Universiteit Leiden
The Netherlands

Bierbrouwers in de bergen: De Kapsiki en Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria

Beek, W.E.A. van

Citation
Beek, W. E. A. van. (1978, April 7). *Bierbrouwers in de bergen: De Kapsiki en Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria*. Instituut voor Culturele Antropologie, Utrecht. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/8934

Version:	Not Applicable (or Unknown)
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/8934

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

BIERBROUWERS IN DE BERGEN
DE KAPSIKI EN HIGI VAN NOORD-KAMEROEN EN NOORD-OOST NIGERIA

BEER BREWERS IN THE MANDARA MOUNTAINS
THE KAPSIKI AND HIGI OF NORTH CAMEROON AND NORTH-EASTERN NIGERIA
(with a summary in English)

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR IN DE SOCIALE WETENSCHAPPEN
AAN DE RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT,
OP GEZAG VAN DE RECTOR MAGNIFICUS PROF. DR. A. VERHOEFF,
VOLGENS BESLUIT VAN HET COLLEGE VAN DECANEN IN HET OPENBAAR
TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG 7 APRIL 1978
DES NAMIDDAGS TE 4.15 UUR

Holleman, 11-1-1979.
Bibl. AFRIKA-STUDIECENTRUM
UDC. (669.5)(671.1)
908:301.185:12 kapsiki 39
PL. 10204
LEIDEN 28-5-79
PPN 790430 363

DOOR

WOUTER EILDERT ALBERT VAN BEEK
GEBOREN OP 14 OKTOBER 1943 TE BEVERWIJK

PROMOTORES. PROF. DR. J. VAN BAAL
PROF. DR. H.U.E. THODEN VAN VELZEN

Aan mijn vrouw en kinderen

VOORWOORD

Eén van de grootste genoegens bij het schrijven van een onderzoeksverslag is het bedanken van de zeer velen die aan de tot stand koming ervan hebben bijgedragen. Om diverse redenen is dit een genoegen. Ten eerste wordt een voorwoord geschreven als het boek praktisch gereed is, hetgeen al tot enige voldoening aanleiding geeft. Belangrijker echter is dat de onderzoeker nu eindelijk de kans krijgt iets terug te doen voor de vele hulp die hij in de vorm van advies, informatie en correctie heeft ontvangen. Als onderzoeker heb ik me voortdurend in het krijt voelen staan bij tal van mensen en instanties, een schuld die ik met dit boek maar ten dele kan inlossen.

Het onderzoek onder de Kapsiki en Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria werd financieel mogelijk gemaakt door subsidies van de Stichting voor Wetenschappelijk Onderzoek in de Tropen (W 52-91) en door de Rijksuniversiteit te Utrecht, die mij voor de onderzoeksperiode betaald verlof toestond. Voor de steun van beide instanties, die de afwikkeling van de financiële zijde steeds met de grootste zorg en voortvarendheid hebben doen geschieden, ben ik zeer erkentelijk.

Ook mijn promotoren wil ik hier bedanken. De stimulans tot onderzoek die altijd van prof. dr. J. van Baal uitging, en de steun in de voorbereiding en uitwerking van het veldwerk hebben een belangrijke rol gespeeld in de verwezenlijking van dit proefschrift. Diverse van zijn theoretische inzichten heb ik met vrucht kunnen toepassen op de veldwerkgegevens uit Kameroen. De kritische en analytische commentaren van prof.dr. H.U.E. Thoden van Velzen hebben een voortdurende aansporing en uitdaging betekend in de weergave van de onderzoekersresultaten; de uiteindelijke vorm van dit verslag is in niet geringe mate aan hem te danken. Voorts is een woord van dank aan mijn collega's van de vakgroep voor Culturele Antropologie hier op zijn plaats. Door hun commentaar na voordrachten en tijdens gesprekken ben ik telkenmale op vruchtbare ideeën voor analyse gekomen; hetzelfde geldt voor de Afrika-werkgroep van het Afrika-Studiecentrum.

Van de Kameroenese regering en van de lokale overheden in Kameroen zowel als Nigeria heb ik steeds de volle medewerking verkregen voor het verrichten van mijn onderzoek. Gezien de last die de aanwezigheid van een immer nieuwsgierige buitenlander toch voor een overheid moet betekenen, is dat geen geringe verdienste.

Bovengenoemden zullen het mij echter niet euvel duiden dat mijn grootste dankbaarheid uitgaat naar de volgende twee groepen. Allereerst mijn informanten.

De Kapsiki van Mogodé en omstreken hebben mijn gezin en mij in hun midden opgenomen en deelgenoot laten zijn van hun leven. Participeren in hun samenleving was een waar genoegen, niet in het minst vanwege hun respect voor het anders zijn van de ander. Het feit dat zij als "bierbrouwers in de bergen" de geheelonthoudende mormoon die hen onderzocht volledig accepteerden, tekent hen.
Heel bijzonder gaat mijn dank hier uit naar *Sunu Terimcɛ*, *Zera Fama* en *Vashala* voor hun onmisbare onderzoeksassistentie, naar *Zera Mpa* voor zijn hulp in velerlei aard en naar mijn vrienden *Wusuhwahwele*, *Kweji Vandu*, *Tizhɛ Zera Ba*, *Teri Puwe*, *Gwarda*, *Vandu Ntsu*, *Zera Demu*, en vele anderen. Mijn vrouw zal zich de tedere zorg van haar *yitiyaberhe Teri Sha* altijd herinneren. *A shala ke yangayɛ pɛt le mbeli tangayɛ ndeδeke, kwelɛngelɛnge krɛp; hana, mcɛ δa, hana kwekekwele.*
De laatste en meeste dank ben ik verschuldigd aan mijn gezin. Mijn vrouw heeft zich als niet-antropologe op werkelijk fantastische wijze aan het zo vreemde leven van een participerend veldwerker weten aan te passen. Moeilijkheden zijn haar niet bespaard gebleven, maar de wijze waarop zij zich daar doorheen heeft geslagen en mij gesteund heeft maakt mijn schuld aan haar nimmer inlosbaar.
Voor het typen van het manuscript en van de vele tussenliggende versies ervan gaat mijn dank uit naar mevr. G.A. van Leeuwen, die dit met alle zorg en aandacht verrichtte.

BIERBROUWERS IN DE BERGEN
DE KAPSIKI EN HIGI VAN NOORD-KAMEROEN EN NOORD-OOST NIGERIA

INHOUD

HOOFDSTUK 1 De Kapsiki en hun omgeving
1.1. Geschiedenis van het gebied 4
1.2. De ethnische eenheid 4
1.3. Natuurlijk milieu 11
1.4. Bezitsverhoudingen: land, begroeiing en water 13
1.5. Landbouw 13
1.6. Veeteelt 16
1.7. Andere voedselbronnen 17
1.8. Technologie 20
1.9. De Kapsiki-maatschappij als geatomiseerde samenleving 21
22

HOOFDSTUK 2 Dorp, erf en privacy
2.1. Dorp en wijk 25
2.2. Het sociale atoom: het erf (*rhɛ*) 25
2.2.1. Tussen de muren van het erf 27
2.2.2. Samenstelling van het erf en de vorming van nieuwe erven 29
2.2.3. Dagelijks werk in de *rhɛ* 31
2.3. Het beheer van het erf 37
2.4. Privacy 38
46

HOOFDSTUK 3 Afstammingsgroepen
3.1. Patrigroepen 52
3.2. Immigranten 52
3.3. Concentratie en spreiding van de patrigroepen 56
3.4. Betekenis van de patrigroep 60
3.5. Conflicten tussen individu en patrigroep 64
70

HOOFDSTUK 4 Het individu en zijn verwanten
4.1. *hwelefwe* of de vrucht der lendenen 75
4.2. Twee centrale relaties: *kwesegwe* en *yita* 75
4.3. De macht der relatie 81
85

HOOFDSTUK 5 Trouwen en getrouwd blijven: het vrouwencomplex 90
5.1. Huwelijkstypen: *makwa* en *kwatewume* 91
5.2. Aanloop tot het eerste huwelijk: *makwa* 95

5.3. Huwelijkskeuze 102
5.4. Sluiting van het wegloophuwelijk 106
5.5. Bruidsprijsbetaling en -restitutie 110
5.6. Huwelijksfrequentie 119
5.7. Bindingen door het huwelijk 127
5.8. Relaties binnen de *rhe*: man - vrouwen 132

HOOFDSTUK 6 Hoofden, vrienden en vijanden 140
6.1. Bindingen binnen het dorp 140
6.1.1. Hoofdmanschap 140
6.1.2. Autoriteit en de autarkie van het individu 147
6.1.3. Vriendschap 154
6.2. Bindingen tussen de dorpen 156
6.2.1. *mpa*, interne en externe oorlog 157
6.3. Pogingen tot centralisatie: de nieuwe tijd 173

HOOFDSTUK 7 Smeden 181
7.1. Herkomst 181
7.2. Smeden als specialisten 183
7.2.1. Begrafenis 183
7.2.2. Muziek 184
7.2.3. Divinatie 185
7.2.4. Metaalverwerking: *gedla* 187
7.2.5. Aardewerk 190
7.2.6. Medicijnen en magie 191
7.2.7. Spreiding van de specialisaties 191
7.3. De smedengroep als variant op de samenleving 192
7.3.1. Het erf van de smid 193
7.3.2. Huwelijk 196
7.4. Smid en niet-smid 202
7.4.1. Smeden als "broers" 202
7.4.2. Eten als een smid 207
7.4.3. Stereotypen 212
7.4.4. Smeden in de geatomiseerde Kapsiki-samenleving 217

HOOFDSTUK 8 Divinatie, offer en magie 221
8.1. Divinatie 222
8.1.1. Procedure 222
8.1.2. Symbolen in de divinatie 223
8.1.3. Interpretatie 228
8.1.4. Divinatie en cliënt 230
8.2. Het offer, het centrale ritueel 234
8.2.1. Het *rhɛ*-offer 236
8.2.2. Het wijkoffer 241
8.2.3. Het lineage-offer 244
8.2.4. Het dorpsoffer 246
8.3. Medicijnen en magie 256

HOOFDSTUK 9 Landbouwritueel 270
9.1. Voorbereiding van de landbouw 270
9.2. Regenriten 271
9.3. Riten tegen gierstparasieten 277
9.4. Ritueel tegen sprinkhanen 280
9.5. Oogstritueel 282
9.6. Jacht 286

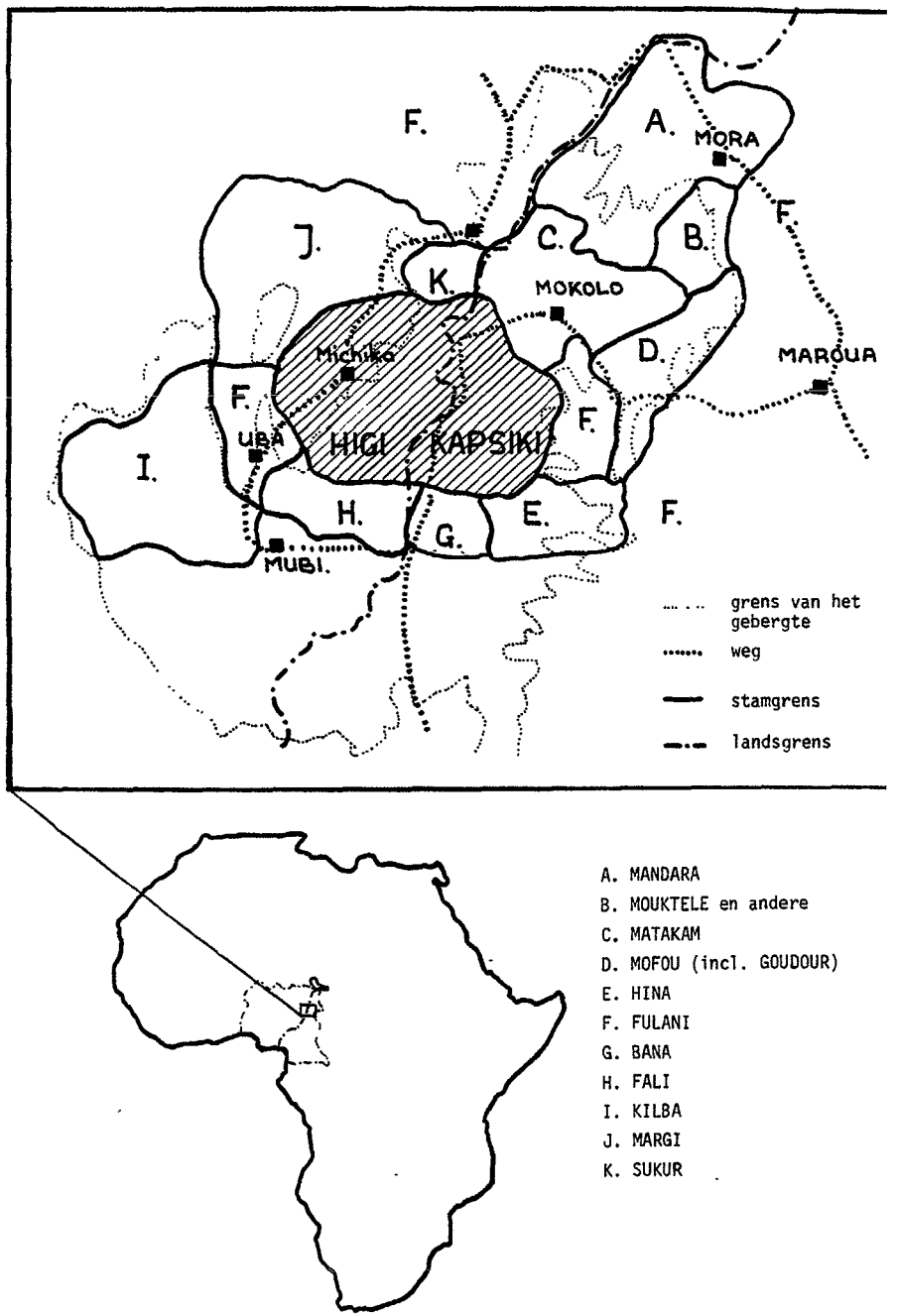
HOOFDSTUK 10 Een oogst aan mensen 292
10.1. Het verjagen van de dood 293
10.2. De sluiting van het eerste huwelijk (*makwa*) 296
10.3. De initiatie van jongens (*gewela*) 314
10.4. Het jaarfeest (*la*) 334
10.5. Vergelijking van *makwa* en *gewela* 343
10.6. Begrafenis 350
10.7. Begrafenis en de cyclus van het ritueel 372

HOOFDSTUK 11 De andere kant van de wereld 380
11.1. Mythologie 380
11.2. *Shala*, de andere kant van deze wereld 388
11.3. De andere kant van mens en dier 404

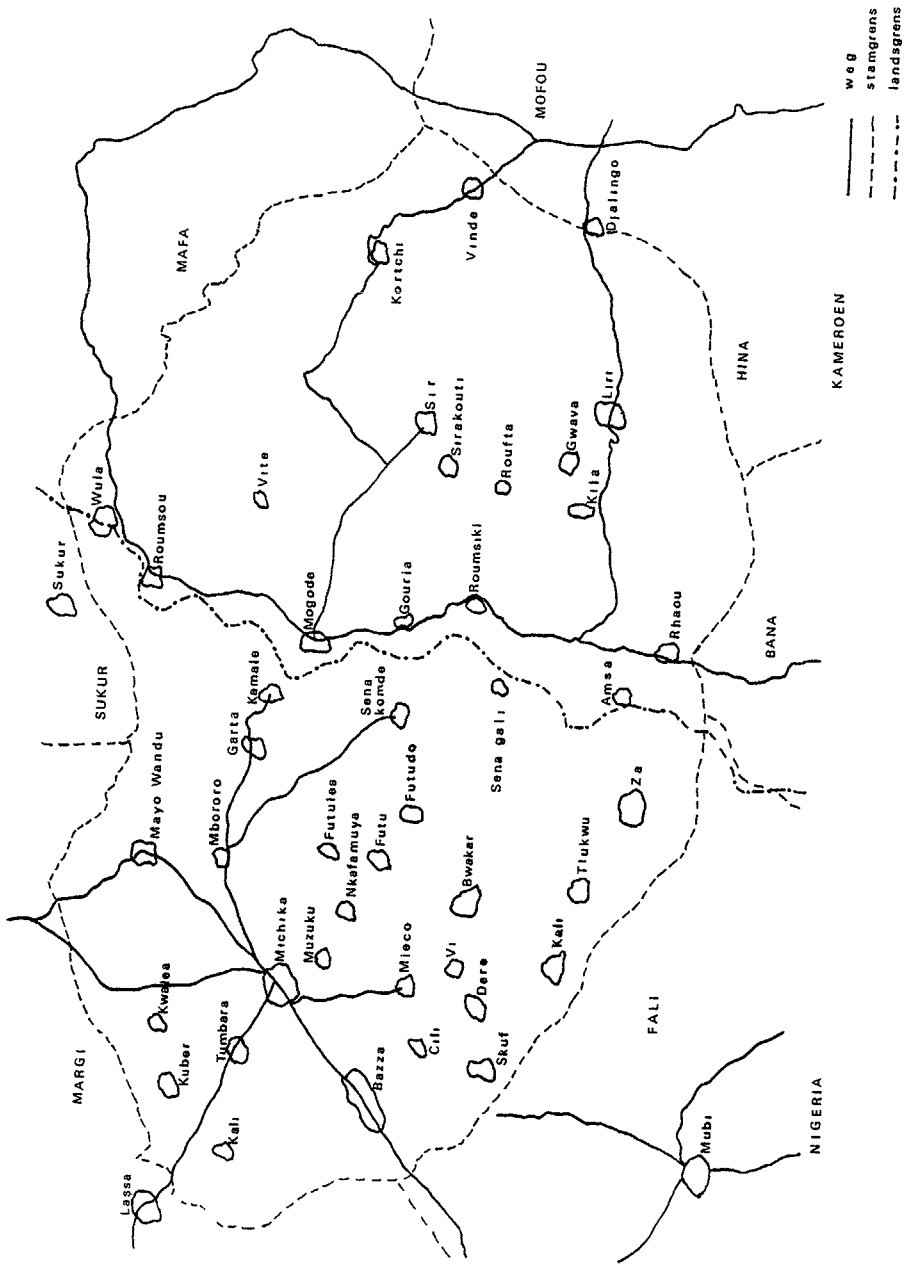
HOOFDSTUK 12 Muren om het erf 417

NOTEN 423
APPENDICES 429
ORTHOGRAFIE 438
WOORDENLIJST 439
LIJST VAN FIGUREN, TABELLEN EN APPENDICES 444
LITERATUUR 446
SUMMARY 455
CURRICULUM VITAE 461

Figuur 1: Kaart van het Mandaragebied



Figuur 2 Kaart van het Kapsiki- en Higigebied



Vrouwen van één huishouding dorsen samen de gierst.

Een paar mannen uit een wijk bouwen samen aan een opslagplaats van gierst in de brousse.

HOOFDSTUK 1 DE KAPSIKI EN HUN OMGEVING

1.1. Geschiedenis van het gebied

Toen de ontdekkingsreiziger Denham in 1822 van Bornu naar het Zuid-Oosten reisde, was hij de eerste blanke die de Mandara-bergen aanschouwde: "We continued to approach a noble chain of hills, which were now full in view, of considerable height and extent with numerous trees growing on their steep and rugged sides" (Denham 1826:195). De Engelse majoor ging de bergen niet in; het doel van zijn expeditie was de Niger te bereiken. Het zou nog bijna een eeuw duren voor de eerste blanken zich in het gebergte waagden. Het is dit bergland dat het woongebied vormt van de als Kapsiki en Higi aangeduide stam. In Nigeria, waar zij Higi heten, bevolken zij vooral de berghellingen, in Kameroen, waar zij Kapsiki genoemd worden, bewonen zij de randen van een kleine hoogvlakte. Hoewel het gebergte niet erg hoog is - de hoogste top ligt op 1494 meter - is het wel zeer geaccidenteerd en woest:

> "A l'oeil du voyageur, le Mandara est franchement extra-ordinaire. Précédé à l'est par des 'massif-îles', le bloc montagneux lui-même se présente comme un amoncellement gigantesque de rocs et d'éboulis qui défie la plume, par son caractère inhumain, sa rudesse, avec une certaine grandeur sauvage, un je-ne-sais-quoi de libre et de farouche sous le soleil implacable qui sonne sur le roc comme sur un tambour" (Lembezat 1961:19).

Het gebergte is vulkanisch van oorsprong. Duidelijk blijkt dat in het Kameroenese gedeelte, waar het plateau op de grens met Nigeria bezaaid is met vulkaanresten; grote stukken graniet steken als gigantische vingers uit de vlakte omhoog. Deze lavakernen, overblijfselen van geërodeerde vulkanen, geven het landschap een wat onaards aanzien.

Behalve de Kapsiki en de Higi, die met hun 100.000 à 150.000 zielen (1/4 in Kameroen, 3/4 in Nigeria) een belangrijke groep vormen, wonen er nog tal van andere stammen in dit gebergte. Lukas (Lukas 1973) telde er een dertigtal, waarvan de meeste ongeveer 8.000 tot 9.000 zielen tellen. Het Kapsiki- en Higi-gebied, zo'n 50 x 30 km. in omvang, wordt omringd door diverse stammen (zie kaart) met welke vooral in het Westen en Zuiden culturele verwantschap bestaat.(1)

Voor deze bergstammen is het Mandara-gebergte al eeuwenlang een vluchtgebied tegen de slavenjachten vanuit de omringende moslim-rijken. Eén van de belangrijkste daarvan was het rijk van Bornu, maar ook van Mandara, een sultanaat aan de Noordelijke voet van de bergen, ging een voortdurende dreiging uit. Dit sultanaat van Mandara dient wel onderscheiden te worden van de bewoners van de Mandara-bergen, die voor het merendeel tot andere stammen behoren. De onderdanen van de sultan van Mandara zijn moslims, aartsvijanden van de *Kirdi* (heidenen), zoals zij de overige bevolking van het gebergte, Kapsiki en Higi incluis, noemen. De Mandara-stam heeft lang oorlog gevoerd tegen Bornu, maar werd in het begin van de achttiende eeuw door Bornu onderworpen en tot vazal gemaakt. Zelf hielden de Mandara regelmatig hun eigen slavenjachten. Eeuwenlang betaalden zij aan Bornu een schatting in uit de bergen afkomstige slaven, gemiddeld een honderdtal per jaar (Le Moigne 1918:132). In 1823 was Denham er getuige van hoe een bergstam een razzia trachtte af te kopen door tweehonderd slaven naar de vorst van Mandara te brengen (Denham 1826:313). Hij schatte dat jaarlijks duizend slaven uit de *Kirdi*-stammen op de markten van Mora (de hoofdstad van het sultanaat van Mandara) verhandeld werden. Soms gaf een emir een heel dorp aan zijn troepen; die konden er dan naar hartelust slaven vangen; soms ook kregen of vroegen gasten dit voorrecht:

> "The Arabs were all eagerness; they eyed the *Kirdy* huts, which were now visible on the sides of the mountains before us, with longing eyes, and contrasting their ragged and almost naked state with the appearance of the sultan of Mandara's people in their silk robes, not only thought but said,'if Boo-Khaloom (hun aanvoerder) pleased, they would go no further; this would do'..... Boo-Khaloom was, as usual, very sanguine; he said that he should make the sultan handsome presents and that he was quite sure a town full of people would be given him to plunder". (Denham 1826:197).
> Het kwam er die keer niet van, omdat de sultan van Mandara de hulp van de Arabieren met hun geweren wenste tegen de Fulani (zonder succes overigens) maar andere keren wel.

De bekende Afrika-reiziger Barth, die in 1852 getuige was van een Bornu razzia op een bergstam, spreekt over vijfhonderd slaven die tijdens de expeditie gevangen werden (Barth 1857:195).[2]

Ook verder terug in de geschiedenis waren de slavenjachten belangrijk. In de geschiedschrijving van een naburig rijk als Bornu worden dergelijke razzia's herhaaldelijk vermeld. De bevolking van de Mandara-bergen vormde voor de op cavallerie gebaseerde koninkrijken een slavenreservoir. Zo is b.v. bekend dat omstreeks 1600 één van de beroemdste vorsten uit de lange geschiedenis van dat emiraat gesneuveld is tijdens een slavenjacht in het Mandara-gebergte. Een ander rijk, dat de Mandara-bergen afstroopte naar slaven, was dat van Baghuirmi op de Oostelijke Logone-oever. Het kreeg hiertoe de gelegenheid nadat het het sultanaat Mandara gevoelige nederlagen had toegebracht (Paques 1977:102).

Een grensgebied dus, dit Mandara-gebergte, een toevlucht voor de vele

stammen die onder de voortdurende druk van de moslim-rijken leefden. Een onzeker toevluchtsoord weliswaar, maar makkelijker te verdedigen dan vlak land. Op sommige plaatsen is de verdediging tegen strooptochten erg effectief geweest. Hier en daar in de bergen, vooral in de smalle dalen van het huidige grensgebied van Nigeria met Kameroen, werden aarden wallen gebouwd als versperring voor de vijandelijke ruiterij. In Kamalé, een Higi-dorp in Nigeria, wijzen informanten nog trots op de verdedigingswerken. Meestal echter vertrouwde men op de steile en ontoegankelijke berghellingen waar de huizen gebouwd waren. Ook kwam het wel voor dat de granieten overblijfselen van vroegere vulkanen als vestigingsplaatsen gebruikt werden. Zij waren makkelijk te voet te verdedigen tegen verrassingsaanvallen van de vijandelijke ruiterij.

Om welke specifieke stammen het bij die slavenjachten in het verleden ging, is meestal niet na te gaan; de geschiedenis is daarvoor veel te turbulent. Voortdurend hebben verhuizingen en migraties op kleine en grotere schaal plaats gevonden. Vermoedelijk wonen de huidige groepen al eeuwenlang in de bergen, maar zijn binnen dit gebied nogal eens van woonplaats verwisseld. Alom kennen de bewoners tradities van migratie en remigratie, maar meestal komen zij toch van binnen het berggebied. De bergen zelf moeten al heel lang bewoond zijn. Er zijn tenminste tal van neolithische vondsten (Juillerat 1971:11, Martin 1973:1, Chombard de Lauwe 1937, Marliac 1974) die wijzen op een lange bewoning van het gebergte.

Over deze neolithische bewoning is weinig bekend - er zijn weinig stratigrafische onderzoeken en weinig dateringen - maar kan al van 2000 v. Chr. dateren (David 1972:6); zowel vuursteentechniek als graanbouw en het houden van huisdieren zijn toen in deze streken tot ontwikkeling gekomen. Vanaf 500 v. Chr. zijn daar de ijzer- en bronstechnieken bij gekomen (David 1972:11-14, Mauny 1952:547).

Het is de vraag of deze prehistorische bewoners wel de voorouders zijn van de Kapsiki. De Kapsiki zelf stellen dat dat niet zo is; de neolithische voorwerpen zijn voor hen "wondervoorwerpen" die niet door mensenhanden zijn gemaakt. Zijzelf zijn volgens eigen zeggen afkomstig van andere bergstreken en uit de vlakten van Nigeria (Van Beek 1973).

Van de oude "heidense" bewoning van Noord-Kameroen is de Sao-cultuur de beroemdste, met haar talrijke beeldjes in zeer eigen stijl. De Sao woonden vanaf de negende eeuw her en der verspreid ten Zuiden van het Tchadmeer en hebben ook de Mandara-bergen gepenetreerd.

Zij hebben nooit een rijk gevormd. Het moeten autonome dorpen zijn geweest, vooral verenigd door de aanvallen van buitenaf, waarmee zij hetzelfde beeld te zien geven als de huidige bergstammen. Dat is een argument waarom zij de voorouders van de Kapsiki zouden kunnen zijn; de historische bronnen echter vermelden de Sao nog aan het einde van de zestiende eeuw ten Noorden van de bergen, toen de verschillende nu daar wonende groepen al ter plaatse moeten zijn geweest.

Er zijn meer redenen om in de bergen te blijven wonen. Niet alleen zijn zij een geschikt vluchtgebied voor de slavenjachten, maar zij hebben het voordeel dat op de hellingen begroeiing makkelijk te kappen is en onkruid er minder snel groeit dan in de vlakte; voor een neolithische beschaving is dat belangrijk. Daarbij komt dat de watervoorziening in de bergen wat beter verzekerd is dan in de vlakte. Al zijn in de dalen de gronden wat vruchtbaarder, de fluctuaties in regenval maken de landbouw er kwetsbaar. Op de hellingen moeten weliswaar terrassen worden aangelegd met stenen muurtjes terwijl ook het planten en wieden er lastiger is vanwege de vele stenen, maar de zekerheid van opbrengst weegt daar ruim tegen op. Zo bleek in de droogteperiode 1968-1973, dat de regenval in de bergen gunstiger is dan in de vlakte en minder variatie per jaar vertoont. Zo lang de bevolkingsdichtheid niet al te groot is, zijn de bergen dus uit ecologisch oogpunt aantrekkelijk voor een technologisch eenvoudige cultuur. Door deze twee factoren zijn de bergen vermoedelijk lang vrij dicht bevolkt geweest. De huidige demografische situatie wijst ook in die richting. In het Kameroenese Kapsiki-gedeelte is de bevolkingsdichtheid ongeveer 38/km^2 (Podlewski 1966), iets beneden het gemiddelde voor de Mandarabergen als geheel. In Nigeria moet de bevolkingsdichtheid hoger zijn.[3] De Kapsiki-bevolking is ongeveer stabiel, en pas de huidige wat betere medische verzorging brengt daar een kentering in.

Wat waren nu de gevolgen van die voortdurende druk die de omringende rijken op de *Kirdi* van het gebergte uitoefenden? Het valt in de eerste plaats op dat, anders dan de reeds genoemde Mandara-stam, de eigenlijke bewoners van het gebergte politiek nooit onderworpen zijn en ook niet geïslamiseerd. Wat betreft de interne structuur van de *Kirdi*-stammen dient opgemerkt dat de slavenjachten van Bornu, Mandara en later Fulani de bewoners er niet toe gebracht hebben een overkoepelende politieke organisatie op te bouwen. Geen bergstam in kwestie heeft ooit belangrijke organisatorische wijzigingen aangebracht als b.v. militaire genootschappen of een sneller werkende beslissingsstructuur om zich beter teweer te stellen. Bedreigde groepen hebben zich nooit verenigd. Hooguit leverden een aantal dorpen wat mannen met pijl en boog die dan voor de duur van één gevecht de krachten bundelden, maar zich bij nederlaag weer snel naar hun eigen dorpen terugtrokken. Een overwinning op de moslimruiterij betekende overigens ook het einde van de samenwerking. Voor de bergbewoners waren de Fulani nl. niet de enige vijand; de diverse *Kirdi*-dorpen en

-stammen waren onder elkaar voortdurend in oorlog (zie 6.2.1.). Slaven die in deze onderlinge oorlogen waren gevangen, werden daarna soms verhandeld tot ver buiten het dorp, vaak naar de slavenmarkten van Bornu. Een voorbeeld hiervan konden wij optekenen in het huidige Kapsiki-gebied:

> Voorbeeld 1:
> Hamadou, een geïslamiseerde Kapsiki in Mogodé, is zo'n slaaf. Hij is in onderlinge oorlogen met een ander dorp gevangen genomen toen hij nog heel jong was. Zijn verwanten waren te arm om hem los te kopen en hij werd doorverkocht aan Fulani handelaren. Nadat hij het grootste deel van zijn leven in Bornu had gesleten, kwam hij na de pacificatie weer terug in Mogodé. Daar moest hij opnieuw leren wie hij was en wat het betekende om Kapsiki te zijn.

Chronologisch waren de Bornu en Mandara tussen 1200 en 1700 de belangrijkste machten in de buurt van de Mandara-bergen. Vanaf de achttiende eeuw was de beurt aan de Fulani. De invloed van deze laatste stam, ook wel Foulbé of Peulh genoemd, op het politieke gebeuren in de achttiende en negentiende eeuw in de West-Afrikaanse Soedan-gordel is enorm geweest. Zij zijn een bevolkingsgroep die fysiek duidelijk te onderscheiden is van de lokale bevolking; met hun golvend tot glad haar, rechte puntige neus, lichte huidskleur, lange, smalle, ectomorfe bouw en soms blauwe ogen vallen zij direct op tussen hun veel donkerder landgenoten. Zij zijn dan ook niet uit dit gedeelte van Afrika afkomstig.[4] In de veertiende eeuw zijn zij met hun koeien vanuit Senegal de Soedan-gordel naar het Oosten doorgetrokken, om tegen het begin van de achttiende eeuw in Nigeria en Kameroen aan te komen. Zij kwamen toen als geïsoleerde nomadenfamilies vreedzaam de gebieden van Bornu en de Hausa-staten in het Westen van Nigeria binnen. De relaties met de plaatselijke bevolking waren doorgaans goed en vaak waren de Fulani politiek afhankelijk van de lokale hoofden.

In het begin van diezelfde achttiende eeuw, toen de Fulani verspreid waren over de hele Soedan-gordel van Senegal tot in Kameroen, hadden in het Westen sommigen van hen het nomadische bestaan vaarwel gezegd. Zij hadden zich in de steden gevestigd, waar zij door hun reputatie van grote orthodoxie en bekendheid met de Koran snel tot lokale leiders opgeklommen waren. Vanaf 1725 begon een serie heilige oorlogen (*jihad*), weer vanuit Senegal naar het Oosten toe. De opstand in West-Nigeria in 1804 was de laatste uit deze reeks van Fulani-*jihad*. Voor Noord-Nigeria en Noord-Kameroen heeft deze opstand grote betekenis gehad. Men dient hierbij te bedenken dat volgens de Islam rebellie tegen gevestigde leiders een ernstige zonde is. Hoewel deze *jihad* aanvankelijk het karakter had van een hervormingsbeweging onder de nomadiserende Fulani, werd het al snel duidelijk

een revolte tegen de heersende hoofden, waarbij zowel moslims als heidenei
het moesten ontgelden. De leider van de *jihad*, Ousman Dan Fodio, was in d
eerste plaats een geleerde, geverseerd in de Koran en andere moslimgeschr
ten. Hij rechtvaardigde deze *jihad* tegenover zijn volgelingen als volgt:
de heersende leiders zouden onwettige straffen opleggen, niet-moslim tite
gebruiken, corrupt zijn, heidense rituelen doen voortbestaan en de leerst
lingen van de profeet veronachtzamen (Kirk-Greene & Hogbin 1969:120).

Na de machtsovername door de Fulani veranderde er voor de autochtone b
king eigenlijk weinig. Zij hadden er een nieuwe vijand bij gekregen. Van
mindering van de slavenraids was geen sprake. Een Oost-West gordel rond d
gende breedtegraad in Kameroen werd zelfs door de Fulani practisch ontvol
Sommige emirs maakten hun eigen mensen tot slaaf. Fulani slavenjachten li
nog vers in het geheugen, evenals de vele oorlogen en schermutselingen me
ruiterij. Ook door deze vijand werden de Kapsiki en Higi nooit blijvend o
wonnen. De Fulani leden bij tijd en wijlen bloedige nederlagen (Lavergne
:21). Sommige stammen ten Zuiden van de Kapsiki zoals de Goudé en de Njei
die niet over natuurlijke verdedigingsmiddelen beschikten, zijn gedwongen
weest zich bij de Fulani aan te sluiten en zich te islamiseren, of zoals
in Kameroen zegt "fulaniseren".

Voor de Fulani waren de Mandara-bergen een grensgebied met het toch no
tijd geduchte Bornu. Denham's reis van Bornu naar Mandara waarover in het
gin sprake was, mondde uit in een gevecht met de Fulani, en toen Barth 28
later als vriend van de emir van Bornu in deze streken kwam, werd hem doo
Fulani het verblijf geweigerd (Barth 1857:128). Tussen die twee rijken in
klemd, bleven de Mandara-bergen ook in deze periode een vluchtgebied.

Tot de komst van de blanken bleef voor de Kapsiki/Higi de politieke si
atie ongewijzigd, d.w.z. zij zelf bleven marginaal in de belangrijke poli
gebeurtenissen der omgeving, maar onder voortdurende druk van slavenraids
interne oorlogen. Ook het optreden van Rabeh, een Soedanese avonturier di
probeerd heeft een nieuw Bornu te stichten, bracht daar geen verandering
Zijn veroveringstocht bracht veel gruwelen teweeg, maar deed geen rijk or
staan (Hallam 1965).

In het begin van de twintigste eeuw werden de Fulani door de Duitsers
Engelsen militair verslagen. De bergbewoners konden van deze nederlagen
profiteren, doordat de Europeanen de Fulani-hoofden als lokale bestuurde
gingen gebruiken. Niet alleen hadden de kolonisatoren veel bewondering v
kleurrijke cultuur van deze feodaal aandoende vorstendommen, zij hadden
ook weinig keus. De *Kirdi* waren door hun onderlinge oorlogen zo gefragme
dat een ander indirect bestuur niet tot de reële mogelijkheden behoorde.

ontwikkeling wijzigt de verhouding tussen de Fulani en de *Kirdi* echter wel. De Fulani hadden traditioneel geen blijvend gezag over de *Kirdi*-stammen; zij hadden slechts incidentele overwinningen geboekt. Na de komst van de Europeanen verandert dat. Lestringant merkt hierover op:

> "Les structures coloniales à l'arrivée du colonisateur allemand ne furent guère modifiés. Les rapports entre les Habé (= *Kirdi*) et les Foulbé restèrent ceux de vassaux payant tribut à leur féodaux, avec ce correctif que la puissance militaire européenne était mise au service des authorités autochtones instituées et jouait donc en faveur des chefs peuls.
> En effet, ces officiers allemands prirent appui sur les lamibé (= Fulani hoofden) aussi furent-ils enclins à confirmer officiellement l'autorité peule sur les groupements paiens qui avaient rejeté celle-ci qui étaient depuis toujours hors de son obédience" (Lestringant 1964:162).

Dit alles was niet zonder oorzaak. De provincie Adamawa, waartoe het Mandara-gebergte behoort, is een relatief geïsoleerd gebied (Kirk-Greene 1958:8), waarbinnen het Mandara-gebergte weer moeilijk bereikbaar is. Zelf kwamen de blanken pas laat in de bergen. Na Denham en Barth (1822 en 1852) maakten zij pas een halve eeuw later opnieuw kennis met de Mandara-bergen. De eerste exploratie geschiedde door de Duitsers. In 1905 en 1906 doorkruiste kapitein Zimmerman als eerste het gebergte, waarbij hij ook de Kapsiki-hoogvlakte ontdekte (Dominik 1908:308). Vanuit het Westen heeft de penetratie van de Higi-bergen nog later plaats gevonden.

De twaalf jaar dat de Duitsers in Kameroen waren hebben zij veel indruk gemaakt. Oude Kapsiki menen hen nog te herinneren en vertellen verhalen over opwindende gevechten en bloedige slachtpartijen. Vincent bericht van de Mofou soortgelijke reacties (Vincent 1973:35). De Duitsers genoten veel prestige in het gebied en de bergbewoners hebben hen in de strijd tegen de Engelsen en Fransen in de Eerste Wereldoorlog ook gesteund. Wanneer in maart 1916 Kameroen in Franse handen overgaat, laait in het Noorden de oude strijd tussen *Kirdi* en Fulani weer op. De *Kirdi* zien dat de steun van de vreemde overheid is weggevallen en proberen hun kans waar te nemen. Ze stelen de runderen, vallen handelaren aan die van de markt komen, doden Fulani waar ze maar kunnen; de moslims nemen daarop alle vergelding die binnen hun bereik ligt.

Een van de Engelse koloniale ambtenaren schreef vlak na de Eerste Wereld-

oorlog over het Cubanawa-district (het Higi-gebied):

> (these)------"are (sic) the most lawless, ill-governed places I have seen in Nigeria since the early years of the Northern Nigerian Protectc rate. Slave dealing and slave raiding are rampant... chiefs of minor importance were given rifles with which they were encouraged to attack the wretched pagans (who are) hiding like frightened monkeys on inaccessible hilltops ... of course, everyone goes about fully armed: spears, shields, bows and arrows, clubs etc." (Kirk-Greene 1958:84).

In 1920 ging vanuit het Nigeriaanse gedeelte de eerste militaire expeditie de Mandara-gebieden in, hoewel men zich nog niet ver in de bergen waagde. Dit vormde tevens de eerste militaire confrontatie van de Engelsen met de bergbewoners. Hoewel de instructies luidden "the pagans that have never been subjugated e.g. those living in the Mandara hills are to be left untouched for the moment", kwam het toch tot een gevecht bij Bazza (Kirk-Greene 1958:84,85).

De eigenlijke pacificatie van de Mandara-bergen kwam dan ook veel later dan de eerste kennismaking van de blanken er mee. In diverse dorpen zijn de herinneringen aan onderlinge oorlogen en oorlogen tegen de Fulani nog volop levend. Daarbij dient men wel in het oog te houden dat de pacificatie in de bergen niet zozeer het neerslaan van een revolte tegen de koloniale overheid betekende als wel het beëindigen van frequente oorlogen tussen de Kapsiki- en Higi-dorpen zelf. Op de vraag wanneer ongeveer de laatste oorlog tussen twee dorpen viel, geven de informanten doorgaans een tijdsperiode van 20 à 25 jaar aan. Omstreeks 1950 b.v. vielen de oorlogen tussen de dorpen Mogodé en Sirakouti en tussen Kamalé en Garta (zie kaart) Tot die tijd is er voortdurend strijd geweest tussen de Kapsiki- en Higi-dorpen onderling en met de Fulani. Er zijn weinig verschuivingen in bewoning geweest door die oorlogen.

1.2. De ethnische eenheid

De marginaliteit van het gebied komt ook naar voren in de onderhandelingen tussen Duitsland en Engeland over de koloniale grenzen en in de latere wijzigingen van die grenzen tussen Nigeria en Kameroen, welke tussen 1894 en 1960 verscheidene keren plaats vonden en die voor de Kapsiki en Higi uiteindelijk resulteerden in een verdeling over twee verschillende staten. Mede daardoor zijn er verschillende stamaanduidingen ontstaan en heeft in het verleden menigeen ten onrechte gedacht dat het hier om twee afzonderlijke groepen ging.

Vroeger was er nauwelijks enige binding die uitsteeg boven het dorps-

niveau. De taal, die vaak aan ethnische identiteit bijdraagt, verenigt de Kapsiki weinig. Men kan niet van een algemene Kapsiki- of Higi taal spreken. De taalsituatie kan het beste omschreven worden als een cluster dialecten met zeer vage grenzen; een paar dorpen samen spreken één dialect, waarbij ieder dorp zijn eigen specifieke tongval heeft. In het Nigeriaanse gedeelte onderscheidt men zo acht hoofddialecten (Mohrlang 1972), en in Kameroen moet men er minimaal drie onderkennen. Bij één Kapsiki-dorp (Kortchi) is zelfs sprake van een eigen taal. Het hele Higi/Kapsiki-cluster behoort tot de Chadic taalfamilie en wel tot de Biu-Mandara afdeling daarvan (Newman & Ma 1966).

Met de dialecten variëren ook andere cultuuruitingen. Allerlei huwelijks-, initiatie- en begrafenisgebruiken vertonen van dorp tot dorp aanzienlijke verschillen. Al deze variatie draagt uiteraard niet bij tot ethnische eenheid. De ethnische identiteit van Kapsiki en Higi wordt tegenwoordig versterkt doordat zij elk hun bestuurlijke eenheid vormen; in Nigeria behoren alle Higi (plus wat Margi) tot het Cubanawa-district (Mubi-division, Gongola State), terwijl het canton Mogodé precies alle Kapsiki-dorpen omvat (arrondissement Mokolo, departement Margui-Wandala).

Ook in de overleveringen van de Kapsiki is er weinig dat hen samenbindt. De herkomsttradities zijn alle verhalen over migraties; daarbij is er geen oorsprongstraditie voor de hele Kapsiki/Higi-groep, er zijn alleen dorpsgeschiedenissen. De voortdurend wisselende vijanden hebben kennelijk aanleiding gegeven tot het zoeken van steeds nieuwe woongebieden, want terreinen met zowel goede verdedigingsmogelijkheden als redelijke bouwgrond in de nabijheid zijn schaars. Het gevolg is een lokale geschiedenis vol van kleinschalige verhuizingen. Men komt uit bergen twintig kilometer verderop en is met een handjevol mensen naar het huidige dorp gekomen. Een paar mythische plaatsen liggen op één à twee dagmarsen verwijderd, niet verder, en meestal nog binnen de bergen. Ook de tijdsdiepte is gering. Genealogieën gaan de 11 generaties nergens te boven en zijn vaak veel korter, gemiddeld 5 generaties. Binnen een dorp hebben verschillende clans weer hun eigen herkomsttradities, al traceert men de oorsprong van het dorp naar de eerste zich op die plaats vestigende hoofdman.

Globaal zijn er op basis van de herkomsttradities van de Kapsiki twee groepen dorpen te onderscheiden; enerzijds de dorpen die uit het Westen afkomstig heten te zijn, anderzijds de dorpen die hun afkomst traceren op het dorp *Meakelɛ* of Goudour, in het Oosten van de Mandara-bergen in het Mofou-gebied[5]. In beide groepen zijn subgroepjes te onderscheiden waarbinnen de dorpen zich met elkaar verwant achten, groepjes die echter geografisch verspreid kunnen zijn. Over het algemeen sluit de informatie uit dorpen binnen deze subgroepjes voldoende aaneen om enig vertrouwen te kunnen hebben in de historische kern van de tradities, al zijn chronologische conclusies niet te trekken (van Beek 1973). Deze tradities van dorp verwantschap zijn sociaal zeer relevant. Zo hangen b.v. regels over oorlo voering er van af. Ook vertonen deze verwante dorpen onderling minder cul turele variatie; initiatie-riten bijvoorbeeld komen duidelijk overeen.

Binnen de bergen en binnen één ethnische groep hebben zo in de loop va de geschiedenis voortdurend verschuivingen plaats gevonden, waardoor de kleine lokale eenheden hun autonomie bewaarden en door de voortdurend wis lende bindingen en vijandschappen geen grotere politieke eenheden zijn gevormd. Boven het dorpsniveau zijn er enkele religieuze vormen van autoriteit die samenbinden, maar die functioneren slechts incidenteel.

1.3. Natuurlijk milieu

De Kapsiki zijn in de eerste plaats landbouwers: de verbouw van granen is de spil waar het economisch leven om draait. Op deze breedtegraad (10 à 11°NB) is het klimaat droog. Een korte regentijd van mei tot september moet al het water leveren voor de rest van het jaar, totaal zo'n 800 à 950 mm. in 60 à 70 regendagen. Het begin van de regentijd kondigt zich aa met heftige windstoten en onweersbuien. De regens komen in de maanden mei en juni slechts bij grote tussenpozen, en alleen juli en augustus zijn ec regenmaanden, koel en vochtig met soms dagenlange motregens en mist. De droge tijd zet daarna warm in, maar in december en januari daalt het kwik 's nachts weer tot 8°C. Tegen het slot van de droge tijd loopt de temperatuur weer op totdat overdag temperaturen van 40°C en 45°C bereikt worden. In die maanden verkoelt de Harmattan uit het Noord-Oosten evenmin en zijn de nachten zeer heet. Boven in de bergen en op de hoogvlakten is het iets koeler en valt iets meer regen dan in de vlakte. In de vegetatie overheersen lage en doornachtige plantensoorten. Bomen zijn schaars en staan verspreid in het landschap, zoals de accacia, cailcedraat en tamarinde. Door de relatief hoge bevolkingsdichtheid is er weinig wild. Alleen in de minder bewoonde gebieden leven wat antilopen, apen, vossen en vogels naast de alom aanwezige hagedissen, kameleons en slangen.

1.4. Bezitsverhoudingen: land, begroeiing en water

Het voornaamste productiemiddel voor de landbouw is de grond. Vroeger verbouwde men overwegend op de hellingen, uit veiligheidsoverwegingen en

economische motieven, nl. makkelijker ontginning en betere waterbeheersing. Sinds de pacificatie wordt ook in de vlakten verbouwd, de hoogvlakte in Kameroen en de lager gelegen dalen in Nigeria. In Nigeria komt die verbouwing iets sneller op gang dan in Kameroen en daar leidt het al tot migratie. Het voordeel van de vlakke akker is dat er niet met stenen muurtjes geterrasseerd hoeft te worden zoals op de hellingen; verder zijn er minder stenen waardoor gebruik van andere hulpmiddelen dan alleen de hak mogelijk wordt. In gunstige jaren kunnen er veelvouden worden verkregen van de oogsten van de berghellingen. Men heeft op de vlakte wel wat meer last van onkruid en droogte. Naast beide typen akker is tegenwoordig de *rhwa* (waterpoel) als landbouwgrond in trek. Bij putten waar blijvend water is, kunnen gewassen als yam, zoete aardappelen en maniok worden verbouwd. Recent zijn met de komst van het toerisme deze plaatsen nog belangrijker geworden door de verbouw van aardappelen en de teelt van groenten voor het hotel in Rhoumsiki.

Een belangrijk gevolg van de pacificatie is dat landbouwgrond minder schaars is dan een halve eeuw geleden. Toen immers kon men in de vlakte en de hoogvlakte niet verbouwen. De druk op de landbouwgronden was toen veel groter. Men woonde dichter op elkaar in het dorp en alleen de dapperste mannen hadden hun akkers ver weg.

> Vroeger waren er, volgens onze informanten, aanzienlijk meer conflicten over grond dan tegenwoordig. Ook in de traditionele verhalen komt dit thema nogal eens naar voren; een stervende vader verdeelt zijn grond over zijn zoons, die daar na zijn dood ruzie over krijgen. Verder bestaat er een expliete norm dat het dorpshoofd voldoende grond om zijn huis dient te hebben om te verbouwen. Hij mag nooit verplicht worden het veld in te gaan, want hem mag zeker niets overkomen.

Sinds de pacificatie is de grond weer, om met Nieboer (Nieboer 1910) te spreken, een "open resource" geworden, met verstrekkende consequenties voor de sociale verhoudingen. De vlakten zijn in cultuur genomen, en men gaat verspreider wonen. In de diverse dorpswijken en dorpen is het hele scala te vinden van geconcentreerde bewoning tot volledig verspreid wonen te midden van eigen akkers. Sinds men zich twee generaties geleden over de vlakten is gaan verspreiden, zijn de gronden daar afgepaald en geclaimd.

> Grenzen van akkers worden in principe gevormd door rivierbeddingen. Iedere claim op een veld stopt bij de eerstvolgende (droge) rivierbedding. Verder worden rijen armlange stenen ingegraven om de belangrijkste grenzen aan te duiden; kleine steentjes of opgehoopte voren aarde en gras kunnen dan voor de onderverdeling van de akker gebruikt worden.

Tegenwoordig is er geen echte *gamba* (onontgonnen velden, brousse) meer volgens de informanten. Alle grond heeft een eigenaar maar niet alle grond is in gebruik genomen. Hoewel land in principe behoort tot degen die het ontgon en diens nageslacht, dus de facto in handen is van indi duen, stelt de clan bepaalde grenzen aan beschikkingsmacht (zie 3.4.). Verkoop van land is mogelijk, maar wordt afgekeurd. Men leent land lie ver uit. Deze leningen kunnen een permanent karakter krijgen. Dit is vooral het geval nadat de eigenaar gestorven is en de erfgenaam de lee relatie heeft overgenomen. Hierdoor kan onzekerheid ontstaan over het feitelijke eigendomsrecht. Dit, én de grensbepaling van de akkers, kan echter nog wel aanleiding geven tot conflicten; vooral vlak voor de za tijd zijn daar wel wat rechtzaken over. Het aantal zaken over land sta echter in geen verhouding tot het aantal zaken over werkelijke knelpunten van de Kapsiki-samenleving, zoals terugbetaling van bruidsprijzen. Nieuw bij deze rechtszaken over grond zijn de conflicten over vla ke akkers en de afbakening van de tuinen bij de *rhwa*, de moestuinen. De "open hulpbronnen" tenderen zich weer te sluiten en de druk op de g neemt geleidelijk toe.

Het kardinale feit blijft echter dat het nu nog steeds makkelijk is om aan grond te komen. Velen hebben veel meer land dan ze kunnen bewer ken en lenen dat makkelijk uit. De lener komt daarmee nauwelijks in he krijt te staan. Hij bezegelt de overeenkomst door de eigenaar een krui bier te geven, of kan een nominale tegenprestatie leveren door een koe of een paar geiten voor de eigenaar te hoeden. Er hoeft geen deel van oogst gegeven te worden; de overeenkomst is blijvend, ook zonder verde giften. Wel worden leningen vaak aan vrienden verstrekt (vriendschap i een belangrijke factor in de sociale relaties, zie 6.1.3.) op voet van volkomen gelijkheid. Leent men binnen de eigen afstammingsgroep, dan l het gezamelijke groepslidmaatschap voldoende gewicht in de schaal om het land van de ander zonder verdere verplichtingen te kunnen lenen. Informanten schatten dat ongeveer de helft van de mensen op het terrei van een ander verbouwt, een schatting die zeer dicht bij de werkelijkheid bleek te liggen. Doordat het door vriendschap en verwantschap zo makkelijk is om land te lenen, vormt eigendom van veel grond dan ook g machtsbasis in het dorp.

Zeggenschap over grond impliceert niet automatisch zeggenschap over wat op dat stuk land groeit. Bomen bijvoorbeeld, een ander productiemiddel en wel één dat schaars is in dit gebied, zijn privé-eigendom ne als de akkergronden. Uitzondering hierop vormen de struiken en bomen d

per de brousse in, waar nog geen claims op zijn gevallen, of die niet bruikbaar zijn voor iets anders dan brandhout. Zeggenschap over bomen is onafhankelijk van het land waar ze op staan. Leent of koopt men land van een ander, dan zijn de bomen erop niet in de transactie inbegrepen. Het is normaal dat de eigenaar van dat stuk grond elk jaar de takken van de bomen komt kappen voor eigen gebruik. Grote bomen noemt men naar de eigenaar. Nieuwe bomen, die geplant worden en opgroeien tijdens de gebruiksperiode van een lener, zijn eigendom van de lener, ook nadat de landeigenaar zijn grond weer heeft opgeëist.

Twee uitzonderingen op deze regel vormen de *ndeweva* en de *sewe* (resp. Zizifus mauritania L, en Acacia aldida Del.), aangezien de Kapsiki van mening zijn dat deze bomen niet geplant kunnen worden maar uit zichzelf uitspruiten. Wanneer zo'n boom in een geleend veld opgroeit mag de gebruiker van het veld de takken kappen, maar de tronk is van de eigenaar.

Een laatste en vitale factor is water. Waterputten en -poelen zijn nooit privé-eigendom en de toegang is voor ieder altijd vrij, over welk stuk grond het pad ook mag lopen. Wanneer de grond bij aanhoudende droogte droog valt, dan kan het geclaimd worden; dit gebeurde in de droogteperiode 1968-1973 met enige regelmaat, en gaf aanleiding tot nogal wat conflicten: de één was geneigd het drooggevallen plekje als land te beschouwen, terwijl de ander het nog als poel bleef beschouwen.

1.5. Landbouw

De landbouw wordt sterk bepaald door de jaarcyclus van droge- en regentijd. Het onderscheid tussen natte en droge tijd is opvallend. In het landschap overheerst in de droge tijd de dan gebruikelijke geelbruine kleur. Dor, kaal en droog met weinig begroeiïng, zijn de hellingen hier en daar bezet met bomen en vooral doornstruiken. In de natte tijd is dit alles onherkenbaar. De berghellingen zijn groen en overal zijn de huizen nu verscholen achter hoog opschietende gierstvelden, een ware metamorfose. In de korte regentijd van juni tot september, is iedereen bijzonder druk met de landbouw. Na de eerste regens worden de gierst en de mais gezaaid. In de maanden daarop plant of zaait men de pinda's, tabak, aardappelen, zoete aardappelen, bonen, sesam en zuring. Regelmatig moeten de velden dan gewied worden. Tegen september wordt als eerste de mais geoogst, daarna de gierst, pinda's en andere gewassen. Een moeilijke tijd van honger is daarmee achter de rug. Men blijft tijdens en na de oogst druk met huizenbouw (er is dan genoeg water om leem te maken voor

nieuwe hutten), vlechtwerk en dorsen. Pas wanneer in januari het water schaarser wordt, is er minder werk. Dan jaagt men en volgen een aantal maanden waarin meer tijd is voor feesten en rituelen.

