, en dit is dan ook een sterk negatief aspect.

In de *loftuiting* waarmee de waarzegger deze configuratie verwelkomt als hij opkomt bij het gooien, ‘twee jongens of twee meisjes’, ligt daarentegen de nadruk geheel op de tweetalligheid, waarbij zelfs de overigens zozeer benadrukte geslachtelijke gemarkeerdheid van de tabletten onder tafel verdwijnt.

Het geheel overziende moeten wij vaststellen dat in de ‘geconventionaliseerde’ (Junod 1927: ii, 608; Hammond-Tooke 1974: 104) interpretatie van een configuratie de verschillende aspecten niet geheel los van elkaar staan maar toch ook niet via eenvoudige en systematische transformaties kunnen worden herleidt tot één dieptestructuur. Bij voorbeeld, de drie interpretaties van *Zvibili* in haar lichamelijke aspect zijn op verscheidene, onderling ongerelateerde manieren uit de basisbetekenis afgeleid.

Wat ook duidelijk wordt bij het voorbeeld van de configuratie *Zvibili* is dat de vier samenstellende tabletten, met ieder hun specifieke geslachts- en senioriteitswaarde, bij de interpretatie van de configuratie nauwelijks meetellen met hun individuele hoedanigheden: *het is de configuratie als geheel die geïnterpreteerd wordt, en de individuele eigenschappen van Kwami, Chilume, Ntakwala en Lumwe (zoals toegekend aan de losse tabletten van die naam, en aan de configuraties waarin dat bepaalde tablet als enige openligt) lossen zich in dat geheel op.*

In een bepaald opzicht is dit een teleurstellende conclusie. Een viertal onderscheiden naar geslacht en leeftijd levert, zoals Hammond-Tooke (1989: 114) stelt, een ‘complete family unit’ op; van deze hoeksteen van de Zuidelijk-Afrikaanse samenlevingen zijn de symbolische, economische en machtsverhoudingen inderdaad zozeer door geslacht en leeftijd bepaald dat men aan de vier tabletten een hele verwantschappelijke formele symboliek zou willen ophangen, van systematische afleidingsregels (transformaties) tussen basisbetekenis (dieptestructuur) en concrete interpretatie onder een bepaalde dimensie — een verleidelijk domein van structuralistische analyse. In de praktijk blijkt dit zich echter niet voor te doen. Als combinatie van seniore man en juniore man zou *Zvibili* de solidariteit en continuïteit van de patrilineage kunnen voorstellen, alsmede mannelijk overwicht over vrouwen en mannelijke solidariteit tegenover vrouwen — maar niets in de hierboven weergegeven interpretatie van *Zvibili* sluit bij deze structurele gegevens aan.

Het geconventionaliseerde viertablettensysteem zoals hier beschreven voor Francistown krijgt aldus een hoge mate van abstractie en systematiek die, zoals wij

zullen zien, van doorslaggevende betekenis lijkt te zijn geweest in het succes van het viertablettensysteem in de moderne wereld.

In eerdere studies van het viertablettensysteem, met name in Zimbabwe, heeft men sterk de nadruk willen leggen op de individuele kenmerken van de samenstellende tabletten die dan in systematische wisselwerking een bepaalde configuratie haar betekenis, en haar positieve en negatieve aspect zou verlenen. Bij voorbeeld, omdat het tablet of de configuratie *Chilume* bij uitstek met hekserij is geassocieerd, zou de hekserijdimensie van een bepaalde configuratie afhangen van het open of gesloten voorkomen van het *Chilume* tablet daarin (Hunt 1950; vgl. Tracey 1963). Analyse van de *Zvibili* configuratie, en doorwerken van het hele interpretatieschema volgens tabel 2, laten zien dat daarvan in het Francistownse systeem geen sprake is.

Een sterk verwante kwestie is die van de *microdramatiek*, die wel het tegengestelde van conventionalisering van het interpretatiesysteem inhoudt. Junod (1925, en vooral 1927) heeft beroemde analyses gepubliceerd, niet alleen van het Pedi viertablettenorakel dat bij de Tsonga slechts door één waarzegger werd vertegenwoordigd, maar ook van het notedop-orakel en vooral van het voetbeenorakel, — orakeltypen die bij de Tsonga overheersten. Daarin behielden de elementen die gegooid werden (veel meer dan vier) hun individualiteit in de interpretatie; niet alleen hun open of gesloten voorkomen, maar ook hun ligging ten opzichte van een op de ondergrond gedacht coördinatensysteem, en ten opzichte van elkaar, bepaalde de interpretatie in hoge mate. De elementen stonden voor belangrijke sociale rollen en posities in de omgeving van de cliënt, alsmede voor jachtbuit en belangrijke aspecten van de natuurlijke omgeving, en hun onderlinge ligging na de worp werd geacht informatie te verschaffen over bestaande spanningen, conflicten en onzekerheden. Werbner heeft deze denktrant samengevat onder de treffende term ‘microdramatiek’ (1989b), en deze is inmiddels overgenomen door anderen (bijv. Shaw 1991). In Werbners analyse van een variant van het viertablettensysteem bij de Botswanaanse Tswapong (waarin naast tabletten ook voetbeentjes gebruikt worden) legt hij grote nadruk op de microdramatiek als bron van de spanning, katharsis en inzicht die in de divinatiesessie worden opgebouwd. Bij het Francistownse viertablettensysteem, inmiddels, blijkt zich geen microdramatiek van enige betekenis voor te doen: niet de ligging en onderlinge positie van de vier tabletten, gemarkeerd naar gender en senioriteit, zelfs niet de concrete afwezigheid (open) of aanwezigheid (gesloten) van de met bepaalde attributen getooide individuele tabletten, maar uitsluitend de totale gevormde configuratie bepaalt de interpretatie. In de loftuiting (die bij voorbeeld in het geval van *Zvibili* de beide mannelijke tabletten nog uitdrukkelijk als zodanig opvoert — maar dat tegelijk weer relateert door er aan toe te voegen ‘of twee meisjes’), en op sommige andere punten in het interpretatieschema kan men echter geïsoleerde elementen van microdramatiek vermoeden.

Evenmin als er per configuratie een vast verband bestaat tussen de basisbetekenis en de diverse interpretatie-aspecten, is er een vaste regel om van de basisbetekenis van iedere dimensie één bepaald aspect af te leiden. Dit kunnen wij aantonen door één aspect in detail te bezien voor alle zestien configuraties. In de context van dit boek ligt het voor de hand ons daarbij te richten op het *lichamelijke aspect*, waarin concrete ziektebeelden worden verbonden met iedere configuratie. De gegevens zijn samengevat in tabel 3.

no./naam	kenmerk, abstracte betekenis	lichaam
1. <i>Kwami</i>	huis, onveranderlijk, voortdurend, steen, oog	lichaam van klein kind, fontanel
2. <i>Chilume</i>	mannelijkheid, speer, bijl, hekserij	pijn, bloedklonter; bloedvaten in buik gekruist
3. <i>Ntakwala</i>	twee inkepingen (labia?); bont versnoerd ontwerp, briljante kleuren	bloed; lichaam van klein kind; wormenbesmetting
4. <i>Lumwe</i>	één inkeping (penis??) mate van twijfel of beslistheid, intentie, vrije wil	
5. <i>Mbizimbili</i>	paarsgewijs, als een graf; de persoon is dood	nieren; elk orgaan waarvan een mens er twee heeft (oren, ogen); U loopt levensgevaar
6. <i>Mbango</i>	paal van omheining, thuis, stof, dingen in het thuis	baarmoeder, zwangerschap; ingewanden; eten van ingewanden (als volleerd sangoma)
7. <i>Take</i>	schoen?, de cliënt kent het probleem/mag hoop hebben	de behandeling zal U goed doen; de klacht is terugkerend
8. <i>Mpululu</i>	jodelen, vreugde (trouwerij); rouw (begrafenis); goede zin, doortastendheid	
9. <i>Zvibili</i>	een paar, met de notie van beweging	twee benen, voeten; verschuivende pijn; kan beter worden bij thuiskomst
10. <i>Mitengwe</i>	vrouwerokken, knoop, geknoopt	toegeknoppte nieren; lust; magisch blokkeren van menstruatie
11. <i>Kulela</i>	overweldigen; machtsuitoefening; besturen; de ene zijde overvleugelt de andere; probleem wordt erger; legitiem bezit	maag, buik middel; zwangerschap; foetus is niet behaaglijk
12. <i>Vuba</i>	mengsel; hitte; hart brandend van begeerte; beslistheid; offer; vinden	niet één bepaald deel maar het hele lichaam is aangetast; U zult vermoeid raken
13. <i>Kwaga</i>	ontvangen, nemen; het probleem ligt in het ontvangen	zwangerschap; steekwond; vergif
14. <i>Ntagwana</i>	tante? FZ? directheid in termen van tijd en plaats	ingewanden, maag, buik
15. <i>Mbunga</i>	samenkomen, groep, vergadering, verzameling	het hele lichaam is aangetast
16. <i>Mshangula</i>	slaapmatten, er is geen informatie, geen betekenis; 'U wist het probleem uit	willekeurige ziekte; sexueel overgedragen ziekte

Tabel 3. Ziektebeelden geassocieerd met de zestien configuraties.

Wij merken het volgende op. Voor twee configuraties (*Lumwe* en *Mpululu*) is geen specifiek lichamelijk aspect gespecificeerd. De verbanden zijn vrijelijk associatief en vaak onduidelijk. Van sommige configuraties is de interpretatie van het lichaamsaspect sterk verwant of loopt in elkaar over. Het lichaam van een klein kind is zowel bij *Kwami* als bij *Ntakwala* aan de orde (beide zijn vrouwelijke tabletten en als zodanig met voortplanting reproductie geassocieerd, vandaar dat hun beider verschijnen, in *Mbango*, zwangerschap aangeeft). Bloed, vooral menstratiebloed, wordt benadrukt onder *Ntakwala* (voor de hand liggend, bij het juniore vrouwelijke tablet), maar ook bij *Chilume*, en bij *Mitengwe* (en in de beide laatste configuraties als geblokkeerd). Zwangerschap is niet

alleen bij *Mbango* aan de orde maar ook bij *Ku-lela* ('overweldigd', 'bezwaard' is als beeld van zwangerschap niet verbazingwekkend) en bij *Kwaga* ('ontvangenis') — en in de beide laatste configuraties verschijnen naast senior en junior vrouwelijk tablet ook één der beide mannelijke tablet. De buik is geassocieerd met *Chilume*, *Mbango*, *Ku-lela* en *Ntagwana*, zonder enige voor de hand liggende overeenkomst tussen de samenstellende tabletten in deze vier configuraties. Paarsgewijs voorkomende organen worden aangeduid door *Mbizimbili* maar ook door *Zvibili*... Tegenstrijdige lichaamsaspecten komen naast elkaar voor voor dezelfde configuratie, bij voorbeeld: *Take*—'terugkerende klacht' en *Take*—'de behandeling zal U goed doen'; zo ook: *Mashangula*—'geslachtsziekte' en *Mashangula*—'willekeurig ziekte' (van de basisbetekenis 'er is geen informatie'). Zoals wij boven al hebben gezien kan in een flink aantal gevallen een bepaalde interpretatie van het ziekte-aspect van een configuratie direct worden teruggevoerd tot de basisbetekenis van de samenstellende tabletten of van de naam van de totale configuratie: *Kwami*—'fontanel' (het 'oog' van *Kwami*, stip in een cirkel, is analoog aan het gat in de schedel); *Ntakwala*—'wormenbesmetting' (*Ntakwala* wordt geassocieerd met de slang, analoog aan een worm); *Ntakwala*—'bloed' (de meest briljante kleur met *Ntakwala* geassocieerd is de kleur rood); *Mbizimbili*—'levensgevaar' (deze configuratie is geassocieerd met het graf); *Take*—'recursiviteit' van de klacht (*Take* is geassocieerd met gaan en terugkeren); *Zvibili*—'diffuse', verschuivende klacht (beweging is één van de twee basisbetekenissen van *Zvibili*, zie boven), *Kwaga*—'vergif' (iets krijgen toegediend is een basisbetekenis van *Kwaga*); *Mashangula*—'geslachtsziekte' (*Mashangula* = slaapmatten), etc.

In alle gevallen neemt de afleiding van basisbetekenis tot ziekte-aspect weer een andere vorm, het verband is los en associatief, en algemene afleidingsregels blijken niet te geven.

De schijnbare onmogelijkheid (maar misschien heb ik nog niet goed genoeg gezocht?), ondanks de conventionalisering van het interpretatiesysteem, om tot duidelijke afleidingsregels te komen tussen basisbetekenis van een configuratie en haar specifieke interpretatie onder de diverse dimensies, is des te opvallender in een vergelijkend perspectief. Studies van divinatiesystemen in West-Afrika, Madagascar en de Comoren die, zoals gezegd, qua wiskunde en opzet aan het Zuidelijk-Afrikaanse viertablettensysteem sterk doen denken hebben, wel een prachtige, zelfs met formele wiskunde te beschrijven systematiek op dit punt opgeleverd.<sup>24</sup> Komt dit doordat deze systemen zoveel dichter staan bij de geletterde Arabische bronnen waaruit de interpretatiecatalogi in eerste instantie afkomstig waren? Of moeten wij vermoeden dat de formalistische verleiding de Franse, structuralistisch-geïnspireerde onderzoekers van die systemen te machtig is geworden, zodat zij hun eigen formalismen de overhand hebben gegeven over mogelijke inconsistenties van het empirisch materiaal op participantenniveau (dat zij, met de karakteristieke hebbelijkheid die antropologen oriëntalisten altijd hebben kwalijkgenomen, niet of nauwelijks weergeven)?

## 5. De waarzeggende kracht der tabletten

Het divinatiesysteem wordt in zijn institutionele standaardisering bepaald, niet alleen door de materiële verschijningsvorm van de tabletten, het met grote overeenstemming gehanteerde interpretatieschema, en de onderliggende wiskunde, maar ook door het hele complex van gebruiken en voorstellingen waardoor de tabletten worden omgeven.

Nieuwe tabletten, of zij nu gekocht zijn of door de waarzegger zelf gesneden, ongeacht hoe aantrekkelijk zij eruit zien en hoezeer hun ontwerp overeenstemt met de

<sup>24</sup> Vgl. Hébert 1961; Jaulin 1966; Adler & Zempléni 1972: 54-70; en verwijzingen aldaar.

geïnstitutionaliseerde verschijningsvorm van de markeringsen, worden beschouwd als volstrekt krachteloos. Zij moeten aan rituelen worden onderworpen, onder meer met magische substanties worden bewerkt, alvorens zij tot leven komen en waarzeggend vermogen verkrijgen. Er zijn in het onderzoeksgebied diverse methoden beschikbaar, afhankelijk van de deskundigheid, de ambities en de specifieke medisch-religieuze discipline van de waarzegger. De rijke literatuur over het viertablettenorakel elders in Zuidelijk Afrika draagt nog veel meer technieken aan.<sup>25</sup>

De eenvoudigste methode is om de tabletten gedurende drie dagen in het geheim te begraven onder een pad waarover vele mensen voorbijgaan. De tabletten worden geacht om verzadigd te raken met de veelzijdigheid van het menselijk leven, zijn strevingen, conflicten, misère en grandeur, en om specifieke menselijke situaties te leren onderkennen.

Een drastischer methode, voor de meer sinistere waarzegger, is om de maagdelijke tabletten in het geheim te begraven in een nieuw graf op de nacht na de teraardebestelling, en ze daar weer drie dagen te laten. De tabletten zullen kennis opdoen over leven en dood, en zullen, weer opgegraven, in het bijzonder geschikt zijn voor een eigenaar die er niet voor terugdeinst om in zijn praktijk dodend op te treden door middel van hekserijmedicijn.

De tabletten van geestesmediums kunnen soortgelijke bewerkingen ondergaan, maar hun voornaamste consecratie vindt plaats op de dag volgend op de nacht waarin hun eigenaar ceremonieel is bevorderd van *thwaza* tot *sangoma*, en in zijn zelfstandige status van geestesmedium is bevestigd ten overstaan van zoveel mogelijk collega-*sangoma*'s. De tabletten worden dan in het voorouderlijke heiligdom van de mentor van hun eigenaar geweekt in het bloed van het dier dat is geofferd aan de vooroudergeest die zich in de nieuwe *sangoma* manifesteert. De plechtige bevestiging van de nieuwe *sangoma* zelf is het moment dat deze voor het eerst na het begin van de *thwaza*-periode weer ingewanden, orgaanvlees en eieren mag eten; afkomstig van hetzelfde offerdier, wordt het met bittere kruiden gekookte vlees haar of hem als een baby gevoerd door een niet-*sangoma* verwant.

Overigens krijgt de waarzegger meestal haar of zijn eerste set tabletten van de leermeester.<sup>26</sup>

Na deze inleidingen in de wereld van de mens en van het zien, moeten de tabletten steeds weer gezalfd worden met speciale soorten dierlijk vet: vet van slangen (slangen, vooral de python, symboliseren de waarzegger, mede door hun band met de aarde, die — onder meer als verblijfplaats van de gestorven voorouders — de uiteindelijke bron van waarzeggende kracht vormt); van gieren (bekend om hun gezichtsscherpte); en van de dieren die de waarzegger geofferd heeft aan de voorouders aan wie zijn roeping te danken is. Regelmatig, ten minste eenmaal per

---


<sup>25</sup> Vgl. Bartels 1903; Berglund 1989: 194 n. 64; Campbell 1968, 1979; Coertze 1931; Dorman 1923; Edwards 1929; Eiselen 1932; Gieseke 1930; Junod 1925, 1927; Kohler 1941; Laydevant 1933; Müller 1906-7; Roberts 1915, 1916; von Sicard 1959; Watt & van Warmelo 1930. Specifiek over Botswana Werbners en Staugårds werk zoals boven geciteerd, en verder: de Jager & Seboni 1964; Schapera 1984b: 64v (een uitstekende korte samenvatting); van Binsbergen 1990, 1991a; Willoughby 1928, 1932 en z.j.

<sup>26</sup> Ik kreeg mijn tabletten van Mw Rosie Mabutu enige dagen voor haar dood; zij waren toen niet meer maagdelijk maar hadden al enige van de beschreven rituele bewerkingen ondergaan; hun beslissende consecratie echter vond plaats bij mijn bevestiging als volleerd *sangoma* in 1991.

jaar, dienen te tabletten gevoed te worden met een van deze soorten vet. Veel vaker ontvangen zij een kleine offergave van snuif dat wordt gesprekeld over hen alsmede over de vacht van een offerdier of ceremoniële doek waarop zij gewoonlijk geworpen worden, om ze te beschermen tegen vuil. Ten slotte dienen de tabletten regelmatig gewassen te worden in het water van de eerste regen van iedere jaarcyclus, en de waarzegger moet bij die gelegenheid van hetzelfde water drinken. Waarzegger en tabletten verhogen op deze wijze hun vermogen om het verborgene scherp te zien; als de levenschenkende kracht bij uitstek, bemiddelt de eerste regen tussen hemel en aarde, en roept hij de Hoge God op als een aanvullende bron van waarzeggende kracht.

Op deze wijzen wordt gerefereerd aan drie bovennatuurlijke principes die met de kracht van de tabletten samenhangen: de voorouders of schimmen, de aarde, en de Hoge God. De specialisten geven toe dat zonder deze drie bovennatuurlijke agentia de tabletten niet zouden werken. Ook de waarzegger zelf zou geen waarzegger zijn zonder zijn voorouderlijke roeping,<sup>27</sup> en zonder (nog meer dan gewone mensen) een innige band te onderhouden met de aarde (die hem ook van de voornaamste *materia medica* voorziet, in de vorm van kruiden) en met de Hoge God — zodat vele waarzeggers in de regio min of meer nominale leden zijn van de cultus van de Hoge God Mwali (van Binsbergen 1990, 1991a), terwijl anderen zich uitdrukkelijk profileren als Christenen, soms zelfs als leiders van onafhankelijke kerken (Staugård 1985: 74).

