

Praenotandum, 2018:

This article was published in: *Bijdragen: Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 43, 1 (januari 1973): 15-39. I updated the Dutch spelling and de-anglicized Twi. E.g., I replaced *Ashanti* by *Asante*. I also made several other minor changes. The more important ones are placed between square brackets and often preceded by 2018. I removed bibliographic references from the footnotes to the list of references at the end of the article. The page numbers of the original publication are indicated in bold between square brackets. For an English version, cf. Jan G. Platvoet 1973/2018, *Shifts in a West African Religion: Witchcraft Confessions and the Rise of the 'Executioner' Gods in Asante Religion*

Jan G. Platvoet

jgplavoet@hetnet.nl

jangplatvoet.nl

VERSCHUIVINGEN IN EEN
WEST-AFRIKAANSE GODSDIENST:
HEKSERIJBEKENTENISSEN EN
DE OPKOMST VAN DE 'BEULGODEN'
IN DE GODSDIENST VAN DE ASANTE

Summary

In view of the rapid changes in all societies at present, this article starts from the assumption that the study of religions should move away from a static and system-centered approach to a dynamic one that focuses on the changes and shifts which take place in religions, on the interactions and interdependencies which in a specific place-time context develop between the religions that co-exist in that context, and on the functions, oppositional, complementary or other, which they fulfill in the religious life of the individual believer in that total context. Along these lines a study of the shifts is attempted that have occurred in Asante religion since the beginning of the colonial era. They are exemplified especially in the upsurge of the belief in, and the fear of, witchcraft and sorcery, the rise of the new cults of the 'drinking medicine gods' and the 'executioner gods' who [are believed to] fight mystical aggression, and the apparent shriveling of the place of the sky god Nyame, the 'supreme god' of this religion.

Nu er zich in alle samenlevingen van mensen, waar ook ter wereld, diepgaande veranderingen voltrekken, krijgen geleidelijk aan ook de wetenschappen die zich met de samenlevingen van de mens bezig houden steeds meer oog voor de noodzaak het dynamisch aspect van het economisch, sociaal of cultureel bestel van onze maatschappijen te bestuderen. En zo worden ook de godsdienstwetenschappen onontkoombaar met de dynamiek der godsdiensten geconfronteerd en is er in de discussies rond de methodologie van deze wetenschappen een trend waar te nemen die het diachronische, dynamische en particuliere karakter der godsdiensten naar voren haalt ten koste van de gebruikelijke fenomenologische benadering die godsdienstige verschijnselen losmaakt uit hun particuliere historische achtergrond en ze door systematisering en de-historisering

een quasionveranderlijkheid en quasiuniversaliteit verleent die ze alleen in de synthetiserende visie van de onderzoeker bezitten. Bleeker heeft, vooral in zijn later werk, de aandacht gevestigd op de noodzaak van de studie van de ‘entelechie’ der godsdiensten, d.w.z. van de historische gang van de godsdiensten, en van de oorzaken die hun opkomst, bloei, neergang en afsterven bepalen of beïnvloeden.¹ Eén van Bleekers opvolgers, J.H. Kamstra, stelt zowel in zijn dissertatie² als in zijn inaugurale rede³ de studie van het interactieproces tussen godsdiensten centraal. In dit verband wijst hij op het belang van de term ‘verschuiving’ bij Van der Leeuw.⁴ Van der Leeuw gebruikt die term om er de veranderende functie van een godsdienstig verschijnsel mee aan te geven. Een instituut als Bethel behoudt zijn uiterlijke vorm door een aantal fasen van de godsdienst van Israel heen, maar wordt telkens naar inhoud en functie ingrijpend gewijzigd.⁵

In deze studie heeft ‘verschuiving’ ook deze betekenis, in het bijzonder met betrekking tot het instituut van de [16] *abosombrafo*, de ‘beulgoden’, in de ‘traditionele’ of ‘inheemse’⁶ gods-

¹ Bleeker [1956]: 82-91; cf. also Mensching [1959]: 266-324

² Kamstra 1967

³ Kamstra 1970: 7-8, 25-31

⁴ Kamstra 1970: 26-27

⁵ Van der Leeuw 1970: 593

⁶ Met ‘traditionele godsdienst’ wordt hier één van de godsdiensten bedoeld die men in het verleden met het predicaat ‘primitief’ heeft gesierd en tegenwoordig nog vaak ‘animistisch’ noemt. Deze godsdienst is echter niet ‘primitief’, in welke zin men dat woord ook neemt, want de godsdienst van de Asante is het product van een lange geschiedenis, is verre van statisch, niet achterlijk, noch gebonden aan een lagere trap van beschaving dan de onze. Evenmin is ze ‘animistisch’, tenzij in de eigenlijke zin van Tylors animisme, volgens wie ziel- en geestgeleef het hart en het wezen van iedere godsdienst is, het christelijk monotheïsme inclus (cf. Tylor 1871: 417sq.). Er zijn verschillende pogingen ondernomen om een betere term voor dit soort godsdiensten te vinden. De beste tot nu toe lijkt nog ‘godsdiensten van volkeren zonder schrift’. Maar de kwalificatie ‘schriftloos’, waarmee deze term classificeert, is snel aan het verdwijnen, vooral in Ghana, terwijl de inheemse godsdienst nog steeds bestaat, boven- en ondergronds. Termen als ‘archaische godsdienst’ (Eliade 1957: 58; 1959: 89, 98-99) en *primal religion* (Taylor 1965: 45) doen op het eerste gezicht sympathiek aan. Het zijn pogingen om het eigene van deze godsdiensten op een positieve manier te formuleren, n.l. dat we in deze godsdiensten te maken hebben met ‘the universal, basic elements of man’s understanding of God and the world’ (Taylor 1965: 26). Beide termen zijn echter teveel aan een waarderende en waardeoordelen uitsprekende visie gebonden om voor wetenschappelijk gebruik te kunnen dienen. De term ‘traditionele godsdiensten’ heeft de laatste jaren veel ingang gevonden in de studie van de godsdiensten van de derde wereld, maar heeft ook duidelijke tekortkomingen. Hij kan niet als een algemene categorie voor slechts deze godsdiensten dienen, omdat alle godsdiensten, ook de hoogontwikkelde met een lange schrifttraditie, die lang in een bepaalde streek beoefend zijn, in die streken traditioneel, c.q. inheems, zijn. De term kan wel in historische studies gebruikt, omdat de beschreven situatie duidelijk maakt wat ‘traditioneel’, c.q. ‘inheems’, in die situatie betekent en op welke godsdienst die kwalificatie slaat. Voor vergelijkende analyse zijn beide termen dus niet geschikt, tenzij zij verwijzen naar godsdiensten die naar tijd, plaats en soort welomschreven zijn, zoals ‘de traditionele, c.q. inheemse, godsdiensten van hedendaags Afrika bezuiden de Sahara’. Een laatste, helaas veel gebruikt alternatief voor ‘primitieve godsdiensten’ is ‘stamgodsdiensten’ (*tribal religions*). Deze term voldoet echter evenmin als ‘primitieve godsdiensten’ vanwege zijn uitgesproken etnocentrische en koloniale connotaties: een ‘stam’ is een groep wilden of barbaren, ver weg in tijd of plaats die in een geheel ander samenlevingsverband leven dan ‘beschaafde volken’. In hedendaags Afrika is deze kolonialistische betekenis op een geheel eigen wijze nog extra pejoratief gaan overheersen: alles wat de omvorming van de vroegere kolonies tot moderne naties in de weg staat wordt als ‘tribalisme’ aangeduid. Een tweede, zwaarder wegend

Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst

dienst van de Asante. Maar dezelfde factoren die deze ‘verschuiving’ in het instituut van de *abosombrafo* hebben veroorzaakt, bewerken ook verschuivingen in de onderlinge verhouding tussen de elementen die de structuur van deze godsdienst bepalen: het opperwezen, de goden, de voorouders, de ‘medicijnen’ (of ‘magische’ middelen) en het hekserijgeloof.

In dit artikel bespreek ik beide processen van ‘verschuiving’. Daartoe zal het nodig zijn, na enige algemene informatie over de Asante, om eerst de hoofdlijnen van hun godsdienst en mensbeeld te schetsen, en in aansluiting daarop hun ideeën over hekserij en de bestrijding ervan door middel van het instituut van de ‘beulgoden’. Enige slotopmerkingen ronden tenslotte het geheel af.

[17] *De Asante*

The Ashanti have a matrilineal kinship system. The village is the key unit of social and political structure; their legal institutions and political organisation are amongst the most highly developed in Africa -- with the concepts of rank and chiefship in the forefront; both internal and external trade involving the use of gold currency have played an important part in their economy and their political evolution for over two hundred years; and they have a history of which they are magnificently proud and which can be documented not only by oral tradition but by the writings of early European travellers.⁷

De Asante leven minstens sinds de zestiende eeuw in het noordelijk deel van het tropisch regenwoud dat het zuiden van Ghana tot voor kort grotendeels bedekte. Vanaf ongeveer 1670 bouwden ze een sterke militaire confederatie op die de handel, vooral in stofgoud en slaven, met de Europeanen op de kust beheerste.⁸ In het begin van de negentiende eeuw brachten ze de Engelsen, die een bondgenootschap met de Fante op de kust waren aangegaan, enkele gevoelige nederlagen toe, o.a. in de slag bij Nsamankow in 1824, waarin de Britse gouverneur Charles MacCarthy omkwam. Maar tussen 1874 en 1900 werd de militaire macht van de Asante door een drietal Engelse veldtochten gebroken. De *Asantehene* (heerser van de Asante) werd gevangen genomen en gedeporteerd, eerst naar Elmina, daarna naar Sierra Leone, en in 1900 naar de Seychellen in

bezwaar is dat de term ‘stam’ tot nu toe in het wetenschappelijk gebruik geen welomschreven betekenis heeft gekregen. Een laatste bezwaar tegen ‘stamgodsdiensten’ is dat vaak niet de ‘stam’, maar een uit meerdere ‘stammen’ (etnische groepen) bestaand ‘volk’ of ‘natie’ co-extensief met al de belijders van een ‘primitieve’, ‘tribale’, ‘traditionele’, of ‘inheemse’ godsdienst zonder schrift. In een historische studie als de onderhavige is de term ‘traditionele’ of ‘inheemse’ godsdienst dus te verkiezen. Voor algemeen-vergelijkende studies zullen nieuwe termen en categorieën ontworpen moeten worden.

⁷ Meyer Fortes, ‘Introductory Remarks’ to *Ashanti Social Survey* (1945-1946), quoted in Kyei 1945/1992: 1

⁸ De Europeanen dreven deze handel vanuit meer dan dertig tot stenen forten versterkte factorijen. De belangrijkste waren: Fort Sao Jorge da Mina, te Elmina, hoofdkwartier van de Portugezen van 1482 tot 1637, en daarna van de Hollanders tot 1872; Cape Coast Castle, te Cape Coast, hoofdkwartier van de Engelsen van 1662 tot 1874; en drie forten te Accra: Fort Christiansborg, Deens van 1657 tot 1850; Fort Crèvecoeur, Hollands van 1650 tot 1867; en James Castle, van waaruit de Engelsen handelden tussen 1673 en 1899.

de Indische Oceaan. Asante werd in 1902 formeel ingelijfd in het 'protectoraat' dat de Britten in 1874 op de kust hadden ingericht en werd deel van de Britse kroonkolonie Goudkust.⁹

De Asante onderhielden vóór 1900 niet alleen met de Europeanen op de kust een intensief handels- en militair contact. Ook met de geïslamiseerde handelscentra in de Sahel in het noorden bestond al sinds de vijftiende eeuw veel contact. Kumasi, de Asante hoofdstad, was het eindpunt van een drukke handelsweg naar de zeven Haussa staten in wat nu Noord-Nigeria is, terwijl een andere route Asante met Djenné, Gao, Timbuktu en andere centra van handel en moslim geleerdheid aan de Niger in het tegenwoordige Mali verbond.

De Asante tellen nu (1972), samen met de sterk verwante Brong-Ahafo,¹⁰ volgens recente cijfers (1970) ongeveer twee en kwart miljoen mensen. Zij zijn van oudsher georganiseerd in groepen verwanten met een genealogische diepte van tien tot twaalf generaties die afstamming in de vrouwelijke lijn traceren. [18] De leden van deze *matrilineages*¹¹ woonden in prekoloniale en vroegkoloniale tijd meestal in een bepaald kwartier van hun (plattelands-) 'stad'¹² bijeen,¹³ en bewerkten van daaruit hun velden op het *stool*-land in het woud rond de 'stad'.¹⁴ Het huwelijk

⁹ Over de geschiedenis van de Asante, cf. Boahen 1967a, 1967b; Ajayi & Espie 1967: *passim*; Fage 1962: *passim*; Oliver & Fage 1970: 122-123, 157-158; Oliver 1966: 68-74; Oliver 1968: 19-26, 36, 44; Cornevin 1964: 217-221, 263, 286, 311; Shinnie 1965: 84-88

¹⁰ Brong-Ahafo is nu een aparte bestuurlijke eenheid, maar maakte van 1723 tot 1896 deel uit van het Asante rijk; cf. Sarpong 1967: 1

¹¹ *Lineages* is de technische term voor groepen bloedverwanten die hun genealogische betrekkingen tot elkaar weten te formuleren. *Lineages* vormen de basiselementen van de sociale en politieke structuur van zeer vele afrikaanse traditionele, c.q. inheemse, samenlevingen. Al naargelang in de organisatie van deze *lineages* de mannelijke of de vrouwelijke afstammingslijn domineert, spreekt men van *patri*- of *matrilineages*. Geen enkele samenleving is echter puur unilineair, langs één van beide lijnen, georganiseerd, want de dominantie van de één wordt steeds gebalanceerd door de zwakke aanwezigheid van de ander. De sociale organisatie van de Asante is hier een goed voorbeeld van. De vrouwelijke afstamming, via de moeder, domineert door de begrippen *mogya* (bloed) en *abusua*, (plaatselijke) moedersverwanten, maar wordt gebalanceerd door het met de *ntoro* (de van de vader geërfd *sunsum*, 'geest'/ziel) verweven complex van geloofsvoorstellingen die ik beneden bij het mensbeeld van de Asante verder uiteen zal zetten.