Van alle bovengenoemde gewassen is gierst verreweg het belangrijkst Het merendeel ervan wordt geconsumeerd; de vrouwen malen het en koken er een brei of "boule" van, *δafa*, het hoofdvoedsel van de Kapsiki. Gie wordt ook in de vorm van bier geconsumeerd, ook zeer belangrijk in het leven van de Kapsiki. In feite heten zij ernaar. "Kapsiki" is afgeleid van *kapsekε*, het kiemen van de gierst alvorens er bier van te maken, h typische Kapsiki-procédé voor het bierbrouwen. "Kapsiki" is dus te ver talen met "bierbrouwers". De overige gewassen vormen hier een aanvulli op. Mais dient vooral om de eerste honger te stillen in de natte tijd; pinda's functioneren in allerlei sausen van de boule maar zijn voor al cash-crop; in de landbouw zijn zij belangrijk als rotatiegewas met de gierst. Zoete aardappelen, en recenter ingevoerde gewassen als maniok yam, geteeld op waterrijke plaatsen, zijn incidentele vervangingsmidde voor de *δafa*. Voor de boule-saus worden verder verbouwd sesam, bonen, de zuring en kweek (resp. Sesamum, Vigna unguiculata L., Hibiscus sabe riffa en Agropyron roegneria), naast wat Cucurbitaceae en gombo (Hibis esculentus). Voor eigen gebruik is ook de tabak die om het huis wordt bouwd en door de man met soda vermengd gesnoven wordt. Sinds kort word als cash-crops ook uien, knoflook en aardappelen geteeld.

1.6. Veeteelt

Hoewel de Kapsiki vooral landbouwers zijn is het houden van vee eco misch zeker niet onbelangrijk.

Van een sample van 30 erven waren er 11 (37%) die één of meer koeie hadden. Het gemiddelde lag op 1,3 per erf. Opmerkelijk is dat een m óf over één of twee, of over meer dan vijf koeien beschikt, een nog polaire verdeling tussen rijk en niet-rijk.
Van de 30 hadden er 22 erven één of meer geiten en/of schapen (deze gelden als equivalent) d.w.z. 73%, waarbij aangetekend moet worden erkort tevoren een epidemie onder geiten was geweest; 60% van de ge ten was daaraan gestorven, 20% van de schapen: vóór de epidemie had men per erf 4,9 stuks kleinvee, erna 3,3. Verder in ditzelfde sampl één paard (in een erf zonder verder vee) en één ezel (in een erf me één koe).

De Kapsiki hebben een eigen kortgehorende, zwartbonte rundersoort, in de bergen relatief goed gedijt en sterk verschilt van de runderen v de Fulani. Over het algemeen worden de koeien niet gemolken. Voor de

Kapsiki is de sociale functie van vee zeker zo groot als de economische. Runderbezit betekent prestige maar is ook een mogelijkheid tot investeringen van economische winsten.

Meer dan bij andere productiemiddelen, geldt bij het verwerven van koeien, dat er een blijvende relatie ontstaat tussen beide partijen in de transactie. De risicofactor zal daar niet vreemd aan zijn. Er zijn twee manieren om aan een koe te komen: *yɛsehɯ* en *zhɛnerhutla*. *Yɛsehɯ* is kopen met gedeeld risico, waarbij de koper niet een koe of kalf koopt, maar een kalf dat nog geboren of zelfs verwekt moet worden. De koper spreekt af dat het eerste (koe)-kalf van een bepaalde koe voor hem (de koper) is en betaalt daarvoor ongeveer de helft van wat een kalf kost. De koopsom wordt daardoor geruime tijd - soms jaren - eerder overgedragen dan het kalf. Voor een stierkalf wordt minder betaald dan voor een koe-kalf. De transactie kan plaats vinden voordat de koe in kwestie drachtig of zelfs tochtig is. Wanneer deze koe sterft wordt het geld teruggegeven of wordt de afspraak overgezet op een andere koe of de dode koe wordt geschonken inplaats van het beloofde kalf. Als men voor een stierkalf heeft betaald geldt dit als gelijkwaardig, bij een koe-kalf moet de helft van de koopsom nog terugbetaald worden. De uiteindelijke overdracht van het kalf vindt zonder ceremonieel plaats, maar in de looptijd van de transactie kan de verkoper aan de (aspirant)-koper allerlei diensten vragen die deze laatste moeilijk kan weigeren, b.v. leningen. Naar schatting is 75% van de gekochte koeien *yɛsehɯ* gekocht, want een koe is te duur om "gewoon" te kopen, d.w.z. *zhɛnerhutla*. In dit laatste geval betaalt men het kalf constant nadat het geboren is. Wanneer de gekochte koe veel kalveren produceert geeft men haar terug aan de oorspronkelijke eigenaar: "men geeft het geluk terug". Dit kan gebeuren na drie kalveren maar moet gebeuren als er vier zijn. Men telt alleen de koe-kalveren. Bij het teruggeven maakt de oorspronkelijke koper bier. De verkoper besproeit de geproduceerde kalveren daarmee (de gebruikelijke wijze van zegenen) zodat ze geluk zullen blijven hebben, en neemt de oude koe weer mee naar huis. Meestal echter is de productie lager en wordt de koe geslacht voordat er zoveel koekalveren zijn. Dan moet de koper de horens en de geslachtsorganen van de koe na de slacht retourneren aan de verkoper. Wanneer er nog niet volledig is betaald of wanneer de getuige bij de transactie (meestal tevens de herder) geen geit heeft ontvangen bij de overeenkomst, óf wanneer men zelf de geslachtsorganen van de koe opeet, moet de hele kop (*rhutla*) terug gegeven worden.
De achterliggende gedachte is dat een verkochte koe alleen dan goed produceert als de verkoper helemaal gelukkig is met de transactie. Daarom is men hem wat verschuldigd wanneer er veel kalveren komen.
Deze vorm van transactie wordt daarom ook vergeleken met het betalen van de bruidsprijs en geeft net als het huwelijk aanleiding tot conflicten en rechtszaken, door o.a. de lange periode die tussen de ontvangst en het teruggeven van de koe ligt.

Rundvee wordt doorgaans gehoed door een vriend of door bevriende Fulani die in dezelfde streek wonen. Deze laatsten melken de dieren wel en geven een gedeelte van de melk aan de eigenaar. Als verdere tegenprestaties voor het hoeden van de runderen kan de Kapsiki-eigenaar zijn Fulani-vriend helpen bij het bouwen van een huis of bij andere werkzaamheden waarbij deze meer werkkrachten nodig heeft dan zijn eigen familie op kan brengen. Het kleinvee wordt

gehoed door de jongetjes en wordt in de natte tijd 's nachts opgeborgen in de stallen onder de graansilo's in het huis. In een enkel geval kan eer huis ook een stalruimte voor koeien bevatten, maar dat is meer uitzondering dan regel.

De Kapsiki zijn trots op hun eigen slag runderen. De verkoopprijs van een echte Kapsiki-stier is doorgaans het dubbele van die van een Fulani-stier. Als men al vee verkoopt, dan vooral het Fulani-vee. Verkoop van schapen, geiten en runderen gebeurt alleen in tijden van acute geldnood. Er wordt wel geslacht voor eigen consumptie of voor verkoop op de markt, n het eerste doel van runderen en kleinvee heeft toch te maken met het huwelijk. Bruidsprijzen worden in geiten of schapen betaald, terwijl het rund een rol kan spelen bij de voltrekking van een huwelijk, eventueel ook als deel van de bruidsprijs. Geiten en schapen zijn het spaarkapitaal voor eer man om getrouwd te blijven en een Kapsiki ziet zich alleen op de belangrijkste feesten van het dorp (huwelijksfeesten, tweelingfeesten, initiatie en begrafenissen) genoodzaakt om op dit kapitaal in te teren. Ook de offer eisen vaak geiten of schapen. Doordat traditioneel rund- en geitenvlees alleen voor belangrijke festiviteiten bestemd is, is het aandeel ervan in de dagelijkse voeding relatief klein. Voor de dagelijkse eiwitten die mees in de saus van de giersteboule worden verwerkt, is men meer aangewezen op de gedroogde vis, die op alle Kapsiki- en Higi-markten te koop is (zie Couty 1964) of op kippen, muizen, vogels e.d. Die gezinnen, die een of me koeien hebben en deze door Fulani laten hoeden, kunnen periodiek, meestal eenmaal per week, beschikken over wat melk die hun door hun herdersvriend wordt gebracht.

De tendentie bij de betaling van de bruidsprijs gaat steeds meer in de richting van vervanging van het vee door geld. Daarmee daalt de sociale w de van vee en wordt de economische waarde belangrijker. Langzamerhand tekent zich een ontwikkeling af in de richting van meer marktgericht veehouden. De veedichtheid zal door de ecologische situatie echter niet ster verhoogd kunnen worden (Fréchou 1966), zodat het onwaarschijnlijk is dat in de toekomst vlees een veel grotere rol zal gaan spelen in de voeding d tot dusverre het geval is geweest. Het komt momenteel steeds meer voor, d een gezinshoofd dat dringend behoefte heeft aan geld, een geit of zelfs een koe verkoopt of slacht om zijn financiële behoeften te dekken. Op de wekelijkse markten is in de meeste dorpen elke week vlees van een of meer geslachte koeien en/of geiten beschikbaar dat, afhankelijk van het seizoen, gretig aftrek vindt onder de bevolking. Voor het dorp Mogodé geldt dat op de wekelijkse markt er één koe wordt geslacht op een bevolking van

2443 zielen. Andere markten zijn beter voorzien van vlees, die van Roumsou en Sir b.v. Reden hiervoor is dat er meer Fulani in de nabijheid wonen, want lang niet alle op de markt geslachte koeien zijn van Kapsiki-eigenaars.

Doordat vooral de jongens de geiten en schapen hoeden, is deze sector van het economische leven het kwetsbaarst voor verandering. Door het schoolgaan is het beschikbare aantal jongelui sterk teruggelopen, vooral in de meer geëvolueerde dorpen. Her en der klagen de oude mannen dan ook dat de geiten en schapen niet meer goed gehoed worden, dat ze de oogst opeten en dat het onmogelijk is om zo voor zichzelf te zorgen. Ook in het Nigeriaanse Higi-gedeelte, waar schoolgaan een algemener verschijnsel is dan in het Kameroenese Kapsiki-gebied, is voor dit probleem nog geen oplossing gevonden. De enige aanpassingen die men tot nu toe heeft gevonden, zijn een lange opsluitperiode van de schapen en geiten in de stallen en grotere kuddes per jongetje. Een herziening van de traditionele arbeidsverdeling is hier nodig, maar nog niet gevonden. Alleen in de vlakte tussen Michika en Lassa is een marktgerichter bedrijfsvoering de oorzaak geweest van het verminderen van het aantal geiten en schapen ten gunste van varkens. Hoewel sommige moderne Kapsiki en Higi uit de bergen daar de voordelen wel van inzien, is de prijs van kleine zwijntjes nog dermate hoog, dat de investering niet verantwoord is, nog afgezien van de aanpassingen die het zou vergen, aangezien ze door dezelfde jongetjes gehoed zouden moeten worden of op stal gevoederd.

Het fokken van pluimvee daarentegen is vrouwenwerk. De Kapsiki-vrouwen fokken kuikens op en verkopen ze als jonge kippen op de markt. Dit vormt een belangrijke bron van dierlijk eiwit en'is ook economisch van grote betekenis (zie 2.3.).

1.7. Andere voedselbronnen

Naast de landbouw en de veeteelt verschaffen verzamelen en jagen ook wat voedsel. Verzamelen heeft maar een kleine plaats in deze gemeenschap. De vrouwen die de brousse ingaan om hout te kappen, eten wat vruchten en 's middags plukken zij b.v. bladeren van de jeneverbes om zout uit te halen, of de vruchten van de Capsicum frutescens (L), als peper. Wel zijn tal van eetbare wortels bekend maar die worden alleen als voedsel gebruikt in tijden van hongersnood en misoogst. Jongetjes die de geiten hoeden eten ze wel altijd. Veel belangrijker is natuurlijk het verzamelen van planten voor de inheemse farmacopee (zie 8.3.). De jacht heeft ook een gering aandeel in de voedselvoorziening. Als men de legenden mag geloven was de buit

vroeger niet alleen veel gevariëerder, maar ook veel groter dan nu. De overleveringen verhalen van olifanten, buffels en panters, terwijl men zich tegenwoordig tevreden moet stellen met wat kleiner wild: duikeranti lopen, konijnen, parelhoenders, maar nog het meest met ratten, muizen er vogels. De vrij hoge bevolkingsdichtheid is oorzaak van een relatief lage wildstand. De collective jachten (zie 9.6.) in januari dienen ook mee als cyclisch ritueel dan als belangrijke factor in de voedselvoorziening gezien te worden.

1.8. Technologie

Binnen het landbouwsysteem is de technologie één van de belangrijkste factoren voor de adaptatie van een cultuur aan zijn milieu. Bij de Kapsi is sprake van een vrij intensieve adaptatie, dank zij met name de ijzertechnologie. De ijzeren hakken, sikkels, messen, bijlen en dissels maken de vrij intensieve landbouw mogelijk op het moeilijke maar redelijk vruc bare terrein. Hierin zijn met name de smeden belangrijk; zij verzorgen e aantal specialistische technieken die voor het voortbestaan van het dorp van groot belang zijn. Voor wat de economische productie aangaat is het smeden van ijzer het belangrijkst; voor een hak of sikkel moet een Kapsi bij een smid komen en aangezien de smeden een kleine, endogame minderhei vormen binnen de Kapsiki-maatschappij, geeft dit hun een belangrijke fun in de adaptatie van de hele maatschappij aan de omgeving. De in het dage lijks gebruik onmisbare aardewerken potten en kruiken worden alleen door smidsvrouwen gefabriceerd. Dat de specialistische taken allerminst hier beperkt zijn moge blijken uit onderstaand schema (op de details ervan za in hoofdstuk 7 worden ingegaan).

Tabel 1: Arbeidsverdeling smeden (alleen specialistische taken).

man	vrouw
ijzer smeden	pottenbakken
brons gieten	
divinatie	
begraven	
muziek	
medicijnen (mannelijk)	medicijnen (vrouwelij

De grondstoffen voor het smidsbedrijf komen merendeels uit de Mandara bergen zelf, meestal in de buurt van het dorp. Ijzererts wordt als magni

gewonnen in diverse rivierbeddingen, vooral in het Noorden van het Kapsiki-gebied. Vroeger was er veel handel in staven ijzer, het halfproduct waarvan de plaatselijke smid zijn ijzeren voorwerpen smeedt. Tegenwoordig heeft uitheems geproduceerd ijzer dit vrijwel geheel vervangen. De ertsen voor het bronsgieten worden daarentegen ingevoerd uit Nigeria. Vooral de Zuidelijke Kapsiki-dorpen tellen diverse smeden die zich in deze techniek hebben gespecialiseerd. Klei voor aardewerk wordt ter plaatse gevonden. Ieder dorp kent een aantal vindplaatsen en is zelfvoorzienend.

Andere grondstoffen zijn niet aan de smeden voorbehouden. Stenen en hout dienen voor huizenbouw, werktuigstelen en huisgerei; gierststengels als brandstof en bouwmateriaal, grasstro is belangrijk voor manden, filters en graanschuren (één type graanschuur wordt namelijk gevlochten). Daarnaast gebruikt men de dieren behalve als voedselbron ook voor grondstoffen en energie. Dierenbotten worden niet benut, huiden daarentegen wel: kleding, schilden en draagdoeken worden van geiten- of buffelhuiden gemaakt. Voor transport wordt in toenemende mate gebruik gemaakt van ezels. In sommige delen van het plateau maar vooral in de vlakte van Higi-Nigeria gebruikt men ossen voor de ploeg, waardoor men zeer veel gierst kan verbouwen. Dit is echter nog beperkt.

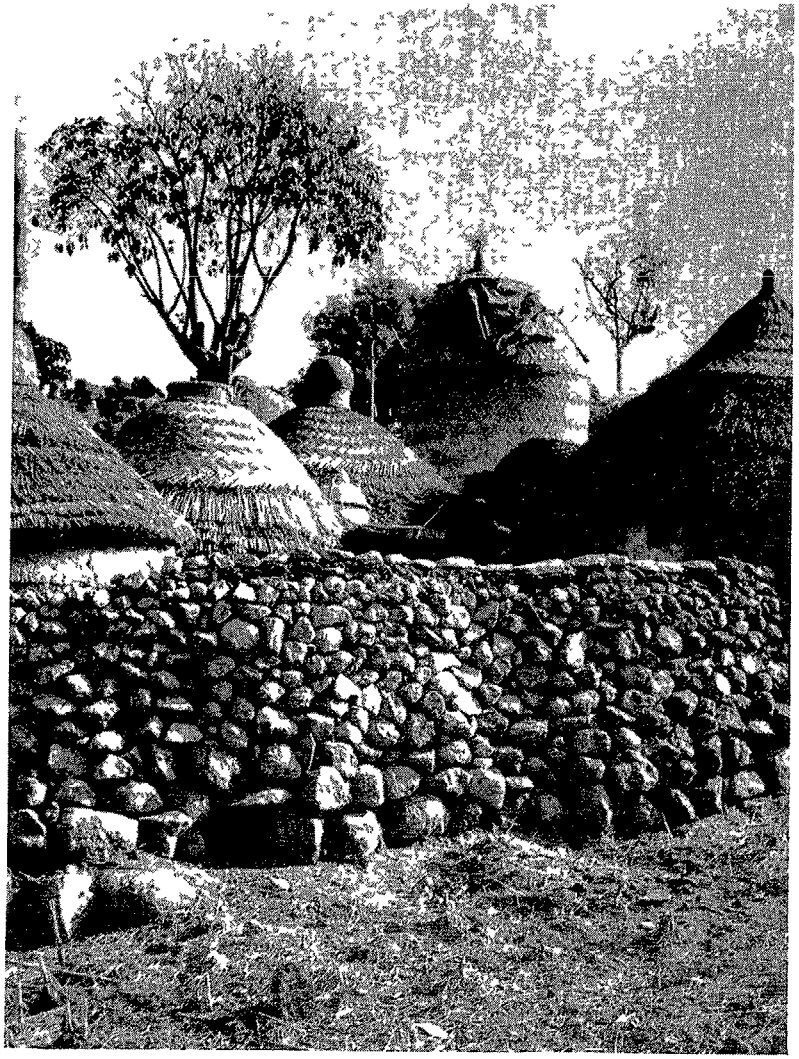
Al met al is de adaptatie van de Kapsiki aan hun omgeving dermate groot, dat veranderingen in landbouwsysteem en/of technologie hier moeilijk verbeteringen in aan zouden kunnen brengen. Vooral op de berghellingen is dat duidelijk; een andere wijze van verbouw dan daar sinds jaar en dag wordt toegepast is nauwelijks denkbaar. Alleen in de vlakte en op het plateau zijn er mogelijkheden tot werkelijke productieverhoging.

Toch is niet in alle opzichten de adaptatie maximaal. Enerzijds is een deel van de technologie gericht op niet-productieve zaken, bijvoorbeeld de bronsgiet-techniek, anderzijds verhindert de religie een optimale exploitatie van de mogelijke voedselbronnen. De niet-smeden achten bijvoorbeeld tal van diersoorten die de smeden wel eten oneetbaar en hebben daardoor een minder eiwitrijk menu (zie 7.4.2.). In zekere zin zou men dit een luxe van de cultuur kunnen noemen, een luxe die zij zich dank zij de grotere over-all adaptatie wel kan veroorloven.

1.9. De Kapsiki-maatschappij als geatomiseerde smaenleving

Podlewski merkte op in zijn globale beschrijving van de Kapsiki, dat de Kapsiki sterk de indruk maakten van "une société qui suffit à elle-même". (Podlewski 1961:18). Dat klopt. Zij vormen een autonome adaptatie aan hun omgeving, die bijzonder weinig van buitenaf nodig heeft. Podlewski's op-

merking geldt niet alleen voor de hele Kapsiki-maatschappij, zij geldt eveneens voor de delen waaruit die maatschappij is opgebouwd. De dorpe clans en erven van de Kapsiki zijn bijzonder autarkisch en geven hetze beeld: zij zijn zichzelf voldoende. Met recht kan men spreken van een atomiseerde samenleving, een atomisering waarvan wij sommige wortels h ben gezien in de geschiedenis van het gebied maar waarvoor tevens fact ren te vinden zijn in de karakteristieken van de landbouw en veeteelt, in de hele adaptatie aan het milieu. Daarbij vormde de openheid van de hulpbronnen een van de randvoorwaarden voor de continuiteit van het sy teem. Deze versnippering van de samenleving in haar kleinste constitue elementen zal ons de komende hoofdstukken bezig houden. Hoe functionee een dergelijke geatomiseerde samenleving? Door welke processen wordt d versnippering gehandhaafd en welke factoren houden de maatschappij bij Kortom: Welke zijn de eenheden en welke bindingen bestaan er tussen de eenheden? Daartoe zullen wij in hoofdstuk 2 en 3 een beschrijving geve de voornaamste "atomen" van deze maatschappij (resp. dorp, wijk, erf e clan) en in hoofdstuk 4, 5 en 6 ingaan op de voornaamste bindingen: ve wantschap, huwelijk, politiek, oorlog en recht. De smeden vragen dan d aandacht; zij geven door hun sociale situering een heel eigen cachet a deze cultuur, en dragen op hun wijze bij tot zowel in stand houden van fragmentatie als tot bindingen van de groepen onderling. Deze dialecti die in de smidspositie naar voren komt, blijkt nog sterker uit de Kaps religie; enerzijds worden daarin de isolerende tendenties versterkt (h stuk 8), anderzijds kan ook een meer Durkheimiaanse interpretatie word gegeven en kan men bindende elementen aanwijzen (hoofdstuk 9, 10 en 11 zullen trachten aan te tonen dat in de religie die fundamentele dialec tiek van de Kapsiki-cultuur in symbolische vorm tot uitdrukking komt. zal in het afsluitende hoofdstuk worden gedaan.



Een erf in Roumsou (de opbouw van stro op één hut is vanwege een feest)

HOOFDSTUK 2 DORP, ERF EN PRIVACY

De Kapsiki/Higi-maatschappij is opgebouwd uit relatief autonome eenheden als dorp, erf en clan. Hiervan zullen wij in dit hoofdstuk de territoriale eenheden bespreken, de woongroepen dus. Een aantal waarden van de Kapsiki-cultuur spelen daarin een centrale rol.

2.1. Dorp en wijk

De dorpseenheid, elders in het Mandara-gebergte gelegen op de hellinge van één berg en daarom vaak "massif" genoemd, is in het Kapsiki-gebied duidelijk te onderkennen: zij heeft een eigen naam en territoor, eigen pc litieke organisatie en dialect. De Kapsiki duiden dit aan met het woord *meleme*. Onderverdelingen van het dorp heten dan *rhedukwu* (wijk). De diverse Kapsiki-dorpen heten soms naar de berg waar zij bij of op liggen; meestal is de betekenis van de dorpsnamen moeilijk te achterhalen. Het ka de naam van een mythische stichter zijn zoals bij Mogodé (*Ngweδu*), of eer eigenaardigheid in het terrein, b.v. Rhoumshi (*rhweme pəhi*, berg van de apen) maar de meeste namen zijn onvertaalbaar, b.v. Sir, Kila, Himeke (= Futudo).

Een Kapsiki-dorp ligt vanouds op de hellingen van de bergen of de randen van de hoogvlakte, maar sinds twee generaties is men zich gaan vestigen in de vlakte die het Higi-gebied in het Westen begrenst, het Marguiterritoor. Daar zijn nieuwe dorpen ontstaan, die soms een duidelijke banc met de moederdorpen hebben gehouden, in andere gevallen echter zelfstandi geworden zijn. Waar de dorpseenheden en de dorpsgrenzen in de bergen duidelijk zijn te onderkennen en af te bakenen, is de situatie in de vlakte veel gevariëerder en onduidelijker. Daar is het vaak moeilijk van dorpen spreken; de huizen staan sterk verspreid, politieke organisatie is nog we nig uitgekristalliseerd terwijl de "kolonisten" hun banden met het moeder dorp als belangrijker zien dan de verplichtingen die het nieuwe samenlevingsverband hun oplegt. Maar deze nieuwe dorpen in de vlakte blijven eer minderheid. De grootste categorie dorpen is die van de bergdorpen, die het traditionele patroon vertonen; waar hieronder over dorpen wordt gesproken slaat dit op deze grootste groep van bergdorpen.

Er zijn ongeveer 35 Kapsiki-en Higi-dorpen; de mediane dorpsgrootte is ongeveer 3100 inwoners, modaal ± 1800. De dorpen variëren sterk. In het ene dorp staan de huizen dicht opeen, en ziet men een duidelijke dorpsker b.v. Rhoumsiki. In veel gevallen is de bewoning verspreider, liggen de hu zen ver uiteen omgeven door hun eigen akkergronden en is er slechts met n

te een dorp of een dorpskern te onderscheiden, b.v. Himeke. In alle gevallen zijn de dorpelingen echter zeer goed op de hoogte met de gronden en grenzen van hun *meleme*. De grenzen van het dorp kent men aan de hand van opvallende stenen, rotsformaties en droge rivierbeddingen. Het dorpsterritoor vormt de voornaamste basis van haar sociaal-politieke identiteit. Hieronder zullen wij één dorp beschrijven als model voor de andere bergdorpen en daarna aangeven wat voor variatie er kan bestaan tussen de Kapsikidorpen. Wij zullen ons richten op Mogodé.[1]

Mogodé is verdeeld in vijftien wijken waarvan 13 traditioneel zijn. In één wijk wonen de "gefulaniseerde" Kapsiki, en verder is er een klein wijkje met wat christenen. Vroeger, vóór de pacificatie, was het aantal wijken veel kleiner, want de wijken in het veld zijn de laatste decennia ontstaan. De wijken hebben een weinig formele structuur. Een wijkhoofd *mblama* (een Mandarawoord) heeft als taak het dorpshoofd (*maze*, zie onder) te helpen in allerlei officieel-administratieve beslommeringen als het innen van de belastingen en het verzamelen van geld voor de lidmaatschapskaarten van de partij. De functie van het wijkhoofd is niet afhankelijk van een bepaalde status of afstamming; het ambt staat open voor ieder die het ambieert en er redelijk geschikt voor geacht wordt. Een wijkhoofd wordt benoemd door het dorpshoofd na uitvoerig overleg met de oude mannen van de betreffende wijk. Tegenwoordig worden meestal jonge mannen gekozen omdat door de eisen van de nationale regering het ambt steeds zwaarder wordt.

Al is de wijk weinig geformaliseerd, de informele beslissingsstructuren ervan zijn niet onbelangrijk. Regelmatig komen de ouden van een wijk bijeen op een *kelungu*, een vergaderplaats waar men enigszins comfortabel op de rotsen kan zitten in de schaduw van een boom, liefst een rotspartij die wat boven het omringende landschap uitsteekt. Iedere wijk heeft zo zijn *kelungu*, grote wijken meer dan één. De ouden van de wijk spreken daar over de lopende zaken als de oogst, de huwelijken of de problemen in de wijk; zij spelen in de schaduw hun *tserhwe* (een spel voor twee of vier personen), drinken bier en bespreken uitgebreid de handel en wandel van het dorpshoofd en hun wijkhoofd.

Het wijkhoofd heeft weinig zeggenschap over de grond in zijn wijk. Wanneer een nieuweling zich bij hem komt vestigen, zal hij zeker een aandeel hebben in de rituelen die daarmee gepaard gaan, maar heeft hij als wijkhoofd meestal geen stem in de plaats van vestiging en de toewijzing van gronden. Het dorpshoofd daarentegen heeft een veel omvattender functie; hij heeft vele religieuze taken, spreekt recht en heeft een belangrijke stem in vestiging in en verlaten van het dorp (op de taken van het dorpshoofd zal in hoofdstuk

6 uitvoerig worden ingegaan).

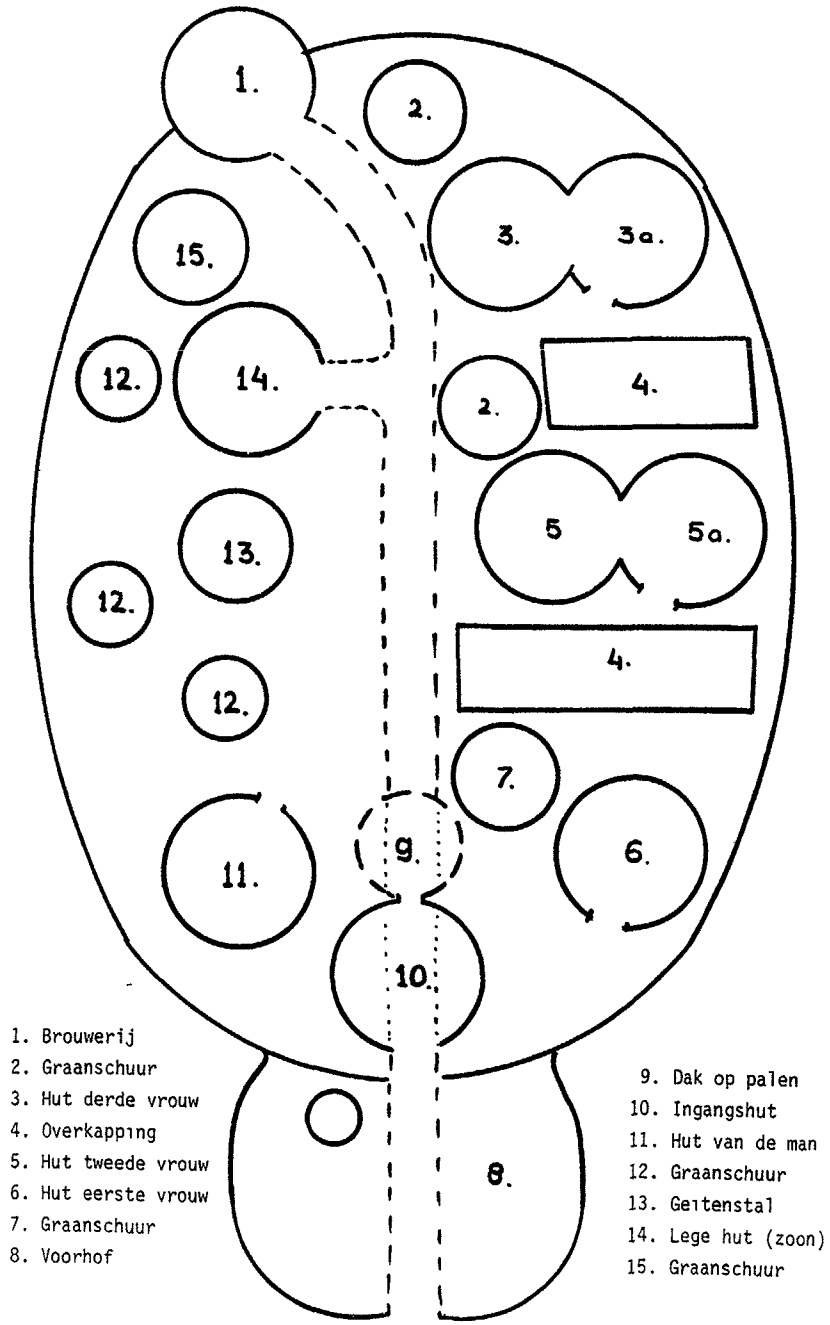
In Mogodé treft men in één wijk leden van verschillende clans aan. Naas deze heterogene wijken met hun diverse clans, treedt in een enkele wijk ee zodanige concentratie van één clan op, dat men van de "thuishaven" van die clan kan spreken. Vergelijking met andere dorpen (zie hoofdstuk 3) zal leren dat een dergelijke koppeling van clan met wijk normaal is en nog veel verder kan gaan dan in Mogodé het geval is.

Er is een duidelijk onderscheid te maken tussen die wijken die sinds ov lang ter plaatse gevestigd zijn, en de wijken in het veld, waar men pas sinds kort woont. In de oude wijken zijn de erven dicht op elkaar gebouwd met door cactushagen omzoomde paadjes ertussen. Verschillende erven staan doordat deze oude dorpscentra langzaam ontvolkt raken. De opening van de nieuwe hulpbronnen heeft velen naar de dorpsperiferie doen verhuizen waar in veiligheid dicht bij zijn akkergronden kan wonen. Sinds de kolonisatie het aantal wijken in Mogodé ongeveer verdubbeld. Deze nieuwe wijken in he veld tellen doorgaans nog weinig bewoners verspreid over een groot oppervlak. De oude wijken vergrijzen: de jonge mannen trekken weg, en in de ou dorpskern wonen relatief meer alleenstaande mannen, oude mannen vaak waar de kinderen zijn weggetrokken, en oude vrouwen die bij hun volwassen zoon wonen. Per man zijn er in die oude wijken gemiddeld beduidend minder vrou en kinderen. De nieuwe wijken worden dus bevolkt door grotere, kinderrijk gezinnen, met een heterogener samenstelling en meer mensen per erf (zie Appendix 1.). Dit proces van ontvolking en vergrijzing van de woonkernen in de bergdorpen van het Westelijke Higi-gebied al veel verder voortgesch den; daar staan hele dorpen practisch leeg. Een voorbeeld is het dorp Nka waar sommige clans in hun geheel zijn verdwenen naar Nkafa (Michika) en d vlakte van Mayo Wandu. Vergeleken daarmee geeft Mogodé nog maar een eerst fase in dit proces te zien. De plaatselijke en regionale overheden slaan ze spreiding van de bevolking met enige zorg gade. Voorzieningen als scho en verbandposten worden daardoor bemoeilijkt, en bestuurlijke controle va ook minder makkelijk uit te oefenen.

2.2. Het sociale atoom: het erf (*rhɛ*)

De wijk is opgebouwd uit de territoriale en sociale eenheden bij uitstek, de *rhɛ*. Wij zullen hiervoor het woord "erf" gebruiken, al dient mer wel in het oog te houden dat de *rhɛ* zowel gebouwen als personen omvat. De *rhɛ* als wooneenheid bestaal meestal uit een monogaam of polygien gezin, s een iets uitgebreider vorm met drie generaties of bijeenwonende broers. H erf is in de economie, politiek en religie van de Kapsiki de belangrijksi

Figuur 3: Plattegrond van een erf

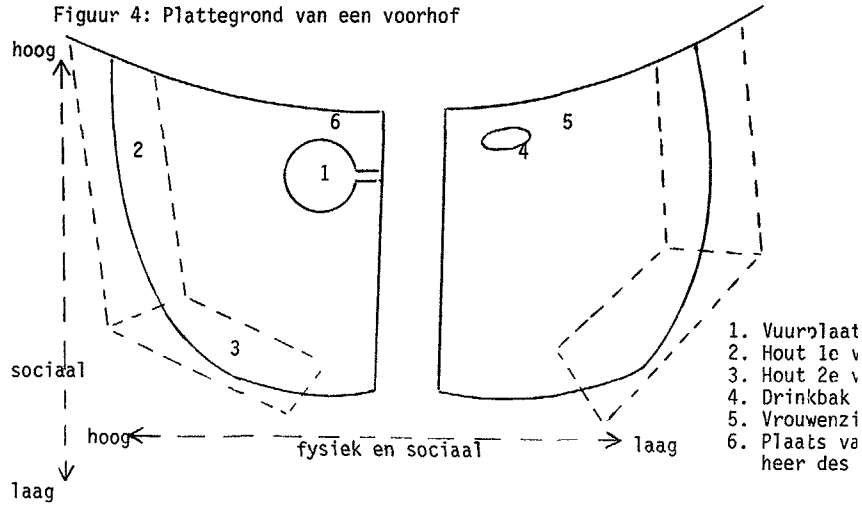


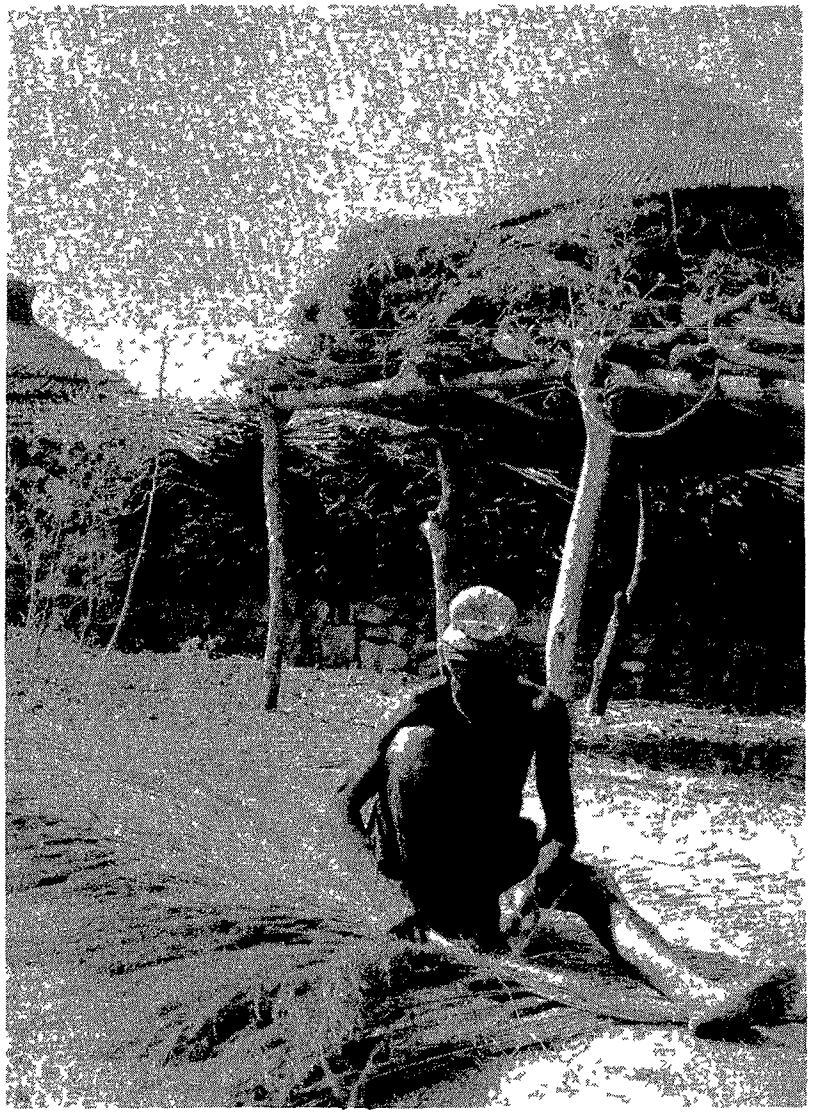
eenheid, maar voor alles is het de wooneenheid van de Kapsiki, de cel van de samenleving.

2.2.1. Tussen de muren van het erf

Voor een voorbeeld van een *rhɛ* zie figuur 3.
Wie voor het eerst een Kapsiki-huis ziet, wordt direct getroffen door het fortkarakter ervan. De *yindlu* is een manshoge stenen muur die de verzamel hutten van het erf afsluit van de omringende wereld. Daarin vormt de *mɛpu* de enige opening, de toegang tot het erf. Hoog opgetaste stenen bewaken a poortwachters deze nauwe ingang; sporen van talrijke offers getuigen van religieuze belang ervan. De uitdrukking "My home is my castle" is bijzond toepasselijk op de Kapsiki-huizen. Binnen de muur is alles "eigen", daarb ten zijn de anderen. In huwelijk, religie en politieke kwesties klinkt di onderscheid telkens weer door. In de droge tijd (het merendeel van het ja dus) is het enige vertrek buiten de muur, de *derha* (voorhof), erg belangr Hier komt de hele *rhɛ* bijeen om te eten, te praten en te drinken. Deze vo hof is omringd door een lage stenen muur met een stellage erop, waarop he brandhout van de diverse vrouwen is gestapeld, en is overdekt met een dak van rietmatten. De hoogste kant van de voorhof, dus afhankelijk van het t rechts of links van de ingang, is de mannenkant. Daar bevinden zich de vu kuil en de ereplaats van het huis, de *pulu ngeza*, normaliter de zitplaats het gezinshoofd. De *derha* is het bij uitstek sociale vertrek van het erf (kenmerkend genoeg buiten de muur gelegen) en is tevens het meest gestruc reerd.
Schematisch is de indeling als in figuur 4 aangegeven.

Figuur 4: Plattegrond van een voorhof





Strovlechten in de droge tijd

In de droge tijd wordt hier gegeten en gedronken en worden gasten ontvangen; de man en vrouwen des huizes zitten er te vlechten of te spinnen, pinda's te pellen of gewoon niets te doen. Hier verzamelen de wijkgenoten zich bij de viering van een offer dat binnen de muren is verricht bij een initiatie of een huwelijk. Bezoekers komen meestal niet verder da de *derha*.

Binnen de muur is de *dabala* een doorgangshut die in de regentijd de functie van de *derha* overneemt. Verder zijn ook hier een mannen- en een vrouwenzijde te onderscheiden, aan welke kant van de ingang hangt af van de indeling van de *derha*. In het mannengedeelte staan de persoonlijke hut van de heer des huizes met zijn graanschuren eromheen, de hutten van zijn zoons en de brouwerij. De nauwe ruimte tussen de hutten is vaak met rietmatten overdekt. De *dewe*, de brouwerij, is net als de *derha* niet alleen uit leem maar voornamelijk uit stenen opgetrokken en samen met de wijkgenoten in een werkgroep gebouwd. De man bouwt hier zijn rode bier, dat voo bij rituele gelegenheden gedronken wordt. Voor het dagelijkse gebruik bro de vrouwen wit bier in hun eigen keukens.

Aan de andere kant staan de hutten van de vrouwen, met keukens en graanschuren. De verschillende vrouwen kunnen samen van één *dabala kahu* (maal- en kookhut) gebruik maken, maar hebben meestal ieder hun eigen keu ken. Volgens de mannen hangt dat af van de mate waarin co-vrouwen samen kunnen werken, volgens de vrouwen van de - toevallige - tradities van de *rhɛ* waar zij in trouwen. De gezamenlijke keuken is waarschijnlijk een recentere ontwikkeling. Hebben de vrouwen elk hun eigen keuken, dan is deze verbonden met hun slaaphut. Alleen de keukenhut, *gapa*, heeft een deur naa buiten; in de slaaphut (*vi*) komt alleen licht door openingetjes die boven in de muur zijn uitgespaard. Op de keuken staat de graanschuur van de vro (*dɛdimu*).

Vroeger werd de *dɛdimu* op de slaaphut gebouwd; deze heette toen *gapa* en de keuken *vi*. Niet het gebruik van de ruimte is bepalend voor de na maar de graanschuur die erop staat.

Tussen de vrouwenhutten zijn de ruimten weer met rietmatten overdekt. Daa koken en eten de vrouwen en hun kinderen in de droge tijd; daar heeft ook elke vrouw haar eigen wasplaats, vlak bij de muur, met een klein gootje voor de afwatering. Deze *mewehi* (wasplaats) is voor de vrouwen een rituee l belangrijke plaats en komt samen met de overdekking (*terenkwa*) en de afwateringsgootjes (*lɛwa*) veel voor als persoonsnaam; de bevalling vindt daar nogal eens plaats.

Door de geringe huwelijksstabiliteit staat er vaak een vrouwenhut leeg; deze wordt dan *cɛ kwafawe* genoemd, een huis dat niet "luistert" of niet "gehoorzaamt". De lege hut van een vertrokken zoon wordt ook zo genoemd.

Van de graanschuren, waarvan hierboven sprake was, bestaan vier typen, twee voor de man en twee voor de vrouw. Van de eerste is de *tame* een grote van stro gevlochten kegel en de *mehtembu* in feite een in leem nagebootste *tame*. Beide typen worden op een verhoogd platform gebouwd, ongeveer 1½ meter van de grond. De ruimte eronder wordt gebruikt voor de offerkruiken (vooral bij de *tame*) en als geiten- en schapenstal. De graanschuren voor de vrouw zijn de *dɛdimu* en de *gweru*. De eerste is identiek aan de *mehtembu*; de *gweru* heeft dezelfde kegelvorm, maar bevat een paar kleinere opslagruimten, waar de vrouwen hun bonen, aardnoten en kweek opslaan.

Alle graanschuren worden met gevlochten stromutsen afgesloten tegen de regen, aangezien ze alle hun opening bovenin de kegel hebben.
Het erf als geheel dient zo te liggen dat de opening in de muur niet pal West of pal Oost ligt. De opkomende of ondergaande zon behoort niet recht in de deuropening te schijnen, want dat zou de gezondheid van de inwoners bedreigen en voortdurend offers vergen. Daarom liggen de meeste erven Noord-Zuid; de mannenkant wordt *wumba rhɛ* (rug van het erf), de vrouwenzijde *zeweve ta rhɛ* (billen van het erf) genoemd.

2.2.2. Samenstelling van het erf en de vorming van nieuwe erven

De term *rhɛ* slaat niet alleen op de verzameling hutten, maar mede op de groep mensen die daarin woont. Het erf is de sociale eenheid per definitie en wordt gevormd door in principe een man met zijn vrouw en vrouwen of kinderen. Er is nogal wat variatie op basis van de volgende vestigingsregels:

- de huwelijksvestiging is virilokaal. Uitzonderingen hierop zijn zeer zeldzaam, minder dan 1% (de percentages zijn berekend naar het totaal aantal huishoudens in het dorp Mogodé, nl. 417).In slechts twee gevallen woonde in Mogodé de man op het erf van zijn moedersbroer. Wel kan het voorkomen dat ongetrouwde zusters in de *rhɛ* van hun broer wonen, maar ongetrouwde vrouwen zijn evenzeer een zeldzaamheid;
- volwassen mannen kunnen ongetrouwd zijn; dit komt vrij veel voor. Het aantal vrouwen van getrouwde mannen loopt sterk uiteen; de meesten hebben één vrouw, enkelen veel meer, één zelfs twaalf. Gemiddeld zijn er op elke twee getrouwde mannen drie getrouwde vrouwen.Het aantal vrouwen heeft alleen invloed op de grootte van het erf, niet op de vestigingswijze, want alle vrouwen worden binnen dezelfde muur gehuisvest, elk in haar eigen hut;
- ongehuwde kinderen blijven bij de vader, ongeacht of hun moeder nog in de *rhɛ* woont of niet, uitgezonderd de babies;
- sommige gehuwde mannen blijven bij hun vader wonen, maar dit heeft duidelijk zijn grenzen. Regel is dat niet meer dan twee getrouwde zonen bi hun vader wonen. Er wonen trouwens nooit meer dan twee getrouwde broers op één erf;
- na het intreden van de menopauze trekt een vrouw vaak in bij een zoon;
- kleine jongens gaan soms bij hun vadersbroer of hun vadersvader wonen, wanneer deze alleen woont;

Met dit al bestaat het merendeel van de erven uit man, vrouw(en) en kinderen, zoals blijkt uit tabel 2.

Tabel 2: Samenstelling *rhɛ*

type woongroep	%
ongehuwde man alleen	10,4
ongehuwde man met inwonende ouder	5,6
man + 1 vrouw	43,5
man + 1 vrouw met inwonende ouder	5,4
man + 2 of meer vrouwen	21,8
man + 2 of meer vrouwen met inwonende ouder	3,9
gehuwde vader met inwonende zoon	1,9
twee samenwonende broers (al dan niet gehuwd)	6,5
diversen	1,0

	100,0

Een nieuw erf wordt als volgt gevormd: wanneer een man zijn eigen *rhɛ* gaat opzetten, vaak na zijn eerste huwelijk dus, zoekt hij een plek in zi eigen dorp, in ongeveer de helft van de gevallen in de wijk van zijn vader. Grond voor huizenbouw is makkelijk te lenen. Als het even kan bouwt niet vlak naast zijn vader of zijn broers, maar liever in de buurt van ee iets verder verwijderde patrilineaire verwant, b.v. een vadersbroer of ee vavabrzo. In Mogodé zijn maar een paar gevallen waarin volle broers of halfbroers de *rhɛ* naast elkaar hebben. Als broers in dezelfde wijk wonen, dan altijd op een flinke afstand van elkaar. Daardoor is bij de Kapsiki n gens het cluster van ouderlijke woning en woningen van zoons te onderkenn

dat zo kenmerkend is voor b.v. de Mouktélé (Juillerat 1971) en de Matakam (Martin 1970).

In de loop van de tijd wordt het erf dan gestadig uitgebreid met hutten voor alle nieuwe vrouwen van de man, voor zijn zoons, voor de geiten, met graanschuren en keukens. Wanneer zijn zoons gaan trouwen, zullen deze niet allen meteen bij hun eerste huwelijk een nieuw erf beginnen, maar bij volgende huwelijken is in ieder geval die tijd wel gekomen, en herhaalt zich de geschiedenis. De oudste zoons trekken verder weg dan hun jongere broers; vaak blijft de jongste zoon zoal niet in zijn vaders *rhɛ*, dan toch met het eigen huis vlak naast dat van zijn vader.

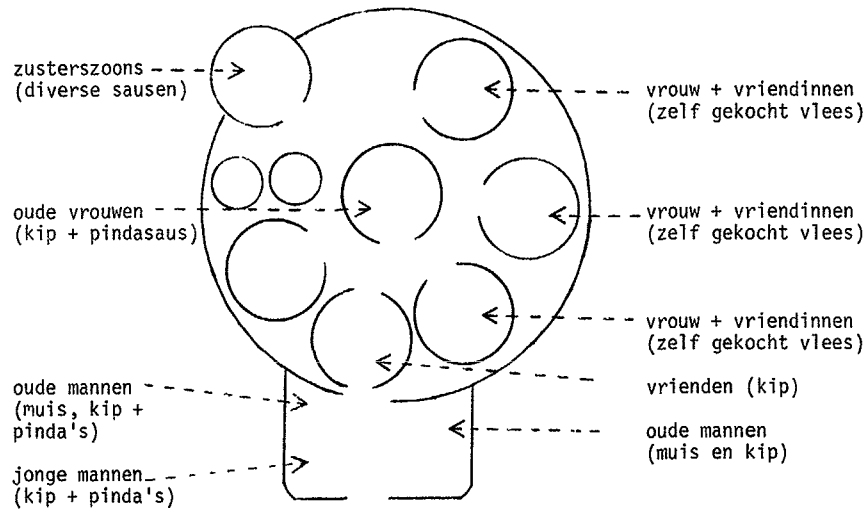
Hoe belangrijk die verhuizing is in Kapsiki-ogen, en hoe duidelijk bewoner en *rhɛ* bij elkaar horen, blijkt uit het ritueel waarmee de wording van een nieuwe *rhɛ* wordt begeleid. Een man en zijn huis zijn één, zijn zoons en vrouwen horen bij hem, zij het niet blijvend. Splitsing van de *rhɛ* door het zelfstandig gaan wonen van een zoon is een belangrijk moment.

Als een zoon van plan is om zelf een *rhɛ* te gaan bouwen, binnen het geboortedorp, nodigt hij een oude man van zijn oude wijk en van zijn clan uit om samen met hem de plek uit te zoeken in de nieuwe wijk. Deze oude man is tevens zijn introductie bij het nieuwe wijkhoofd, waardoor deze weet dat hij niet vanwege ruzie of andere problemen komt. Is de plaats uitgekozen dan begint de jonge man in juni te bouwen. Lang voordat zijn huis klaar is, wanneer de muur nog maar in een beginstadium is, gaat hij er al wonen. Daartoe brouwt hij eerst *tɛ*, (rood bier) de z.g. *tɛ kentebe rhɛ* (bier om het huis uit te gaan). Deze *tɛ* wordt gemaakt in het huis van zijn vader. Wanneer het gefermenteerd is, worden alle mannen van de wijk uitgenodigd. Zij verzamelen zich in de voorhof, de zoon schenkt het bier in en geeft eerst het wijkhoofd of een andere oude man een kalebas vol bier. Deze laat de jongeman eerst drinken en zegt hem dan mee het huis in te gaan. Terwijl de anderen drinken, pakt de zoon zijn *melɛ* (offerkruik) uit zijn hut, stopt hem in een mand, dekt die af en klimt ermee over de muur waarna het wijkhoofd terugkeert. De zoon komt dus de poort niet meer uit, maar gaat linea recta naar zijn nieuwe huis. Daar zet hij de kruik in zijn hut, en nodigt de ouden van de nieuwe wijk uit. De volgende morgen komen zij op de plaats waar zijn nieuwe voorhof komt, drinken de *tɛ*, waarbij de jongeman weer als eerste drinkt. In de toespraken die daarop volgen danken zij de jongen voor zijn bier en komst:*hana, wuzege, hana; a shala ke yanga ndedeke ki rhɛ nga* (dank je wel, zoon, dank; moge god je gezond houden in jouw huis).
Na dit ritueel gaat de jongeman verder met het bouwen van zijn huis. Als de hutten klaar zijn op de daken na en het grootste deel van de muur er staat, volgt het ritueel van de *tɛ kapsa pulu* (branden van de voorhof). Hiertoe organiseert hij een werkgroep, vooral bestaande uit zijn nieuwe wijkgenoten. Hiervan een concreet voorbeeld:

Voorbeeld 1:
Vroeg in de morgen beginnen de wijkgenoten, vrienden en verwanten van *Teri Baza* met dit ritueel. Binnen in het huis bouwt men de overkappingen tussen twee hutten, anderen bedekken de ingangshut met stro, maar de hoofdzaak is het bouwen van de muur om de voorhof, twee lage stenen muren van een dubbele laag stenen, aan de grote muur vast.
Binnenshuis zijn *Teri*'s vrouwen met buurvrouwen bezig wit bier te brouwen. Als de voorhofmuur in aanzet gereed is, bouwt men eerst de *mɛ pulu*, de ingang. Daarvoor worden de grootste stenen zorgvuldig tot manshoogte op elkaar gestapeld. Feitelijk gaat het om deze *mɛ pulu*, en dit ritueel vormt de in gebruik neming ervan als offerplaats. Als het zover is, verzamelt iedereen zich bij de muur. *Teri Baza* brengt een kruik *tɛ* naar buiten, en geeft deze aan *Teri Maze* en *Wadawa*, resp. een (classificatore) moedersbroer en zusterszoon van *Teri Baza*, die het ritueel voor hem gaan volvoeren. *Wadawa* fourneert de haan en houdt de hanekop vast tijdens het offer. *Teri Maze* en *Wadawa* houden de haan met de nek boven de stenen, en verrichten het offer onder het volgende gesprek:
Teri: "Je moet me bewaren voor het bloed, zusterszoon.(*Teri* heeft een mooie nieuwe boubou aan). Snijdt men helemaal door, zoals voor de *maku* (Dat wordt door de omstanders bevestigd). Je moet niet van binnen vast houden (*Wadawa* moet in de voorhof staan). Is het het huis ingegaan? (De haan die *Wadawa* heeft verstrekt, moet voor het slachten binnen de muur zijn geweest om als haan van die *rhɛ* te kunnen gelden. Als *Wadawa* hem hierin gerust stelt, snijdt *Teri* de hals door).
De wind heeft het meegenomen en dat blijft niet (de wind waait wat blo op zijn kleren maar hij denkt dat het er wel weer uitgaat). Dat hij in goede gezondheid mag zijn met zijn hele *rhɛ*, *shala, shala mahwutu* (een aanspreektitel voor god). Slechte dingen, ga weg, zo wil men het". *Wadawa* heeft wat hanebloed op zijn voet gekregen, waar hij wat aarde o legt omdat het anders ongeluk brengt. *Teri Maze* moet nu plaats nemen o de ereplaats, maar dat wil hij niet; zijn clanmeerdere, in dit geval h dorpshoofd, zit daar al. *Teri Baza* overreedt hem: "Jij gaat op de *pulu* zitten, want jij hebt de haan geslacht. Jij hebt de haan geslacht zoals men het feest volgt. De één slacht de haan en de ander gaat zitten Neen, degene die het hoen geslacht heeft, die gaat ook zitten" aldus *Teri Baza*. Als de belangrijke mannen zitten, schenkt hij de *tɛ* in.*Teri Maze* plengt deze op de *mɛ pulu*, met practisch dezelfde woorden als bij het slachten.

Het ritueel om het nieuwe huis wordt afgesloten wanneer de bouw gereed is met de z.g. *δafa kapsa pulu* (boule om de voorhof te branden). De rituele kant is wat minder sterk dan bij de *tɛ* met dezelfde naam; er wordt geen bier gebrouwen, alleen boule, vlees en pindasaus gekookt.