Niettemin lijken in de divinatiepraktijk de tabletten een min of meer autonome kracht aan te nemen. In de wijze waarop de waarzegger de tabletten behandelt, tot hen spreekt, hen prijst, hun offergaven schenkt en eer betoont; in de wijzen waarop hij aan de cliënten de werking van de tabletten uitlegt, zowel hun schijnbare leugens<sup>28</sup> als hun fundamentele betrouwbaarheid — in dit alles wordt het apparaat voorgesteld als zelf beziel met een persoonlijkheid. Het apparaat wordt niet in eerste instantie beschouwd als de stem van de voorouders, van de Hoge God, of van een mindere godheid.<sup>29</sup> Het is bijna een persoon. Er wordt aan het apparaat een vermogen tot zien van het verborgene toegeschreven, alsmede een zekere wispelturigheid, zoals wanneer het draalt om een bepaalde opheldering te geven waarop de cliënt zit te

wachten, of wanneer het weigert om de de configuratie  *Mbango* (= ‘steunpaal van de omheining in het thuisdorp’, en vandaar ‘thuis,

<sup>27</sup> Dit is een gedachte die in het onderzoeksgebied en elders in Zuidelijk Afrika wordt onderschreven. Evenwel, de Zimbabweaanse Shona waarzeggers divineren niet bij de kracht van hun eigen vooroudergeesten maar van niet-verwante geesten van vreemden, *vha-shavi* genaamd (vgl. Gelfand 1956; Bourdillon 1976; Tracey 1934b; Hugo 1925, 1935). Gezien de centrale positie van de Shona in de geschiedenis van het Zuidelijk-Afrikaanse viertablettenorakel is deze uitzondering van grote betekenis.

<sup>28</sup> Junod 1927: ii, 562; Werbner 1989b: 20; de Jager & Seboni 1964: 11, waar de loftuiting voor een bepaalde configuratie luidt:

‘It is the mother of the home, thou  
Who prevents the bones from saying the truth...’

<sup>29</sup> Browns woordenboek (1982: 226) suggereert onder het item *nape* dat er bij de Tswana een halfgod van de wijsheid is, Nape genaamd, die bijzonder met divinatie door is belast; vandaar (*boitse-yao-nape*, ‘de kennis van Nape’, d.w.z. divinatie (maar ook hekserij), en *moitse-a-nape*, ‘wie Nape kent’, d.w.z. de waarzegger. Ik heb hier echter nog geen andere bronnen over kunnen vinden.



thuiskomst, rust') te produceren, die het teken is dat de stenen de sessie als geëindigd beschouwen en willen gaan rusten.

In vele opzichten worden de tabletten voorgesteld als bezielde wezens waarmee respectvol gecommuniceerd wordt. Het apparaat moet de lichamelijke aanwezigheid en uitstraling van een cliënt in zich opnemen doordat de cliënt het zelf hanteert, zijn adem over de tabletten blaast, en doordat het in contact wordt gebracht (zowel in het begin van de sessie als op spannende momenten in haar verdere verloop) met die onderdelen van het lichaam van de cliënt waarin de essentie (door de concentratie van voorouderlijke schimmen) bij uitstek geconcentreerd is: de schouders, de slapen, de borst, de gewrichten van de armen en benen, en de voeten. De cliënt zit tijdens de sessie in een houding van uiterste respect zoals betoond aan zeer senioren personen: op de grond (en niet op een stoel, die is voorbehouden aan de waarzegger zelf) en de benen voor zich uit gestrekt of (in een door asymmetrie gesuggereerde liminaliteit; Werbner 1989b) met één been gestrekt en het andere licht opgetrokken. Dit respect betreft zowel de waarzegger-in-functie als de tabletten zelf.

En het lijkt alsof het vooral is om wille van de min of meer persoonlijke sacrale connotaties van de tabletten zelf, dat vele (maar niet alle) waarzeggers hun tabletten met een bijzonder ontzag bejegenen, zoals bij heiligdommen aan de dag gelegd: een uitbreiding van de respectvolle etiquette die ten aanzien van senioren menselijke wezens voorgeschreven is. Ook de waarzegger doet meestal de schoenen uit en knielt of hurkt wanneer hij de tabletten hanteert, hij onthoudt zich van roken in hun nabijheid, en schermt hen af van mogelijke bronnen van bezoedeling (zoals vrouwen in de menstruatie of rond de bevalling) of kwaad (met name heksen). Geen waarzegger zal, buiten een formele divinatiesessie, haar of zijn tabletten beschikbaar stellen voor speels hanteren door een oningewijde of door *thwaza*'s in het kader van hun oefeningen met het apparaat. Speciaal voor dit laatste doel beschikt men over een of meer sets van maagdelijke, niet-geconsacreerde tabletten. Waarzeggers die elkaar vertrouwen (een zeldzaamheid) hebben er geen bezwaar tegen om bij een sessie elkaars tabletten te gebruiken. In de meeste sessies is het de cliënt evenzeer als de waarzegger zelf die de tabletten hanteert en gooit, — en in die formele situatie schijnt er geen vrees voor bezoedeling of gebrek aan respect te bestaan; de cliënt ondergaat althans geen rituele reiniging alvorens hij de tabletten mag aanraken. De waarzegger (of een assistent, en dat kan goed een *thwaza* zijn) neemt nu en dan de tabletten over en werpt ze zelf: om op een bepaald punt meer duidelijkheid te verkrijgen (in het geval dat de keuze tussen diverse rivaliserende aspecten of dimensies moeilijk te maken is — zie onder); om aan een onhandig of onervaren cliënt de juiste wijze van gooien van de tabletten te laten zien; of om de snelheid en aldus de dramatische spanning van de sessie te verhogen.

Vanzelfsprekend verhogen deze min of meer gepersonifieerde vormen van respect betoond aan de tabletten de werkelijkheidswaarde van de divinatieboodschap in de ogen van de cliënt; zij zijn een deel van de 'veil of objectivity' (Jules-Rosette 1978).

## **6. Explicitering van het onderliggende interpretatieschema, en zijn toepassing onder moderne condities**

Het schema zoals door mij in tabel 2 gepresenteerd is van een opvallende consistentie en uitdrukkelijkheid, zeker in aanmerking genomen dat het functioneert in de niet-geletterde medisch-religieuze systemen in het onderzoeksgebied.

Mijn bijdrage aan tabel 2 is het besef dat het hier om aparte dimensies gaat waartussen en weer geschakeld wordt, en het benoemen van die dimensies. De vele verschillende aspecten voor ieder configuratie echter zijn ieder door mijn informanten zelf geleverd, zij het niet expliciet ingedeeld als dimensies. Zulk stroomlijnen en opleggen van categorieën maakt het wezen van het etnografische handwerk uit. De vraag is niet of wij het mogen doen (want iedere etnograaf doet het voortdurend), maar of het op de juiste wijze gedaan wordt, gebaseerd op zoveel mogelijk primaire gegevens afkomstig van competente informanten, en met, na opstellen van het schema, zoveel mogelijk uittesten met behulp van dezelfde en andere participanten. Aan deze voorwaarden is hier voldaan.

Vanaf mijn eerste kennismaking met het systeem merkte ik dat de zestien configuraties in algemene overeenstemming werden onderscheiden, maar het leek als of elke keer een configuratie iets anders betekende, in tegenspraak met een bepaalde betekenis die ik eerder dacht begrepen te hebben. De oplossing lag in het besef dat men zonder meer van de ene naar de andere dimensie kon overspringen, terwijl er voor de verhouding van de betekenissen tussen de dimensies onderling geen vaste regel leek te bestaan.

Het onderscheid in aspecten of dimensies wordt niet bewust gemaakt door de participanten, niettemin weerspiegelt het in detail de vertakkingen en keuzemogelijkheden van het systeem in werking. Het bewijs hiervoor is dat mijn eigen divinaties, verricht op de basis van het schema in tabel 2, niet alleen mijn cliënten tevredenstellen maar ook beroepsmatige waardering ontmoetten van de kant van mijn leermeesters en collega's in het waarzeggersvak. Bovendien stond het schema, eenmaal bedacht en uitgeschreven, mij toe om in detail te volgen, in de loop van de sessies van andere waarzeggers, welk mogelijk pad en welke keuzemogelijkheden een reeks worpen aan de genezer aanbod — en soms al op een en ander te anticiperen nog voor de waarzegger zich had uitgesproken.

Naast deze interne redenen om de indeling in dimensies niet als etnografisch artefact naast ons neer te leggen, zijn er de volgende externe, comparatieve redenen. Schema's van de zestien configuraties komen veel voor in de uitvoerige literatuur over viertablettendivinatie, en sommige auteurs aarzelen evenmin om hun materiaal in vanzelfsprekende dimensies te ordenen, die met de mijne tamelijk wel overeenkomen.<sup>30</sup> Bovendien staat de systematiek van de interpretatiecatalogus van het viertablettensysteem niet op zichzelf: de in de vermelde literatuur uitvoerig beschreven catalogi van de verwante andere Afrikaanse divinatiesystemen zoals *Ifa* en *Sikidy*, alsmede van de Arabische en Oost Aziatische vormen, is nog aanzienlijk groter.


Het interpretatieschema zoals hier wordt gepresenteerd is niet helemaal compleet. De meeste van de 112 cellen (7 dimensies bij 16 configuraties) zijn gevuld (88, ofwel


<sup>30</sup> Hunt 1950, 1954, 1962; Junod 1927: ii, 603v; Gelfand 1956; Stayt 1931: 287v; Nettleton 1984: i, 116v, 333; Roberts 1915.

79%), wat overigens een extra argument is voor de stelling dat het schema niet louter een uitvinding van mij is maar de explicitering van een structuur die ook bij de participanten impliciet aanwezig is. Het schema heeft werkelijk heuristisch potentieel. Bij voorbeeld, aanvankelijk was ik mij slechts bewust van een of twee dierlijke associaties in het interpretatieschema, maar toen ik deze dimensie eenmaal systematisch ging exploreren, verschaften mijn informanten mij er nog een paar — hoewel nog lang niet de volle zestien waarop ik hoopte.


In de mate waarin het interpretatieschema niet geheel is uitgevuld liggen mogelijkheden voor persoonlijke improvisaties: iedere waarzegger zal een aantal van de aspecten op unieke eigen wijze transformeren en vervangen. Het schema moet tamelijk consistent zijn om overeenstemming tussen de gebruikers te kunnen vertonen, maar elke waarzegger heeft beroepsmatig het recht om de open (en zelfs de bezette) plaatsen in het interpretatieschema in te vullen naar eigen voorkeur, intuïtie, ervaring, en uitproberen.

Er is daarnaast een meer systematische methode om de flexibiliteit in de toepassing van het divinatiesysteem enorm te verhogen. Een bepaalde configuratie van open tabletten impliceert altijd een onderliggende, *complementaire configuratie* van gesloten tabletten. Bij voorbeeld, de configuratie *Kwami* is gedefinieerd als die waarin van de vier tabletten alleen het *Kwami* tablet openligt, ‘wakker is’, en de

andere tabletten dus ‘slapen’: . Zouden wij nu alle tabletten van deze configuratie omdraaien, dan krijgen wij de geïmpliceerde configuratie:

 (*Ntagwana*), waarin slechts het *Kwami* tablet gesloten is en alle andere openliggen. De ervaren waarzegger laat nu de betekenis van de geïmpliceerde, slapende configuratie *in meerdere of mindere mate* (werkelijk variërend van niet tot volkomen) doorklinken in de interpretatie van de open configuratie zoals de laatste worp die geproduceerd heeft.

Laten wij dit uitwerken voor bovenstaand voorbeeld. Onder zijn lichamelijke aspect kan de configuratie *Kwami* verwijzen naar ‘de fontanel’ en, door uitbreiding, naar ‘het lichaam van een klein kind’. Onder zijn generationele aspect, kan *Ntagwana* verwijzen naar ‘een jongere broer of zuster’ of naar ‘de laatstgeborene van een generatie’. Als wij de twee elementen (die kennelijk niet tot dezelfde dimensie

behoeven te behoren), samen nemen, dan kan de worp  (*Kwami*) geïnterpreteerd worden als ‘het lichaam van de jongste broer of zuster van de cliënt, toen deze nog een klein kind was’.

De waarzegger moet in voortdurend jongleren de open configuratie, in al zijn dimensies, afzetten tegen de geïmpliceerde complementaire configuratie, die evenveel verschillende dimensies heeft.


Ten slotte: de vaste interpretaties van de configuraties mogen nooit met blind automatisme worden toegepast. De invloed van de complementaire configuratie zorgt daar al voor. Maar de vrijheid van de waarzegger reikt verder. Zoals dokter Gumedé mij leerde:

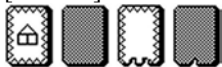
‘Je moet de betekenis van de tabletten niet zo letterlijk nemen. Meestal betekenen ze één ding, soms het omgekeerde, en soms moet je je eigen ingeving maar volgen.’


Het tabletorakel is in wezen een open associatief hulpmiddel, maar dan één dat zich aan de cliënt uitdrukkelijk voordoet als een volledig gedetermineerd mechanisme dat wordt beheerst door een blinde, bovennatuurlijk gestuurde oorzakelijkheid die door mensen niet is te beïnvloeden — namelijk de val van de stenen. *Het divinatieapparaat (bestaande uit vier tabletten en een interpretatieschema) is een machine om een ongelimiteerd aantal verschillende verhalen te genereren*: verhalen waarvan er minstens één voor de cliënt zwanger is van betekenis en openbaring, — een onmiddellijk toepasbaar gedicht geschreven onder specifieke verwijzing naar het leven en de problemen van de cliënt. Maar tegelijk, gezien vanuit het standpunt van de waarzegger, zijn die verhalen uitvindingen, onder de druk van het moment en (ondanks intuïtie, mogelijk paranormale kennis, en Jungiaanse synchroniciteit) tot op zekere hoogte bewust en strategisch bedachte vervlechtingen van de mogelijkheden van het interpretatiesysteem, geproduceerd in samenspraak met de reacties van de cliënt en met de concrete informatie die de waarzegger of hem heeft of krijgt.


Dat het divinatieapparaat in wezen een machine is om verhalen te genereren werd mij duidelijk toen ik, op een middag in de *sangoma*-vestiging te Maipaahela, een groepje van drie *thwaza*'s, jonge vrouwen, bezig zag met hun dagelijkse oefeningen met het divinatieapparaat: het werpen van maagdelijke tabletten, en het improviseren van interpretaties.


Gebogen over de huid van een offergeit die de tabletten bij hun val als ondergrond diende, gingen de vrouwen met veel plezier op in hun taak, zoals kinderen zich kunnen verliezen in een spelletje ganzenbord. Het was de beurt van Mma-Biki om te gooien terwijl Kwani en Ellen toekeken en haar interpretatie natrokken. Ze vormde haar twee handen tot een ruimte kom waarin zij de tabletten een paar maal liet opspringen en weer neerkomen (om ze goed te schudden) en haar handen openend liet ze vervolgens de tabletten op de huid neervallen. De configuratie die


opkwam was:  (*Zvibili*), en Mma-Biki interpreteerde: ‘De beide

[=*zvibili*] kinderen zijn op het erf, waarbij zij de onderliggende complementaire configuratie,  (*Mbango*), gebruikte in zijn meest eenvoudige aspect van ‘thuis’. In dit

vroege stadium van de sessie kon deze laatste configuratie nog niet betekenen dat de tabletten de sessie wilden beëindigen. De volgende worp bracht:  (*Mpululu*), de

configuratie waarvan de naam verwijst naar de schrille keelklanken die vrouwen op vele plaatsen in Afrika uitstoten als teken van respect en vreugde. Met weer een gedeeltelijke ontlening aan de onderliggende configuratie  (*Take*), interpreteerde Mma-Biki als volgende

regel: ‘Zij zijn vol vreugde aan het spelen, ... zij rennen in het rond...en het erf is vredig’. En zo gaat het verhaal verder. De kinderen binden twee touwtjes aaneen bij het verschijnen van de configuratie  (*Mitengwe*), waarvan de basisbetekenis teruggaat op de

heupdoek die een vrouw omslaat en door de punten vna de doek samen te knopen op middel of boezem vasthoudt; en bij het verschijnen van de volkomen gesloten configuratie  (*Mashangula*), die zijn naam ontleent aan de matten waarop men slaapt en de liefde bedrijft, laat Mma-Biki de kindertjes moe worden en zich op een mat uitstrekken om te

slapen. Bij deze laatste twee worpen werd de complementaire configuratie niet meegerekend in de interpretatie.

Het was allemaal sereen en van een bekoorlijke eenvoud, en de *thwaza*'s waren verrukt dat hun pogingen om de tabletten tot leven te wekken begonnen te lukken. In de toekomst zullen zij een reeks als *Zvibili—Mpululu—Mitengwe—Mashangula* vaak op veel meer sinistere wijze interpreteren. Een voor de hand liggende alternatieve interpretatie van deze reeks is bij voorbeeld (vgl. tabel 2; de bijdrage van de complementaire configuraties staat tussen rechte haken):

- *Zvibili*: 'heksen hebben 's nachts Uw erf bezocht en er hun kwade werk verricht [en hun aanval heeft zich vooral gericht op Uw ingewanden]
- *Mpululu*: Zij beraamden hun kwaad tegen U [met instemming van Uw voorouders]
- *Mitengwe*: Deze twee heksen waren vrouwen [van wie U niet eens wist dat zij elkaar kenden]
- *Mashangula*: En hun woede had een sexuele reden [U heeft vele minnaars gehad, onder wie enkelen die door deze vijandinnen werden beschouwd als de hunne]'.

Het gaat nu echter niet om het naïeve optimisme van de *thwaza*'s, maar om wat zij mij die middag door hun voorbeeld leerden: de vele uren die de leerling-waarzegger samen met anderen ontspannen doorbrengt in oefening met de maagdelijke tabletten, beogen niet alleen om zich de juiste betekenis in het hoofd te prenten van ieder tablet en iedere configuratie (hoewel dat op zich moeilijk genoeg is), maar ook om het vermogen te ontwikkelen om verhalen te spinnen, van steeds groter diepte, relevantie en dramatiek, op de basis van de zich ontvouwende reeks worpen. En in de beroepsmatige sessies met echte, geconsacreerde tabletten, zoals die een paar maal per week plaats vinden in de spreekkamer van het grote huis van het sangoma-erf, kon men de leidster en haar meest seniore volgelingen deze vaardigheden zien tonen met grote virtuositeit van performance en interpretatie.

Het interpretatieschema reproduceert een complexe, tamelijk complete *sociale orde* — vele kanten van de menselijke levenservaring kunnen erin worden ingepast, van lichamelijke klachten tot seksualiteit, van beweging in ruimte en tijd tot schuld en boete van generatie tot generatie, van conflict en rivaliteit tot verzoenende actie in de vorm van gemeenschappelijke maaltijden en festiviteiten. De totemdieren, die clans aangeven, maken het interpretatieschema toepasbaar op wijde categorieën van mensen, en op de groepsrelaties daartussen, in de etnisch verscheiden samenleving van Francistown en wijde omgeving. Een vergelijking met de behandelkamer van dokter Smart Gumede kan hier verhelderend werken. Het vertrek bevat een ogenschijnlijk bizar samenraapsel van ontelbare heterogene voorwerpen: juist zoveel van het dierenrijk, plantenrijk en stenenrijk als kan worden samengeperst op een paar vierkante meter — als in de achttiende-eeuwse rariteitenkabinetten die de voorlopers waren van Westeuropese musea. Het is een microkosmos waarin door selectie en concentratie de hele macrokosmos betekenisvol is afgebeeld. Op dezelfde wijze vertegenwoordigt ook het interpretatieschema een kosmologie. Het herschept in feite een tijdloze microkosmos waarin de cliënt zich niet noodzakelijkerwijs thuis voelt (ter vergelijking: ook vele van de voorwerpen in de behandelkamer zijn bedreigend en weezinwekkend, en vele cliënten in hedendaags Zuidelijk Afrika zijn meer thuis in de stad, loonarbeid, formele organisaties, massa-consumptie en elektronische media dan in de historische symboliek van het thuisdorp) maar die hem wel identificatie en openbaring aanbiedt. Niet alleen kan men gemakkelijk overstappen,

binnen het universum van het interpretatieschema, van het ene interpretatiepad naar een ander dan meer inzicht belooft — het belooft meer inzicht juist omdat men zo gemakkelijk kan overstappen van het interpretatieschema naar de biografische werkelijkheid van de cliënt. Zo flexibel zijn het schema en zijn toepassing, dat op welk punt (aan de hand van onverschillig welke configuratie, en van onverschillig welke specifieke dimensie van die configuratie) men het interpretatieschema binnengaat, men altijd kan terechtkomen bij interpretaties die de hoop en vrees van de cliënt aangaan op een voor hem herkenbare wijze.