¹² Een Asante 'stad' (*kurow*) was vaak niet veel groter dan een dorp hier, maar was de residentie van enkele matrilineages en hun *stools* (zie voetnoot 13). Een stad was daardoor een element in de politieke structuur van het prekoloniale Asante, de plaats waar men samenkomt om de religieuze festiviteiten te vieren, en waar men begraven wil worden. Het 'dorp' (*akuraa*) had slechts een economische functie.

¹³ [Cf. Busia 1968: 3, 6; 1970 196]

¹⁴ Een *stool* (*akonnua*) is het traditionele zitmeubel van de Asante. Men kan ze in het Nederlands het best schemels noemen, omdat ze geen rugleuning hebben en een gebogen zitvlak. Ze onderscheiden zich echter van schemels door hun basis en middenstuk. De basis is een rechthoek die iets korter en smaller is dan het zitvlak. Het middenstuk kan velerlei vorm aannemen, bijvoorbeeld die van een olifant, of van vier pilaartjes die het zitvlak dragen (cf. Rattray 1927: 272-273, figs. 158-187; Sarpong 1968, 1971a voor een overzicht). De zeer verscheiden artistieke vormgeving van deze zitbankjes is op zichzelf al een aanwijzing dat zij een veel grotere rol in het leven van de Asante spelen dan alleen die van een stoel. De *stool* is ook vooral het symbool van het politieke ambt van ieder hoofd (*ohene*) van een *lineage* (*abusua*), een stad (*kurow*), een 'staat' (*omaa*), of van een 'natie', zoals de Asante 'natie' (*Osanteman*) als confederatie van een aantal Asante 'staten'; en van vele andere ambten, bijv. die aan een hof en in het leger. Eigendom in de vorm van land, vrouwen en geld bij een politiek ambt is *stool*-eigendom: het is niet het bezit van degene die op die stoel zit, maar communaal bezit van het sociaal-politieke

was in deze ‘steden’ ‘duo-lokaal’: man en vrouw bleven bij hun moedersverwanten in hun eigen kwartier wonen. De vrouw, of één van zijn vrouwen, kookte voor haar man en bracht of stuurde zijn maaltijd in de namiddag naar hem toe. En de man kwam ’s nachts bij zijn vrouw, of bij die vrouw, slapen. Als de akkers op het *stool*-land echter wat verder weg lagen, verbleef men vaak een groot deel van jaar in een *akuraa*, een ‘dorp’, bij dat land. Zo’n gehucht bestond vaak uit maar één of enkele erven, maar groeide soms tot een dorp van enige omvang uit. In deze ‘dorpen’ was de huwelijksvorm neo-lokaal: een man woonde er met zijn vrouw of vrouwen en hun kinderen op één erf bijeen.¹⁵

[19] Iedere groep moederverwanten (*abusua*) stond/staat onder het gezag van zijn *abusuapanyin*, ‘familieoudste’. De familieoudsten van een ‘stad’ vormden samen de raad (*nyiamu*) van oudsten die met de heerser (*ohene*) van die stad de stad bestuurden. Als een aantal steden samen een ‘staat’ (*oman*) vormden, herhaalde dit patroon zich: de hoofden van de aangesloten steden bestuurden samen met de *omanhene*, de heerser van de staat, die staat. Zo ook als enkele staten samen een militair verbond vormden, zoals dat van de Asante: de hoofden van die staten bestuurden samen met de *Asantehene* zowel de Asante ‘natie’ (*Osanteman*) als het Asante rijk. Het geheel was telkens een piramidaal geconstrueerd politiek en militaire verband, die echter sterk gedecentraliseerd was en instabiel omdat ze door een democratisch gekozen gerontocratie werd beheerst.¹⁶

De plaatselijke Asante matrilineages (*abusua*) behoorden/behoren traditioneel alle tot één van de zeven exogame matri-clans¹⁷ (*abusuabanyan*) die over het hele Akan gebied verspreid waren.¹⁸ De *stools* van de verschillende staten, steden en plaatselijke groepen moedersverwanten behoorden/behoren steeds verschillende matri-clans toe. De zeven matri-clans hadden/hebben daarom een gelijke politieke en maatschappelijke status. Een aristocratie ontbreekt.¹⁹

segment waarvan hij hoofd is. Een *stool* symboliseert ook de ‘ziel’ van die groep. Dat is bij uitstek het geval met *Kofi Sika Dwa*, de beroemde Gouden Stoel van Asante. Na de dood van een *ohene*, familie-, stads- of staatshoofd, wordt de schemel waar bij leven veel op zat, zwart gemaakt met behulp van roet en eierdooiers en daarna ritueel in het ‘schemel-huis’ (*nkonwafieso*) bijgezet bij die van zijn voorgangers in dat ambt. Deze zwarte schemels (*apunyua*) staan centraal in de *adae*, de riten voor de voorouders (*nsamanfo*). Voor een goede verhandeling over de Asante schemels, zie Sarpong 1967: 12-58.

¹⁵ Cf. Field 1960: 23-25; Busia 1968: 7; 1970: 196; Debrunner 1961: 7-8

¹⁶ Cf. Busia 1968: ; Fortes 1970: 79

¹⁷ In samenlevingen met unilineale verwantschapssystemen zijn *clans* over een groot gebied verspreide groepen bloedverwanten met een grotere (fictieve) genealogische diepte dan de lokale groepen verwanten. Zij zeggen dat ze van dezelfde clanvoorfader of clanvoormoeder afstammen zonder dat zij hun onderlinge genealogische betrekkingen, en die tot hun gemeenschappelijke voorvader of voormoeder kunnen traceren.

¹⁸ Cf. Christaller 1933: 600-601; Rattray 1923: 35-36, 349 (chart); Busia 1968: 86, 218-219; 1970: 196-197. Door lokale variaties in benaming (cf. Christaller 1933: 601) en omdat vier van de zeven Akan matriclans uit een hoofd- en bij-sectie bestonden (cf. Busia 1968: 218), varieerden echter de lijsten van Akan matriclans nogal, zowel qua benaming als qua aantal, van vijf bij Danquah (1928 243-244) tot acht bij Fortes (1950: 225) en Kyei (1945/1992: 147-148), tot twaalf bij Bowdich (1824/1966: 229-230).

¹⁹ Cf. Busia 1970: 200; Field 1960: 25-26; Sarpong 1967: 12

*Asante godsdienst in enkele hoofdpijnen*²⁰

Net als de Asante samenleving is²¹ ook de godsdienst van de Asante is piramidaal geconstrueerd maar sterk gedecentraliseerd. Religieuze relaties zijn het intensiefst met de elementen aan de basis; de (recente) voorouders, en de jongere, d.w.z. recentere, goden. De voornaamste componenten van deze piramide zijn de hemelgewelfgod/oppergod, de goden, de amuletten en ‘medicijnen’, de ‘kleine mensjes’ en het bosmonster, en vooral de voorouders.²²

*Nyame, hemelgewelfgod*²³

Geloof in Nyame werd en wordt vooral uitgedrukt in de eretitels (*mmeranje*, ‘sterke namen’) die men hem toekent; en verder in spreekwoorden, in de trommeltaal, en in gebeden. Vooral bij plengoffers wordt hij standaard vaak als eerste wordt aangesproken als *Nana*²⁴ *Nyan̄kopon̄ Kwame*,²⁵ ‘Grootouder *Nyan̄kopon̄* (op) Zaterdag (geboren)’, of als *Nyan̄kopon̄ Tweadumpon̄*, en krijgt hij daarbij wat palmwijn geplengd met de formule: *bra be gye nsa nom*, ‘kom, aanvaard deze drank, [en] drink [het]’.²⁶

Enkele van zijn eretitels zijn: *Onyan̄kopon̄*, ‘Nyame die alleen groot is’; *Odomanjoma*, ‘De Onuitputtelijke’ (die in overvloed geeft); *Omaomee*, ‘Die tot verzadiging toe geeft’; *Daasebere*, [Weldoenen die] ‘men tot vermoeienis toe dankt’; *Tweadumpon̄*, ‘Nooit falende stut en steun’;

²⁰ Deze ‘hoofdpijnen’ zijn slechts als een eerste schets bedoeld en geenszins als een systematiek van Asante geloofsvoorstellingen naar het model van een christelijke geloofsleer. Een gesystematiseerde voorstelling dient juist vermeden te worden omdat hij wezensvreemd is aan de Asante godsdienst, en aan alle andere godsdiensten zonder schrift. Systematisering van geloofsvoorstellingen is in deze godsdiensten immers geheel afwezig. Die kan er dus alleen van buitenaf, aan de hand van modellen die hen vreemd zijn, worden opgelegd en schept daarmee een verkeerde voorstelling van deze godsdiensten. Asante geloofsvoorstellingen kunnen slechts uit het godsdienstig gedrag van Asante gelovigen worden afgeleid. En dat is steeds incidenteel en contextgebonden, en aan constante verandering onderhevig. Omdat dat handelen steeds incidenteel is, is het verre van representatief voor het zeer breed bereik van de ongearticuleerde Asante geloofsvoorstellingen. Eigen aan ongearticuleerde geloofsvoorstellingen is ook dat absolute aanspraken op waarheid en heil, zoals gangbaar in godsdiensten met schrift en dogmatiek, geheel vreemd zijn aan deze ondoordachte godsdiensten die juist gretig adoptief en zeer adaptief zijn.

²¹ Mijn data ontleend zijn aan onderzoek uit de periode 1880-1960. Toch gebruik ik voor dit inleidend overzicht vaak de ‘ethnografische presens’. Die bergt het gevaar in zich van een tijdloos, systematiserend overzicht, en de suggestie dat voor eens en altijd vaststaat wat precies de Asante inheemse godsdienst is; en dat dit overzicht ook nu nog precies zo geldig is. Mijn bedoeling is echter een *geschiedenis* van deze schriftloze godsdienst te schetsen. Ik claim dus niet dat deze overzichtgegevens ook nu nog steeds precies zo voor deze godsdienst gelden.

²² Nog andere elementen komen bij het Asante mensbeeld ter sprake.

²³ Cf. Rattray 1916: 10-11, 19-28; 1923: 139-144; Field 1960: 47; Sarpong 1967: 2-7; Parrinder 1969: 14-17, 26, 30; Busia 1970: 192-193

²⁴ *Nana* is de aanspreektitel voor alle oudere mensen, voor ieder in gezag is gesteld of groot respect verdient, zoals de hemelgewelfgod Nyame.

²⁵ *Kwame* is de naam van iedere op een zaterdag geboren man. Zie beneden bij Asante mensbeeld [over het gebruik om niet alleen iedere man en vrouw te noemen naar de dag van de week waar hij of zij op is geboren, maar ook ieder ander aanspreekbaar geacht persoon of ding, zoals *Sika Dwo Kofi*, Gouden Stool (die op) Vrijdag (is geboren).]

²⁶ Cf. Rattray 1923: 147-148, 165, 166; 1927: 45, 70

Otumfoo, ‘Machtige’; *Bore-Bore*, ‘Vormgever’ (Schepper); *Oboadee*, ‘Die de dingen [de wereld] maakte’ (Schepper); *Tetekwaframua*, ‘De Oude van lang geleden’, *Ananse Kokurokro*, ‘Grote Spin’;²⁷ *Amowia*, ‘Zongever’; *Amosu*, ‘Regengever’; *Totorobonsu*, ‘Die in stortregens neerslaat’.²⁸ [20]

Twee van de vele spreekwoorden over Nyame zijn: *Asase terew na Onyame ne panyin*: ‘De wereld is wijds en Nyame is er de *panyin*, (in gezag gestelde) oudste van’, d.w.z. hij is heer van de heel de wereld. En: *Onyame ma wo yare a, oma wo aduru*, ‘Als Nyame je ziekte geeft, geeft hij je ook het geneesmiddel’.²⁹ Ook de troomeltaal staat bol van verwijzingen naar Nyame. Eén is: *asuo yi firi tete; asuo yi firi ‘Domankoma oboo adie*: ‘deze rivier ontstond “lang geleden”’: deze rivier komt van Domankoma, die [alle] dingen schiep’.³⁰

Terwijl de oppergod in de regel in de inheemse godsdiensten van Afrika geen gemeenschappelijke publieke verering ontving en er daarom ook geen tempels en priesters van en voor de oppergod waren, was dat bij de Asante wel het geval, zij het in geringe mate.³¹ Tot rond 1940 vond men op de meeste Akan woonerven een *Nyamedua*, een paalaltaar voor Nyame in de vorm van een gevorkte stam met een pot op de vork van drie takken. Daarin bevonden zich *nyamekuma*, ‘bijlen van Nyame’, of *abonnua*, ‘donderstenen’,³² die in feite neolithische handbijlen zijn.³³ In die pot, of op het dak ernaast,³⁴ werden kleine voedseloffers aan Nyame gebracht.³⁵ Deze paalaltaren zijn nu echter zeldzaam geworden. En ook de eertijds ook al zeldzame en onopvallende

²⁷ [D.w.z. nog slimmer dan Ananse, de held van de beroemde *Anansesem*, Spin verhalen. Cf. ook Rattray 1927: 290]

²⁸ Cf. Christaller 1933: 31, 40, 67, 90, 309, 330, 358, 506, 541-542, 551, 598; Rattray 1916: 19

²⁹ Cf. Rattray 1916: 18-28; Appiah & Appiah 2000: 827-831, 833-843. Over de *aduru*, ‘medicijnen’, cf. beneden

³⁰ Cf. Rattray 1923: 89, 102, 142, 208, 267, 271, 272, 273, 276, 278, 280, 281, 282, 283; 1927: 279, 286

³¹ Cf. Christaller 1933: 598: ‘in our days (1853-1868) the influence of Nyame upon the religious, moral and social life of the [Akan] people is quite insignificant’ vergeleken met die van de voorouders (*nsamanfo*) en goden (*abosom*). Cf. also Rattray 1923: 216., 297; Maret 1927: 395-396

³² Cf. Rattray 1923: 51, 142, fig. 52; Christaller 1933: 39, 357; Busia 1970: 192-193; McLeod 1981: 67

³³ Cf. Rattray 1923: 193, 322-331; McLeod 1981: 13, 103, 133

³⁴ Akan laten zich er op voorstaan dat zij niet, zoals in de Sahel, in (ronde) ‘hutten’ wonen maar in ‘huizen’ (*aban*). Die bestonden uit een aantal vierkante kamers met een verhoogde vloer en dikke muren van rode lateriet klei om een houten geraamte. Die zijn zo om een binnenerf gegroepeerd dat ze een gesloten buitenmuur vormden. Naar de binnenplaats toe waren de kamers voor een deel met deuren en luiken af te sluiten en voor een deel vaak open. Eertijds hadden ze steile pultdaken die met een dicht dek van palmbladeren bedekt waren tegen de vele tropische stortbuien. Die zorgden voor een comfortabele temperatuur binnen (cf. Bowdich 1819/1966: 56-57, 304-308, 312-313; Dupuis 1824/1966: frontispiece, 83, 112; Rattray 1923: figs. 54, 74-76, 110; 1927: figs. 26, 27, 39, 72, 79, 118; Swithenbank 1969: 2-6, fig. 2; Wilks 1975: 206-207: Plates I, IX-XV; McLeod 1981: 21-56). Na 1900 zij die massaal door vrij platte golfplaatdaken vervangen, met als gevolg een veel hogere hitte binnen. Ook de *abosomdan*, ‘tempeltjes’ van de goden waren meestal vierkant (cf. McLeod 1981: 61, 63, 66) en open naar een binnenerf (cf. Rattray 1923: frontispiece, fig. 52; 1927: figs. 52, 53, 86, 87; Swithenbank *passim*). Als een god echter van buiten het Akan gebied was geïmporteerd was, plaatste men zijn verblijf vaak aan de rand van een Akan dorp of stad (cf. Bowdich 1819: 263; McLeod 1981: 61, 66) en had dat tempeltje soms een rond, met riet bedekt pultdak (zie Rattray 1923: figs. 80, 81).