Voorbeeld 2:
Halverwege de middag zit het huis van *Turhu*, een lid van de *makwante*-clan, al helemaal vol mensen. Twee maanden geleden heeft hij de *tɛ* gehouden, nu is het tijd voor de *δafa kapsa pulu*. Het eten is door zijn vrouwen en een paar buurvrouwen gekookt. Essentieel bij dit ritueel is de muizensaus. Muizen vormen een redelijk normaal onderdeel van het me nu, maar in dit geval staan ze centraal. Andere sausen zijn van kip en van pinda's gemaakt. Overal in huis eten mensen. Verdeling van de sausen zowel als de plaatsing van de mensen zijn belangrijk:



De huiseigenaar, *Turhu*, zit in de *mɛ pulu*. De oude mannen krijgen het eerst hun boule en vlees. Eén van hen neemt als eerste een stukje boule en doopt het in de saus, zegt:"*nde nganga shala*" (hier het uwe, god) en laat het in het zand vallen. *Turhu* eet met de mannen op de ereplaats mee. Veel boule is er niet, voor iedere groep één portie. Als het eten op is, praat men over onderwerpen die verder niets met dit ritueel uitstaande hebben.

De verdeling van het voedsel symboliseert de plaats die de betrokkenen in de *rhɛ* en in de wijk innemen. De muizensaus wordt gegeten door de centrale figuur van de *za* (heer des huizes) en de oude mannen van de wijk, pindasaus door de meer vlottende bevolking van *rhɛ* en wijk nl. jonge mannen, kinderen en oude vrouwen. De jonge vrouwen tenslotte, diegenen die een echt vlottende bevolking vormen, nuttigen ander vlees dat zij zelf hebben gekocht. De *rhɛ* is geassocieerd met de blijvers, de mannen, jonge mannen en oude vrouwen. Voor hen is het eigenlijke rituele voedsel. De zusterszoons hebben het vlees uitgedeeld en eten ook van het rituele voedsel. Doorgaans houden zij van alles wat zij lekker vinden wat achter.

Hiermee is de *rhɛ* in vol bedrijf genomen. De eigenaar blijft er aan bouwen, zeker wanneer hij meer vrouwen trouwt en meer zoons krijgt. De enige mijlpaal voor hem is de bouw van graanschuren; vooral de gevlochten graanschuur (*tame*) krijgt rituele aandacht. Deze kegelvormige graanopslagplaatsen zijn kunststukjes van vlechtwerk, lang niet ieders werk om te maken.

Men nodigt hier een vriend voor uit die dit goed beheerst. Hij vlecht een kegel van *wata* (een lange grassoort). De bodem wordt gemaakt van een opgewonden spiraal van dik *wata*-vlechtsel. Anderen snijden *tere*, een andere lange en sterke grassoort (Vetiveria zizanoïdes, Nash. L.) en de dag dat de bodem aan de kegel wordt gezet zorgt men voor *tɛ*. A de bodem vastgenaaid is, zet de vlechter drie strepen as van koeienme van de opening af naar beneden toe. Men maakt boule met pinda- en mu saus. De bouwer zegt, met twee stukjes boule-met-saus in zijn mond:"I *tame* moet niet lang leeg blijven" en legt de stukjes boule bij de ope ning. De eigenaar neemt ook twee stukjes in zijn mond en daarna eten ouden van de wijk. Allen klappen in hun handen: "De *tame* moet snel v komen". Men zoekt een vuursteen en een geitenkeutel. De vlechter goo het steentje in de opening en roept "*waru*" (om een koe na te doen) e eigenaar gooit een geitenkeutel in de *tame* en roept "wêêê". (Voor de van die *tame* moeten straks koeien en geiten worden gekocht, vandaar dierengeluiden).

2.2.3. Dagelijks werk in de *rhɛ*

De dagindeling varieert sterk naar gelang het seizoen. In de regentij wordt de dag gedomineerd door het werk op het veld. De vrouw maakt 's oc meestal geen eten klaar, maar men eet een stukje *δafa* (gierste-boule) da ver is van de vorige dag en in een kalebas met wat water wordt geweekt. "boule" wordt met wat saus van bladeren, groente, vlees of vis gegeten. Voor zonsopgang gaan allen naar het veld dat soms ver van de hut af ligt gen elf uur heeft de vrouw wat eten klaar gemaakt, pindapap of zoete aar appelen, dat op het veld wordt opgegeten. Daarna werkt men verder tot ee of drie. Thuis worden de vermoeide ledematen wat gestrekt, men wast zich praat wat met de ander en drinkt bier. 's Avonds wordt er weer *δafa* gege ten; men gaat vroeg slapen.

In de droge tijd is er meer variatie. Vooral de man is dan minder geb den aan een bepaald dagschema. In het begin van de droge tijd is hij erg bezig met huizenbouw. Dan moet tevens stro voor nieuwe dakbedekking worde vlochten, hout voor dakspanten gekapt en moeten deuren gekocht. In die t koopt hij ook zijn gierst of de pinda's van zijn vrouw. De vrouw heeft e vastere dagindeling. Zij staat om een uur of vier op en maalt gierst voo hele dag. Daarna veegt ze de hut aan en gaat water halen. Ze wast zich e terugkomst met het water eet ze met het gezin wat overgeschoten *δafa* van vorige dag of kookt nieuwe. Om een uur of acht gaat ze het veld in met d wen van haar wijk om hout te kappen. Daar is ze meestal de hele morgen m bezig tot het middaguur. Soms wordt er dan wat gegeten, *mɛkɛ*, pap van b. malen pinda's. 's Middags heeft ze de tijd wat meer aan zich: ze praat m en buurvrouwen, kookt gierst om bier te maken, werkt aan een vlechtwerk zoekt wat bladeren voor de saus van die avond. Ze haalt nog een keer wat begint omstreeks zonsondergang de gierst te koken. Tegen een uur of zeve

de hoofdmaaltijd gegeten. Na negen uur zijn er weinig mensen meer wakker in het dorp. Alleen bij volle maan in de droge tijd blijft men lang op. De kinderen uit de buurt komen dan op een paar plekken in het dorp bijeen en zingen en dansen in het maanlicht tot diep in de nacht onder het geamuseerd toekijken van vele volwassenen.

De *rhɛ* vormt de voornaamste werkeenheid. In de landbouw, vooral bij de verbouw van gierst, werken alle erfbewoners samen bij het zaaien, wieden en dorsen. Andere werkzaamheden gebeuren vaak individueel (oogsten o.a.).

Sommige taken worden door iets grotere productieëenheden verricht. Zo zijn het ontginnen van nieuwe gronden, terrasseren van hellingen en het aanleggen van bedden zoete aardappelen taken die men meestal in een z.g. *mɛshike*, werkgroep, verricht. De man in kwestie kiest een dag, laat zijn vrouwen grote hoeveelheden wit bier brouwen en recruteert zoveel arbeidskrachten als hij kan. Daartoe doet hij een beroep op die clangenoten die een beetje in de buurt wonen, op zijn wijkgenoten en zijn vrienden. Hoe meer hij zelf bij anderen heeft gewerkt, hoe meer mensen hij kan recruteren. Een dergelijke werkgroep start vroeg, bij zonsopgang, met het werk Men werkt op één rij telkens de hele lengte van de akker af, waarbij de stoere werkers het tempo bepalen. Om een uur of tien brengen de vrouwen een paar kruiken bier. Tegen drie uur 's middags is het werk klaar en gaat men bier drinken bij de eigenaar van het veld. Na een uitgebreid drinkceremonieel volgen dan toespraken over de toestand van de velden, van het dorp en dergelijke, de z.g. *rhena za* (mannenpraat).
Vrouwen houden op eigen initiatief hun *mɛshike*, meestal voor het aanleggen van velden kweek en voor de oogst van bonen, kweek en pinda's. Naast deze landbouwtaken zijn er ook werkgroepen voor huizenbouw (vooral voor *derha* en *dewe*), voor het maken van plankbedden en het bouwen en repareren van een smidse.

Een overzicht van de taken van de man en vrouwen in de *rhɛ*, smeden zowel als niet-smeden, is opgenomen in tabel 3.

2.3. Het beheer van het erf

De sociale zelfstandigheid van de *rhɛ* stoelt op zijn economische autarkie. De productiemiddelen, in de eerste plaats de grond, zijn de facto in handen van de individuele man. Zijn volle broers en nauw verwante clanbroers moeten bij belangrijke beslissingen gehoord worden, maar uiteindelijk heeft over ieder stuk grond één individu beschikkingsrecht, al hoeft dat natuurlijk niet samen te vallen met het gebruik ervan.
Ook voor bomen en voor vee is er één man, hoofd van een erf (*za*), aan te wijzen "die beveelt" (*nya mɛrhe*).

Voor een overzicht over de gemiddelde productie per erf kan men zich het beste baseren op de wijze waarop de Kapsiki zelf hun voedsel meten. Dat gebeurt doorgaan in "manden", *kwaciga*, de min of meer vaste inhoudsmaat voor de meeste

Tabel 3: Arbeidsverdeling naar sexe

	man	vrouw
Voedselgewassen	gierst mais tabak sesam (initiandi) zoete aardappelen ui knoflook	gierst (hulp bij en dorse mais sesam zoete aardappeler pinda's kweek rode zuring bonen aardnoten
Andere activiteiten	huizenbouw strosnijden en vlechten spinnen en weven rood bier brouwen oorlog jacht veehoeden (jo.) grassnijden (jo.)	koken wit bier brouwen houthakken waterhalen

Tabel 4: Productie en consumptie van de belangrijkste voedselgewassen

gemiddelde productie per erf		gemiddelde geschatte consumptie per erf	prijs per eenl (1972-1973)
gierst	27 *kwaciga*	18 à 25 *kwaciga*	300-350 CFA
mais	8 *tassa*	alles	
zoete aardappelen	7 *kwaciga*	± 4 *kwaciga*	110-140 CFA
aardappelen	2 *kwaciga*	verkocht	300-650 CFA
inheemse knollen (*kwaferede*	1/3 *tassa*	alles	
pinda's	45 *kwaciga*	3 à 5 *kwaciga*	350-400 CFA
aardnoten	2 *tassa*	alles	
bonen	7 *kwaciga*	1 à 3 *kwaciga*	400-450 CFA
kweek	2 *tassa*	alles	
uien	1 *kwaciga*	verkocht	150-200 CFA
tabak	6½ bol	± 2 stuks	400-500 CFA

voedselsoorten. Aanvoer van de dorsplaats naar de graanschuur gebeurt per *kwaciga*, en ook verkoop op de markt gaat per mand. Andere inheemse inhoudsmaten zijn de *tassa* (een emaille kom), *tlibu* (zak, tevens het woord voor duizend) en de *tame* (graanschuur). Er is geen vaste verhouding tussen de diverse inhouden; van alle kan de grootte variëren; ruwweg is de verhouding als volgt:

1 *tame* = 2 *tlibu* = 20 *kwaciga* = 120 *tassa*

De prijs is mede afhankelijk van het tijdstip van verkoop. Vooral voor de aardappelen lopen de prijzen sterk op tegen het einde van de droge tijd, lang na de oogst, terwijl het aanbod vlak na de oogst, op het moment dat de belasting betaald moet worden, zo groot is dat de prijs laag blijft.

De inkomsten in geld door verkoop van landbouwproducten bedragen voor een *rhε* gemiddeld ongeveer 24.000 CFA (± *f*300,-) per jaar (zie tabel 4), maar de variatie tussen de erven is erg groot. De eigen consumptie vertegenwoordigt ongeveer een soortgelijke waarde.

In een aantal opzichten is het erf duidelijk een eenheid; de leden ervan wonen samen, verbouwen samen en consumeren gezamenlijk de helft van hun productie. Toch hebben de individuele leden ervan uiteenlopende belangen, tot uitdrukking komend in de grote mate van onafhankelijkheid die elk geniet bij het besteden van geld. Elk volwassen individu binnen het erf is als zelfstandig beheerder van een fonds van goederen te beschouwen, en tussen de "beheerders" binnen één *rhε* vindt weinig overdracht van geld of goederen plaats. Doorverbindingen in de goederenstromen binnen het erf zijn betrekkelijk zeldzaam. Uit de huishoudbudgets blijkt dat in het economische leven de vrouwen zeer onafhankelijk van hun man opereren. De vrouwen hebben hun eigen, niet onaanzienlijke inkomen en besteden dat naar eigen goeddunken. De onafhankelijkheid van de vrouw in financiëel opzicht is gebaseerd op het feit dat de meeste handelsgewassen in haar handen zijn, al verkoopt zij ze niet altijd zelf. Als een vrouw jong is, slaagt haar man er meestal wel in haar producten te verkopen, merendeels ten eigen bate. Een oudere vrouw daarentegen verzorgt zelf zowel productie als verkoop en beschikt zelf ook over de inkomsten. De cash-crops waarover een vrouw kan beschikken zijn pinda's, bonen, peper voor de externe markt en voor de inheemse markt bonen, sesam, gombo en kweek. Alleen bonen worden wel door de vrouw verbouwd maar practisch alleen door de man verkocht, doch veel heeft dat niet om het lijf. Daarnaast heeft de vrouw een aanzienlijke bron van inkomsten door verkoop van wit bier en kippen.

De positie van de man als beheerder van zijn fonds van goederen is een heel andere. Hij heeft vooral zeggenschap over voedselgewassen voor eigen consumptie, gierst en in mindere mate mais. Bij grote productie kan hij daarvan verkopen, maar dit wordt beperkt door emotionele weerstanden tegen verkoop van mais en gierst.

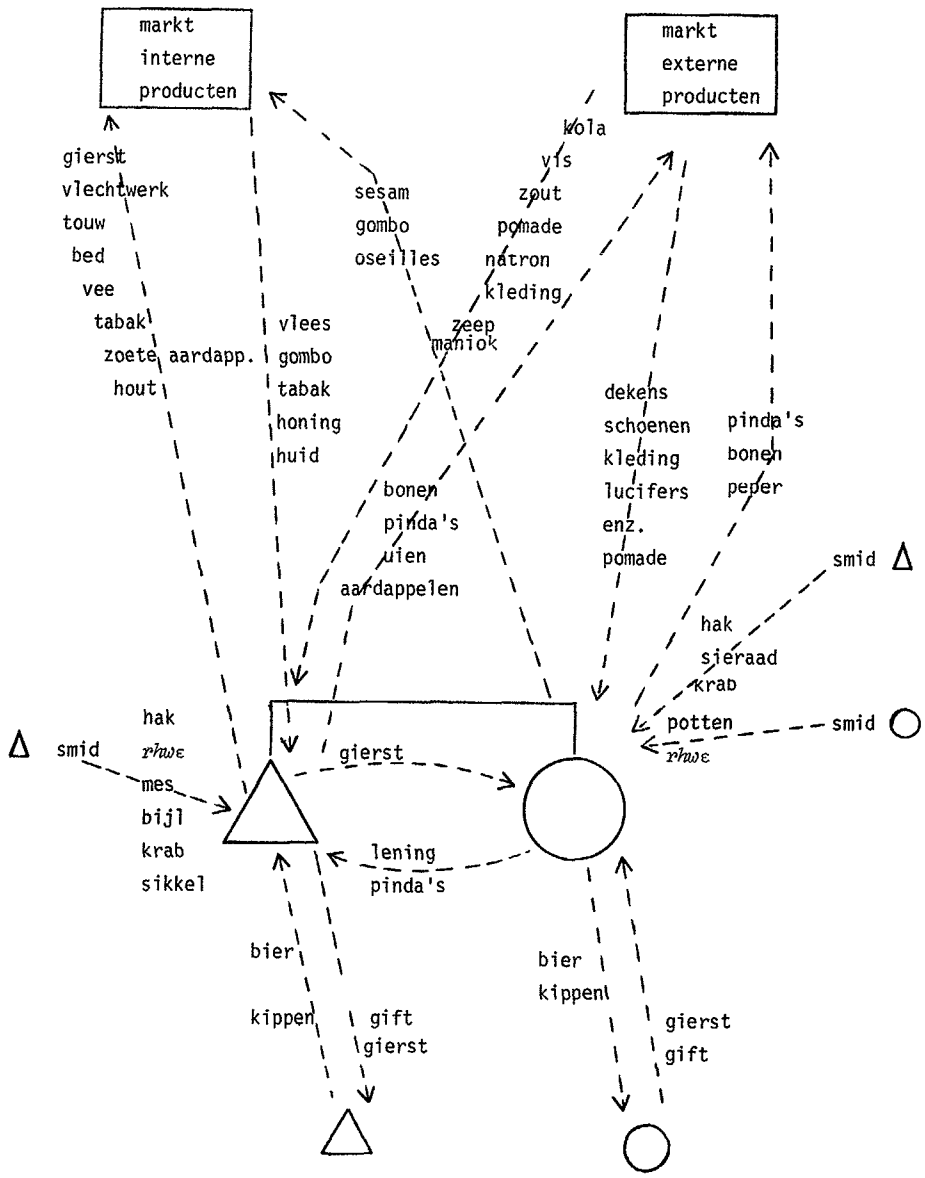
Er is een grote gevoelsmatige binding met de gierst. Gierst is een bron van zekerheid, die bijvoorbeeld niet te vergelijken is met geld. Geld is vluchtig, kan "zo maar" verdwijnen, en is over het geheel genomen onbetrouwbaar.

Overigens is de laatste jaren de markt voor gierst weinig stabiel geweest. Verder beschikt de man over tabak en zoete aardappelen, die beide lokaal geconsumeerd worden. Tabak betekent van deze twee zijn belangrijkste traditionele geldbron. De emotionele waarde ervan is aanzienlijk. Over het algemeen is de affectieve waarde van de gewassen waar de man over beschikt groter dan die van de vrouw.
Voor zijn geldelijk inkomen uit de voedselproductie is de man dus voor een aanzienlijk deel afhankelijk van de gewassen verbouwd door zijn vrouw. Zijn beperkte beschikkingsrecht hierover vormt een flink deel van zijn financieel inkomen.

Recente ontwikkelingen brengen hier enige verandering in. Nieuw ingevoerde gewassen, die vaak een gewillige markt vinden, zijn mannenzaken (uitgezonderd de pinda's natuurlijk). Zo is de teelt van uien, knoflook en aardappelen financieel steeds belangrijker aan het worden voor de man, terwijl de enkeling die zich specialiseert op de groenteteelt voor het hotel in Rhoumsiki of op de varkensfokkerij (in het Nigeriaanse deel) daar een relatief groot inkomen uit betrekt. De economische onafhankelijkheid van de vrouw wordt daardoor echter niet aangetast omdat haar afzetgebied zich niet verkleint en omdat de man zijn inkomen voor een deel blijft besteden aan producten van de vrouw, met name vlees (kippen) en bie

De man beschikt echter over andere bronnen van inkomen naast de voedselproductie, en wel de productie van gebruiksgoederen en de handel. Wat het eerste betreft beperkt de man zich tot verschillende soorten vlechtwerk (matten, dakmutsen), touw, houten plankbedden en dergelijke. Hierbij nemen de smeden natuurlijk een wat gepriviligeerde positie in, aangezien vooral bij een smid die ook inderdaad zich met ijzersmeden bezighoudt, de inkomsten uit goederen aanzienlijk kunnen zijn (zie hoofdstuk 7).
Handel, d.w.z. het inkopen en verkopen van dezelfde goederen, is geen recente ontwikkeling. Het is vanouds een mannenzaak geweest. Er is altijd interne handel geweest in diverse goederen. Men verkocht tabak, geiten, schapen, peper,

Figuur 5: Distributie



honing, ijzer en indigo en kocht bronserts, zout, soda en kralen. Door de instelling van markten door de koloniale overheid is de handel sterk toegenomen. De laatste decennia hebben een intensivering en schaalvergroting van de handel te zien gegeven. Vooral de jongere mannen zijn handelaar. Zij beginnen met de producten van hun jonge vrouwen te verkopen, en gaan dan geleidelijk over op echte handel. Het moeilijke terrein en de lange afstanden begunstigen mede de jongere man als handelaar.
Ook in de besteding zijn er duidelijke verschillen tussen man en vrouw. Vrouwen besteden een groter deel van hun geld aan niet-inheems geproduceerde artikelen als schoenen, kleding voor henzelf en de kinderen, lucifers, zeep, zout en vis, terwijl de man zijn inkomen meer besteedt aan intern geproduceerde zaken als vlees, kippen, bier, stro, touw, hout en matten. De mannen betalen ook vaker in natura met gierst dan de vrouwen. De mannen zijn voorat verantwoordelijk voor de geldstroom binnen het dorp, de vrouwen voor die naar buiten toe.

Figuur 5 geeft een grafische voorstelling van de goederen- en geldstroom binnen de *rhε* als atoom van de Kapsiki-maatschappij en de verschillen daarin tussen man en vrouw.
Opvallend is dat de goederenstroom man - vrouw en omgekeerd niet of nauwelijks binnen het erf plaats vindt. Man en vrouw hebben gescheiden budgets en houden hun goederenstromen gescheiden. Hoe geaccentueerd die scheiding is blijkt uit de volgende gevallen:

> Op dezelfde markt waar de echtgenoot gevlochten matten verkoopt, koopt één van zijn vrouwen een soortgelijke mat, maar niet van haar man. Hetzelfde gebeurt met de handel in dekens, hakken, maniok en zout. Eén informant kocht een kip op dezelfde markt waar zijn vrouw kippen zat te verkopen, maar weer niet bij zijn vrouw.
> Man en vrouw kopen ook onafhankelijk in. Zo komt het voor dat beiden in dezelfde week zeep, suiker, zout en vlees kopen, of hakken, hakstelen (de vrouw koopt haar eigen landbouwgereedschap) en dergelijke.

Om enig inzicht te krijgen in de hoeveelheden waarom het hierboven gaat, volgt hier een overzicht van een gemiddeld huishoudbudget van een Kapsiki (voor de gedetailleerde tabel zie Appendix 2) samengesteld uit vijf huishoudingen die bereid gevonden werden om ons van dag tot dag in te lichten
De gezinnen waar deze cijfers van afkomstig zijn hebben in het jaar van observatie dus redelijk goed "geboerd". Dit is in overeenstemming met de relatief goede oogsten die deze periode hebben gekenmerkt in het Mandara-geberg Veel minder getroffen door de droogte, en door het berggebied veel minder kwetsbaar voor fluctuaties in regenval, hebben de Kapsiki hun voedselsur-

Tabel 5: Overzicht geldhuishouding *rhε* in CFA (100 CFA = ± *f* 1,25)

artikel	man gekocht	%	man verkocht	%	vrouw gekocht	%	vrouw verkocht	%
			externe markt					
consumptie	1257	7%			228	2%		
kleding	12633	69%			8802	78%		
div. huish.	3122	17%			2311	20%		
officiële verplichtingen	1230	7%			----	----		
	------	----			11.341	100%		
	18.242	100%						
			voedselgewassen					
granen	16	0,2%	10741	26%	10	2%	593	5%
bol+knolgew.	1670	25,8%	7078	17%	246	47%	770	7%
"vruchten"	1503	24 %	17447	43%	201	38%	9493	88%
diversen	3285	51 %	5463	14%	70	13%		
	----	-----	-----	----	-----	----	-----	----
	6484	100 %	40.729	100%	527	100%	10.856	100%
			producten vrouw					
bier	1229	62%	----	----	73	57%	12400	45%
kippen	744	38%	40		56	43%	15254	55%
	----	----			----	----	-----	----
	1973	100%			129	100%	27.654	100%
			producten man					
vlees	3492	47%	20	0,2%	575	30%	---	
diversen	3999	53%	10559	99,8%	1388	70%	100	
	----	----	-----	------	-----	----		
	7491	100%	10.579	100 %	1963	100%		

Het totale jaarbudget van een gemiddelde Kapsiki *rhε* ziet er dan als volgt uit:

Tabel 6: Jaarbudget in CFA

	man gekocht		man verkocht		vrouw gekocht		vrouw verkocht	
externe markt	18.242	30%	-----		11.341	82%	-----	
voedselgew.	6.484	13%	40.729	50%	527	8%	10.856	28%
producten vrouw	1.973	4%	40	--	129	1%	27.654	71%
producten man	7.491	16%	10.579	13%	1.963	15%	100	4%
vee	11.569	25%	29.606	37%	-----		-----	
smidsproducten	1.107	2%	-----		589	4%	-----	
diversen	631	1%	-----		10		-----	
	47.497	100%	80.954	100%	14.559	100%	38.610	100%

plussen gunstiger kunnen verkopen dan in andere jaren het geval was. Wij hebben de indruk dat nevenstaand budget dus een iets te florissant beeld geeft. Over het algemeen echter ondersteunen deze gegevens de algemene indruk door diversen weergegeven (Podlewski 1961, 1966[a] en 1966[b], Jest 1957), dat de Kapsiki een redelijk welvarende groep vormen. Nevenstaand budget geldt voor de doorsnee niet-smid: de smeden hebben een iets verschillend budget, dat nog ter sprake zal komen. Zij zijn als groep niet minder welvarend. Opvallend groot zijn vooral de inkomsten van de vrouw uit bier en kippen. Door het hele jaar heen en bij alle huishoudens komen deze posten naar voren als een bijzonder stabiele, regelmatige bron van inkomsten. De constante zorg en het regelmatige werk van de vrouwen aan het fokken van kuikens en brouwen van bier verschaffen hen 72% van hun inkomen en vormen samen ook absoluut één van de belangrijkste geldbronnen voor het erf.
De cijfers geven een wat misleidend beeld van het inkomen van de man. Zijn inkomsten zijn immers hoger dan die van zijn vrouwen. Echter voor 43% van zijn inkomen is hij afhankelijk van gewassen die wij hier "vruchten" genoemd hebben, waarvan bonen en pinda's de belangrijkste geldbronnen zijn, gewassen van de vrouw dus. Voor al deze gewassen is de man alleen de verkoper en niet de verbouwer en hangen zijn inkomsten zowel van de ijver als van de welgezindheid van zijn vrouwen af. De enige geldbronnen waarin de man werkelijk onafhankelijk van zijn vrouw is, zijn de tabak (6% van zijn totale inkomsten) en de verkoop van c.q. handel in vee (23% van zijn totale inkomsten). De mannelijke afhankelijkheid wordt in een aantal transacties duidelijk zichtbaar. Zo is het vrij normaal dat de man "leningen" afsluit bij zijn vrouw. Uit het feit dat de terugbetaling door de man vaak eindeloos wordt uitgesteld, blijkt zijn financiële afhankelijkheid van zijn vrouw nog groter dan men denken zou. In de vijf huishoudens die door ons een jaar gevolgd zijn (zie Appendix 2) kwamen 16 geregistreerde "leningen" van vrouw aan man voor, tegenover 4 - vermoedelijke restituties. Daarbij komt nog dat een man leent of giften ontvangt van zijn zuster, zijn vrouwsmoeder en zijn moeder. Vandaar dat de Kapsiki zeggen *male kawume rhungkε*, een vrouw trouwt zichzelf, d.w.z. een vrouw betaalt haar eigen bruidsprijs.

> Terwijl de man geld ontvangt van zijn eigen vrouwen, geeft hij wel giften en leningen aan andere vrouwen. Tegenover de vier giften aan eigen vrouwen staan in hetzelfde sample 11 geregistreerde giften aan andere vrouwen.

Het kan ook voorkomen dat de oudere echtgenotes een aanzienlijk aandeel in de betaling van de bruidsprijs van de nieuwe echtgenote hebben. Sommige vrou-

wen "trouwen niet alleen zichzelf" maar ook nog co-vrouwen.

2.4. Privacy

De Kapsiki zien de *rhɛ* primair als het huis van een *za* (man) die met zijn vrouw of vrouwen, eventueel met zijn broer, en met zijn kinderen een onafhankelijke, autonome eenheid vormt binnen de Kapsiki-maatschappij. Het dorp is een samenstel van mannen, die door verwantschap, aanverwantschap, vriendschap en andere bindingen tot grotere eenheden worden samengevoegd, maar hun eigen autonomie nooit verliezen.

Het ideaalbeeld dat men zich maakt van de "heer des huizes" (*za*) ziet er als volgt uit: hij is van middelbare leeftijd, welvarend, een man die zorgvuldig én handig is in zijn betrekkingen met anderen zodat hij zijn autonomie kan handhaven. Een goede *za* valt niemand lastig en wordt niet lastig gevallen. Hij brengt regelmatig zijn offers en zorgt ervoor, door regelmatig divinaties te laten verrichten, dat hij niet door onaangenaamheden wordt overvallen. De graanschuren van een *za* zijn tot de nok toe gevuld met gierst, liefst met de oogst van een vorig jaar. Hij dient veel vrouwen te hebben en veel kinderen. Van hem wordt verwacht dat hij bijna elk jaar een nieuw huwelijk viert in het grote dorpsfeest; bij hem blijven de vrouwen lang, want ze krijgen immers genoeg te eten en baren kinderen. De rituele en ceremoniële verplichtingen van een *za* houden ook in, dat hij van zijn goed met anderen moet kunnen delen. Hij moet niet gierig zijn, ruim bier schenken en met gulle hand participeren in de vele informele geschenkenwisselingen tussen vrienden. Een echte *za* heeft ook, onafhankelijk van zijn afstammingsgroep, veel vrienden buiten het dorp die hij met enige regelmaat bezoekt en waarmee hij kleine geschenken als kolanoten, pinda's, stukken tabak en natronzout uitwisselt. Hij zoekt zijn vrienden onder alle sociale categorieën, ook onder de smeden en ook in andere dorpen waarmee hij door ceremoniële en geformaliseerde vriendschapsbanden relaties had in de prekoloniale situatie, welke vrienden hij sinds de koloniale vrede nu ook informeel bezoeken kan. Hij is ook dapper en hij heeft zich in de oorlog veelvuldig onderscheiden als *mɛydala* (strijder). Op jacht schuwt het wild hem niet.

De belangrijkste norm in het intermenselijke verkeer is die van respect voor privacy, zich niet bemoeien met de ander. Niet voor niets is het erf ommuurd met een manshoge stenen muur en is het enig werkelijk sociale verblijf, de *derha*, een open vertrek buiten de muur gelegen. Bezoekers lopen vrijelijk de *derha* in, maar aarzelen om het huis zelf binnen te gaan. Ze roepen "*mbeli ki rhɛ*", ("er is iemand in huis") en lopen alleen dan binnen wanneer de eigenaar van de *rhɛ* roept of hen komt opzoeken. Schroomt men al om de muur binnen

te gaan, ondenkbaar is het om de persoonlijke hut van de *za* of zijn vrouw te betreden. Zelfs kinderen wordt geleerd om de hut van hun vader nooit binnen te gaan zonder zijn uitdrukkelijke toestemming en in die gevallen dat ook vader een dubbele hut heeft is de achterste hut, de slaaphut, absoluut verboden voor iedereen. Kenmerkend is dat alle slaaphutten altijd op slot zijn. Een van de eerste artikelen die de Kapsiki overgenomen hebben van de Westerse materiële cultuur is het hangslot. Zowel mannen als vrouwen sluiten altijd zorgvuldig hun hut af, volgens hun zeggen wegens angst voor diefstal, maar het werkelijke aantal diefstallen rechtvaardigt dit niet. Trouwens, veel van de voor een dief interessante objecten zijn juist niet in de persoonlijke hut te vinden maar in of onder de graanschuur, of in de doorgangshut. Bij vele vrouwen is buiten de traditionele "cache-sexe" een leren riempje met een sleutel eraan de enige versiering, die ze overdag en tijdens het werk dragen.

Een Kapsiki heeft niet alleen recht op zijn privacy, hij onderkent ook dat recht bij anderen en zal zich niet bemoeien met datgene wat hem niet aangaat, d.w.z. alles wat niet direct op zijn *rhɛ* betrekking heeft. Wat een buurman of broer aan divinatie doet of aan offers, welke huwelijken hij sluit, hoe hij zijn vrouwen behandelt, wat en waar hij verbouwt, ruzies met derden enz., dat alles zijn zaken van dat andere erf. Daar dient hij buiten te blijven.

Een fragment uit een traditioneel verhaal kan hier als illustratie dienen voor de grote waarde van deze norm:

> Iemand heeft in een onbesuisd ogenblik tegen de chef van Sukur gezegd, een hele stier op te kunnen eten. Dat moet hij laten zien op de volgende dag. De man zit danig in de penarie en gaat een smid raadplegen, aangezien smeden meer *ntsehwele* (slimheid) hebben dan anderen. De smid geeft hem een advies dat hij goed in zijn oren knoopt. De volgende morgen komen veel mensen die uitgenodigd zijn, bij elkaar om hem te zien eten. Ze pakken de stier en slachten hem. "Het vlees is goed gekookt". Het stond in de hut van de chef met veel mensen erin om te zien. "Hij komt eraan, de mensen komen, het vlees komt heel goed gekookt". "Zet het hier maar neer, zet het daar maar neer", zei hij, en ze hebben het hier neergezet en daar neergezet. Hij sprong het eerst op de ingewanden af zegt men, hij at en at "*ndaf*, *ndaf*" (idiofoon voor gulzig eten) hij at en at de helft ervan, daarna spron hij op een ander stuk af en weer op een ander stuk, hij bleef nergens lang zitten. Toen kon een andere man het niet laten om te praten. De eter was alweer op een ander stuk afgegaan, haastig gaan zitten en nam de kop. "Dat is niet genoeg vriend" zei hij tegen hem. "Och, eet jij dan, ik eet mijn eten". "Eet jij dan, eet jij dan" zeiden de mensen daar, en de man die de opmerking had gemaakt, moest gaan eten. "*Ngɛsh*, *ngɛsh*, *ngɛsh*" (idiofoon van een etende hond) en hij kon niets naar binnen krijgen. De mensen hebben hem toen opgepakt. "Vooruit jij, heb jij je grote mond ook niet kunnen houden". Het hoofd van deze man werd afgeslagen en de eerste was gered en ging

Moraal: Als jij je bemoeit met mijn zaken, dan zijn het ook jouw zaken geworden en heb jij mijn verantwoordelijkheid.

Een Kapsiki laat zich niet dwingen, ook niet door zijn dorpshoofd. Hij weet aan wie hij respect verschuldigd is, hij weet wie mannen zijn waarnaar hij maar beter kan luisteren, maar hij weet ook dat hij zelf alleen zijn eigen boontjes moet doppen. Privacy en autonomie hebben als consequentie dat iedere *za* zijn eigen problemen moet oplossen. Zo dient iedereen in de traditionele vorm van rechtspraak in principe voor zichzelf recht te vinden. Daarbij kan een beroep op dorpshoofd, ouderen of clanbroers van nut zijn, maar meer dan een advies dat geschraagd wordt door het respect dat men b.v. voor een dorpshoofd heeft, kan daar toch niet uit resulteren. Een echte *za* heeft dan ook zijn eigen magisch-religieuze middelen om relaties die fout gelopen zijn weer recht te trekken. Daarom dient een man ook attent te reageren op iedere inbreuk op zijn privé-leven. Hij moet voor zijn rechten op durven komen en niet bang zijn voor enig vertoon van geweld. Op beledigingen moet hij snel reageren. Als iemand aan hem twijfelt of hem wat in de weg legt is een heftige reactie op zijn plaats. Bij buitenstaanders en de lokale overheden hebben de Kapsiki de naam herrieschoppers en ruziemakers te zijn. Feitelijke genoegdoening blijft echter meestal verbaal. Deze snelle reactie op privacy-inbreuk geldt niet alleen voor mannen, maar ook voor vrouwen, jongens en meisjes. Terloopse opmerkingen, beledigingen, zelfs als die uit misverstand geboren zijn, vormen een inbreuk op de rechten van het individu. Als illustratie weer een *rhena heca* (traditioneel verhaal) waarin ten aanzien van een meisje dezelfde norm blijkt te gelden:

> *Pekwuke* (formele opening van een vertelling).
> De verloofde van een meisje dat nog niet getrouwd was ging samen met zijn vrienden de brousse in. Daar vonden zij het meisje en haar moeder die het land bebouwden. Toen zij aankwamen zei de moeder tegen haar dochter: "Ga naar huis terug, ga meel halen en kook het, neem daarom *kwertaka* (boom) en kook het daarmee" zei zij haar. Het meisje ging naar huis, maalde het meel, nam alle kuikens van haar moeder en gooide ze in de pan en kookte alles. Haar moeder had gezegd de *kwertaka* te nemen en zij dacht dat ze gezegd had de *kwereteta kanka* (kuikens) te nemen. Daarom nam ze alle kuikens en kookte ze. Daarna is ze het veld ingegaan. "Ben je al klaar met koken, Masi?" "Ja moeder, het is klaar, kijk maar" zei ze. Haar moeder keek en zag dat er kuikens bij de boule in het water dreven. "Wat is dat daar, wat heb je nu gedaan, veelvraat als een tor, veelvraat als een ezel, veelvraat als een paard, dat heb je voor je eigen maag gedaan" zei ze zingend tegen haar dochter. Het meisje begon te huilen; ze haalde al haar versierselen bij elkaar en klom op *Mcirgue* (een van de hoge rotspunten in het landschap). Daar begon ze te zingen. Ze bond haar *livu* (ijzeren schort) om. "Veelvraat als een tor zei mijn moeder, veelvraat als een ezel, zei mijn moeder, veelvraat als een paard, zei mijn moeder, wat voor tor, wat voor ezel, wat voor paard, als de zon ondergaat spring ik naar beneden, als de zon ondergaat spring ik", zei ze boven op *Mcirgue*.

> Alle mensen kwamen kleden uitspreiden om *Mcirgue* heen, zodat ze daarop zou springen. De zon was rood en ze zong nog: "Veelvraat als een tor, zei mijn moeder, veelvraat als een ezel, veelvraat als een paard, zei mij moeder, wanneer de zon ondergaat spring ik".
> "Kwa, kwa, kwa" deed het ijzer van de *livu* terwijl ze erop sloeg.
> Toen de zon onderging sprong ze en ze kwam in kleine stukjes beneden, zel haar beenderen waren gebroken.

(Het verhaal gaat hierna nog verder en het ontstaan van een plantensoort word verklaard als gevolg van deze zelfmoord).

Zorgvuldigheid in de relaties is dus het eerste gebod van het sociale leve Waar de stekels zo snel worden opgezet, is behoedzaamheid een eerste vereiste Opvallend is zulks in de wijze waarop men te werk gaat bij het aangaan van ee huwelijk, bij het sluiten van een lening en het verrichten van een offer. Nie mand dan de betrokkenen plus eventuele getuigen kan er zelfs maar bij aanwezig zijn. Geheim is het niet per sé, want achteraf spreekt men er eventueel wel over met derden, maar besloten is het altijd; de relaties mogen niet gestoord worden door derden. Deze drie handelingen vormen een belangrijke kern van de betrekkingen van een man. Het zijn de drie categorieën waarmee hij zij relaties moet ordenen en bewaken, nl. de andere mannen, zijn vrouwen plus sch familie en zijn *shala* (god).

Een middel om de betrekkingen tot de medemensen in de juiste banen te leiden, vooral voor de zwakkere broeders, is de z.g. *ntsehwele*. Dit is een kernbegrip voor de Kapsiki. Het is het vermogen om anderen te bedriegen en de zaa naar eigen hand te zetten: handigheid, slimheid, ook wel vertaald met tricker ability, charisma (Smith 1969:35). Er zit een element van geluk in; mensen me succes in de jacht, met veel vrouwen, met veel kinderen hebben *ntsehwele*. Iemand met veel *ntsehwele* kan anderen om de tuin leiden om zo zijn eigen doeleinden te bereiken. De smid die in het eerste voorbeeld het slimme advies gaf waardoor de opschepper zich uit zijn problemen kon redden, had veel *ntsehwele* inzicht in de reacties van de mensen en in het functioneren van het normensys teem. Niet iedereen heeft evenveel. Smeden beschikken er in ruime mate over; zij zijn degenen die door middel van medicijnen, kennis van spreuken of wat d ook, anderen ongemerkt te slim af zijn. In het traditionele verhalensysteem zijn het de zwakkeren die *ntsehwele* hebben, nl. ezel, wees, lepralijder, jong vrouw en vooral de eekhoorn.

De enige echte test voor *ntsehwele* is succes. Het is zowel een eigenschap als een eigendom: het is accummuleerbaar en als men het eenmaal heeft is het moeilijk meer te verliezen. Vele kleine *ntsehwele* maken één grote (van Beek 1978[a]:18). Wie om de tuin wordt geleid door iemand met *ntsehwele* wordt bewonderd. Een niet-smid die door een slimme smid beet is genomen, zal met een ze-

kere gusto kunnen vertellen over die slimme smid, die hem toch weer te pakken heeft gehad.

Iemand die handig is in de jacht of een smid die buitengewoon bekwaam is in het maken van brons of ijzer heeft ook veel *ntsehwele*. Uiteindelijk is het het vermogen om de eigen zin te doen, onafhankelijk en zo nodig tegen de wil van anderen in.

Ondanks die nadruk op *ntsehwele* en het op slimme wijze verkrijgen van schaarse middelen zijn het doorgaans niet de mensen met het meeste *ntsehwele* die het rijkst geacht worden; men koppelt rijkdom niet direct aan het bezit van *ntsehwele*. Echte rijke mensen vallen buiten de categorie van *ntsehwele*-bezitters. Belangrijk is dat juist de sociaal laagste categorie, die van de smeden het meeste *ntsehwele* heeft. Ondanks de bewondering voor de eigenschap of het attribuut, leeft er toch een notie dat succes van *ntsehwele* tijdelijk is. In het begrip *ntsehwele* zit een element van overmacht, één tegen velen: een eenling die de strijd op moet nemen tegen een grote groep en die daartoe voortdurend zijn eigen vermogen aan slimheid moet aanspreken om zich afzonderlijk van die groep als autonome eenheid te kunnen handhaven.

Een goed voorbeeld is te vinden in de vele verhalen over het dier dat *ntsehwele* heeft bij uitstek, de eekhoorn. De traditionele tegenstander van de slimme eekhoorn is de domme panter. Maar de eekhoorn heeft altijd weer met een zekere overmacht te kampen waardoor hij zich die domme panter wel van het lijf weet te houden, maar nooit blijvend weet te verslaan.

Nadruk op *ntsehwele* en de grote bewondering die men heeft voor slimheid, voorkomt niet dat de zeer slimmen, degenen die het practisch alleen van hun *ntsehwele* moeten hebben, uiteindelijk aan het kortste eind trekken. Voor de Kapsiki is *ntsehwele* een van de middelen waarmee hij in een potentieel vijandige omgeving zich als individu kan handhaven maar het dient dan wel door een solide materiële basis gesteund te worden.

Een *kelungu* in een wijk in Rhoumsiki

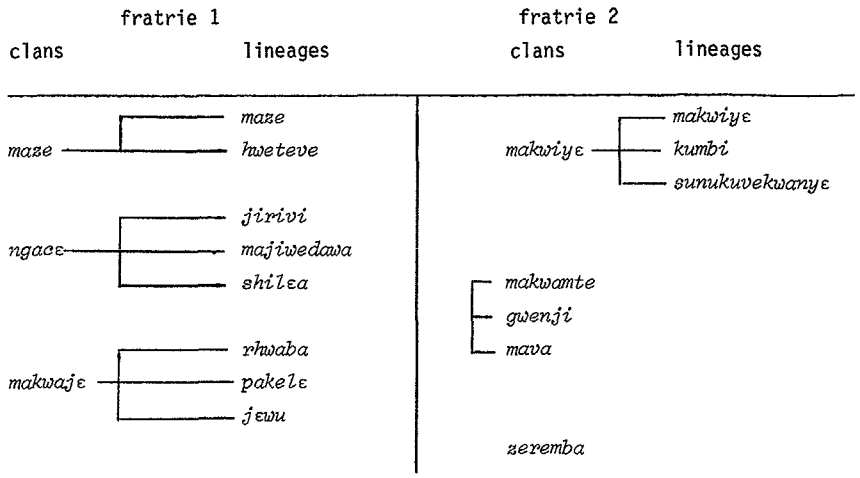
HOOFDSTUK 3 AFSTAMMINGSGROEPEN

Naast de territoriale groepen vormen de afstammingsgroepen de basiseenheden van de samenleving. Hun structuur blijkt de tendentie tot autonomie van de erven en dorpen niet te doorbreken en in bepaalde opzichten zelfs te versterken.

3.1. Patrigroepen

De afstammingstracering bij de Kapsiki is patrilineair. Daarbij zijn de afstammingsgroepen gevormd volgens deze patrilineaire ideologie gebonden aan één dorp; elk dorp heeft zijn eigen clans en lineages, die in andere dorpen niet terug te vinden zijn. De term voor een patrilineaire afstammingsgroep is *kayita*, "zij van één vader", en kan gebruikt worden voor iedere patrilineaire groepering van welke omvang ook. Doorgaans wordt er de groep mee aangeduid die wij clan zullen noemen. Waar wij in het onderstaande onderscheid maken tussen clans en lineages, dient men in het oog te houden dat beide *kayita* genoemd worden. Clans noemen wij die *kayita* die een algemeen bekende naam hebben, waarbinnen de afstammingstracering voor de informanten belangrijk is maar niet exact is te bepalen en waarbinnen een exogamieregel bestaat die misschien meer overtreden dan geëerbiedigd wordt, maar toch een onderdeel is van de verwantschapsideologie. Lineages zijn dan die *kayita* waarvan de naam minder algemeen bekend is, waarbinnen de afstamming doorgaans vrij exact is na te gaan en waarin de exogamieregel niet overtreden kan worden. Daarnaast zijn er nog twee groeperingen waarvoor de term *kayita* wordt gebruikt. Ten eerste kunnen de afstammelingen van een recente voorouder zo worden aangeduid, meestal met vermelding van de naam van die voorouder; deze kleinere groepen functioneren vooral in in ritueel en erfrecht. Wij zullen deze groepen omschrijven als "de afstammelingen van", analoog aan de wijze waarop de Kapsiki er aan refereren. Ten tweede is er een zeer belangrijke clustering van de clans in groepen, die wij fratries zullen noemen. Binnen Mogodé zijn dat twee clusters; binnen elk cluster (fratrie dus) achten de clans zich verwant aan elkaar. De fratries hebben geen naam, de afstammingstracering is vaag en verward en van exogamie is geen sprake. In de literatuur is deze tweedeling wel eens aangeduid als "aristocratische" versus "commoner" clans (Smith 1969). Van een hierarchische rangschikking is echter nauwelijks sprake; alleen hebben de z.g. "aristocratische" clans een belangrijker functie bij het installatieritueel van een nieuw dorpshoofd dan de andere. Hun voornaamste functie ontlenen de fratries aan de interne conflicten binnen het dorp die overigens altijd een grote rol hebben gespeeld in de relaties binnen het dorp. De fratries, clans en lineages in Mogodé zijn dan als volgt in kaart te brengen:

Figuur 6: Schema *kayita* in Mogodé



De mythe die de fratrie-tweedeling en de oorsprong van de clans verhaalt behoort tot de centrale mythen van de Kapsiki. Het is tevens de geschiedenis van het ontstaan van het dorp, en daarom een migratiegeschiedenis (zie 1.1.). Voor Mogodé is dat de volgende mythe:

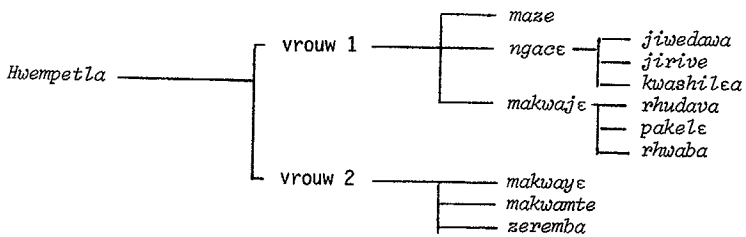
> De eerste Kapsiki zijn uit Goudour naar Mogodé gekomen. Daar heeft iemand hen bedrogen. Hij was bang voor hen want ze waren talrijk met vele families. Er is daar een grot en iemand zei hen: "Als je iets roods ziet komen uit de richting van *Nzambe*, moet je de grot ingaan". (*Nzambe* is de berg bij Sir). Men bleef zitten en zei: "De man heeft gelijk". Ze zagen iets roods uit die richting komen, ja 's ochtends zagen ze het vuur op de *Nzambe*. "Dat is precies wat die man ons gezegd heeft" zei men en allen gingen de grot in, allen waren ze bij de grot en hebben zich erin gewrongen.
>
> De man die hen bedrogen had kende de grot goed; hij kwam met een heleboel stro, stopte die in de grotopening, ontstak het vuur en wakkerde het aan. Een zekere *Ngweδu*, die samen met zijn volle zuster daarbinnen was, sneed een leren zak open en deed die om het hoofd van zijn zuster en van hemzelf, zodat ze geen last hadden van de rook en om hun hals bond hij een huid. Ze zweetten er erg in, maar de rook kwam er niet in. Zo heeft *shala* (god) hen behoed. Terwijl alle anderen dood waren leefden alleen zij tweeën daar in die zak.
>
> Toen ze er twee dagen in gezeten hadden, gingen ze de grot uit over de as. Op een grote platte steen keken ze om zich heen: nergens was iemand te zien. "Zuster, laten we die berg op gaan, we gaan naar niemand toe, we gaan gewoon die berg op". Ze gingen op weg door *Rhwamerhe* (een rivier), de oever op en *Rhu Ngweδu* op (de centrale berg van het oude Mogodé). Het zat er vol dorens die zij met de sikkel wegkapten. Ze gingen op de berg zitten en keken. "Daar is vuur in Gouria, blijf jij hier, dan ga ik daar vuur halen", zei hij. "Laat je niet grijpen", zei zijn zuster. "Als men mij grijpt, dan ga jij kijken waar de mensen zijn" en hij ging naar de berg van Gouria. "Ik

ben gekomen want ik heb vuur gezien en ik kom er om vragen", zei hij daar op de berg van Gouria. De man van Gouria zei: "Dat vuur wil ik je niet geven; als ik het je geef sta je bij mij in de schuld; waar woon je trouwens dat ik het je zou geven". "Daar op die berg"."Goed ik geef je het vuur, maar daardoor blijf jij bij mij in de schuld. Ik zal je niet laten sterven van de kou; hier heb je je vuur, maar daardoor sta je in het krijt. Van iedere koe die je slacht is de kop voor mij, zelfs als je een geit slacht krijg ik de kop. Maar dit vuur kun je hebben als lening bij jou", zei de man.

Ngweδu ging de berg op en stak het vuur aan. "Ik heb het vuur gekregen", zei hij tegen zijn zuster. "We blijven hier en gaan niet meer naar beneden. Hier bouwen wij voorlopig ons huis". "Ja, we blijven hier toch", zei zijn zuster. Ze bouwden daar provisorisch een huis en woonden erin. "Jij bent mijn vrouw nu en ik laat je niet meer gaan, jij zult mijn vrouw zijn". Zij werd zwanger en beviel van een jongen die ze *Teri Dingu* noemde.

De man werd door de mensen uit Gouria *Ngweδu* genoemd en de berg waarop hij woonde *Rhu Ngweδu*. *Teru Dingu* verwekte *Hwempetla*. *Hwempetla* bleef op *Rhu Ngweδu* en verwekte *Puku* en *Zagwayε*. Nu noemt men *Zagwayε* de zoon van *Hwempetla*. *Hwempetla* verwekte zeven kinderen en gaf er namen aan o.a. *Ngacε* en deze verwekte *Jiwedawa* en *Jirivi* en *Kwashilεa*. Ook verwekte *Hwempetla* *Makwajε*, deze verwekte *Rhu Dava*, *Pakεli* en *Rhwaba*. De eerste zoon heette *Tizhε* en dat is nu de chef *Maze*, de tweede zoon *Zerumba*, de derde zoon *Ngacε*, de vierde *Makwajε* en de vijfde *Makwamte*. (Verteld door *Teri Vandu*, Mogodé 15-7-'72).

Deze mythe is vooral dorpsgeschiedenis. Clanoorsprong wordt als toevoeging tot slot genoemd. De voorouders van de eerste drie clans worden toegeschreven aan één moeder, de anderen aan een andere vrouw van *Hwempetla*. Met deze mythe zijn de volgende relaties verklaard:



De hierboven gegeven mythe is verteld door iemand van de *ngacε*, en de vertekening naar de eerste drie clans toe is duidelijk: alleen van de *ngacε* en de *makwajε* worden de onderverdelingen gegeven. Zo varieert elke versie met het clanlidmaatschap van de verteller. Over de diverse clan- en lineagevoorouders doen weinig verhalen de ronde. Alleen *Hwempetla* krijgt uitgebreid mythische aandacht. Er is dan ook nogal wat onzekerheid over de "preciese" relaties binnen dit "oergezin" van *Hwempetla*, een onzekerheid die ook in discussies tussen informanten niet wordt opgeheven. Zo is de afstamming *Ngweδu* - *Teri Dingu* - *Hwempetla* discutabel. Deze onzekerheid heeft een aantal oorzaken. Ten eerste is

de mythologische kant van de zaak voor de Kapsiki niet zo erg belangrijk: de mythe mag verteld worden zoals men wil, maar de relaties blijven wat ze zijn. De sociale eenheden liggen vast, de ideologische structuur is pluriform. In de tweede plaats zijn de Kapsiki niet erg geïnteresseerd in de voorgeschiedenis van de andere clans. Men is op eigen huis en haard georiënteerd, op de kleine fragmenten van de samenleving en het grotere geheel is niet zo relevant. Tenslotte wordt de hele mythologie van de Kapsiki gedomineerd door de figuur van *Hwempetla*; hij is de "culture hero", over hem gaan alle verhale en zijn nageslacht blijft buiten het licht van de mythologie. Alles vóór hem is het grijze verleden; de eigenlijke geschiedenis van het dorp begint met *Hwempetla* en de wijze waarop hij het dorp bevrijdde van de overheersing van het buurdorp Gouria.De preciese relaties tussen de clans zijn vooral belangrijk in de onderlinge conflicten (zie 6.2.1. blz 157) en in het dorpsritueel. In het eerste geval verdeelt het dorp zich volgens de scheidslijn van de fratries, in het tweede geval verenigen de clanvertegenwoordigers zich in de formatie van het oergezin van *Hwempetla* (zie 8.2.4. blz 246).

Benoeming van lineages treedt niet in alle clans op. Nu is elke groep patrilineaire afstammelingen een *kayita*, maar lineages zijn niet moeilijk te onderkennen in sommige clans. Wanneer wordt een clan onderverdeeld? Eén factor is de getalsterkte van de patrigroep zoals tabel 7 laat zien.

Tabel 7: Aantal volwassen mannen per *kayita* (inclusief de smeden)

fratrie 1			fratrie 2		
maze	*maze ganye*	30	*makwiyε*	*makwiyε ganye*	37
	hweteve	25		*sunukuvekwanyε*	27
				kumbi	35
		55			99
ngacε	*jirive*	25	*makwamte*		60
	jiwedawa	13			
	shilεa	42			
		80	*mava*		17
makwajε	*rhwaba*	23			
	pakelε	25	*gwenji*		19
	jεwu	23			
		71	*zeremba*		38
	Totaal	206			233

Kennelijk treedt splitsing op als het aantal volwassen mannen de 50 overschrijdt.

De *makwamte*-clan zou zich derhalve nu moeten gaan splitsen, en dat is wat in feite aan het gebeuren is; de *makwamte*-leden hebben een sterke neiging om onderdelen van hun clan te specificeren wanneer zij aan een clangenoot refereren. Nu zijn die nadere aanduidingen nog incidenteel en per persoon verschillend, maar een vastere indeling is te verwachten ook volgens de Kapsiki zelf: "de clan is te groot" stellen zij.

Een andere factor is het optreden van dominante individuen in de geschiedenis van de clan. Volgens de informanten is segmentatie vooral een gevolg van de aanwezigheid van opvallende, belangrijke personen in de vroege fase van de *kayita*. Lineages worden nl. meestal vernoemd naar een dergelijk individu.

3.2. Immigranten

Hoewel dit overzicht van lineages, clans en fratries al danig complex is in één dorp, toch is daarna het beeld van de verwantschapsgroepen nog niet volledig. Een gedeelte van de bevolking rekent zich nl. niet tot de afstammelingen van *Hwempetla*, maar beschouwt zich als nazaten van immigranten die later gekomen zijn. Bij elkaar vormen zij een aanzienlijk deel van de totale bevolking van het dorp, en zijn volgens de verhalen ook in de geschiedenis belangrijk geweest. De status van de "kerndorpers", *kagwevi*, is echter iets hoger dan die van de immigranten, *kanza* (zij die blijven), hetgeen vooral tot uiting komt in rituele zaken. De kerndorpers (*kagwevi*) drinken het eerst het rituele bier, gaan voorop in de dans op het jaarfeest en zorgen voor gierst voor het dorpsoffer; bij hun begrafenis wordt een speciaal ritueel opgevoerd. Voor het merendeel der alledaagse zaken echter functioneren de *kanza* als volwaardige dorpelingen. In de dorpspolitiek b.v. hebben zij een stem als alle anderen; alleen kan een immigrant-*maze* geen dorpshoofd worden. Er zijn in principe twee soorten *kanza*, nl. de leden van clans die in het verleden als groep zijn geïmmigreerd en niet in een ander dorp zijn opgenomen, en zij die als individu bij een bepaalde gastheer zijn ingetrokken en bij de clan van hun gastheer worden geteld. In het eerste geval is de hele clan allochtoon, terwijl een autochtone clan immigranten bevat in het tweede geval. Natuurlijk kunnen nieuwe immigranten zich ook aansluiten bij een allochtone clan; ook zij zijn dan *kanza*.