Maar dit is niet het hele verhaal. Sommige aspecten van het leven zijn merkwaardig afwezig in dit interpretatieschema: bij voorbeeld de moderne politiek en de staat, formele organisaties in het algemeen, de ervaring van arbeiders onder het kapitalisme, van boeren en onder dorpelingen onder condities van landonteigening en machteloosheid. Deze structurele gegevens zijn, zonder kritiek of rebellie, volledig herleid tot een neutraal individueel gegeven: reizen in het kader van trekarbeid, het krijgen van een baan, competitie onder collega's. Deze kunstgreep heeft een therapeutische betekenis, en kan niet worden weggeredeneerd louter door erop te wijzen dat deze verschijnselen geen deel uitmaakten van het traditionele wereldbeeld van het dorp waarbinnen het viertablettensysteem in eerste instantie is gedijd. Vele cliënten komen naar de waarzegger met problemen die ontleend zijn aan de 'moderne' sferen waarvan ik zojuist heb aangegeven dat zij ontbreken uit het interpretatiesysteem van het divinatieapparaat. Het is juist op deze punten dat de grootste angst en bitterheid worden ervaren door de cliënten, en dat de grootste openbaring, verzoening en hoop worden gezocht. De oplossing voor dit dilemma wordt gegeven in het interpretatieschema zelf: niet door de pijnlijke aspecten van de moderne wereld onder hun eigen gedaante te lijf te gaan, maar door deze te herdefiniëren. Zij worden betrekkelijk onbelangrijk gemaakt, teruggebracht tot louter oppervlakte-manifestaties van omstandigheden die zowel meer fundamenteel zijn als gemakkelijker te herstellen of te beheersen dan de moderne staat of de kapitalistische economie. Uitgaande van de negatieve moderne ervaring wordt de cliënt teruggevoerd tot zaken die voortkomen uit voorouderlijke wraak of die afgewend kunnen worden door voorouderlijke bescherming, of die men kan terugbrengen tot de betrekkelijk hanteerbare, gepersonifieerde schaal van hekserij en tegen-hekserij. *Het divinatieproces gaat de confrontatie met de onoplosbare problemen van de moderne, vijandige wereld aan door ze te ontkennen, ze irrelevant of secundair te verklaren, ze te vervangen door andere problemen die, in een microkosmos waarvan zowel de levenden als de doden deel uitmaken, kunnen worden opgelost door divinatie, therapeutisch handelen en offers.*<sup>31</sup>

Dit is vaak zelfs het geval ten overstaan van cliënten die, als tweede of derde generatie stedelingen, als mensen verwickeld in moderne carrières, als jongeren in het algemeen in een Zuidelijk-Afrikaanse wereld die veel meer dan antropologen willen bekennen is vergeven van *fast food*, televisie en popmuziek, nauwelijks op eigen initiatief ertoe zouden overgaan om hun leefwereld te benoemen in termen van microkosmische termen die een hernieuwd beroep doen op de dorpssamenleving, de verwantengroep en de voorouders als collectieve voorstellingen. Min of meer tot hun

<sup>31</sup> Zoals Schoffeleers (1991) recentelijk heeft betoogd wordt dezelfde strategie van *acquiescentie* toegepast in de symbolische, morele en politieke stellingname van met name Zuidafrikaanse genezingskerken; buiten Zuid-Afrika kan deze stelling echter niet voor heel Zuidelijk Afrika worden generaliseerd, vgl. van Binsbergen, ter perse (b).

eigen verbazing ervaren zij, vaak aan het eind van een lange weg langs kosmopolitische geneeskunde, Christelijke kerken en andere medisch-religieuze alternatieven, dat de waarzegger en de *sangoma* hun nog iets te zeggen hebben. De nogal platvloerse komplottheorie van de hekserij-interpretatie zou hun wellicht in eerste instantie veel meer aanspreken, maar als het voorouderlijke schema vaardig wordt toegepast, met volledige inzet van het emotieve en dramatische potentieel van het divinatieproces, dan kan juist de tijdens de sessie dramatisch opgebouwde gedachte van een opnieuw geworteld worden in een eminent eigen, want voorouderlijke werkelijkheid bijzonder helend werken tegenover de ontworteling, vervreemding en vernedering die het wezen van de moderne ervaring in Zuidelijk Afrika uitmaakt.<sup>32</sup>

### **7. De dynamiek van de sessie, en hoe haar te sturen**

Wij zijn nu zover dat wij de divinatiesessie in haar dynamiek kunnen beschrijven.

De interactie tussen cliënt en waarzegger (aangevuld met zulke empirische kennis over de specifieke situatie van de cliënt als de waarzegger ontleent aan andere bronnen — en waarschijnlijk ook met Jungs synchroniciteit zoals die zich intuïtief voordoet) verschaft aan de waarzegger de aanwijzingen om op een bepaald punt in de sessie door te gaan met een bepaalde interpretatie, de nadruk te leggen op bepaalde mogelijke dimensies met voorbijgaan aan alternatieven, of om op een ander dimensie over te schakelen — zonder de cliënt te alarmeren en diens geloof in de betrouwbaarheid van de sessie aan te tasten. Vaak betekent dit dat men met betrekking tot het specifieke, zich pas geleidelijk ontvouwende probleem van de cliënt in de loop van een paar minuten vijf of zes volstrekt verschillende ‘verhalen’ moet overwegen, gedeeltelijk presenteren, en op het juiste moment laten vallen, zonder dat de cliënt van dit selectieproces veel mag merken. Geen wonder dat de gemiddelde waarzegger uitgeput is na een sessie.

Soms brengt de cliënt al bij de aanvang van de sessie zijn probleem onder woorden; soms beseft hij dit pas geleidelijk aan; en in andere gevallen wordt het probleem opzettelijk in het midden gelaten als test voor de vermogens van de waarzegger.

Een sessie bestaat uit maximaal dertig of veertig worpen. Gewoonlijk wordt elke worp van de volgende gescheiden door

- (a) een specifieke interpretatie die door de waarzegger te berde wordt gebracht,
- (b) een korte reactie van de cliënt, en
- (c) de vertaling (soms bij monde van de cliënt, maar vaker van de waarzegger die aldus sturend optreedt) van die reactie tot een specifieke vraag die in de volgende worp aan het orakel kan worden gesteld.

Als wij een analogie mogen volgen ontleend aan het programmeren van een computer, zouden wij kunnen zeggen dat iedere worp een programmaregel voorstelt, en dat het interpretatieschema bestaande uit de lijst van configuraties met al hun

---

<sup>32</sup> Elders presenteer ik uitvoerig casusmateriaal dat deze wellicht tegendraadse visie enigszins kan onderbouwen (van Binsbergen 1990). Hoe het streven naar een eigen, Afrikaans domein van symbolische expressie en zingeving de ruimtelijke symboliek van een moderne Zuidelijk-Afrikaanse stad als Francistown tot op grote hoogte bepaalt, heb ik uitvoerig betoogd in van Binsbergen, ter perse (a).

dimensies de waarzegger in staat stelt om de boodschap van het orakel *regel voor regel te interpreteren*, zodanig dat iedere regel benoemd is voordat de volgende regel wordt gecreëerd door een nieuwe worp die een nieuwe configuratie aandraagt. Slechts zelden, bij grote twijfel of opvallende tegenspraak tussen opeenvolgende worpen, staat de waarzegger de patiënt toe om meer dan eens achtereen te gooien zonder onmiddellijke interpretatie; wordt de kluwen onontwarbaar, dan zal de waarzegger de stenen overnemen, hen toespreken, zelf enige worpen doen, en met sussende woorden de gerezen spanning wegnemen totdat één bepaald interpretatiepad zich weer duidelijk aftekent en onder woorden laat brengen. Dezelfde analogie nogmaals toepassend, hier schakelt de waarzegger over van *interpreter* modus naar *compiler* modus, waarbij de informatie van verscheidene (zo niet alle) regels eerst wordt opgenomen alvorens interpretatie plaats vindt.

In de samenvatting die de waarzegger gewoonlijk aan het eind van de sessie geeft, gaat hij niet meer in op de abortieve interpretatiepaden uit de tastende eerdere fasen van de sessie; slechts die boodschap wordt herhaald en retorisch uitgewerkt die in de loop van de sessie een hevige (niet noodzakelijk bevestigende, noch louter verbale) reactie bij de cliënt teweegbracht.

Elke nieuwe gooi produceert een nieuwe configuratie die, onder zijn diverse aspecten, ofwel veelbetekenend is in het licht van de voorgaande divinatieconversatie tussen waarzegger, cliënt en tabletten zoals die zich rond de voorgaande worpen heeft voorgedaan — ofwel suggereert dat het eerder gevolgde interpretatiepad moet worden verlaten en een nieuw pad opgegaan. De beslissende factoren hierbij zijn enerzijds de specifieke configuraties die bij elke nieuwe worp opkomen, en aan de andere kant de opeenstapeling van positieve en negatieve, lauwe of geëmotioneerde reacties van de cliënt in de loop van de sessie.

De val van de tabletten, dat wil zeggen het verschijnen van een bepaalde configuratie uit de zestien die mogelijk zijn, geeft op zichzelf nog geen aanwijzing over welk aspect of dimensie benadrukt moet worden in de interpretatie van die bepaalde worp. Door het ontbreken van microdramatiek is het niet zo, bij de waarzeggers in het onderzoeksgebied, dat de beslissing om een bepaalde dimensie te kiezen (van alle zeven die met die bepaalde configuratie zijn geassocieerd) wordt beïnvloed door het ruimtelijke patroon dat de neergevallen tabletten vormen. Waarzeggers kunnen echter wel gebruik maken van aanvullende stukken om aanwijzingen ten aanzien van de keuze van de dimensie aan te ontlenuen. We zagen al hoe dokter Gumede aldus de relevantie van de hekserydimensie inschat. Vooral op dit punt van de keuze van de dimensie (die hem geheel vrij staat) gebruikt de waarzegger verder haar of zijn inventiviteit en intuïtie, er zorg voor dragend dat deze creativiteit in de interpretatie zich aan de waarneming van de cliënt onttrekt. Want deze laatste moet de indruk behouden dat de specifieke, vaak zeer gedetailleerde interpretatie die de waarzegger bij elke nieuwe gooi te berde brengt, onmiddellijk en ondubbelzinnig ontleend is niet aan het brein van de waarzegger maar aan de niet door mensen te manipuleren, blinde, bovennatuurlijk te duiden objectiviteit van de val van de tabletten zelf.

Subtiel stuurt de waarzegger het interpretatieproces, en het subjectieve gevoel van dramatische openbaring dat zich allengs van de cliënt meester maakt, van worp tot worp, door de vervanging of onderdrukking van dimensies die in de loop van een paar worpen blijken doodlopende interpretatiepaden op te leveren, en door geleidelijk aan meer nadruk te leggen op die aspecten die groter inzicht lijken op te leveren en



die een heftiger reactie bij de cliënt oproepen. Een scherpe waarneming van de reacties van de cliënt bij elke gooi en de daarop volgende interpretatie is essentieel voor de waarzegger. Voorwaarde voor succes is haar of zijn vermogen om lichaamstaal te lezen, zelfs over de grenzen van culturen heen.

De kunst van de waarzegger bestaat vooral uit het vermogen om, uit de serie van configuraties die elk zoveel verschillende aspecten hebben, een verhaal te spinnen dat zo samenhangend, verhelderend en gezaghebbend is dat de cliënt steeds meer de overtuiging krijgt binnengevoerd te worden in een nieuwe openbaringswaarheid over zichzelf.

Het verhaal dat in de loop van de divinatiesessie wordt opgebouwd hoeft niet per se een bevestiging in te houden van de angst of hoop waarmee de cliënt naar de sessie kwam. Dit is een belangrijk punt in de literatuur over divinatie in Zuidelijk Afrika. Vanaf de afstandelijke en wonderlijk afwijzende bespreking door Watt & Van Warmelo (1930) van een medische uitrusting (waaronder orakeltabletten) die kennelijk door justitie in hun handen was gespeeld, tot veel recenter uitlatingen van Kiernan (1978) wiens prachtige werk over Zionkerken (bijv. Kiernan 1984, 1987) toch wat meer inzicht zou doen verwachten, komt steeds weer de gedachte terug dat de waarzegger, uiterst cynisch en manipulatief, slechts aan de cliënt terugspeelt wat deze graag wil horen, zodat elke integriteit en revelatoire inhoud aan de sessie wordt ontzegd.<sup>33</sup> Afgezien van eventuele synchronistische (dus echte) revelatie, is een dergelijke vicieuze cirkel alleen al op therapeutische redenen onwaarschijnlijk. Vaak blijkt het heilzamer te zijn en groter indruk te maken indien de waarzegger aankomt met een onverwachte interpretatie, en de anamnese van de cliënt zelf bruusk verwerpt. Een openbaring moet een beetje pijn doen.

De divinatiesessie geeft dan geleidelijk aan welke verdere actie nodig is: welke specifieke behandeling, welke medicijnen, welke offergaven en voor welke voorouder, eventuele welke specialistische religieuze rol of cultus, welke tegenheksery tegen welke vijand, enz. Meestal treedt de waarzegger zelf in de rol van therapeut die medicijnen en behandeling verstrekt of die de als uitkomst van de divinatie voorgeschreven rituelen regisseert. Maar een bespreking van deze verdere stappen valt buiten het kader van dit stuk.

Alle specialisten die de vier tabletten gebruiken zijn experts in het interpretatiesysteem zoals weergegeven in tabel 2. Hun cliënten daarentegen zijn gewoonlijk onbekend met het systeem en zijn implicaties. Zij kennen misschien enkele configuraties en hun meest stereotiepe interpretaties, maar hebben beslist nooit een overzicht van alle aspecten van alle configuraties, en kunnen daarom nooit op het

<sup>33</sup> Hier staan wel andere geluiden tegenover, bijv.:

‘In this connection I want to say most emphatically that the Natives are very much in earnest about the art of divining and will not employ any means that are not worthy of their profession.’ (Eiselen 1932: 7)

‘It is a popular misconception amongst Europeans that the bone-thrower, or diviner, is merely a clever native who defrauds the credulous by trickery, or divines the bones most favourably to the person who pays the most. This is entirely wrong. The diviner is not what might be called a common cheat, as he firmly believes in his own powers of divination. He does not practice his art for profit, as the presents he receives are, as a rule, articles such as a hoe, or a bangle, or a string of beads, or some such thing of no value.’ (Howmann 1918: 391). Een bladzijde verder echter toont de auteur aan dat zijn eigen moraal niet zo ver reikt: hij beveelt arbeidsrondselaars aan om een waarzegger vooruit te sturen die de dorpelingen in hun keuze voor de ene of andere werkplek kan beïnvloeden!

moment zelf de interpretaties van de waarzegger daaraan toetsen. Essentieel in het creëren van de suggestie van volstreekte realiteit van de uitspraken van het tablet-orakel is de onwetendheid van de cliënt ten aanzien van het interpretatieschema als geheel, tezamen met bereidheid van de cliënt om te accepteren dat de interpretatie van de waarzegger onontkoombaar volgt uit de logica van het interpretatiesysteem toegepast op de niet door mensen maar door bovennatuurlijke krachten bepaalde val van de stenen. Voor de cliënt blijft verborgen dat divinatie weinig meer is dan de geïnspireerde en dramatisch verwoorde keuzen van de waarzegger uit een interpretatieschema dat in in hoge mate flexibel en zelfs tautologisch is.

Op dat weinige komt het misschien juist aan.

### **8. De verbreiding van viertablettendivinatie in Zuidelijk Afrika**

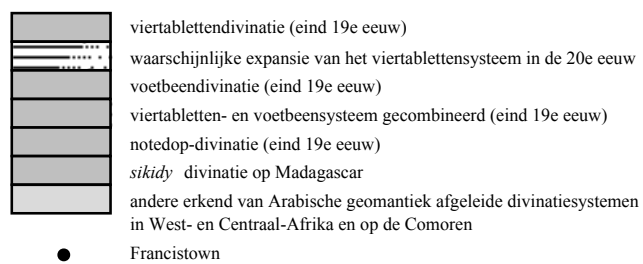
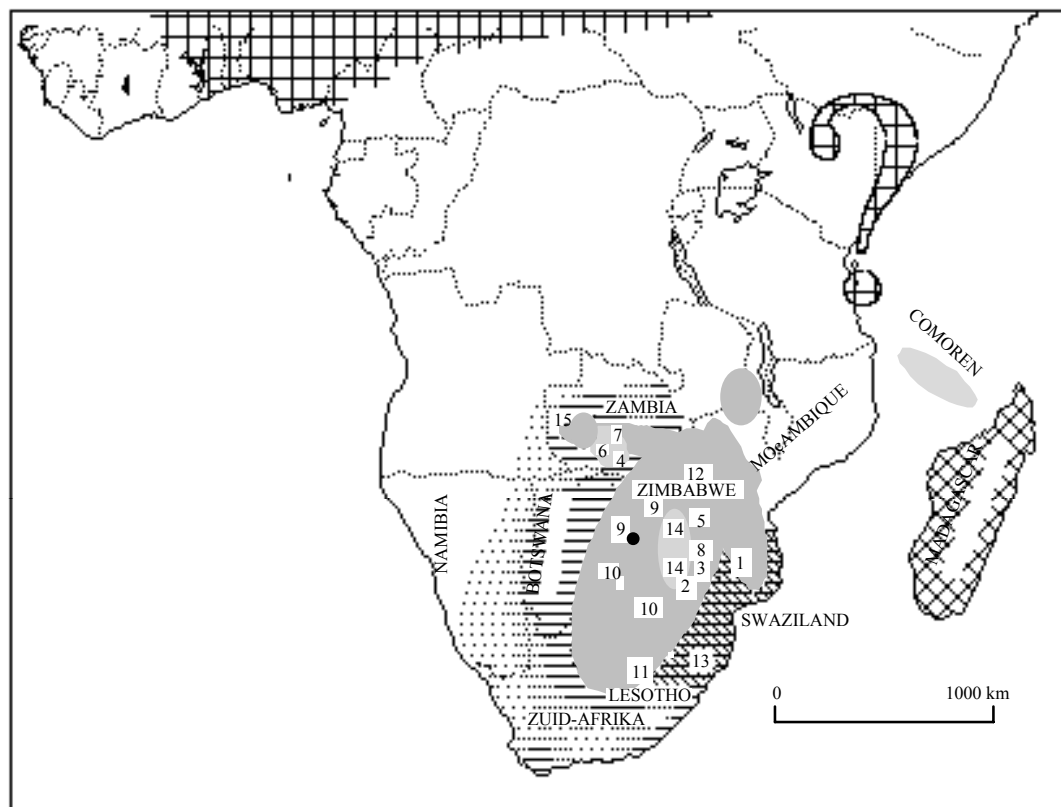
Het orakelsysteem dat op de voorgaande bladzijden werd beschreven, vertoont kenmerken (zoals de naamgeving, vormgeving en symboliek van de tabletten en van de configuraties) die niet goed aansluiten bij het plaatselijke symbolensysteem, de taal en de kosmologie van de hedendaagse gebruikers, alsmede (in het ontbreken van duidelijke afleidingsregels) een gebrek aan systematiek dat wijst op de transformatie en erosie van eigen elementen en de aangroei van vreemde elementen in de loop van een lange geschiedenis. Een puur synchronische en lokale, etnografische studie van het orakelsysteem kan op deze punten geen inzicht verschaffen; het zijn juist de excursies in ruimte en tijd die ik in de volgende secties zal maken (brokjes van een veel uitvoeriger studie waaraan ik werk), die ons het beschreven systeem in zijn context doen begrijpen. Een en ander vormt de laatste opstap naar de behandeling, in de conclusie, van het viertablettensysteem als een vorm van moderne medische technologie in Zuidelijk Afrika.

Het Francistownse systeem staat zoals wij al gezien hebben volstrekt niet op zichzelf. Viertablettendivinatie, met sterk overeenkomende (hoewel in details van markering, vorm en materiaal verschillende) tabletten, met gedeeltelijk dezelfde of verwante namen voor de tabletten en de configuraties die zij vormen, met dezelfde wiskundige eigenschappen, en met interpretatiecatalogi die hoewel in details sterk verschillend in grote trekken overeenkomen, zijn beschreven voor grote delen van Zuidelijk Afrika. Op grond van de uitvoerige literatuur is het thans mogelijk om op een kaart aan te geven (vgl. diagram 2):

- (a) de geografische verbreiding van het systeem in Zuidelijk Afrika de negentiende eeuw, alsmede (in grove trekken; en onder nadere te analyseren condities)
- (b) de recente expansie van het systeem in de loop van de twintigste eeuw.