³⁵ Cf. Rattray 1923: fig. 125 voor het bronzen goudgewicht no. 10 dat een man toont die een kip omhoog houdt vóór een *nyamedua* als een offer voor Nyame.

‘tempels van Nyame’ (*nyamedan*) zijn in verval geraakt.³⁶ Zijn toch al minimale verering is de laatste decennia snel achteruit gegaan en in die van het christendom en de islam opgegaan.³⁷

Ofschoon men enerzijds gelooft dat iedereen Nyame in gebed direct kan benaderen, is er anderzijds het verhaal dat hij zich boos en verstoord ‘naar omhoog’, ver weg in het hemelgewelf, heeft teruggetrokken,³⁸ en dat men hem nu moet benaderen door bemiddeling van zijn zonen, de *abosom*, die ook al wat hij verordent overbrengen en uitvoeren, en vooral door bemiddeling van de voorouders.³⁹

Abosom, goden

Er zijn zeer veel goden in de Akan inheemse godsdienst,⁴⁰ en er worden er nog steeds nieuwe aan toegevoegd. Ze worden beschouwd als delen van Nyame, als zijn zonen, en als zijn boodschappers en spreekbuizen.⁴¹ De ‘grote goden’, *abosompon*, zijn van een respectabele ouderdom,

³⁶ Rattray (1923: frontispiece, 94, fig. 52, 144) heeft er slechts één te Bekwae gedocumenteerd. Maar hij zegt dat ‘more beautifully designed temples to the Sky God [are to be found] hidden away in remote corners of the older palaces’ (Rattray 1923: 142). De *nyamedan* te Bekwae had ook vier jonge ‘zielwassers’ (*akragufo*) als ‘priesters van Nyame’. Zij droegen ter ere van dat ambt een halssnoer met twee grote, ronde gouden schijven, trokken drie lijnen met witte klei (*nhyire*) op voorhoofd, borst, schouders en arm, en hadden een speciale haardracht.

³⁷ [Dat heeft ook geleid tot een transcendentalisering en spiritualisering van Nyame, van een god die eertijds met het zichtbare hemelgewelf werd geïdentificeerd, en met donder en bliksem en mist en water, tot een geheel gespiritualiseerde, onzichtbare Scheppergod in een geheel onstoffelijke hemel naar westers-christelijk model. Cf. Platvoet 2012.]

³⁸ [Over Nyame die ‘omhoog’ terugtrok, cf. Busia 1970: 192; Platvoet 2012]

³⁹ [Deze alinea zou ik nu, in **2018**, niet meer zo schrijven. De goden en de voorouders worden hier m.i. ten onrechte als bemiddelaars tussen mensen en Nyame voorgesteld en als uitvoerders van zijn verordeningen. De betrekkingen tussen Nyame en zijn zonen, de goden, en de voorouders zijn daarmee, meen ik, te veel is vanuit het leerstellig, hiërarchisch perspectief beschreven zoals we dat in het christendom gewend zijn te hanteren. Er was wel in de inheemse geloofsvoorstellingen een ontwikkeling in die richting gaande onder invloed van christelijke zending in de koloniale tijd (1896-1957). Maar in de oudere voorstellingen werd slechts gezegd dat Nyame zich ‘lang geleden’ (*tete*, d.w.z. in de oertijd) dicht bij de mensen ophield tot hij zich op een gegeven moment boos uit de nabijheid van mensen ‘naar omhoog’ terugtrok in het (zichtbare) firmament, en daarmee de wereld, en de mensen met hun wel en wee, aan zijn zonen, de goden, overliet zonder hen uitdrukkelijk als bemiddelaars naar hem toe aan te stellen. Zie Platvoet 2012 voor mijn recente inzichten in de relatie van Nyame tot de goden. De voorouders hebben daarnaast eveneens hun geheel eigen, onafhankelijke plaats en functie in de Akan inheemse godsdienst. Zij dienen m.i. evenmin te worden voorgesteld als bemiddelaars tussen Nyame en de mensen, of tussen mensen en de goden, zoals Rattray (1923: 141) wel doet.]

⁴⁰ Cf. Busia 1970: 193-194; Field 1960: 47-48, 55-76, 92-94, 102; Parrinder 1969: 35, 46-48, 53, 59; Rattray 1923: 147-202; Debrunner 1961: 107-108, 111; Sarpong 1967: 7-11. Voor een classificatie van de goden, cf. Sarpong 1967: 7.

⁴¹ Een hoofd (*ohene*) van een Akan stad of staat spreekt in een vergadering of andere publieke bijeenkomst nooit zelf maar altijd via zijn *okyeame*, ‘spreker’ (cf. Christaller 1933: 287; Rattray 1923: 178; 1927: 276-278). Die fungeert ook als zijn gezant naar andere hoofden van steden, staten of volken. Christaller (1933: 43) en Busia (1970: 193) noemen de goden expliciet *ne mmaa anasè ne akyeame* (‘zijn kinderen of zijn sprekers’) van Nyame; en Rattray (1923: 141) noemt hen de *intermediaries* van Nyame die hun macht direct of indirect aan ‘the one God of the Sky’ ontleen. [**2018**: M.i. ontleen zij die eerder indirect aan Nyame. Hij is is als hemelgewelfgod ook onweer en iedere vorm van water dat uit de hemel daalt en is zo op aarde aanwezig en werkzaam in zijn

worden dus al heel lang vereerd, en zijn een vrij stabiel deel van de Akan geloofspraktijk. Zij zijn intiem met water verbonden doordat ze een rivier, een meer of de zee als woonplaats hebben.⁴² Ze gelden als de oudste ‘zonen’ van Nyame: Tano, Twe, Bia, en Opo.⁴³ Ook van respectabele ouderdom en stabiliteit zijn goden die met een bepaald beroep waren verbonden, zoals Ta Yao, de god van de [21] ijzer- en goudsmiden,⁴⁴ of die als *omanbosom*, de ‘staatsgoden’ die met een bepaalde stadstaat waren verbonden, zoals de *Ntoa*-goden van Nkoranza, Wenkyi en Takyiman.⁴⁵

Veel goden werden echter pas de laatste jaren letterlijk uit de lucht gegrepen of uit water opgediept.⁴⁶ Ze verkregen soms in korte tijd grote bekendheid, maar raakten vaak even snel weer in vergetelheid. In de categorie van de recente goden hoorden naast deze uit lucht of water gevangen [nieuwe] goden ook enkele thuis die vanbuiten Asante werden geïmporteerd, evenals enkele die van ‘medicijn’ (*aduru*) of amulet (*suman*)⁴⁷ tot ‘god’ (*obosom*) werden gepromoveerd. Dit laatste was mogelijk omdat er geen scherpe scheiding tussen goden en amuletten en medicijnen (*nnuru*) te trekken is.⁴⁸ Deze recentere, lagere strata van de goden werden *abosom-mmaa*, genoemd, de ‘kinderen’ van de ‘grote goden’, volgens het spreekwoord: ‘zoals een vrouw kinderen baart, zo baart water een god’.⁴⁹

Field geeft een uitvoerige beschrijving hoe zo’n nieuwe god zich in de trance van zijn – toekomstig – priester/medium (*okomfo*) voor het eerst manifesteerde en hoe dit medium dan ge-

‘kinderen’, de Akan water-, rots- en woudgoden. Rattray (1923: 149) noemt hen ‘*emanations of God*’. Cf. ook voetnoot 37].

⁴² Rotsen [en grotten] zijn een andere veel voorkomende verblijfplaats van goden, zoals blijkt uit de etymologie van *abosom*: *oboo*, rots, *som*, dienen, vereren. Andere verblijfplaatsen van de goden zijn bomen, vooral hoge, alleenstaande, lianen, dieren, en voorwerpen die door mensen zelf zijn vervaardigd (cf Christaller 1933: 43, 598-599; Rattray 1923: 86, 145-150; Sarpong 1967: 8). [2018: Ik zou nu de voorstelling dat goden met rivieren ‘verbonden’ zijn en rivieren als ‘woonplaats’ hebben als een te westers-christelijke voorstelling afwijzen omdat hij te zeer is gedacht vanuit de bij ons gangbare tegenstelling tussen natuur en bovennatuur. In de inheemse godsdienst vielen goden en rivieren samen. De rivieren waren goden en de goden waren rivieren. Er werd geen onderscheid gemaakt, zoals wij doen, tussen ‘stoffelijk’ en ‘geestelijk’, natuur en bovennatuur, empirie en meta-empirie, de ‘onzichtbare’ en de zichtbare wereld. De zogenaamd ‘onzichtbare’ viel met de zichtbare samen en was daarin zichtbaar, tastbaar en ‘stoffelijk’ aanwezig. Cf. Platvoet 2004: 9-11; 2012: 12-15 on the materiality of Akan spirituality and the division of the gods in *nsuobosom*, ‘watergods’, *bosomboo*, ‘rockgods’, and *wurambosom*, ‘gods in the forest’].

⁴³ Respectievelijk de rivier Tano, het kratermeer Bosomtwe, de rivier Bia, en de zee (*opo*). Cf. Rattray 1923: 146, 195

⁴⁴ Cf. Rattray 1923: 161, 301, fig. 111

⁴⁵ Cf. Busia 1970: 193. Cf. ook Christaller 1932: 598; Rattray 1923: 188, 191

⁴⁶ Cf. Rattray 1916: 21-22; 1923: 147.

⁴⁷ Zie beneden.

⁴⁸ Cf. Rattray (1923: 86): ‘... the lesser gods are graded into a regularly descending scale, until they reach, or at times almost merge into, the class which the Ashanti themselves call *suman*, who are among the lowest grades of superhuman power’. Cf. ook Rattray 1927: 11; Sarpong (1967: 8) die de *asuman* ‘the lowest grade of the lesser gods’ noemt; en Busia (1970: 195) die hen als *minor deities* rangschikt beneden de *abosom*, die hij *divinities* noemt.

⁴⁹ Cf. Rattray 1923: 146

traind werd om spreekbuis (*okyeame*) van deze god te worden,⁵⁰ en soms ook zijn ‘priester’ (*obosomfo/osofo*).⁵¹ Als hij, of zij,⁵² dan na een lange training door een ervaren priester in trance namens zijn god had leren spreken en de naam van zijn god, en daarmee de identiteit van zijn god had onthuld, werden de insignia van zijn god door middel van een nachtenlang dans- en trance-ritueel met veel getrommel door een hierin gespecialiseerd *adunsini*, ‘medicijnman’, ‘uit de hemel’ naar beneden gelokt,⁵³ en in een bronzen pan of schaal (*yawa*) in een nieuw tempeltje (*bosomdan*, *bosombuw*) ondergebracht.⁵⁴ Dat was daarmee gereed is om smekelingen en pelgrims te ontvangen.

Een aparte plaats in het Asante pantheon werd ingenomen door *Asase Yaa*⁵⁵ *Aberewa*, ‘Aarde Donderdag Oude Vrouw’. Parrinder noemt haar een *deity*, godin,⁵⁶ maar Busia weigert haar tot de categorie van de Akan ‘goden’, *abosom*, te rekenen, ‘for she has no priests or priestesses and does not divine’.⁵⁷ Wel bracht men haar offergiften op de grond, omdat zij de vruchtbaarheid van de akkers regeerde. Donderdag was aan haar gewijd en dan diende men niet op de akkers te werken. Omdat men niet alleen bij leven van *Asase Yaa* afhankelijk was, maar zij ook de lichamen van de doden ontving, werd zij in gebeden ook als *Asase Boa ode ne’ nsie*, ‘Aarde Scheepsel dat de Onderwereld bezit’, of als *Asase bo ne nsie*, ‘Aarde Schepper van de Onderwereld’, aangesproken. Men diende haar toestemming te vragen vóór men een dode begroef, of een veld ontgon.⁵⁸

⁵⁰ Cf. Field 1960: 55-72, 92, 99; cf. ook Rattray 1923: 147-150, 182, 183, 187.

⁵¹ De functies van medium en priester zijn gewoonlijk gescheiden. *Abosompon*, ‘grote goden’ hebben gewoonlijk een priester (*obosomfo*) en een medium (*okomfo*), terwijl *abosommaa*, kleine (d.w.z. jonge) goden, meestal alleen een *okomfo*, medium-priester hebben; cf. Parrinder 1969: 74-94

⁵² Over de vele *akomfo mmaa*, vrouwelijke priester-mediums, cf. Rattray 1923: 125, 150, 155, 158, 160, 161, 164, 187-189, 203, 209-210, figs. 57, 58, 94, 95.

⁵³ Soms worden die insignia ook gewoon ergens in de omgeving gevonden, of uit het water opgedoken, zij het dat ze, zegt men, een bijzondere gloed over zich hebben, of heet zijn en met water besprenkeld moeten worden om ze af te koelen, waarna ze onmiddellijk in een witte doek worden gewikkeld. Cf. ook Rattray 1923: 147.