De geïmmigreerde clans zijn meestal erg vroeg in de geschiedenis van Mogodé gekomen. De voorouders van de clans *gwenji* en *mava* bijvoorbeeld zijn gekomen in de tijd van *Hwempetla*.

Op een gegeven moment in de geschiedenis van Mogodé, begint *Hwempetla*, wanneer hij net volwassen is, een oorlog met Gouria.
"*Hwempetla* en zijn broers schoten hun pijlen op de mensen uit Gouria maar zij doodden hen niet. Zij schoten en schoten; er viel geen pijl op de grond, maar zij konden hun vijanden toch niet doden. Toen kwam *Gwenji*, een vreemdeling. Hij hoorde van de oorlog tegen Gouria en kwam naar *Hwempetla* en zijn makkers met een koeienhoorn vol *rhwɛ* (magisch middel), gebraden en vermengd met dorens. Dat strooiden ze op de aarde. De mensen uit Gouria trapten erop en van die dag af begonnen ze te sterven. Sinds die dag noemde men *Gwenji Gwenji rhwɛ*.

De afstammelingen van deze *Gwenji* vormen een zelfstandige clan; waarom zij nauw gelieerd zijn met de *makwamte*-clan wordt niet verklaard. De *mava*-clan verkeert in een soortgelijke positie.

Op een dag gingen de kinderen van *Hwempetla* de rivier bij Teki door. Daar vonden de voorouders van de *makwamte* iemand onder een *sewe* (dorenboom). Zij kenden hem niet en vroegen wie hij was. "*Mava kwasewe*" noemde hij zichzelf, slaaf van de dorenboom. Zo bleef hij heten en zijn nageslacht bleef zo heten, omdat niemand wist waar hij vandaan kwam.

In de literatuur is wel gesteld dat deze *mava* afstammelingen van vrijgekochte slaven (*mava* = slaaf) zouden zijn (Hurault 1958, Smith 1969) maar dat is niet waarschijnlijk. Slaven zijn altijd lid van de clan van hun eigenaar. Hun afstammelingen kunnen dus geen eigen clan gaan vormen.

Geïmmigreerde *kayita* kunnen ook als lineage van een autochtone clan gaan functioneren. Met de *sunukuvekwanyɛ* en de *kumbi* is dit het geval.

Kumbi, de voorouder van de clan van die naam, kreeg in een dorp in Nigeria alleen maar dode kinderen. Hij omgordde zich toen met het halster van een koe, en trok naar Mogodé, waar men nog op de berg *Rhu Ngweðu* woonde. Iedereen was binnen de *rhɛ* toen hij aankwam. *Kumbi* liep de *derha*(voorhof) in en kuchte. Eerst werd *Ngacɛ* (één van de kinderen van *Hwempetla*) naar buiten gestuurd om te zien wie er was. Hij was lui en zei dat hij niemand zag. *Maze* deed hetzelfde. Toen ging *Makwiyɛ* naar buiten en hij zag *Kumbi*.
"Wat is er?" vroeg hij.
"Ik word achtervolgd door ongeluk; al mijn kinderen zijn dood".
"Kom binnen" zei *Makwiyɛ*, hij gaf *Kumbi* een plaats, liet hem eten en drinken. Ook gaf hij hem een huis.
Kumbi zei: "Jij hebt mij binnengelaten en te eten en te drinken gegeven; jij bent degene die mij nu beveelt. De anderen hebben mij niet willen zien. Ik ga straks weg en na twee dagen zul je een stofwolk zien op de weg naar Gouria".
Makwiyɛ wachtte twee dagen op hem en zag toen inderdaad die grote stofwolk: een grote kudde koeien, ezels, geiten en schapen, die naast het huis van *Makwiyɛ* gestald werden. De anderen waren jaloers, en de eerste drie clans vochten met *Makwiyɛ*. *Kumbi* kwam tussenbeide: "*Makwiyɛ* heeft me ontvangen, jullie hebt me niet willen zien. Hij is degene die me beveelt. Het heeft geen zin daarover oorlog te voeren". Daarmee was de strijd afgelopen.

De *Kumbi* vormen nu een lineage van de *makwiyε*-clan, als immigrantengroep binnen een clan van "echte Mogodéers. Dat geldt in de praktijk ook voor de andere *makwiyε*-lineage, de *sunukuvekwanyε*. Voor deze laatste groep geldt als enige dat in andere dorpen clangenoten te vinden zijn. De voorouder van deze clan, *sunukuvekwanyε* (een gewone eigennaam) is uit het Zuiden gekomen in de tijd dat men nog op de berg woonde, volgens de traditie:

> *Sunukuvekwanyε* en zijn broer met hun gezinnen zijn het eerst aangetroffen door een vrouw van de *majirivi* (een lineage van de *ngacε*-clan). Omdat zij door een vrouw waren gevonden werden zij geen lid van de *ngacε*-clan. Men vroeg *Ngacε* om hen te helpen een huis te bouwen, maar deze weigerde pmdat de *sunukuvekwanyε* een boos ras zou zijn dat mensen doodde. Toen hebben de *makwiyε* hen geholpen en sindsdien zijn de *sunukuvekwanyε* een lineage van de *makwiyε*.

In Kila, in het Zuiden van het Kapsiki-gebied, wonen clangenoten van deze groep, evenals in Gouria. De verwantschap over de dorpsgrenzen heen betekent echter niet al te veel; zo zijn de clanleden uit Mogodé slecht op de hoogte van b.v. het aantal leden dat hun clan in Kila had. Uit dit geval blijkt dat clans slechts van belang zijn binnen de dorpsgrenzen en geen binding verschaffen over deze grenzen heen. Daarbij dient men echter wel te bedenken dat de verwantschap tussen de leden van deze clan in verschillende dorpen niet meer te traceren viel.

De tweede categorie van *kanza*, die van de individuele immigranten, is in aantal zeker niet minder belangrijk. Migratie is normaal, ondanks de nadruk op het autochtoon zijn. De geschiedenis van de dorpen en de clans zit vol migraties en een vlottende bevolking is dus te verwachten. Al zien de Kapsikierven er nog zo permanent uit, de bewoners ervan laten hun erf makkelijk achter om naar een andere wijk of een ander dorp te gaan. Wie naar een ander dorp verhuist, trekt eerst in bij een vriend in dat nieuwe dorp. Die vriend kan een rituele bondgenoot zijn, (zie 6.2.1.) een aanverwant of een lid van de matrilineaire groep (zie 4.1.), of een belangrijk man uit dat nieuwe dorp met wie men eerst om deze reden vriendschap heeft gesloten. Deze gastheer zorgt voor onderdak en helpt bij het bouwen van een nieuw huis; hij fourneert zijn gast grond voor zijn huis en akkers om te verbouwen. In feite is de gast zijn sociale zoon, en dienovereenkomstig wordt de nieuw gekomene ook lid van de clan van zijn gastheer. In dat dorp traceert hij zijn - fictieve - verwantschap via zijn nieuwe sociale vader. Zijn afstammelingen gaan geruisloos op in diens clan, zo geruisloos dat na enkele generaties velen niet beter weten of die afstammelingen zijn *kagwevi*, kerndorpers. Navraag via genealogieën stuit dan op gevoe-

ligheden. Men heeft liever niet dat de *kanza*-status bekend wordt. Toch bleek uit de genealogische census die wij van alle mannen in Mogodé hebben gedaan, dat maar liefst tweederde van alle mannen afkomstig zijn van immigratie. Velen zijn uit buurdorpen afkomstig, vaak vele generaties geleden, maar echte Mogodéers zijn zij niet en worden hun kinderen evenmin. De eretitel *kagwevi* was weggelegd voor slechts 144 van de 439 mannen in het dorp, 33% dus. Dit feit kwam voor ons als een verrassing, maar ook voor onze informanten; zij hadden ook niet gedacht dat er zoveel immigranten waren! Dat niet meer dan één op de drie personen werkelijk in rechte mannelijke lijn afstamde van het eerste gezin op *Rhu Ngweδu* was voor hen schokkend.
Om te zien hoe de verhouding kerndorper - immigrant ligt per clan splitsen wij de gegevens van tabel 7 op in tabel 8.

Tabel 8: Autochtoon-allochtoon (alleen mannen, inclusief de smeden)

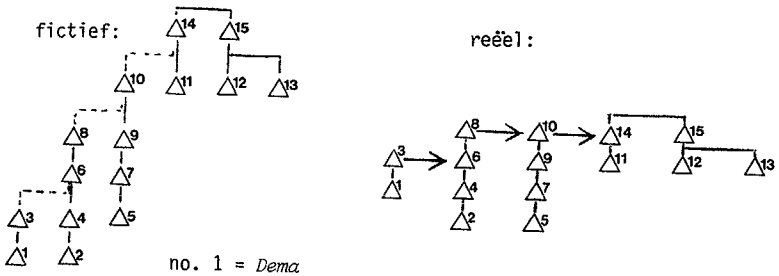
	clan	autochtoon	immigrant	totaal
	naze	29	26	55
fratrie 1	*ngacε*	39	41	80
	makwajε	20	51	71
(subtotaal)		(88)	(118)	(206)
	makwiyε	20	17	37
	sunukuvekwanyε		27	27
fratrie 2	*kumbi*		35	35
	makwamte	29	31	60
	mava		17	17
	gwenji		19	19
	zeremba	7	31	38
(subtotaal)		(56)	(177)	(233)
totaal		144	295	439

Hierbij dient men te bedenken dat lang niet alle leden van de geïmmigreerde clans daadwerkelijk afstammen van hun clanvoorouder; deze clans tellen ook velen die later zijn geïmmigreerd, ongeveer 1/3 van het ledental van die clans.

> De clan *mava* is een uitzondering binnen die geïmmigreerde clans. Slechts één *mava* stamt rechtstreeks af van zijn volgens de mythe onder de dorenboom gevonden voorouder. Deze enige echte *mava* is ironisch genoeg, *Hamadou* van voorbeeld 1, hoofdstuk 1, de slaaf die uit Bornu is teruggekeerd (*mava* = slaaf).

ment temeer boven de vele reeds bestaande (Henige 1971) om eventuele chronologische aanspraken van genealogieën terzijde te leggen.

Figuur 7: Reële en fictieve afstamming



Hoe lang moet een patrilijn na immigratie in een dorp wonen om voor kerndorper door te kunnen gaan? In het gegeven voorbeeld is de genealogische diepte nog gering en is de allochtone herkomst van de betrokkenen duidelijk. Moet men verder teruggaan in de geschiedenis dan vervaagt de grens *kagwevi-kanza* enigszins. Bij de stichters van lineages is het onderscheid soms verdwenen.

Zo bleek er, mede door ons vragen, grote onduidelijkheid te zijn over de herkomst van *Shilεa*, de stichter van één van de *ngacε*-lineages. Volgens de meesten was hij een zoon van *Ngacε*, maar een enkeling hield staande dat hij een immigrant was. Onder die enkelingen bevond zich één van de genealogische experts van het dorp

3.3. Concentratie en spreiding van de patrigroepen

De afstammingsgroepen zijn, vergeleken met andere Afrikaanse voorbeelden, niet van centraal belang in de Kapsiki-samenleving. Dit geldt niet alleen voor Mogodé, het geldt voor alle dorpen van de Kapsiki. Daar waar territoor en afstammingsgroepen conflicterende bindingen opleveren, is het territoriale aspect dominant; waar beide samenvallen eveneens. Dit houdt niet in dat de clans en lineages onbelangrijk zouden zijn, wel dat zij de atomiserende trend van de territoriale groepen niet teniet kunnen doen. De relatie tussen afstamming en territoor is het beste te zien aan de relatie tussen wijk en clan. De situatie zoals wij die hierboven voor Mogodé hebben beschreven, is slechts één uit een serie mogelijkheden. Wij onderscheiden vier typen relatie tussen clan en wijk:

1. Clan en wijk vallen samen
2. Clan per wijk dominant, maar ook in andere wijken aanwezig
3. Clan verspreid over wijken, met enig getalsmatig overwicht per wijk
4. Complete spreiding

Bezien wij in welke dorpen deze typen voorkomen, dan resulteert dat in tabel 9.

Sommige clans bestaan dus voor het merendeel uit immigranten vooral de clans uit de tweede fratrie. In de mythe disqualificeren de "hogere" clans zich telkens, waarna de nieuwkomers bij leden van de lagere fratrie onderdak en onthaal vinden. Overigens varen die gastheren er in de meeste gevallen wel bij: *Kumbi* is rijk aan vee, terwijl *Sunukuvukwanyε* en *Gwenji* kenners van de magie zijn. De redenen voor die voorkeur voor de tweede fratrie zijn te vinden in de getalsverhoudingen. Zonder immigranten zouden de clans van de tweede fratrie het zwakste zijn, mêt de immigranten zijn de verhoudingen ongeveer gelijk (206 - 233). Vermoedelijk is dat zeer bewust gedaan. De fratrie-tweedeling is nl. belangrijk voor de interne oorlogvoering binnen het dorp; de meeste gewapende conflicten binnen het dorp spelen zich af tussen juist deze twee groepen clans. Aangezien het in die conflicten niet om bepaalde belangen gaat, maar alleen om het vechten zelf, is een balans tussen de strijdende partijen wenselijk (zie 6.2.1.). Men wil nu de getalsterkte van beide fratries even groot houden, een trend die wij niet alleen in Mogodé maar ook in andere dorpen van de Kapsiki aangetroffen hebben.

Voorbeeld 1.
In Roumsou, ten Noorden van Mogodé, bleek uit een analyse van de mondelinge geschiedenis, dat men in het verleden één hele clan had "overgeplaatst" naar de andere fratrie. De clan waartoe de hoofdman behoorde werd te sterk en men herstelde het evenwicht door een kleine clan van die fratrie naar de "tegenpartij" over te hevelen. Volgens de informanten daar is dit na uitvoerig overleg met alle betrokkenen gebeurd, met als expliciete reden het onderlinge vechten.

In practisch alle dorpen zijn de strijdende dorpshelften in evenwicht. In één enkel geval was dat niet zo, en daar spraken de informanten dermate verontschuldigend over hun onevenwichtige dorpsindeling, dat het overduidelijk een abnormale situatie betrof veroorzaakt door Fulani-raids. In Mogodé is naar alle waarschijnlijkheid iets dergelijks gebeurd: de "vreemdelingen" zijn naar de zwakste helft gedirigeerd. In de mythe wordt de rituele superioriteit van de eerste fratrie benadrukt door vertegenwoordigers van die fratrie het eerste kennis te laten maken met de immigranten.

Gastheer en immigrant hebben doorgaans ongeveer dezelfde leeftijd maar worden sociaal als vader en zoon gerekend. Daardoor heeft de grote proportie immigranten nog een merkwaardig gevolg: genealogieën worden er nl. door vertekend. Regelmatig komt het voor dat twee afstammingslijnen vanaf één voorouder sterk in lengte verschillen. In het onderstaande voorbeeld is het verschil maar liefst vijf generaties, en dat tussen tijdgenoten! Dit is te verklaren doordat het voorgeslacht van nr. 1. niet minder dan drie vo ouders bevat die bij een vriend zijn ingetrokken. Daardoor verschilt de sociale genealogie sterk van de historisch vermoedelijk correcte. Een argu-

Tabel 9: Relatie tussen wijk en clan[1]

type 1	type 2	type 3	type 4
Bazza	*Amsa*	*Xoré*	*Garta*
Cili	*Futudo*	*Futu*	*Kamalé*
Gwava	*Mbororo*	*Sena Komde*	*Wula*
Kila	*Bwakar*	*Mabas*	*Vi*
Kali	*Liri*	*Za*	*Kuber*
Roufta	*Nkafamuya*	*Sir*	*Sena Gali*
Rhaou	*Roumsou*	*Rhoumsiki*	
	Sirakouti	*Mogodé*	
	Gouria		

Een aantal factoren blijken verantwoordelijk voor deze variatie. Als eerste de historische banden; dorpen met een ideologie van gemeenschappelijke afstamming hebben doorgaans een overeenkomstige relatie clan - wijk. Daarbij behoren vooral de dorpen met een traditie van Westelijke herkomst, dus uit het lager gelegen Nigeriaanse gebied, tot de eerste twee types. Ten tweede blijken het vooral de kleine dorpen te zijn waar clan en wijk samenvallen; komt men in de nieuwe dorpen in de vlakte, dan gaat deze laatste relatie echter niet meer op. De verschijningsvorm van een dorp (want de relatie clan - wijk is erg belangrijk voor de wijze van vestiging binnen een dorp) is dus vooral bepaald door geschiedenis en demografie, en gezien het woelige verleden van het gebied is het ook niet verwonderlijk dat juist deze factoren belangrijk zijn en dat de variatie dermate groot is.

Onder de zeven dorpen van type 1 is *Bazza* een uitzondering. Deze grote plaats met zijn 6000 inwoners is echter zozeer veranderd door immigratie en vermenging dat het patroon nauwelijks meer herkenbaar is. Het oude *Bazza*, het *Muzuku* in de bergen, was een klein dorp dat wel volledig in het patroon paste. De andere zes behoren tot de kleinste Kapsiki/Higi-dorpen.

Het is niet aan te nemen dat één van de typen een oudere of oorspronkelijker vorm van sociale organisatie vertegenwoordigt. Immers, de informanten uit andere dorpen zijn positief in hun mededelingen dat de clans altijd of door elkaar hebben gewoond of een gematigde vorm van concentratie kenden. Ook nieuwe wijken volgen het oude patroon van vestiging. Alleen bij nieuwe dorpen vindt men meestal type 4.

Het type 1, waarin clan en wijk samenvallen, verschilt dermate van de situatie zoals wij in Mogodé aantroffen, dat we er hier uitvoeriger bij zullen stilstaan. We nemen als voorbeeld Roufta, een klein dorp ten Zuid-Oosten van Mogodé.

Roufta is verdeeld in twee helften, een Westelijk hooggelegen deel en een laag deel in het Oosten. Ieder gedeelte (in dit geval dus een geografische afscheiding, hetgeen in Mogodé niet het geval is) bestaat uit drie wijken: er zijn alleen wijken, geen aparte clans. Het woord *kayita* heeft hier geen andere betekenis dan "zoons van één vader"2). "De wijk is al het land", zegt een Roufta-uitdrukking. Men noemt zijn wijkgenoten met de term waarmee men elders zijn clanbroer aanduidt, nl. *wuzeyitiyeδa* (zoon van mijn vader). De wijk vervult alle functies die elders de clan verzorgt (zie 3.4.). Wie verhuist naar een andere wijk, gaat zijn loyaliteiten verleggen van zijn oude naar zijn nieuwe wijk. Hij noemt zijn nieuwe wijkgenoten "zoon van mijn vader", hoewel er geen enkele verwantschap te traceren hoeft te zijn. Al worden de banden met de oude wijk, dus met de verwanten, niet abrupt verbroken, langzamerhand groeit de binding met de nieuwe wijk en wordt de oude steeds minder belangrijk. Men is na de verhuizing in de eerste plaats loyaal aan de nieuwe wijk. In een interne oorlog b.v. zal een immigrant zijn vroegere broers verzoeken niet tegen hem en zijn wijkgenoten te vechten en kan hij eventueel als tussenpersoon gebruikt worden voor het beëindigen van de strijd, maar als het er op aan komt dient hij te vechten tegen zijn vorige wijk, zijn "broers". Hij zal in dat laatste geval zijn naaste familie in de strijd ontwijken, zoals te doen gebruikelijk (zie 6.2.1.). Meestal hoeft de immigrant, zeker als hij wat ouder is, zijn sociale banden niet zo abrupt te verleggen, maar voor zijn kinderen geldt wel dat zij lid zijn van de nieuwe wijk; zij hebben heel weinig binding meer met de vroegere wijk van hun vader.

Huwelijksvestiging is streng virilokaal. Men huwt meestal een vrouw van buiten de wijk, soms een ver verwijderde verwant uit de eigen wijk. De secundaire huwelijken (huwelijken na scheiding, zie hoofdstuk 5) worden altijd met een vrouw van de andere wijk, meestal uit de andere dorpshelft geslo-ten, als zij al niet uit een ander dorp komt. Haar kinderen zullen alle mannen uit haar vroegere wijk later *kwesegwe*, moedersbroer/zusterszoon, noemen. Vrouwen trouwen hier dichter bij huis, in eigen dorp liefst.

Er is hier duidelijk minder migratie dan in Mogodé. Van één wijk met 68 *rhε*, was ongeveer 1/4 immigrant (zelf of in het voorgeslacht). Het wijkhoofd wist zich maar 6 gevallen te herinneren uit de afgelopen 40 jaar van mensen die uit de wijk waren vertrokken (in Mogodé zijn hele wijken verdwenen naar Nigeria en nieuwe in de bush ontstaan). Vertrekt iemand, dan is dat een hele ingreep die uitgebreid ceremonieel wordt begeleid. De aspirant emigrant brouwt bier, roept de oudere mannen van de wijk bijeen en legt omstandig uit waarom hij gaat vertrekken. Hij vertelt van allerlei spanningen die er hier tussen zijn broers en hem zijn, jaloezie en dergelijke, redenen voor hem om te vertrekken. Hij vertelt erbij: "Wij blijven broers"; de relatie tot de oude wijk zal echter alleen in rituelen en ceremoniële verplichtingen tot uiting komen. Wanneer de redenen tot vertrek uitvoerig uit de doeken zijn gedaan, wordt geen poging gedaan de vertrekkende op enigerlei wijze in zijn grieven tegemoet te komen. Als hij weg wil, gaat hij. Alleen gaat er een oude man mee naar de nieuwe wijk om daar de eerste steen voor de nieuwe *rhε* te leggen; dan kan men daarginds niet zeggen dat men hem verjaagd heeft uit zijn oude wijk. Dit ceremonieel wordt in de nieuwe wijk herhaald, waarbij de redenen voor vertrek zeer kort en kryptisch worden weergegeven en de nieuwe "broers" in feite alleen op de hoogte worden gesteld van de komst van hun nieuwe wijklid. Natuurlijk is van tevoren contact opgenomen met het wijkhoofd om de plaats voor de nieuwe *rhε* te bepalen, en moet de nieuweling iemand vinden op wiens grond hij mag bouwen.

3.4. Betekenis van de patrigroep

De betekenis van de Kapsiki-clan mag dan door de nadruk op individuele autonomie van niet allesoverheersende aard zijn, de patrigroep blijft een sociaal belangrijke groep. Wij zullen bij deze bespreking eerst de betekenis van de grootste *kayita*, de clan, bezien en daarna die van de kleinere segmenten.

In de eerste plaats geeft clanlidmaatschap iemand zijn sociale identiteit. Dit blijkt uit de wijze waarop men naar zichzelf verwijst, refererend aan vooral de grootste *kayita*, clan dus. Men classificeert zijn dorpsgenoten naar de grootste in de situatie relevante groep: alle clanbroers zijn *wuzeyitiyeδa* (zoon van mijn vader) en met een beetje goodwill, bijvoorbeeld tegen het eind van een bierfeest, worden ook fratriegenoten zo aangesproken. Dat alles geldt binnen het dorp. Buiten het dorp is men *ndengweδu*, Mogodéer. De meeste ontmoetingen waarbij identiteit moet worden verduidelijkt zijn met leden van andere dorpen en clans; binnen de clan weet men wel wie tot welke lineage behoort.

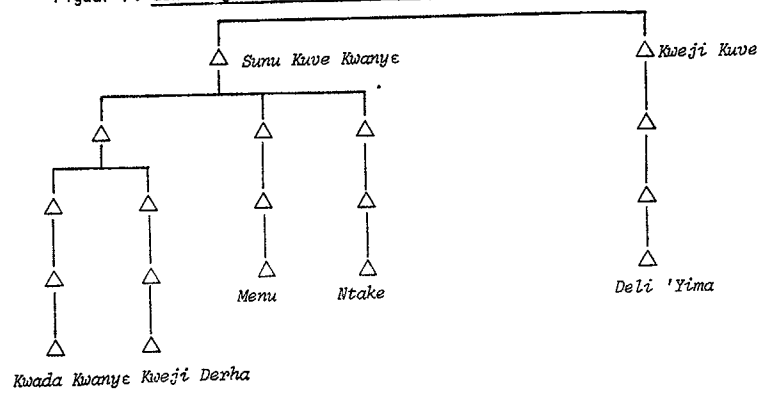
Is in het dagelijks leven de rol van de clan beperkt, belangrijker is clanlidmaatschap in de "temps forts" van het dorp. Bij iedere festiviteit wordt de handeling meer door het clanlidmaatschap bepaald dan normaal het geval is. Bepaalde rituele functies in het dorp zijn voorbehouden aan leden van een specifieke clan. Zo is het dorpshoofd, een belangrijk ritueel functionaris in ieder dorp, altijd afkomstig uit de clan *maze* (al heeft ieder dorp een clan *maze*, deze clans zijn onderling niet gerelateerd; slechts de naam is gelijk). In het dorpsoffer zijn de taken van de diverse clanvertegenwoordigers nauwkeurig bepaald. Sommige rituele clanfuncties hebben vaste titels: zo heet de vertegenwoordiger van de *ngaceε*, die voorgaat in het dorpsoffer, *mnzefε*; *maze pli*, jachtleider, is afkomstig uit de *makwajε*-clan; oorlogsleiding is in handen van een *gwenji*-lid getiteld *nderigi*, boogdrager. Ook in het installatieritueel van de hoofdman zijn allerlei rituele werkverdelingen tussen de clans belangrijk.

In de literatuur is wel gesteld dat de werkverdeling bij de Kapsiki naar clans verder ging dan alleen het ritueel (Hurault 1958). Dit is onjuist. Vermoedelijk gaven de clannamen aanleiding tot dit misverstand. Zo betekent *ngaceε* "het bouwen van een huis", *makwamte* "in de brousse" en *maze* "chef". Men heeft veronderstelt dat het hier om een feitelijke arbeidsverdeling gaat, dat de *ngaceε* alle huizen bouwden en dergelijke, maar dat is niet het geval. Wel impliceert de naam een algemeen aanvaard stereotype. Zo heten de *ngaceε*, ook volgens eigen zeggen, de "echte huizenbouwers" te zijn, en de *makwamte* de "echte jagers", mensen van het veld. In de praktijk echter bouwt iedereen zijn eigen huis, geholpen door vrienden en buren, en is bekwaamheid in de jacht individueel.
Dergelijke stereotypen bestaan ook tussen de lineages van één clan. Bijvoorbeeld de *ngaceε* zijn verdeeld in *majirivi*, *shileε* en *majiwedawa*. De *jirivi* zijn de vechters, "harde mannen", en de *majiwedawa* de vredelievende "zachterds" terwijl de *shileε* daar zo'n beetje tussenin zitten.
Zoals alle stereotypen worden ook deze gevoed door die gevallen waarin het stereotype juist is en worden ze niet weerlegt door tegengestelde gevalle
Buiten de smeden-groep is er echter van echte systematische specialisatie geen sprake.

De betekenis van de afstammingsgroepen in de rituelen beperkt zich niet tot vertegenwoordigers van die clan. In bijna iedere dans is clan- of fratrielid maatschap op één of andere wijze belangrijk. Bij het jaarlijkse feest danser de mannen en ingetrouwde vrouwen van één fratrie bij elkaar, gegroepeerd naa clan, terwijl de meegevoerde symbolen in de begrafenisdansen clanlidmaatscha ten opzichte van de dode aangeven: b.v. de clanbroers sieren zich met de pi koker, hun vrouwen dansen met een hak, de dochters van de clan van de overle dene met een kalebas enzovoorts. Bij de initiatierituelen zijn het de fratr meer nog dan de clans zelf, die geaccentueerd worden: b.v. de jongens van *m ngaceε* en *makwajε* zetten hun speren bij elkaar afgescheiden van die van de a groep clans.

Voorbeeld 2.
Als voorbeeld van de wijze waarop de clans zich soms in een rituee vere kan het offer dienen dat de clan *Sunukuvekwanyε* tweemaal per jaar brengt Onder een overhangende steen bij een bergtop ligt de offerkruik van deze clan, samen met een aantal kommen, een kalebas, een stuk soda en wat sto ken om eten te roeren. Alles is goed afgeschermd met stenen tegen spiede de blikken. In januari en juni brengen de clanleden hierop een offer. De werkverdeling van het offer volgt de structuur van de clan (zie genealog hieronder): *Menu* brouwt het rituele bier, *Ntake*, *Kweji Derha* en *Kwada Kw* nemen een hoen en gierstmeel mee de berg op, en verrichten het eigenlijk offer. De wijze van offeren is praktisch gelijk aan het dorpsoffer (zie 8.2.4.). Dezelfde clan heeft nog een offerplaats op een andere berg. Daa wordt in juni een rode haan geofferd door één persoon, *Deli 'Yima*.
De genealogie maakt duidelijk waarom de eerste vier genoemde personen sa een offer brengen en waarom *Deli* zijn offer alleen volvoert: in het eer offer zijn de lineages die afstammen van *Sunu Kuve Kwanyε* vertegenwoordi het tweede offer is dat van de afstammelingen van *Kweji Kuve Kwanyε*, de broer van *Sunu Kuve Kwanyε*, die slechts één lineage tellen.

Figuur 7: Genealogie van de *sunukuvekwanyε*



De lineage functioneert meer dan de clan als "corporate group". De lineage als geheel is bijvoorbeeld aansprakelijk wanneer na manslag een bloedprijs moet worden betaald (zie 6.2.1.) omdat belangrijke schulden én belangrijke goederen de hele lineage aangaan.

Eigendom, vooral in de vorm van land, is voor iedere lineage van groot belang. De lineages vormen in vele gevallen de voornaamste beheerseenheden van grond. Hoewel alle bezit in principe individueel is en iedere akker eigendom van de eerste ontginner, vond ontginning vaak generaties geleden plaats. Daardoor kunnen de afstammelingen én de potentiële erfgenamen een flink deel van een lineage beslaan, en treedt er splitsing op tussen het beschikkingsrecht over het land en het gebruiksrecht ervan, en wel tussen de groep afstammelingen van de ontginner en de individuele afstammeling die het veld in gebruik heeft. De overgang van individueel bezit naar deze splitsing van beschikkings- en gebruiksrecht is te zien aan het volgende voorbeeld (zie tevens figuur 8):

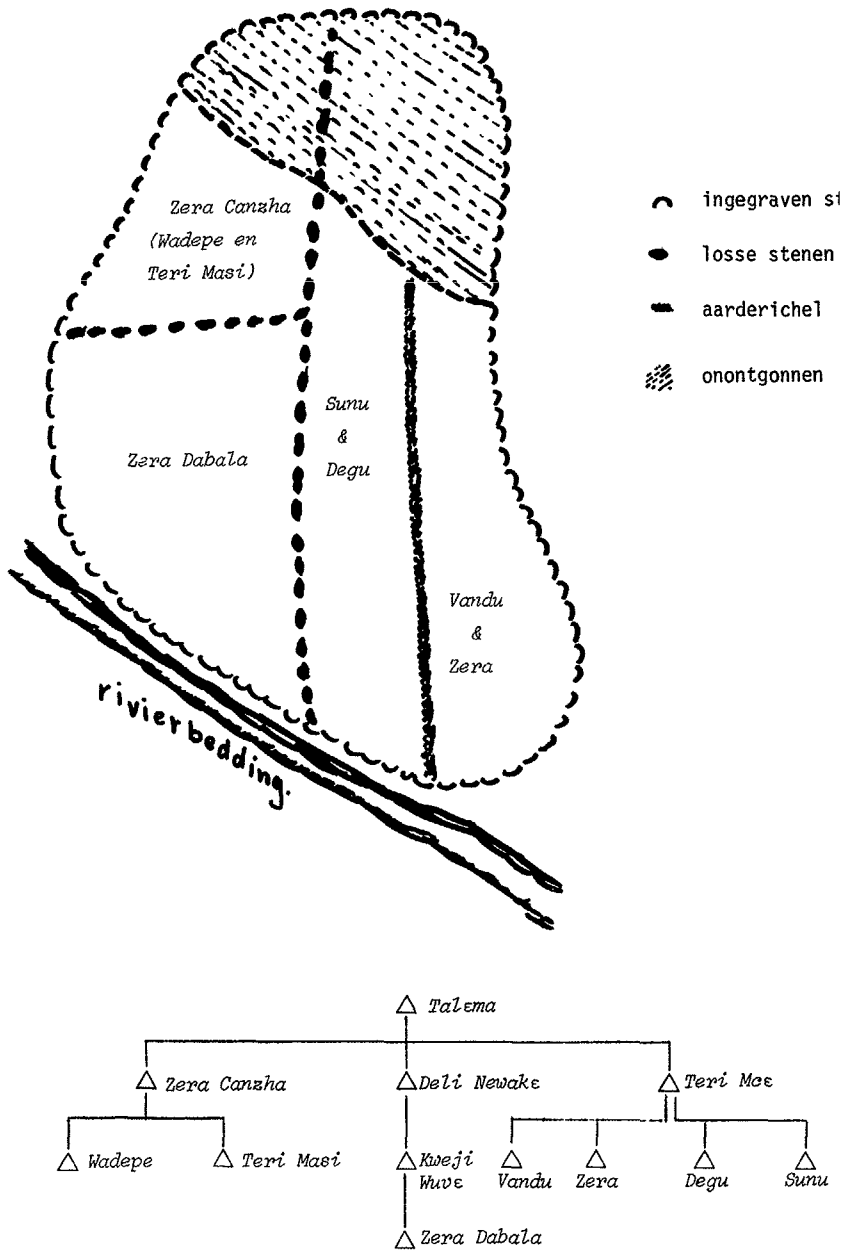
Voorbeeld 3:
Ongeveer twee generaties geleden heeft *Talema* (*majiwedawa*) een veld ontgonnen van ongeveer anderhalve hektare. Begrensd door de rivierbedding in het Westen heeft hij het hele veld afgepaald door om de 30 meter armlange stenen in te graven. De scheiding tussen de stukken van zijn zoons is aangegeven met kleine stenen om de 10 meter, die niet ingegraven zijn (en lastig te herkennen) en de verdere verdeling onder de zoons (in één geval onder de twee vrouwen) met richeltjes opgehoopte aarde en gras.

Van die kleinzoons hebben *Sunu* en *Degu* hun veld nog niet verdeeld, mede omdat *Degu* niet in Mogodé woont en *Sunu* dus het hele stuk kan verbouwen. Op het moment dat zij zullen splitsen, zal men ook de afscheiding tussen de stukken van het andere paar zoons van *Terimɛɛ* gaan markeren.

Zoals gezegd zijn ook de belangrijke schulden zaak voor de hele lineage. Enerzijds zijn dat de bloedprijzen, anderzijds zijn er de bruidsprijzen. Tenzij de overledene erg oud is en zijn vrouwen hem allang hebben verlaten, heeft hij nog wel ergens een deficit in een bruidsprijsbetaling van één van zijn vrouwen. Aangezien zijn lineage-genoten enig recht kunnen doen gelden op zijn vrouwen, zijn die schulden op hen verhaalbaar, met name op die lineage-genoot waar de betrokken weduwe bij intrekt. Op dezelfde wijze behoren vorderingen op bruidsprijzen van zusters en dochters tot de nalatenschap.

Voorbeeld 4:
Kweji Da (*jirivi*-lineage, *ngaɛɛ*-clan) had voor een dochter die met een man van de *jiwedawa*-lineage was getrouwd, nog altijd twee geiten uit de bruidsprijs niet gekregen. Ter compensatie ging hij verbouwen op het veld van een *jiwedawa*, vele jaren lang. *Sunu Kwadaheru*, een jonge *jiwedawa*, die een aangrenzend veld in gebruik had, wilde deze akker van zijn lineage-genoot gaarne gebruiken, *Sunu* gaf *Kweji Da* toen de resterende geiten uit die

Figuur 8: Landverdeling



bruidsprijs van weleer, en nam het veld in gebruik. *Lɛwa*, een oudere *jiwedawa* gaf daarop *Sunu* die twee geiten terug, aangezien het aan de ouderen van de lineage was om die oude schulden te voldoen en niet aan de veel jongere *Sunu*.

De gang van zaken met andere schulden, zoals leningen, is dezelfde als met de bruidsprijzen.

In het begin van dit hoofdstuk noemden wij nog een segmentatie-niveau van de *kayita*, nl. de directe afstammelingen van een recent gestorven voorouder. Dit kleinste patrisegment draagt geen naam ter onderscheiding van andere soortgelijke eenheden, maar is wel belangrijk. Deze groep, meestal bestaand uit de patrilineaire afstammelingen van een vavava, wordt geraadpleegd bij de niet-alledaagse beslissingen, zoals de voorbereiding van een huwelijk (zie 5.2.). Initiatie-vaders (zie 10.3.) en dergelijke rituele begeleiders worden binnen deze groep gezocht.

Het contact tussen de leden van de groep onderling wordt bevorderd door de gewoonte van jongere mannen zich een erf te zoeken in de nabijheid van dat van een nauwe patriverwant met wie zij goed overweg kunnen. Dit is een vorm van steun zoeken bij verwanten die ook vrouwen nodig hebben. Zij wonen vrijwel altijd ver van hun patriverwanten verwijderd. Om hen toch enige steun te geven wordt in het huwelijksritueel een niet te ver van haar a.s. echtgenoot wonende vriend of matrilineaire verwant van haar vader aangewezen, die als haar "tweede vader" fungeert en haar waar nodig bijstaat.
Bij een leviraatshuwelijk binnen deze groep wordt geen bruidsprijs betaald, erbuiten wel. Ook heeft deze kleinste patrigroep het beheer over de goederen en schulden. De groepsleden zijn immers zo nauw verwant dat zij elkaars erfgenamen kunnen zijn met betrekking tot vee, gierst en vrouwen.

Het erven gaat strict patrilineair. De boedel van een gezinshoofd wordt verdeeld over zijn zoons; daarbij is de oudste zoon executeur; formeel worden de eigendommen van zijn vader zijn eigendom, met de uitdrukkelijke opdracht de boedel te verdelen onder zijn broers. Dit geldt zowel grond als rundvee, kleinvee en andere bezittingen. De erfgenamen kunnen een gedeelte van de nalatenschap gezamenlijk beheren, maar gebruikelijk is dat niet. De *rhɛ* blijft leeg staan of wordt betrokken door één van de zoons, meestal de jongste. Als hij er nog in woonde, blijft hij gewoon in huis. Het huis zelf vertegenwoordigt geen geldswaarde, buiten de waarde van de houten balken die men voor de daken heeft gebruikt.

Rechten op bomen worden niet verdeeld: deze rechten hielden slechts in dat men de takken kon kappen, en dat deden de zoons en hun vrouwen toch al (vruchtbomen zijn uitermate schaars). Persoonlijke eigendommen van de overledene zijn

voor de oudste zoon. Voorwerpen die een specifieke techniek vereisen (uitrus ting voor divinatie, een smidse) zijn voor diegene die er het meest bedrever in is, maar vertegenwoordigen bijna geen waarde. Alleen de boubou's (wijde Fulanikleding die als feestkleding wordt gebruikt) worden aan niemand specifiek toegewezen: die zijn voor alle zoons om in te dansen wanneer zij ze nodig hebben.

Dochters erven van hun vader hooguit wat gierst om begrafenisbier mee te maken. Zij erven wat meer van hun moeder: kleren, kalebassen, aardewerk, kip pen en de oogst van typische vrouwengewassen als rode zuring, gombo en dergelijke. Een overleden vrouw laat echter het meeste aan haar zoons na: vee om vrouwen mee te trouwen, pinda's e.d. Meestal echter brengt zij haar levensavond bij één zoon door, en heeft zij hem allang gegeven wat zij heeft.
De goederen worden verdeeld na de slotriten van de begrafenis, maximaal 1 j na het overlijden. De erfgenamen komen dan met hun wijkgenoten hun goederen halen.

Niet alleen goederen worden vererfd, maar ook schulden en vorderingen. N staanden proberen de leningen te innen die hun vader of moeder heeft uitsta Schuldeisers van een overledene komen bij de slotriten van de begrafenis bi het graf om daar hun claims bij de nabestaanden in te dienen. In beide geva dienen getuigen de zaak te bevestigen of moet men voldoende zeker van zijn zijn om een hanengericht te riskeren (zie 6.2.2.).

Het merendeel van de belangrijke bezittingen (land en vee) wordt tijdens leven al verdeeld of toegewezen. Een Kapsiki-man bepaalt zelf wie wat gaat krijgen; hij geeft het bij zijn leven of bepaalt in zijn z.g. *miδimte* (lett "spreken over de dood"), zijn mondelinge wilsbeschikking, wat er met zijn g deren gaat gebeuren.

Hij geeft daarin aan wie zijn persoonlijke uitrusting krijgt, speciale m gische middelen, wie welke grond krijgt, welk vee van hem is, waar hij schulden en vorderingen heeft. Deze *miδimte* kan uitgesproken worden tege zoons, buren of vrienden. Wie iemands *miδimte* aanhoort, dient dit goed t onthouden, en na de dood van de betrokkene te vermelden wat de overleden heeft gezegd. Hij moet zich van ieder commentaar onthouden en er niet ov in discussie gaan.
Wanneer een *miδimte* niet wordt opgevolgd, komt de overledene terug als e slang om de ongehoorzame lepra of ander ongeluk te brengen, waarna het t onrechte verworven erfdeel zal verdwijnen als sneeuw voor de zon.

Vooral wanneer er geen zoons zijn en broers zullen erven, is de *miδimte* belangrijk. Dan wordt erin aangegeven welke broer gaat erven, en welke niet. Meestal genieten volle broers (van dezelfde moeder) de voorkeur boven halfbroers (alleen dezelfde vader) maar dat is geen absoluut gegeven. Veel hang

hier af van de persoonlijke verhoudingen tussen de broers in kwestie.

voorbeeld 5:
In het geval van voorbeeld 3 heeft *Degu* ooit gezegd in een *miδimte* dat *Sunu*, zijn volle broer, na de - eventuele - dood van *Degu* pas dan over zijn grond kan beschikken, als *Vandu*, een halfbroer, daartoe toestemming geeft.

3.5. Conflicten tussen individu en patrigroep

De patrigroep heeft geen werkelijke sancties wanneer leden hun individuele belangen volgen tegen die van de *kayita* in. Heel duidelijk komt dat naar voren in de problemen van de grondverkoop. Verkoop van grond wordt sterk afgekeurd maar toch veranderen er akkers van eigenaar. Kinderloze mannen met veel grond zijn vaak de boosdoeners in deze:

Voorbeeld 6:
Een conflict, dat de gemoederen lang verhit heeft, betrof *Kweji Da* (zie voorbeeld 4) een kinderloze man van de *ngaɛɛ*-clan, *jirivi*-lineage, die munt sloeg uit zijn landbezit. Hij verkocht een veld aan *Deli Kwayɛngu* (*makwiyɛ*, *kumbi*). De *ngaɛɛ*-clan was daar zeer gebelgd over en *Teri Puwe*, een kapitaalkrachtige *ngaɛɛ* van de *jiwedawa*-lineage kocht dat land terug van de koper en gaf nog een klein bedrag aan zijn clangenoot (maar niet lineage-genoot) zodat hij voortaan het beschikkingsrecht over het veld had.

Grijpt de lineage in, zoals in dit voorbeeld, dan dient de koper het veld tegen exact dezelfde prijs terug te verkopen. Problematischer komt de zaak te liggen als de eigendomsrelaties de grens van het dorp overschrijden. Zeker bij migranten komt het voor dat zij grond hebben in hun vorige dorp. Natuurlijk hebben zij daar dan clanbroers, maar zij letten zorgvuldig op hun rechten in hun geboortedorp. Eigendomsrechten in een vorig dorp blijven nl. gehandhaafd na migratie naar elders (men kan ook in zijn oude dorp begraven worden als men dat wil).

Voorbeeld 7:
Kwada Kwefi (*ngaɛɛ*) is aangeklaagd door *Deli Maze* (*maze*) namens diens naar Sir gemigreerde clanbroer *Terirhu*. Deze laatste heeft een veld in bewaring gegeven aan *Kwada Kwefi* in Mogodé. Een clanbroer van *Terirhu*, *Vandu Gwambade*, heeft het veld verkocht aan *Deli Dlehwe* voor 1900 CFA. Toen deze er op ging zaaien verbood *Kwada Kwefi* het hem. *Terirhu* hoorde hiervan en liet via *Deli Maze* een klacht indienen tegen *Kwada Kwefi* omdat deze niet goed op zijn grond zou hebben gepast. De rechtspraak door het cantonhoofd wijst uit dat de koop ongedaan gemaakt moet worden: *Kwada Kwefi* geeft 3 kalebassen gierst aan *Deli Dlehwe* als vergoeding voor het zaaigoed, maar van *Vandu Gwambade* - die trouwens niet bij de rechtszitting aanwezig was - zal men wel geen geld krijgen: hij is arm. De motivering van de chef was: "Als de zoon van *Terirhu* uit Sir weer terug komt hierheen, waar moet hij dan verbouwen?"

Vandu Gwambade blijkt 9 stukken terrein van de clan verkocht te hebben, en dat geld is allemaal weg.

Clanbroers en zeker lineagegenoten kunnen op elkaars terrein verbouwen zonder dat het geweigerd kan worden, en zonder dat daar moeilijkheden over gemaakt kunnen worden. Dit is tevens de reden van de terugkoop van verkocht lineage-terrein. Men zou een buitenstaander kunnen dwingen via magisch-religieuze middelen of rechtspraak om die koop ongedaan te maken of het geld te restitueren, maar met broers kan dat niet. De *kayita*-genoten worden alleen bijzonder kwaad, fourneren zelf het geld en kopen terug. Tegen de "asociale" broer wordt geen actie ondernomen: "Je kunt je eigen broer toch niet aanklagen". Er is een zekere machteloosheid tegenover eigengereide clangenoten: je kunt het voorkomen noch genezen. De autonomie van het individu, zijn handeli vrijheid binnen de belangengemeenschap van de lineage, is dermate groot dat ook tussen nauwe verwanten iedereen recht heeft op zijn eigen goed en zijn e gen fouten. Tenslotte kan hij over die grond beschikken, en als hij zijn *kay* tekort doet, is dat zijn zaak, hetgeen de anderen natuurlijk niet belet om zich enorm op te winden. Vandaar ook dat men een clanbroer die naar elders v trekt niets in de weg legt, noch enige poging doet geschillen bij te leggen: iedereen heeft recht op zijn eigen ruzies; iedereen mag zijn eigen fouten ma

Het individu beschikt over een aantal mechanismen om zijn handelingsvrijheid met eigendommen zo groot mogelijk te houden. Eén ervan, het wegschenken bij het leven (de *miδimte*) is al genoemd. De norm dat er over de *miδimte* nie gediscussieerd mag worden versterkt en weerspiegelt het belang van de indivi duele wil tegenover het collectieve belang. Een belangrijk aspect is ook de geheimhouding. Een man weet alleen zelf wat precies zijn velden zijn, waar d grenzen lopen en dergelijke; alleen hij kent de schulden en vorderingen (leningen behoren immers tot de zaken die bij uitstek privé zijn). De *miδimte* o ver zijn velden houdt hij vaak wanneer hij met zijn zoon over de akkers loop en aanwijst wat zijn eigendom is en waar dat naar toe gaat. Vooral met vee i dat belangrijk. Koeien worden nl. ondergebracht bij nomadische Fulani of and vrienden, en niemand anders weet waar of hoeveel.
In de *miδimte* vertelt hij dan waar die koeien zijn.

Voorbeeld 8:
Sarhena Maze, een lid van de *maze*-clan die in de kracht van zijn leven overleed, liet een zoontje van ongeveer 11 jaar na bij zijn vrouw.
Sarhena moet echter een rijk man zijn geweest met naar verluidt meer dan 20 koeien. Op de begrafenis zelf, die zeer uitgebreid was door de centrale plaats die *Sarhena* innam, kwamen al allerlei beschuldigingen los. Iede een had wat anders gehoord. Een deel van de kudde was bij clanbroers, maa het merendeel is bij *Mbororo*-vrienden van *Sarhena* ondergebracht. De meest wilde verhalen deden de ronde, allerlei zogenaamde *miδimte* werden aangehaald door de leden van de clan (*maze*). Uiteindelijk bleek alleen het jon

te weten waar de koeien zijn (aan de *Mbororo* vragen heeft volgens de Kapsiki geen enkele zin, want die zijn natuurlijk evenzeer partij en vertellen trouwens nooit wat over koeien). Het jongetje werd uitgebreid onder druk gezet, en vertelde wat hij wist. Vele van de zogenaamde *miδimte* bleken op leugens te berusten, vooral die van de naaste broers. Het punt was nl. dat de jongen nog te klein was, en dat een broer al die goederen moest beheren. Dat werd *Deli Maze*, een vroegere dorpschef die wegens malversatie uit zijn ambt is gezet. Onmiddellijk liepen er geruchten van beschuldigingen van vergiftiging of zwarte magie. *Deli* legde zelfs een eed op het lijk van zijn broer af dat hij hem niet had gedood, maar ondanks het gewicht daarvan overtuigde dat maar weinigen. Daarvoor waren de belangen te groot, want na de begrafenis bleek het zoontje iets gezegd te hebben over 100.000 CFA ergens, bij iemand. En *Deli* had zo hard geld nodig, om te proberen het hoofdschap terug te krijgen....
Een maand later had *Deli* 3 nieuwe boubou's gekocht, drie maanden later reed hij op een paard. Alle dorpelingen waren ervan overtuigd dat het jongetje niets van zijn geld terug zou zien, ondanks de *miδimte*.

Een dergelijke geheimhouding dient niet alleen om de eigen handelingsvrijheid te verzekeren, maar heel expliciet ook om ongewild ingrijpen van hebzuchtige broers te voorkomen. Men kan een broer niet aanklagen wanneer hij een koe zou nemen en verkopen. Voor schulden van clanbroers is men mede aansprakelijk, dus rijkdommen worden bij niet-clangenoten ondergebracht. Dit is vooral belangrijk bij zeer grote schulden als de betaling van bloedprijzen en dergelijke (zie 6.2.1.). Men geeft daarom ook nooit leningen aan broers. Enerzijds dienen clanbroers elkaar in nood bij te staan en hoeft er geen lening gesloten te worden, maar belangrijker is dat men geen enkele garantie heeft het geleende geld ooit weer terug te zien. Er zijn geen sancties voor teruggave. Met vreemden is dat wel het geval.

De *kayita*-organisatie vertoont dus een fundamentele spanning in het hart van de *rhε*: jaloezie en concurrentie tussen broers, gevolg van voortdurend conflict tussen de autonomie en handelingsvrijheid van het individu en de belangen van de *kayita*. Men dient zijn broers te helpen, maar die vraag om hulp wordt betreurd. Men kiest voor de dagelijkse omgang vooral vrienden, en woont bij die clanleden waarvan men niet direct erft. Leningen en giften aan broers zijn puur verlies, want er is geen sanctie op broers. In onderhandelingen bij leningen en bruidsprijzen spelen broers zelden de rol van getuige of tussenpersoon; dat doen matrilineaire verwanten of vrienden. Hoe groter het verschil in rijkdom, hoe slechter de verhouding tussen broers. In een *miδimte* behoort het tot de normale zaken als men onderscheid maakt tussen zijn broers v.w.b. de erfenis. Beschuldigingen van toverij tenslotte, en als het halfbroers betreft ook van hekserij, vallen juist binnen de *rhε*, tussen broers. Gevaar van zwarte magie komt niet van buiten, maar van de zijde van de volle broers.

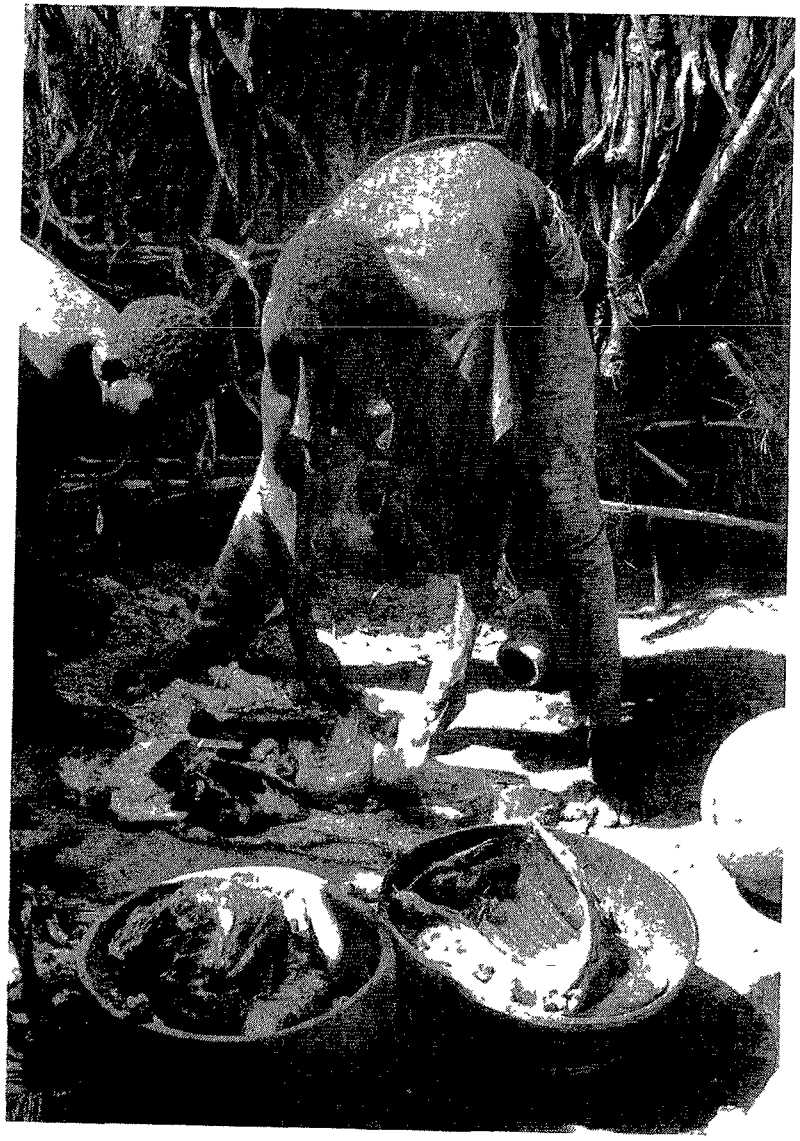
De autonomie van de *rhε* wordt gehandhaafd door een zeker isolement ten aanzien van de verwanten die het dichtst bij ego staan. Intieme relaties worden

gezocht buiten de onmiddellijke verwanten, in een belangelozer sfeer. Smeder worden gevraagd een offer te verzorgen, voor leningen en onderhandelingen over een bruidsprijs (de andere twee typische privé-zaken) zoekt men hulp b vrienden; dagelijks werk op het land verricht men met de vrouwen en kinderen en soms met een groep die uit de wijk wordt gerecruteerd. In de ontspanning op de biermarkt, in de spelen en in het rondflaneren in het dorp schaart men zich bij zijn vrienden. Relaties met broers betreffen vooral de gemeenschapp lijke belangen, maar opvallend is dat restituties van b.v. landverkoop vaker van ver verwijderde clanbroers komen dan van directe broers.

De spanning die door deze conflicterende waarden ontstaat, privacy versus belangenbehartiging, komt wat onderhuids tot uiting in een aantal *rhena hec* verhalen. Hoewel het merendeel van de verhalen dierenverhalen zijn, waarin nig of geen broer-relaties voorkomen, komt in de verhalen die over mensen g vaak antagonisme tussen broers tot uiting. Zelden direct onderwerp van het haal, is dit spanningselement toch duidelijk terug te vinden: wanneer broers optreden schaden zij elkaar bijna altijd op de één of andere manier, wat so wel weer wordt rechtgezet aan het einde, maar vaak ook niet; zij beconcurre elkaar om vrouwen, en castratie van de ene broer door de andere is een herh voorkomend thema. Zoals elders is het telkens de jongere broer die uiteinde wint van de oudere, een motief dat het antagonisme tussen oudere en jongere duidelijk voor het voetlicht brengt. Verschil in *ntsehwele* treedt echter ni de voorgrond tussen broers, wel verschil in geluk; de jongere is fortuinlij dan de oudere.