In dit deel van de wereld doet viertablettendivinatie zich vanouds (in ieder geval sinds de negentiende eeuw) voor naast de twee andere divinatiesystemen waarvan de verbreiding eveneens op de kaart is aangegeven: het notedop-orakel en het voetbeenorakel. Zoals wij gezien hebben, verschillen de wiskundige eigenschappen van deze beide orakelsystemen van die van het viertablettensysteem, maar beide (en vooral het voetbeensysteem) sluiten naar naamgeving en interpretatiecatalogi zozeer aan bij het viertablettenorakel, dat diverse overgangsvormen en combinaties van beide systemen voorkomen en beschreven zijn. In deze beschrijvingen is vaak een sterk microdramatisch element te onderkennen, waarbij de individuele elementen zich bij de interpretatie niet verliezen in een overkoepelende configuratie maar hun eigen

bijdrage aan de interpretatie blijven leveren, die aldus sterk visueel wordt toegesneden op de specifieke ruimte-tijdelijke gegevens van de situatie van de cliënt.



**geselecteerde etnische groepen**

1. Tsonga; 2. Pedi; 3. Venda; 4. Leya; 5. Karanga; 6. Totela; 7. Ila; 8. Pfumbi; 9. Kalanga;  
10. Tswana (West. Sotho); 11. Zuid. Sotho; 12. Shona; 13. Zoeloe; 14. Ndebele; 15. Lozi

Diagram 2. Geografische verbreiding van enige divinatiesystemen in Zuidelijk Afrika.

Het beschikbare divinatierpertoire in het Zuidelijk-Afrikaanse subcontinent is met deze drie in diagram 2 getoonde typen geenszins uitgeput. Onder meer kunnen wij nog noemen *manddivinatie* (met vele verschillende elementen, sterk microdramatisch te interpreteren, gelijkenis vertonend aan het voetbeensysteem, en in de Lunda/Luvale variant uit Zambia bekend door Turners klassieke beschrijving (1961, 1975; vgl. White 1948), waterstaren, en *mentale divinatie* (vooral in

bezetenheidstrance) zonder materieel apparaat die onder meer bij de Ngoenivolkeren de meest gebruikelijke vorm van divinatie was vóór de verbreiding van het viertablettenorakel in de twintigste eeuw. Niet ver buiten het Zuidelijk-Afrikaanse subcontinent, op Madagascar en de Comoren, en in West-Afrika met een extensie tot in Soedan, doen zich de formeel sterk op het viertablettensysteem gelijkende, van Arabische geomantiek<sup>34</sup> afgeleide divinatievormen voor, zoals *Sikidy* en *Ifa*; het ligt voor de hand dat deze ook aan de continentale oostkust van Afrika voorkomen, maar mij ontbreken hierover vooralsnog gegevens, zoals het vraagteken in het diagram aangeeft.

De historische verwevenheid van het viertablettensysteem met het notedop-orakel en het voetbeenorakel kan in dit stadium nog niet worden ontrafeld, maar de geschiedenis van het viertablettensysteem zelf begint zich enigszins af te tekenen.

Reeds in een van de eerste vergelijkende studies van het viertablettensysteem in Zuidelijk Afrika poneerde Coertze (1931: 41), in een thans verouderd idioom van evolutionisme en pan-Afrikaans cultureel substraat, de gedachte van historische ontleningen van dit orakelsysteem tussen de Zuidelijk-Afrikaanse volkeren.<sup>35</sup> De omvangrijke literatuur bevat vele concrete suggesties ten aanzien van specifieke ontleningen. Van Eiselen (1932: 6) ziet de ontwerpen op de vrouwelijke tabletten van de Masemola (noordelijke Sotho) als geïmporteerd vanuit het noorden via Vendaland. Junod (1927: ii, 604v) laat de geïsoleerde introductie van een Pedi<sup>36</sup> set zien bij de Tsonga, en hetzelfde verschijnsel beschrijft Berglund (1989: 194 n. 64) voor de Zoeloe.<sup>37</sup> Het gooien van ‘botten’ (voetbeenorakels, al dan niet in combinatie met het viertablettensysteem) is in opmars onder ‘populaire’ waarzeggers zowel bij de Zoeloe als bij de Swazi (Berglund: 194 n. 64; Kuper 1963: 65). Kuper spreekt in dit verband van ‘a technique associated with Sotho and T[s]onga influence’. Ook Berglunds Zoeloe informanten noemen de Sotho invloed, en Berglund verwijst naar de literatuur over Sotho viertablettenorakels<sup>38</sup> ter verduidelijking van de relevante ‘Zulu thought-

<sup>34</sup> Mantiek gebaseerd op studie van aarde, grond, met name zand.

<sup>35</sup> ‘Ons moet dus besluit dat die houtskottel soos ons dit by die Bavenda (Mashona?) aantref, sy oorsprong te danken het aan ’n geestelike kultuurkompleks soos ons dit by die Yoruba, (die draers van die Antlantiese Kultuur, Frobenius), in Wes-Afrika aantref; dat die Basotho-manier van waarsê die volgende trap in die ontwikkeling is; dat die Bathonga [Tsonga] ’n nog verdere ontwikkeling deurgemaakt het. Dit is moontlik dat dit deur die Bathonga ontleen is en dat hulle nie by die oorspronklike draers van die kultuur gereken kan word nie. Die Amazulu het dit waarskynlik weer van die Bathonga gekry aangesien die stel van vier voorwerpies in hulle stelle ontbreek.

Die Boesmans, Amaxosa, Amandebele van Transvaal en van Rhodesië het dit van die Basotho oorgeneem.

Die volkere vorm dan saam een groot geheel alhoewel daar ’n nouer samehang is tussen Yoruba, Bavenda en Basotho (en Mashona?).

Die Bergdama staan heeltamal apart.’ (Coertze 1931: 41; met instemming geciteerd door Eiselen 1932, vgl. 1931).

<sup>36</sup> Volgens Van Warmelo (1974) zijn de Pedi een aftakking van de Kgatla Tswana.

<sup>37</sup> Het is echter niet uitsluitend het viertablettensysteem dat zich verspreidt. Nettleton (1984: i, 309v) vermeldt, op grond van haar eigen veldwerk, de verbreiding van meer complexe voetbeenorakelsets van de Tsonga naar de Venda. Berglund (1989: 194 n. 64) vermeldt ook de introductie bij de Zoeloe, in het begin van de twintigste eeuw, van waarzegstokjes, maar noemt geen herkomstgebied.

<sup>38</sup> O.a. Watt & Van Warmelo 1930; Eiselen 1932; Laydevant 1933.

patterns'. De Zimbabweaanse Ndebele, die oorspronkelijk geen viertablettenorakel kenden, namen dit van de door hen onderworpen Shona over (Willoughby 1932: 119v; H.M.G.J. 1928: 10); het systeem dat Garbutt in 1909 voor de 'Makalanga/Matabele [Ndebele]' beschreef is overigens in naamgeving en vormgeving identiek aan het Francistownse orakel dat ik hierboven behandeld heb. Ook Reynolds (1963: 104, 154v) geeft de twintigste-eeuwse, snelle verbreiding toe van het viertablettenstelsel over heel Zuidelijk Afrika tot Zambia toe; in laatstgenoemd gebied is het viertablettenstelsel vooral de competitie aangegaan met de meer complexe en gespecialiseerde, op microdramatiek gebaseerde manddivinatie van de Lunda en Luvale, waarvan de beoefenaren gemiddeld ouder zijn, gespecialiseerd zijn op het identificeren van heksen, en hun roeping geacht worden met mensenoffers zeker te stellen (Reynolds 1963: 102). Een eerdere verbredingsgolf naar Zambia, niet vanaf de onmiddellijke zuiderburen (Shona, Kalanga, Tswana) maar uit het verre Transvaal, ziet Reynolds (1963: 104) verantwoordelijk voor het voorkomen van Sotho-achtige sets in Barotseland, teruggaand tot de Kololo invasie van 1840; de Kololo waren een Sotho groep en de dominante taal in Westelijke Zambia, het Lozi, is een variant van Sotho. Nettletons (1984) minutieuze iconografische analyses maken duidelijk dat de Venda waarzegkom uit het Shona systeem voortkomt, terwijl echter de Venda tabletten weer nauwer aansluiten bij die van de noordelijke Sotho. Inmiddels constateert zij dat thans bij de Venda niet alleen de dorpsdokter (*nganga*) maar ook de hofdokter (*mungoma*) divinatietabletten gebruikt, terwijl de laatste in het verleden het monopolie had over de, steeds schaarser wordende, waarzegkom — en bij implicatie toen dus geen tabletten gebruikte (Nettleton 1984: i, 311). De Jager & Seboni (1964: 5) zeggen over de Tswana *thlabana*, d.w.z. onze platte tweezijdige tabletten:

'There are strong indications that this latter form of divination bones was taken over from the Shona and that they are not originally Tswana.'

Tot 1930 meenden verscheidene auteurs<sup>39</sup> dat het viertablettenorakel in Zuidelijk Afrika afkomstig was van de San (toen nog Bosjesmannen genoemd), maar deze gedachte werd opzijgelegd toen bleek dat vooral die San die overvloedig contact met de Tswana onderhielden het systeem gebruikten, alsof het een ontlending aan de Tswana betrof.<sup>40</sup>

Het uit deze gegevens oprijzende historische patroon kan worden aangevuld door de synchrone studie van geografische distributiepatronen (van Binsbergen 1981). Tabel 4 geeft de namen van de vier tabletten in een flink aantal Zuidelijk-Afrikaanse situaties in de twintigste eeuw.

<sup>39</sup> Dornan 1923, 1925: 55, 174; Junod 1927, ii: 604, 608.

<sup>40</sup> Bleek 1928; Stayt 1931: 290v; Schapera 1930: 200v.

groep/ lokatie	senior mannelijk	senior vrouwelijk	junior mannelijk	junior vrouwelijk	bron
'Botswana'	Lekwame, More Mogolo	Kgadietona	Silume, Faro	Kgatsane	Staugård 1985
Francistown	Chilume	Kwami	Lumwe	Ntakwala	mijn veldwerk; Junod 1927: ii, 604Garbutt 1909; Coertze 1931
Gananwa	Lekhamen	Gwadima	Selume	Lumwe	Nettleton 1984: i, 318 en bronnen aldaar geciteerd; Roberts 1915
Kwena	Moremogolo, Jaro, Legwame, Serumi	Mmamotse, Pubagadi	Thwagadima	Thogwane, Pootana	De Jager & Seboni 1964
Masemola	More o Moxolo	Mmakxadi	Selumi	Selumi	Eiselen 1932
Ndebele	Kwami	Dagwala	Chirume	Lumwe	Nettleton 1984: i, 318 en bronnen aldaar geciteerd
Ngwaketse	More Mogolo	Kgadi-etona	Jaro	Kgatsene	Campbell 1979
Pedi(Tsonga)	Legoame	Thoagadime	Selume	Thogoane	Junod 1927, ii: 603f
Shona	(Chi- )Tokwadzima	Kwami	Chirume	Nhokwara	Nettleton 1984: i, 318 en bronnen aldaar geciteerd; Hunt 1950, 1954, 1962; Gelfand 1956, 1964; Bourdillon 1976
Sotho	Legwame	Thwagadima	Selumi	Thogwane	Hammond-Tooke 1989: 114
Tati	Moremogolo Thlwagadima	Pubagadi, Tome, Caro	Kgosana,	Khatsana	Willoughby z.j.
Tswapong	Legwame	Thwagadima	Selome	Lengwe	Werbner 1989b
Venda	Hwami	Thwalima	Tshilume	Lumwe	Nettleton 1984: i, 318 en bronnen aldaar geciteerd; Stayt 1931

Tabel 4. Naamgeving van de vier basistabletten in Zuidelijk Afrika

De variatie in naamgeving in tabel 4 is op een aantal principes terug te voeren. Ten eerste verschijnen dezelfde namen onder taalkundig verwante vormen, zoals *Kwami/Hwami*, *Lekh(w)ame(n)*; of *Tokwadzima*, *Thwagadima*, *Thwalima*, *Gwadima* etc. Maar er treedt ook *substitutie* op in de zin van namen die niet als taalkundige transformaties van andere kunnen worden opgevat: *Moremogolo* (onder diverse taalkundig verwante vormen, en met de betekenis van 'oude man') vervangt *Kwami* of *Tokwadzima* als naam voor het seniore mannelijke tablet, *Lumwe* vervangt

*Nhokwara/Ntakwala*, en verwantschapstermen zoals *Khatsana* (junior echtgenote), *Mmakxadi* (schoonmoeder), alsmede namen van ambten zoals *Kgosana* (ondervorst) verschijnen. Voorts is opvallend een proces van *inversie*: een naam gebruikt voor één van de vier tabletten (zoals bepaald naar geslacht en leeftijd) in een bepaalde groep verschijnt bij een andere groep voor een naar geslacht en/of leeftijd verschillend tablet; bij voorbeeld *Chirume*, gereserveerd voor het juniore mannelijke tablet bij de Shona, wordt bij de Kwena (een Tswana groep) gebruikt voor het seniore mannelijke tablet, en bij de Masemola (een noordelijke Sotho groep) voor beide juniore tabletten. Ten slotte kunnen wij noemen *diversificatie*: nu en dan wordt meer dan één naam gebruikt voor een tablet van een bepaalde leeftijd en senioriteit.

Is uit tabel 4 eenduidige informatie af te leiden over verschillende maten van verwantschap tussen de genoemde groepen in hun gebruik van het viertablettensysteem? De veelheid van namen stelt ons niet in staat om op het eerste gezicht patronen van samenhang te onderkennen. De statistische techniek genaamd clusteranalyse komt ons hier te hulp.

Er is reden om bij het zoeken naar patronen in tabel 4 de Shona situatie tot uitgangspunt te nemen. Zoals wij zullen zien is het viertablettensysteem het eerst beschreven voor de Shona rond het jaar 1600. Het gefragmenteerde en kaleidoscopische karakter van met het plaatselijke systeem geassocieerde naamgeving, iconografische vormgeving en interpretaties, zoals ik die constateerde voor het Francistownse systeem, doen zich blijken de literatuur (vooral Nettleton 1984) evenzeer voor bij de Sotho, Tswana, Venda en andere plaatselijke varianten van het viertablettensysteem, maar in veel mindere mate bij de Shona. Bovenstaand overzicht over de verbreiding van het viertablettensysteem suggereert ook al de centrale plaats van de Shona in dit verband.

Clusteranalyse leidt dan tot het patroon afgebeeld in diagram 3:<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Voor clusteranalyse moet de nominale schaal van de data in tabel 4 (een variabele, 'tablet naam', die kennelijk tientallen verschillende waarden kan aannemen) worden omgezet in een numerieke schaal die statistisch te bewerken valt. Uitgaande van de Shona naamgeving, is dan een eenvoudige maar effectieve methode om voor elke naam de waarde +1 toe te kennen als hij (afgezien van taalkundige variatie) met de Shona naam overeenkomt; de waarde 0 wanneer er sprake is van inversie (zelfde naam toegepast op een ander tablet van de vier); en -1 bij substitutie: optreden van een naam die in het Shona repertoire helemaal niet voorkomt. Evenzeer te verdedigen zou zijn om de waarderingen 0 en -1 om te draaien, maar dit blijkt tot vrijwel dezelfde resultaten te leiden. Van de dataverzameling laten wij het veel te weinig specifieke item 'Botswana' weg (afkomstig van Staugård 1985, die zich trouwens grotendeels of Campbell 1968 baseert). De gegevens voor Tati en Kwena leveren meervoudige items op door diversificatie (meervoudige naamgeving die zich niet eenduidig laat coderen). Bij de clusteranalyse verschijnen deze meervoudige items echter onmiddellijk naast elkaar. Er wordt een clusteranalyse gebruikt met centroiden verbindingprocedure en Euclidische afstandsmaat (Wilkinson 1986: hst 16). Onder bepaalde omstandigheden is dit niet toegestaan maar die omstandigheden doen zich thans niet voor (Fischer & van Ness 1971). In een later stadium zouden naast de tablet namen ook andere kenmerken van de plaatselijke systemen in de clusteranalyse betrokken kunnen worden: vorm, materiaal en markering van de tabletten, namen der configuraties, voorkomen van microdramatiek, enz.

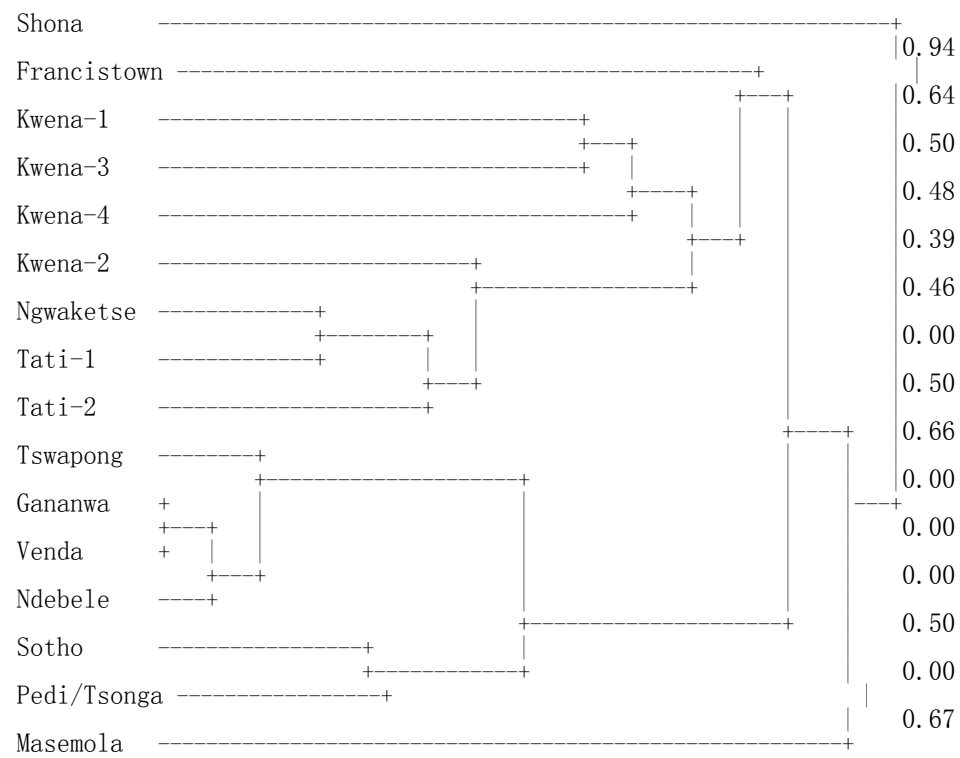


Diagram 3. Clusteranalyse van de naamgeving van de vier tabletten bij verschillende groepen in Zuidelijk Afrika.<sup>42</sup>

De clusteranalyse laat zien dat de variatie in de naamgeving van de tabletten niet een willekeurige vrije variatie is van indifferent binnen een uitgestrekte regio voorhanden cultureel materiaal, maar een betekenisvol patroon volgt dat samenvalt met de brede etnische, culturele en historische lijnen van de regio, en dat verdere aanwijzingen aandraagt betreffende de Shona oorsprong van het viertablettensysteem. De Shona groep blijft opvallend onderscheiden van alle andere groepen. Zelfs het Francistownse materiaal, al staat het dicht bij de Shona groep, clustert meer overtuigend met de andere data uit Botswana en met name van de Tswana groepen (Kwena, Ngwaketse, en het door Willoughby beschreven Tati materiaal dat hoogstwaarschijnlijk Khurutshe is). Het is opvallend dat de Tswapong, die eveneens Tswana uit Botswana zijn en in het diagram dan ook aan de andere Tswana groepen grenzen, toch dichter clusteren met de Zuidafrikaanse Gananwa (of Malaboch, noordelijke Sotho), Venda en met de Zimbabweaanse Ndebele van wie wij weten dat zij laatkomers zijn in het gebruik van het viertablettensysteem. Deze cluster is naburig aan de andere noordelijk Transvaal groepen (Sotho en Pedi<sup>43</sup>), terwijl de Masemola een perifere positie innemen aan het verste eind van het spectrum. Door de gecombineerde effecten van inversie, substitutie en diversificatie wijkt de naamgeving van het viertablettensysteem steeds verder van de Shona standaard af naarmate wij zuidwaarts gaan, en de Tswana lijken strategisch geplaatst te zijn in dit

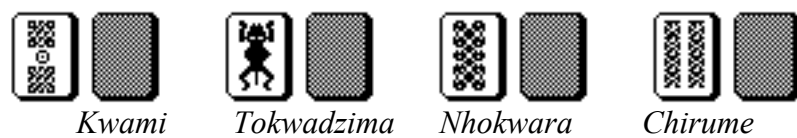
<sup>42</sup> Verbindingsafstanden nemen niet monotoon toe. Er is in dit diagram daarom geen horizontale schaal gebruikt; in plaats daarvan zijn de verbindingsafstanden afgedrukt in de rechtermarge.