⁵⁴ Rattray (1923: 90, 116n1, 145) benadrukt dat de bonzen pan, waarin de god die door middel van dit stichtingsritueel is ondergebracht, en het tempeltje waarin hij is gehuisvest, zijn mogelijk en dan nog slechts tijdelijke verblijfplaats zijn. Zij zijn ‘spiritually an empty nothing’ tot de god ‘thinks fit to enter it’ (door zijn medium in bezit te nemen). Een god is er dus niet in gevangen noch er permanent in aanwezig. Zij zijn de contactpunten waar de god kan worden aangeroepen en opgeroepen.

⁵⁵ *Yaa* is de naam van iedere, op een donderdag geboren vrouw.

⁵⁶ Parrinder 1969: 3

⁵⁷ Busia 1968: 40; 1970: 195.

⁵⁸ Cf. Christaller 1933: 435, 455; Rattray 1923: 165, 166, 214-216, 236, 267, 278; Busia 1968: 40-42; 1970: 195; Parrinder 1961: 113-114; 1969: 38-39. [2018: *Asase Yaa* is voor de gelovigen van de Asante inheemse godsdienst wel degelijk een ‘godin’, maar inderdaad van een ander soort dan de *abosom*. Cf. Rattray 1923: 214, 216: ‘The Ashanti regard the Sky and the Earth as their two great deities’, maar ook als ‘too remote or perhaps too mighty to be concerned very intimately {with human affairs}’. Zij neemt immers, net als *Nyame*, niemand in bezit door middel van trance. Evenmin krijgt zij een door mensen vervaardigde *shrine* of ‘tabernakel’ als verblijfplaats in een tempel (*shrine*), en ook heeft zij geen priesters. Ook verleent zij mensen geen bijstand in enig onheil door middel van divinatie en ‘medicijnen’ anders dan bij onheil dat betrekking heeft op haar eigen

[22] Tenslotte dient nog vermeld te worden dat ook dieren en planten geacht worden een ‘geest’ te hebben in de vorm van een ‘ziel’ (*sunsum*),⁵⁹ die na hun dood voortleeft en die verzoend moet worden, omdat zij anders als spoken rondwaren en met hun *sasa*, ‘wraakmacht’, gemakkelijk onheil stichten als men hen niet tijdig verzoent en vereert. Zo moet de ‘geest’ van de boom waaruit een trommel wordt gemaakt, verzoend worden vóór hij wordt omgekapt; en iedere keer opnieuw vóór hij wordt bespeeld. Evenzo moet de ‘geest’ van de olifant, met wiens huid een trommel is bespannen, telkens opnieuw worden verzoend, en ook de ‘geest’ van de lianen waarmee de huid van de olifant op de trommel is gespannen. Naast de olifant (*esono*) werd wraakmacht vooral aan de bongo (*otromoo*) toegekend, een grote antiloopt met een gestreepte huid waar jacht op werd gemaakt, aan de gele duiker, een kleine antiloopt, aan de bomen waar schemels, trommels en parasolframes van werden gemaakt, en vooral aan de ‘rondolende geesten’ van mensen die ter dood waren gebracht, of in een oorlog waren omgekomen, of op een andere onzalige manier zoals in een auto-ongeluk.⁶⁰

*Asuman, amuletten, en aduru, ‘medicijnen’*⁶¹

Asuman, amuletten, en *aduru*, ‘medicijnen’ zijn meestal samenstellingen van bepaalde organische en anorganische stoffen.⁶² Die zijn vaak tot *dufa*, medicijn-ballen, verwerkt, maar kunnen ook op talloze andere manieren verwerkt worden. Soms zijn het ook enkelvoudige voorwerpen, zoals (*aggrey*-)kralen.⁶³ Amuletten en ‘medicijnen’ zijn op een bepaalde manier toegerust voor één, en soms voor meerdere doeleinden door middel van een ritueel. Ze worden geacht hun kracht te ontleen aan één of meerdere zielen, geesten of goden, en moeten om krachtig te blijven regelmatig verzorgd worden door middel van een offer en een gebed, en door het onderhouden van hun taboes, d.w.z. door ze ver te houden van alles wat ze verafschuwen⁶⁴ en hun kracht kan bederven, zoals latrines en menstruerende vrouwen. ‘Goede medicijnen’ moeten bovendien, zegt men, in een oprechte geestesgesteldheid gebruikt en aangewend worden en mogen, zegt men, niet boven of benden de vastgestelde prijs verkocht worden, terwijl

domein, de aarde. Net als Nyame voor de gelovigen van de Asante inheemse godsdienst het zichtbaar hemelgewelf is, is Asase Yaa voor hen de aarde.]

⁵⁹ Dus niet een god of geest die in een boom of plant woont, zoals in Asante ook voorkwam (cf. Rattray 1927: 2-5), maar de ‘ziel’ van een plant of dier. In een westerse systematiek zou deze alinea ingevoegd moeten worden na de sectie over het Asante mensbeeld, dat over hun geloof in ‘zielen’ handelt, en in het bijzonder in de drie ‘zielen’ van de mens.

⁶⁰ Cf. Christaller 1933: 429, 535; Rattray 1916: 64-65; 1923: 59, 60, 100, 207, 208; 1927: 2, 5, 22, 27n, 132, 153, 183; Parrinder 1951: 86-88; Sarpong 1967: 23-24n16; Busia 1970: 194

⁶¹ Cf. Christaller 1933: 483; Field 1960: 17, 40-41, 129-130, 316-317; 1937: 111-114; Busia 1970: 175; Parrinder 1969: 156-165; Debrunner 1961: 92-97

⁶² Drie veel voorkomende categorieën van ingrediënten zijn: kruiden, wortelen en bladeren; bloed en andere delen van offerdieren; alcohol, en vooral rum.

⁶³ Cf. Kyerematen 1964: 77, 80

⁶⁴ Het Twi (taal der Asante) woord voor taboe is *akyide*, ‘waar je je rug naar toekent’, d.w.z. wat je haat en verafschuwt. Cf. Christaller 1933: 297, 298; Rattray 1923: 49-50n2

therapeutische medicijnen bovendien de ‘ziel’ van de patiënt, d.w.z. zijn of haar *kra*,⁶⁵ moeten behagen.

Medicijnen kunnen gebruikt worden voor ‘productieve’ doeleinden, bijv. ter vermeerdering van gewas of geld, ter bescherming, vooral tegen ‘heksen’, ter genezing van ziekte, en ook voor offensieve doeleinden. Dit laatste noemt men meestal *aduto*, ‘toverij’: het gebruik van *adubone*, ‘vergif’ (‘boosaardig medicijn’), of *asumanbone*, ‘immorele amuletten’ voor agressieve doeleinden.⁶⁶ Medicijnen voor louter agressieve doeleinden acht men immoreel. Priesters, mediums en kruidendokters (*adunsini*) ontkennen ten stelligste dat zij ze bereiden en verkopen. Men betreft ze, zegt men, van *kramo*, moslim medicijnmannen. Prominent onder de ‘slechte medicijnen’ is de *siri*, een medicijn om (de *kra*, ziel van) iemand te ‘binden’.⁶⁷

De *mmoatia* of ‘kleine mensjes’

Er is een sterk geloof dat er in het regenwoud buiten de steden en dorpen, kleine mensjes leven die hen, die in het bos verdwaald raken, soms vriendelijk, soms vijandig bejegenen. Zij die in trance ‘door een god de bossen ingedreven werden’ en er veel later weer uit te voorschijn kwamen, zeiden vaak dat ze er door de *mmoatia* in leven waren gehouden en door hen in de kunst van de medicijnen waren onderricht. Men meent echter ook dat men van de *mmoatia* onderricht in ‘toverij’ kan ontvangen.⁶⁸ Verder gelooft men dat er diep in het bos ook nog de *Sasabonsam* huist, een mythisch monster met een menselijke gestalte, bedekt met lang haar en een paar zeer lange, gekrulde grijpbene die eindigen in vlerkvoeten die in tegengestelde richting wijzen. Zijn ogen zijn bloeddooreschoten en op zijn rug heeft hij vleermuisvlerken. Hij zit in de kruin van een boom verscholen en haalt met zijn lange benen de niets vermoedende jager, kruidenverzamelaar of boer op weg naar zijn veld, omhoog.⁶⁹

De voorouders (*asaman* of *nsamanfoo*)⁷⁰

Centraal in de traditionele godsdienst der Asante, zoals die tot ongeveer 1940 het leven van het merendeel van de Asante beheerste, stond het ritueel waarmee het contact der voorouders werd

⁶⁵ Zie beneden over de *kra* als geweten.

⁶⁶ Omdat de agressieve werking van ‘medicijnen’ die een ‘defensieve taak’ hebben hiervan zijn uitgezonderd.

⁶⁷ Er zijn ook *suman*, amuletten, om ‘heksen’ mee te binden. Cf. Debrunner 1961: 95

⁶⁸ Cf. Rattray 1927: 25-27; Busia 1970: 195; Field 1960: 43-46

⁶⁹ Cf. Rattray 1927: 27-28, 153, 183; Field 1960: 46; Parrinder 1951: 88; 1969: 59; Busia 1970: 195

⁷⁰ Cf. Busia 1970: 201-205; Parrinder 1969: 115-118, 120; Field 1960: 48-49, 113; Sarpong 1967: 12-22, 46-54; 1971: 227-237. Voor de kwalificaties die nodig zijn om voorouder te worden, cf Sarpong 1967: 12; 1971b: 229-230. De belangrijkste zijn dat men gehuwd is geweest, kinderen heeft voortgebracht, een voorbeeldig leven heeft geleid en in aanzien heeft gestaan. Ongehuwden, kinderlozen en zij die zelfmoord plegen kunnen geen voorouder worden, evenmin zij die zwanger sterven of tijdens de baring, die door Nyame met de bliksem werden getroffen, of door een god werden gedood, of stierven aan een onreine ziekte, zoals melaatsheid. De reden van het niet-voorouder worden is, zegt men, dat de *kra* van al deze personen niet voor Nyame durft te verschijnen vanwege zijn zondigheid. Zij maken de reis naar Ngame en het *asamando*, de wereld van de voorouders, niet maar blijven op aarde rondlopen in de hoop op een reïncarnatie – in dezelfde lokale matrigroep – om zo in een nieuw leven wel de kwalificaties voor het voorouderschap te vergaren en de volle mate van mens-zijn te bereiken.

Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst

onderhouden, vooral met hen die op een ambtszetel (*akohɔɔua*, *ahenɔɔua*) hadden gezeten. Men kan in dit complex drie categorieën onderscheiden: het dagelijks ritueel, de ‘maandelijkse’ *adae* riten, en het jaarlijkse *odwira* feest.

Het dagelijks ritueel bestond in het offeren van wat voedsel en het plengen van wat drank aan de voorouders vóór iedere maaltijd onder het uitspreken van een kort gebed om voorspoed, gezondheid, vruchtbaarheid en vrede.

De *adae* is het ritueel dat iedere drie weken⁷¹ voor de overleden hoofden werd uitgevoerd en waarin men hen drank en voedsel offerde en hun zegen over de lokale matrigroep (*abusua*), stad, staat of natie afsmeekte. Een *adae* werd op de vooravond door de trommels aangekondigd omdat men op de *adae* zelf niet mocht werken. Het eerste deel van dit ritueel vond vroeg in de morgen plaats in het *apɔnɔɔuaɔan*, het ‘huis van de zwarte schemels’,⁷² en werd door het hoofd, zijn tolk, de schemeldragers en een aantal van zijn ouderlingen uitgevoerd. Het hoofd plaatste voor ieder van de zwarte schemels van zijn voorgangers in het ambt wat gestampde bakoven of wat gestampde broodwortel, wat vlees van een zojuist geslacht schaap en plengde er wat rum op, met telkens een kort gebed om voorspoed, vruchtbaarheid en vrede, en een lang leven voor allen. Daarna werd er op het plein vóór, of op een groot erf in het paleis een *durbar* gehouden, een ceremoniële audiëntie waarin alle lagere hoofden met een gevolg hun opwachting bij het hoofd kwamen maken en de trommels en de troubadours ten overstaan van veel inwoners van de stad de lof van de stad, staat of natie en van het hoofd verkondigen en er veel gedanst en gezongen werd.

Het *odwira* festijn was een meerdere dagen durend oogst- en nieuwjaarsfeest, waarin de aandacht voor de voorouders centraal stond, maar waarin, naast de voorouders, ook Ngame en de goden offers van schapen, rum gebracht werden en de eerstelingen van de nieuwe broodwortel-oogst. Het was ook de rituele tijd voor de jaarlijkse purificatie van alle bezoedeling. Al het oud vuur werd gedoofd. Alle huizen, erven en heiligdommen werden gereinigd, en het hoofd en de mensen namen een ritueel bad in de rivier. In Brong-Ahafo zocht men bovendien zijn vrienden en kennissen op, bekende hen zijn misstappen en heimelijke wrokgedachten en vroeg om vergeving.

*Het mensbeeld bij de Asante*⁷³

Volgens de Asante is iedere mens een spirituele drie-eenheid. Daaraan heeft ieder van zijn of haar drie scheppers een geheel eigen bijdrage geleverd. Die hebben hem of haar tezamen ge-

⁷¹ In Brong-Ahafo viert men alleen de *adae kese*, de ‘grote *adae*’ of *akwasidae*, zondag-*adae*,. Die wordt eens in de zes weken gevierd. In de rest van Asante viert men halverwege twee grote *adae* ook nog de kleine of ‘woensdag-*adae*’ (*awukudae*), die met wat minder ceremonieel gepaard gaat. De beschrijving in de tekst heeft betrekking op een grote *adae*.

⁷² Cf. supra voetnoot 13

⁷³ Cf. Rattray 1923: 34-54, 77-85, *passim*; Busia 1970: 196-200, 206; Parrinder 1969: 113, 176-177; Field 1937: 92-94, 115-116, 120; 1960: 17, 34-36, 112, 113; Sarpong 1967: 32n23, 43; Debrunner 1961: 6-7, 9-18; Meyerowitz 1951: 61-62, 82-90, 115-121

vormd tot het specifieke individu dat hij of zij is. Deze drie scheppers zijn zijn of haar moeder, vader en Nyame.

Van zijn moeder heeft een ieder zijn/haar *mogya* ontvangen, het (vlees en) bloed waardoor hij of zij tot dit lijfelijk en sociaal individu is geworden en is ingevoegd in de *abusua*, matriclan, van zijn of haar moeder, en waarmee zijn of haar plaats in de Asante maatschappij is bepaald.