Voorbeeld 9:
Problemen tussen broers kunnen ook via hun vrouwen tot uiting komen. *Zera Mpa*, die hard werkte en redelijk welvarend was, woonde samen met zi jongere broer *Sunu Ma*, een vrolijke levensgenieter die alleen van werken hield als het ongeregeld was. Nu vertelt op een marktdag *Kuve*, de vrouw *Sunu Ma* dat zij *Kwampa* (één der vrouwen van *Zera Mpa*) heeft horen vertel dat *Zera Mpa* op de markt vlees aan het kopen was. *Kwampa* en haar co-vrou weerspreken dit, en *Kuve* wordt boos op *Kwampa*, duwt haar op de grond. *Kw* bijt dan *Kuve* in de borst. *Zera Mpa* straft beide: zij mogen niet jaloers elkaar zijn, en zij moeten voor straf stenen sjouwen voor zijn muur. *Kwa* omdat zij ruzie heeft gemaakt en *Kuve* omdat zij *Kwampa* moet gehoorzamen, vrouw van de oudere broer.

Toch blijft er veel onder de oppervlakte. Broers "horen" goed met elkaar om te gaan, en al zijn sommige vijandschappen tussen broers gemeengoed, men dient er niet over te praten. Het behoort tot de geaccepteerde onbehoorlijk heden die iedere maatschappij heeft, een gevolg van de wijze waarop de Kaps maatschappij de balans tussen groep en individu tracht te vinden. Al met al wordt autonomie van het individu duur gekocht, maar dat geldt niet alleen v de Kapsiki-maatschappij.



Een zusterszoon verdeelt de voor het feest geslachte geit

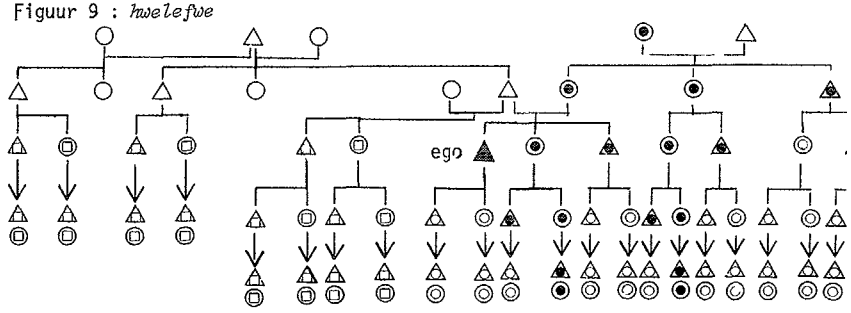
HOOFDSTUK 4 HET INDIVIDU EN ZIJN VERWANTEN

In de vorige twee hoofdstukken over de basiseenheden van de Kapsıki-maatschap pij kwamen de atomiserende tendenties duidelıjk aan het licht; de unilineaire afstammingsgroepen bleken de fragmentatie van de maatschappij slechts in zeer beperkte mate te compenseren. Toch heeft verwantschap een duidelijk bindende functie. Onder "verwantschap" willen wij hierbij verstaan alle relaties gebaseerd op echte of fictieve genealogische banden die sociale erkenning hebben gekregen. Voor de binding tussen de "atomen" van de samenlevıng ıs nl. een ni unilineaire verwantengroep van groot belang, de *hwelefwe*.

4.1. *hwelefwe*, of de vrucht der lendenen

De term *hwelefwe* betekent "zaaigoed", en wordt als min of meer synoniem be schouwd met termen die "nakomelingen", "zaad" of "lendenen" betekenen. Wat de samenstelling van de groep betreft, springen twee kenmerken in het oog: nadru op de matrilijn en vaagheid van de grens. De *hwelefwe* is samengesteld uit twe delen, een vrouwelijke kant (*hwelefwe te male*) en een mannelıjk deel (*hwelefw te za*). Het eerste deel is het duidelijkst afgebakend en vormt ın zekere zin de kern van de groep. Het is een kleine matrilineage, klein doordat deze matr groep geen naam draagt, zodat men alleen die *hwelefwe te male*-genoten kent me wie de verwantschap exact bekend is. De *hwelefwe te za* daarentegen is veel mo lijker omschrijfbaar. De structuur daarvan kan duidelijk gemaakt worden met onderstaand model:

Figuur 9 : *hwelefwe*



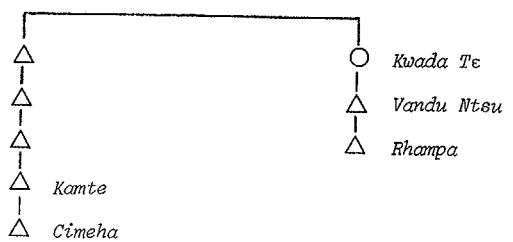
legenda:
▲◉ = *hwelefwe te male*
△◎ = *hwelefwe te za* (nakomelingen van mannen uıt *hwelefwe te male*)
△◎ = *hwelefwe te za* (anderen)

In dit model is de *hwelefwe te za* door ons onderverdeeld in enerzijds de (niet unilineaire) nakomelingen van matrilineair verwante mannen en anderzijds de nakomelingen van ego of diens vader of vadersvader, mits zij behoren tot de generatie van ego of diens kinderen of kleinkinderen. De grens van deze *hwelefwe te za* is dus erg vaag. Informanten verschillen erover van mening. "Ach", zeggen sommigen onder hen, "bijna iedereen zit in de *hwelefwe te za*". Doordat ook quasi-verwantschapsrelaties via b.v. de tweede vader van de bruid of de initiatievader van een jongen er in kunnen worden opgenomen, benadert dat de realiteit aardig. Wanneer andere informanten wel een poging doen om de *hwelefwe te za* te omschrijven zeggen zij bijvoorbeeld: "De *hwelefwe te za* is overal waar de *hwelefwe te male* (de matrilineage dus) onderbroken is door een man". Volgens de genealogieën klopt dat niet helemaal: het stukje patrilineage dat deel van de mannenzijde uitmaakt valt niet onder die omschrijving. Belangrijk hierbij is niet zozeer wie precies in de groep zit en wie niet; het feit van de vaagheid is essentieel in de *hwelefwe*. Niet alleen bleek het onmogelijk om uit genealogieën en gesprekken duidelijkheid te krijgen, de informanten gaven ook expliciet te kennen dat die duidelijkheid niet bestond! De groepsgrens is structureel vaag.

De kern van de *hwelefwe* is dus de matrilineage; de leden van deze lineage vormen de *hwelefwe te male* en de mannenkant, de *hwelefwe te za*, wordt voor een aanzienlijk deel gevormd door nakomelingen van die lineage, dus de kinderen van moedersbroers (echt of classificatoor). Daarmee is de relatie tussen moedersbroer en zusterszoon, beide *kwesegwe* geheten in het Kapsiki, de spil waar de "recrutering" in de *hwelefwe* voor een belangrijk deel om draait.[1]

Een opmerkelijk karakteristiek van de *hwelefwe* is dat de *hwelefwe*-relaties niet wederkerig zijn: men rekent de nakomelingen van moederszijde tot de *hwelefwe*, maar voor hen geldt niet automatisch dat hun classificatore vaders-zusterszoon tot de *hwelefwe* behoort:

Voorbeeld 1: *hwelefwe*-relaties



Vandu Ntsu rekent *Cimeha* tot zijn *hwelefwe*, maar behoort zelf niet tot de *hwelefwe* van *Cimeha*. *Rhampa* telt *Cimeha* niet meer onder zijn *hwelef* genoten (hij heeft zijn eigen matrilijn), maar kan, in de plaats van zijn vader tredend, bepaalde *hwelefwe*-verplichtingen tegenover *Kamte* r komen. Niet meer tegenover *Cimeha*, dat is voor hem te ver weg.

De *hwelefwe* beheert geen goederen, rechten of titels en heeft dus weinig co poratieve kenmerken, maar de groep is daarom niet onbelangrijk. Matrilineai verwanten wonen voor het merendeel in andere dorpen, vaak ver weg, verspreid over het hele Kapsiki-gebied. Gaat men op reis, voor handel, ritueel huwelijk of welke andere aanleiding dan ook, dan maakt men gaarne gebruik van de gastvrijheid of hulp van deze bloedverwanten. Reizen in andere dorpe was vroeger gevaarlijk, en werd betiteld als *kadzerhwa hwamte*, wandelen tus de dood. Tegenwoordig, na de pacificatie, is dat allemaal wat makkelijker geworden, maar helemaal gerust is men nooit in een vreemd dorp, vooral niet als men alleen is. Vandaar dat in zo'n geval de *hwelefwe* wordt opgezocht. B hen is men zeker van gastvrijheid en bescherming. Vanuit hun *rhɛ* kan men al lei activiteiten in dat vreemde dorp ondernemen. Vroeger opereerden inheems handelaars bijna uitsluitend via hun *hwelefwe*, en gebruikten de Hausa-hande laren de *hwelefwe* van hun Kapsiki en Higi-vrienden als netwerk voor hun han contacten. In zulke gevallen cultiveert men de relatie ook: wie mobiel is heeft zijn *hwelefwe* nodig en kent zijn matrilineaire verwanten doorgaans ve beter. Vrouwen vormen een goed voorbeeld hiervan. Zij vormen de bij uitstek mobiele categorie in de samenleving. Trouwen zij elders, in een ander dorp, zoeken zij in die voor hen vreemde omgeving een echtgenoot vanuit het huis van hun bloedverwant. Een voorbeeld hiervan is te vinden in het volgende hc stuk, voorbeeld 6. Gezien de hoge huwelijksfrequentie betekenen deze contac nogal wat voor de vrouwen, en zij houden deze relaties zorgvuldig bij. Zij frequenteren hun verwanten regelmatig, bezoeken hun dochters, moeder en moe zusters. Hun emotionele binding met de matrilineage is veel sterker dan voc de mannen het geval is; de vrouwen zijn bij uitstek geinteresseerd in hun m trilineaire verwanten. Zoals een informant het uitdrukte: "De man plant zic voort in de clan, de vrouw in de *hwelefwe*".

Een vrouw zal daardoor veel eerder geneigd zijn de kinderen van een ge storven dochter op te voeden dan die van haar zoon. In één ons bekend geval weigerde een oude vrouw de baby van haar zoon bij zich te nemen na het sterven van de schoondochter, met als argument: "Waarom zou ik het doen? Is het soms mijn *hwelefwe*?"

De matrilineage is voorts van gewicht omdat bepaalde eigenschappen matri

lineair heten te vererven. Zo zijn de verschillende vormen van hekserij matrilineair erfelijk (zie 11.3.) reden waarom de *hwelefwe te male* ook wel heks-*hwelefwe* (*hwelefwe mete*) wordt genoemd.

De toch wel losse band tussen de groepsleden wordt versterkt wanneer de betreffende groep zo nu en dan tesamen komt. Een belangrijk man kan zijn bloedverwanten om zich heen verzamelen om zo gezamenlijk een offer te brengen ter bestendiging van de relaties en tot heil van het nageslacht. Erg vaak komt dit niet voor. Belangrijker is dat de *hwelefwe* van een overledene zich presenteert op diens begrafenis. De beide delen onderscheiden zich door hun tooi in de rouwdansen: de *hwelefwe te za* draagt een rouwband links in de gordel, de leden van de matrilineage van de overledene rechts. De dag na de eigenlijke ter aarde bestelling eten de bloedverwanten gezamenlijk ritueel voedsel, en zij besluiten de begrafenis als groep met nog een klein ritueel.

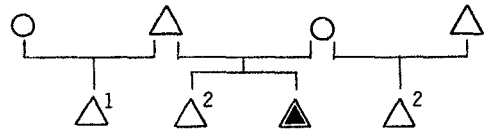
Een groot feest dat de *hwelefwe* verenigt is het tweelingfeest. Maanden na de geboorte wordt een tweeling voor de eerste maal de muur uitgebracht, reden voor een groot en veel mensen omvattend feest. De *hwelefwe* van de ouders van de tweeling dienen aanwezig te zijn en versieren zich met bladstroken om het hoofd te teken van hun bloedverwantschap met de tweeling. Zij vormen het centrum van de dans en hebben een belangrijk deel in het ritueel. Wanneer na ongeveer één jaar de tweeling voor de eerste maal het hoofd geschoren wordt, komen de *hwelefwe* van beide ouders weer bijeen, verrichten plengoffers, drinken het rituele bier en laten zich het hoofd eveneens kaal scheren. Een geitenoffer bekroont 's avonds dit ritueel.

Op deze wijze functioneert de *hwelefwe* als een bindend element tussen de atomen van de Kapsiki-maatschappij. Het kan dit doen door een zeer belangrijke factor. De verwantschapsrelaties zijn nl. zeer wijdmazig dank zij de grote huwelijksmobiliteit van de vrouw, een mobiliteit waar wij in het volgende hoofdstuk uitvoerig op in zullen gaan. Welnu, huwelijksrelaties waaruit kinderen geboren worden, zijn voor die kinderen *hwelefwe*-relaties.

Een aantal karakteristieken van de *hwelefwe* zijn terug te vinden in de verwantschapsterminologie. Allereerst valt de grote mate van flexibliteit van het termenstelsel op (zie Appendix 3 voor een overzicht van de terminologie). Het termensysteem wordt in belangrijke mate beheerst door het onderscheid tussen *wuzama* en *wuzayita* (resp. zoon van moeder, zoon van vader) enerzijds en de eigenaardigheden van de term *kwesegwe* (moedersbroer/zusterszoon) anderzijds. Het onderscheiden van "zoon van dezelfde moeder" en "zoon van dezelfde vader" is belangrijk in de sociale organisatie van de Kapsiki

hetgeen te illustreren is aan de hand van de sibling-terminologie:

Figuur 10: Siblingtermen



1 = *wuzayita*
2 = *wuzama*

Binnen de *rhɛ* is dit onderscheid tussen beide soorten broers bijzonder belangrijk vanwege de polygynie maar vooral vanwege de onstabiliteit van de huwelijken. Binnen iedere *rhɛ* zijn kinderen van diverse moeders te vinden, meestal van dezelfde vader: daardoor is het zinvol om onderscheid te maken tussen de kinderen naar hun moeders. Buiten het erf duidt de term *wuzayita* op alle clangenoten van dezelfde generatie ("clanbroers" dus) en wordt *wuz* gebruikt voor alle generatiegenoten in de matrilineage (soms ook voor de ": nen" van de matrilineage). Kenmerkend is dat men de *wuzama* "dichter bij" a dan de clanbroers, zulks ondanks het belang van de patrigroep. Doordat de *hwelefwe* geen goederen beheert, worden emotionele banden minder door zakelijke belangen doorkruist.

De nadruk op de moeder komt ook tot uiting in de persoonsnamen. De Kaps hebben nl. een systeem van volgordenamen waarbij de eigennaam van de ma of vrouw aangeeft het hoeveelste kind (of liever de hoeveelste zwangerschap) van de moeder hij of zij betrof. Het eerste kind van een vrouw h als het een zoon is *Tizhɛ*, en *Kuve* als het een dochter is. Het tweede k *Zera* of *Masi*. Men "telt" daarbij alleen het aantal voorgaande kinderen, niet hun sexe: na een eerste zoon *Tizhɛ*, wordt een volgend meisje *Masi* genoemd. De namen zijn geen telwoorden, maar echte namen. De complete l is als volgt:

	(zoon)	(dochter)
1e	*Tizhɛ*	*Kuve*
2e	*Zera*	*Masi*
3e	*Deli*	*Kwarumba*
4e	*Vandu*	*Kwanyɛ*
5e	*Kweji*	*Kweji*
6e	*Teri*	*Kwateri*
7e	*Sunu*	*Kwasunu*
8e	*Kwada*	*Kwada*
9e	*'Yɛngu*	*Kwayɛngu*

Bij het tiende kind begint men weer van voren af aan, met de toevoeging *meha* (oud, "bet")2.
Aan deze volgordenamen worden vaak nog andere namen toegevoegd omdat an ders teveel mensen dezelfde naam zouden hebben. Enerzijds kan men de vo ordenamen van de vader of moeder toevoegen (vaak de moeder) anderzijds geeft men extra namen die bijzonderheden van de bevalling weergeven, de gemoedsgesteldheid van de vader e.d.

In de betekenis van de term *kwesegwe* komen een aantal principes naar voren die van betekenis zijn voor het verwantschaps- en huwelijkssysteem, en wel de relatie van een individu tot een groep, de keuzemogelijkheid van het individu en de segmentatie van de maatschappij.
Kwesegwe wordt zowel als aanspreek- als als referentieterm gebruikt tussen een (classificatore) moedersbroer en een zusterszoon. Beiden noemen de ander *kwesegwe*, zij het dat nader onderscheid gemaakt kan worden tussen de "grote" *kwesegwe* (moedersbroer) en de "kleine" (zusterszoon). De categorie van de moedersbroer omvat alle leden van moeders patriclan en de mannen van de patrilineage van vamo.[3] De mannen van moeders matrilineage (*hwelefwe te male*) zijn ook *kwesegwe*, en hun zoons en kleinzoons kunnen eveneens zo genoemd worden. Daarmee is de hele groep *kwesegwe* behoorlijk talrijk, omvattende de mannen van een patriclan, een patrilineage, en de mannen van een kleine matrilineage met hun directe nakomelingen. De grootste groep hiervan wordt gevormd door de mannen van moeders patrilineage. Voor de andere verwantschapsposities gaat het veelal om individuele relaties die afhankelijk zijn van bekendheid met de exacte verwantschapsrelatie en van persoonlijke verhoudingen. De categorie "kleine" *kwesegwe* daarentegen is veel kleiner en bestaat uit de "kinderen van zusters"; wel gaat het hier tevens om classificatore zusters waardoor meerdere individuen in een dergelijke relatie staan, maar de relatie wordt niet uitgebreid tot de groepen waartoe die zusterszoons behoren. De moedersbroers-zusterszoons relatie is dus niet in balans: een individuele zusterszoon heeft een hele groep classificatore moedersbroers. Dit is in overeenstemming met het feit dat de Kapsiki-maatschappij geen institutionele bindingen tussen groepen kent. Slechts een individu kan een band met een groep hebben, groepen onderling niet. Dit aspect van de fragmentering van de maatschappij zullen wij weer aantreffen in de huwelijksregeling, waar de schoonzoon als individu met een groep belanghebbende schoonfamilieleden te maken heeft, en in bondgenootschappen tussen mensen van verschillende dorpen (zie 6.2.1.). Bindingen tussen een individu en een groep zijn tijdelijk en niet verplichtend voor andere individuen, en de terminologie weerspiegelt dat.

Op de keuzemogelijkheden van het individu binnen het verwantschapssysteem zal elders worden ingegaan. Belangrijk in dit verband is dat bijna iedere maal dat de term *kwesegwe* gebruikt wordt, ook een andere term gekozen kan worden. Met name is dit het geval binnen de *hwelefwe*. Voor de mannen van de matrilineage en hun afstammelingen kan men kiezen tussen de term *kwesegwe* waarmee de nadruk wordt gelegd op de bindende matrilijn, en een andere term, *wuzama* (broer van dezelfde moeder), *yita* (vader) of *wuzege* (kind) al naar gelang de

generatie van de verwant, wanneer men de nadruk op de intimiteit van de relatie wil leggen. Een dergelijke keuzemogelijkheid illustreert het ontbreken van vaste relaties tussen groepen onderling. Een zelfde soort flexibiliteit schuilt in de omvang van de groep der *kwesegwe*. Binnen het dorp noemt men de clanleden van de moeder, en bij grote clans alleen de lineageleden van moeder *kwesegwe*. Komt de moeder van een ander dorp, dan zijn alle mannen van dat dorp *kwesegwe*, verwant of niet; in het eigen dorp heeft men dan ook nog een *kwesegwe*-clan, nl. de clan van de "tweede vader" van de vro in kwestie.

De aanspreekterminologie vertoont een karakteristiek die niet zozeer van belang is voor de relaties tussen individuen en groepen, maar wel voor de maatschappelijke zorgvuldigheid, waarover in hoofdstuk 2 is gesproken. Men gebruikt als aanspreekterm voor een verwant of aanverwant over het algemeen een referentieterm die een nauwere relatie aangeeft dan feitelijk het geval is; de schoonvader wordt met vader aangesproken, de moedersbroer met moeder of vader, mansbroer met man enzovoorts. Hiermee worden in de directe interactie structurele spanningen genegeerd, "krijgt" de ander in een face-to-face relatie iets meer dan hem "toekomt", hetgeen de spreker vrijwaart van verplichtingen jegens die ander.

4.2. Twee centrale relaties: *kwesegwe* en *yita*

De relatie moedersbroer-zusterszoon is de belangrijkste verwantschapsrelatie die over de muren van de *rhɛ* heenreikt; zij vormt de kern van de *hwelefwe*, is in allerlei cruciale situaties van groot belang en vormt één van de belangrijkste schakels tussen vijandige dorpen. Deze *kwesegwe*-relatie wordt gekenmerkt door een zekere ambivalentie, een combinatie nl. van autoriteit en affectie. De *kwesegwe* (en voor het gemak gebruiken wij in deze paragraaf de term *kwesegwe* uitsluitend voor moedersbroer) heeft een grot en welomschreven autoriteit over zijn zusterszoon. Deze laatste staat natuurlijk eveneens onder jurisdictie van zijn vader. Hoe ligt nu de verhouding tussen deze twee verwanten?[4]

De zeggenschap van de moedersbroer is des te groter naarmate de situatie ernstiger is. In traditioneel belangrijke beslissingen heeft hij de meeste inbreng, terwijl de vader de "autoriteit van alledag" is. Vraagt men een informant wie nu werkelijk "beveelt", dan luidt het antwoord: "de *kwesegwe*. Hij is immers de *madza*(vrbr) van de vader en 'commandeert' dus de vader". Een Kapsiki-gezegde luidt "de *kwesegwe* is meer *yita* dan de vader zelf". Men spreekt hem vaak aan met *yita* en gedraagt zich, ondanks wat geïnstitutiona-

liseerde vrijheden (zie onder) omzichtig. Toch is het aantal malen dat de *kwesegwe* een beslissende stem heeft beperkt, nl. vooral tot formele beslissingen.

> Voor een huwelijk b.v. worden de moedersbroers van het meisje gevraagd of zij de kandidaat aanvaardbaar achten; bij het huwelijksritueel is het centrale ritueel in handen van de *kwesegwe* van de bruidegom. Zonder instemming van beide groepen *kwesegwe* kan het huwelijk niet vruchtbaar zijn. Zij hebben tevens recht op geschenken uit de bruidsprijs.
> Helemaal centraal komen de *kwesegwe* te staan in geval van manslag binnen het dorp. Bij het regelen, vaststellen en betalen van de bloedprijs bemiddelt de moedersbroer van het slachtoffer in alles. Hij is dan de spil waar alles om draait. (zie 6.2.1.).
> Samen met de zusterszoon is de moedersbroer de bemiddelaar bij oorlog tussen dorpen, vrijgeleide tijdens de strijd en tussenpersoon voor de beëindiging van de vijandelijkheden.

De vader houdt vaker rekening met zijn vrouwsbroer dan uit bovenstaande gevallen blijkt. In veel beslissingen waar de *kwesegwe* niet direct mee te maken heeft, anticipeert hij op diens wensen. Al is er van frequent overleg geen sprake, de wensen worden geëerbiedigd.

De machtsbron van de *kwesegwe* is tweeërlei. De vader staat bij hem in het krijt voor de vrouw die de vader heeft mogen trouwen. Een bruidsprijs van een vruchtbaar huwelijk is nooit geheel afgedaan, en de *kwesegwe* blijft een schuldeiser. Verder heeft de *kwesegwe* een rituele macht, nl. zijn vervloeking. Vervloekt te worden door een moeder is het ergste wat een Kapsiki kan overkomen. De vervloeking door een moedersbroer komt onmiddellijk hierna als de meest gevreesde. Hij kan zijn zusterszoon vervloeken zodat deze ongeluk krijgt in het krijgen van vrouwen, vruchtbaarheid, vee en andere bezittingen. De vader is altijd wat beducht voor deze vervloeking, mede omdat sommige moedersbroers munt slaan uit deze machtspositie; kinderloze mannen vervloeken soms hun zusterszoons om hen geld te laten betalen teneinde die vervloeking weer ongedaan te maken (mannen met kinderen zijn beducht voor represailles tegen hun kroost), een chantagepraktijk die uiteraard sterk wordt veroordeeld, maar waar men weinig tegen kan doen. Plotselinge ziektes, steriliteit of sterfte onder het vee worden vaak toegeschreven aan vervloekingen van een moedersbroer. Deze moet dan voor het verzoeningsritueel beloond worden en moedersbroers aarzelen over het algemeen niet om te zeggen dat die tegenspoed door hun vervloeking komt. Voor die vervloeking hebben zij meestal wel een legitieme aanleiding; de bruidsprijs van een zuster is nog niet geheel voldaan of de zusterszoon is enkele verplichtingen niet nagekomen. Daarbij komt dat een vervloeking niet bewust uitgesproken hoeft te worden; de *kwesegwe* kan haar in een boze bui zonder het

zich te realiseren hebben gedacht. Opwinding over een echt of vermeend tekortschieten van zijn zusterszoon is al voldoende.

> Voorbeeld 2:
> *Zera Mpa* had lange tijd moeite gehad met het vinden van een vrouw nadat zijn eerste vrouw was weggelopen. Toen hij nog druk zoekende was, verte de zijn *kwesegwe* hem eens dat de bruidsprijs voor wijlen zijn moeder nc nooit helemaal was voldaan. *Zera*'s vader had een koe beloofd maar nooit gegeven (hij was vrij snel gestorven). Dat was natuurlijk de reden dat *Zera* geen vrouwen kon krijgen! De *kwesegwe* was teleurgesteld geweest. D *kwesegwe* kwam toen met *Zera* overeen het verzoeningsritueel uit te voere *Zera* kocht een grote kruik rood bier, en in het holst van de nacht kwan zijn moedersbroer hem daarmee besproeien.
> Binnen twee maanden had *Zera* drie vrouwen. Toen kwam de *kwesegwe* terug om wat geschenken te claimen voor zijn zeer succesvolle verzoening.

Eigenlijk wil een moedersbroer zijn zusterszoon helemaal geen kwaad doen. vertegenwoordigt de moeder (de aanspreekterm kan ook *ma* - moeder - zijn) e een warme affectieve relatie van moeder en kind wordt als normaal beschouw Al is de *kwesegwe* dan een autoriteit, hij hoort in het dagelijks leven op goede voet te staan met zijn zusterszoon: *kadenga kwelekwele kwesegwenga*, *kwesegwe* hoort veel van je te houden. Men heeft heel weinig respect voor e *kwesegwe* die zijn zusterszoon niet in bescherming neemt: "Een slechte moed broer is geen moedersbroer, en zonder 'moeders' ben je wees". Uiteindelijk de moedersbroer zijn zusterszoon ook in economisch opzicht wat verschuldig

> Het is nl. zo dat een broer de voor zijn zuster betaalde bruidsprijs ni behoeft terug te geven wanneer zij wegloopt nadat zij haar man een kind geschonken heeft. Daar de meeste vrouwen na een tijd van hun man weglopen vrijwaart een zusterskind dus zijn moedersbroer van de financiële schade die daar het gevolg van is.

De zusterszoon heeft een beperkt aantal privileges in het huis van zijn *kwesegwe*, echt of classificatoor. Hij kan er kleine dingen wegnemen als ee bos touw, een stuk hout, zonder dat de verwant zich daarover mag opwinden. Wanneer er geslacht is, kan hij een gedeelte van het vlees meenemen; hij z zich er doorgaans voor wachten niet alles mee te nemen (bij de slacht van een geit is dat wel toegestaan) omdat hij zijn moedersbroer geen aanleidin wil geven boos te worden. Daarnaast dient de zusterszoon ook een aantal diensten te verrichten; hij slacht de geiten, helpt op het land als er zie zijn; als laatste dienst helpt hij bij het graven van het graf van zijn *kw* Ondanks deze vrijheden en plichten dient hij zich behoedzaam te gedragen b zijn moedersbroer: hij mag niet hard klagen of rouwen, hij mag zijn handen

wassen in de drinkbak van de geiten (dan sterven de geiten) en dient zich respectvol te gedragen tegenover de vrouwen van de *kwesegwe*, vrouwen die het hem ten strengste verboden is ooit te trouwen. Daarentegen kan hij wel de dochter van een wat verder verwijderde classificatore *kwesegwe* trouwen. Dit heeft volgens de Kapsiki het voordeel "dat er dan één minder is die autoriteit over je heeft". (Al heeft een schoonvader ook heel wat in te brengen, hij zal toch voor alles zijn dochter geen schade willen toebrengen, zodat de vervloeking veel minder te vrezen is.)

Vergeleken met de *kwesegwe*-relatie is de relatie tussen vader en zoon toch intiemer en meer ontspannen. Autoriteit heeft de vader wel over de zoon, maar de meeste vader-zoon verhoudingen zijn vriendschappelijker dan de mobr-zuzo-relaties. De vader heeft gezag in dagelijkse zaken. Vooral wanneer de zoon zelf volwassen is, is de relatie tot de oude vader en die tot de oude moeder (als één van beiden in huis woont) opmerkelijk goed en gemakkelijk. De ouder wordt gerespecteerd maar heeft ook respect voor zijn kind en de relatie krijgt een evenwicht dat de *kwesegwe*-relatie te enen male vreemd is. De vader is voor alles geïnteresseerd in zijn zoons en dochters zelf, als personen. Het grote belang van de *kwesegwe* juist in rituele situaties is een indicatie dat voor hem vóór alles het voortbestaan van de relatie primair staat, veel meer dan de persoon die deze relatie inhoud geeft. De Kapsiki beschrijven het zelf vaak in economische termen: de vader heeft in zijn kinderen geïnvesteerd; voor hen heeft hij per slot van rekening de bruidsprijs betaald. Het kind is zijn winst en hij heeft belang bij een optimalisering van die opbrengst. De *kwesegwe* daarentegen heeft zijn winst gehad door de geboorte van het kind; hij heeft daardoor verplichtingen jegens degene die deze relatie heeft verwerkelijkt en bestendigd, maar is allereerst meer in de bestendiging van de relatie geïnteresseerd dan in de persoon van de relatie-bezetter. De vrijheden en verplichtingen van de zusterszoon, die uit de relatie voortkomt, zijn als mengeling van "joking" en "avoidance" er op gericht om de relatie veilig te stellen: het gedrag is gereglementeerd, tot aan de vrijheden toe. Deze laatste zijn nauwkeurig omschreven om te voorkomen dat problemen uit die relatie voortkomen; gebeurt dat toch dan is dat heel ernstig. Door die regels is de *kwesegwe*-relatie minder kwetsbaar geworden, is de combinatie van affectie en autoriteit ook mogelijk, terwijl de vader-zoon verhouding zonder gevaar kwetsbaar kan blijven.

Heel opmerkelijk is in dit verband het gevaar dat zusterszoon oplevert voor de geiten van zijn *kwesegwe*. Hij kan hun dood veroorzaken door onvoorzichtig gedrag of door slacht. Dank zij die zusterszoon heeft *kwesegwe* destijds geiten gekregen (voor de bruidsprijs); zonder zijn geboorte had hij

ze wellicht terug moeten geven. Zo lang de echtgenoot de tegenwaarde v de bruidsprijs heeft, is de *kwesegwe* veilig met zijn geiten. Gevaar is voor die geiten pas wanneer de zusterszoon bij de *kwesegwe* in huis kom De bruidsprijs is immers altijd waar de kinderen niet zijn. Komt nu de zusterszoon bij de geiten die de *kwesegwe* dank zij hem gekregen heeft, komen die geiten in gevaar.

4.3. De macht der relatie

Verwanten hebben met elkaar te maken, hebben invloed op elkaar op gron van hun verwantschap. De zorgvuldigheid waarmee de individuele Kapsiki zi leven afschermt van invloeden van buiten vindt zijn weerslag in een speci mechanisme om de verhoudingen tussen verwanten te regelen, nl. de vervloe (*bedla*) en het daarbij behorende verzoeningsritueel (*mpisu*). Moedersbroer zijn zusterszoon vervloeken hebben we hierboven gezien, maar hij kan door speciaal ritueel deze vervloeking ook weer ongedaan maken. Vervloekingen k door tal van andere verwanten uitgesproken worden, vader, broer, vadersbr rituele vader of initiatie-moeder en mansmoeder. De vervloeking van moeder en moedersbroer wegen echter het zwaarste: zij kunnen vervloekingen uitspr ken met betrekking tot vruchtbaarheid en gezondheid. De vervloeking van ee moeder is de zwaarste van alle. Wanneer een vrouw nl. op haar tepels kauwt zullen alle kinderen die van haar borst gedronken hebben sterven. Deze ver king kan niet ongedaan gemaakt worden, en wordt in de praktijk slechts als dreiging gebruikt. Men ziet vrouwen dit gebaar wel eens maken wanneer zij opwinden over het gedrag van hun kinderen, maar het blijft bij het gebaar. kinderen binden dan wel in. Geen moeder wil echter haar kinderen te gronde richten; een moeder houdt van haar kinderen, "waarom was ze anders getrouw Een vader of vadersbroer betrekt in zijn vervloeking van zijn zoon of broe zoon hooguit het gedrag van hun kinderen: "Moge jouw kinderen jou even sle behandelen als jij mij doet". De vervloeking van de schoonfamilie tenslott gaat over het huwelijk: vrouwen zullen niet blijven bij de betreffende man en een schoondochter wordt gevloekt dat zij b.v. alleen in het huis van de (haar huidige man) zal kunnen bevallen.

Voorbeeld 3:
Over dit soort vervloekingen vertelden onze informanten zeer opmerkelijl verhalen. Zo vertelde *Tsahema* dat zijn - nu weggelopen - vrouw door zij moeder was vervloekt dat zij alleen zou kunnen bevallen in *Tsahema*'s hu De vrouw wilde dat niet maar kon - volgens *Tsahema* - nergens anders bevallen. Na een zwangerschap van elf maanden (sic!) was zij dan uiteindelijk bij *Tsahema* teruggekomen en daar van een zoon bevallen.

Zo'n vervloeking gebeurt vaak onbewust. De verwant in kwestie is gekwet doordat de ander in zijn plichten tekort is geschoten, is boos en denkt "i

zijn hart" de verwensing. Daarmee is de vloek een feit: "Het hart vervloekt". Soms vergeet men het later. Soms vloekt men iemand zonder te weten wie het is: als er iets in huis is gestolen verwenst men de dief uiteraard zonder te weten wie het is. Mocht het een verwant zijn, dan werkt het zeker. Is er duidelijk onrecht gepleegd, dan wordt de vervloeking hardop uitgesproken.

Voorbeeld 4:
Kwatake, de dochter van *Kuve Derha*, is naar een man gegaan die een vijand is (vroeger heeft deze man ooit een vrouw gestolen van haar broer). *Kuve* vervloekt nu de vrouw (die ver weg is): "Als *Kwatake* mijn dochter is, en als hij vroeger kwaad gedaan heeft, wil ik niet dat zij bij hem blijft".

De verzoening hoeft in zo'n geval van duidelijk onrecht niet van één persoon te komen. De verongelijkte kan een groep verwanten bijeenzamelen om samen de vervloeking kracht bij te zetten. De ouden van de betreffende lineage (b.v.) maken *tɛ* en roepen de groep bij elkaar. Zij slachten in de vroege ochtend een geit - eventueel op de offerkruik, maar dat is niet nodig - en de oudste van de groep spreekt dan de vervloeking uit:

Voorbeeld 5:
Toen *Zera Mpa Kwangwushi*, de vrouw van *'Yamte* "stal" hebben de ouden van *'Yamte*'s lineage zich verenigd, *tɛ* gemaakt, een geit geslacht en een vloek over dit huwelijk uitgesproken. De eerste keer dat zij bezig waren kwam er iemand uit Sir bij, hetgeen het ritueel bedierf. Later hebben zij het over gedaan: "Als het ons kind is (die de vrouw gestolen heeft) dan moet hij alleen blijven met die vrouw en geen kinderen krijgen".
De situatie was hier wat ingewikkeld. *Zera Mpa* was de zusterszoon van de clan van *'Yamte*, vandaar de uitdrukking "als hij ons kind is". Was *'Yamte* nauw verwant geweest met *Zera*'s echte moedersbroer (een *makwajɛ*) dan had *Zera* er niet over gedacht *Kwangwushi* van hem te stelen. *'Yamte* behoorde echter tot een immigrantengroep (de *kazerahwenci*) die wel bij de *makwajɛ* wordt gerekend maar wier verwantschap ermee toch maar gering is. De echte moedersbroer van *Zera* had hem dan ook gezegd dat hij de vrouw rustig kon nemen en niet bezorgd hoefde te zijn over de vloek. Toch hebben de mensen van *'Yamte* het geprobeerd. Zonder succes overigens. *Kwangwushi* werd snel zwanger, maar had wat moeilijkheden tijdens die zwangerschap en moest naar het ziekenhuis in Sir. De moeder van *'Yamte* kwam toen bij *Zera Mpa* informeren of het kind al dood was. Het werkte toch niet goed, want na een eerste miskraam kreeg *Kwangwushi* snel erop een gezonde dochter.

De vervloeking werkt alleen als men gelijk heeft. Vandaar de uitdrukking "als het mijn kind is", "als zij mijn dochter is" en "als hij me kwaad heeft gedaan". Het is dan ook niet iets om zich voor te schamen, al wordt het privé gedaan en hoort doorgaans niemand er wat van.

Niet iedereen kan even effectief vervloeken. Eén informant zei: "Ik kan

proberen te vervloeken wie ik wil, het lukt nooit." Sommige "bijzondere' mensen daarentegen, zoals b.v. helderzienden, hebben een heel "sterke" vervloeking.

Een vervloeking hoort men te merken door haar uitwerking. Het zit het slachtoffer tegen, er komen geen kinderen, de vrouwen lopen weg, hij krijgt geen jachtbuit, vee sterft of wat dan ook. Ieder ongeluk kan een gevolg zij van een vloek. Alleen door divinatie is uit te vinden wat en hoe. Heeft de divinatie uitgewezen dat er "iets" is tussen de cliënt en b.v. zijn moeders broer, dan moet de cliënt zelf nagaan welke *kwesegwe* en waarom. Denkt hij het te weten, dan brouwt hij rood bier en gaat daarmee in het holst van de nacht naar zijn verwant:

Voorbeeld 6:
Om half drie 's nachts komt de zustersdochter van *Sunu Kwadeheru* bij he Zij heeft de krab geraadpleegd en wil dat hij een vloek opheft. Destijc was zij van haar man *Terimcɛ* weggelopen, en *Sunu* was het daar niet mee eens. *Terimcɛ* is zijn vriend. *Sunu* heeft nog geprobeerd haar terug te halen en toen dat niet lukte was hij nogal boos. Nu was ze zwanger maar verloor aldoor veel bloed. De krab had gezegd *tɛ* te maken, een rode kip mee te nemen en *Sunu* op haar te laten spugen. Zij gaf de kip aan *Sunu*, niet om te slachten maar als geschenk. *Kwafashɛ*, *Sunu*'s vrouw, maalde v meel en deed dat in de *tɛ*. *Sunu* nam een mond vol, sproeide het over zij zustersdochter uit en zei: "*a shala kamane δa pa na dza shɛ, a na rhenc δepe kaganda 'ya nda tleke nga. Ka nehwene 'ya beyitsa va rha we, kwele pa na yake hwelefwe yita rhu nga peru geza δa.*"
"Dat god mij mag helpen en jij zwanger mag worden, zodat jij zeker weet dat ik jou commandeer (lett. recht zet). Ik huil niet meer om je, je mc gezond zijn en *hwelefwe* baren omdat ik dat gezegd heb."
Daarna sproeit hij nog eens bier en meel over haar heen.

Dit is de *mpisu*, het mechanisme om de relatie weer recht te trekken.(Het be sproeien met rood bier is overigens de normale manier om een zegen te gever zowel bij de opheffing van de vervloeking als in b.v. huwelijk, initiatie e begrafenis). De verwant in kwestie kan niet weigeren te spugen. Ook hij behoort de relatie in het reine te willen hebben. Wil hij toch kwaad, dan was hij zich voordat hij spuugt, waardoor de *mpisu* niet werkt en de vervloekin niet wordt opgeheven. Daarom komt men, volgens de informanten, ook midden de nacht, volkomen onverwacht. Eén en ander houdt in dat de betreffende ve want zich soms geheel niet bewust is boos te zijn geweest of kwade woorden hebben geuit:

Voorbeeld 7:
Bij *Kwada Kwefi* was alweer een vrouw weggelopen. Toen hij de krab vroe bleek dat verband te houden met zijn vadersvrouw die iets tegen hem sc

te hebben. Hij maakte *tɛ* en nodigde haar uit te komen. Zij kwam 's nachts, bespuwde hem, en nam de *tɛ* mee naar huis. Tien dagen later was zijn vrouw weer bij hem.

Voorbeeld 8:
Kwafeshɛ, de eerste vrouw van *Sunu Kwadaheru*, kreeg geen kinderen. Haar vadersbroer was nooit ingenomen geweest met de keus van *Kweji Mte*, haar vorige man. *Sunu* en *Kwafeshɛ* gingen toen naar hem toe, met *tɛ*, hij deed er wat meel bij in en zei: "Ik was niet tevreden over *Kweji Mte*. Misschien dat je daarom geen kinderen krijgt, maar alleen zo kunnen we het weten. Als ik het was waardoor je onvruchtbaar bent, dan is dat nu niet meer zo." En hij spuwde over *Kwafeshɛ* en over *Sunu*.

In het eerste geval lukte het wel, in dit laatste voorbeeld niet. *Kwafeshɛ* heeft geen kinderen meer gekregen: het was dus haar vadersbroer niet.

Het kan zijn dat degene die voor vervloeking verantwoordelijk is, al gestorven is. Dan is het *mpisu*-ritueel uiteraard niet meer mogelijk en kan verzoening slechts tot stand komen in een rituee genaamd *kwadzankwa*(de weg opgaan). De uitvoering hiervan is voor een groot deel afhankelijk van divinatie. De krab geeft aan wat er gebeuren moet, doorgaans een klein offer van wat bierresidu, gierst of wat vlees. De betrokkene gaat 's nachts met alle benodigdheden in een kommetje op pad. Doel is het graf van de overledene of, als dat graf ver weg ligt, de weg. Daar schikt hij of zij een paar stenen bij elkaar tot een klein grafheuveltje. De gaven worden er bovenop gelegd, en men zegt waarom dit gedaan wordt, welk ongeluk er heerst, de divinatie die uitwees dat dit vanwege de vloek van de overledene kwam ("dromen" noemt men dan het raadplegen van de krab). De dode wordt dan verzocht de vervloeking op te heffen.

Het zijn vooral de vrouwen die hun problemen via *mpisu* en *kwadzankwa* oplossen. Mannen zijn meer geneigd hun moeilijkheden met divinatie en offers te bestrijden, offers waarin dan het hele huisgezin wordt betrokken. Vrouwen wijten hun tegenspoed sneller aan mensen, mannen aan bovennatuurlijke oorzaken.

Een bruid (rechts op de foto) wordt door haar verwanten na echtgenoot gebracht

HOOFDSTUK 5 TROUWEN EN GETROUWD BLIJVEN: HET VROUWENCOMPLEX

Van alle zaken die de gemoederen van de Kapsiki bezighouden, is het huwelijk waarschijnlijk het belangrijkste gespreksonderwerp. De mannen lijken voortdurend bezig te zijn te trouwen en getrouwd te blijven: voorbereidingen te treffen voor nieuwe huwelijken, weggelopen vrouwen terug te halen en bruidsprijzen te betalen of terug te vorderen. Vrouwen overwegen of zij bij hun man zullen blijven, welke contacten zij zullen leggen en hoe zij zich kunnen verzekeren van kinderen. Met recht kan men hier spreken van een maatschappij met een vrouwencomplex (Köbben 1955). Initiatieven komen meestal van de vrouw; zij is uiterst mobiel in haar huwelijken. De huwelijksregels (exogamie en virilokaliteit) verplichten een meisje haar vaders huis te verlaten voor haar eerste huwelijk. Bij haar tweede en volgende huwelijken vertrekt zij naar een ander dorp. Dit soort wegloop-huwelijken, in de literatuur wel met "secundary marriages" (Meek 1933) aangeduid, komt dermate veel voor dat de meeste vrouwen een ware zwerftocht maken door de omliggende Kapsiki-dorpen; daarbij betekent iedere etappe meestal een nieuwe woonplaats, een nieuwe man en misschien ook kinderen die ter plaatse achterblijven.

Alvorens in de komende paragrafen uitvoeriger in te gaan op de details en processen van dit huwelijkssysteem, noemen wij een paar factoren die in dit verband van belang zijn. Allereerst is de vrouw economisch niet afhankelijk van de man; zij beheert haar eigen inkomen, zoals in hoofdstuk 2 is betoogd. Een ander punt van belang is dat de vrouw weinig materiële goederen heeft en in ieder geval geen onroerende. De man bezit huis, gronden en graanschuren en dit alles is geconcentreerd in een klein gebied waar ook zijn patrilineaire verwanten wonen. Voor de vrouw echter ligt de situatie geheel anders. Zij kan haar bezittingen op haar hoofd meenemen, en voorzover dat niet mogelijk is - met de oogst b.v. - heeft zij de gewoonte om alle opbrengsten snel te gelde te maken. Veel meer dan de man onderhoudt de vrouw de banden met de in andere dorpen wonende verwanten. Het merendeel van haar leven brengt zij door te midden van niet-verwante mensen, haar dochters zijn ver weg, haar vorige echtgenoten wonen in ver uiteen liggende dorpen. Het enige dat haar bindt zijn haar zoons en haar broers. Haar zoons vormen haar plechtanker voor de oude dag, en haar broers de band met het geboortedorp. Als de vrouw ouder wordt, treden haar broers in de plaats van haar vader, innen de bruidsprijzen en betalen die zo nodig weer terug; zij hebben niet zoveel gezag over hun zuster, maar vervullen de belangrijke rol van moedersbroer voor haar kinderen. De relatie met haar broers is meestal erg goed, des te beter naarmate de vrouw zelfstandiger wordt in haar successieve huwelijken.

De instabiliteit van het huwelijk heeft te maken met nog een aantal andere karakteristieken van het Kapsiki-huwelijkssysteem. Bruidsprijzen spelen hierin een zeer grote rol: het geven ervan geschiedt in een lange reeks transacties die geen duidelijk einde heeft. Daarbij is de vruchtbaarheid van het huwelijk een zeer belangrijke factor: kinderen vormen de "terugbetaling" van de bruidsprijs; niet de vrouw maar het kind vormt het equivalent voor de toch aanzienlijke som die door de schoonzoon aan zijn schoonvader wordt geschonken. De instabiliteit van het huwelijk brengt tevens met zich mede, dat door huwelijken geen duurzame relaties tussen verwantengroepen tot stand komen, een feit dat men weerspiegeld vindt zowel in de structuur der verwantengroep, als in de termen voor aanverwanten. Tenslotte, en dat zal in het slot van dit hoofdstuk worden belicht, heeft één en ander duidelijk repercussies op de verhouding man-vrouw binnen het huwelijk, zozeer dat er zelfs van een antagonisme tussen man en vrouw gesproken kan worden.

5.1. Huwelijkstypen: *makwa* en *kwatewume*

Het belangrijkste onderscheid in huwelijkstypen is dat tussen *makwa*- en *kwatewume*-huwelijk. Beide termen duiden zowel het huwelijk als de vrouw in kwestie aan. Het *makwa*-huwelijk is het eerste huwelijk van een meisje. Het woord *makwa* betekent in feite "meisje". Zij is *makwa* voor haar vader, *makwa* voor haar aanstaande echtgenoot (haar *zamakwa* , doorgaans overigens geen initiatie- of leeftijdsgenoot) en voor diens huisgenoten. Zij is *makwa* tijdens het uitgebreide ritueel van haar eerste huwelijk, een ritueel dat voor haar tevens initiatie is. Zij blijft *makwa* het hele eerste jaar van haar huwelijk voor alle dorpelingen en voor haar echtgenoot, zelfs al heeft zij hem verlaten. Mannen zijn er trots op om een *makwa* te trouwen, en vergeleken met de inspanningen voor een *kwatewume*-huwelijk (een wegloophuwelijk) betekent het ook wel een prestatie voor hen.

Wanneer de *makwa* wegloopt naar een volgende man wordt zij *kwatewume* (lett voor wie de bruidsprijs betaald zal worden). Bijna alle vrouwen lopen ooit van hun man weg; de categorie van de *kwatewume*-huwelijken vertegenwoordigt daardoor het grootste aantal huwelijken (en vrouwen) in de samenleving.

Niet alleen vertegenwoordigen *makwa* en *kwatewume* twee stadia in het leven van de vrouw, beide huwelijkstypen vertonen in vele opzichten een heel verschillend beeld:

makwa	*kwatewume*
eerste huwelijk	tweede en volgende huwelijk
lange voorbereidingsperiode	zeer korte voorbereidingsperiode
veel ritueel bij sluiting	weinig ritueel bij sluiting
bruidsprijs vooraf betaald	bruidsprijs achteraf betaald
tijdens één maand per jaar aangegaan	in alle maanden van het jaar aangegaan
meestal dorpsendogaam	meestal dorpexogaam
weinig beperking in partnerkeuze	veel beperking in partnerkeuze
vader belangrijk	vorige man belangrijk

Ondanks de verschillen zijn beide, *makwa* en *kwatewume*, huwelijken te noemen. Bij *kwatewume*-huwelijken is dat niet altijd zo gemakkelijk te zien; een dergelijk wegloop-huwelijk kan zeer kort van duur zijn. De nieuwe man valt misschien tegen en de vrouw gaat al gauw weer terug naar haar vorige echtgenoot, waar het oude huwelijk wordt voortgezet. Huwelijken van een week of zelfs enkele dagen zijn vrij normaal, hetgeen de vraag doet rijzen wat nog huwelijk is en wat b.v. overspel.

> Om te bepalen wat hier een huwelijk genoemd kan worden, gaan we te rade bij de inheemse aanduidingen. Voor het sluiten van beide huwelijksvormen gebruiken de Kapsiki dezelfde werkwoorden, nl. *kawume* en *kadzembe cɛ*. De eerste vorm heeft verschillende betekenissen. *Wume* is de bruidsprijs, maar *kawume* betekent naast het betalen van de bruidsprijs tevens sexueel rijp worden. Het wordt ook gebruikt voor het bloeien van het gras en het ondergaan van de initiatie. De tweede vorm, *kadzembe cɛ*, betekent de hut ingaan; dit slaat feitelijk op een specifiek moment in het *makwa*-ritueel maar kan voor de hele huwelijkssluiting van beide type huwelijk gebruikt worden.

Dat wil zeggen: een vrouw is in principe getrouwd met de man in wiens hut zij verblijft. Loopt zij van haar man weg naar een ander, dan geldt zij als echtgenote van die laatste op het moment dat zij de *mɛpulu* (ingang in de muur van zijn erf) doorgaat, of - wat in de natte tijd wel gebeurt - wanneer zij op zijn veld gaat werken. Er is geen scheidingsprocedure; het aangaan van het nieuwe huwelijk betekent het afbreken van het vorige. Natuurlijk kan een vrouw ergens op bezoek gaan, bij een vriendin of zo, zonder dat zij meteen met een ander is getrouwd. De procedure van het wegloophuwelijk - zie onder - onderscheidt het duidelijk van een bezoekje. Bij een bezoekje zal zij meestal de muur niet binnen komen. Gaat een vrouw terug naar haar vader, dan geldt zij nog steeds als getrouwd met de man van wie zij wegliep. Oude vrouwen die bij hun zoons wonen zijn nog de echtgenote van hun laatste man; alleen als dit al jaren duurt is ook voor de Kapsiki niet meer duidelijk of er nog van een huwelijk sprake is.

Het feit dat de vrouw bij een bepaalde man in huis woont, geeft haar va der of haar broer het recht om de bruidsprijs te vorderen. Dit recht is eveneens een wezenlijk onderdeel van de huwelijksrelatie; van geen beteken hierbij is dat die bruidsprijs in geval van een wegloophuwelijk eerst veel later betaald wordt, meestal pas bij de geboorte van het eerste in dat huw lijk verwekte kind. Deze inheems relevante definitie sluit goed aan bij an dersoortige kriteria; het recht op de kinderen is daarvan het belangrijkst Zowel voor eerste als voor wegloophuwelijk geldt dat de kinderen van de vr de man toebehoren waarmee zij op het moment van conceptie getrouwd is. Duu van het huwelijk is daarbij niet belangrijk, ook bij een huwelijk van enke dagen behoort een eventueel verwekt kind toe aan de man in kwestie. Daardo zijn genitor en pater bijna altijd dezelfde persoon, maar moeilijkheden ku nen ook hier ontstaan.

> Overspel kan een Kapsiki-vrouw alleen plegen als zij in het huis van ha man sexuele omgang heeft met een andere man. Het sluiten van een nieuw huwelijk is doorgaans makkelijker. Uitzonderingen op de regel van ident teit van pater en genitor zijn er echter wel. Als de vrouw na een zeer kort huwelijk zwanger wordt, bevalt zij in het huis van een volgende ma Deze zal zijn best doen dit kind te claimen, net als de verwekker ervan Een rechtszaak moet hier meestal uitsluitsel over geven. In dergelijke derschapsprocessen, die met enige regelmaat voorkomen, is meestal het g tuigenis van de vrouw beslissend. Gezien haar bindingen van dat moment, haar getuigenis licht kunnen beïnvloeden, is de kans groot dat de nieuw man het kind wordt toegewezen. Voor de vorige man is de kans op het kin nog groot genoeg om in de gaten te houden of zijn ex-vrouw zwanger word of niet.

Al zijn zowel *makwa* als *kwatewume*-huwelijken beide als huwelijk aan te merken, dat betekent nog niet dat de rechten en plichten van man en vrouw beide huwelijkstypen identiek zijn. Een *makwa*-bruidegom (*zamakwa*) heeft ve reikende rechten op zijn vrouw dan een echtgenoot van een *kwatewume*, terwi een *makwa* meer verplichtingen heeft tegenover haar eerste man dan tegenove haar volgende echtgenoten. Deze verschillen komen vooral tot uiting in de verbreking van het huwelijk. Een *makwa*-huwelijk is moeilijker teniet te d dan een wegloophuwelijk; de bruidsprijs is ingewikkelder samengesteld, me door de betaling over een lange termijn, en is in ieder geval al voldaan. door heeft de *zamakwa* recht op de vrouw óf op kinderen van die vrouw. Het lopen van de *makwa* ontneemt hem die rechten niet direct.

Wanneer een *makwa* wegloopt zonder kinderen gebaard te hebben, dan dien volgende echtgenoot de bruidsprijs aan haar *zamakwa* te voldoen. Kan hij d niet, en heeft de *makwa* kinderen gebaard bij haar tweede man, dan kan haa

zamakwa één van die kinderen vorderen. De tweede man betaalt dan de bruidsprijs met het kind.

Loopt een *makwa* weg en haalt haar *zamakwa* haar uit het vreemde dorp terug, dan is hij daar onschendbaar; een man van een *kwatewume* riskeert een enorme aframmeling als hij zijn vrouw terughaalt, de *zamakwa* kan de eerste maal dat hij zijn vrouw terughaalt niet geslagen worden (de tweede maal echter wel). De *makwa* heeft ook wat meer plichten jegens haar ex-*zamakwa*. Wanneer er b.v. rituele verplichtingen moeten worden nagekomen, dient zij die ook na weglopen nog te vervullen, altans wanneer de bruidsprijs nog niet is voldaan door de volgende man. Voor belangrijke offers kan zij terug geroepen worden. Sterft de *zamakwa* vlak nadat de *makwa* is weggelopen, dan moet de *makwa* alle plichten van een echtgenote nakomen in het begrafenisritueel. Het hele volgende jaar moet zij óf in de *rhε* van de overledene verblijven, of er zeer regelmatig komen. Bij een *kwatewume* is dat ondenkbaar; die blijft waar zij wil.