<sup>43</sup> Het Pedi viertablettensysteem zoals geïmporteerd, in een geïsoleerd geval, naar de Tsonga en daar beschreven door Junod (1925, 1927).



proces, niet alleen geografisch maar ook in zoverre als zij een aantal overgangsvormen vertegenwoordigen tussen de Shona en Noordtransvaalse vormen. De clusteranalyse suggereert dat, van de Shona vandaan, het systeem zich verspreid heeft naar, en via, de diverse Tswana groepen, waarbij het zich door de genoemde drie typen veranderingen steeds verder verwijderde van de Shona standaard — of, in informatietermen, waarbij de oorspronkelijke naamgevingsstructuur steeds meer onder ruis werd bedolven.

Het is slechts bij de Shona dat de tabletnamen die in de loop van dit proces onder min of meer gewijzigde vormen doorgegeven werden, een scherpomlijnde, kosmologisch verankerde betekenis hebben (Bourdillon 1976; Nettleton 1984; von Sicard 1959). *Tokwadzima* ('Wat zwak en blind wordt') verwijst naar de liminale positie die de seniore man inneemt tussen de levenden en de voorouders, en in zijn symbolische en iconografische uitwerking staat de krokodil centraal: bewoner van de mystieke Grote Poel waarin voorouders, het scheppingsbeginsel en de bovennatuurlijke kracht der divinatie zijn gelokaliseerd. *Kwami* ('Samenzijn') verwijst naar de solidaire gezinsgroep gegroepeerd rond de seniore vrouw, en in haar symbolische en iconografische uitwerking speelt het oog (verwijzend naar zowel de Poel als het zien van het verborgene, in divinatie) een hoofdrol; in haar vormgeving is kenmerkend twee met driehoeken of ruiten gevulde blokken aan weerszijden van de breedte-as van het tablet. *Nhokwara* ('Dat wat krabbelt'), de naam van het juniore vrouwelijke tablet, verwijst naar vrouwelijk schaamhaar, en haar vormgeving wordt bepaald door een ineenstrengelend motief, hoewel de slang meer uitdrukkelijk is geassocieerd met het volgende tablet: *Chirume*. De naam van dit juniore mannelijke tablet, ten slotte, betekent eenvoudig 'mannelijkheid', en in de iconografische uitwerking overheersen twee met driehoeken gevulde banen aan weerszijden van de lengte-as van het tablet. Het hedendaagse Shona systeem, zoals toegepast op de tabletten die te Bulawayo verkocht worden, kan als volgt schematisch worden afgebeeld:



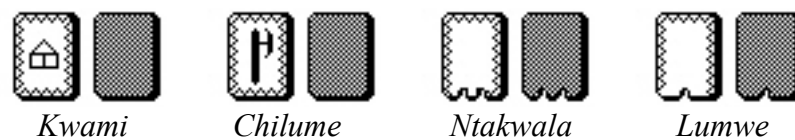
Van dit patroon is zelfs bij het Francistownse systeem al veel verloren gegaan.<sup>44</sup> *Kwami*'s oog is gebleven, maar aan de Poel is een huis toegevoegd. *Chirume* heeft *Tokwadzima* en zijn krokodilsymboliek vervangen tot '*Chilume*' (met een werktuig, de bijl, dat meer bij een juniore, produktieve man behoort dan bij een seniore man),

<sup>44</sup> Overigens mogen wij zelfs de consistentie van het Shona systeem niet overschatten; Nettleton (1984) wijst erop hoe bij Howmann (1918) *Kwami* met krokodil-attributen voorkomt, terwijl Garbutt (1909) het door Nettleton geconstrueerde Shona grondpatroon onjuist zou weergeven. Nettletons suggestie dat Garbutt zijn informanten niet goed begrepen zou hebben is echter onjuist: Garbutts systeem is niet Shona maar 'Makalanga/Matabele', en komt in details overeen met mijn Francistownse systeem. Tracey (1963) trachtte de aspectinterpretaties van configuraties in het Shona systeem onder één noemer te brengen, maar vond daarin weinig bijval (bijv. Bourdillon 1976: 178). Zoals Gelfand (1956: 118) schrijft:

'From the various combinations (...) I think that the only conclusion that can be arrived at is that the African himself no longer knows the origin or exact meaning of the symbols on the hakata.'

maar is zelf vervangen door *Lumwe*. *Nhokwara* behoudt, ondanks haar naamsverschuiving naar 'Ntakwala', haar identiteit naar geslacht en leeftijd, en haar slangachtige connotatie; de connotaties van briljante kleuren en bliksem hangt nog steeds met de slangehuid samen.

De vormgeving van het Francistownse systeem:



mist de complexe houtsnijkunst van de Shona tabletten, zet de naam en kenmerken van de jongere mannelijke generatie op de plaats van de oudere, en voert in plaats van de complexe Shona iconografie eenvoudige inkepingen aan de onderzijde van de tabletten in ter markering van de jongere generatie. Vergelijkende iconografie laat zien hoe vreemd dit laatste is: vrijwel overal elders in Zuidelijk Afrika<sup>45</sup> zijn dergelijke inkepingen aan het eind van de lengte-as voorbehouden aan vrouwelijke tabletten, en symboliseren zij de vulva, met name (bij twee inkepingen) de kleine schaamlippen. *Lumwe* is dus niet alleen zijn naam (*Chirume*) kwijt maar is iconografisch een vrouw geworden... Een duidelijker bewijs voor mijn eerdere stelling dat het Francistownse systeem gefragmenteerd en kaleidoscopisch is en symbolische verankering mist, lijkt niet mogelijk.<sup>46</sup>

Dit is waarschijnlijk tevens de voornaamste reden waarom wij (ondanks de op vergelijking gebaseerde verwachtingen) geen systematische afleidingsregels konden vinden voor de relatie tussen aspectinterpretatie en basisbetekenis: wanneer de identiteit en vormgeving van tabletten zo duidelijk kan verschuiven, ligt het voor de hand dat ook oorspronkelijke afleidingsregels zijn verschoven en verbrokken. *Hier betrapten wij de overgang van een op concrete, herkenbare projecties berustende microdramatiek, naar een meer abstracte, geconventionaliseerde interpretatie-catalogus waarvan de onderdelen niet zozeer inhoudelijk maar vooral formeel samenhangen.*

<sup>45</sup> Het vrouwelijk aspect van deze inkepingen wordt bij voorbeeld aangegeven door Willoughby (z.j.). Bij deze auteur verschijnen twee inkepingen als teken van de seniore vrouw, één van de juniore vrouw. Hij stelt overigens dat de inkepingen praktisch dienen om een koord door te rijgen, wat veelbetekenend is in het licht van mijn historische discussie in sectie 9. Soortgelijke inkepingen worden gevonden in het Pedi systeem zoals beschreven door Junod (1925, 1927), en in andere Noordtransvaalse systemen (Nettleton 1984: deel ii, afbeeldingen V.30, V.31, V.32; Stayt 1931: plaat xlii tegenover p. 286). Bij de San echter markeren de inkepingen mannelijke tabletten (Dornan 1923, 1925; Coertze 1931); San invloed op het Francistownse systeem kan niet worden uitgesloten. Het iconografisch thema van de vrouwelijke inkeping aan de onderzijde is een voor de hand liggende constante in de geschiedenis van de menselijke kunst vanaf het Laat-Palaeolithicum; cf. Marshack 1973; Prideaux et al. 1977.



<sup>46</sup> Dergelijke gevallen doen zich ook buiten het Francistownse systeem voor. Zij zijn voor historisch inzicht in de verbreiding van het viertablettensysteem van groot belang. Niettemin moet in dit verband met het volgende voorbeeld worden volstaan. De iconografische hoofdvormen zoals door Nettleton opgesteld voor de Shona tabletten doen zich ook voor bij de Kwena zoals beschreven door De Jager en Seboni (1964: 5), maar *Kwami*'s iconografie valt hier toe aan de junior vrouw, *Nhokwara*'s aan de junior man, en *Chirume*'s aan de senior vrouw; slechts *Chitokwadzima*'s op de krokodil geïnspireerde iconografie wordt hier teruggevonden in de abstracte vorm van twee langs de lengte-as van het tablet met de punten naar elkaar gerichte V-vormen.


Soortgelijke stuurloosheid valt gemakkelijk op te merken in tabel 4 voor de andere groepen. Ik kan hier niet ingaan op de variaties in vorm, materiaal en markering van de tabletten door heel Zuidelijk Afrika (vgl. Nettleton 1984); laat het voldoende zijn te vermelden dat de betekenisvolle decoraties in houtsnijwerk op de Shona tabletten naar het Zuiden toe plaats maakt voor merktekens in de vorm van lijnen, stippen, reeksen van stippen, cirkels met stip in het midden, terwijl de vorm van de tabletten van rechthoekig tendeert naar driehoekig, en ivoor en been het hout verdringen. Ook semantische verschuivingen doen zich voor. Merkwaardig is bij voorbeeld de betekenisverandering, bij gelijkblijvende klank, van *Chirume* (Shona) naar het vrijwel identiek uitgesproken *Selomi* (Tswana): *selomi* betekent ‘bijter’, en de symbolische interpretatie van het tablet wordt aangepast aan deze betekenis die duidelijk een volksetymologie is, bedacht toen de naam *Chirume* van zijn inhoud werd beroofd in de Tswana taal waar de stam  $\sqrt{r/lum}$  niet (zoals in vele andere Bantoetalen) ‘man(nelijk-)’ betekent (de Tswana tegenhanger is de stam  $\sqrt{nna}$ ). In dezelfde richting wijzen de vele gevallen van inversie. Bij vele groepen is *Kwami* de naam geworden niet voor het seniore vrouwelijke maar voor het seniore mannelijke tablet, en bij Venda en Pedi hebben zelfs beide van plaats gewisseld. In de naamgeving klinken nog slechts (door de participanten niet als zodanig verstande) echo’s door van het Shona systeem, en wij kunnen vermoeden dat het met het interpretatiesysteem niet anders gesteld is.



In deze situatie kan microdramatiek gebaseerd op fundamentele verwantschappelijke categorieën ook nauwelijks meer werken.<sup>47</sup> De verschuivingen die zich in het viertablettensysteem hebben voorgedaan op hun reis door Zuidelijk Afrika leidden ertoe dat waarschijnlijk vroeger opererende afleidingsregels ineens stortten, en de microdramatiek werd verruild voor de automatische systematiek van de interpretatiecatalogus. Ik vermoed dat in dat kader ook de vaste loftuitingen van de configuraties ten ondergaan: in ieder geval spelen deze bij mijn Francistownse informanten nog nauwelijks een rol.

### 9. De vroege geschiedenis van het Shona viertablettensysteem

Wanneer dit alles duidt op een geleidelijke verbreiding van het viertablettensysteem over Zuidelijke Afrika vanuit een Shona oorsprong, wat is dan de oorspronkelijke vorm, en de oorsprong, van het Shona systeem?

<sup>47</sup> Boven besprak ik dit probleem al naar aanleiding van *Zyibili*. Een ander treffend voorbeeld is de eveneens al eerder vermelde verwarring tussen  *Ku-lela* en 

*Vuba*. De verwarring is voor de hand liggend, omdat verwantschappelijk de *menging* (die de basisbetekenis van *Vuba* is) zich veel duidelijker voordoet in de relatie tussen twee ouders 

en een dochter  dan tussen twee ouders en een zoon . De zoon blijft actief binnen de

patrilineage en, in principe, aan diens interne machtsrelaties *onderworpen*. De dochter wordt als vrouw en moeder actief binnen de patrilineage waarin zij huwt, en *vermengt* aldus de domeinen van twee lineages. Vanuit microdramatisch gezichtspunt, waarbij de individuele betekeniswaarde van de tabletten in de interpretatie van de configuratie blijft meespelen, zou dus de betekenis van *Vuba* en *Ku-lela* juist andersom moeten liggen.

Viertablettendivinatie wordt in 1616 gemeld in een verslag van de terdoodveroordeling van Pater Gonçalo de Silveira (de eerste missionaris aan het koningshof van de Shona) door de Mutapa (koning) in 1561.<sup>48</sup> Deze latijnse bron geeft geen andere informatie dan dat het uitdrukkelijk *vier* tabletten betrof. De eerste meer gedetailleerde beschrijving dateert uit Dos Santos' reisbeschrijving *Ethiopia Oriental* uit 1609. Daar blijkt dat de tabletten destijds al in detail met de huidige Shona vorm overeenstemden en reeds *hakata* werden genoemd:

‘De waarzegstenen die zij allen gebruiken zijn houten stokjes, afgeplat en afgerond, en met een gat in het midden; zij zijn kleiner dan stukken voor een bordspel. Deze stukjes hout, of waarzegstenen, noemen de Kaffers *tsjakata*'s, en iedere Kaffer draagt deze *tsjakata*'s bij zich, aan een touwtje geregen, om ze te gebruiken bij elk geval van twijfel.’<sup>49</sup>

Uit dezelfde tijd (Beach 1980: 107) dateert een onvolledige (slechts uit drie tabletten bestaande) set gevonden in de Khami ruïnes te Zimbabwe (Nettleton 1984; Robinson 1959, pl. V.1.), die grote overeenkomst vertoont met de tabletten die in het begin van de twintigste eeuw werden beschreven voor de Gananwa (Roberts 1915). Tegen het eind van de negentiende eeuw reist Bent in de omgeving van de beroemde Zimbabwe ruïnes. In zijn beschrijving herkennen wij het Shona systeem zoals boven weergegeven, met nu een plaats ingeruimd voor *Chirume*'s bijl:

‘From many of the huts at Inyamanda were hanging their dollases<sup>50</sup> — wooden charms, on which are drawn strange figures. Each family possesses a set of four tied together by a string. Of these four one always has a curious conventional form of a lizard carved on it; others have battle axes, diamond patterns, and so forth, invariably repeating themselves, and the purport of which I was never able to ascertain. They are common amongst all the Abantu races, and closely bound up with their occult belief in witchcraft; they are chiefly made of wood, but sometimes neat little ones of bone are found, a set of which I afterwards obtained.’ (Bent 1892: 39v).

Merkwaardig is dat de oude bronnen de nadruk leggen op het feit dat de stenen aan een koord werden geregen. De patronen die Bent beschrijft geven aan dat tegen het eind van de negentiende eeuw de vier tabletten zeker hun specifieke individuele vorm gevonden hadden, waardoor zij van elkaar konden worden onderscheiden ter realisering van het wiskundig vereiste ordeningsprincipe. Ook de drie Khami tabletten zijn ondubbelzinnig te benoemen naar geslacht en leeftijd. Dit betekent dat reeds in een vroeg stadium het rijgen aan een koord niet meer gediend kan hebben om vier *overigens identieke* stenen aan een ordeningsprincipe te helpen krachtens hetwelk zestien configuraties zich met gelijke waarschijnlijkheid konden voordoen. De vier tabletten aan een touwtje doen echter wel sterk denken aan de divinatiekets die in

<sup>48</sup> Godigno 1616 zoals geciteerd bij von Sicard 1959: 26: ‘Quattuor ergo sudibus in medium allatis, et varia et illis superstitione motis, sortes ducunt’.

<sup>49</sup> Dos Santos 1901: 29v, mijn vertaling. De in de uitgave van 1901 afgedrukt Engelse vertaling wijkt op essentiële punten van de mijne af, maar is hoogstwaarschijnlijk gemaakt door iemand die de tabletten nog nooit gezien had. De oorspronkelijke Portugeze tekst luidt:

‘As sortes de que todos usam, são uns pequenos pedaços de pau redondos, espalmados e furados pelo meio e mais pequenos que taboas de jogar: a estes paus ou sortes chamam os cafres chacatas, e todo o cafre traz estas chacatas consigo enfiadas em uma linha, para usar d'ellas quando lhe succede alguma cousa duvidosa’.

<sup>50</sup> *Dollas* of *dolos* (vgl Coertze 1931) is een in Zuidelijk Afrika wijdverbreide term voor het viertablettenorakel; over de herkomst van het woord heb ik nog geen opheldering.

West-Afrika onder andere bij het *Ifa*-orakel in gebruik zijn en die eveneens met een zestientallige interpretatiecatalogus worden geduid.

Het gaat hier niet zozeer om wiskundige bespiegelingen als wel om de oorsprong van de term *hakata*. In Shona en verwante talen staat de stam  $\sqrt{kata}$  voor ‘rond’, ‘rondte’, kring’.<sup>51</sup> Mede gebaseerd op een verkeerde Engelse vertaling van de boven geciteerde passage bij Dos Santos hebben eerdere onderzoekers gesuggereerd dat de oorspronkelijke tabletten rond moeten zijn geweest, ofwel, aangezien zij nu eenmaal niet rond waren:

‘it seems as if the Karanga [Shona] “bones” did not originally belong to a Bantu culture (...) and that the name of the older divining shells or seeds or circular pieces of tortoise shell or wood were used for the new dice, though these were not round.’ (von Sicard 1959: 26)


Er zijn concrete bevestigingen voor Von Sicards hypothese. In Tsonga is *hakata* de naam van het notedop-orakel; in het Lozi (naar oorsprong een Sotho taal) heet dit *makakata* (Reynolds 1963: 104). Hier lijkt de verwijzing vooral te zijn naar de halfbolvormige afzonderlijke elementen. Men kan zich goed voorstellen dat het veel eenvoudiger notedop-orakel (dat de Tsonga uitdrukkelijk als een kinderachtig beschouwen; Junod 1927: ii, 541) zijn naam heeft geschonken aan het latere viertablettensysteem dat veel geraffineerder is, en dat er nauwelijks zonder bijkomende invloeden uit kan zijn voortgekomen.

Minstens zo voor de hand liggend is echter dat de naam *hakata* al oorspronkelijk verwees naar *de totale set* (waarvan de samenstellende elementen dan beslist niet rond hoefden te zijn): ‘een kring van elementen’, aanvankelijk identiek maar samengeknoopt aan een koord om aldus het (voor zestien configuraties van gelijke waarschijnlijkheid, wiskundig vereiste) ordeningsprincipe te leveren; en later niet meer identiek maar ieder met hun eigen naam en iconografie maar nog steeds — zoals wij gezien hebben — *doorboord*.<sup>52</sup>

Een laatste mogelijkheid, die met deze eerdere niet in strijd is maar een interessant aanvullend perspectief biedt, is de gelijkenis tussen de naam *hakata* en de Arabische stam  $\sqrt{hq}$ , die ‘waar(heid) (spreken)’ betekent en die in diverse vervoegingen (bijv. ‘zij zegt de waarheid’) wel de klank ‘hakat’ kan opleveren (von Sicard 1959; Al-Faraïd 1967). De tabletten zouden dan, ook letterlijk, ‘waarzeg(stenen)’ zijn.

Sinds de dekolonisatie van Afrika is men verre van enthousiast voor vergelijkende historische analyses die de verschijningsvormen van het hedendaags Afrika terugvoeren tot intercontinentale verbanden en continuïteiten, en waarvan het debat, in het begin van de twintigste eeuw, over de vermeende niet-Afrikaanse oorsprong van de Zimbabwe ruïnes een schoolvoorbeeld is; de suggestie is te vaak geweest dat Afrika zich in dit soort intercontinentale culturele relaties uitsluitend aan

<sup>51</sup> Von Sicard 1959; in een bespreking van de materiële cultuur van de Gwembe Tonga (Zuid-Zambia) toont Reynolds (1968) een afbeelding van een ornamentale hoofdvinger (om het dragen van lasten te vergemakkelijken) bestaande uit een kring van 14 kaurischelpen; ook dit is een *kata*!