Van zijn of haar vader ontvangt iedereen zijn/haar *sunsum*, een spirituele component of 'ziel' die, binnen het raam van zijn of haar weekdag-*kra* (vide infra), zijn of haar persoonlijkheid of distinctief ego bepaalt. Het is deze 'persoonlijkheidsziel' die het lichaam in dromen, meent men, verlaat en van alles kan gaan beleven, en die o.a. aan de nachtelijke bijeenkomsten van heksen (*abayofa*) zou kunnen deelnemen.

Door zijn *sunsum* behoort men ook tot de *ntoro* van zijn vader, één van de zeven in de mannelijke lijn te traceren clans.⁷⁴ Deze patrilineaire clans zijn echter geen elementen van de sociale structuur en hebben voor hun leden geen sociaalstructurele gevolgen, behalve dat de vader een morele verantwoordelijkheid heeft voor het gedrag van zijn kinderen. Het zijn 'spirit-clans', wier eenheid hierin ligt dat iedere *ntoro* onder de aegis van een bepaalde god staat en als zijn kind beschouwd wordt, zijn eigen totem (50) en taboes (51) heeft, zijn eigen dag om de ziel (*kra*, vide infra) te wassen, zijn eigen set voornamen, een eigen begroetingsceremonieel, en een bepaalde dominante karaktertrek die alle leden van een *ntoro* worden geacht te bezitten.

Naast de overheersende sociaalstructurele band die er tussen de moeder (en moedersverwanten) en haar kinderen bestaat door hun lidmaatschap van dezelfde *abusua* bestaat er dus een hechte spirituele en morele band tussen de vader (en zijn verwanten) en zijn kinderen door hun lidmaatschap van dezelfde *ntoro*.

Van Ngame ontvangt het individu een derde spirituele component of 'ziel', zijn of haar *kra*. Het is "the small bit of the Creator that lives in every person's body" (52). Een oude Ashanti beschreef de bildrage van Ngame in de schepping van het individu als volgt: "Sunsum is that which you take with you to go to the side of the woman and lie with her; and then Onyankopon, the Great One, will take his *kra* and bless your union. As the Supreme Being gives you a *kra*, so he gives your child his *kra*" (53). De *kra* heeft een drievoudige functie: ze is iemands leefkracht; zijn lotsbestemming en zijn geweten.

De *kra*, als leefkracht van de mens, wordt voorgesteld als een kleine replica van het individu dat door zijn bloedbanen zwerft. Asante geloven dat heksen iemands *kra* kunnen stelen, koken, in stukken snijden en verorberen, en dat zij dan ziek worden en sterven. Stelen ze maar een gedeelte van iemands *kra* of krijgen ze berouw en geven ze hem of haar de delen van de *kra* terug die ze nog niet 'verorberd' hebben, dan sterft hij of zij niet maar wordt blijvend invalide al naar gelang het deel van zijn *kra* dat de heksen 'opgegeten' hebben. Tot dit soort invaliditeit re-

⁷⁴ Volgens Busia 1970: 198. Danquah noemt echter 12 *ntoro*-clans (geciteerd in Busia 1970: 198); evenzo Meyerowitz (1951: 116), terwijl Rattray (1923: 47-48) er 8 noemt, met een vraagteken voor een 9^{de}, maar toevoegt dat deze 'very possibly do not exhaust the total number of these (*ntoro*) divisions, nor must my information be regarded as final'.

Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst

kent men niet alleen verlammingen, kreupelheid, doofheid, en blindheid, maar ook, en vooral, onvruchtbaarheid, impotentie en drankzucht.

Ter onderscheiding van de *sunsum* of persoonlijkheidsziel, noemt men de *kra* vaak leefkrachtsziel. Maar daarmee is de *kra* niet ten volle gekarakteriseerd, want de *kra* is ook de *nkra-bea* of lotsbestemming van het individu, d.w.z. iemands *kra* is ook dat gedeelte van het algemene lot of wereldorde (*hye-bea*) dat Nyame bij de coïtus van iemands vader en moeder voor dit individu bestemde, toen hij er zijn eigen *kra* aan toevoegde.

Deze persoonlijke lotsbestemming, *nkra-bea*, is echter gevat binnen het raam van het geloof in de 'weekdag-*kra*': allen die op dezelfde dag van de week zijn geboren bezitten, gelooft men, een gelijksoortige *kra*. Kinderen van hetzelfde geslacht ontvangen bij de naamgevingsceremonie op de achtste dag na hun geboorte dezelfde *kradin*, 'zielnaam', waarmee ze heel hun leven en na hun dood zullen worden aangesproken.

Verder beschouwen Asante de *kra* van een persoon ook als zijn/haar geweten en geloven ze dat iemands *kra* fel zal protesteren als zijn/haar *sunsum* iemand tot slechte daden aanzet. Als de *kra* in die innerlijke strijd de overhand krijgt, dan krijgt die persoon berouw. Delft de *kra* het onderspit, maar weigert hij zich bij de *sunsum* aan te sluiten en blijft hij mokken, dan ontstaat er een blijvend slechte verhouding tussen de *kra* en de *sunsum* en wordt deze persoon ziek. Het periodiek *ntoro*-ritueel van het 'wassen' van de *kra* (*asumguare*) heeft tot doel zulke slechte verhoudingen tussen de *sunsum* en de *kra* op te lossen en ziekte door een makkende *kra* te genezen of te voorkomen.

Na de dood keert de *kra* terug tot Nyame om rekenschap van zijn bestaan beneden af te leggen en wordt dan *saman*, voorouder. De *sunsum* is niet onsterfelijk: hij keert terug in de collectiviteit van de *ntoro*.

Volgens de Asante antropologie is de mens in al zijn drie componenten met Nyame verbonden: rechtstreeks door zijn/haar *kra*; indirect door zijn *sunsum* want deze is een deel van een *ntoro*, die een *nsuobosom*, watergod, is en dus een zoon (van een zoon) van Nyame is; en door zijn *mogya* is de lijfelijke mens deel van een groep moedersverwanten (*abusua*) die langs de lange lijn der voormoeders op de stammoeder teruggaat, die 'lang geleden' (*tete*), in de oertijd, door langs een ketting uit de hemel afdaalden, of uit een grot, of gat in de grond, tevoorschijn kwamen, en van hem het vermogen tot voortplanting ontvingen (en de dood). Vandaar het Asante spreekwoord: *Nnipa nyina ye Onyame mma, obi nye asase ba*, 'alle mensen zijn kinderen van Nyame; niemand is kind van de aarde'.

De Asante mensbeschouwing geeft vele combinatiemogelijkheden om de individualiteit van mensen te verklaren. De eigenschappen toegeschreven aan weekdag-*kra* geven een eerste, zeer brede bepaling van een individu. Daarbinnen geven die van één van de zeven *ntoro* een iets nauwere afpaling. En binnen dat kader opereren zowel die die aan iemands *kra* worden toegedicht als vooral die die iemands *sunsum* zouden kenmerken. Die komen allemaal samen tot een geheel eigen harmonie, of tot een veelsoortig conflict.

Hekserijgeloof

Een ‘heks’ (*obayifo*) is een mens aan wie een vierde spirituele component, een *obayi*, ‘heksen-geest’, is toegevoegd, soms reeds voor zijn of haar geboorte, maar meestal tijdens zijn of haar leven. De heksengeest zou de *sunsum* van de heks (*obayifo*) in staat stellen 's nachts door de lucht te vliegen, of zich op een *familiarius*, zoals een luipaard, antiloopt of uil, te verplaatsen om aan de bijeenkomst van het plaatselijk heksenconvent deel te nemen. Tijdens die bijeenkomst, zegt men, wordt iemand, in de vorm van zijn *kra*, in de heksenpot (*bayiseaa*) gekookt, verdeeld en opgegeten.

Heksengeesten die men reeds vóór zijn of haar geboorte van zijn of haar moeder heeft gekregen zijn, zegt men, heel gevaarlijk en kwaadaardig. Maar zo’n ‘heks’ zou er zelf pas op latere leeftijd achter komen dat hij of zij al van vóór de geboorte heks was. Ook zij die op latere leeftijd ongemerkt met een heksengeest besmet zouden zijn geraakt, zouden er zich, zegt men, pas na verloop van tijd bewust van worden dat zij een heks zijn. Terugkijkend zou men er dan achter komen dat toen en toen die of die ‘heks’ op die of die manier een heksengeest aan hem of haar moet hebben overgedragen. Die ‘heks’ zou dan vaak iemands moeder, grootmoeder of tante aan moederskant zijn, terwijl het moment waarop vaak het uur zou zijn geweest waarin de ‘heks’ stierf, en het middel waardoor de *obayi* werd overgedragen de adem van de stervende ‘heks’ zou zijn geweest, toen men zich over haar heen boog om haar laatste woorden op te vangen, of toen men haar een beetje water liet drinken om haar bij te staan bij de ‘steile klim naar *asamay*’, de wereld van de voorouders. Maar de heksengeest werd, denkt men, vaak ook doorgegeven door middel van een klein geschenk, zoals oorbellen of kralen, of in voedsel, vooral in gerechten die met rode palmoliesoep waren bereid. Of doordat men zich een *sumay* (amulet) heeft aangeschaft die de verblijfplaats van een heksengeest was.

Asante geloven verder dat als iemand zich er eenmaal van bewust is heks te zijn, dan droomt hij of zij dat ze 's nachts door de andere heksen van het convent gewekt worden met de woorden: *Sore, mayenko*: sta op, laten we gaan. Een nieuweling dient echter, zegt men, een toegangsprijs tot het convent betalen en wel de *kra*, of leefkrachtziel van een van zijn moedersverwanten. De heks rooft die 's nachts en levert hem in bij het convent om gekookt, verdeeld en opgegeten te worden. Bij dit stelen van een *kra* zou de heks niet door gevoelens van haat of wrok jegens die naaste verwant worden gedreven. Integendeel, het perverse en onbegrijpelijke van hekserij zou er juist in bestaan dat heksen de mensen doden van wie ze houden. ‘We witches kill the people we love rather than the ones we don’t’, zei een ‘heks’ die al haar ‘misdaden’ bij de god Mframa kwam biechten 60).⁷⁵

⁷⁵ Field 1960: 408; cf. ook Debrunner, 83. In dit opzicht zijn Asante opvattingen over hekserij duidelijk onderscheiden van die van veel andere volken in Afrika, bij wie de heks steeds door immorele sentimenten, zoals haat, wrok, nijd, jaloezie en andere gevoelens van vijandschap, wordt gedreven, en daardoor, bewust of onbewust, zijn destructieve heksenmacht in werking stelt. Ook in maatschappijen die een biologisch fundament van de heksenmacht postuleren, bijv. de ‘heksensubstantie’ bij de Azande en de Tiv, of een spirituele, zoals de inwonende ‘heksengeest’ bij de Ga en Asante, zijn de kwade gevoelens jegens een persoon uit iemands naaste omgeving bepalend voor de activiteit van de macht van de heks. Asante geloven echter dat als een ‘heks’ niet aan deze immorele gevoelens toegeeft en daardoor zijn of haar ‘heksensubstantie’ of ‘heksengeest’ ‘koel’ weet te

Hekserij kan als uitleg van het onbegrijpelijke dienen, en vooral voor de dood van hen die men zelf heeft gebaard en voor wie men gezwoegd heeft om ze in leven te houden, juist doordat het een *post factum* constructie is. Iemand ‘was’ immers al geruime tijd ‘heks’ en zou al die tijd onbewust zijn of haar dodelijk bedrijf hebben uitgeoefend vóór hij of zij er zich door de sterfgevallen, ziektes en ander onheil in zijn naaste omgeving van bewust werd dat hij of zij een heks is.

Asante geloven ook dat als een naaste verwant ziek is, er vaak nog ‘redding’ mogelijk als de heks bekend en belooft de gestolen *kra* (leefkrachtsziel) terug te bezorgen. Zou de *kra* reeds gedeeltelijk zijn ‘verorberd’, maar zou de ‘heks’ die bekend heeft de rest van de *kra* terugbezorgen, dan zou de zieke niet sterven maar wel een blijvende invaliditeit aan zijn door ‘hekserij veroorzaakte’ ziekte overhouden. Zou de *kra* echter reeds geheel zijn ‘opgegeten’, dan zou de patiënt ten dode zijn opgeschreven. opgeschreven, of beter: hij is al dood. Ook menen Asante dat heksen soms alleen maar een deel van een *kra* stelen, zoals het deel dat zou corresponderen met de uterus van een vrouw, dat zij dan ergens anders zouden verbergen, waardoor de vrouw onvruchtbaar wordt. Of ze stelen en verbergen de penis van een man en maken hem impotent.

Op soortgelijke manier, ofschoon de ‘causale’ connectie hier niet altijd even duidelijk geformuleerd wordt, geloven Asante dat heksen de oorzaak van iemands drankzucht zijn, of van zijn geslachtsziekte, of van het feit dat hij in het zakendoen steeds maar geld verliest,⁷⁶ van toevallen, van auto-ongelukken, en van schade aan de gewassen, vooral aan de cacao-oogst.

Door hekserij zou men echter niet alleen anderen, maar ook zichzelf ziek kunnen maken, en wel op twee manieren. Als een heksengeest in iemand zijn intrek genomen zou hebben, zou er zich in zijn of haar innerlijk – meestal al vóór hij of zij er zich van bewust wordt heks te zijn – een strijd ontwikkelen tussen de *kra* en de *sunsum* enerzijds en de binnendringende heksengeest anderzijds, of tussen alleen de *kra* en de *sunsum* en de binnendringer. Die strijd zou in beide gevallen in de ziekte van deze persoon resulteren. De tweede manier is dat een ‘beulgod’, *obosom-brafo* (vide *infra*) hem of haar een ziekte stuurt, als straf voor reeds bedreven hekserij, of als waarschuwing tegen het bedrijven, bewust of onbewust, van hekserij. De god zou dit om twee redenen kunnen doen: ófwel omdat deze persoon zelf ‘bij de god heeft gedronken’, d.w.z. beloofd heeft zich aan de geboden van de god te houden in ruil voor bescherming en voorspoed – en hekserij is ten strengste door deze goden verboden; ófwel omdat hij of zij als ‘heks’ de *kra* zou hebben gestolen, of heeft geprobeerd te stelen, van iemand, die zich onder de bescherming van deze god heeft gesteld, waartegen de god voor zijn ‘kind’ in actie zou zijn gekomen.