Deze verschillen zijn vooral terug te voeren op het feit dat de bruidsprijs voor de *makwa* vooraf is voldaan, en dat zolang deze niet is gerestitueerd, de band van het huwelijk tot op zekere hoogte ook blijft bestaan na vertrek van de echtgenote. Mede hierom vorderen vele *zamakwa* hun bruidsprijzen niet terug, ook niet wanneer er geen kinderen zijn. Zij blijven de *makwa* "commanderen" uit trots of hoop op terugkomst. Met het verstrijken van de jaren, zeker als de vrouw bij andere mannen vruchtbaar blijkt en deze daar bruidsprijs voor betalen, vervagen echter de rechten.

Er zijn nog twee varianten op elk van beide huwelijkstypen, nl. het huwelijk van het "jonge meisje" en het leviraatshuwelijk. In het eerste geval wordt de *zamakwa* zijn bruid afhandig gemaakt vlak voor het huwelijksritueel. Een andere man "steelt" haar, neemt haar in huis en waarschuwt haar vader dat hij nu het *makwa*-ritueel met haar wil verrichten. Gaan de ouders daarmee accoord, dan betaalt hij snel de bruidsprijs, geldt voortaan als *zamakwa* en neemt alle verdere verplichtingen op zich. Voor de Kapsiki lijkt het op het stelen van het meisje, en zeker de ex-*zamakwa* zal niet aarzelen het zo te noemen.

Voorbeeld 1:
Ketle, een jongeman uit de buurt komt op een morgen triest bij ons aan en vertelt dat hij zijn *makwa* kwijt is. Zij is door een man uit een andere wijk gestolen en komt niet terug. Onze assistent probeert hem op te vrolijken door te zeggen dat haar ouders er wel tegen zullen zijn, maar dat helpt niet veel. De andere omstanders kunnen met hem meevoelen: al dat bier, dat werk en die geschenken voor niets "dat doet je hart zeer". Een week later ziet het er naar uit dat zijn *makwa* toch bij hem zal komen, maar uiteindelijk trekt *Ketle* aan het kortste eind.

De *zamakwa* kan zelf niets ondernemen en alleen maar hopen dat haar ouders zullen ingrijpen. Meestal gebeurt dat ook, haalt haar vader of broer haar terug en huwt zij haar oorspronkelijke *zamakwa*. Sommige mannen in het dorp proberen desondanks al hun *makwa* door "diefstal" te trouwen; normaal is di niet, maar de zelfstandigheid van de individu is dermate groot dat men zo' "onderkruiper" alleen wat kan ridiculiseren. De verhouding tussen deze man de *zamakwa* blijft uiterst gespannen.

Het leviraatshuwelijk is meestal een vorm van het *kwatewume*-huwelijk om de weduwe ook op leeftijd is. Na het overlijden van haar man kan de weduwe één van zijn broers, echt of classificatoor, trouwen. De keuze is aan haar zelf, en zij handelt hierin als een *kwatewume* vanuit haar eigen *rhε*; zij s de mannen tegen elkaar uit door allerlei beloften rechts en links te doen. Haar handelingsvrijheid in deze wordt bepaald door twee factoren. Ten eers de vraag of zij de *makwa* van de overledene was of niet en ten tweede het a tal kinderen. Was zij de *makwa* van de dode, dan dient zij met een zo nauw lijk verwante broer van de overledene te huwen; in dat geval wordt er geen bruidsprijs betaald en is er sprake van een echt leviraat. Dit geldt voora neer de overledene geen kinderen heeft. Zijn er wel kinderen, dan heeft de wat meer keuzemogelijkheid, al behoeft haar keuze de goedkeuring van de br Een nieuwe echtgenoot zal, als hij van buiten de lineage afkomstig is, de prijs snel na het huwelijk dienen te voldoen. Een *kwatewume*-weduwe kan vri zen tussen huwen van een clanbroer van de overledene of het aangaan van ee *kwatewume*-huwelijk. In alle gevallen moet wel een rouwperiode worden in ac genomen.

5.2. Aanloop tot het eerste huwelijk: *makwa*

De eerste voorbereidingen voor een *makwa* kunnen al heel vroeg in het le van het meisje beginnen. Voor ieder meisje zijn genoeg candidaten. Zodra d baby geboren is, of soms zelfs tijdens de zwangerschap van de vrouw - in d geval in de hoop dat het een meisje wordt - probeert een man vriendschap t sluiten met de moeder. Hij geeft haar kleine geschenken (b.v. een muts vol gierst, een bos hout) of presenteert haar een muisje voor de saus als hij op de weg tegenkomt, alles met de bedoeling haar dochter als *makwa* te krijgen voor hemzelf of voor zijn zoon. De vrouw in kwestie belooft dan via ee vriend van de man die als getuige optreedt, dat het meisje voor die man za zijn als het blijft leven (de kindersterfte is zeer hoog). Anderen worden nog niet van op de hoogte gesteld; de vriendschap tussen de man en de moed blijft verborgen, want de verdenking dat de man met die vrouw zelf wil tro

wen ligt altijd voor de hand. Tot het meisje negen jaar is, worden alle onderhandelingen in het geheim gevoerd.

Als het meisje 4 à 5 jaar is volgt een gift van *yisa*, bolletjes licht gegiste gemalen zuring met wat soda. De man laat die door een oude vrouw uit zijn *hwelefwe* naar de vader van het meisje brengen; een reden voor de gift wordt daarbij niet genoemd, hoewel dit in feite het officiële aanzoek is. De gift wordt nooit geweigerd, en de vader van het meisje krijgt vermoedelijk dergelijke giften van andere candidaten. Een maand later geeft de man, die van dit moment af aan *zamakwa* genoemd kan worden al weten nog maar weinig mensen er van af, twee of drie lendensnoeren aan de moeder van het meisje.

Een jaar na deze gift volgt een biergift van de *zamakwa* aan zijn toekomstige schoonvader, die hij overigens al *mekwe* noemt, het "bier om de schoonvader mee te groeten", *mpedli kajungwe mekwe*. Twee grote kruiken ongelengd wit bier en een grote bol soda worden in de nacht naar de *mekwe* gebracht. Deze filtert het bier, lengt het aan en drinkt het op samen met een vriend, die dan voor de eerste maal hoort wie de *zamakwa* is. Mocht de persoon van de *zamakwa* de *mekwe* toch niet bevallen, dan stuurt hij de soda terug. Vanaf het moment van de aanvaarding van bier en soda begint de familie langzamerhand op de hoogte te raken; de vader gaat nu de eerste delen van de bruidsprijs vragen. Voor een *makwa* wordt de bruidsprijs geleidelijk aan, in het verborgene gegeven. Heel belangrijk hierbij is dat eindbedragen nooit worden genoemd; de vader van de bruid vraagt er voortdurend iets bij. De bruidegom levert via zijn vriend die als getuige optreedt wat tegenspel, stelt betalingen uit, geeft soms iets minder dan gevraagd wordt en dergelijke. Deze giftrelatie zal duren tot ver na de sluiting van het huwelijk, in feite totdat het meisje haar (toekomstige) echtgenoot zal gaan verlaten. De bedragen die in de loop van de eerste jaren telkens gegeven worden zijn in de orde van één geit, één nigeriaans pond of 1000 CFA (het standaardequivalent van een geit). Alles bijeen bedraagt de bruidsprijs voor een meisje een aanzienlijke som. Ondanks de vele geschenkenruilen waarop wij hieronder uitvoerig in zullen gaan, gaat een flink surplus aan goederen naar de schoonvader.

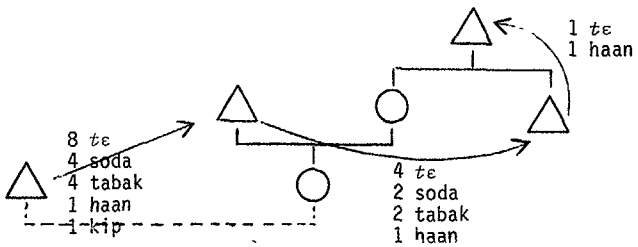
De *zamakwa* verricht ook diensten voor zijn schoonvader. Hij helpt de moeder van het meisje samen met een paar vrienden bij het verbouwen van haar pinda's, assisteert de vader bij het bouwen en repareren van diens *rhɛ* (zonder vrienden) en staat als eerste paraat bij iedere *mɛshike* (werkgroep) die zijn schoonvader organiseert, zonder dat hij ervoor gevraagd hoeft te worden. Langzamerhand is voor de buurtgenoten en clangenoten wel duidelijk dat de *zamakwa* "iets zoekt" in dit huis, maar wat hij zoekt kan nog onzeker zijn; immers een

zuster of andere dochter of eventueel de vrouw zelf kan het doel van zijn streven zijn. Daarom helpt hij zijn a.s. schoonvader in diens privé-zaken zeer privé (bij het repareren van een hutdak b.v.) en helpt hij alleen in l openbaar als er grotere groepen opereren.

Het beslissende moment voor de voortgang van het huwelijk komt wanneer l meisje ongeveer negen jaar is, met de z.g. *tɛ kwesegwe* (bier voor de moede broers). Op het einde van de droge tijd geeft de *zamakwa* aan zijn a.s. sch vader 8 kruiken *tɛ* (rood bier), 4 stukken soda, 4 bollen tabak, één kip en één haan. De schoonvader roept daarop de moedersbroers van de *makwa*, zijn vrouws clan dus, bijeen. Vroeg in de morgen verzamelen deze zich samen met naastbije clangenoten van de vader, buurtgenoten en algemeen dorstigen in voorhof van de schoonvader. Eerst wordt daar het bier verdeeld: Vier kruik voor de *kwesegwe*, vier voor de clan van het meisje; van deze laatste vier het grootste gedeelte ter plaatse opgedronken. De *zamakwa* zelf is ook aanw en blijft aan de laagste kant van de voorhof zitten. De echte moedersbroer op de ereplaats.

De standaardprocedure is dan als volgt: de schoonvader leidt in de inga staande dit ceremonieel in,vertelt de *kwesegwe* welke man hun dochter "z en bier gebracht heeft en vraagt de *kwesegwe* om hun toestemming te geve en te gaan drinken. De moedersbroers van het meisje overleggen dan onde ling of zij redenen hebben dit huwelijk tegen te houden. Bezwaren kunne tweeërlei zijn. Ten eerste heeft de schoonvader misschien nog niet aan zijn verplichtingen voldaan. De standaarduitdrukking is dan: "Je eet va onze zuster, nu ook nog van onze dochter?" Ten tweede kunnen de *kwesegw* iets tegen de persoon van de *zamakwa* hebben; het is b.v. mogelijk dat d vroeger ooit een *kwatewume* van één van hen heeft getrouwd of één van hu vrouwen "zoekt", waarmee hij hen tot *zamale* (man van dezelfde vrouw) ma vijand dus. Ook kan er een ruzie zijn of een nog niet vereffende schuld Ruzie of schuld kunnen geregeld worden,.maar als de bruidegom hun *zamal* zal de *makwa* niet doorgaan: "Je zoekt mijn vrouw, nu ook nog mijn dochte Men gaat pas drinken als de *kwesegwe* het eens zijn geworden. De echte moedersbroer heeft hierbij de leiding. Zolang hij weigert kan men niets beginnen, hoe de omstanders ook aandringen; voor de *kwesegwe* een kort d de maar daarom niet minder gewaardeerde machtspositie. Is men het eens, dan worden tabak en soda verdeeld. De echte moedersbroer neemt één kruik *tɛ* plus de haan mee naar huis voor zijn vader (als de vader dood is, da worden deze na afloop thuis geofferd en geplengd. Het giftenverloop is mee als volgt:

Figuur 11: giften bij *tɛ kwesegwe* (bier voor moedersbroers)



De balans in de giften tussen clan van de bruid en die van haar moedersbroer wordt op deze manier kwantitatief nauwgezet gehandhaafd. Toch is er een duidelijke autoriteitsrelatie, en deze komt in het kwalitatieve vlak in de geschenken tot uiting; de kwaliteit van de tabak en soda voor de *kwesegwe* is beter dan die voor de bruidslineage. Dit is een algemeen verschijnsel in dit type transacties: de ene helft van wat de *zamakwa* aan zijn a.s. schoonvader geeft is van inferieure kwaliteit, de andere helft is goed. Hier zijn de *kwesegwe* van de bruid belangrijk en ontvangen de beste spullen, in een andere situatie zijn dat de *kwesegwe* van de man of de *mekwe*. Gelijkheid is fundamenteel, maar de ongelijkheid is situationeel.
Een ander algemeen karakteristiek is de grote mate van variatie, afwijkingen op het thema. Divinatie speelt daarin een grote rol, aangezien daardoor altijd afwijkingen van de procedure kunnen worden aangegeven. Soms is divinatie ook een excuus om zich aan bepaalde verplichtingen te onttrekken. Wie moeilijk aan soda kan komen b.v. kan via divinatie onder die verplichting uitkomen.

Vanaf dit moment is de relatie algemeen bekend en zullen andere mannen het meisje niet officieel meer "zoeken". Tot aan het huwelijk geeft de *zamakwa* nu ieder jaar vier kruiken rood bier aan zijn *mekwe*; deze drinkt dit bier met zijn clangenoten op. Dit bier wordt de *tɛ makwa* (bruidsbier) genoemd. Twee jaar voor de vermoedelijke huwelijksdatum, komt de *makwa* zes dagen bij haar a.s. echtgenoot in huis, begeleid door een klein meisje uit haar wijk. Zij komt zonder geschenken en slaapt bij de moeder van haar bruidegom of bij hemzelf in de hut. Sexuele omgang is niet verboden, hij is immers haar *zamakwa*. Vroeger was het volgens de informanten minder normaal maar kwam het wel voor. Het meisje verricht die dagen de normale huishoudelijke taken van een vrouw als water putten, malen en vegen, maar kookt niet. De laatste dag wordt er een geit geslacht. Haar *zamakwa* en zijn zusterszoon die met de slacht heeft geholpen, brengen haar

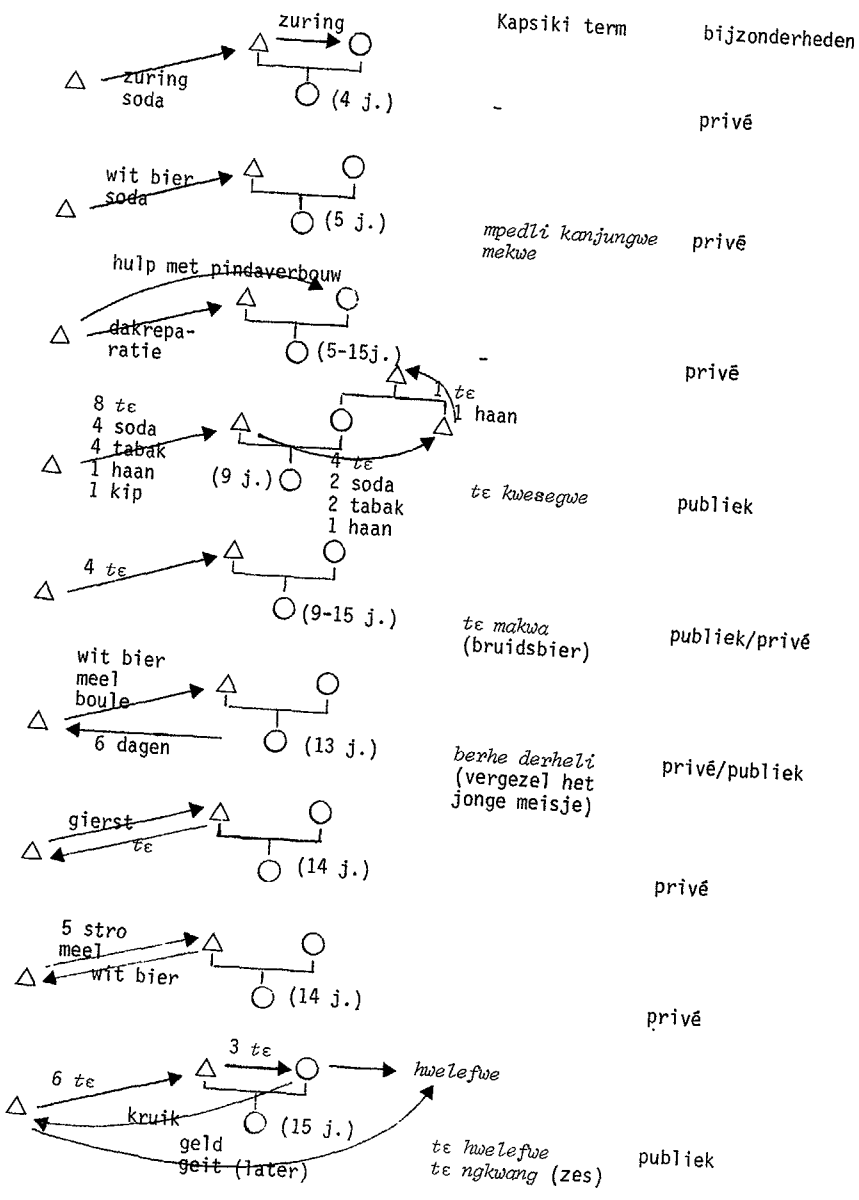
terug naar huis, waarmee een einde komt aan deze *berhe derheli* (vergezel het jonge meisje). Ze nemen een geschenk aan boule, meel en wit bier mee voor haar vader.

Voorbeeld 12:
Kuve Zera, de *makwa* van *Kweji Mte* wordt thuis gebracht. De *zamakwa* en z zusterszoon leggen de giften bij de hut van haar vader en gaan in de in gangshut zitten wachten. *Zera Teri Beja*, haar vader, spreekt zijn schoo zoon toe: "Het is goed dat het meisje terug is. Natuurlijk waren we het mee eens dat ze bij jou was, want wij hebben niets tegen jou als *zamakw* anders hadden we het wel gezegd. Maar mijn eigen vrouw is ziek en de vr van mijn broer heeft net een miskraam gehad, dus is er werk genoeg hier Toch hebben we haar gezegd naar jou te gaan. We kennen haar instelling genover jou niet. Als wij niet zeker van haar zijn, kunnen wij jou niet vragen te betalen, maar als we er zeker van zijn dat zij bij jou wil bl ven, vragen we het wel".
De broer van het meisje voegde er aan toe: "Jij zou me nog een geit gev Je weet dat het normaal is dat de vrouwsbroer ook wat krijgt. Ik ben de jongere broer van jouw *makwa* en ik wil een geit hebben". Kweji zegt nie zoals het behoort. Zijn zusterszoon verzekert hem: "Het is goed om een te hebben die om de bruidsprijs vraagt; als hij dat niet doet, laat hij straks het meisje niet bij je".

In deze laatste fase voor het huwelijk tracht de vader van het meisje h huwelijk wat uit te stellen; hoe later de trouwerij, des te langer de peri waarin hij geld en geiten kan vragen als bruidsprijs. Na de bruiloft heeft minder "greep" op zijn schoonzoon. De *zamakwa* oefent voortdurend druk uit zijn schoonvader om het huwelijk zo spoedig mogelijk te laten plaats vinde Erg veel speelruimte hebben beiden niet. Ten eerste behoort het huwelijk g sloten te worden als het meisje tussen de 14 en de 16 jaar is, vlak na haa eerste menstruatie. Het geld nl. als onbehoorlijk voor een vader om zijn c binnen zijn eigen erf te laten menstrueren zonder dat er altans zicht is c een spoedig huwelijk. Ten tweede worden alle *makwa*-huwelijken van het dorp dezelfde maand gesloten, vlak voor de natte tijd. Waar het dan om gaat is het meisje het komende seizoen mag trouwen of pas het seizoen eropvolgend. Deze onderhandelingen lopen via geformaliseerde kanalen, vaste signalen va *zamakwa* aan zijn schoonvader en omgekeerd.

In de laatste natte tijd voordat de *zamakwa* zijn *makwa* wil trouwen, zaa hij een akker in en geeft de rest van de zak gierst die hij daarvoor he aangesproken aan zijn *mekwe*. Mocht de *mekwe* de trouwerij willen uitste' len, dan brouwt hij bier (*tɛ*) van die gierst en nodigt zijn schoonzoon daarvan mee te komen drinken. Hij kan hem eventueel verbieden in te zaa en krijgt dan de hele zak gierst. Als hij het komende seizoen als huwe' datum aanvaardt, dan maakt hij geen bier.
Een tweede kans om het huwelijk uit te stellen, volgt snel daarop.

Tabel 10: *makwa*-presentaties



Kapsiki term	bijzonderheden
-	privé
mpedli kanjungwe mekwe	privé
-	privé
tε kwesegwe	publiek
tε makwa (bruidsbier)	publiek/privé
berhe derheli (vergezel het jonge meisje)	privé/publiek
	privé
	privé
tε hwelefwe *tε ngkwang* (zes)	publiek

Begin droge tijd brengt de *zamakwa* 5 bossen stro voor dakbedekking en e grote kalebas meel naar zijn schoonvader. Accepteert deze het geschenk, dan gaat het huwelijk door; wil hij het uitstellen dan maakt hij wit bi van dat meel en drinkt dit weer samen met zijn *zamakwa* op.

Omstreeks november geeft de *zamakwa* zes kruiken rood bier aan zijn scho vader, de z.g. *tε ngkwang* (*ngkwang*=zes). Eén van die zes kruiken dient een buitenmodel groot exemplaar te zijn, tweemaal zo groot als een normale kru Drie kruiken zijn voor de vader, de andere (waaronder de grote) voor de mo der van het meisje. De vader drinkt zijn bier op met zijn clangenoten, de der nodigt haar *hwelefwe* uit om te komen drinken, reden waarom deze *tε* ook *tε hwelefwe* wordt genoemd. Onder de genodigde familieleden is ook de vrouw die later het meisje bij haar echtgenoot zal brengen, de z.g. *kweperhwuli* degene die de schaambedekking ombindt), vaak een moederszuster van het mei Zij krijgt nu van de *zamakwa* geld om kalebassen te kopen, die in het later ritueel belangrijk zullen zijn.

Deze gift van zes kruiken bier vormt tevens de laatste kans voor de vac om het huwelijk uit te stellen. In dat geval geeft hij de grote kruik 1 terug aan de *zamakwa* (normaliter worden kruiken nooit teruggegeven).

(Aangezien de *verhe makwa*, de rituelen van de eigenlijke huwelijkssluit zelf, parallel lopen aan de initiatie van de jongens, en daarmee één gehee vormen, zullen zij bij het ritueel van de levensstadia worden besproken ir 10.2.).

Om enig inzicht te krijgen in de structuur van de giften voor de *mekwe* men in tabel 10 een overzicht over de diverse jaren van voorbereiding op (

Als publieke gebeurtenissen zijn alleen het ritueel met de *kwesegwe* en van zes kruiken bier aan te merken; bij de logeerpartij van het meisje vl voor haar huwelijk en de regelmatige giften van rood bier worden wat insi uitgenodigd, meestal clanleden. Het verschil tussen besloten en openbare l eenkomsten, tussen samenkomsten voor in- en outgroup, wordt gemarkeerd do kleur van het bier dat bij dergelijke gelegenheden gedronken wordt. Bij d bare ceremonies ligt de nadruk op rood bier (*tε*), bier dat over het algem bestemd is voor rituele doeleinden. Het brouwen ervan is een veeleisend p dat moeilijk verborgen kan blijven, mannenwerk dat aangeeft dat er iets b zonders aan de hand is. Wit bier daarentegen behoort veel meer tot de dag se dingen des levens; vrouwen brouwen het minstens eenmaal per week. Bij uitwisseling van geschenken tussen vrienden zal het zelden ontbreken; het

wen en ten geschenke geven ervan valt dus allerminst op en de ware aard ervan kan heel goed geheim gehouden worden.

In het begin van deze paragraaf stelden wij dat in alle ruiltransacties tussen schoonzoon en schoonvader, de schoonzoon een aanzienlijk bedrag meer geeft aan zijn schoonvader dan omgekeerd. Dit komt in het ceremonieel tot uiting; ook daarin geven zij elkaar ongelijkwaardige zaken.

Waar in de ceremonieële uitwisseling van goederen tussen schoonzoon en schoonvader geschenken worden geretourneerd, gaat telkens een deel terug. Dit deel is dan vaak het oorspronkelijke geschenk dat op een of andere manier verwerkt is. Dat is bijvoorbeeld te zien in de schermutselingen tussen beiden ter bepaling van het huwelijksjaar, wanneer gierst in de vorm van bier wordt geretourneerd, maar geldt ook voor de logeerpartij van het meisje. Het meisje werkt bij haar verloofde, en de boule, het bier en het meel die aan de schoonvader worden gegeven zijn haar producten.

5.3. Huwelijkskeuze

Wat betreft de keuze van een *makwa* stellen de informanten vaak: "Je kunt met de dochter van iedereen trouwen". Helemaal juist is dat niet. Er is een duidelijke lineage-exogamie (voor de kleine, ongesplitste clans clanexogamie) en een verbod om te huwen met second cousins of nauwer verwanten. Zijn man en vrouw verwant maar verder verwijderd dan second cousins, *menu* dus, dan dient een klein ritueel uitgevoerd te worden bij de geboorte van het eerste kind, maar staat niets een huwelijk in de weg. Veel belangrijker zijn voor de *makwa* de endogamie-regels, vooral die van de dorpsendogamie.
Er bestaat geen verbod voor de *makwa* om buiten het dorp te trouwen, maar de tendens om het eerste huwelijk van een meisje te sluiten met een dorpsgenoot is evident. Onderstaande tabel berust op een sample van 85 vrouwen van wie plaats van eerste en tweede huwelijk is nagegaan.

Tabel 11. Huwelijk en dorp

	dorpsendogaam	dorpsexogaam	totaal
makwa	75	10	85
kwatewume	17	63	80
totaal	92	73	165

Van de *makwa* trouwen dus 75 van de 85 (88%) binnen het dorp, terwijl van dezelfde vrouwen het tweede huwelijk overwegend (76%) buiten het dorp gesloten wordt, nl. 63 van de 80 (vijf vrouwen van het sample waren nog bij hun eerste man). De associatie van *makwa* met dorpsendogamie en *kwatewume* met dorpsexogamie is dus nauw (gamma = .93. X^2 = 72, sign. .000). De informanten zijn hier ook erg expliciet over:

Voorbeeld 3:
Kuve Meha, een meisje van 15 jaar uit Mogodé, werd "gezocht" door een jongen uit Roumsou. Haar *zamakwa* was *Teri Mte* uit Mogodé. *Kuve* heeft tegen de jongen in Roumsou gezegd dat zij eerst de *makwa* wil sluiten in Mogodé en bij de eerste voorkomende gelegenheid na het feest naar Roumsou zou komen. Zo gebeurde het. *Kuve* was bij het einde van ons verblijf nog in Roumsou.
Deze dorpsendogamie is één van de redenen om het huwelijksritueel van *makwa* bij de initiatie-riten te rekenen. Het feit dat het *derheli* huwelijk, dus het stelen van de *makwa*, overwegend binnen het dorp gebeurt, onderstreept dit: zo lang het ritueel nog niet is voltooid gaat zij he dorp nog niet uit. Vlak na het ritueel kan zij gaan waar zij wil, en d lopen de *makwa* inderdaad overwegend naar andere dorpen.

Veel minder uitgesproken is de neiging tot fratrie-endogamie. Geen informant heeft daar ooit gewag van gemaakt, maar de voorkeur voor eigen dorpshelft bestaat wel:

Tabel 12: Huwelijk en fratrie

		man: eerste helft	man: tweede helft	totaal
vrouw	eerste helft	21	13	34
	tweede helft	11	19	30
		32	32	64

Gamma = 47, X^2 = 3 . De significantie is wat marginaal, nl. .07.

De tendentie tot endogamie bij de *makwa* blijkt ook uit de mogelijkheic de dochter van een clangenoot als *makwa* te huwen. Men noemt dit *kantsa m* lett. het planten van een cactushaag aan weerszijden van een voetpaadje. Vooral als de voorbereidingen voor de *makwa* van een andere clan mislukker als men overal elders wordt geweigerd als *zamakwa*, wendt men zich in arr

tot de eigen clan. Die kan een broer niet ongehuwd laten en geeft de dochter. Hierbij wordt de bruidsprijs klein gehouden; de instemming van het meisje is meestal beslissend.

Voorbeeld 4:
Zeru Dumu van de clan *makwajɛ*, lineage *pakelɛ*, is verschillende malen getrouwd geweest, maar zijn vrouwen verlaten hem met grote snelheid. Hij heeft tweemaal vergeefs geprobeerd een *makwa* uit een andere clan te trouwen; de eerste keer was zij voor de bruiloft verdwenen, de andere keer vlak erna. Nu "zoekt" hij de dochter van een clangenoot, *Tlimu Vandu zeratɛ* (*makwajɛ*, *jiwu*) die daar blijkens uitlatingen aan ons adres niet zo mee in zijn schik is. Omdat zijn dochter accoord gaat, kan hij er weinig tegen doen, al verwacht hij dat het huwelijk niet lang stand zal houden.....

Binnen Mogodé staat de clan *makwajɛ* erom bekend haar eigen dochters te huwen; van het sample van 85 van tabel 11 waren er drie huwelijken binnen de clan, en in alle drie de gevallen ging het om *makwajɛ*.

De regels voor *kwatewume*-keuze zijn van geheel andere aard. Bij de keuze van *kwatewume* kan verwantschap een rol spelen; ook hier geldt de exogamie-regel voor lineage-genoten en second cousins; de keuze is echter dermate ruim, dat dit niet beperkend werkt. Veel belangrijker is, dat men bij zulk een huwelijk niet zozeer let op de eventuele verwantschap met de bruid, dus in wezen op de relatie met haar ouders, maar op haar vorige echtgenoot.

Dit weerspiegelt zich in de wijze waarop men naar een *makwa* dan wel *kwatewume* verwijst. Bij een *makwa* refereert men aan de bruid via haar vader: *makwa ta Terimɛɛ* is de dochter van *Teri Mɛɛ* die binnenkort gaat trouwen. In het geval van een *kwatewume* echter betekent *kwatewume ta Deli Puwe* zoveel als "de ex-vrouw van *Deli Puwe*".

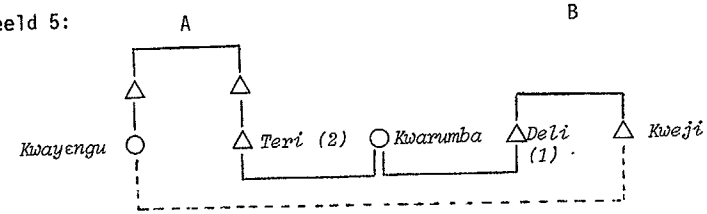
De essentie van alle regels voor het *kwatewume*-huwelijk is dat de relatie tussen de twee opvolgende echtgenoten van de vrouw problematisch wordt. De twee mannen worden nl. automatisch elkaars *zamale*, man van dezelfde vrouw, vijand. Koste wat kost moet daarom vermeden worden dat als volgende echtgenoot een man wordt gekozen die reeds sterk multiplexe relaties heeft met de eerste man. Dit betekent dat men probeert te voorkomen dat de vrouw trouwt met één van de volgende "relaties" van de eerste man:

- een moedersbroer, echt of classificatoor, in eigen dorp of via de "tweede vader" van zijn moeder
- een moedersbroer van zijn vader
- een wijkgenoot
- iemand die *kwesegwe* is van dezelfde clan als de man zelf

- een clangenoot en liever niet van een fratriegenoot
- een lid van zijn *hwelefwe*
- een vriend
- een clangenoot van één van zijn grootouders
- een *mekwe* of *madza*
- een initiatiegenoot
- een rituele bondgenoot
- een verwant van een *zamale* van hemzelf of één van zijn naaste verwanten

Van deze laatste mogelijkheid geven wij een voorbeeld, dat tevens het algemene principe illustreert.

Voorbeeld 5:



Kweji, van groep B, "zocht" *Kwayengu* van groep A. Zij was echter een cla zuster van *Teri*, *Kwarumba*'s vorige man en dus *Teri*'s vijand. *Kweji* was daarmee ook de vijand van *Teri* én van *Kwayengu*'s vader. *Teri* protesteerde heftig tegen het voorgenomen huwelijk, en het ging niet door.

Al met al betekenen deze regels in bijna alle gevallen dat de vrouw die wegloopt iemand huwt in een ander dorp. In een groot dorp als Mogodé komt *kwatewume*-huwelijk binnen het dorp nog wel voor, in kleinere dorpen niet. I gaat de vrouw naar een ander dorp, dan nog is overtreding van een regel zee wel denkbaar. Het komt ook regelmatig voor dat een vrouw met iemand trouwt niet met haar zou mogen huwen. In dat geval stuurt de man de vrouw weg zod hij dit merkt, als de vrouw al niet zelf weggaat.

De *zamale* relatie, de vijandschap tussen mannen die met dezelfde vrouw trouwd zijn of geweest zijn, beperkt zich tot de direct opeenvolgende echt Met de andere mannen die de vrouw ooit gehad heeft, heeft men niets te mak De relatie blijft echter wel bestaan nadat de vrouw alweer van de opvolger vertrokken, al slijten met de jaren de scherpe kantjes er wat af. Mede daa is er een duidelijke tendens om uit één dorp maar één vrouw te trouwen. Ma stellen: "je moet geen zusters trouwen"; "zusters" moet hier ruim geïnterpreteerd worden. Op verschillende plaatsen hebben wij al gezien dat er gee

vaste bindingen tussen groepen optreden. Relaties tussen moedersbroer-zusterszoon, schoonvader en schoonzoon gaven aanleiding tot deze opmerking. Ook voor de huwelijkskeuze geldt dit; er zijn geen voorkeursrelaties tussen dorpen in positieve, noch in negatieve zin. Het eerste is niet te rijmen met de grote frequentie en noodzakelijke spreiding van de *kwatewume*-huwelijken, voor het tweede zijn ook goede redenen. Alle dorpen mogen dan in principe elkaars vijand zijn, tussen de dorpen moet ook enige vrede kunnen bestaan. Een individu dient niet alle banden met één dorp af te snijden en mag de vijandschap dus niet laten accumuleren.
Er bestaat wel een associatie tussen de plaatsen van herkomst van een vrouw en die van haar moeder en moedersmoeder. Kennelijk volgen moeder en dochter vaak dezelfde route bij hun huwelijken, en maken zij gebruik van hun *hwelefwe*-relaties bij hun tocht langs de dorpen.

5.4. Sluiting van het wegloophuwelijk

Al hebben de restricties bij het *kwatewume*-huwelijk betrekking op de mannen, het is toch de vrouw die het initiatief neemt. Vaak komt zij op de marktdag naar het nieuwe dorp. Daar trekt zij bij een *hwelefwe*-genoot in, die voortaan haar *yitiyaberhe*, haar sociale vader in dat dorp zal zijn. Zij vertelt hem dat zij gekomen is om te trouwen. Soms heeft een bepaalde man haar overreed om te komen, en dan zal zij zich snel door hem laten afhalen. Meestal echter heeft zij nog geen beslissing genomen. De *yitiyaberhe* maakt aan zijn vrienden en verwanten bekend dat er bij hem een vrouw is gekomen om te trouwen. Mannen die haar willen huwen, komen met wat bier, boule en vlees in de loop van de volgende dag hun opwachting maken bij de *yitiyaberhe*, elk met hun eigen claque, nl. een paar vrienden en clanbroers. De mannen geven wat geld aan de vrouw des huizes, want zij is de sleutelfiguur in deze; zij heeft nl. het makkelijkste toegang tot de echtgenote-in-spe en vormt haar voornaamste informatiebron over die mannen in dit nieuwe dorp. Van haar hoort de vrouw alle roddel over hen, wie weinig eten heeft, bij wie de vrouwen allemaal weglopen, wie arm is, wie zoveel vrouwen heeft dat een nieuwe in de menigte opgaat en dergelijke. Doordat de vrouw die komt trouwen meestal weinig weet over dit dorp, is de informatie van de vrouw des huizes vaak doorslaggevend en is het zaak voor de mannen met haar op goede voet te staan. Ter illustratie van het verdere verloop het volgende geval:

Voorbeeld 6:
Uit Garta is een vrouw, *Kwarumba*, gekomen bij haar momobrdozo *Tizhɛ Kwada*. Haar vader heeft haar bij haar man weggestuurd; zij heeft daar nu vier kinderen en dat vond hij welletjes. *Zera Dumu* (zie voorbeeld 4) wil zijn candidatuur stellen; een vriend helpt hem met het koken van het eten. Er blijken nog vier andere candidaten te zijn; de hut van *Tizhɛ* staat vol eten. De vijf candidaten met hun aanhang blijven apart zitten; om de beur gaan zij naar *Kwarumba* toe, die in de hut van *Tizhɛ*'s vrouw zit. Iedere man die bij haar binnenkomt knipt met zijn vingers en de candidaat knipt met zijn vingers tegen die van de vrouw aan. Men ziet elkaar nauwelijks want het is aardedonker in de hut en de deur gaat dicht. De candidaat zeg zelf niet veel, zijn aanhang pleit voor hem: "Gisteren zei je dat je van hem hield. Hou je nog steeds van hem?" (Gisteren heeft de vrouw op de mar gezeten). *Kwarumba*, met haar jongste baby nog op de rug, antwoordt éénlettergrepig: "Ja, ik houd van hem". "Je moet de waarheid zeggen" dringen de anderen aan (vrouwen liegen altijd tegen de mannen, volgens de mannen) *Kwarumba* zweert dat zij de waarheid spreekt. De mannen spreken over *Vasek* een andere candidaat die *Kwarumba* nog niet gezien heeft. "Hij heeft al zo veel vrouwen!" *Kwarumba* zegt dat zij de bruidsprijs niet zo belangrijk vi zij heeft al vier kinderen en trouwt nu met wie zij wil. Voor haar zijn *Vasekwa* en *Zera Dumu* de belangrijkste candidaten. Zij zal aan *Tizhɛ* vragen wie zij moet nemen.
Als alle partijen bij *Kwarumba* in de hut zijn geweest, gaat *Tizhɛ* er binnen. Hij praat lang met haar; wat precies is niet duidelijk. Zij heeft nc geen beslissing genomen. Bij het vallen van de avond blijkt de voorkeur v *Tizhɛ*'s vrouw beslissend te zijn geweest. Zij wilde nl. dat *kwarumba* trc de met haar broer '*Yite*. Deze had echter een serie argumenten om geen car didaat te zijn: hij had al een vrouw uit Garta, had al veel vrouwen en weinig gierst; hij zou graag zien dat zij met zijn vriend *Vasekwa* trouwde En dat doet zij. Na zonsondergang verlaat zij *Tizhɛ*'s huis. Eén van de vr wen van *Vasekwa* loopt met haar baby op de rug, een paar nieuwsgierigen lc pen mee naar het huis van *Vasekwa*. In de ingangshut aarzelt *Kwarumba*; zi wordt met wat geld overreed om binnen te gaan (een standaardprocedure var beide kanten) en gaat dan de hut van haar co-vrouw in. Wanneer een paar gen later de geit wordt geslacht verhuist zij naar *Vasekwa*'s hut, tot de haar eigen hut in orde heeft. Een week later echter, op de volgende mark dag, komt *Kwarumba*'s broer haar halen om terug te gaan naar haar eerste Zij gaat terug. Bij *Vasekwa* is zij nooit terug geweest.

Wanneer de vrouw uiteindelijk gekozen heeft, moet zij in het donker naar haar nieuwe echtgenoot gaan; de afgewezen candidaten moeten het niet zien; zij zijn nl. tijdelijk elkaars *zamale*. De gevoeligheid in hun onderlinge re latie ebt echter de volgende dagen snel weer weg.

Op de derde dag van het verblijf van de *kwatewume* wordt 's ochtends een geit of schaap geslacht. De zusterszoon van de man slacht het dier op de gebruikelijke wijze, nl. door het mes in de keel te steken. Na het ville worden poten en kop er af gesneden. Drie poten en de borstpartij zijn vo de *yitiyaberhe*, en de rest wordt verdeeld volgens het patroon van iedere ceremoniële slacht.

Tabel 13: Verdeling van een ceremonieel geslachte geit

clangenoot die de geit heeft gegeven (vaak de initiatievader)	---- hoofdhuid en strottenhoofd
vader van de echtgenoot	---- hart en lever
zusterszoon die slacht	---- hals, deel van boekmaag, staart, pancreas, dikke darm
dochter van echtgenoot	---- één nier
zuster van echtgenoot	---- één poot
moeder van echtgenoot	---- onderste helft van rug, één nier
geitenhoeder	---- schedel

Het overige vlees wordt in stukken gesneden en gekookt. Alleen de lebmaag wordt gevuld met allerlei lekkere stukjes vlees, dichtgenaaid met twee gekruiste takjes en een stuk dunne darm en daarna als geheel gekookt.

Wanneer tegen het einde van de morgen vlees en boule klaar zijn, verzamelen de ouden van de wijk zich in de voorhof om te eten. De *kwatewume* zit in haar hut met één van de vrienden van de bruidegom. Hij heeft de gevulde lebmaag en beweegt de vrouw ertoe van het vlees te gaan eten; dit is de eerste maal dat zij in haar nieuwe huis vlees eet.

Wanneer 's avonds nog eens van het vlees is gegeten, brengen de zusterszoon en de vriend de giften aan de *yitiyaberhe*: drie poten, de borstpartij, 7 schalen gierst en een staaf ijzer. Een deel van de gierst hoort gemalen te zijn. De *yitiyaberhe* probeert bij zo'n gelegenheid wat extra giften los te krijgen door zijn eigen rol als bemiddelaar tussen de man en zijn schoonvader te benadrukken, maar meestal is de sfeer zeer ontspannen. Werkelijke verplichtingen zijn er niet.

Deze hele procedure heet de *kwe yitu* (geit voor het heimelijk vluchten) en is kenmerkend voor de ceremonies die het huwelijk omringen: een ceremoniële maaltijd binnen het erf met wat vrienden, ouden uit de wijk en een zusterszoon waarbij het vlees volgens vast patroon wordt verdeeld. Na een paar weken (de exacte tijdsduur is afhankelijk van factoren als rijkdom, seizoen, aantal vrouwen e.d.) wordt nog een geit geslacht, de *kwe kwarha durhwu* (geit om het koken mee te beginnen). Vanaf dit moment wordt de *kwatewume* geacht te gaan koken voor haar echtgenoot. De procedure ervan is ongeveer gelijk aan de boven beschreven *kwe yitu*. De *kwatewume* hoort nu de beschikking te hebben over haar eigen hut; hiermee is voor het erf een einde gekomen aan de overgangssituatie (twee vrouwen in één hut of de nieuwe vrouw in de mans hut).

Bij een beschrijving van het *kwatewume*-huwelijk behoort ook de gang van zaken genoemd te worden wanneer de vrouw teruggaat naar haar vorige echtgenoot. Dit kwamen we reeds tegen in het vorige voorbeeld, en het komt zeer regelmatig voor. Vooral bij zeer korte huwelijken keert de vrouw in zeker de helft van de gevallen terug naar haar vorige man. Het oude huwelijk wordt dan voortgezet zonder dat er ophef van gemaakt wordt en zonder dat dit problemen veroorzaakt. De man slacht een kip en dat is alles. Vergeleken met de uitgebrei-

de eet- en drinkpartijen van de *makwa* en de twee geiten van de *kwatewume* is dit inderdaad zeer sumier.

De man hoeft niet werkeloos af te wachten of zijn vrouw terugkomt. Hij ka b.v. zijn schoonvader ertoe bewegen haar weer terug te halen; in dat geval doet haar broer dat meestal; die kan zich ongestraft in dat vreemde dorp wagen, zolang zijn zuster daar vertoeft. Vooral als het een *makwa* betreft die weggelopen is, of een vrouw die als *makwa* betaald is, gebeurt dit vaak. De echtgenoot kan ook besluiten haar zelf te gaan halen. Zonder gevaar is da niet, want zij zit in een ander dorp, waarvan hij nu *zamale* is. In het donke gaat hij naar dat andere dorp, zoekt uit waar zij zit, probeert ongemerkt b het erf van zijn *zamale* te komen en probeert zijn vrouw te pakken te krijge om haar te dwingen mee naar zijn huis te gaan. De vrouw behoort dan niet te te stribbelen of iemand te roepen (zij kan trouwens op weinig mensen een be roep doen in die ook voor haar nog vreemde omgeving). Meestal is de band me haar vorige man nog sterk genoeg om hem moeilijkheden te besparen. Tegenwoordig lukt dit vaker dan vroeger, omdat het minder gevaarlijk is geworden een vreemd dorp in te gaan. Vroeger riskeerde de man daarmee minsten een pak rammel, soms foltering (Otterbein 1968) en een enkele maal de dood. Alleen een *zamakwa* werd bij ontdekking zonder lichamelijk letsel teruggestu (zonder de vrouw). Kwam hij echter nog eens, dan liep hij dezelfde risico's als ieder ander.

Nog een andere weg staat er voor de man open. Hij kan zijn vrouw nl. ter laten halen door één van haar kinderen.

Voorbeeld 8:
Deli Kese, een 9 jarig zoontje van het dorpshoofd werd vroeger regelmati door zijn vader uitgestuurd om zijn moeder te gaan halen. Zijn vader gaf hem dan een stok mee. Zijn moeder liep meestal 's nachts weg, naar Roums of Rhoumsiki (de enige vreemde dorpen die hij dan ook kent). Hij vroeg a deze en gene waar zij was. Als hij haar gevonden had, sloeg hij haar met de stok van zijn vader. Hij was niet bang dat zij terug zou slaan, want hij kon toch veel harder lopen (het zou ook erg beschamend zijn voor eer vrouw om haar zoon te slaan). Ze heeft hem wel eens geprobeerd voor de g te houden door te beloven morgen te komen en dan niet te verschijnen. In dit geval kon de echtgenoot haar niet zelf halen omdat hij als dorpshoofd niet alleen het dorp uit mag.

Al gaat de vrouw mee wanneer zij gehaald wordt, dat betekent nog niet dat bij de man blijft waar haar vader haar wil hebben. Als zij zelf niet wil, loopt zij de volgende nacht wel weer weg. Wanneer vader en dochter het onee zijn over de man waar zij bij behoort, kan er sprake zijn van voortdurend

lopen en terughalen.

Voorbeeld 9:
Sunu Teri had *Kwayengu* als *kwatewume* getrouwd. Haar vader *Kweji* wilde haar echter bij haar *zamakwa* in Kamalé laten blijven, een vermogend man die een aanzienlijke bruidsprijs had betaald. Met *Sunu* stond hij niet op goede voet. *Kwayengu* liet zich door haar vader naar Kamalé brengen na een week huwelijk met *Sunu*, maar liep diezelfde dag nog terug. De volgende dag bracht *Kweji* haar 's ochtends weer naar haar *zamakwa* en moest dat 's middags nog eens doen. Uiteindelijk, na een week waarin vijf keer heen en weer gelopen is tussen Mogodé en Kamalé, won de hardnekkigheid van *Kwayengu* en bleef zij uiteindelijk bij *Sunu*.

5.5. Bruidsprijsbetaling en -restitutie

De bruidsprijs voor de *makwa* is al enige malen ter sprake geweest. Deze *wume* wordt gegeven in een langgerekt en nimmer geheel afgesloten onderhandelingsproces binnen een langdurige geschenkrelatie tussen schoonzoon en schoonvader. Nooit wordt tevoren naar het eindbedrag geïnformeerd; niet alleen is dat beschamend, de bruidsvader zou er geen antwoord op kunnen geven. Het zou ook teveel lijken op een koop, een associatie die de Kapsiki ten sterkste afwijzen.

Voorbeeld 10:
Een Kapsiki die in het Zuiden soldaat was geweest en dus met groot geld naar huis kwam, ontmoette in Mogodé een meisje dat hem aanstond. Hij vroeg haar vader hoe groot de *wume* is, hetgeen deze na veel aarzelen en op sterk aandringen van de soldaat raamde. Deze legde het bedrag contant op tafel, nam het meisje mee en trouwde haar bij de administratie in Mokolo. Hoewel de vader niets kon ondernemen, was iedereen buitengewoon verontwaardigd: "Zo kan je geen *makwa* trouwen; dit is het kopen van een geit". Ten tijde van ons verblijf, ruim twee jaar later, was de verontwaardiging nog maar nauwelijks geluwd.

De uiteindelijke bedragen zijn dus afhankelijk van de duur van het huwelijk, van de rijkdom van de *zamakwa*, de volharding van de vader van de bruid, van het aantal kinderen en dergelijke, en liggen tussen de 20.000 en 60.000 CFA (resp. *f* 250,= en *f* 750,=), zie figuur 13.
Men bedenke wel dat dit alleen op *makwa*-huwelijken slaat, waar al een lange periode van bruidsprijsbetaling aan de sluiting van het huwelijk vooraf is gegaan.

Voorbeeld 11:
Het langste door ons geregistreerde *makwa*-huwelijk, dat van *Kweji Medu* met zijn *makwa Kwanye Zera*, had 47 jaar geduurd (afgezien van een periode van 7 maanden die *Kwanye* bij een andere man doorbracht).

Hiervoor was gegeven:

30 geiten
4 voeten vlees
1 koe
2 knollen soda
1 boubou
4 bollen tabak
buffel- en antilopenvlees

De totale waarde is ongeveer 47.000 CFA (*f* 590,=).

Een kort geleden gesloten *makwa*-huwelijk, *Kwazha* en *Kwarumba*, had tot dusver aan *wume* opgeleverd:

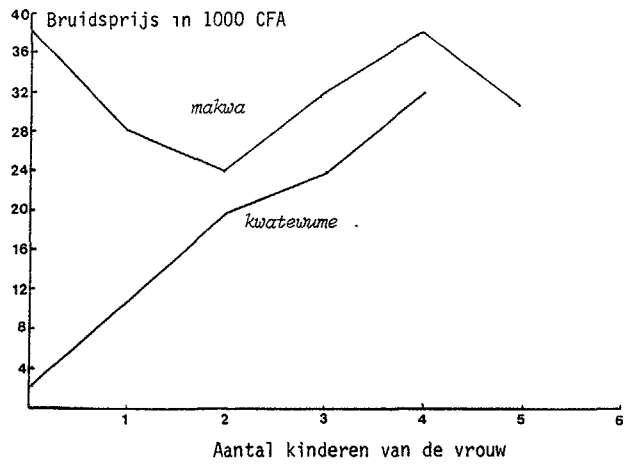
6 geiten
15.000 CFA
5 tabak
3 soda
3 voeten vlees

Hiervan is de totale waarde ongeveer 26.000 CFA (*f* 340,=).

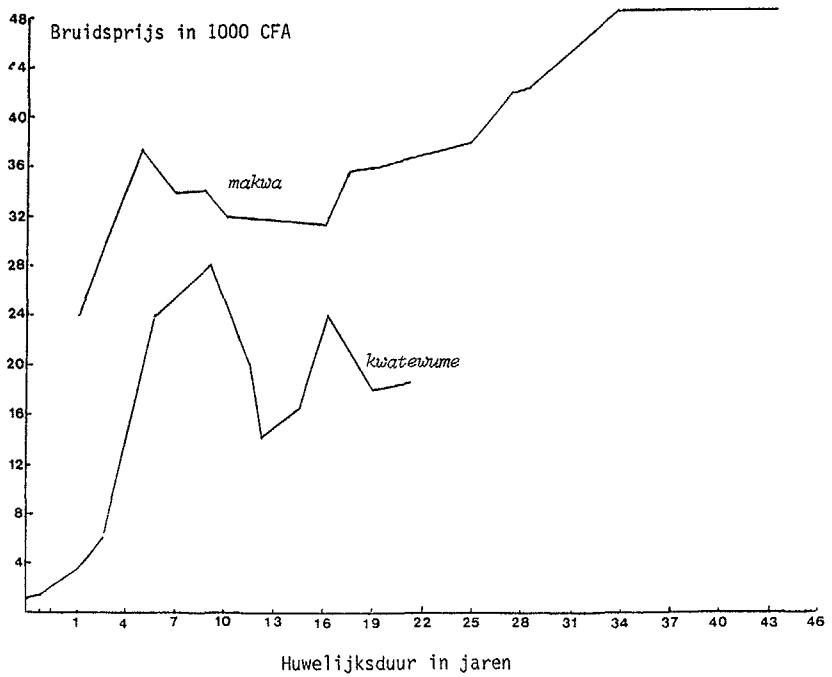
Tot een bruidsprijs behoren traditionele elementen als tabak, soda en voete vlees; bij de recentere huwelijken wordt het aandeel daarvan steeds kleiner geiten worden tevens steeds meer vervangen door geld, een moderne ontwikke die een exces als in voorbeeld 10 mogelijk heeft gemaakt.
Niet tot de bruidsprijs worden gerekend zaken als kruiken waarin het bier gegeven, kleren en andere cadeaux aan het meisje en haar broer en haar moe gierst- en biergiften. Bij restitutie wordt dit ook niet vergoed. Arbeid be hoort evenmin te worden gerekend.

De bruidsprijs, zowel de bovengenoemde *makwa*-bruidsprijs als de hierond te bespreken bruidsprijs in het wegloophuwelijk, is voor alles een "child price". Wie de bruidsprijs betaalt heeft recht op de kinderen. Zijn er uit huwelijk kinderen voortgekomen, dan is de bruidsprijs daarmee terugbetaald (hiervoor wordt de term *ngki* gebruikt, waarmee men ook het kopen van goede ren aanduidt). Was het vroeger zo dat één kind het equivalent was voor de prijs, een miskraam zelfs al, tegenwoordig neigt men er in de rechtspraak naar twee kinderen als tegenwaarde van de *wume* te beschouwen. Verdwijnt ee vrouw met achterlating van één kind, dan kan een man alleen via officiële stanties een deel van zijn geld terugvragen; in zo'n geval werkt de tradit nele wijze van vordering van schulden niet.
Hoezeer de bruidsprijs gelijkgesteld wordt met kinderen bleek al uit de mo lijkheid een kind van een weggelopen *makwa* te vorderen; andere illustratie ervan zijn te vinden in de volgende gevallen:

Figuur 12: Kindertal en bruidsprijs



Figuur 13: Bruidsprijs en huwelijksduur



Voorbeeld 12:
Tijdens het *makwa*-ritueel van *Kuve Meha* gaf haar vader haar de volgende zegen: "Ga nu en betaal de *wume*. Niet met zomaar één kind, maar achter elkaar met een heleboel". Haar *yitiyaberhe* zei het als volgt: "Geef nu tweemaal tweelingen; daarna geef ik je aan een ander".

Voorbeeld 13:
Het zoontje van *Zera Teri* was in een ongeluk gedood door een dorpsgenoot In de onderhandelingen over de prijs voor deze manslag eiste *Zera* om te beginnen de bruidsprijs als genoegdoening. De omstanders keurden dit wel af (het was nl. veel te weinig) maar konden zijn motieven goed begrijpen per slot betaal je de bruidsprijs voor de kinderen.

De betaling van de bruidsprijs voor een *kwatewume* hangt dan ook voor een zeer belangrijk deel af van de geboorte van kinderen. Normaal is dat men vo een *kwatewume* pas na de geboorte van het eerste kind gaat betalen, d.w.z. e der vraagt haar vader of haar broer niets. Wanneer de vader begint te vrage brengt de echtgenoot hem een biergift, die ook hier bij de *mpedli kanjungwe mekwe* heet (bier om de schoonvader mee te groeten). Dit is vaak de eerste k nismaking met de schoonvader. De onderhandelingen over de *wume* volgen dan. De grootte van deze bruidsprijs vertoont een bijna lineair verband met het aantal kinderen zoals uit de grafiek van figuur 12 blijkt. De correlatie va de bruidsprijs met de duur van het huwelijk is voor de *kwatewume* daarentege weer veel lager dan voor de *makwa*, getuige de curves van figuur 13. Alleen de eerste jaren van het *kwatewume*-huwelijk is een dergelijk verband zichtba vermoedelijk omdat in die jaren de meeste kinderen uit die (doorgaans kort rende) huwelijken worden geboren.

Eén belangrijke factor kan dit proces van kinderen-krijgen-en-betalen dc kruisen. De vorige echtgenoot kan nl. zijn bruidsprijs terugvragen, en aan- gezien zijn vroegere schoonvader die oude bruidsprijs allang heeft opgebru- beschikt deze niet over de middelen dat zonder meer te doen. Daartoe moet (vader dan de nieuwe echtgenoot aanspreken. De betaling aan de vorige echtg noot wordt dan meteen gecombineerd met de vordering aan de volgende man. N kan de vrouwsvader geholpen worden door de aarzeling van vele mannen om hu bruidsprijzen terug te vragen. Redenen hiervoor zijn van verschillende aar Vele mannen zijn er trots op bruidsprijzen te hebben "uitstaan"; het geeft een gevoel van zeggenschap over die vrouw en die schoonvader. Soms hopen z dat de vrouw terug zal komen, vooral wanneer ze net weg is, of wachten af de vrouw misschien snel zwanger wordt om dan het kind als het hunne op te sen. Bij de *makwa*-bruidsprijzen zagen we dat al, bij de *kwatewume* geldt da ook. Niet meer dan de helft van de bruidsprijzen die teruggevraagd zouden

nen worden, wordt metterdaad gevorderd. Dat neemt niet weg dat er toch heel wat gevallen voorkomen, waarin teruggevorderd wordt; het aantal scheidingen ligt nu eenmaal bijzonder hoog.
Door deze vordering op instigatie van de vorige echtgenoot, moet de nieuwe man de hele bruidsprijs ineens voldoen. Vaak gebeurt dit bij de geboorte van het eerste kind uit de nieuwe verbintenis, omdat zulks voor de vorige man een teken is dat zijn vrouw niet meer naar hem terugkomt.