<sup>52</sup> In dit licht is het merkwaardig dat, door heel Zuidelijk Afrika heen, verscheidene configuraties van het viertablettenorakel als ‘grote kring’ en ‘kleine kring’ worden aangeduid. Bijv. in het Francistownse systeem is *morarwana* de Tswana naam van *Ntagwana*: ; zo ook Werbner 1989b:

38; Brown 1982; Junod 1927: ii, 608. Overigens waren ook de elementen in het notedop-orakel vaak doorboord, bijv. Gelfand 1956: 116; Reynolds 1963: 104.

de ontvangende kant zou kunnen bevinden. Terwijl sommige hedendaagse geleerden bewonderenswaardige pogingen ondernemen om dit beeld radikaal om te draaien en Afrika tot bakermat van de antieke mediterrane beschavingen te maken (bijv. Bernal 1991), zijn er sterke aanwijzingen dat het Zuidelijk-Afrikaanse viertablettensysteem inderdaad ongeveer een half millennium geleden op het Zimbabweaanse hoogland onder Arabische invloed is ontstaan — wellicht door de Arabische invloeden te enten op reeds bestaande vormen van het notedop- of voetbeenorakel.

Deze aanwijzingen liggen niet slechts in de naam *hakata*, maar ook in de verregaande formele parallellen (boven aangegeven) tussen het viertablettensysteem enerzijds, en anderzijds de divinatiesystemen van West-Afrika, de Comoren en van Madagascar, die onderling nauwe verwant zijn en zoals gezegd zonder enige twijfel tot Arabische bronnen teruggaan. In tegenstelling tot de microdramatiek van elementen die hun individuele betekenis en verwijzingen blijven behouden in het ensemble, doet het hanteren van een min of meer vaststaande, geconventionaliseerde interpretatiecatalogus van abstracte configuraties waarin, zonder microdramatiek, de samenstellende tabletten en hun betekenis oplossen, aan als een typisch produkt van een geletterde samenleving met een klasse van intellectuele specialisten — zoals de klassiek-Arabische, een half millennium geleden in Afrika slechts plaatselijk vertegenwoordigd door Moslims.

Onze gedachten gaan dan allereerst uit naar de Arabische geomantie van de Marokkaan Abu ʿAbd Allah Muhammad al-Zanati (11e eeuw n.C.; vgl. Monteil 1931: 89; Fahd 1966, 1978), met name neergelegd in zijn bekende geschrift *Kitab al-fasi fi usul ʿilm al-rml*: ‘Boek ter onderscheiding van de principes van de Wetenschap van het Zand’. Wij moeten hierbij bedenken dat deze vorm van divinatie bepaald niet een geheim en perifeer aspect was van de Arabische cultuur in haar middeleeuwse hoogtij, maar een zeer centraal gegeven daarin was; zoals Fahd schrijft (1978: 1129):

‘Like oneiromancy [droommantie], Arab geomantic science extends beyond the frontiers of the Muslim empire, both to the Indian coasts and the coasts of Byzantium, and to the Latin West and Black Africa and Madagascar (...). This expansion has led to a great number of manuals and treatises, examples of which can be found in almost all the Arab collections in the East and the West.’

Jaulin (1966: 14) naschrijvend, situeren Adler en Zempléni (1972: 63) al-Zanati’s bestseller in de zestiende eeuw, een half millennium te laat. Reeds in 1266 werd zijn geomantische verhandeling door Arsenius via het Perzisch in Griekse verzen vertaald (Fahd 1978); een invloed te veronderstellen van al-Zanati op divinatie op het Zimbabweaanse hoogland in de zestiende eeuw is dus in ieder geval niet anachronistisch. Maar zijn er ook meer positieve argumenten?

Illustratief is in dit verband de verbreiding, vanuit één duidelijk geïdentificeerd geografisch uitstralingspunt, van Arabische geomantie over Madagascar, in de vorm van het *Sikidy* systeem, over wiens vroegste vormen wij goed geïnformeerd zijn door de zeventiende-eeuwse Franse reiziger De Flacourt:

‘According to Flacourt,<sup>53</sup> Matatane country in southeastern Madagascar (around the Matitanana river) where the Antemoro (or Antaimoro) live was a center of astrological study as early as the fourteenth century (...). This area was also the site of early Arab settlements, although strict Islamic observances were lost centuries ago (...). Historical evidence shows

<sup>53</sup> Flacourt 1661: 172, 195.

that Antemoro diviners, bearers of the astrological system, infiltrated nearly all the ancient kingdoms of Madagascar beginning in the sixteenth century. (...) Today, although many persons claim to be *ombiasy* [diviners], only the Antemoro diviners are considered true professionals. The area is still a famous place of learning where specialists go for training and then return to their home communities with a certain body of knowledge. Now we can better understand the degree of similarity of divination forms found throughout Madagascar. For centuries Matitanana has remained a training center for diviners who have migrated widely, usually attaining important positions in their home communities and with various royal families.' (Vérin & Narivelo Rajaonarimanana 1991)

Gezien de betrekkelijk geringe afstand tussen het Zimbabweaanse hoogland, Madagascar en de Comoren wordt het de moeite waard ons af te vragen of de voorwaarden voor een vergelijkbaar geografisch verspreidingspatroon in de handen van geletterde specialisten ook ten aanzien van de vroegste geschiedenis van het viertablettensysteem voorhanden waren. Beach (1980; vgl. Gregson 1973) schat dat er op het Zimbabweaanse hoogland in de zestiende eeuw tussen de duizend en tweeduizend Moslims gewikkeld waren in diplomatieke en handelsactiviteiten. De komst van Pater Silveira werd door hen als een bedreiging ervaren, en de gerechtelijke divinatie, met vier tabletten, waardoor deze missionaris ter dood werd veroordeeld,<sup>54</sup> was hoogstwaarschijnlijk in handen van Moslims.<sup>55</sup> *In zijn vroegste vorm verschijnt het Zuidelijk-Afrikaanse viertablettenorakel in Zimbabwe in de zestiende eeuw als een verbinding van een naar vorm Afrikaans divinatieapparaat aan een klassiek-Arabische interpretatiecatalogus.*

Waar de specifieke aard van het materiële apparaat uiterlijk zo verschilt (namelijk 'zandsnijden' in plaats van met tabletten gooien, als *random generator*), is mijn stelling in eerste instantie gebaseerd op formele en wiskundige overeenkomsten, en op de analogie met West-Afrika en de Indische Oceaan. Het blijkt echter mogelijk om ook concrete, inhoudelijke punten van overeenkomst aan te wijzen tussen het Arabische systeem, *Sikidy*, en het viertablettensysteem. Enige saillante gegevens op dit punt heb ik in tabel 5 samengevat.

Het bovenste deel van de tabel geeft een samenvatting van zes van al-Zanati's zestien configuraties, zoals die door 'zandsnijden' aan de hand van een geordend viertal zandhoopjes worden geproduceerd: de configuratie van vier opeenvolgende even en oneven elementen, de Arabische naam, de letterlijke vertaling daarvan, en het met de configuratie geassocieerde sterrenbeeld (niet geheel overlappend met de huidige Europese) en lichaamsdeel. Daaronder worden in het tweede blok de *Sikidy* equivalenten van dezelfde configuraties gepresenteerd. De Malagasy namen van de

<sup>54</sup> Gerechtelijke divinatie was een beproefd, zij het door de Profeet veroordeeld, aspect van de Arabische rechtspraak; vgl. Serjeant 1981.

<sup>55</sup> Von Sicard zou hier nog aan toevoegen dat de *vha-shavhi* geesten bij de gratie van wie de Shona waarzeggers divineren, de geesten van ter plaatse gestorven vreemdelingen zijn, onder wie ongetwijfeld Moslims van de Indische-Oceaan. *Shavhi*, eland, is bovendien nog het totem van de Lemba groep op de grens tussen Zimbabwe en Zuid-Afrika, die een traditie van herkomst uit de Perzische golf paren aan een grote hoeveelheid gefragmenteerde Arabische en Islamitische elementen in hun cultuur (Van Warmelo 1966, 1974; de meest waarschijnlijke datering van deze migratie in de zevende eeuw plaatst die echter vóór de ontwikkeling van de geomantie in de klassieke Arabische cultuur). Anderen (bijv. Bucher 1980: 90) staan zeer sceptisch tegenover Von Sicards historische beschouwingen. In ieder geval hebben de meeste *shavhi* geesten volstrekt geen uitdrukkelijke Moslimconnotaties.



overeenkomstige configuraties blijken nog sterk met de Arabische samen te hangen. Er zijn vele interpretatiecatalogi van *Sikidy* bekend, en ik heb mij in de tabel beperkt tot die van V $\acute{e}$ rin & Narivelo Rajaonarimanana (1991), aangevuld met enige details (tussen haakjes geplaatst) ontleend aan De Flacourt (1661).

Het inzicht dat wij hebben verworven in de verwante wiskundige structuur van de Arabische en Malagasy divinatie enerzijds, het viertablettensysteem anderzijds, levert ons de sleutel voor het vergelijken van deze uiterlijk zo verschillende systemen. De vier geordende elementen van al-Zanati en *Sikidy* nemen de waarden ‘even’ of ‘oneven’ aan, en de configuraties zijn in de tabel genoteerd overeenkomstig een eeuwenoude conventie van die systemen zelf. De vier (door naamgeving en vormgeving) geordende elementen van het viertablettenorakel nemen de waarden ‘open’ of ‘gesloten’ aan. Wij weten niet of er een vaste overeenkomst is tussen elk der vier tabletten en elk der vier geordende, dus door hun positie in de rij geïdentificeerde, hoopjes zand of graan; maar wij weten wel dat maar twee mogelijke viertablettenconfiguraties, *Mashangula* (alle vier dicht) en *Mbunga* (alle vier open) kunnen corresponderen met de Arabische en *Sikidy* configuraties die ik als V en VI in de tabel heb benoemd: alle vier ‘even’ of ‘oneven’. Hier wordt het antwoord al ondubbelzinnig gegeven door het in de tabel samengebrachte materiaal: de ‘groep’ of ‘veelheid’ die de basisbetekenis van *Mbunga* uitmaakt, komt prachtig overeen met *al-djama<sup>ca</sup>/Asombola*: ‘vergadering, volk, overvloed’; terwijl de ‘langgerektheid’ van het ‘pad’, alsmede ‘uitgeteerdheid, leegte’ (*tariq/Taraky*), in het viertablettensysteem duidelijk terugkeert in *Mashangula* (‘leegte, afwezigheid’, ‘Wat lang en dun is’, ‘een stuk afgebrand gras’). Ook de sterrenkundige betekenis ondersteunt dit verband: terwijl de Aar het symbool is van veelheid en overvloed, is het sterrenbeeld Cancer vanwege zijn spaarzame en weinig heldere sterren ‘het Donkere [Lege] Teken’ en ‘de Mensenpoort’, waarlangs de zielen vertrekken naar het hiernamaals.

Nu wij eenmaal weten dat ‘even’ in het Arabische en *Sikidy* systeem correspondeert met ‘open’ in het viertablettensysteem, vinden wij vanzelf de formeel juiste plaats in de tabel, onder hun Arabische en *Sikidy* equivalenten, van nog vier configuraties van het viertablettensysteem, namelijk die met slechts één open tablet: de Francistownse en Shona reeks *Oude Vrouw*, *Oude Man*, *Meisje*, en *Jongen*, voor het gemak maar in die willekeurige volgorde gehandhaafd.

Dit levert, op vier items meer, weer minstens twee treffers op wanneer wij de Arabische/*Sikidy* interpretatie vergelijken met die van de *hakata*! Want ook van de vier overeenkomstige één-’even’-drie-’oneven’ configuraties van al-Zanati en *Sikidy* blijken er twee als *Meisje* en *Jongen* bekend te staan, zowel in de interpretatiecatalogus van Flacourt als in die van al-Zanati (‘baardeloze wang’=meisje versus ‘man met schaarse baard’=jongen); terwijl nog een andere, aangeduid als ‘koele spraak’ (*Karija*) de betekenis van *Lumwe* (‘huig’, ‘kleine tong’, ‘spraak’) nabijkomt. Weliswaar verschijnt de *Sikidy* meisjesconfiguratie in de tabel niet recht boven *Nhokwara/Ntakwala*, en de jongensconfiguratie niet recht boven *Chilume/Lumwe*, maar bij onze analyse van de tocht van het viertablettensysteem door Zuidelijk Afrika hebben wij al zoveel verschuivingen tussen de configuraties geconstateerd dat wij daar niet meer van opkijken.



	I	II	III	IV	V	VI
Arabic and European geomancy	configuration <sup>1</sup> Arabic name, meaning, and zodiacal sign Latin name, meaning, and zodiacal sign bodily aspect	I- <b>tebat</b> I- <b>deh</b> inward threshold Caput Draconis Dragon's Head <sup>2</sup> Sagittarius (♐)	I- <b>nekt</b> I- <b>had</b> beardless cheek I- <b>Akrab</b> Puella Girl Scorpius (♏)	I- <b>tebat</b> I- <b>deh</b> outward threshold I- <b>duzehir</b> Cauda Draconis Dragon's Tail <sup>3</sup> Cauda Draconis (♁)	I- <b>terik</b> path I- <b>Sorati</b> Via Cancer (♋)	I- <b>em'e</b> assembly I- <b>Sundat</b> Populus Ear-Spica <sup>4</sup> Virgins (♍)
Sikidy of Madagascar	configuration <sup>5</sup> name meaning De Flacourt	I- <b>tebat</b> I- <b>deh</b> child; evil thoughts Caput Draconis	I- <b>nekt</b> I- <b>had</b> robber, thug; misfortune; Puella	I- <b>tebat</b> I- <b>deh</b> slave; cool speech Cauda Draconis	I- <b>terik</b> Terai emaciated; path Via	I- <b>em'e</b> breast Asombola abundance Populus
four-tablet system, Southern Africa	configuration <sup>6</sup> gender and age Shona name Frankistown name	I- <b>tebat</b> I- <b>deh</b> senior woman Kwami	I- <b>nekt</b> I- <b>had</b> senior man Tokwactima	I- <b>tebat</b> I- <b>deh</b> junior man Chirume, Mashungara <sup>7</sup>	I- <b>terik</b> all closed Mashunguro <sup>8</sup> , Maririp <sup>10</sup> , Reitsva <sup>11</sup> , Zungu Zungamanda <sup>14</sup>	I- <b>em'e</b> all open Masasa, Manu, <sup>9</sup> Zaru, <sup>11</sup> Rmsva, <sup>12</sup> Mbunga <sup>16</sup>

Tabel 5. Inhoudelijke overeenstemming tussen Arabische geomantiek, Sikidy dinatie van Madagascar, en het viertabletensysteem van Zuidelijk Africa (vooral Shona).

*Aantekeningen bij Tabel 5:*

<sup>1</sup> o = oneven; o o = even.

<sup>2</sup> The northern lunar node, i.e. the northern end of the intersection of the moon's plane with the ecliptic plane in which the earth turns around the sun; in classical, Arabian and European astrology the two lunar nodes in many ways are treated as if they were planets in their own right; and like planets (which concept astrologically includes the luminaries Sun and Moon) they rule a specific sign of the zodiac. In Arabian astrology, the star sign *al-Sunbala* is virtually equivalent, in connotations and meaning, with Virgo in the classical and European astrological tradition.

<sup>3</sup> The southern lunar node.

<sup>4</sup> In astronomy, major stars of our galaxy are designated, per constellation (an apparent grouping of stars as seen from the earth), by a Greek letter from  $\alpha$  to  $\omega$  in order of magnitude, i.e. apparent brightness. As the brightest star of the constellation of Virgo, Spica some 3000 years ago found itself in the star sign of Virgo, but due to the precession of the earth axis zodiacal star signs (i.e. 30° sectors of the apparent celestial globe measured along the ecliptic) and constellations have since drifted apart.

<sup>5</sup> o = uneven; o o = even

<sup>6</sup> o = open; • = closed.

Order used here: Kwami-Chilume-Ntakwale-Lumwe, the usual order when naming the tablets in Francistown. This order is arbitrary.

<sup>7</sup> 'You are burdened'.

<sup>8</sup> 'That which opens'.

<sup>9</sup> 'Shelter, sanctuary, liberation'.

<sup>10</sup> 'Fee for consultation'.

<sup>11</sup> 'Open!'

<sup>12</sup> 'That which is long and thin'/'a patch of burnt grass'.

<sup>13</sup> 'That which is long and thin'/'a patch of burnt grass'

<sup>14</sup> 'Foursome'.

<sup>15</sup> Cf. the alternative name of the Shona configuration with only the junior male tablet open.

<sup>16</sup> Cf. Zunga, Zungamana in Shona nomenclature, column V.

Verdere analyse van de naamgeving en interpretatiecatalogi van de Zuidelijk-Afrikaanse viertablettensystemen zullen ongetwijfeld nog veel meer overeenkomsten met de Arabische geomantiek en met *Sikidy* te zien geven.<sup>56</sup> Wij mogen hier, ondanks de geconstateerde verschuivingen, ook een deel van de sleutel tot de iconografie van de Shona tabletten verwachten, bij voorbeeld het slangemotief (vgl. de *Serpens Cauda*); of het karakteristieke Kwami motief van twee blokken gescheiden door een open ruimte (vgl. in Sagittarius een ruimte zonder met het blote oog zichtbare sterren, die al-Biruni benoemt als 'de tussenruimte tussen de twee wenkbrauwen die niet met elkaar verbonden zijn' (Allen 1963: 355). Ook de gevallen van non-correspondentie vragen uiteraard om uitvoerige verantwoording; vanuit medisch-antropologisch gezichtspunt is het bij voorbeeld interessant of de lichaamsaspecten van het Arabische systeem invloed hebben gehad op die van het viertablettensysteem; in tabel 5 blijkt daar weinig van.

<sup>56</sup> Bij voorbeeld, de namen van de zestien *Sikidy* configuraties zijn alle onmiskenbaar Arabisch, en zes komen overeen met die van maanden in de Arabische maankalender — wat de sterke kalendarische achtergrond van het Arabische systeem laat zien. Ook in sommige beschrijvingen van het viertablettensysteem zijn *survivals* van een maankalender te lezen: bepaalde fasen van de maanmaand zijn voorgeschreven voor het bewerken van de tabletten met medicijn, in andere mogen zij niet gebruikt worden, en de traditionele straf voor een vrouw die het systeem als waarzegster gaat gebruiken is overvloedige maandstonden, wat ook in Zuidelijk Afrika uitdrukkelijk met de maan geassocieerd wordt (Hunt 1950: 41, 45; von Sicard 1959: 27, n. 1). Associaties met de maankalender kunnen ook geconstateerd worden in de Mwali cultus (Blake-Thompson & Summers 1956), die zowel met viertablettendivinatie als met staatsvorming op het hoogland van Zimbabwe samenhangt.

Niettemin acht ik met het bovenstaande genoegzaam aangetoond dat het viertablettensysteem minstens ten dele uit noordelijke tegenhangers is voortgekomen.

Toch mogen wij ons op deze Arabische achtergronden niet blind staren. De interpretatiecatalogi, op Madagascar nog hoofdzakelijk geletterd en vol Arabische woorden en begrippen, zijn in West-Afrika en Zuidelijk Afrika al eeuwen in handen van ongeletterden, die de complexe en vaak omvangrijke inhoud<sup>57</sup> vooral door middel van loftuitingen memoriseren en overdragen — zonder enige specifieke verwijzing naar de Arabische oorsprong. Ook de vormgeving waarin wij het viertablettensysteem kennen, in zijn iconografie en interpretatiecatalogi, is onmiskenbaar Afrikaans geworden: de thema's van de Grote Poel, krokodil en slang, de centrale symboliek van de familie-eenheid waarin (op zeer on-Arabische wijze) een seniore en een juniore vrouw beslissende posities innemen, alsmede een etiologie waarin hekserij en voorouders centrale categorieën vormen, — dit alles laat er geen twijfel over bestaan dat het viertablettensysteem, ontwikkeld onder Arabische invloed, even effectief gelokaliseerd is tot Zuidelijk-Afrikaans cultuurbezit, als dat bijvoorbeeld de (verwante) Semitische religieuze tradities van drie duizend jaar geleden in de loop der eeuwen tot Westeuropees Christelijk cultuurbezit zijn uitgegroeid.