Hoe destructief en agressief Asante hekserij in zichzelf ook vonden, zij zagen hem ook als iets dat men de ‘heks’ zelf meestal niet aan kan rekenen. *Bayi* was meer een ziekte waarvan een heks genezen moest worden door de heksengeest uit hem of haar te drijven. Daartoe was het wel

houden, deze ook niet in werking treedt, of hem zelfs als *witch finder* ter bestrijding van de ‘hekserij’ van anderen kan gebruiken. Voor verdere informatie over hekserigeloof in zwart Afrika, cf. Mair 1969; Parrinder 1963; Parrinder 1968: 122-132; Mbiti 1970: 194-215; Holas 1968: 164-172; en de bijdragen over hekserigeloof in Afrika in Douglas 1970; Middleton 1967; and Marwick 1970.

⁷⁶ Een stereotype bekentenis is ‘Ik heb zijn hand in een zeef veranderd’.

nodig dat de heks bekende, en vooral dat hij of zij de naam van haar of zijn heksengeest bekend maakte. Verder, hoe vollediger de bekentenis was van het aantal 'leden' van het convent, het aantal 'slachtoffers', de soorten 'onheil' gewrocht, de samenkomsten, en de 'vlieglieden' die erbij gezongen werden, des te beter.

Terwijl in andere delen van zwart Afrika rechtstreekse hekserijbeschuldigingen relatief veel voorkomen (62b), vindt men in Asante veel hekserijbekentenissen en maar weinig rechtstreekse en openlijke beschuldigingen van hekserij.⁷⁷ Vage en algemene aanduidingen, zoals 'er is een heks in de familie' worden wel eens geuit. Alleen dronkaards wijten hun drankzucht nogal eens rechtstreeks aan de 'hekserij' van een bepaald persoon en werpen hem of haar dit voor de voeten. Dit is een aanwijzing dat er vaak wel vermoedens tegen bepaalde personen worden gekoesterd. Deze resulteren echter slechts zelden in openlijke hekserijbeschuldigingen. Die komen bijv. voor als iemand, tegen wie men vermoedens koestert, reeds eerder door een 'beulgod' zou zijn gegrepen (vide *infra*), bekend heeft en toen van zijn of haar heksengeest zou zijn gereinigd. Als deze verdachte dan weer voor de god wordt gebracht, zal hij of zij meestal bekennen weer in zijn/haar oude zonde te zijn vervallen.⁷⁸

⁷⁷ Dit is misschien niet altijd het geval geweest. Als het materiaal dat Debrunner aandraagt betrouwbaar zou zijn – en dat lijkt niet altijd het geval te zijn –, dan zou men in de geschiedenis van de hekserijbestrijding in Ghana ruwweg in drie fasen kunnen onderscheiden:

1. De pre-koloniale tijd (aan de kust tot 1874, in Asante tot 1896): toen was de vrees voor heksen minder intens, omdat men een heks publiekelijk kon beschuldigen en met 'juridische middelen', zoals de gif-, lijk- en olie-orakels, kon 'vaststellen' dat de beschuldigde 'inderdaad' een 'heks' was. Waarna men de 'heks', als hekserij was 'bewezen', ter dood kon brengen. In deze periode waren de goden niet bij de strijd tegen de 'heksen' betrokken. In tegendeel: de oudere tradities schrijven de goden een zekere beduchtheid jegens heksen toe, en zelfs een zekere afhankelijkheid: omdat heksen op hun nachtelijke vluchten licht zouden (kunnen) verspreiden, zouden zij als lantaarns voor de goden dienen als die zich 's nachts zouden moeten verplaatsen
2. De vroeg-koloniale tijd (1860/1900-1930) toen 'het mes verloren was gegaan', d.w.z. toen Asante de pre-koloniale 'juridische' middelen van hekserijbestrijding ontnomen waren, omdat de koloniale overheid hekserijbeschuldigingen, ordalen en terechtstelling van 'heksen' had verboden. Bovendien verkondigden missie en zending dat hekserij niet eens bestaat, en namen zij hen die als heksen bekend stonden in hun gemeenschappen op. Onder deze dubbele bescherming zouden heksen 'vrij spel' hebben gekregen, zodat de vrees voor hen toenam. De import van antihekserijgoden begon toen op gang te komen. Maar deze goden weigerden zich ergens te vestigen, als niet eerst heel de gemeenschap, waaronder ze zouden gaan wonen, van 'het kwaad' (*mmusu*) van 'hekserij' gereinigd zou worden doordat iedereen, ook de christenen, werden gedwongen, het 'medicijn' van de god te drinken. Deze vroege 'medicijnen' weken echter in hun samenstelling weinig af van de reeds verboden, prekoloniale giforakels. Stierf iemand eraan, dan was hij of zij als 'heks' door de god gedood. Goden als *Aberewa*, *Hwemeso*, en Kwasi Badu bedreven dit soort heksenjachten, die echter spoedig door de koloniale overheid werden verboden.
3. De laat-koloniale tijd (1930-1957): de goden gaan nu, gelooft men, met louter spirituele middelen op heksenjacht, voornamelijk door het zenden van bepaalde dromen en ziekteverschijnselen. Bekent de 'heks', dan genezen ze hem of haar door zijn heksengeest(en) uit te drijven, en sluit hij met hen een 'verbond' door hun 'medicijn' te drinken. Bekent hij niet, dan zullen ze, gelooft men, hem of haar doden of krankzinnig maken. Cf Debrunner 1961: 100-104, 106, 107, 109, 116, 117, 137, 139.

⁷⁸ Cf bijv. Field 1960 159-160. Een duidelijke uitzondering is geval 99 (Field 1960: 363-366): een oudere vrouw wordt ervan beschuldigd haar enigste en zwaar zieke zoon te hebben behekst. Zij ontkent dit fel tot op een nacht

Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst

Ook kinderen bekennen soms heks te zijn. In hun koortsdromen vertalen zich de vele verhalen die ze over heksen gehoord hebben soms in het gevoel dat heksen hen op hun rug naar hun bijeenkomsten meenamen en daar lid van hun convent maakten. Ook de verhalen over de beulgoden werken op deze manier door: ze dromen bijv. dat een god hen met zijn knuppel (*vide infra*) achterna zit omdat ze heks zouden zijn.

Ook deze kindheksen worden beschouwd als slachtoffers van heksengeesten. Omdat henzelf geen blaam treft, worden ze nooit onvriendelijk of hard behandeld, al worden ze wel geprest hun zonden te bekennen. Bedeesde kinderen zijn daar slechts met de grootste moeite toe te bewegen, terwijl kleine exhibitionisten met het grootste gemak en plezier alles bekennen wat er aan bekentnissen van hen wordt verwacht. Field noteert echter een belangrijk verschil tussen volwassen ‘heksen’ en ‘kindheksen’, Terwijl de eersten geacht worden mensen van wie ze houden aan te vallen zonder dat ze door wrok zijn gemotiveerd, zou de mystieke⁷⁹ agressies die de kindheksen bekennen zich richten op personen uit hun omgeving van wie ze een afkeer hebben.

‘Bestrijding’ van hekserij door recente goden

Uit Busia's slotparagraaf zou men kunnen afleiden dat de godsdienst van de Asante heden ten dage – rond 1970 – nog in zeer grote mate dezelfde is als die aan het begin van deze eeuw toen Asante nog maar kort onder Brits bestuur stond, het christendom nog zo goed als geen aanhangers telde, en de cacao-industrie nog minimaal was. Ofschoon Busia constateert dat Asante sindsdien ‘a social change that may be described as a revolution’ hebben ondergaan, meent hij toch dat hun godsdienst, wereld- en mensbeschouwing er nauwelijks door zijn aangetast. Nyame en de voorouders slaan nog steeds centraal in de Asante godsdienst, meent hij, en de goden en medicijnen zijn zeer secundair: ‘The Ashanti . . . esteem the Supreme Being and the ancestors far above gods and amulets. Attitudes to the latter depend upon their success, and vary from healthy respect to sneering contempt” 68).

Er hebben zich echter in de godsdienst van de Asante een aantal verschuivingen voorgedaan die veel verder gaan dan Busia's slotparagraaf suggereert, Zo zijn bijv. de *nyamedua*, de paaltaren voor Nyame, van bijna alle erven verdwenen, en zijn zijn tempels en priesterschappen in verval geraakt. Door de sterke opkomst van het christendom hebben de *Adae* en het *Odwira* feest sterk aan bindende kracht ingeboet zo). De vrees voor hekserij en toverij lijkt daarentegen sterk te zijn toegenomen, en als antwoord op deze ‘growing sense of insecurity’ zijn de heiligdommen van nieuwe of weer ten leven gewekte goden als paddenstoelen uit de grond gerezen. Field correleert de opkomst van deze heiligdommen voornamelijk met de expansie van de cacao-industrie die als geen andere factor in het leven van de Asante boer heeft ingegrepen. Van de 29 heilig-

een zwarte vogel de hut binnen komt vliegen waarin zij met enkele andere vrouwen slaapt, en enkele keren tegen de lantaarn botst; waarna zij gedwongen wordt te bekennen, hetgeen ze met grote tegenzin en wrok doet.

⁷⁹ ‘Mystiek’ is hier gebruikt in de betekenis van ‘dat wat op het niet-waarneembare betrekking heeft’, ‘Mystieke agressie’ wordt met niet-empirisch-te-constateren geweld gepleegd, zoals toverij, hekserij en vloek.

dommen die er in 1958 in de omgeving van Techiman⁸⁰ in bedrijf waren, waren er drie van vóór 1900; drie werden er gevestigd tussen 1914 en 1919; twee rond 1940; en zestien tussen 1946 en 1958.⁸¹

De heiligdommen die vanaf de dertiger jaren in bedrijf komen vallen in twee typen uiteen: de oudere, meest van vóór 1940, waarin het drinken van het ‘medicijn van de god’ centraal staat en die daarom *drinking medicine shrines* worden genoemd, en de recentere, die van de ‘beulgoden’, waarin het idee van de *killing power* van de god sterke nadruk krijgt.

Het eerste type heiligdommen opereert met een god en een ritueel die van buiten Assante, meestal uit het Noorden van Ghana, zijn geïmporteerd. Zij blijven vaak een duidelijke band met hun plaats van oorsprong behouden. Pelgrims kwamen en komen naar deze heiligdommen met het verzoek om bescherming van de god tegen ‘hekserij’ of ander verondersteld mystiek gevaar, of om van de verdenking van hekserij ‘gezuiverd’ te worden, of van de ‘hekserij’ zelf. Men legde deze verzoeken aan de priester van de god voor die het ‘gevoelen’ van de god hieromtrent consulteerde door een kip te onthoofden en rond te laten fladderen tot zij stierf. Stierf de kip met haar borst omhoog, dan beschikte de god goedgunstig over het verzoek. Zo niet, dan moest de aanvrager eerst zijn geweten verder onderzoeken en de zonden, die hij of zij bewust of onbewust zou hebben achtergehouden, bekennen, waarna het verzoek opnieuw aan de god kon worden voorgelegd. Indien een pelgrim door een god was ‘aanvaard’, werd het verbond met de god gesloten door het drinken van het ‘medicijn van de god’,⁸² meestal nadat de pelgrim eerst in het medicijn van de god was gebaad.

Zo gereinigd van zijn of haar ‘zonden’ en ‘beschermt’ tegen de ‘mystieke agressie’ van anderen, was de pelgrim van dan af aan verplicht de geboden van de god strikt te onderhouden op straffe van door hem ‘gegrepen’ te worden.⁸³ Deze geboden zijn: niet stelen, geen overspel, geen leugens, maar vooral geen mystieke agressie door middel van hekserij, toverij of vloek. Zolang de pelgrim zich daaraan hield, zou hij of zij van de bescherming van de god zijn verzekerd. Iedere heks of tovenaars die dit ‘kind’ van de god zou aanvallen, zou door de god gegrepen worden. Na een eerste ‘waarschuwing’, in dromen of door bepaalde ziekteverschijnselen, meest

⁸⁰ De residentie van de *omahene*, (*Paramount Chief*, opperhoofd) van Brong-Ahafo Noord, in het noorden van Asante.

⁸¹ Field 1960, 87; zes van de laatste zestien werden er in de twee jaar dat zij daar fieldwork verrichtte in bedrijf gesteld.

⁸² De wortelen van dit.u..u*"rrt zijn volgens DeenuxNen (116) drievoudig: 1. de oude ceremonie van het drinken van de god' wanneer men een eed van trouw zwerft; 2' het drinken van een 'medicine' ter genezing van een ziekte en ter bescherming tegen de mystieke machten, waardoor, of de mystieke middelen waarmee de ziekte was veroorzaakt; 3' het drinken van het gif-orakel. Dit sacrament hoeft echter niet altijd de vorm van het drinken van het medicijn van de god aan te nemen. In de heiligdommen van de god Tigare en van de god Kune werd het verbond gesloten door het eten van de helft van een kolanoet, terwijl de andere helft voor de god werd neergelegd. Cf Debrunner 1961: 117.

⁸³ In een aantal heiligdommee, ging, volgens Debrunner (122,125), niet de god zelf op heksenjacht, maar stuurde hij zijn *abrafo* (beulen), enkele van zijn ondergeschikte goden, er op uit. De idee van de *abrafo* die in de meest recente heiligdommen centraal staat, werd dus al snel in enkele heiligdommen van geïmporteerde heksenjagende goden geïncorporeerd.

psychosomatisch van aard,⁸⁴ zouden ze, als ze in hun agressie jegens het ‘kind van de god’ volhardden, door de god worden gedood of krankzinnig worden gemaakt. Het kind van de god werd echter met hetzelfde lot bedreigd als het het verbond met zijn god zou schenden door toverij of hekserij te bedrijven.

Een andere verplichting van het kind van de god was eens per jaar naar het heiligdom van de god te pelgrimeren om de god te danken voor de bescherming en andere gunsten die het in het afgelopen jaar had genoten, en om het verbond met zijn god voor het komende jaar te vernieuwen.