De ex-man heeft één machtig middel om zijn schoonvader er toe te bewegen de bruidsprijs terug te geven, nl.*sekwa*, een bundel objecten met een grote conditionele bovennatuurlijke werking: "Het volgt de schuld". Plaatst men *sekwa* op het erf van de schuldenaar dan sterven alle inwoners, als was het een epidemie. Wie alle schulden heeft voldaan, hoeft daarentegen niets te vrezen. Om de werking van dit middel te garanderen, moet de bruidegom in de voorbereidingen op zijn huwelijk er zich voor hoeden iets te eten van zijn schoonvader; zou hij iets gegeten hebben dat binnen diens erf is klaargemaakt, dan hoort hij bij het huis en loopt hij dezelfde risico's met *sekwa*. Alleen voor bier geldt dit niet, dat is sociaal voedsel.

Naast dit magisch-religieuze middel zijn er getuigen bij iedere transactie, zowel van de schoonzoon als van de schoonvader, hoewel niet bij iedere transactie altijd dezelfde getuigen aanwezig hoeven te zijn.
Als voorbeeld van het proces van de bruidsprijs betalen voor een *kwatewume* onder de druk van de vorige echtgenoot, het onderstaand geval:

Voorbeeld 14:
Zera Mpa heeft een vrouw getrouwd uit Roumsou, die vlak na haar *makwa*-rituelen is weggelopen. Zij, *Kwashukwu*, is de dochter van de hoofdman van Roumsou en *Zera* weet dat haar vorige echtgenoot bijzonder verbolgen is en zijn geld terug wil hebben. Twee weken nadat zij bij hem in huis is gekomen, gaat hij met het begroetingsbier naar zijn nieuwe schoonvader. Na zonsondergang klimmen *Zera*, zijn halfbroer *Sunu ma* en zijn vriend en getuige *Sunu Kwada Heru* (en wijzelf) de berg op waar *Ndewuva*, de hoofdman, woont.
Ndewuva vraagt: "Waarom komen jullie zo in de nacht?"
Sunu antwoordt: "Dat is de gewoonte. Wie zijn wij dat wij anders zouden doen? Als wij overdag zouden komen, zouden de mensen er wat tegen hebben". (zij zijn nu *zamale* van Roumsou; daarenboven gaat het om de dochter van het dorpshoofd, die men toch niet graag uit het dorp ziet verdwijnen).
Ndewuva: "Waarom heeft *Zera Mpa* bier gemaakt? Ik heb geen behoefte aan bier, maar aan de bruidsprijs. Ik ben alleen maar bang voor *sekwa*. *Zera* moet die angst van mij wegnemen. (Hij vertelt nu niet hoeveel hij wil hebben; vijf dagen tevoren heeft hij echter via een ander laten weten hoeveel hij van de *zamakwa* heeft gekregen).
Het gesprek loopt dan verder; *Ndewuva* vertelt dat hij voor zijn dochters nooit zoveel vraagt, behalve voor de dochter die met de schoolmeester in Mogodé is getrouwd; dat is een moslim, die later na het huwelijk nooit meer iets geeft. Hij vraagt verder of zijn dochter met *Zera* slaapt, of *Zera* de bruidsprijs van de vorige echtgenoot kan betalen, en of *Kwashukwu* bij *Zera* wil blijven.

Hij vervolgt: "Wees maar niet bang dat ik je je vrouw afpak. Ik ben zelf met een dochter van Mogodé getrouwd. Zoek gewoon de *wume* bij elkaar. Aan wie zou ik haar anders moeten geven? De vader van de *zamakwa* (haar vorige echtgenoot) heeft me gezegd dat als één van mijn dochters bij hem of zijn zoon in huis zou komen, zij of hun kinderen zouden sterven. Ik ben bang dat mijn dochter sterft. De *zamakwa* wil zijn geld terug".
Kwashukwu zou dus gevaar lopen als zij terug zou gaan naar haar eerste ma
Dat moest nl. nog gebeuren voor een afsluitende *makwa*-rite. Bij het grote dorpsfeest in Roumsou moest zij naar haar eerste man. Zij weigerde dit: "Men kan mij wel dwingen naar Roumsou te gaan, maar niet naar mijn *zamaku*
Dat was ongeveer een maand na het bovenstaande gesprek. Toen de *zamakwa* c hoorde, eiste hij meteen zijn geld terug. *Ndewuva* vroeg toen 30.000 CFA en acht geiten aan *Zera*. *Sunu* voerde de onderhandelingen en wist het teru te brengen tot 23.000, 1 koe van 6000 en 4 geiten. Hij wordt geholpen doc de moeder van *Kwashukwu* die graag wil dat haar dochter bij *Zera* blijft, e wel wil helpen met die koe. Zelf heeft zij overigens al giften van *Zera* ontvangen.
Een week na het dorpsfeest wordt de bruidsprijs betaald. Aanwezig zijn *Ndewuva* plus getuige, *Zera* en *Sunu* (en de onderzoeker).
Sunu: "Afgelopen keer hebt u voor het eerst gesproken over het betalen va de bruidsprijs voor *Kwashukwu*. Het is een heleboel en we hebben ons best gedaan wat bij elkaar te krijgen. Hier en daar hebben we er leningen voo gesloten. Wij hebben dus wat bij elkaar". Hij telt dan de biljetten neer 20.000 CFA. *Ndewuva* maakt helemaal geen aanstalten het geld op te rapen: "Hoe zou ik dat moeten nemen? Het is niet compleet. Als alles er nu was, zou ik het kunnen pakken, maar dat is niet alles. Als alles er is, kan il de eerste man betalen, nu niet".
Uiteindelijk legt *Zera* er nog 4000 bij, en dan neemt hij het. De geiten ' men later nog wel; over de koe wordt niet meer gesproken. *Ndewuva* vraagt dan of zijn dochter al zwanger is. Nee, dat is niet het geval. "Ze moet gauw zwanger worden; als ik al dit geld krijg en mijn dochter wordt niet zwanger....."
Wat *Ndewuva* vermoedelijk niet wist, was dat de broer en de moeder van he meisje al het één en ander aan giften hadden gekregen, de broer 8.000 CF en *Kwashukwu*'s moeder 3500 CFA. In de onderhandelingen komt dit nergens sprake, al is het hun volste recht wat te vragen aan *Zera*.

De tweede man betaalt in zo'n geval de *kwatewume* "als een *makwa*", nl. de vo le *makwa*-bruidsprijs plus nog wat extra voor de schoonvader; deze rekent nl mee wat de *zamakwa* gegeven zou hebben als het huwelijk langer had geduurd.

Niet altijd zijn betaling van de bruidsprijs en restitutie aan de vorige echtgenoot zo nauw gekoppeld. Voor de vrouwsvader is het vaak voordeliger c beide transacties te scheiden, daar hij dan meer speelruimte heeft om met schulden en vorderingen te manipuleren. Dat een vader de winst op zijn doch zo groot mogelijk probeert te maken, is voor een ieder duidelijk en normaal Dat trachtte hij al lang voor haar huwelijk te doen, door zoveel mogelijk c didaten geld te vragen voor het meisje. Gezien de kans dat men zijn geld n terugvraagt is dat altijd de moeite van het proberen waard.

Voorbeeld 15:
Dezelfde *Zera Mpa* die in bovenstaand voorbeeld *Kwashukwu* huwde, trouwde tevens een meisje *Kwangwushi*, een *makwa* die tijdens de *makwa*-rituelen wegliep. Haar vader *Teri Di* bleek in een ingewikkelde serie schuldrelaties te zitten. Hij had van haar *zamakwa* die '*Yamte* heette, ongeveer 16.000 CFA gekregen tot dusver. In dezelfde aanloopperiode van het huwelijk had hij van een andere candidaat, *Derha* genaamd, 12.000 CFA getoucheerd en in het laatste jaar vóór de *makwa*-feesten van *Zera Mpa* nog eens 8.000 CFA.
Wanneer nu *Kwangwushi* bij de eerste voorkomende gelegenheid van haar man wegloopt naar huis toe, komt de zaak aan het rollen en geraakt *Teri Di* in de problemen. Hij komt dan in het geheim met *Zera Mpa* overeen dat *Kwangwushi* naar hem toe zal gaan. Om nu tegenover de andere candidaten de handen vrij te hebben, laat hij haar niet uit eigen beweging gaan; twee vrienden en getuigen van *Zera* moeten haar "stelen" uit de *rhɛ* van *Teri Di*, zodat hij tegenover de anderen kan doen alsof hij niet weet waar zijn dochter is en zij hem niets kunnen verwijten. Tevens wordt dan niet snel duidelijk dat het huwelijk van *Zera* en zijn dochter de instemming heeft van alle betrokkenen, en de anderen hun aspiraties wel op kunnen geven. Het legt hem geen windeieren. Een maand nadat deze schaking in het holst van de nacht geschied is, heeft '*Yamte* pas door dat er geen zicht meer is op voortzetting van zijn huwelijk en begint hij zijn geld te eisen.

Voordat een schoonvader terugbetaalt moet er heel wat gebeuren. Langdurige onderhandelingen worden afgewisseld met pogingen tot intimidatie en voortdurende uitdagingen in de zin van "dan laten we het voorkomen bij het cantonhoofd" of "ik durf wel naar *Rhwemetla* te gaan" (een hanengericht). Bovendien bestaat een *makwa*-bruidsprijs uit zeer veel kleine geschenken die over een lange periode zijn gegeven; daardoor valt het niet mee vast te stellen hoeveel het eigenlijk is.

Voorbeeld 15 (vervolg)
De onderhandelingen van *Teri Di* en '*Yamte* over de grootte van de gegeven bruidsprijs duurden ruim drie uur. *Teri Di* had een serie geiten laten komen als restitutie, maar die haalden het volgens '*Yamte* niet bij wat hij had gegeven: "Ik neem niets voordat alles compleet is". Daarmee start een lange discussie over de bruidsprijs. Alle giften in het verleden gedaan worden gememoreerd en opgeteld na door de getuigen te zijn geverifieerd. Er wordt boek gehouden door streepjes in het zand te zetten. Alle verschillende typen betaling worden gescheiden gehouden, geiten, geld enz. Nigeriaans en Kameroenees geld worden niet in elkaar omgerekend; wat in ponden is betaald moet in ponden worden terugbetaald. Prijzen die men voor tabak en vlees heeft neergeteld moeten worden gecontroleerd, en alleen deze worden in geld en niet in natura terugbetaald.
Nu zijn de gemoederen wat bitter bij deze teruggave. *Kwangwushi* heeft nl. een man binnen het dorp getrouwd en '*Yamte* wil daarom het onderste uit de kan. Hij vraagt zelfs kleren, geld voor soda en parfum en zelfs voor de bierkruiken terug. Dat gaat *Teri Di* te ver, en al wordt men het eens over de grootte van de "normale" bruidsprijs, deze laatste eisen doen de zaak voor het gerecht belanden.
Twee weken later komt de zaak voor; *Teri Di* moet aan '*Yamte* terugbetalen 16.000 CFA, 5 pond, 10 shilling, 2 voeten vlees en 16 geiten. Van teruggave van geld voor bier, kleren, parfum en kruiken is geen sprake. '*Yamte* krijgt

een uitbrander van het cantonhoofd dat hij zo inhalig is, *Teri* krijgt een veeg uit de pan dat hij zoveel mannen op één meisje heeft laten betalen. De gift van *Derha* heeft hij nooit terug hoeven te geven; van de bruidsprijs door *Zera Mpa* betaald hield hij genoeg over om zelf een vrouw te trouwen. Al met al heeft hij het handig gespeeld; ook *Zera Mpa*, die door één en ander zich tot het betalen van een zeer hoge bruidsprijs genoodzaakt zag, had er alle waardering voor. "Een goede *mekwe*", vond hij.

Niet altijd gaat het een schoonvader zo voor de wind; hij kan door noodzaak tot restitutie danig in de problemen komen, zeker als hij al andere toe zeggingen heeft gedaan die hij niet na kan komen.

Voorbeeld 16:
Yɛngu tɛ kwam in de perikelen toen zijn dochter, *kwarumba*, die van haar *zamakwa Sunu Baza* was weggelopen terug wilde. Zij was zwanger vertrokken en haar huidige echtgenoot deed vijandig tegenover die baby (die door *Su* geclaimd was). *Yɛngu* had destijds de helft van de bruidsprijs moeten terugbetalen (*Sunu* had dat via het moderne gerecht gedaan gekregen en die vroeg hij nu weer op). Hij moest echter nog 15.000 CFA meer hebben want had een candidaat in zijn dorp al toezeggingen gedaan v.w.b. zijn dochte De 15.000 die hij daarvoor had gekregen waren al weer op, daar had *Yɛngu* zelf een vrouw van getrouwd. Uiteraard voelde *Sunu* niets voor die extra 15.000 CFA. *Yɛngu* werd echter door die andere candidaat dermate geprest hij dwangmiddelen ging zoeken. De moeder van *Kwarumba* kwam naar *Sunu* en vloekte hem en het kind dat bij *Kwarumba* was, omdat *Sunu* niet wilde betalen. Deze gaf daarop te kennen dat als het kind stierf, hij helemaal n betaalde. Per saldo betaalde hij voor het kind en niet voor de vrouw. Na lang onderhandelen heeft hij 4000 extra betaald. Het kind is blijven lev

Al deze terugbetalingen gebeuren alleen wanneer, zoals gezegd, de vrouw geen kinderen heeft. Een vruchtbare dochter daarentegen is voor de vader ee winstbron. Heeft zij haar man twee, drie kinderen geschonken, dan kan de va pressie uitoefenen om naar een andere man te gaan. Van de bruidsprijs hoeft dan niets terug en met zoveel "terugbetaling" in kinderen heeft de man niet te klagen. In het voorbeeld 6 zagen we dit al. Sommige vaders sturen hun d met grote regelmaat door al wordt daar wel minachtend op neergezien. Zij ku nen alleen verandering van man aanbevelen, nooit een bepaalde man. Broers minder geneigd de winst op hun zuster zo te maximaliseren en stellen meer p op een goede relatie met hun zwager; zij hebben ook niet de autoriteit om h zuster ertoe te dwingen naar een andere man te gaan. Vaak is de gehoorzaamh van de dochter aan haar vader slechts voor het moment en gaat ze na een ko tijd weer naar haar vorige man terug; voor een vrouw is het hebben van kin juist een reden om te blijven. Zij kan hierin gesteund worden door haar mo broers die meestal wel geneigd zijn de eigen keuze van de vrouw te honorer en altijd de sanctie van de vervloeking achter de hand hebben.
Met het klimmen der jaren wordt de autonomie van de vrouw steeds groter en

Kwafashɛ Marie, de vrouw van onze assistent

de invloed van haar vader. Deze wordt opgevolgd door zijn zoons, die echter nooit zoveel te vertellen hebben over hun zuster als hun vader had.

5.6. Huwelijksfrequentie

Het Kapsiki-huwelijk is extreem instabiel. Dit geldt ook voor andere del van het Mandara-gebied (Vincent 1972, Martin 1970, Pontié 1973, Juillerat 1 Podlewski 1966) maar voor zover de cijfers vergelijkbaar zijn, overtreft de scheidingsfrequentie bij de Kapsiki alle andere tot dusver in de literatuur beschreven gevallen. Wij hebben gebruik gemaakt van de methode van Barnes (Barnes 1949, 1967) om de gemiddelde huwelijksverwachting bij het aangaan v het huwelijk te berekenen.

Een sample van 10% van alle *rhɛ* is ondervraagd naar hun huwelijksgeschie denis, per *rhɛ* alle inwoners. Daarbij hebben wij als huwelijk aangemerkt alle in de vorige paragrafen genoemde huwelijkstypen, d.w.z. alles wat c Kapsiki zelf als een huwelijk beschouwen. Onder scheiding verstaan wij h weglopen van de vrouw naar een andere man. Terugkeer naar de vorige echt genoot is niet als nieuw huwelijk geteld, maar als voortzetting van het oude huwelijk, eveneens dus in overeenstemming met de lokale opvattinger hierover.
De antwoorden op de vraag naar de huwelijksduur bleken redelijk betrouwbaar; bij de bestaande huwelijken konden wij man zowel als vrouw onafhar lijk van elkaar vragen. Verder waren enkele vrouwen in het verleden gehuwd geweest met andere mannen uit het sample, zodat ook daar twee bron nen over één huwelijk vergeleken konden worden. In beide gevallen bleker de gegevens voldoende overeen te stemmen om vertrouwen te hebben in het de tellingen gebruikte cijfermateriaal.
Het totale aantal ondervraagden bedroeg 55 mannen en 88 vrouwen, allen smeden (de smeden zijn apart onderzocht); samen hebben zij in totaal 82(huwelijken in heden of verleden gesloten.

Gemiddeld heeft iedere nu levende man 8,5 huwelijken gesloten en de vrouw De doorsnee Kapsiki-man is getrouwd met 1 à 2 vrouwen en heeft buiten deze nog 7 vrouwen gehad die van hem zijn weggelopen. Deze doorsnee man is dan 42 jaar oud. De gemiddelde vrouw, men denke aan een vrouw van ong. 36 jaar heeft na haar *zamakwa* nog drie andere mannen gehuwd (en woont nu bij deze derde). De scheidingsratio is dienovereenkomstig hoog. Nog geen 4% van all huwelijksbeëindigingen geschiedt door overlijden van één van beide partner op ieder bestaand huwelijk werden er dus drie huwelijken door scheiding be eindigd. De gemiddelde huwelijksverwachting is navenant laag. Als men trou kan men statistisch verwachten gemiddeld 4,2 jaar getrouwd te blijven, met dien verstande dat van de 100 huwelijken na 1,1 jaar 50% al is beëindigd. Dit geldt voor het geheel van huwelijken, *makwa* en *kwatewume* samen. Onderl verschillen de diverse huwelijkstypes nogal, ook in huwelijksverwachting:

Tabel 14: Huwelijksverwachting per type huwelijk

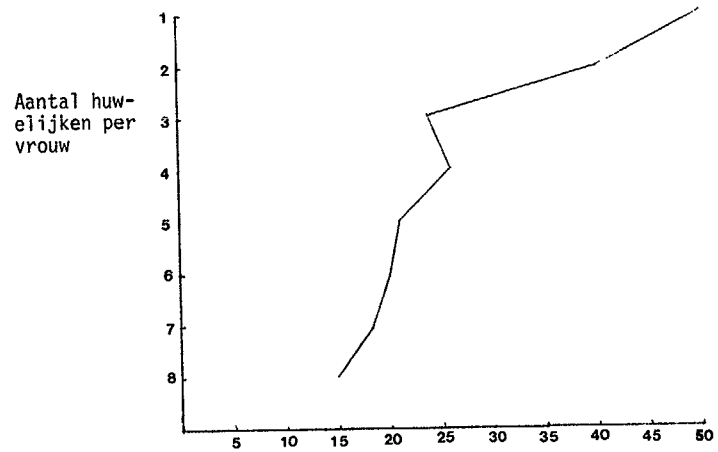
	gemiddeld	mediaan
makwa	9,4 jaar	5 jaar
kwatewume	3,0 jaar	7 maanden
leviraatshuwelijk	3,2 jaar	2½ jaar
gestolen *makwa*	21 dagen	10 dagen
totaal	4,2 jaar	1,1 jaar

Een man moet zich misschien veel inspanning getroosten om een *makwa* te huwen, maar zijn werk daartoe vormt wel een goede investering voor hem. Zijn *makwa* blijft relatief lang bij hem. Daarentegen blijkt het huwelijk met het jonge meisje, het stelen van de *makwa* dus, meestal niet te lukken. In de overgrote meerderheid van de gevallen komt de bruid weer bij haar oorspronkelijke bruidegom terug; daardoor is dit schakingshuwelijk een zeer tijdelijke affaire. Wat echter de voordelen van de ene huwelijksvorm boven de andere mogen zijn, het huwelijk als verbintenis is uiterst fragiel. Een huwelijk bij de Kapsiki is een tijdelijke band tussen twee personen. Deze tijdelijkheid uit zich in de mobiliteit van de vrouw; zij gaat voortdurend nieuwe huwelijken aan.Scheiding en scheidingsfrequentie zijn als concept minder toepasselijk hier, aangezien ieder nieuw huwelijk het einde van het vorige betekent, zonder procedure van scheiding. Vandaar dat wij liever spreken van "huwelijksfrequentie". De omstandigheden welke de mobiliteit van de vrouw bevorderen, zijn in het bovenstaande al terloops ter sprake gekomen. Dit is in de eerste plaats de fragmentatie van de Kapsiki-maatschappij, welke de stabiliteit van grotere corporatieve groepen voortdurend ondermijnt. Een huwelijk is in deze maatschappij, waarin elke kleinste agnatengroep haar privacy en eigen beslissingsrecht opeist, niet een zaak tussen grotere corporatieve groepen, maar tussen twee minimale agnatengroepen of tussen een individu (echtgenoot) en zulk een agnatengroep (vrouws-vader en -broers). De vrouw, die als bindmiddel tussen de groepen fungeert, heeft in dit spel een eigen zelfstandigheid verworven. Zij is economisch niet van haar echtgenoot afhankelijk en haar sociale bindingen zijn gespreid over haar matrilijn met inbegrip van haar broers en dochters.

Het werkelijke bindmiddel tussen een vrouw en haar echtgenoot vormen haar kinderen en hoezeer de relatie tussen moeder en kinderen geërodeerd moge zijn door haar eigen mobiliteit, toch blijkt juist het hebben van kinderen een stabiliserende factor. Waar kinderen ontbreken, hetzij door onvruchtbaarheid, hetzij als gevolg van de opvallende hoge kindersterfte, is de huwelijksmobiliteit van de vrouw het hoogst. De grafiek van figuur 14 illustreert dit en de

rationalisaties voor vertrek van de vrouw naar een andere man bevestigen he De Kapsiki wijten onvruchtbaarheid der vrouw aan de man, het sterven van de kinderen aan het dorp waarin zij wonen. In beide gevallen is er dus een dri argument voorhanden voor de vrouw om zich elders een andere man te zoeken.

Figuur 14: Vruchtbaarheid en huwelijksfrequentie



Wat zeggen de informanten hier nu zelf over? Waarom vertrekken de vrouwe De rationalisaties van de vrouwen sluiten veel nauwer aan bij de structurel factoren dan die van de mannen. De argumentatie van de laatsten is ook veel minder overtuigend. Vermoedelijk komt dit doordat de vrouwen het initiatie nemen in deze. Behalve bij de smeden zijn wij geen geval tegen gekomen waa een man zijn vrouw weg stuurde. Een enkeling is ontevreden en verwaarloost zodat zij uit zichzelf vertrekt, maar ook dat is uitzondering.

De opmerkingen die beide sexen maken over de mobiliteit van de vrouw, g ven wel een duidelijk beeld van de problemen op het basisniveau van wat wi met Köbben (Köbben 1955) het "vrouwencomplex" zouden willen noemen.

De redenen, die de vrouwen opgeven, vallen uiteen in vier typen:

1. Geen expliciete reden aan te geven
2. Problemen in de *rhε* van de man
3. Invloed van de vrouwsvader
4. Kindersterfte of steriliteit

ad 1. Opvallend vaak zeiden de vrouwen "zomaar te gaan", zonder specifieke aanleiding. Opmerkingen als "Ik ga zelf niet, maar mijn voeten gaan" en "ach, wij vrouwen lopen nu eenmaal" wijzen op een sterke traditie bij de vrouwen om niet te lang op één plek te blijven. Wijkgenotes steken de draak met een vrouw die nog nooit van haar man is weggeweest.

Eén *kwatewume* vertelde in bijzijn van haar man dat zij hier in Mogodé was *kazhene mpi*, om uit te rusten. Na een maand zou zij weer terug gaan naar Kamalé. Haar man kon dit niet zo waarderen.
Dit soort gebrek aan motief komt ook na lange huwelijken voor; een vrouw heeft na 15 jaar huwelijk soms ineens genoeg van haar man ("Ik wil wel eens een ander trouwen, ik houd niet meer van hem") en verdwijnt.

ad 2. Meestal is de man het voornaamste probleem in de *rhε* voor de vrouwen. Hij geeft haar te weinig gierst, pakt haar spullen af, slaat haar teveel of doet haar sexueel tekort. Soms vindt zij hem gewoon te oud of te klein. Wordt hij moslim of christen, dan verdwijnt ze, verhuist hij dan pakt zij vaak ook haar biezen.
Co-vrouwen kunnen een probleem zijn; als zij er zijn is er soms *dlε* (jaloezie), zijn zij er niet dan moet de ene vrouw al het werk doen. Hetzelfde geldt voor de mansmoeder; soms is ze lastig, maar soms wordt haar afwezigheid als hinderlijk ervaren.

ad 3. De vader van de vrouw wordt herhaaldelijk genoemd als reden voor vertrek of als stimulans om weer naar de vorige man terug te keren (bij kinderloos weglopen b.v.).

ad 4. Erg belangrijk zijn, zoals wij zagen, de problemen met en om de kinderen. Kindersterfte is erg hoog. Een vrouw blijft niet op de plaats waar haar kinderen sterven.

De meningen van de mannen over de redenen van vertrek werpen een duidelijk licht op de verhoudingen tussen de sexen. Het merendeel van de mannen was van mening dat er geen goede reden was voor het vertrek van hun vrouw: "Vrouwen lopen het land af als sprinkhanen"; "Haar voeten zijn nu eenmaal gewend de wereld af te lopen"; "Zij had gewoon zin in geitenvlees" of "Er was niets aan de hand; zij ging water halen en kwam niet terug". Worden er redenen genoemd dan liggen die meestal bij de vrouw: zij was dom, lui, koppig, wilde geen witte gierst malen (die hard is) of hield niet van de man. Als probleem in de *rhε* wordt meestal de jaloezie tussen co-vrouwen genoemd. In een enkel geval zei de

man het er op aan te hebben gelegd dat zijn vrouw wegliep omdat zij een dwaas was, omdat zij met teveel mannen sliep of omdat zij een neks was.

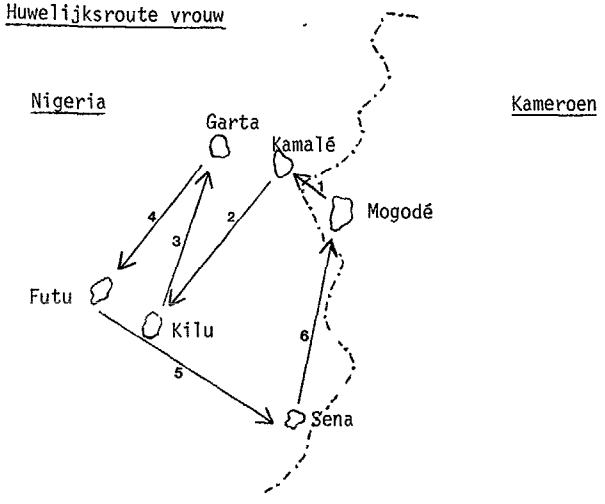
Voorbeeld 17:
Eén man, *Yεngu*, verwaarloosde zijn vrouw wegens een andere teleurstellin
Zij was zwanger toen zij kwam en beviel bij hem van een zoon. Na twee ja
haalde haar vorige man het zoontje bij haar weg. Toen liet *Yεngu* de vrou
daar maar achteraan gaan.

Wat betekent deze hoge huwelijksfrequentie nu voor de individuele Kapsiki? Allereerst de vrouw. Er zijn aan de hand van huwelijksgeschiedenissen twee categorieën vrouwen te onderscheiden, nl. zij die regelmatig terugkeren naa hun *zamakwa* en zij die dit niet doen. In het eerste geval resulteert dit in één lang huwelijk dat voortdurend wordt onderbroken door tijdelijke huwelij met andere mannen, in het tweede geval raakt de vrouw de binding met haar g boortedorp kwijt. Van beide typen een voorbeeld:

Voorbeeld 18:
Kweji Tizhε, een vrouw van ongeveer 50 jaar uit Mogodé, trouwde op haar 15e met *Bere* in Mogodé. Na 11 jaar huwelijk en 5 kinderen ging zij naar *'Yamte* in Roumsou. Daar bleef zij een maand en keerde toen weer terug na *Bere*. Twee jaar nadien verdween zij naar *Kweji Rhwε* in Kamalé, waar zij twee jaar bleef. Weer terug naar *Bere*, en weer een jaar weg, nu naar *Tiz Derha* in Sena. Na drie jaar bij hem, volgde een half jaar bij *Bere*, weer anderhalf jaar bij *Tizhε*. Op haar 45e ging ze terug naar *Bere*, waar ze sindsdien is gebleven. Bij *Bere* heeft ze 2 dochters en 7 zoons gebaard, en bij *Tizhε* 4 dochters. Van deze dertien kinderen zijn er zeven nog in leven.

Voorbeeld 19:
Kuve Teri, 29 jaar, uit Mogodé trouwde als *zamakwa Teri Mte* in Mogodé. N twee jaar huwelijk, waarin één dochter werd geboren, stuurde haar vader haar naar Kamalé. Daar bleef zij 3 jaar bij *Cimeha*, waar zij twee kinder baarde. *Cimeha* betaalde echter niet veel aan haar vader en zij moest wee verder. Zij koos het dorp Kilu; een week nadat zij daar *Teri* had getrouw overleed haar jongste kind, dus ging zij door naar Garta. Daar stierf ee kind na 15 dagen; zij trouwde toen in Sena *Sunu Dzale*. Vier jaar duurde huwelijk, met nog een uitstapje van tien dagen naar *Tizhε Meha* in Futu. de geboorte van twee kinderen trok zij na hevige ruzie met *Sunu* terug na Mogodé. Haar *zamakwa* was nog in leven, maar zij huwde met *Zera Teri Bejc* nu vier jaar geleden, waar zij 1 dochter het leven schonk.
Haar "huwelijksreis" is te zien op het onderstaande kaartje.

Figuur 15: Huwelijksroute vrouw



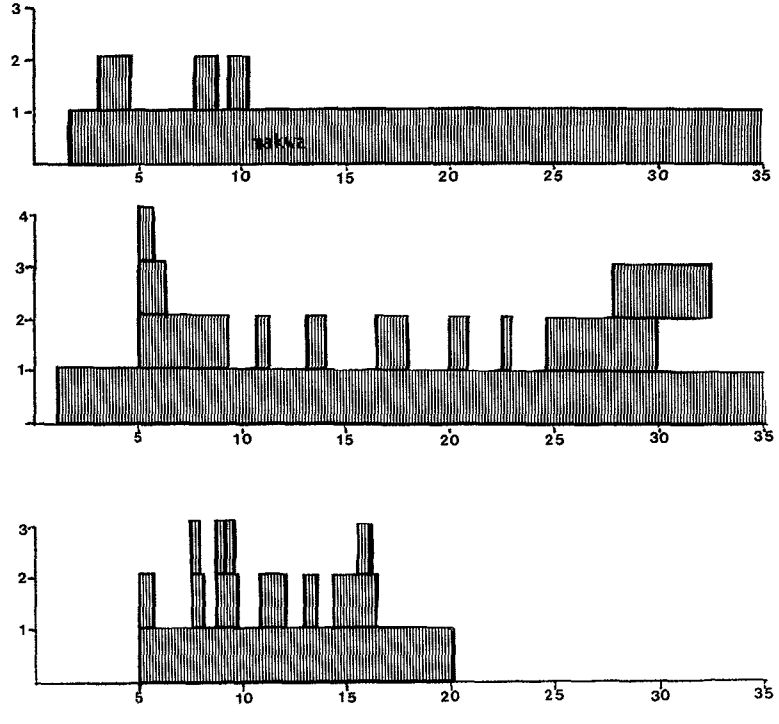
Of de vrouw nu lang bij haar *zamakwa* blijft of een toer over de dorpen maakt, in haar laatste jaren blijft zij meestal niet bij een man wonen. Het verschil in huwelijksleeftijd is gemiddeld 8 jaar; de man sterft dus eerder dan de vrouw; zij kan als weduwe hertrouwen, maar wanneer zij zelf al oud is, hertrouwt zij niet of verlaat haar man om haar laatste jaren bij haar zoon door te brengen, meestal een zoon in haar geboortedorp. Vaak kan zij goed overweg met haar schoondochters en draagt zij ook financieel bij aan de huwelijken van haar zoons. Haar dochters, meest ver weg over de dorpen verspreid, bezoekt zij met enige regelmaat, in elk geval bij bevallingen en andere bijzondere gebeurtenissen. Zij blijft in haar *hwelefwe* geïnteresseerd. Wordt een zoon geïnitieerd of trouwt een dochter, dan is zij een belangrijk persoon in de ceremoniën. Door haar mobiliteit en haar banden met de omringende dorpen is een dergelijke oude vrouw vaak de lokale autoriteit in verwantschapsbetrekkingen buiten het dorp.

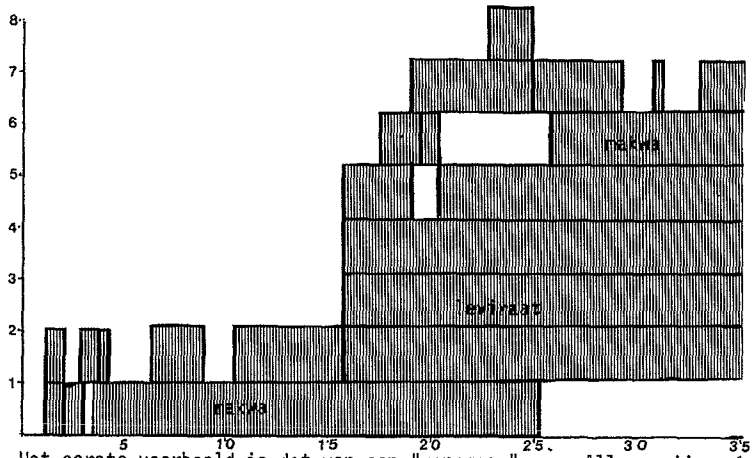
Het is bij de man dat het "vrouwencomplex" in alle hevigheid zichtbaar wordt. Vooral de mobiliteit van de vrouw maakt de man erg onzeker over zijn huwelijkse staat. Mannen zijn voortdurend bezig te trouwen, vrouwen te zoeken, terug te halen of clangenoten hierin bij te staan. Vrouwen en huwelijkszaken vormen het voornaamste gespreksonderwerp. Getrouwd blijven is een voortdurend proces, een continue inspanning. Niet voor niets is gesteld dat een echte *za* (man) elk jaar in het dorpsfeest danst omdat hij een vrouw heeft getrouwd; zeker in een polygiene situatie moet er regelmatig worden gehuwd.

Voorbeeld 20:
Yengu Dzale is één van de zeer rijke mannen van het dorp. Hij had (ten tijde van het huwelijkssurvey) 10 vrouwen en 21 kinderen. Tegen het einde van ons verblijf, acht maanden later, waren daarvan vier vrouwen weggelopen en had hij twee *kwatewume* getrouwd. Hij was met één *makwa* bezig, en onderhandelde met één vrouw in Sena om bij hem te komen.

De individuele man heeft een turbulente huwelijksgeschiedenis waarin de samstelling van zijn *rhe* zich voortdurend wijzigt. Tevens treden door die turbulentie grote verschillen op tussen de individuele mannen, verschillen tusse "haves" en "have-nots". Een paar typische voorbeelden hiervan volgen hieron in figuur 16:

Figuur 16: Huwelijksgeschiedenissen van mannen
(Elke "liggende staaf" stelt een huwelijk voor. Op de Y-as is te zien me hoeveel vrouwen de betreffende man tegelijk gehuwd is. De X-as geeft de ouderdom van de man aan, gerekend na zijn initiatie).





Het eerste voorbeeld is dat van een "monogaam" man. Alleen zijn *makwa* bleef hem trouw (al is ze zo nu en dan wel weggeweest). De andere vrouwen zijn heel kort bij hem geweest.
Het tweede voorbeeld toont een man die tegen wil en dank monogaam is. Eén vrouw bleef bij hem, de andere vrouwen die hij gestaag bleef trouwen, verlieten hem rap weer.
Voorbeeld drie is een *rhwemzhi*, ongetrouwde man, die een weinig succesrijke maar toch bewogen huwelijkscarrière achter de rug heeft.
Het laatste geval is dat van een belangrijk man in het dorp, een echte *za*. Hij dankt het grote aantal vrouwen in zijn huis aan constante inspanningen om te trouwen. Met 20 huwelijken voor zes vrouwen toont hij zich een echtgenoot waar de vrouwen graag blijven.

Twee perioden zijn er in de levensloop van de man, waarin hij de meeste vrouwen trouwt. De eerste periode is tussen zijn 20e en 27e levensjaar. Het merendeel van de *makwa*-huwelijken valt hierin. De jonge man denkt dan over bouwen van een eigen erf, zijn vader helpt hem met zijn eerste *makwa* bruidsprijs en met de verplichtingen van het feest. Vaak heeft hij voordien al met weinig succes geprobeerd een vrouw te trouwen. Na het huwelijk met de *makwa* volgen dan vrij snel een aantal huwelijken met *kwatewume*, die zelden lang duren.
In de volgende zeven jaar trouwt de doorsnee Kapsiki-man minder vaak. Hij lost zijn schulden af, bouwt hutten in zijn *rhɛ* en begint wat handel te drijven. Hij is dan nog steeds *mɛpehweta*, een jonge man. Pas in de derde levensfase, 34 - 50 jaar, begint hij zich als heer des huizes te manifesteren, een echte man (*za*). Zijn beheersfunctie wordt dan manifest. In deze periode valt de piek van zijn huwelijksactiviteiten: hij heeft wat goederen verworven en trouwt nu *makwa* zowel als *kwatewume*. De *makwa* lopen nu iets sneller bij hem weg, op zoek naar een wat jongere man, maar de *kwatewume* blijven gemiddeld langer. Uiteraard stijgt de kans op leviraatshuwelijken ook met de jaren. De *rhɛ* bereikt nu zijn grootste omvang. Hutten voor vrouwen en zoons, keukens, graanschuren en dergelijke hebben voor gestage uitbreiding gezorgd. De vrouwen die binnen komen, betrekken de hut van de vrouwen die weg zijn gegaan en de voedselproduktie van de *rhɛ* is maximaal. Juist in deze fase is de man bewust bezig

te huwen om zijn *rhɛ* op sterkte te houden. (Niet iedereen is zo fortuinlijk zijn erf dermate te kunnen consolideren in deze periode. Mannen met minder middelen, minder met nageslacht gezegend, zien hun pogingen meer vrouwen aan zich te binden schipbreuk lijden en blijven monogaam). Na het 50e levensjaar gaat het bergafwaarts. Vrouwen gaan weg, jonge vrouwen verdwijnen naar jonge mannen, oudere vrouwen trekken bij hun zoons in. Meestal blijft de oude man met één vrouw over, soms ook alleen. Zijn geld gebruikt hij dan om *makwa* voo zijn zoons te trouwen. Hij mag dan nu op huwelijksgebied niet meer zo prominent zijn, als oude man is hij een man van gewicht in de beraadslagingen v de wijk en het dorp; naar zijn stem wordt geluisterd en bij bierfeesten en offervieringen krijgt hij een ereplaats. Wordt deze *za* een *za meha*, heel ouc man, dan raakt hij buiten de aandacht. Hij kan nog voor zichzelf zorgen, maa vereenzaamt in zijn grote *rhɛ* vol lege hutten. Vaak trekt er als hij zo oud een zoon bij hem in die dan de sociale plaats van zijn vader overneemt.

Op de huwelijksmarkt domineren dus de gevestigde mannen. Vooral onder de jongere mannen zijn er nogal wat *rhwemzhi*, ongetrouwden, één van de redenen de huwelijksleeftijd van de man ongeveer 8 jaar hoger is dan van de vrouw er er van een stabiele polygynie gesproken kan worden met een ratio van 1,6.

5.6. Bindingen door het huwelijk

In de antropologische literatuur over Afrika is vaak gesteld dat het huwe een zaak is tussen twee groepen, twee verwantengroepen die erdoor verbonden raken. Bij de Kapsiki en Higi geldt dit niet; hier zijn de bindingen die ui het huwelijk resulteren niet die tussen groepen en vertonen zij noch in gev van *makwa*, noch van *kwatewume* huwelijk een blijvend karakter.

De duidelijkste relatie ontstaat nog bij het *makwa*-huwelijk. Wanneer de ı dersbroers hun toestemming moeten geven voor het huwelijk wordt de moedersc van het meisje en een deel van die van de vader geconfronteerd met de perso van de bruidegom. Alleen de bruidegom is *zamakwa* voor de groep, in feite du een binding tussen een groep en een individu. In het bruiloftsfeest wordt d omgedraaid: daar viert de patrigroep van de bruidegom de komst van een nieu *makwa* in hun groep, maar ook hier strekt de relatie zich weer niet uit tot de groep van de bruid. In beide gevallen is de binding er dus één tussen gr en individu; de feitelijke posities zijn afhankelijk van de situatie.

Het is kenmerkend voor de geatomiseerde Kapsiki-samenleving dat alleen i dividuen een zekere binding kunnen hebben met een groep. De autarkie van he individu is zo groot dat vaste groepsbindingen zich daarmee niet laten verenigen. Niet alleen blijven relaties buiten de eigen groep individueel, ook heeft ieder zijn eigen samenstel van bindingen: iedere vrouw heeft haar eig

netwerk van huwelijksbetrekkingen, aan- en bloedverwantschapsrelaties, en iedere man zijn eigen bloed- en aanverwantschapsrelaties. Zo bepaalt de individuele levensgeschiedenis van ieder individu zijn eigen plaats in de samenleving en zijn sociale identiteit.

Het huwelijk moge dan geen bindingen tussen groepen bewerkstelligen, de talrijke huwelijksbetrekkingen scheppen wel een kader voor verwantschaps- en aanverwantschapsrelaties die een bindende functie hebben. Binnen het dorp geven de *makwa*-huwelijken een dicht netwerk van betrekkingen tussen aanverwanten, die een generatie later in *kwesegwe*-relaties zijn veranderd. Is de groep tegen wie ego *mekwe* zegt relatief klein, de *kwesegwe* zijn daarentegen talrijk. Gezien het termensysteem kan ego tegen leden van clans/lineages van mo, momo, vavr, vavrmo, en eventueel vamo *kwesegwe* zeggen, bij elkaar een kwart tot één derde van het dorp. Afkomst van buiten maakt hierin geen verschil aangezien de *yitiyaberhe* dan als sociale vader geldt.

Zijn binnen het dorp de *kwesegwe*-relaties alleen al door hun aantal dominant als binding tussen de clans, de *mekwe* zijn het buiten het dorp. Een man trouwt immers gemiddeld 7,5 *kwatewume* die voor het merendeel van een ander dorp komen. De relatie tot de *mekwe* ontstaat uiteraard wanneer zijn dochter bij ego intrekt, maar is daarna niet meer van haar afhankelijk. Verdwijnt zij weer, dan blijft de *mekwe*-relatie gehandhaafd vooral als er een bruidsprijs betaald is, en nog sterker wanneer er kinderen zijn. Van de lineage of *hwelefwe* van de *mekwe* zal men nooit een vrouw kunnen trouwen en liever ook niet uit zijn dorp (één van de redenen waarom men liever niet meer vrouwen uit één dorp trouwt). In oorlog vecht men niet met hem en zijn groep, en gaat men naar zijn dorp dan is de *rhε* van de *mekwe* een veilig "pied à terre" in een anders vijandig dorp. Voor handel kan dat belangrijk zijn (zie paragraaf 4.1.). Heel duidelijk komen de *mekwa*-relaties aan het licht bij begrafenissen: zowel de (classificatore) schoonvaders van de dode, als allen die (ooit) een dochter van hem getrouwd hebben verschijnen dan met grote aanhang op de dans en domineren de laatste dag van het begrafenisritueel. Juist op deze dag, wanneer de sociale persoonlijkheid van de overledene wordt gesymboliseerd en gedramatiseerd, verschijnen al zijn *mekwe* ten tonele! Wat overigens niet altijd de vrede dient.

Natuurlijk zijn naast *mekwe* ook *kwesegwe*-relaties met andere dorpen van belang, maar het aantal *kwatewume*-huwelijken is veel groter dan het gemiddeld aantal kinderen dat, daaruit geboren, in leven blijft. Daarbij komt dat de relatie tot de *mekwe* wel een goede is, maar toch een zekere ambivalentie in zich heeft. Er is een duidelijk corpus van etiquette in het gedrag tegenover de *mekwe*, een hierarchische verhouding met een blijvend credit-debet aspect:

de *wume* is nooit helemaal afbetaald, en voor een dochter die bij een man blijft en veel kinderen baart, staat de echtgenoot blijvend in de schuld bij zijn schoonvader.

De eerste kennismaking met de *mekwe* van een *kwatewume* is meestal het be groetingsbier (*mpedli kanjungwe mekwe*); men gaat niet zijn huis binnen zonder eerst een gedeelte van de bruidsprijs te hebben gegeven. Daarna komt de schoonzoon altijd ongeschoeid binnen, neemt aan de laagste kant van de *derha* plaats, zegt weinig of niets en houdt zijn ogen wat neerge slagen. Hij spreekt zijn schoonvader aan met "*yita*" (vader) waarop deze met "*wuzege ta da*" (mijn zoon) reciproceert. Lichaamsgeluiden moeten wo onderdrukt, urineren en defeceren mag niet in hun nabijheid. Wordt één van deze regels overtreden, dan geeft men zijn *mekwe* een geit waarvan n slacht een deel wordt teruggegeven. Omgekeerd geldt ook dat de schoonouders zich moeten inhouden, en gelden dezelfde regels van onderdrukkin van lichaamsgeluiden voor hen (de schoonmoeder geeft bij overtreding ge geit, maar gemalen pinda's).
De getrouwde vrouw spreekt haar schoonouders ook met "*yita*" en "*ma*" aan maar mag pas tegen hen spreken na een ceremoniële gift aan beiden. Tege de *mekwe* gebruikt men nooit de eigennaam of de verbasterde eigennaam di tegenover de ouders wordt gebezigd.

Deze ambivalentie in de relatie tot de *mekwe* past goed in de structurel spanningen tussen vertegenwoordigers van verschillende dorpen. Vanouds vij and van elkaar, hebben niet-dorpsgenoten nooit erg intieme of gemakkelijke betrekkingen. Wel is het noodzakelijk om met elkaar om te gaan maar alleen beperkte velden van het sociale leven en dan nog duidelijk gereguleerd. Di spanning in de relatie wordt weer geëtaleerd in de begrafenisdans waar de schoonzoons, die met hun talrijke aanhang in een vreemd dorp komen, begroe worden met een show van vijandschap en zichzelf ook agressief presenteren. Toch vormen diezelfde schoonzoons het centrum van de dans, en is hun aanwezigheid het hoogtepunt van het sociale gebeuren.

In tijden van echte crisis, tijdens oorlogen tussen de dorpen b.v., is het *mekwe*-schap niet afdoende meer om vijandigheden te beëindigen. In die vallen moet men een beroep doen op de *wuzemakwa*, de zoons van die meisjes in een ander dorp als *makwa* zijn gehuwd. Zij moeten de onderhandelingen voeren en hebben als "echte" verwanten een onvoorwaardelijk vrijgeleide. D relatie tussen schoonvader en schoonzoon bergt al dermate veel spanningen zich, dat zij daarmee ongeschikt wordt om als onderhandelingsbasis te dier in geval van gewapend conflict.

Globaal kan men stellen dat binnen het dorp de afstammings- en verwante groepen voor de bindingen zorgen, en dat het eerste huwelijk deze eenheder samensmeedt. De aanverwantschapsbanden zorgen voor de bindingen met de omringende dorpen. Tussen aanverwantschap en verwantschap in deze vorm ligt

generatie: voor ego's kinderen is de *mekwe* een *kwesegwe*, ook een relatie met autoriteit maar toch een heel andere. Daaruit blijkt enerzijds dat de kinderen de bestaande banden intensiveren door hun aanwezigheid, anderzijds wordt alleen door het bestaan van kinderen de band tussen individu en groep gecontinueerd buiten de levensduur van het betreffende individu.

Zo bestaat het vrouwencomplex dan uit geïsoleerde individuen die steeds bezig zijn banden met andere groepen te leggen, koortsachtig bezig met trouwen en trachten kinderen te krijgen, maar mede door juist dat voortdurende proberen faalt de poging. De vrouwen trouwen zo vaak, circuleren zo snel dat de lokale groepen niet die blijvende bindingen krijgen die zij zoeken. De hoge kindersterfte versterkt dit patroon. Worden er kinderen geboren, dan nog is de kans op een blijvende relatie klein (1 op 3). Mannen, die zo steeds in de weer zijn met het betalen van bruidsprijzen en terugvorderen van oude bruidsprijzen, geven daarmee een échec te kennen, een échec jegens de andere man wiens dochter men getrouwd had, een échec vooral tegenover de vrouw. Ook deze vrouw heeft men weer niet kunnen houden, niet aan zich kunnen binden, en ook deze keer zijn er geen kinderen uit geboren of zijn de kinderen gestorven. Het vrouwencomplex bestendigt zichzelf en wordt een selffulfilling prophecy: men gaat zonder illusies het huwelijk in, bereid om de broosheid van de band zonder meer te aanvaarden. De concurrentie is groot. Uiteindelijk is de werkelijke produktie van de vrouw schaars, zijn haar reproduktieve jaren beperkt, en schept de voortdurende onderlinge strijd tussen de mannen spanningen die noch de man noch de vrouw op kan lossen.

Bindt de vrouw enerzijds mannen aan elkaar als *mekwe* of als *kwesegwe*, de scheidingen tussen de *zamale* zijn scherp en duidelijk. Zelfs mannen die dezelfde vrouw gezocht hebben, of dezelfde *makwa*, zijn nooit goede vrienden. De concurrentie op de huwelijksmarkt is groot en hoe sneller de vrouwen rouleren des te sterker zij wordt. De dominantie van de rijpere man laat de jongeren alleen het bewerkelijkste deel van de "markt", nl. de jonge meisjes, tevens het minst verantwoordelijke deel ervan. Vele "vrijgezellen" zijn het resultaat van deze concurrentie, en zoals een Frans sprekende informant ons vertrouwde: "Les célibataires souffrent vraiment". Hun kinderen moeten zij uitbesteden, bij hun vader meestal, en voor eten en bier zijn zij van vrouwen van vrienden afhankelijk. Heeft men geen vrouw, dan zullen *kwatewume* daar niet gaarne intrekken, aangezien al het werk op hun schouders valt; op zo'n *rhwemzhi* wordt neegezien, vooral door de vrouwen: "Wat is er aan de hand waardoor de vrouwen niet bij hem blijven?"

Voorbeeld 21:
Zera Demu de *rhwemzhi* uit voorbeeld 6 die naar een *kwatewume* dong, werd door de eerste vrouw van zijn buurman en vriend *Kwampa* spottend *Kemtakwa* genoemd (dode penis) omdat al zijn vrouwen van hem weglopen. Zij refere niet alleen zo aan hem tegen haar co-vrouwen, maar noemt hem zo recht i zijn gezicht.

Al met al reden genoeg om op vrouwen te blijven "jagen", zowel om een rese te hebben, een "buffer" tegen het vrijgezellenschap, als om het handhaven de reputatie.

Niet alleen de jongemannen hebben hier problemen mee, ook de vereenzami die de oude dag vaak met zich meebrengt is een gevolg van deze wedloop om vrouwen. De vrouwen zelf zijn in de relaties tussen de groepen uiteindelij middel en geen doel. De vrouw legt de relaties tussen de clans binnen het en tussen de dorpen van het conglomeraat door voortdurend van de ene naar andere man te lopen, maar de relatie blijft zonder haar feitelijke aanwezi heid bestaan. Zij heeft haar functie volbracht als er kinderen zijn, en ka weer verder gaan. Zij heeft geen verplichtingen jegens iemand; haar vader broer hebben dankzij haar huwelijk de bruidsprijs gekregen en dankzij haar deren mogen houden, en haar man heeft evenmin vorderingen op haar.

Zij beweegt zich vrijelijk tussen de mannengroepen, is het mechanisme w door de relaties worden gesmeed, maar kan rustig uit die relatie zelf wegvallen. Daardoor heeft zij geen banden met enige andere groep dan haar geboortedorp of de individuen die uit haar geboren zijn. Mits ze maar niet t rugkomt in een situatie waarin zij al relaties heeft gelegd, staat weinig mobiliteit in de weg. Ook bruidsprijzen die zij nog niet in kinderen heeft "terugbetaald" deren haar niet, want zij heeft daar niets mee te maken; da een zaak voor haar vader en zijn schoonzoon (zie van Baal 1975).
Geen man kan dwang op haar uitoefenen omdat hij voor haar betaald heeft; d vordering geldt de schoonvader. Trouwens zij weet alleen of er betaald is, wat er is gegeven en dat interesseert haar ook weinig. Dit werkt stabilite in het huwelijk natuurlijk niet in de hand. Het laat tevens zien dat zelfs substantiële bruidsprijs geen voldoende voorwaarde is voor een stabiel huw lijk, zoals sommige africanisten wel gedacht hebben (cf. de discussie n.a Gluckman 1950).

Al met al heeft de vrouw wat minder problemen vanuit de sociale organis tie. Zij kan altijd wel ergens onder dak, en voor haar oude dag heeft zij een duidelijker oplossing dan de man. Zij kan, kortom, beter zonder de mar de man zonder haar. Toch blijft ook haar keuzemogelijkheid beperkt. Haar blijft een relatieve: steeds een andere man, maar telkens weer dezelfde be

deling, eenzelfde positie in de *rhɛ*, steeds geconfronteerd met dezelfde problemen als b.v. de dood van kinderen. Hoe zij ook van man wisselt, haar feitelijke positie verandert niet. Ook vanuit haar optiek is haar mobiliteit een échec, alleen gemitigeerd door die kinderen die blijven leven.

De paradox van dit systeem van sociale relaties is dat het door het aantal van de bindingen werkbaar blijft, terwijl juist datzelfde aantal een ernstige bedreiging voor de coherentie ervan vormt. De enig mogelijke uitweg voor het individu is om af te zien van sommige doelen die men nastreeft om rust te vinden in de betrekkelijkheid van de bindingen met anderen, zoals deze informant tracht te verwezenlijken:

Voorbeeld 22:
Yɛngu (in een gesprek met *Sunu Kwade*, die net *Kwarumba Hi* had getrouwd, een jonge vrouw) "Het is goed om een oude vrouw te trouwen. Dat heb ik zelf ook gedaan. De andere mensen lachten me uit, maar zij verbouwde dat jaar 1½ graanschuur vol, en daarmee heb ik een jonge vrouw getrouwd die me kinderen heeft gegeven. De geiten van die oude vrouw heb ik gebruikt voor de *makwa*, en bij elkaar heb ik nu 8 *makwa* getrouwd (echt of betaald als *makwa*) 8 *makwa* die ik commandeer (bij hem in huis zijn of vertrokken zonder restitutie van de *wume*). Een oude vrouw geeft je raad en is niet jaloers; ze blijft misschien niet bij je maar het is goed om haar te hebben. Ook goed is het trouwen van een jong meisje; die groeit bij je op en neemt je raad aan. Maar een vrouw van eigen leeftijd, dat maakt het hoofd dol. Ze luistert niet naar je, maar heeft ook geen raad te geven. Jullie, jullie zijn jong en je denkt er niet bij na wie je trouwt. Als ik een vrouw zie die zich wast, die zich mooi maakt en insmeert met olie, dan denk ik: "Dat is een dief". De mannen denken: "Daar wil ik wel mee naar bed, al kost het me 10.000 CFA".
Ikzelf ben vuil, kijk maar, maar ik ken mijn *rhɛ* en mijn *rhɛ* kent mij. Alles wat ik heb, dat heeft *shala* (god) me gegeven. Hij heeft ons bijeen gebracht en hij heeft me beschermd. Ik ben in de bergen opgegroeid; toen mijn vader dood was, lieten mijn broers me alleen tussen de apen en panters achter. *shala* heeft me beschermd. Als iemand hier in het dorp me haat, dan moet hij bij me komen, dan geef ik hem wat zodat hij nadenkt.
Wij zijn nu goed met elkaar, maar zelfs al zou je me uitschelden als je weggaat, dan doet dat me nog niets; ik blijf rustig hier".