Bovendien is het onwaarschijnlijk dat de Arabische cultuur de uiteindelijke bakermat vormde van de ideeën die op deze wijze naar het Zimbabweaanse hoogland lijken te zijn doorgegeven. Hébert (1961) gaat uitvoerig in op de overeenkomsten tussen de Europese op de twaalfvallige dierenriem gebaseerde horoscoop, en de Arabische klassieke geomantiek. Hij traceert Al-Zanati's leer tot de Europese Oudheid, o.m. de Voorsocratische wijsgeer Empedokles (vijfde eeuw v.C.), maar wijst tegelijk op de treffende overeenkomsten met de Chinese *I Tjing*, waarvan de oudste vorm van vóór 3000 v.C. dateert en de definitieve codificatie van vóór 1000 v.C. Arabische bronnen claimen Indiase, of in ieder geval Perzische invloeden op al-Zanati (Hébert 1961; Carra de Vaux 1920). Waarom zouden er langs de zijderoute alleen stoffen gereisd hebben, en geen invloeden van de divinatiesystemen die in Oost-Azië al duizenden jaren voor Muhammad al-Zanati aan de orde worden? Waarom, zelfs, zouden de Chinese invloeden in middeleeuws Zimbabwe zich beperkt hebben tot aardewerk, en zich niet op geen enkele wijze hebben uitgestrekt tot het divinatiesysteem dat de centrale belichaming van het Chinese wereldbeeld was?

Divinatie met voetbeentjes, stokjes en dobbelstenen wordt in de geschiedenis het eerst gerapporteerd voor het oude Mesopotamië, vanwaar trouwens ook de dierenriem afkomstig is die in al-Zanati's systeem evenals in de Europese astrologie zo'n grote rol speelt. In tegenstelling tot de andere divinatievormen in het oude Mesopotamië, was voetbeendivinatie zo triviaal dat er geen speciaal handboek voor bestond (Gurney 1981: 165). Wij weten nog lang niet of zich in de ontwikkeling van divinatiesystemen in de Oude Wereld samenhangende historische patronen hebben voorgedaan, en wat (bij voorbeeld via het Oude Egypte, waarvan wij de divinatievormen nauwelijks kennen; Ray 1981) de prehistorische bijdrage van het Afrikaanse continent daaraan was. De door mij gepostuleerde Arabische invloed op het ontstaan van viertablettendivinatie kan in ieder geval alleen begrepen worden tegen de achtergrond van een eerder ter plaatse, in Zuidelijk Afrika, bestaand substraat van de genoemde

---

<sup>57</sup> Bijv. Bascom 1980, een boek van bijna 800 bladzijden, bevat in hoofdzaak de interpretatiecatalogus in versvorm van één Nigeriaanse waarzegger.

andere divinatie technieken waarvan sommige een millennia-lange geschiedenis ter plaatse zouden kunnen hebben.

Ook al is voorlopig de gedachte verlaten dat viertablettendivinatie in Zuidelijk Afrika van San jagers en verzamelaars afkomstig zou zijn, de oorsprong van tabletdivinatie verliest zich ongetwijfeld in het Late Palaeolithicum. Toen Marshack, de ontdekker van mogelijke maankalenders als vroegste menselijke notatievorm op bewerkte botten uit dat tijdsgewricht, naar Parijs trok om daar zijn tentatieve theorie uit te proberen op een willekeurig stel botten in de verzameling van het *Musée des Antiquités Nationales* (St.-Germain-en-Laye), zag hij al in het eerste bot een onverwachte bevestiging. Geen prehistoricus lijkt er nog te zijn opgekomen dat dat bot<sup>58</sup> naar vorm en bewerkingspatroon wonderwel zou passen in de zak divinatie tabletten van een Zuidelijk-Afrikaanse (met name Pedi) waarzegger; niet maankalenders, maar divinatie tabletten, of een combinatie van beide, zouden wel eens de oudste menselijke notatie kunnen vormen...

Maar na deze verkenning van het verleden van het viertablettensysteem keren wij terug naar zijn eigentijds functioneren.

### **10. Conclusie: het viertablettendivinatie als moderne medische technologie**

In de verbreiding van het viertablettensysteem over Zuidelijk Afrika kunnen wij twee fasen onderscheiden (diagram 2). Aanvankelijk maakte het een geleidelijke expansie door in de loop van bijna een half millennium, resulterend in het verbreidingspatroon zoals wij dat aan het eind van de negentiende eeuw aantreffen; vervolgens verbreidde het zich in de loop van de twintigste eeuw over heel Zuidelijk Afrika, niet meer door zich te nestelen in de plaatselijke specifieke culturen, maar als bijna universeel attribuut van de mobiele en transcultureel, vooral ook in stedelijke omgevingen opererende professionele beoefenaren van de autochtone geneeskunde. Het is deze laatste categorie die in de literatuur wel, enigszins laatdunkend, als ‘populaire’ of ‘moderne’ dokters of waarzeggers wordt omschreven. Laten wij ons richten op de laatste fase van het proces.

Wij zien hierbij dan dat viertablettendivinatie, als beroepsmatig attribuut, vroeger bestaande grenzen tussen de plaatselijke culturen en daarin gedefinieerde medisch-religieuze subsystemen doorbreekt. Misschien wel de belangrijkste factor in de moderne verbreiding van het viertablettensysteem over heel Zuidelijk Afrika is dat geestesmedia in de Ngoenitradiatie, vanouds zich toelegend op mentale divinatie, nu ook het tablettensysteem overnemen — wat hun overigens door herbalisten soms wordt kwalijk genomen. Vrouwen, wie vanouds het recht was ontzegd om het tablettensysteem als waarzeggers te hanteren (bijv. Gelfand 1956: 103, 1964: 79; Hunt 1950: 45) gaan nu ook de tabletten gebruiken en spelen zelfs een rol in hun verdere verbreiding (Berglund 1989: 194 n. 64; Reynolds 1963: 108). Complexer, kostbaarder en schaarser divinatieapparaten, zoals de Venda waarzegkom en het Zambiaanse mandorakel (alsmede het notedop-orakel en het voetbeenorakel die in

<sup>58</sup> Marshack 1973: hst 5; vgl. de ‘artist’s impression’ in Prideaux et al. (1977: 54v), waarop Cro Magnon mensen bijeengepakt in hun winterverblijf enige gemerkte botten werpen in wat volgens de toelichting een ‘kansspel’ zou zijn!

hetzelfde gebied al zo lang naast het viertablettenorakel bestaan), worden door het alom beschikbare viertablettenorakel vervangen. Daarbij worden gevestigde, gesloten groepen van specialistische gebruikers afgelost door nieuwe categorieën van therapeuten waartoe de recruitering veel meer open is (Reynolds 1963:108; Nettleton 1984: i, 309v). Deze aflossing gaat gepaard met een uitholling van de oudere specialistische posities doordat zij functies betroffen (strafrecht vooral met betrekking tot hekserij, lokale politiek) die door de moderne staat zijn overgenomen, radicaal getransformeerd, of onderdrukt. De democratisering naar personeel weerspiegelt zich in de commodificatie (vgl. van Binsbergen 1992) van het apparaat: *als koopwaar* worden de vier tabletten op markten aangeboden (Gieseke 1930-31: 266; Nettleton 1984: i, 328). In deze moderne fase van het verspreidingsproces wordt microdramatiek in de interpretatie steeds minder belangrijk. De poëtische loftuitingen waarin het interpretatiesysteem vevat lag verdwijnen eveneens naar de achtergrond. Het systeem wordt in plaats van dramatiserend, determinerend — aan de hand van een *geconventionaliseerd* interpretatiesysteem dat steeds minder wortelt in een door de waarzegger onderschreven en beheerste symboliek van de plaatselijke cultuur, en dat door zijn abstractie en systematiek overal in Zuidelijk Afrika inzetbaar is, toepasbaar over de grenzen van talen, culturen, staten en medisch-religieuze subsystemen heen. Door al deze verschuivingen heeft het viertablettenorakel waarschijnlijk een betrekkelijk laag prestige gekregen vergeleken bij andere autochtone divinatievormen (Schapera 1984: 256, n. 1; Berglund 1989: 194 n. 64), maar daar staat tegenover dat het een centraal attribuut is geworden van de moderne niet-kosmopolitische medische professie — zo duidelijk tot uitdrukking gebracht in de naam en het embleem (Kwami's oog-symbool) van één van de weinige Botswanaanse beroepsverenigingen. Door de abstractie van de plaatselijke symbolische context is het geconventionaliseerde systeem tegelijk minder controleerbaar door de lekencliënten geworden, en daardoor professioneler.

Het is belangrijk te beseffen dat deze twintigste-eeuwse expansie zich heeft voltrokken tegen de stroom in van onderdrukking en vervolging, niet alleen door Christelijke missie en zending maar door heel specifieke wetgeving en wetsuitvoering van de kant van Zuidelijk-Afrikaanse overheden in de koloniale tijd.<sup>59</sup> Zoals Campbell (1979: 56) opmerkt:

‘Over the past century there have been repeated attempts in nearly every country of Southern Africa to stamp out divination through the medium of the bones (*ditaola*), yet it is still very prevalent and a highly respected skill.’

Het viertablettensysteem heeft zich verbreed tegen de verdrukking in, heeft tientallen jaren vooral ondergronds moeten opereren, en is daarmee een militant aspect van de twintigste-eeuwse niet-kosmopolitische geneeskunde in dit deel van de wereld.

Aldus weerspiegelt de twintigste-eeuwse verbredingsfase van het viertabletten-systeem over Zuidelijk Afrika fundamentele transformaties die de samenleving en

<sup>59</sup> Voor Botswana: vgl. Dennis 1978: 59-61; Schapera 1984a: 255; de *Witchcraft Proclamation* van 1927 in Staugård 1986: 86; voor Zimbabwe: Howman 1949; Howmann 1918: 389, Reynolds 1963: 105 en Tracey 1934a: 23 (confisqueren van tabletten), alsmede Hunt 1950 (vrees van waarzeggers om tegenover een ambtenaar hun kennis over hekserij toe te geven), en Chavunduka 1978: 101v (wetgeving); voor Zambia: Reynolds 1963: 166v (wetgeving). Ik heb vooralsnog geen specifieke gegevens over de Zuidafrikaanse situatie op dit punt maar het zou mij verbazen als deze sterk van die van bovenstaande landen afweek.

cultuur van dit deel van de wereld in deze eeuw hebben ondergaan onder invloed van de moderne, bureaucratisch georganiseerde staat en kapitalistische economie. Grensoverschrijdende mobiliteit van personen (in etnisch, cultureel, taalkundig en geografisch opzicht, en vooral in situaties van arbeidsmigratie en verstedelijking); het tot handelswaar worden van vele cultuuruitingen; het besef van een in staat en kapitalisme wortelend, onpersoonlijk, naar universalisme neigend complex van machtsuitoefening en betekenis dat zich aan de lokale context en zijn zingeving onttrekt; de gelijkshakeling van individuen in het licht van dit onpersoonlijke complex; maar tegelijk de opkomst van nieuwe groepen ('moderne' niet-kosmopolitische dokters, met hun eigen beroepsverenigingen), die de door associatie met dit complex gegenereerde nieuwe macht aan zich trekken — dit is de moderne sfeer waarin het viertablettenorakel maximaal gedijt.

Het interpretatiesysteem is een onpersoonlijke catalogus geworden, van microdramatiek ontdaan. Vergeleken bij de rommelige, heterogene, door de nadruk op microdramatiek nog zo sterk naar een specifieke plaatselijke symbolische orde verwijzende alternatieve orakelvormen, lijkt het viertablettenorakel veel meer op de gladde, gelijkvormige industrieproducten die de dominante materiële cultuur van hedendaags Zuidelijk Afrika bevolken. Het commodificatie-aspect is zo ver voortgeschreden dat het het punt van folklorisatie heeft bereikt: ten minste één door Europeanen gedreven winkel in het centrum van Bulawayo biedt nu een in serie geproduceerd 'hakata-pakket' aan, in een keurige cellofaanverpakking compleet met een verklarend boekje (waarin niet eens zoveel onzin staat), waarbij het systeem wordt aangeprezen als een fascinerend gezelschapsspel gebaseerd op de eeuwenoude principes van Afrikaanse divinatie... Ook de commodificatie van de relatie waarzegger-cliënt, en de democratisering en tegelijk professionalisering (zowel naar cliënten toe, als naar de staat) van gebruik en interpretatie van dit orakeltype, sluiten goed aan bij de hoofdthema's van de twintigste-eeuwse Zuidelijk-Afrikaanse samenleving, bij de ervaringen die mensen binnen die samenleving plegen op te doen. Ik aarzel dan ook niet om het relatieve succes van dit orakeltype te verklaren juist uit deze overeenstemming. De tabletten, en het onderliggende interpretatieschema, zijn in feite een onderdeel geworden van de gegeneraliseerde, trans-etnische hedendaagse cultuur van een groot deel van Zuidelijk Afrika.

In deze tijd is het blijkbaar niet slechts de kosmopolitische geneeskunde die patronen creëert van medisch handelen die tot uniformiteit neigen over uitgestrekte geografische gebieden. Een zekere mate van standaardisatie (van medische technieken, van *materia medica*,<sup>60</sup> van de interpretatieschema's die specialisten hanteren en van de verwachtingspatronen waarmee cliënten plaatselijke medische beroepsbeoefenaars tegemoet treden), kan zich ook voordoen bij autochtone medische systemen, vooral wanneer deze opereren in een sociale context waarin ook de kosmopolitische geneeskunst wijd verbreid is. In Zuidelijk Afrika hebben wij steeds

---

<sup>60</sup> Het succes van het hedendaagse viertablettenorakel is goed te vergelijken met de opkomst (naast de gebruikelijke patentgeneesmiddelen der kosmopolitische geneeskunde) van een parallelle industrie van quasi-'traditionele' patentgeneesmiddelen, als een wat onverwachte uitdrukking van de dominante kapitalistische wijze van produceren en distribueren. Bij vrijwel elke drogisterij en apotheek in Zuidelijk Afrika kan men deze hybride verpakte geneesmiddelen kopen, op de keurige verpakkingen voorzien van nadrukkelijk niet-kosmopolitische namen als *Duiwelsdrek* ('duivelsstront') en *Amandhla* ('kracht'). Bij mijn weten is er nog nauwelijks onderzoek gedaan naar dit hoogst interessante verschijnsel in Zuidelijk Afrika.

minder te maken met historische medische vormen die diep wortelen in de ene of de andere lokale, duidelijk afgebakende culturele traditie. Autochtone, niet-kosmopolitische geneeskunde in Zuidelijk Afrika bestaat thans vooral uit innovatieve transformaties en permutaties van ‘traditioneel’, d.w.z. historisch materiaal (symbolen, ideeën, technieken en voorwerpen), waarbij wij een voortdurende wisselwerking constateren tussen convergentie enerzijds (de algemene verbreiding van het viertablettenorakel als handelsmerk in alle niet-kosmopolitische medisch-religieuze disciplines is hiervan een goed voorbeeld), anderzijds de improvisaties van individuele genezers, die allen worstelen om de aandacht van hun potentiële cliënten, om een plaats op deze lucratieve maar competitieve markt van prestige en geldelijk gewin.

Het viertablettensysteem is een vorm van medische technologie. Het is een materiële neerslag van medische wetenschap en verleidt, als zodanig, therapeut en patiënt om de werkelijkheid op een bepaalde manier te zien; het bepaalt het specifieke medische handelen tot op grote hoogte; en heeft een grote invloed op de sociale relaties in de medische praktijk.<sup>61</sup> Het traceren van de geschiedenis en de hedendaagse verbreiding kan de huidige vorm van het viertablettensysteem als voorbeeld van medische technologie helpen verklaren, alsmede zijn voorkomen over een heel Zuidelijk Afrika. Zijn effecten op de therapeutische situatie liggen vooral in dezelfde factoren als die ik verantwoordelijk heb gesteld voor zijn relatieve succes (vergeleken bij alle andere in de regio voorhanden divinatievormen) onder condities van de moderne bureaucratische staat en de kapitalistische economie. Medische technologie (in dit geval het orakelapparaat met het daarbij behorende interpretatieschema) is niet alleen geconstrueerd op basis van een theorie over hoe de wereld en het lichaam eruit zien — het draagt die theorie ook uit in het contact tussen therapeut en cliënt in elke situatie waarin het apparaat wordt toegepast.

Het viertablettensysteem vertoont hierbij een veelbetekenende dialectiek. Naar inhoud doet het interpretatiesysteem vaak een beroep op voorouders en hekserij — etiologische verklaringsgronden die in het dominante, publiek bemiddelde discours van staat en kapitalisme over de bouw van de wereld niet voorkomen, en die daarmee helpen om, onopvallend en vaak ondergronds, een collectief Afrikaans domein van zingeving en keuze te onderhouden dat zich aan de dominante machtsverhoudingen onttrekt of deze in ieder geval relativeert en aanvult (van Binsbergen, *ter perse* (a)). Naar vorm evenwel passen de eigenschappen van het apparaat (standaardisatie, commodificatie, onpersoonlijke classificatie van het van microdramatiek ontdane interpretatiesysteem, de blinde val van de tabletten) opmerkelijk goed bij de structuur van de sociale ervaring onder staat en kapitalisme, en langs een schijnbare omweg van ‘traditionele’ geneeskunde bevestigen zij de systematiek en subjectieve onontkoombaarheid daarvan. Het viertablettenorakel bevestigt niet alleen een niet-kosmopolitisch medisch-religieus sub-systeem in de periferie van de Zuidelijk-Afrikaanse samenleving, maar ook de fundamentele oriëntaties en machtsverhoudingen van het geheel, en wordt mede gelegitimeerd door deze congruentie (die door allianties tussen staat en waarzeggers binnen beroepsverenigingen verder wordt bevestigd).

---

<sup>61</sup> Van der Geest 1990, 1991: 4; vgl. Bronzino et al. 1990.

Aldus vertoont het viertablettenorakel veel meer overeenkomst met de bloeddrukmeter en de stethoscoop van de kosmopolitische arts, en is het veel minder exotisch, dan wij op het eerste gezicht zouden vermoeden.

### Verwijzingen

- Adler, A., & Zempléni, A.  
1972 *Le bâton de l'aveugle: Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris: Hermann.
- Al-Faraïd  
1967 *Al-Faraïd Classique: Petit dictionnaire Arabe-Français*, Beyrouth: Dar el-Machreq/Imprimerie Catholique; herdruk van de uitgave van 1965.
- Allen, R. H.  
1963 *Star names: Their lore and meaning*, Dover: New York; herdruk van de eerste editie van 1899, getiteld *Star-names and their meanings*, New York: Stechert.
- Bartels, M.  
1903 'Die Würfelzauber Südafrikanischen Völker', *Zeitschrift für Ethnologie*, 35: 338-378.
- Bascom, W.  
1969 *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*, Bloomington: Indiana University Press.  
1980 *Sixteen cowries: Yoruba divination from Africa to the New World*, Bloomington: Indiana University Press.
- Beach, D.N.  
1980 *The Shona and Zimbabwe, 900-1850: An outline of Shona history*, Gwelo: Mambo Press.
- Bent, J.T.  
1892 *The ruined cities of Mashonaland*, London: Longmans, Green & Co.
- Berglund, A.-I.  
1989 *Zulu thought-patterns and symbolism*, London/Cape Town & Johannesburg: Hurst/David Philip, reprint of first edition of 1976.
- Bernal, M.  
1991 *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization*, London etc.: Vintage, reprint of the original 1987 edition.
- Binsbergen, W.M.J. van  
1990 'Church, cult, and lodge: In quest of therapeutic meaning in Francistown, Botswana', paper presented at the 6th Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Cumbria (U.K.), 21-24 april 1990, 58 p.; also seminar paper, University of Cape Town, August 1990, and University of Louvain, January 1991.  
1991a 'Becoming a *sangoma*: Religious anthropological field-work in Francistown, Botswana', *Journal of Religion in Africa*, 21, 4: 309-344.  
1991b '*Hakata*: A Southern African divination system programmed for Apple Macintosh', Leiden: African Studies Centre, unpublished computer programme with built-in manual.  
1992 *Kazanga: Etniciteit in Afrika tussen staat en traditie*, oratie, Amsterdam: Vrije Universiteit.  
ter perse (a) 'Making sense of urban space in Francistown, Botswana', paper read at the Symposium 'Urban Images: Cities and Symbols. Symbols and Cities', Centrum voor Niet-Westerse Studies, Rijksuniversiteit Leiden, 6-9 januari, 1992, 28 pp.; ter perse in: P. Nas, red., *Urban images*, Leiden: Brill.  
ter perse (b) 'African Independent churches and the state in Botswana', paper read at the conference on 'Power and Prayer', Institute for the Study of Politics and religion, Free University, Amsterdam, 10-14 december 1990; ter perse in een bundel *Power & Prayer* (red. A. Koster), gebaseerd op dezelfde conferentie.
- Binsbergen, W.M.J. van, & Schoffeleers, J.M., (red.)