De belangrijkste van deze *drinking medicine shrines* waren [in het begin van de 20^{ste} eeuw uit het noorden van Ghana geïmporteerd]: de honderden heiligdommen van de god Tigari, afkomstig uit Ipara bij Bole; de talloze heiligdommen van de god Senyon Kupo, uit Senyon bij Wa; die van Nana Tongo uit de Tong-heuvels bij Zuarugu. En verder, dichterbij, die van Krachi Dente uit Kete Krachi in het Trans Volta gebied z6).

De recentere heiligdommen hebben dit alles overgenomen maar aan een inheemse Asante god gekoppeld: de *obosom-brafo*, ‘beulgod’. Deze goden hadden in het prekoloniale Asante de functie de gemeenschap te beschermen tegen de grote spirituele ‘gevaren’ die er volgens toenmalig Asante geloof verbonden waren aan de executie van hen die ter dood waren veroordeeld. Zij werden naar hun heiligdommen gebracht om er geëxecuteerd te worden. Het personeel van het heiligdom van een beulgod bestond uit de *abrafo*, beulen, van een *omanhene*, ‘staatshoofd’, of van de *Asantehene*, de koning der Asante. Het grote ‘gevaar waar het instituut van de beulgoden het prekoloniale Asante tegen diende te beschermen was dat een ter dood veroordeelde na het vonnis de *ntam kèse*, de ‘grote eed’ (van een Akan staat, of van de Asante ‘natie’) uit zou kunnen spreken en daarmee grote rampen over de gemeenschap zou kunnen brengen. Daarom kreeg een ter dood veroordeelde onmiddellijk na het doodvonnis een *sepo*-mes door de wangen en tong gestoken, opdat hij dit zware taboewoord niet zou kunnen uitspreken. Daarna werd hij naar het heiligdom van de *obosombrafo* gebracht waar de executie werd voltrokken. z8)’

Door deze *killing gods*⁸⁵ in de veertiger en vijftiger jaren weer ten leven te wekken en hen spiritueel nu tegen *bayi*, ‘hekserij’, van medemensen als levensgrote bedreiging in te zetten in plaats van ‘juridisch’ tegen de ‘toorn’ van grote heersers van eertijds, gewekt door het uitspreken

⁸⁴ Enkele van deze verschijnselen, zoals Field ze registreert, zijn: ‘palpitations, pains all over, headache, trembling, giddiness and darkness in front of the eyes’ (113); ‘insomnia’ (131); ‘she had “burnings” all over her scalp and in her belly and was restless, going here and there. She felt weak, and tired, and useless, could not do her work and could not sleep’ (151); ‘she had bright, flickering lights ... before her eyes’ (154) ‘she had a headache, was shivering, had pains in the belly, and behind the eyes, aching all over, seeing double and zigzag’, (170; cf ook 128, 158, 159 en *passim*).

⁸⁵ Cf. Field 1960:88-89: ‘These old benign (river)gods still exist alongside the new *obosombrafo* shrines, but are considered inadequate for modern needs. One informant eulogising the new deity Mframa summed this up by saying: ‘Mframa is greater than the old ones, because Mlrama can kill’. The name of another new deity ... was “Kofi the Lion who kills thousands” (*Kofi Gyata Kyereapem*) - a name calculated to attract flocks of customers’. Cf ook Field (1960): 70,118’ 129

van de gevreesde *ntam kèse*, vertaalden Asante gelovigen op pregnante wijze de sancties die de geïmporteerde heksenjagende goden van de *drinking medicine shrines* aan hun volgelingen hadden opgelegd, in het eigen Asante idioom. Daarmee markeerden zij tevens de extra kwaliteit van de ‘bescherming’ die de *bosombrafo*-goden hun ‘kinderen’ zouden bieden in ruil voor het onderhouden van hun geboden.

Deze symboliek van de *killing power* van de beulgoden werd in hun heiligdommen zelf nog verder verbeeld en versterkt door twee duidelijk zichtbare rituele voorwerpen: de *dua*, een zwaar hakblok met daaromheen messen en dolken die met een witte doek messen en dolken omheen waren gebonden;⁸⁶ en een grote houten krib met *nkotoba*, de knotsen en stokken die de traditionele attributen van de Asante beulen waren. Als ‘kinderen van de god’ geboden hadden overtreeden, ontvingen vaak een eerste waarschuwing van de god, zei men, in een droom waarin de god, in de gedaante van zijn priester,⁸⁷ hen met zo’n knots achterna zit.⁸⁸

Een tweede belangrijke vertaling in het eigen idioom is dat in deze heiligdommen de god niet geconsulteerd wordt door middel van het kiporakel, maar door *akom*, het veel indringender fenomeen van de trance van zijn priester, waardoor de god in eigen persoon aanwezig is en men hem zijn vragen kan voorleggen, voor ontvangen gunsten kan bedanken, zijn zonden kan bekennen, en de boete ervoor en de vergeving ervan uit zijn mond kan vernemen.⁸⁹ Het ritueel van deze hoorzittingen van de god zelf (*abisa*) wint door de ‘aanwezigheid van de god zelf sterk aan eigenheid, indringendheid, en aan gezag.

Het kip-orakel heeft echter in het ritueel van de beul-goden nog wel een plaats behouden, zij het dat die minder prominent dan bij andere *shrines*. De god neemt namelijk tijdens de *abisa*, hoorzitting, geen beslissing, maar aanhoort en ondervraagt de supplicant alleen met behulp van zijn twee *akyeame*. Hij eindigt het onderhoud met een pelgrim steevast met: ‘Breng me een kip en herhaal dan je verzoek’. Na afloop van de hoorzitting, ‘als de god is gaan slapen’ en de priester uit zijn trance is gekomen, brengt ieder pelgrim die een verzoek aan de god heeft voorgelegd, een kip, die dan door de tolk op het hakblok (*dua*) wordt gezet. Op dit blok bevindt zich een dikke laag struif van stukgegooide eieren 84).⁹⁰ Pikt de kip van dit struif op het hakblok, dan zou de god goedgunstig over het verzoek van de pelgrim hebben beschikt en zijn offergave aanvaard.

⁸⁶ Soms wordt een pelgrim, die de god is komen bedanken dat hij zijn ‘vijand’, die hem met toverij of hekserij zou hebben belaagd, heeft ‘gegrepen’ en ‘gedood’, toestemming verleend het ritueel van het ‘wassen van de messen van de god’ uit te voeren. Cf. Field 1960: 112

⁸⁷ Herkenbaar aan zij lange, onverzorgde (*mpesempese*) haren. Cf. Field 1960: 99, 131, 173, 176, 178, 180, 183, 201, 204, 217 en *passim*.

⁸⁸ Ze dromen ook vaak dat ze door een koe achterna worden gezeten, of door een snel-stromende rivier worden meegesleurd; of op het laatste nippertje van een lorry springen die verongelukt. Cf. Field 1960: 201 en *passim*. Cf ook Debrunner 1961: 124-125

⁸⁹ Het is echter niet zo, dat men zelf rechtstreeks met de god converseert, maar via één van de twee *akyeame*, ‘tolken’, die steeds naast de *okomfo*, priester in trance, staan. Volgens Akan etiquette richt men zich tot één van de twee ‘sprekers’ van de god, maar op zo’n luide toon dat de priester in trance het kan verstaan. De priester mompelt daarna zijn antwoorden, of vragen, en de spreker geeft die daarna breedvoerig en met veel retoriek weer ten overstaan van de pelgrim en alle andere aanwezigen. Cf. Field 1960: 99-100

⁹⁰ Het gooien van eieren op het hakblok is een andere belangrijke divinatietechniek

Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst

De tolk neemt dan de kip op, trekt haar de kop af, en laat een paar druppels bloed op het hakblok lopen. Daarna gooit hij de kip op het erf waar zij rond kan fladderen tot zij sterft. Anders dan bij het vroegere kip-orakel had de houding waarin de kip sterft heeft echter geen divinatorische waarde. Pikt een kip echter niet van de struif op het hakblok, dan krijgt de pelgrim zijn kip terug en moet hij nog maar eens met zijn *kra* (geweten, vide *supra*) gaan overleggen welke zonden hij nog te biechten heeft 85).

Het is naar deze recentere en meer eigen heiligdommen dat de laatste twintig jaar stromen pelgrims kwamen. Margareth Field heeft tijdens haar onderzoek van meer dan 2500 pelgrims de redenen van hun komst naar hun god opgetekend⁶). Sommigen kwamen om zich onder zijn bescherming te plaatsen, vooral tegen toverij en hekserij. Anderen om voor de genoten bescherming te bedanken. Sommigen kwamen omdat ze bevreesd waren dat iemand hen een heksengeest wilde geven of dat ze reeds heks waren zonder het te weten. Enkelingen kwamen zich met de god verzoenen, omdat ze door hem 'gegrepen' waren, of in een droom een waarschuwing hadden ontvangen. Velen kwamen de god hun problemen voorleggen met hun huwelijk, hun kinderen, hun zaken; of om hem bepaalde gunsten vragen: een man, een vrouw, een kind, een goede zwangerschap en veilige bevalling, hulp in een rechtszaak; of om hem voor bewezen gunsten bedanken.

Het merendeel van de pelgrims kwam maar voor een kort bezoek. Men arriveerde in de ochtend per lorry,⁹¹ woonde de hoorzitting bij en legde de god de reden van zijn komst voor om dan in de namiddag per lorry het pelgrimsoord weer te verlaten. Enkele pelgrims bleven echter langer, van enkele dagen, tot soms meerdere maanden, om door de god 'gereinigd, genezen en gesterkt' te worden. Deze pelgrims heeft Field vaak uitvoerig kunnen interviewen, testen en onderzoeken. Ze constateerde onder hen veel geestesziekten, meestal van milde, maar soms ook van ernstiger aard. Zij trof er onder hen echter ook aan die geestelijk volkomen gezond waren. Opvallend groot onder deze pelgrims is het aantal dat zichzelf ervan beschuldigde heks te zijn en daarvoor door de god te zijn 'gegrepen'. Sommigen van hen kwamen aan in een volslagen angstpsychose aan, en kalmeerden pas na een bekentenis te hebben afgelegd van al het 'onheil'

⁹¹ De 'lorry' is een kleine vrachtwagen, met houten banken op de laadbak, die een dertig of meer passagiers vervoert. Hij is het universele vervoersmiddel van Ghana is, waarmee men zo goed als heel Ghana mee kan bereizen. De mobiliteit, die de lorries hebben mogelijk gemaakt is een van de belangrijkste factoren in het ontstaan van de congregationalistische structurering van de betrekkingen tussen deze recente goden en hun 'kinderen'. De chauffeurs en eigenaars van deze lorries staan aan nogal wat afgunst en nijd bloot en zijn een belangrijke categorie onder hen die bij een god bescherming zoeken. Met de spreuk (of spreuken) waarmee iedere Ghanese lorry gesierd wordt, waarschuwt de eigenaar dan ook vaak dat men hem maar niet met hekserij of toverij moet belagen, omdat hij zich van een goede bescherming heeft voorzien heeft. Bijvoorbeeld: *The Wages of Sin is Death* (als je toverij of hekserij tegen mij bedrijft, zul je sterven); *Kill Me and Fly* (als je probeert mij te doden, dan zul je niet aan de beulgod ontsnappen); *Obi Anku Wo a, Obi Aku Wo* ('als [je denkt dat] niemand je [toverij] heeft gezien, dan heeft iemand het [jou] toch gezien'; d.w.z. mijn god heeft weet van alle heimelijke aanvallen op mij); *All in Vain* (je zult er niet in slagen mij ten val te brengen); *Two Shadows* (ik heb nog een extra geest, d.w.z. ik sta onder de bescherming van een god). Cf. Field 1960: 134-145 voor de 145 lorry-spreuken met uitleg van de chauffeurs zelf die zij heeft verzameld.

dat ze als heks hadden gesticht, en na van de god de verzekering te hebben ontvangen dat hij hen niet zou doden 88).

Field constateerde dat hekserijbekenissen onder de vrouwelijke leden van deze groep pelgrims vooral voorkwamen bij hen die pas een kind ter wereld hadden gebracht en door een slechte lichamelijke conditie ten gevolge van de baring en door de zorgen over een ziekelijk, stervend of gestorven kind geestelijk ineengestort waren se); en eveneens bij hen die de menopauze en zijn sociale gevolgen psychisch niet hadden kunnen verwerken.

De vrees voor 'hekserij' en 'toverij' was het sterkst bij jonge mannen, vooral bij de meer ambitieuze, zoals studenten, chauffeurs van lorries, cacaoboeren e.a.. Enkele jonge pelgrims in deze groep bekenden 'toverij' te hebben gepleegd. Field meent te kunnen aantonen op grond van de gevallen die zij in Ghana heeft onderzocht, dat er tussen het bekennen van 'toveri' en beginnende schizofrenie een hoge correlatie bestaat e1).

Al deze pelgrims ontvangen in het pelgrimsoord een langere behandeling. Die bestaat in het afleggen van een volledige bekentenis, die door de klerk van het heiligdom wordt opgetekend, het betalen van vaak zware boetes voor hun 'misdaden', en regelmatige consultaties met de god tijdens de hoorzittingen, na afloop waarvan zij vaak op bevel van de god het medicijn van de god drinken en er door de *obrafohene*, de 'leider van de beulen', d.w.z. de leider van het tempelpersoneel, in worden gebed.⁹²

Slotopmerkingen

Margareth Field heeft haar boek niet ten onrechte de titel *Search for Security* meegegeven. Nu er zich in het leven van de Asante boer snelle en diep ingrijpende veranderingen voltrekken in vrijwel ieder aspect van zijn leven – ook in het godsdienstige, getuige bijv. de opkomst van twee wereldgodsdiensten, het christendom en de islam, in Asante – ,⁹³ heeft dit zoeken naar geborgenheid geleid tot een explosie van religieuze creativiteit om stand te kunnen houden in een leefklimaat waarin het oude en vertrouwde steeds meer wordt doorschoten door het nieuwe, dat enerzijds weliswaar ongekennde mogelijkheden biedt, maar anderzijds ook vol dreiging en gevaaren zit. En dit creatief zoeken naar geborgenheid is niet alleen in Ghana en in de rest van de wereld van de – tot voor kort – 'schriftloze volkeren', maar ook in onze westerse wereld duidelijk aanwijsbaar.