- 1985 *Theoretical explorations in African religion*, London/Boston: Kegan Paul International.
- Blake-Thompson, J., & Summers, R.  
1956 'Mlimo and Mwari: Notes on a native religion in Southern Rhodesia', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 33: 53-58.
- Bleek, D.F.  
1928 *The Naron: A Bushman tribe of the Central Kalahari*, Cambridge.
- Bourdillon, M.  
1976 *The Shona peoples: An ethnography of the contemporary Shona, with special reference to their religion*, Gwelo: Mambo Press.
- Bronzino, J.D., V.H. Smith & M.L. Wade  
1990 *Medical technology and society: An interdisciplinary perspective*, Cambridge (Mass.): Massachusetts Institute of Technology Press.
- Brown, J.T.  
1982 *Setswana dictionary: Setswana-English and English-Setswana*, Johannesburg: Pula Press. the Ecumenical Literature Distribution Trust; reprint of the 3rd edition of 1925, first edition about 1875.
- Bucher, H.  
1980 *Spirits and power: An analysis of Shona cosmology*, Cape Town: Oxford University Press.
- Campbell, A.C.  
1968 'Some notes on Ngwaketse divination', *Botswana Notes and Records*, 1: 9-13; reprinted as Campbell 1979.  
1979 'Some notes on Ngwaketse divination', in: Z.A. Ademuwagun, J.A.A. Ayoade, I.E. Harrison & D.M. Warren (red.), *African therapeutic systems*, Waltham (Mass.): African Studies Association, Crossroads Press, pp. 56-57.
- Carra de Vaux, Baron  
1920 'La géomancie chez les Arabes', in: Tannery, P., *Le Rabolion — Traités de géomancie arabes, grecs et latins, Mémoires scientifiques*, t. iv: 'Les sciences exactes chez les byzantins', Toulouse, pp. 299-317.
- Chavunduka, G.L.  
1978 *Traditional healers and the Shona patient*, Gwelo: Mambo Press.  
1986 'The organisation of traditional medicine in Zimbabwe', in: Last, M., & G.L. Chavunduka (red.), *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press and International African Institute, pp. 29-50.
- Coertze, P.J.  
1931 *Dolosgooiery in Suid-Afrika*, Stellenbosch: University of Stellenbosch, *Annale van die Universiteit van Stellenbosch*, jaargang ix, reeks B, afl. 2.
- Dennis, C.  
1978 'The role of *dingaka tsa setswana* from the 19th century to the present', *Botswana Notes and Records*, 10: 53-66.
- Devisch, R.  
1978 'Towards a semantic study of divination: Trance and initiation of the Yaka diviner as a basis for his authority', *Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, 39: 278-288.  
1985a 'Diagnostic divinatoire chez les Yaka du Zaïre: Les axes étiologiques et le sujet de l'énonciation', *L'Ethnographie*, 81, 96-97: 197-216.  
1985b 'Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa', in: van Binsbergen, W.M.J. & Schoffeleers, J.M., (red.), *Theoretical explorations in African religion*, London/Boston: Kegan Paul International, pp. 50-83.  
1986 'Marge, marginalisation et liminalité: Le sorcier et le devin dans la culture Yaka au Zaïre', *Anthropologie et Sociétés*, 10, 2: 117-37.  
1987 'Interweaving the vital flow and the symbolic function: The therapist's liminal function among the Yaka of Zaire', paper presented at the Third Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, Satterthwaite, Cumbria (U.K.).  
1991 'Mediumistic divination among the northern Yaka of Zaire', in: Peek, P.M., red., *African divination systems: Ways of knowing*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 112-132.

- Dornan, S.S.  
 1923 'Divination and divining bones', *South African Journal of Science*, 20: 504-511.  
 1925 *Pygmies and Bushmen of the Kalahari: An account fo the hunting tribes inhabiting the great arid plateau of the Kalahari desert, their precarious manner of living, their habits, customs & beliefs, with some reference to Bushman art, both early & of recent date, & to the neighbouring African tribes*, London: Seeley, Service & Co.
- Edwards, W.  
 1929 'From birth to death: Notes on the natives of Mrewa district, Southern Rhodesia', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 7: 16-42.
- Eiselen, W.  
 1931 'Voorwoord', in: Coertze, P.J., *Dolosgooiery in Suid-Afrika*, Stellenbosch: University of Stellenbosch, *Annale van die Universiteit van Stellenbosch*, jaargang ix, , reeks B, afl. 2, 1 ongenummerde pagina.  
 1932 'The art of divination as practiced by the Bamasemola', *Bantu Studies*, 6: 1-29, 251-263.
- Evans-Pritchard, E.E.  
 1972 *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, London: Oxford University Press, reprint of the first edition of 1937.
- Fahd, T.  
 1966, *La divination arabe: Etudes religieuses sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden: Brill.  
 1978 'Khatt', in: C.E. Bosworth, E. van Donzel, B. Lewis & C. Pellat, red., *The encyclopaedia of Islam*, new edition, volume IV, fasc. 77-78, Leiden: Brill, pp. 1128-1130.
- Fisher, L., & J.W. van Ness  
 1971 'Admissible clustering procedures', *Biometrika*, 58: 91-104.
- de Flacourt, E.  
 1661 *Histoire de l'isle de Madagascar*, Paris: Gervais Clouzier.
- Fortes, M.  
 1966 'Religious premises and logical techniques in divinatory ritual', *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 251: 409-422.
- Franz, M.-L. von  
 1984 *Over voorspellen en synchroniciteit: De psychologie van het betekenisvolle toeval*, vertaling P.H. Geurink, Amsterdam: Schors; oorspronkelijke titel: *On divination and synchronicity: The psychology of meaningful chance*, Toronto: Inner City Books, Studies in Jungian Psychology by Jungian Analysts, no. 3., 1980.
- Garbutt, H.W.  
 1909 'Native witchcraft and superstition in South Africa', *Proceedings of the Rhodesia Scientific Association*, 9: 40-80.
- Geest, J.D.M. van der  
 1990 'De sociale en culturele betekenis van medische technologie', *Antropologische Verkenningen*, 9, 2: 49-56.  
 1991 'De betekenis van medische technologie voor het denken en handelen in de gezondheidszorg', paper read at the 'studiedag medische technologie', 1 maart 1991, Sociologisch Instituut, Universiteit van Amsterdam.
- Gelfand, M.  
 1956 *Medicine and magic of the Mashona*, Johannesburg: Juta.  
 1964 *Witch doctor: Traditional medicine man of Rhodesia*, London: Harvill Press.
- Gieseke, E.D.  
 1930 'Wahrsagerie bei den baVenda', *Zeitschrift für Eingeborenensprache*, 21, 1: 257-310.
- Godigno, N.  
 1616 *Vita Patris Gonzali*, Colonia Agrippina.
- Gregson, R.E.  
 1973 'Trade and politics in South-East Africa: The Moors, the Portuguese and the Kingdom of Mwene Mutapa', *African Social Research*, II, xvi: 413-446.
- Grindal, B.T.

- 1983 'Into the heart of Sisala experience: Witnessing death divination', *Journal of Anthropological Research*, 39, 1: 60-80.
- Gurney, O.R.,  
1981 'The Babylonians and Hittites', in: Loewe, M., & C. Blacker, red., *Oracles and divination*, London etc.: Allen & Unwin, pp. 142-173.
- H.M.G.J.  
1928 'Odds and ends of Matabele customs and customary law', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 5: 7-10.
- Hammond-Tooke, W.D.  
1974 'World-View II: A system of action', in: W.D. Hammond-Tooke, red., *The Bantu-speaking peoples of Southern Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 344-363.  
1981 *Boundaries and belief: The structure of a Sotho worldview*, Johannesburg: Witwatersrand University Press, Human Sciences Research Council Publication Series No. 74.  
1989 *Rituals and medicines: Indigenous healing in South Africa*, Johannesburg: Donker.
- Hébert, J.C.  
1961 'Analyse structurale des géomancies comoriennes, malgaches et africaines', *Journal de la Société des Africanistes*, 31, 2: 115-208.
- Howman, R.  
1949 'Witchcraft and the law', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, p. 7
- Howmann, E.G.  
1918 'The traditional history and customs of the Makaranga', *South African Journal of Science*, 15: 383-393.
- Hugo, H.C.  
1925 'The spirit world of the Mashona', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, p. 14.  
1935 'The Mashona spirits', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, p. 52.
- Hunt, N.  
1950 'Some notes on witchdoctor's bones', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 27: 40-46.  
1954 'Some notes on witchdoctor's bones', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 31: 16-23.  
1962 'More notes on witchdoctor's bones', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 39: 14-16.
- Jackson, M.  
1989 *Paths towards a clearing: Radical empiricism and ethnographic inquiry*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Jager, E.J. de, & O.M. Seboni  
1964 'Bone divination among the Kwena of Molepolole district, Bechuanaland Protectorate', *Afrika und Übersee* 48: 2-16.
- Jaulin, R.  
1966 *La géomancie: Analyse formelle, Cahiers de l'Homme, Ethnologie—Géographie—Linguistique*, N.S., iv, Paris: Mouton.
- Jeffreys, M.D.W.  
1953 'Cowry: Ngoro', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 30: 35-52.
- Jules-Rosette, B.  
1978 'The veil of objectivity: Prophecy, divination and social inquiry', *American Anthropologist*, 80, 3: 549-70.
- Jung, C.G.  
1973a 'Synchronicity: an acausal connecting principle' (1952), in: *Collected Works of C.G. Jung*, vol. 8, Princeton (N.J.): Princeton University Press.  
1973b 'Voorwoord', in: Wilhelm, R., vertaler, *I Tjing: Het boek der veranderingen*, Deventer: Ankh-Hermes, vijfde druk (eerste druk, Amsterdam: L.J. Veen 1953), pp. xvi-xxxiii.
- Junod, H.A.  
1925 'La divination au moyen de tablettes d'ivoire chez les Pedis', *Bulletin de la Société de Neuchatel de Géographie*, 34: 38-56.  
1927 *The life of a South African tribe*, London: Macmillan.

- Kiernan, J.P.  
 1978 'Is the witchdoctor medically competent?', *South African Medical Journal*, 53: 1072-1073.  
 1984 'A cesspool of sorcery: How Zionists visualize and respond to the city', *Urban Anthropology*, 13, 23: 219-236.  
 1987 'The role of the adversary in Zulu Zionist churches', *Religion in Southern Africa*, 8, 1: 3-13.
- Kohler, M.  
 1941 *The izangoma diviners*, Pretoria: Ethnological Publications, Government Printer.
- Kuper, H.  
 1963 *The Swazi: A South African kingdom*, New York.
- Lama Chime Radha Rimpoche  
 1981 'Tibet', in: Loewe, M., & C. Blacker, red., *Oracles and divination*, London etc.: Allen & Unwin, pp. 3-37.
- Last, M., & G.L. Chavunduka (red.)  
 1986 *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press and International African Institute.
- Laydevant, F.  
 1933 'The praises of the divining bones among the Basutho', *Bantu Studies*, 7: 341-373.
- Lee, S.G.  
 1969 'Spirit possession among the Zulu', in: J. Beattie & J. Middleton, red., *Spirit mediumship and society in Africa*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Lessa W.A.  
 1959, 'Divining knots in the Carolines', *Journal of the Polynesian Society*, LXVIII, 3: 188-204.
- Lewis, I.M.  
 1974 'The anthropologist's encounter with the supernatural', in: A. Angoff & D. Barth, red., *Parapsychology and anthropology*, New York: Parapsychology Foundation, pp. 22-35.
- Lipschutz, S  
 1983 *Theory and problems of finite mathematics: SI (metric) edition*, New York etc.: McGraw-Hill, Schaum's Outline Series, 4e druk.
- Loewe, M.  
 1981 'China', in: Loewe, M., & C. Blacker, red., *Oracles and divination*, London etc.: Allen & Unwin, pp. 38-62.
- Loewe, M., & C. Blacker, red.  
 1981 *Oracles and divination*, London etc.: Allen & Unwin.
- Marshack, A.  
 1972 *The roots of civilization: The cognitive beginnings of man's first art, symbol and notation*, London: Weidenfeld & Nicholson.
- Maupoil, B.  
 1943a *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris: Institut de l'Ethnologie.  
 1943b 'Contribution à l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey', *Journal de la Société des Africanistes*, 13.
- Mendonsa, E.L.  
 1982 *The politics of divination*, Berkeley: University of California Press.
- Monteil, C.  
 1931 'La divination chez les Noirs de l'O.A.F. [Afrique Occidentale française]', *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française*, xiv (1/2): 72-136.
- Moore, P.  
 z.j. [1984], *The new atlas of the universe/Nieuwe Spectrum atlas van het universum: Originele uitgave*, Londen: Beazley/Utrecht-Antwerpen: Spectrum.
- Morrison, J.S.  
 1981 'The classical world', in: Loewe, M., & C. Blacker, red., *Oracles and divination*, London etc.: Allen & Unwin, pp. 87-114.
- Müller, A.  
 1906-7 'Wahrsagerei bei den Kaffern', *Anthropos*, 1: 762-778 & 2: 43-58.
- Nettleton, A.C.E.

- 1984 'The traditional figurative woodcarving of the Shona and Venda', twee delen, Ph.D. thesis, University of Witwatersrand.
- Ngubane, H.  
1981 'Aspects of clinical practice and traditional organization of indigenous healers in South Africa', *Social Science and Medicine*, 15B, 3 (July).
- 1986 'The predicament of the sinister healer: Some observations on "ritual murder" and the professional role of the inyanga', in: Last, M., & G.L. Chavunduka (red.), *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press and International African Institute, pp. 189-204.
- Peek, P.M.  
1982 'The divining chain in southern Nigeria', in: S. Ottenberg, red., *African religious groups and beliefs*, Meerut (India): Folklore Institute, pp. 187-205.
- 1991a (red.), *African divination systems: Ways of knowing*, Bloomington: Indiana University Press.
- 1991b 'Introduction: The study of divination, past and present', in: Peek, P.M., red., *African divination systems: Ways of knowing*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-22.
- 1991c 'African divination system: Non-normal modes of cognition', in: Peek, P.M., red., *African divination systems: Ways of knowing*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 193-212.
- Prideaux, T. & Rédacteurs des Editions TIME/LIFE  
1977 *L'Homme de Cro-Magnon*, s.l. [Amsterdam]: TIME/LIFE International (Netherlands), vierde Franse druk van een oorspronkelijke uitgave van 1973.
- Ray, J.D.  
1981 'Ancient Egypt', in: Loewe, M., & C. Blacker, eds., *Oracles and divination*, London etc.: Allen & Unwin, pp. 174-190.
- Reynolds, B.  
1963 *Magic, divination and witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- 1968 *The material culture of the peoples of the Gwembe valley*, Manchester: Manchester University Press.
- Reynolds, P.  
1986 'The training of traditional healers in Macheland', in: Last, M., & G.L. Chavunduka (red.), *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press and International African Institute, pp. 165-188.
- Roberts, N.  
1915 'A few notes on "To Kolo", a system of divination practiced by the superior natives of Malaboch's Tribe in Northern Transvaal', *South African Journal of Science*, 11: 367-370.
- 1916 'Bantu methods of divination', *South African Journal of Science*, 13: 396-398.
- Robinson, K.R.  
1959 *Khami ruins*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Santos, J. dos  
1901 *Ethiopia oriental, and Eastern Ethiopia*, in: Theal, G.M., red., *Records of South Eastern Africa*, Cape Town: Government of the Cape Colony, vol vii, pp. 1-182 [reprint of the original edition of 1609], 183-383 [English translation].
- Schapera, I.  
1930 *The Khoisan peoples of South Africa*, London.
- 1984a *A handbook of Tswana law and custom*, London: Cass; new impression of the second edition of 1955 (first was 1938).
- 1984b *The Tswana*, Henley-on-Thames: Kegan Paul International with International African Institute, first published 1953.
- Schoffeleers, J.M.  
1991 'Ritual healing and political acquiescence: The case of Zionist churches in Southern Africa', *Africa*, 61, 1: 1-25.
- Serjeant, R.B.  
1981 'Islam', in: Loewe, M., & C. Blacker, red., *Oracles and divination*, London etc.: Allen & Unwin, pp. 215-232.

- Shaw, R.  
1991 'Splitting truths from darkness: Epistemological aspects of Temne divination', in: Peek, P.M., red., *African divination systems: Ways of knowing*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 137-152.
- Sicard, H. von  
1953 'Occam's razor', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 30: 53-56.  
1959 'The Hakata names', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 36: 26-29.
- Staugård [Staugard], F.  
1985 *Traditional healers: Traditional medicine in Botswana*, Gaborone: Ipelegeng Publishers.  
1986 'Traditional health care in Botswana', in: Last, M., & G.L. Chavunduka (red.), *The professionalisation of African medicine*, Manchester: Manchester University Press and International African Institute, pp. 51-86.
- Stayt, H.  
1931 *The Bavenda*, London: Oxford University Press.
- Stoller, P., & C. Olkes  
1987 *In sorcery's shadow: A memoir of apprenticeship among the Songhay of Niger*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tracey, H.  
1934a 'The bones', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 12: 23-26.  
1934b 'What are mashawi spirits?', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 12: 39-52.  
1963 'The hakata of Southern Rhodesia', *Native Affairs Department Annual (NADA)*, 40: 105-107.
- Trautmann, R.  
1939-1940 *La divination à la Côte des Esclaves et à la Madagascar: Le Vôdoû Fa — le Sikidy*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, no. 1, Paris: Larose. [volgens omslag 1939, volgens titelblad 1940]
- Turner, V.W.  
1961 *Ndembu divinati: Its symbolism and techniques*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper no 31.  
1967 'Muchona the hornet, interpreter of religion', in: V.W. Turner, *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*, Ithaca (N.Y.): Cornell University Press, pp. 131-150.  
1975 *Revelation and divination in Ndembu ritual*, Ithaca: Cornell University Press.
- Vérin, P., & Narivelo Rajaonarimanana  
1991 'Divination in Madagascar: The Antemoro case and the diffusion of divination', in: Peek, P.M., red., *African divination systems: Ways of knowing*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 53-68.
- Warmelo, N.J. van  
1966 'Zur Sprache und Herkunft der Lemba', *Deutsches Institut für Afrika-Forschung, Hamburger Beiträge zur Afrika-Kunde*, Bd 5: 273-283.  
1974 'The classification of cultural groups', in: W.D. Hammond-Tooke, red., *The Bantu-speaking peoples of Southern Africa*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 56-84.
- Watt, J.M., & N.F. van Warmelo  
1930 'The medicines and practice of a Sotho doctor', *Bantu Studies*, 4: 47-63.
- Werbner, R.P.  
1971 'Symbolic dialogue and personal transaction among the Kalanga and Ndembu', *Ethnology*, 10: 311-328.  
1972 'Sin, blame and ritual mediation', in: Gluckman, H.M., red., *The allocation of responsibility*, Manchester: Manchester University Press, pp. 227-255.  
1973 'The superabundance of understanding: Kalanga rhetoric and domestic divination', *American Anthropologist*, 75: 414-440.  
1989a *Ritual passage sacred journey: The process and organization of religious movement*, Washington/Manchester: Smithsonian Institution Press/Manchester University Press.  
1989b 'Making the hidden seen: Tswapong wisdom divination', in: Werbner, R.P., *Ritual passage sacred journey: The process and organization of religious movement*, Washington/Manchester: Smithsonian Institution Press/Manchester University Press, ch. 1, pp. 19-60.

- White, C.M.N.  
 1948 'Witchcraft, divination and magic among the Balovale tribes', *Africa*, 18, 2: 81-104.
- Wilhelm, R., (vertaler)  
 1973 *I Tjing: Het boek der veranderingen*, Deventer: Ankh-Hermes, vijfde druk (eerste druk, Amsterdam: L.J. Veen 1953), pp. xvi-xxxiii.
- Wilkinson, L.  
 1986, *SYSTAT: The system for statistics*, Evanston (Ill): Systat Inc.
- Willoughby, W.C.  
 1928 *The soul of the Bantu*, New York: Doubleday.  
 1932 *Native worship and taboo: Further studies in 'The soul of the Bantu'*, Hartford (Conn.): Hartford Seminary Press.
- z.j. [waarschijnlijk gebaseerd op Willoughby's tocht naar Tati in 1913], 'Dice', no. WCW/SO 790, 1 getypte pagina, in: 'Notes on Kalanga history, religion and customs (in English, Setswana and Ikalanga) extracted from the papers of Prof. W.C. Willoughby', Selly Oak Colleges Library, Birmingham, Engeland; fotokopie welwillend beschikbaar gemaakt door Dr. Q.N. Parsons.