De verschuivingen, die er zich de laatste dertig tot veertig jaar in de traditionele godsdienst van de Asante hebben voorgedaan, zijn ook terug te voeren op deze behoefte aan tastbare zekerheid, geformuleerd in termen die aanspreken en gepresenteerd in vormen die vertrouwd zijn, en daarin toch een antwoord op de huidige situatie zijn. De Asante boer vindt deze geborgenheid bij een 'sterke zoon van Nyame', die bewezen heeft te kunnen 'doden'; die aan hen die zich aan

⁹² Voor de boetes, cf Field 1960: 113, en *passim* in de *case histories*, bijv. 212-213, 215, 217-218, 261, 288, 290; voor het drinken, baden en ander gebruik van het medicijn van de god, cf Field 1960: 101, 213, 218, 261, 288, 290 en *passim*.

⁹³ De hoornblazer in het orkest van het heiligdom van de god Mframa te Mframaso blies voortdurend op zijn ivoren hoorn *mmere dane, dane* ('de tijden veranderen, veranderen'). Cf Field 1960: 99.

hem toevertrouwen niet alleen voorspoed 'verleent', maar hen vooral 'beschermt' tegen die mensen uit hun nabije omgeving die hen met meta-empirische middelen en machten schade zouden willen berokkenen, ziek zouden willen maken of zelfs de dood zouden willen injagen. Deze 'aanvallers' moet de god kunnen 'grijpen' en hen in panische angst voor zijn wraak naar zijn heiligheid drijven om er te 'bekennen', 'gestraft' te worden, en 'gereinigd', of, als ze in het 'kwaad' (*mmusu*) zouden volharden, om hen te 'doden'.

Een versterkt geloof in de dreiging van toverij en hekserij⁹⁴ heeft zo een sterke uitbreiding van het bereik van de jongste zonen van Nyame tot gevolg gehad. Die gaat, althans op het eerste gezicht, ten koste van het bereik van Nyame, en, zij het in mindere mate, ten koste van het bereik van zijn oudste zonen, de watergoden. De aandacht voor Nyame lijkt binnen de traditionele godsdienst sterk te zijn verminderd en zijn positie lijkt nu die van een echte *deus otiosus* te zijn geworden, zoals men die tot nu toe aan de meeste Afrikaanse inheemse godsdiensten heeft toegeschreven.⁹⁵ Toch is dit meer schijn dan werkelijkheid. Men zou deze conclusie alleen kunnen trekken als men uitgaat van de vooronderstelling dat godsdiensten gesloten, gescheiden, elkaar uitsluitende en zo mogelijk elkaar vernietigende systemen zijn. In het leven van de Asante boer zijn traditionele godsdienst en christendom, en in mindere mate de islam, echter geen exclusieve, maar complementaire grootheden.⁹⁶ Door de ontmoeting met, en vaak het lidmaatschap van één der geïmporteerde religies zijn de ideeën omtrent het Opperwezen en omtrent de rol die hij in de wereld en in het leven van het individu speelt verhelderd. Aan het verval van de tempels en priesterschappen van Nyame lijkt dan ook bij de traditionele gelovigen geen verminderd geloof of verminderde intensiteit van betrekkingen tot hem te correleren, alhoewel het niet duidelijk is hoe het geloof in hem en de betrekkingen tot hem heden ten dage in het godsdienstige leven van de Asante boer gestalte krijgen. Om dit aan het licht te brengen zal aan het onderzoek ter plaatse een enigszins andere richting dan de gebruikelijke gegeven moeten worden. Naast het onderzoek

⁹⁴ Daarmee correleert een toename in het geloof in de medicijnen, dat nog verder wordt ondersteund door de constante aanvoer van nieuwe 'magische middelen', zodat de oudere medicijnen, die niet krachtig, of niet zo krachtig als men gehoopt had, zijn 'gebleken', vervangen kunnen worden door de nieuwe, die zich door hun herkomst uit den vreemde (o.a. de geïslamiseerde savannastreken ten zuiden van de Sahara, Noord-Afrika, Europa en zelfs India) aanprijzen als machtig, en die minstens een goede aanvulling zijn van het traditionele arsenaal volgens het oude adagium, beproef alles en behoud het goede. Cf. ook Debrunner 1961: 95-97; Field 1960: 41-43

⁹⁵ Deze 'deus otiosus' is overigens meer een creatie van de westerse godsdienstwetenschap op basis van o.a. de ideeën die de 'Verlichten' over God ontwikkelden dan een weergave van de ideeën van de gelovigen van de traditionele godsdiensten van zwart Afrika over God. Recentere studies hebben aangetoond dat God niet alleen ver weg en ongenaakbaar is, maar ook direct aanspreekbaar en bereikbaar. Tempels, priesterschappen, publiek ritueel en publiek gebed tot Hem ontbreken meestal, maar er zijn veel korte gebeden gangbaar die de individuele gelovigen regelmatig tot hem richten. En in spreekwoorden, fabels, volksverhalen, liedjes en de taal der trommels komt zijn persoon veelvuldig voor, zodat zijn naam veel op de lippen van de mensen ligt. Volgens Sarpong (1971: 227-228) is het een onbetwistbaar feit dat de Afrikaanse godsdiensten theocentrisch zijn, en in een bepaalde zin ook monotheïstisch, nl. in zoverre 'er slechts één bovenmenselijk, buitenwerelds wezen is aan wie absolute macht en volmaaktheid worden toegeschreven'. Cf ook Sarpong 1967: 2, 3, 5, 6; Parrder, *African Mythology*, 18-38 en *passim*; Mbiti, *African Religions and Philosophy*, 29sq.

⁹⁶

van de traditionele godsdienst, het christendom en de islam in Asante, inclusief de 'sekten' in ieder van deze drie, zou de totale religieuze situatie ter plaatse geanalyseerd moeten worden, en de positie van de afzonderlijke gelovigen daarin. De godsdiensten en godsdienstige bewegingen dienen daartoe onderzocht te worden, niet alleen naar binnen toe, als in zich besloten stelsels, maar ook in hun interactie op elkaar en in hun functie, complementair, oppositioneel of anderszins, ten aanzien van de wijze waarop de afzonderlijke gelovige onder hun invloed vorm geeft aan zijn betrekkingen met, en zijn ideeën omtrent de niet-waarneembare werkelijkheid van god, goden, geesten, zielen, machten en middelen. Daartoe zullen de godsdienstwetenschappen zich niet alleen meer op het diachronisch-dynamisch-particuliere moeten richten, maar ook de mogelijkheden van interdisciplinaire samenwerking ten volle moeten uitbuiten. Geen van de bestaande godsdienstwetenschappen heeft immers de methodische instrumenten om een analyse van een totale godsdienstige situatie te voltrekken die én 'stelsel-gericht' is én 'persoon-gericht'.

References

- Ajyai, J.F. Ayi, & Ian Espie (eds.) 1967, *A Thousand Years of West African History*. London: Nelson/Ibadan: Ibadan University Press
- Appiah, Peggy, & Kwame Anthony Appiah, with Ivor Agyeman-Duah [2000], *Bu Me Bè: Akan Proverbs*. Accra: The Centre for Intellectual Renewal
- Bleeker, C.J.. [1956], *De structuur van de godsdienst: Hoofdpijnen van een fenomenologie van de godsdienst*. Den Haag: Servire
- Boahen, A. Adu, 1967a, 'Asante and Fante, AD 1000-1800', in Ajyai & Espie 1967: 160-185
- Boahen, A. Adu, 1967b, 'Asante, Fante, and the British', in Ajyai & Espie 1967: 341-358
- Bowdich, T. Edward, 1819/1966, *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*. London: John Murray (1819)/Frank Cass (1966).
- Busia, K.A., 1968² (1951¹), *The Position of the Chief in the Modern Political System of the Ashanti*. London: Frank Cass & Co.
- Busia, K.A., 1970⁷, 'The Ashanti of the Gold Coast', in Ford 1970: 190-209
- Christaller, J.G., 1993², *Dictionary of the Asante and Fante Language Called Tshi (Twi); Second Edition, Revised and Enlarged*. Basel: Basel Evangelical Missionary Society (1881¹)
- Cornevin, R. & M., 1964, *Histoire de l'Afrique: Des origines à la 2e guerre mondiale*. Paris: Payot
- Danquah, J.B., 1928, *Gold Coast: Akan Laws and Customs, and the Akim-Abuaka Constitution*. London: Routledge.
- Debrunner, H., 1961², *Witchcraft in Ghana: A Study on the Belief in Destructive Witches and their Effect on the Akan Tribes*. Accra: Presbyteriab Book Depot (1959¹)
- Douglas, Mary, (ed.) 1970, *Witchcraft, Confessions and Accusations*. London: Tavistock
- Dupuis, Joseph, 1824/1966, *Journal of a Residence in Ashantee*. London: Henry Colburn (1824)/Frank Cass (1966).

Verschuivingen in een West-Afrikaanse godsdienst

- Eliade, M., 1957, *Het gewijde en het profane: een studie over de religieuze essentie*. Hilversum: C. de Boer jr/Paul Brand
- Eliade, M., 1959, 'Methodological remarks on the Study of Religious Symbolism', in Eliade & Kitagawa 1959: 86-107
- Eliade, M., & J.M. Kitagawa (eds.) 1959, *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago, etc.: The University of Chicago Press
- Fage, J.D., 1962, *An Introduction to the History of West Africa*. London: Cambridge University Press
- Field, M., 1960, *Search for Security: An Ethno-psychiatric Study of Rural Ghana*. London: Faber and Faber
- Field, M., 1961² (1937¹), *Religion and Medicine of the Ga People*. London: Oxford University Press
- Forde, D., (red.) 1970⁷, *African Worlds: Studies in the Cosmological and Social Values of African Peoples*. London: Oxford University Press (1954¹)
- Fortes, Meyer, 1950, 'Kinship and Marriage among the Ashanti', in Radcliffe-Brown & Forde 1950: 252-285
- Fortes, Meyer, 1970, *Time and Social Structure and Other Essays*. London: The Athlone Press.
- Holas, B., 1968, *Les Dieux d'Afrique noire*. Paris: Geuthner
- Kamstra, J.H., 1967, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: Brill (PhD thesis, RK Universiteit Nijmegen)
- Kamstra, J.H., 1970, *Synkretisme: Op de grens tussen theologie en godsdienstfenomenologie*. Leiden: Brill
- Kyerematen, A.A.Y., 1964, *Panoply of Ghana*. London: Longmans
- Kyei, Thomas E., 1945/1992, *Marriage and Divorce among the Asante: A Study Undertaken in the Course of the Ashanti Social Survey (1945)*. Cambridge: African Studies Centre, 1992 (= Cambridge African Monographs, 14); also at:
<https://www.african.cam.ac.uk/images/files/titles/marriage>
- Leeuw, G. van der, 1970, *La religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion*. Paris: Payot (1948¹)
- Mair, Lucy, 1969, *Witchcraft*. London: Weidenfels
- Marett, R.R., 1927, 'Some General Aspects of Ashanti Religion', in Rattray 1927: 391-398
- Marwick, M., (ed.) 1970, *Witchcraft and Sorcery*. Harmondsworth: Penguin Books
- Mbiti, J.S., 1970² (1969¹), *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann
- McLeod, M.D., 1981, *The Asante*. London: British Museum Publications
- Mensching, G., [1959], *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. München: Wilhelm Goldmann Verlag
- Meyerowitz, Eva, 1951, *The Sacred State of the Akan*. London: Faber & Faber
- Middleton, J., (ed.) 1967, *Witchcraft and Curing*. Garden City (NY): Natural History Press
- Oliver, R., 1966⁴, *The Dawn of African History*. Londo: Oxford University Press
- Oliver, R., 1968, *The Middle Age of African History*. London: Oxford University Press

- Oliver, R., & J.D. Fage (eds.) 1970³, *A Short History of Africa*. Harmondsworth: Penguin Books
- Parrinder, G., 1951, *West African Psychology: A Comparative Study of Psychological and Religious Thought*. London: James Clarke & Co.
- Parrinder, G., 1963², *Witchcraft: European and African*. London: Faber & Faber
- Parrinder, G., 1968³ (1954¹), *Traditional Religion in Africa*. London: SPCK
- Parrinder, G., 1969³ (1949¹), *West African Religion: A Study of the Beliefs and Practices of Akan, Ewe, Yoruba, Ibo, and Kindred Peoples*. London: Epworth Press
- [Platvoet, Jan G., 2004, 'Is God Touchable?: On the Materiality of Akan Spirituality', (revised version of: 'Does God Have a Body?: On the Materiality of Akan Spirituality', in Christoph Kleine, Monika Schrimpf & Katja Triplett (eds.) 2004, *Unterwegs: Neue Pfade in der Religionswissenschaft, New Paths in the Study of Religions; Festschrift in Honour of Michael Pye on his 65th Birthday*. München: Biblion Verlag, 175-105); and at: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2017/03/IsGodTouchable.pdf>
- [Platvoet, J.G., 2012, 'Nyame ne Aberewa: Towards a History of Akan Notions of God', in *Ghana Bulletin of Theology* NS 4 (2012): 41-68; and at: <https://jangplatvoet.nl/wp-content/uploads/2016/10/NyameNeAberewa.2016.pdf>]
- Radcliffe-Brown, A.R., & D. Forde (eds.) 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press
- Rattray, R.S., 1916, *Ashanti Proverbs: The Primitive Ethics of a Savage People; Translated from the Original with Grammatical and Anthropological Notes by R.S. Rattray*. Oxford: Clarendon Press.
- Rattray, R.S., 1923, *Ashanti*. Oxford: Clarendon Press
- Rattray, R.S., 1927, *Religion and Art in Ashanti*. Oxford: Clarendon Press
- Sarpong, Peter K., 1967, 'The Sacred Stools of Ashanti', in *Anthropos* 62: 1-60
- Sarpong, Peter K., 1971a, *The Sacred Stools of the Akan*. Accra/Tema: Ghana Publishing Corporation.
- Sarpong, Peter K., 1971b, 'Voorouders en christendom', in *Het Missiewerk* 4: 227-237
- Shimmie, M., 1965, *Ancient African Kingdoms*. London: Arnold
- Swithenbank, Michael, 1969, *Ashantu Fetish Houses*. Accra: Ghana Universities Press,
- Taylor, J.V., 1965, *The Primal Vision: Christian Presence amid African Religion*. London: SCM Press
- Tylor, E.B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom; in two volumes*. London: John Murray
- Wilks, Ivor, 1975, *Asante in the Nineteenth Century: The Structure and Evolution of a Political Order*. Cambridge: Cambridge University Press