5.8. Relaties binnen de *rhɛ*: man - vrouwen

De huwelijksfrequentie heeft grote repercussies. Er is een fundamenteel antagonisme tussen vrouwen en mannen. Hun levens staan immers diametraal tegenover elkaar: mobiliteit versus plaatsgebondenheid, tijdelijke banden versus een poging tot blijvende bindingen, dat alles maakt de eenheid in het huwelijk niet makkelijker.

Dit antagonisme uit zich op verschillende manieren. Mannen-informanten geven regelmatig te kennen, dat men voor een goede verstandhouding met zijn vrouw haar voor de gek moet houden. Zonder *ntsehwele* (slimheid) geen goed huwelijk; een domme man houdt zijn vrouwen niet. Dat begint al bij de *makwa*: zij moet met

een zoet lijntje naar binnen worden geloodst in de *rhɛ* van haar *zamakwa*. Daarbij mag van alles worden beloofd, de inlossing van die beloften is een heel andere zaak. Ook haar begeleidster moet ingepalmd worden door de vrien den van de bruidegom.

Voorbeeld 23:
De *kwatewume* vraagt normaliter wat geld alvorens de *rhɛ* van haar nieuwe man in te gaan. Soms wordt dat gegeven, zoals in voorbeeld 6, of niet in het geval van *Kwashukwu* Zij vroeg geld om naar binnen te gaan. *Zera Mpa* antwoordde dat hij dat niet had: hij had net een heleboel bruidsprijs betaald voor zijn andere vrouw en als zij nu geld wilde hebben, moest hij het stelen. Wilde ze dat dan? Daardoor liet zij zich overreden, maar vroe 1000 CFA toen hij de eerste keer met haar wilde slapen, en 500 CFA voorda zij ging eten. *Zera Mpa* reageerde daarop door haar twee nachten alleen te laten. Zijn vriend *Sunu* las hem toen uitgebreid de les: "*Zera* had daar er slecht aan gedaan. Veel beter om haar wat voor te liegen. Zij had nl. ooi nog 7000 CFA van hem gekregen, om een andere candidaat zijn gaven terug t geven. Hij had moeten zeggen dat zij daar 1500 van af mocht houden als zi die later van haar vader kreeg. Wanneer het zover was kon *Zera* dan altijc de volle 7000 van haar afpakken, want die bleef toch van hem".

Kundig liegen is een uiting van *ntsehwele*, en niet alleen de man is er b dreven in. Vrouwen hebben dezelfde houding tegenover de man; zeker wanneer bezig is een man te kiezen, manipuleert zij met beloften om de mannen tegen elkaar uit te spelen. Geen man zal ooit van een vrouw horen dat zij niet va hem houdt. In bovenstaand geval, waarin de vrouw nog geld schuldig was aan man, heeft zij hem dat nooit teruggegeven; meer dan een jaar heeft zij hem met problemen, ingewikkelde verklaringen en vage toezeggingen aan het lijnt gehouden, en uiteindelijk heeft hij het maar laten zitten.

Voorbeeld 24:
Toen *Kwashukwu*'s bruidsprijs was betaald kwamen er jaloezieproblemen in huis. Zij woonde nl. nog bij *Zera Mpa* in de hut, omdat die van haar niet klaar was. Aangezien *Kwashukwu* de hut pas in kon als er een deur voor ge kocht was, boden zijn twee andere vrouwen aan ieder 200 CFA te geven voo die deur. *Zera* ging akkoord en had toen de grootste moeite om die 200 CI te innen. Kwam hij 's nachts dan was het antwoord "Het is verborgen, ik het in het donker niet vinden", en overdag wilden zij het niet pakken or hij dan kon zien waar zij hun geld hadden verstopt.

Een intrigerende wijze van elkaar uitdagen is het "aan elkaar twijfelen". De een trekt de uitspraken van de ander in twijfel en daarop volgt een hef tige verbale reactie, meestal gelardeerd met dure eden of zoals in onderst de vertelling, met weddenschappen tussen man en vrouw:

Voorbeeld 25:
Er waren eens een man en een vrouw. Wij zullen elkaar *'yε* (opvoeden) zeiden zij. Zij had gierst gemalen, in haar kalebas gedaan en de buitenkant met gombo ingesmeerd (heel glad). Zij zei toen tegen haar man: "Haal gierst uit de graanschuur, maar als je mijn kalebas breekt, moet die met de staartharen van de jongste welp van de leeuw worden genaaid".
"Goed" zei de man en ging het huis uit. Hij pakte de kalebas en die viel, pats uit zijn handen, kapot. Hij vertelde het zijn vrouw. Zij zei:"Ik wil dat je hem maakt met de staartharen van de leeuwenwelp."
De man ging op weg met een kalebas vol honing. (Het verhaal vertelt verder hoe de man goede maatjes wordt met de leeuwenmoeder, en zo die staartharen bemachtigt na grote moeilijkheden en risico's). De man kwam terug, naaide de kalebas en zei: "En nu is het mijn beurt". Hij ving een duif en stopte die tussen de kippen in de korf. "Als mijn kip er vandoor gaat, moet je die weer voor mij vangen; ik kan hem herkennen" zei hij tegen zijn vrouw. "Wacht even, dan kijk ik wel even" zei ze. Zij keek in de korf en de duif vloog weg. Zij ging heen om te zoeken. Telkens kwam ze met een vogel terug maar die was het niet. Zij zocht en zocht in het veld, zes jaar lang. Haar gezicht was lang, zo oud was zij. Uiteindelijk gaf ze hem gelijk".

De term *'yε* is hierin erg tekenend. Het woord betekent "opvoeden" en houdt in dat men de ander het leven moeilijk maakt om het eigen gelijk te bewijzen in een kwestie waarin één van beiden aan de woorden van de ander twijfelde. "Mores leren" komt er dicht bij met zowel de letterlijke als de overdrachtelijke betekenis. In de praktijk kunnen mannen en vrouwen elkaar verbieden aan eigendommen te komen, met exorbitante eisen als sancties.

Enkele andere wijzen waarop dit antagonisme tot uiting komt, zijn de naamgeving en de traditionele vertellingen. Een man kan zijn vrouw bij een nieuwe naam noemen als zij bij hem in huis komt, een naam die alleen in hun onderlinge relatie van belang is. Dergelijke namen geven vaak blijk van wantrouwen in de vrouw of in de duurzaamheid van hun beider huwelijk.

Voorbeeld 26:
Zera Mpa noemde zijn bruid *Kwashukwu* nadat de bruidsprijs betaald was *Wusuksevena* (ik heb niets meer in handen) omdat de bruidsprijs zo hoog was. Zijn andere vrouw *Kwampa* noemde hij *Kwetekwete* (houdt nu eens van de een dan weer van de ander.

Vrouwen laten zich hierin niet onbetuigd. Wanneer iets haar niet bevalt waarschuwt zij haar man dat zij wel eens een *male kwesere* kan zijn, een vrouw van de ochtend, één die kan vertrekken wanneer zij wil.

In de traditionele vertellingen komen tal van conflicten tussen man en vrouw voor. Verhalen met freudiaans aandoende motieven als penisverwisseling, tijdelijke castratie van de man door de vrouw en agressie tegen de vagina worden afgewisseld met verhalen waarin man en vrouw rechtstreeks met elkaar strijden, elkaar proberen de loef af te steken of allerlei weddenschappen aangaan.

In het dagelijks leven zijn de leefwerelden van mannen en vrouwen nogal scheiden. Vrouwen gaan met vrouwen om, mannen met mannen; alleen in vriendschapsrelaties wordt dit doorbroken, en die gaan doorgaans de woongroep te buiten; een man kan vriendschap sluiten met een vrouw, maar nimmer met een buurtgenote. Voor de dagelijkse omgang kiest men vooral sexegenoten. Bij co tact tussen mannen en vrouwen wordt altijd met de mogelijkheid van een huwe lijk rekening gehouden. Veel gesprekken hebben dan ook een wat uitdagende toon; men houdt ervan om een beetje met vuur te spelen. Talloos zijn de ede die gezworen worden tussen man en vrouw, en bijna even talloos zijn de eedbreuken. Speciale plaatsen in het veld, waar veel *gutuli* (demonen) heten te huizen, zijn zeer geliefd voor het uitspreken van eden over toekomstige huw lijken; één van die plaatsen heet kenmerkend genoeg *Kwandewuzha*, waar men d dochter geeft. Die demonen moeten dan de sanctie vormen voor het opvolgen v de eden, maar desondanks zweert men tussen de sexen nog al eens.

Ruzies tussen man en vrouw vallen niet helemaal onder de regel van priva van de *rhε*. Beiden schreeuwen naar elkaar zonder te pogen voor de buren onverstaanbaar te zijn, en in feite is het normaal als de directe wijkgenoten zich ermee bemoeien. Ruzies worden bijgelegd door middel van derden, waarna doorgaans een wat mokkende verzoening volgt. Zonder die inmenging escaleert de ruzie snel tot een pak slaag, waarbij de man de vrouw slaat met zijn sto of met een twijg, maar waarin ook de vrouw zich niet onbetuigd laat.

Voorbeeld 27:
Eén van de ouden van de wijk kon op een ochtend niet normaal groeten (op steken van een gebalde rechtervuist) omdat zijn hand teveel was opgezwol Hij had ruzie gehad met zijn vrouw. Zij had teveel gedronken (maar hij had haar het bier gegeven) en zij had toen op een vraag van hem ongepast geantwoord (hoe en waarop was niet precies te achterhalen). Hij had haar met een stok geslagen op haar rug, zij hem op zijn hand. Een anderhalf u later, toen hij bij mij langs kwam, was niet de zwelling maar wel de ruz over.

Vrouwen zijn zich hun eigen betekenis te zeer bewust om elke behandelin over hun kant te laten gaan. Slaat de man te hard, dan kunnen ze beklag do bij hun *yitiyaberhe*, "tweede vader", weglopen of terugslaan, maar ze zulle zeker iets doen. Slaag op zich is daarvoor niet voldoende reden, maar teve slaag wel.

Gaat de ruzie nog verder en gaan ze woedend uit elkaar, dan worden er d eden gezworen dat zij nooit meer bij elkaar zullen komen; keert de vrouw t terug, dan moet in een klein ritueel die eed worden weggenomen.

De man slacht een kip, die door de vrouw gekookt wordt. Beide kauwen op een takje *mapa*, eten de *mesehwe* (stuk kraakbeen) van de kip op en zeggen iets als "*Shala* (god), excuus voor de domme dingen die we gezegd hebben". Dan drinken ze samen *tɛ*. Wijkgenoten, die daarbij aanwezig zijn drinken de *tɛ*, en iedereen eet tot slot.

In een maatschappij waar zo duidelijke normen voor privacy zijn, valt dit half-publieke karakter van de echtelijke ruzies op. Mannen groeperen zich om de man, vrouwen scharen zich (wat minder) achter de vrouw, en zo tracht men de verhouding tussen de individuen weer in overeenstemming te brengen met de relatie tussen de kategorieën: een behoedzame, niet al te intieme situatiegebonden verhouding.

Eén spanningsbron tussen man en vrouw ligt in het feit dat de vrouw vaak de kinderen van een andere vrouw moet voeden. Als zij een klein kind zelf nog voedt, heeft zij meer binding aan haar eigen kind dat misschien aan een vorige man behoort, dan aan de kinderen van haar huidige man. In de verhalen waarschuwen broers elkaar vaak voor de vrouwen die het dorp binnenkomen om te trouwen: "Trouw haar niet want ze komt je kinderen kwaad doen".

In één verhaal komt een vrouw met een blind zoontje dat geen melk wil drinken naar een ander dorp. De jongere broer waarschuwt zijn senior haar niet te trouwen, maar deze doet het toch. De vrouw steekt het zoontje van haar man de ogen uit, geeft die aan haar kind en verdwijnt. Dan is het aan de junior om de zaken daarna weer recht te zetten.

Een ander probleempunt is de polygynie. De ambiguiteit die in veel normen naar voren komt, manifesteert zich ook hier. Aan de ene kant zien de vrouwen neer op een man die maar één vrouw heeft, en willen zij graag dat hij een tweede vrouw trouwt. Dat verhoogt zijn status, en die van henzelf incluis, en verder verlicht het hun werk: malen en koken bij toerbeurt, en het andere werk als water halen, hout hakken is plezieriger samen dan alleen. De uren dat een man en zijn vrouw samen zijn, zijn erg beperkt; economisch onafhankelijk als ze zijn, gaan de vrouwen in het leven van alledag hun eigen weg, hebben hun eigen besognes, hun eigen inkopen en verkopen zonder rekenschap aan de man af te leggen en zonder zijn toestemming nodig te hebben. Een *merete*, co-vrouw, waar men goed mee kan opschieten is een waardevolle steun. Een *makwa* trouwt vaak in bij een oudere co-vrouw, die haar onder haar hoede neemt, en van wie zij - zoals bij de smeden vaak het geval is - ook allerlei technieken (pottenbakken, medicineren, weven) leert.

Voorbeeld 28:
Tijdens een ritueel als hierboven omschreven ter opheffing van de eed, plengt een oude van de wijk wat *tɛ* en zegt: "De vrouw was koppig, en is tot bezinning gekomen. Laat de slechte gedachte uit haar hoofd verdwij en er goede voor in de plaats komen, blijvend. Laat ze rustig zijn met andere vrouwen". Na deze formule, spreekt één van de andere ouden zijn visie: "Toen de vrouw wegliep, beroemde zij zich erop dat haar man geer andere vrouw zou trouwen. Zij pochte erop dat zij hem een man had gemaa Nu hij echter twee andere vrouwen heeft getrouwd, en geen problemen daa mee heeft, is zij rustig geworden, en heeft zij gezien dat ze ongelijk Daarom is zij teruggekomen. Zij moet zich rustig houden. Eerst heeft ze geprobeerd van *Yite* een stier te maken die men op het veld kan laten we zoals men wil. Maar als ze het weer probeert, zullen wij hier, van de w haar slaan en verjagen. Zij kan nu niet meer zeggen dat zij het is die tot man maakt." Hoewel anderen betwijfelen of zij zich werkelijk rusti zal houden ("haar vader heeft haar maar laten begaan. Wij hebben haar e der meegemaakt") stemmen zij in met de teneur van zijn woorden.

Toch kunnen er tussen co-vrouwen ook problemen zijn, vooral *dlɛ*, jaloez om de gunsten van de man. Voorbeeld 24 gaf daar een illustratie van: de li voorkeur van de man voor zijn derde vrouw werd daar eerst gebalanceerd doc het feit dat de bruidsprijs voor haar nog niet betaald was, maar vanaf het ment van betaling van de *wume*, begonnen de problemen. Een man behoort zijr wen zoveel mogelijk gelijk te behandelen, maar voorkeur laat zich moeilijk Naast de *makwa* van de man die een erkende positie in de *rhɛ* heeft (als ze nog is), is er een officieuze positie van *kajiweni*, geliefde vrouw. Zij is 's nachts het vaakst bij de man, krijgt het meeste vlees bij het verdelen mag zelf het vlees verdelen (vooral vroeger, tegenwoordig verdeelt vaker c "eerste" vrouw, d.w.z. degene die het langst met de man getrouwd is) en ha kinderen krijgen meer kleren en meer eten. Hoewel de man nooit zegt wie zi *kwajiweni* is, is het natuurlijk aan iedereen duidelijk. De andere vrouw(er zijn *kwazerema* (niet-geliefde vrouw), en zij en hun kinderen hebben het mc lijk: krijgen minder kleren, weinig vlees, als gierst het residu van de *mp* De *kwajiweni* mag zich er nooit op beroepen, want dan zouden de andere vrou haar bespotten dat zij dit niet geheim kon houden.

Heeft een vrouw het idee dat ze *kwazerema* is, dan verdwijnt ze tenzij : door haar kinderen blijft. In de verhalen is dit onderscheid, deze rivalit tussen *kwajiweni* en *kwazerema* een zeer geliefd thema. Uiteraard is het daa steeds de *kwazerema* die werkelijk om haar man geeft, en wier kinderen de p blemen oplossen. Een goed voorbeeld hiervan is het mythe van *Hwempetla* (1 In het begin van een huwelijk proberen de vrouwen elkaar de loef af te st *kwajiweni* te worden, zonder echter de beschuldiging zich voor de man uit sloven te willen riskeren:

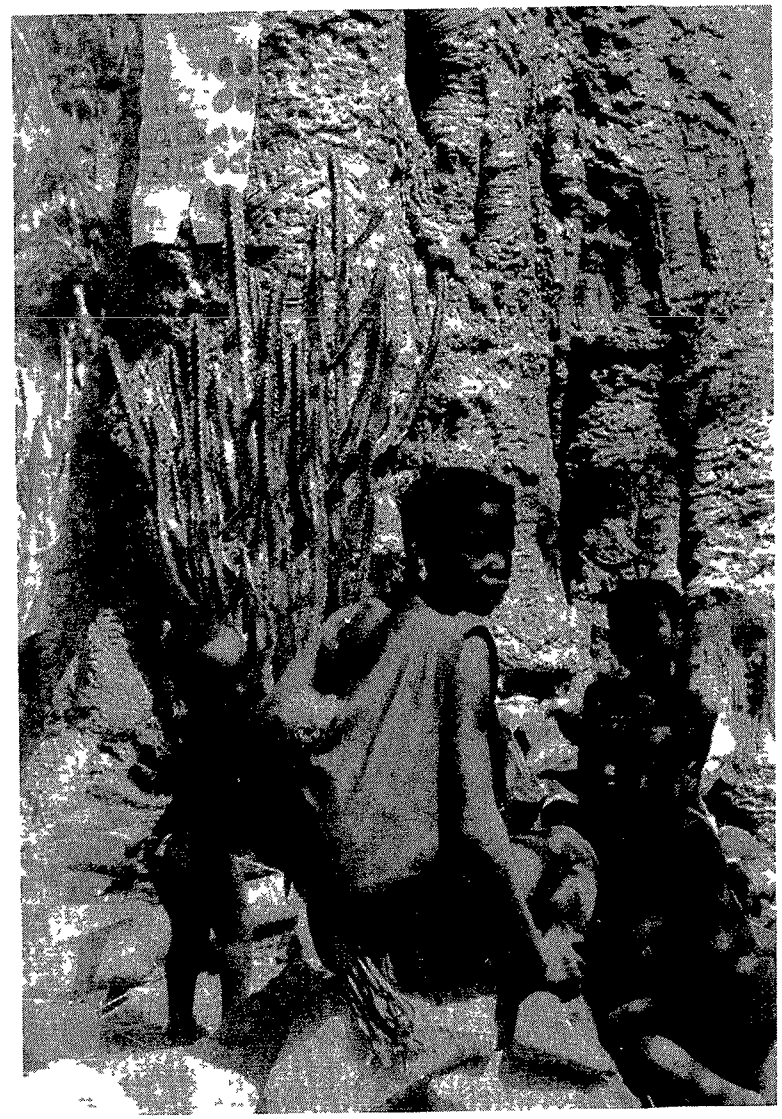
Voorbeeld 29:
Zera Mpa was teruggekomen van een begrafenisdans in Kamalé. Toen hij dorstig thuiskwam, gaf echter geen van zijn vrouwen hem water. Hij werd daar erg boos over en sloeg ze, maar zijn oudere buurman kwam tussenbeide: "Zij keken alleen maar naar elkaar, om te zien wat de ander ging doen; of zij *kwajiweni* wilde worden".

Mannen hebben het idee dat het beter is om een even aantal vrouwen te hebben dan een oneven: "Twee vrouwen proberen elk voor zich *kwajiweni* te worden, maar bij drie vrouwen verenigen twee zich tegen de derde, en dan heb je problemen in de *rhε*".

Al met al zijn de kosten van de huwelijksinstabiliteit aanzienlijk. Het antagonisme tussen man en vrouw, de problemen van het voortdurende conflict tussen mobiliteit en lokaliteit leiden tot een relatie tussen man en vrouw die door een fundamentele onzekerheid wordt gekenmerkt, een onzekerheid waartegen de uiteindelijke vereenzaming zich duidelijk aftekent. Want, zoals een informant ons vertelde:

"Het is onmogelijk van iemand te weten of hij of zij van je houdt of niet. De man kan het niet van de vrouw weten, en de vrouw niet van de man. Zelfs al zegt de ander dat hij of zij van je houdt, dan nog geloof je dat niet".

Uit één en ander blijkt wel dat de Kapsiki deze man-vrouw verhouding als een probleem zien; het is niet zoals zij het graag zouden zien. Au fond horen man en vrouw wel van elkaar te houden, horen vrouwen niet weg te lopen. Het verschil tussen ideaal en werkelijkheid is echter te groot dan dat men zich nog illusies kan maken.



Een Higi-moeder met kinderen. Links bovenaan is een affiche waarop de verandering in Nigeriaanse muntsoort wordt aangek

HOOFDSTUK 6 HOOFDEN, VRIENDEN EN VIJANDEN

Niet alleen huwelijks- en verwantschapsbetrekkingen verbinden de erven en dorpen, ook de politieke instituties, vriendschapsrelaties en in zekere zin zelfs interne conflicten hebben die functie. Het is hierbij nuttig onderscheid te maken tussen krachten die vooral de dorpsgemeenschap bijeenhouden en processen die relaties tussen dorpen hechter maken.

6.1. Bindingen binnen het dorp

In deze paragraaf krijgen twee integrerende krachten de aandacht, het hoofdmanschap en de vriendschapsrelaties; op hun eigen wijze dragen beide bij aan de integratie van het dorp.

6.1.1. Het hoofdmanschap

Het dorpshoofd (*maze meleme*) neemt in de dorpen van de Kapsiki een centrale plaats in. Hij vertegenwoordigt de dorpelingen in contacten met vreemdelingen en treedt op als middelaar tussen de dorpsgemeenschap en de wereld van de goden en geesten. De taak van de hoofdman wordt door de Kapsiki zelf omschreven als *kahi meleme*, het beschermen van het dorp tegen ziekte en tegenspoed. De term *kahi* wordt gebruikt voor zulke uiteenlopende zaken als het genezen van zieken en het herstellen van daken. Het kan waarschijnlijk het best omschreven worden als het "orde op zaken stellen"; de grondgedachte hierbij is dat chaos bovennatuurlijke gevaren oproept. Deze zelfde ruime betekenis heeft ook *kahi meleme*: de hoofdman moet problemen oplossen en geschillen helpen beslechten om te voorkomen dat "de bovennatuur" tegen gaat werken. Zijn taak als bemiddelaar bij geschillen tussen dorpelingen en zijn religieuze functie zijn zodoende nauw verweven. Wij zullen met het laatste beginnen.

Teneinde zijn taak als beschermer van de dorpsgemeenschap naar behoren te kunnen vervullen moet hij regelmatig naspeuringen doen naar de bovennatuurlijke oorzaken van tegenspoed en ziekten; in feite moet hij hier zo attent op zijn, dat hij tegenspoed voorkomt door de juiste rituelen tijdig uit te voeren. Daartoe raadpleegt hij de smeden, veelal de hoofdsmid, die immers specialisten zijn in het waarzeggen, in de divinatie. Hij moet dan offers brengen en er op toezien dat dorpsfeesten op het juiste tijdstip en op de voorgeschreven wijze worden gehouden. Aan de vooravond van elk belangrijk ritueel doet hij de ronde door het dorp, waarbij hij al wandelend met luide stem de dorpelingen aanspoort om toch vooral de volgende dag niet het veld in te gaan. Voert men nl. een ritueel uit dat voor de hele dorpsgemeenschap van belang is, dan is het de dorpelingen verboden

op het veld te werken. Dit wil niet zeggen, dat de anderen in de rituelen participeren; de hoofdman volvoert vele ervan zelf, vaak met hulp van een clanvertegenwoordigers (zie 8.2.4.) en bijna altijd met assistentie van h smid. De dorpelingen weten slechts, dat er een ritueel wordt uitgevoerd.

Het woord van het dorpshoofd weegt door dit rituele gewicht van zijn a zwaarder dan dat van anderen; het is dan ook gebruikelijk om zijn adviezer over te nemen en zijn beslissingen te eerbiedigen. De machtsbasis van het is zwak; hij beschikt niet over sancties om op effectieve wijze de geschi tussen mannen te beslechten. De hoofdman is in de eerste plaats iemand di centrale waarden van de Kapsiki-maatschappij uitdraagt door zijn dorpelin steeds weer te vermanen: "Werk hard, maak geen ruzie en bemoei je niet me zaken van anderen". Op deze punten wordt van hem een voorbeeldig gedrag v wacht, zoals blijkt uit het volgende voorbeeld:

Voorbeeld 1:
Whsuhwahwele, dorpshoofd van Mogodé, voert het woord tijdens de social viering van een privé ritueel bij *Kwada Hwu*. Deze laatste is de zoon v belangrijk functionaris in het initiatieritueel en daarom vergelijkt d hoofdman hem met een *maze*; "*Kwada Hwu*, je bent de zoon van een groot m Waarom zeggen we dat? Omdat we allemaal hier in huis zijn geweest, in huis van *Kamte* (de vader van *Kwada*). Niemand is hier niet geweest; all ben wij het feest in dit huis meegemaakt. Deze mensen zijn allen jouw kinderen(d.w.z. als initiandi; hij weidt over dit thema uit)..... Jij als een hoofdman. Kijk eens naar deze ouden hier. Wij hebben zin in dr omdat zij hier zijn en van ons houden. De mensen houden van je. Als de van je houden, moet je zijn als katoen (d.w.z. zacht en glad). Men kan zeggen: "Ik geef hem iets omdat hij hard en vervelend is". Neen, je ge iemand iets omdat hij een vriendelijk persoon is. (Dit is een onderhui wijt aan *Kwada Hwu*, die bekend staat als opvliegend en geneigd tot gew Zeker als hoofd van de initiandi zal hij zich heel anders dienen te ge gen en wel als volgt:)..... Je moet zijn als de vuilnishoop: die geef weerwoord en ontvangt gelijkmoedig alles wat er gebeurt. Als de vader, van de initiandi ziek is, en zijn zoon is er wel, wie leidt dan het we Net als de vuilnisbelt, men gooit er poep op en spuugt die het soms we uit? (Het dorpshoofd is een erkend meester in het gebruik van de zg. *r ngela*, het spreken in cryptische vergelijkingen en parabels. De strekk hier is: *Kamte* is dood, jij moet nu het hoofd van de initiandi zijn en dus als hoofdman gedragen. Dit jaar zullen voor het eerst de initiandi jou *Kwada*, worden ontvangen, en onder hen zijn jongens uit families wa een vete mee hebt)..... De vuilnishoop kan niet zeggen tegen degenen d wat opgooien, dat men hem beledigd heeft. Je moet als hoofdman lachen. duwt je derwaarts en jij gaat gewoon naar huis. Als iemand zegt je kwa zullen doen, dan is het slecht wanneer je zegt hem ook kwaad te zullen *Whsuhwahwele* gaat hier nog wat uitvoeriger op in: *Kwada* dient als hoof zich te beheersen, niets terug te zeggen en rustig te blijven. Dit gaa alleen tegen de aard van *Kwada* in, maar ook tegen de agressiviteit die zelfstandigheid van de *za*, de man des huizes, kenmerkt (zie 2.4.). Een moet, volgens de normale opvattingen, zo nu en dan uit zijn slof schie Buiten de hoofdman was er in Mogodé één persoon van wie gezegd werd, d nooit kwaad werd, alleen maar glimlachte als men hem uitschold en met mand ooit ruzie maakte, en deze persoon was daardoor een soort beziens

digheid!

Het gedrag van het dorpshoofd moet voldoen aan de eisen die hijzelf hierboven opnoemt; hij moet hard werken, nooit luieren, en het zou ondenkbaar zijn, dat hij zou stelen of gelegenheid gaf om te stelen. Voortdurend houdt hij zijn dorpelingen voor zich aan de normen te houden. Het hoofd streeft ernaar hierbij de eigen persoonlijkheid zo weinig mogelijk naar voren te doen komen; sympathieën, antipathieën en persoonlijke problemen dient hij niet te uiten en zijn *ntsehwele* mag hij niet ten koste van anderen gebruiken. Hij wordt in zekere zin een "non-person", een functiebekleder wiens sociale rol zijn persoonlijkheid domineert. Dit wordt nog versterkt doordat de hoofdman zich daarenboven aan etiquette regels moet houden, die alleen voor hem bestemd zijn. Zo is het ongewenst, dat het hoofd te vaak het dorp verlaat; mocht hij toch naar een ander dorp gaan, dan dient hij voor zonsondergang terug te zijn. Loopt zijn vrouw weg, dan gaat hij haar niet zelf halen (zie voorbeeld 8 hoofdstuk 5) Binnen het dorp behoort de hoofdman niet alleen te lopen; zijn assistent of andere notabelen zijn bij hem. Wat hij doet, gaat het hele dorp aan, dus mag hij niet te emotioneel reageren: bij rouw om verlies van een naaste verwant mag hij wel rouwen maar geen tranen laten.

Van hun kant dienen de dorpsgenoten in hun gedrag respect jegens de hoofdman te uiten. Zij komen hem vaak "groeten", d.w.z. in zijn erf opzoeken met een geschenkje, wat gierst of een kolanoot b.v. Bij drinkpartijen krijgt de hoofdman als eerste een kalebas met bier; hier drinkt hij dan niet meteen uit maar hij laat eerst oude mannen of het wijkhoofd eruit drinken. Het hoofd is één van de belangrijkste sprekers en als hij spreekt klappen de aanwezige smeden goedkeurend in de handen.
De smeden hebben trouwens een speciale band met het hoofd; *maze* overlegt vaak met de hoofdsmid over tal van zaken. Een paar smeden komen regelmatig met een guitaar of een viool een zanghulde brengen aan hun hoofd, waarin zij zijn wijsheid, kracht en generositeit prijzen. Deze laatste eigenschap moet dan ter plaatse weer getoond worden.

Ondanks deze etiquetteregels onderscheidt de hoofdman zich weinig van de anderen in het leven van alledag. Hij verbouwt zijn eigen akkers, bouwt zijn eigen huis en probeert vrouwen te huwen en te houden als ieder ander. Zijn vrouwen onderscheiden zich in niets van de andere vrouwen van het dorp: zij malen gierst, koken boule, putten water en lopen van hun man weg als alle vrouwen. Buiten de hoogtijdagen van het dorp, waarin zijn functie het duidelijkst blijkt, onderscheidt zich de hoofdman weinig van de dorpeling.

Wie kan hoofdman worden? In principe komt de hoofdman uit de lineage van de

echte *maze* binnen de *maze*-clan (een uitzondering hierop zullen wij hierond bespreken). Het ambt vererft patrilineair, maar niet erg strict. Vroeger k men vooral oude mannen als dorpshoofd, zij werden dan meestal opgevolgd do hun zoon. Tegenwoordig zijn jongere mannen hoofd en volgen broers of clanbroers op (zie figuur 17).
Behalve de juiste afstamming dient een aspirant dorpshoofd ook over een aa tal gewenste kwaliteiten te beschikken; hij moet een echte *za* zijn, en zek niet te arm: hij moet een goede *mehele* (instelling) hebben waardoor hij zi het algemeen belang aantrekt en niet alleen op zijn eigen zaken let; hij m verstandige adviezen geven en goed kunnen rechtspreken; hij moet tenslotte kunnen spreken op de bijeenkomsten.

De keuze wordt gemaakt door de oude mannen van het dorp, van iedere cla oudsten. Dit is allerminst een formeel politiek orgaan, maar wordt gevormd een groep "notabelen" van het dorp waartoe behoren degenen die de clan in dorpsoffer vertegenwoordigen (zie 8.2.4.) en alle verdere belangrijke mann van het dorp. Zij bespreken alle candidaten - het zijn er meestal niet zov want de *maze*-lineage is klein -, beoordelen hun karakter, en bepalen wie z geschikt vinden voor het ambt. Een dergelijke keuze vindt plaats minstens jaar na het overlijden van de vorige hoofdman, in sommige dorpen tot vier Wanneer er een paar candidaten over zijn, wat overigens lang kan duren, ga van de ouderen (in Mogodé is dat de oude man van de *ngacɛ*-clan die in het offer officieert) met die namen naar de hoofdsmid. Door divinatie wordt da uitgemaakt welke candidaat hoofd gaat worden. De *ngacɛ*-vertegenwoordiger m dat aan de ouden en aan de betrokken persoon. Deze laatste gaat rood bier wen. Wanneer het bier een goede week later gefermenteerd is, komen de oude het dorp en benoemen hem tot dorpshoofd, tot *maze meleme*.

Het installatieritueel is, zoals bij de Kapsiki gebruikelijk, zeer besl ten. Een paar clanvertegenwoordigers verzorgen het samen met de hoofdsmid, wijl de andere oude mannen in de *derha* van de nieuwe hoofdman zitten. Acht graanschuur van de nieuwe hoofdman, verstopt voor spiedende ogen, komen de didaat, de hoofdsmid, vertegenwoordiger van de *zeremba*-clan, twee van de *n* clan en één vrouw van de candidaat samen. Van de *ngacɛ* is er de vertegenwo ger in het dorpsoffer, getiteld *mnzefɛ* die van de *majiwedawa*-lineage is, e oudste van de *jirivi*-lineage, die speciaal in dit installatieritueel belan is. Deze laatste geeft de hoofdman een kalebas vol rood bier, en een kaleb met een aantal parafernalia van het ambt, met de opdracht de "dingen van z ren" te nemen en goed te bewaren. De *maze* geeft eerst alle anderen te drin die kalebas (zoals een hoofd past) en drinkt zelf als laatste. Dan neemt h parafernalia van het hoofdschap aan: een grote boubou en een kalebas met n

lithische vuistbijlen, de *pelɛ meleme* (stenen van het dorp; zie van Beek 1975), een offerkruik en een paar apart gevormde kommen om in het offerritueel te gebruiken. De smid scheert dan het hoofd van de nieuwe *maze* kaal, op een plukje op het achterhoofd na (dit plukje wordt nooit afgeschoren en dient in Mogodé verborgen te blijven onder de muts van het dorpshoofd). Buiten wordt nu bier gedronken, binnenshuis wordt de hoofdman versierd met doeken, sjerpen en kwasten en zo ingesnoerd, dat hij zich nauwelijks meer kan bewegen. Daarna wordt hij door een opening in de muur naar buiten gebracht, waar een zusterszoon hem op de schouders neemt en met hem in het rond danst. Achter de hoofdman aan klimt de vrouw over de muur en danst zij met een koeienstaart in de hand. Zij is de "vrouw onder *maze*", gekozen door de ouden; zij dient in het dorp te blijven en nimmer naar een ander dorp weg te lopen. Gebeurt zulks toch, dan zullen alle vrouwen het dorp verlaten. Loopt ze binnen het dorp naar een andere man, dan leidt dit makkelijk tot interne oorlog. Toch loopt zij wel eens weg, de vrouw "onder *Wusuhwahwele*" - de huidige hoofdman van Mogodé - is b.v. weggelopen. Zij wordt dan als een dode op de schouders teruggehaald. Men kiest daarom vaak een vrouw uit de *maze*-clan, zo nauw verwant, dat zij onder normale omstandigheden niet als echtgenote toelaatbaar zou zijn.

Tijdens het feest zet men de nieuwe *maze* omwikkeld en wel in de holle steen in zijn voorhof met een grote stok in zijn hand. Iedereen komt dan zijn opwachting bij hem maken. Hij kan door een oogspleetje nog net zien, maar reageert niet. Na het feest waar geen mensen uit andere dorpen bij mogen zijn op straffe van verlies van een oor, blijft hij acht dagen in een strohut, die tegen de muur aan is gebouwd. Ook daar komen alle belangrijke mannen uit het dorp hem met geschenken groeten.

De overeenkomst van het ritueel met een begrafenis is treffend en belangrijk; De Kapsiki zeggen "de man sterft om als *maze* te leven", zijn eigen identiteit verliest hij, zodat hij niet meer vanuit eigen belangen handelt, maar alleen vanuit het dorpsbelang. Hij moet zijn eigen identiteit afleggen om het symbool van de groep te kunnen worden.

Wanneer de nieuwe hoofdman zijn werk begint, kiest hij een vriend als onderhoofdman, de zg. *tlewefe*, een algemene term voor een hulpfunctionaris. Deze zal hem assisteren bij al zijn niet-religieuze taken. Telkens wanneer het dorpshoofd als vertegenwoordiger van de overheid moet optreden, verricht de *tlewefe* een deel van de taken: hij int de belastingen in sommige wijken, verzorgt samen met de wijkhoofden de uitgifte van lidmaatschapskaarten voor de Union Nationale Camerounaise (UNC), de enige politieke partij die in Kameroen is toegestaan, en roept mee om wanneer de mensen naar Mokolo moeten voor een officieel feest. Op alle feesten loopt hij samen met zijn vriend. Clanlidmaatschap is voor

deze functie onbelangrijk; in een enkel geval wordt deze functionaris ook door de ouden aangewezen.

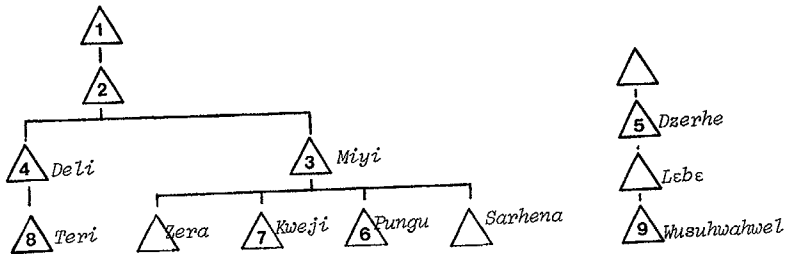
De keuze van de dorpsouden moet tegenwoordig bekrachtigd worden door de lokale overheden, en vroeger gebeurde dit door de Fulani. In hun taken worden het dorpshoofd en zijn helpers natuurlijk geassisteerd door de wijkhoofden, die voor hun individuele wijken een soortgelijke taak hebben als het "assistent-dorpshoofd" voor het dorp.

Niet altijd weten de ouden precies wie zij moeten benoemen. Soms twijfelen zij of zelfs de beste candidaat die zij kunnen vinden het ambt wel aan zal kunnen.

Voorbeeld 2:
Toen dorpshoofd *Kwegi* gestorven was (zie figuur 17, nr. 7) brouwde *Wusuhwa hwele* bier om zich candidaat te stellen. Men koos toen *Teri Maze*, en toen deze een gevangenisstraf opliep brouwde *Wusuhwahwele* weer bier. De ouden konden er niet over eens worden of hij echt wel geschikt was; zij maakten hem eerst assistent. Hij verhuisde naar het centrum van het dorp en werkt toen half-officieel anderhalf jaar lang als dorpshoofd. Men zag, dat hij goed werkte, en toen ook de locale overheid in de persoon van het cantonhoofd daarvan overtuigd was, werd hij geïnstalleerd als dorpshoofd.

Natuurlijk kunnen de pretendenten proberen druk uit te oefenen op de keuz om te beginnen kunnen zij hun candidatuur stellen door grote hoeveelheden rc bier te brouwen na de slotriten van de begrafenis van de vorige hoofdman, ma meer overtuigende middelen zijn ook mogelijk; geld is daarvan het belangrij In het verleden is dat gebeurd in de hoofdmansopvolging van Mogodé:

Figuur 17: Genealogie van de dorpshoofden van Mogodé



(De nummers geven de volgorde aan waarin het ambt van *maze meleme* vererfd

Het ambt is dus na *Deli* overgegaan op *Dzerhe*, zoon van *Yɛngu Devu*, die uit Roumsou naar Mogodé is geïmmigreerd en als adoptief-zoon van *Miyi* (3)

Daarmee werd dus een immigrant dorpshoofd, hetgeen in strijd is met de traditie.
Dzerhe was een zeer krachtige persoonlijkheid (allerlei sterke verhalen over hem doen nog steeds de ronde) die op zeer goede voet stond met de toenmalige heersers, de Fulani. Mede dankzij wat giften hebben de dorpsoudsten hem hoofdman gemaakt, waarbij tevens de Fulani invloed moeten hebben uitgeoefend. *Dzerhe* is lang *maze* geweest en was volgens onze informanten een goede hoofdman.

Na zijn dood is het hoofdmanschap weer overgegaan op de oorspronkelijke lineage. Toch kunnen de nakomelingen van *Dzerhe* hoofdman worden, getuige de persoon van het huidige dorpshoofd *Wusuhwahwele*: sinds *Dzerhe* hoofdman is geweest, is voor zijn nakomelingen de weg open, "hun vader was immers *maze*, nietwaar?" (Zie van Beek 1978). Een dergelijke wisseling in hoofdmanschap met daaropvolgende inertie in het rechtzetten van traditionele "fouten" komt wel meer voor:

Voorbeeld 3:
In Za, een groot dorp in het Zuidelijke deel van het Higi-gebied, stammen de dorpshoofden af van de eerste mythische immigrant aldaar. Tijdens de oorlogen met de Fulani verborg men de zonen van de hoofdman bij anderen in huis. Toen later de blanken kwamen was men evenzeer bevreesd voor oorlog en verborg men de hoofdman én zijn zoons. Toen hebben de blanken een man uit een andere clan *maze* gemaakt. Dat is toen zo gebleven.

Ambities om hoofdman te worden kunnen spanningen geven binnen de *maze*-lineage. De nauwe verwantschap die er tussen hen is, belet allerminst concurrentie en animositeit tussen de pretendenten. In Mogodé zijn sommige leden van de "echte" hoofdmans-lineage niet zo tevreden met het hoofdmanschap van *Wusuhwahwele*. Zo streeft één van hen er naar weer dorpshoofd te worden.

Voorbeeld 4:
Teri Maze, de nr. 8 van de genealogie van figuur 17, werd hoofdman vóór *Wusuhwahwele*, inplaats van zijn oudere broer *Zera Kweji*. Volgens mijn informanten stond *Zera* nl. slecht aangeschreven bij de toen heersende Fulani, en zou zijn voordracht bij hen op problemen stuiten. Daarna vroegen de ouden het aan *Sarhena Maze*, die toen in Mokolo (de districtshoofdplaats) werkte bij de "Eaux et Forets". Toen deze weigerde leende *Teri* her en der geld, gaf grote geschenken aan de "chef de canton", maakte bier en werd gekozen. Lang bleef hij geen hoofdman. Van één van zijn vrienden, *Teri Sha*, had hij 8000 CFA (*f* 100,-) geleend voor de "aankoopkosten" van het hoofdschap. Deze dacht hij terug te betalen met een *boubou* die hij uit een partij smokkelwaar had geconfisceerd. Hij dacht, dat als dorpshoofd een deel van de partij voor hem was: de overheid zou dat wel als zijn aandeel accepteren. Hij gaf die aan een broer van *Teri Sha* in bewaring. Toen de ambtenaren uit Mokolo de zaak onderzochten en de boubou opeisten, gaf deze broer die boubou snel af. *Teri Maze* werd gearresteerd (hij was net twee jaar hoofdman) en kreeg een gevangenisstraf van een half jaar. Dit betekende voorlopig het einde van zijn loopbaan.
Ten tijde van ons onderzoek, ongeveer zeven jaar later, stierf *Sarhena*, die intussen een rijk man was geworden (zie voorbeeld 8 in hoofdstuk 3) *Teri* was, in afwachting van het opgroeien van het zoontje van *Sarhena*, c erfgenaam. Vanaf dat moment beschikte hij weer over veel geld, en begon duidelijk het hoofdschap te "zoeken", duidelijk altans voor mijn informanten in deze (die op de hand van *Wusuhwahwele* waren). Hij kocht een pa nieuwe boubou's, gaf grote geschenken aan de "chef de canton" (naar ik h horen verluiden) en gedroeg zich niet alleen als een rijk man maar ook a een genereus man. Toch was de verdenking van toverij tegenover hem n.a.v *Sarhena*'s dood te sterk om hem snel weer *maze*te maken, terwijl het verbl in de gevangenis daar ook geen goed aan deed. Voor een gewoon iemand is niet zo erg, voor een hoofdman is het toch niet acceptabel. Al deze hanc caps beletten hem niet om toch weer hoofdman te willen worden.

6.1.2. Dorpshoofd, wijkhoofd en de autarkie van het individu

De individuele Kapsiki zal zich niet zonder meer schikken in de raadgev van politieke functionarissen als dorpshoofd en wijkhoofden. Wel zal ieder dachtig luisteren naar wat de hoofdman te zeggen heeft en voor het forum va de aanwezigen betuigen dat er verstandige woorden zijn gesproken, maar in c meeste gevallen zal men toch doen waar men zin in heeft. Nu is het aantal s ren waarin een hoofdman invloed kan uitoefenen op zijn dorpelingen al bepe maar zelfs op die terreinen waar hij enige autoriteit heeft of zou moeten h ben, wordt hij niet eens altijd gehoorzaamd. Een hoofdman beklaagt zich hi regelmatig over en maant dan zijn gehoor om beter aan zijn woorden gevolg geven.

Voorbeeld 5:
Tijdens een serie toespraken op een drinkpartij brengt het dorpshoofd *Wusuhwahwele* de dood van een onlangs gestorven smidsvrouw in verband me een verontrustend groot aantal recente sterfgevallen: "Dat is doordat jullie niet willen luisteren. Dat zeg ik omdat het dorp bedorven is. Wa de dag dat de smidsvrouw gestorven is, heb ik geschreeuwd dat niemand h veld in moest gaan. Want de dingen van de smeden zijn altijd erg. 'Geen regen, geen regen' (schreeuwden jullie: d.w.z. jullie waren bang dat de regen zou uitblijven, en dus moest ik volgens jullie dat ritueel verric Het was immers een tijd droog geweest. De volgende dag regende het echt weer en dus:) na één dag wilden jullie me niet meer gehoorzamen: hoe ka dan weten wat er slecht zal zijn?.....
Terwijl men met het lijk liep, zag ik de mensen om me heen op het land het werken. Men is nu als de apen, als de dieren van het veld..... Hoe kan ik nu *kahi meleme* als men mij niet respecteert?"

Gebrek aan respect en gehoorzaamheid aan de hoofdman vormen geen recente o wikkeling, altans de verhalen van de oude mannen over hun verleden wijzen in die richting. Met smaak kunnen zij vertellen hoe zij het dorpshoofd vrc ger konden laten praten en hun eigen zin deden. De autarkie van het indivi is de keerzijde van de geringe centralisatie van autoriteit. De hoofdman b

seft zelf maar al te goed geen sancties te hebben:

Voorbeeld 6:
In hetzelfde gesprek als hierboven komt men op het probleem van het *caca*, een gokspel. Van hogerhand wordt gevraagd hier iets tegen te doen, maar het hoofd voelt er niet alleen weinig voor, hij geeft ook duidelijk zijn onvermogen aan er daadwerkelijk iets tegen te ondernemen:
"Die mensen van de *caca*, als het wijkhoofd het hun wil verbieden, zoeken zij middelen om op goede voet met hem te komen. Zelfs als zij elkaar zouden doden, ben ik daar niet bij en is het niet in mijn wijk. Wie vraagt het mij? Zij doen zoals jullie hen zien doen. Omdat *shala* (god) me Mogodé gegeven heeft, heeft hij me dan het huis van iemand gegeven om te commanderen? Wie me niet mag gaat van mijn grond af en naar het dorp van een ander. Pas als iemand het dorp verlaat en op andere grond gaat wonen weet ik dat hij niet van me houdt."
(Door de spreekstijl is het weinig doorzichtig. Er zijn *caca*-spelers bezig geweest, de wijkhoofden hebben er niets tegen gedaan en dus kan het dorpshoofd er ook weinig tegen doen. Het dorpshoofd is tevens hoofd van één van de wijken van Mogodé, vandaar de nadruk op "mijn wijk".
"Eigenlijk," zegt hij, "gaat het mij weinig aan. Ik ga over een dorp met mensen, niet over huizen").

Zijn gehoor is altijd vol begrip voor dit probleem. Iedereen vermaant na zo'n betoog iedereen om toch vooral de hoofdman te "volgen".

Voorbeeld 7:
Eén van de weinige christenen van het dorp zei naar aanleiding van het verwijt dat men bij de begrafenis van de smidsvrouw toch het veld was ingegaan: "Degenen die het eerste het veld ingingen spreken hier het eerste. Tot wie spreken we eigenlijk? Er zijn in een huis vele hanen, maar één haan kiezen wij als *ngulu rhɛ* (de huishaan, een symbool voor het hele erf). Zoals wij de haan kiezen, zo kiezen we ook het hoofd. Is hij misschien klein? Hebben we hem niet als hoofdman gekozen? Al zeggen jullie dat wij *persunu* zijn (lett. Fulani, de christenen worden soms met dezelfde term aangeduid als de moslims), wij zijn toch samen met jullie. Wij respecteren de hoofdman ook en zeggen anderen het ook te doen. Jullie moeten God op jullie manier, de manier van onze voorouders, vragen om dit kwaad van de dood weg te halen".

Ondanks deze instemming met de woorden van het dorpshoofd blijft ieder zijn eigen weg gaan. Ging het in bovenstaande voorbeelden nog om een passieve vorm van verzet tegen autoriteit, botsingen tussen een hoofd en een individuele *za* (man) kunnen veel directere vormen aannemen. In het volgende voorbeeld treedt het dorpshoofd op in zijn hoedanigheid van wijkhoofd van de wijk Gwassa:

Voorbeeld 8:
Tijdens een werkgroep van *Demushi* ontstaat ruzie bij het drinken na afloop van het werk. Normaliter krijgt het dorpshoofd of het wijkhoofd de eerste kalebas bier. In dit geval krijgt *Wusuhwahwele*, die zowel dorpshoofd als hoofd van de wijk Gwassa is, de eerste kalebas aangeboden. Hij weigert deze echter. Want wat is er aan de hand? *Demushi* heeft onlangs laten weten dat

hij niet onder *Wusuhwahwele* als wijkhoofd wil ressorteren, maar in de aa grenzende wijk *Kelungudurhwu* waarvan *Hake* hoofd is.
Het huis van *Demushi* ligt nl. practisch op de grens tussen beide wijken, geografisch zou dit best mogelijk zijn.
Wusuhwahwele zegt: "Ik drink niet; eerst moet het wijkhoofd komen. Die i er nu niet. *Demushi* heeft me geslagen en me gezegd dat ik niet in staat als zijn wijkhoofd op te treden. Ik ben hier nu als privé-persoon. Waar het wijkhoofd dat over dit erf gaat? Ik ben niet ontevreden; ik houd van werkers, zij krijgen hier bier. Ik ben blij dat er gewerkt wordt tot hee het veld in cultuur is gebracht. Alleen wat je mij vraagt, dat kan ik ni Doordat de mensen later binnenkomen wordt er overheen gepraat, tot ook h duidelijk wordt dat er iets mis is. Iemand legt hen uit dat het dorpshoo wacht op het wijkhoofd alvorens te drinken.
Wusuhwahwele: "Zo is het. Jullie allemaal volgen mij. In de andere huize hier in de buurt drink ik. Als jullie me volgen, waarom drinken jullie a ik niet drink? Jullie hadden me moeten begrijpen. Hij weigert me als hoo dus drink ik hier als gewone man, niet als hoofd".
Uiteindelijk drinkt hij wat bier uit een andere kalebas, niet uit die va het wijkhoofd. Als hij even later vertrekt, begint *Demushi*, die al die t zwijgend toe heeft zitten horen, zich te verdedigen, o.a. met het volgen argument: "Wie moslim wil worden, wordt moslim, en wie Kapsiki wil blijv doet dat ook zoals hij zelf wil". De andere aanwezigen zijn het daar nie mee eens: "Als de hoofdman iets tegen het wijkhoofd heeft, volgen we toc het dorpshoofd." Zij leggen *Demushi* het zwijgen op (maar niet zichzelf). Toch zijn sommigen uit *Kelungudurhwu* het later wel eens met *Demushi*: "De mensen uit Gwassa moeten het dorpshoofd maar volgen". De facties verdele naar de wijk. Terwijl de mannen discussiëren staan de vrouwen, die voor bier gezorgd hebben, in de deuropening te luisteren.

De dorpshoofden van de Kapsiki opereren niet autonoom. De dorpen maken d uit van een groter politiek systeem, dat tegenwoordig meer en meer zijn inv doet gelden. De gevolgen hiervan op het regionale niveau, waar het nieuwe b kaders schept voor de afzonderlijke Kapsiki- en Higi-dorpen, zullen in 6.2. besproken worden. De interne politieke structuur van het dorp verandert er ook door; het zijn deze lokale gevolgen van het makro-politieke systeem die spanning tussen individu en autoriteit, zoals die in de verhouding individu hoofdman zijn gebleken, nog doen toenemen. De nationale autoriteiten leggen nieuwe verplichtingen op aan de Kapsiki, en de dorpshoofden en wijkhoofden nen toe te zien op de vervulling daarvan. Deze "staatsburgerlijke" plichten helzen o.m. het betalen van belasting, het schoon houden van de autowegen d het gebied (voor diegenen die niet aan de weg werken is de belasting hoger) bezit van identiteitskaarten en het partijlidmaatschap. Zo dient in Kameroe iedere volwassen man lid te zijn van de enige politieke partij die daar toe staan is, de UNC (Union Nationale Camerounaise). Ieder jaar dient men daarv zijn contributie te betalen, waarvoor dan een lidmaatschapskaart wordt vers Nu wordt het aantal volwassen Kapsiki-mannen door de overheden doorgaans la ingeschat dan werkelijk aanwezig is. Daardoor hoeven sommigen onder hen gee

belasting te betalen. De vraag wie tot deze "uitverkorenen" zal behoren is oorzaak van vele conflicten. Aangezien het vooral de wijkhoofden zijn die belasting garen en partijkaarten verkopen, komt de kritiek op hun hoofd neer. Meestal betekent dit dat zij er geld bij inschieten doordat zij op eigen kracht enkele ouden uit de wijk vrijhouden. De andere eisen van het bestuur geven meestal minder problemen. Mensen willen best een dag de weg komen schoonmaken na de regentijd, mits de traditionele procedure wordt gevolgd en men na afloop dus voldoende bier kan drinken. Wanneer er officiële feesten zijn, zoals de verjaardag van de onafhankelijkheid, of wanneer een figuur van nationaal aanzien het gebied bezoekt, dienen de wijkhoofden de mensen bijeen te roepen om aan de feestelijkheden luister bij te zetten door hun aanwezigheid. Ook hiervoor lenen de Kapsiki zich makkelijk, temeer daar van overheidswege soms boetes in het vooruitzicht worden gesteld voor degenen die niet komen. Ook wanneer er gestemd moet worden geven de Kapsiki graag aan die oproep gehoor; zij maken daar zelfs een hele feestdag van, kleden zich mooi, praten en drinken de hele dag bij elkaar terwijl de smeden her en der serenades brengen.
Wel problematisch is het daarentegen wanneer de autoriteiten iets af willen schaffen. Vaak komt dat niet voor, maar moeilijk is het wel. In voorbeeld 6 is al het *caca*-gokspel genoemd, waar de autoriteiten tegen gekant zijn.
Andere zaken betreffen het gebruik van bepaalde magische middelen in de rechtspraak (zie onder 6.3.) en - uiteraard - het voeren van oorlog.
Aangezien het juist de wijkhoofden zijn die in dit spanningsveld van autarkie en autoriteit staan, brengt hun ambt nogal wat frustraties met zich mee. Immers, de eisen van de staat komen via de wijkhoofden bij de mensen, en deze wijkhoofden genieten niet dat aanzien dat het dorpshoofd ondanks alles toch ten deel valt. Daarom komt het nogal eens voor dat van wijkhoofd wordt gewisseld. Tijdens de anderhalf jaar van ons verblijf zijn in drie wijken nieuwe hoofden gekomen. De volgende twee voorbeelden laten zien hoe de bovengenoemde eisen van de overheid de wijkhoofden in de problemen brengen:

Voorbeeld 9:
De oude mannen van de wijk Wula hebben hun wijkhoofd *Vandu Mpedli* uit zijn ambt ontheven. Zij waren ontevreden over hem en hebben het dorpshoofd verzocht *Sunu Galea* tot wijkhoofd te benoemen. Hun motief was dat *Vandu* hen dit jaar belasting had laten betalen. Vanouds waren de oude mannen vrijgesteld geweest van belasting; zij werden nl. niet meegeteld bij de tellingen, en gaven slechts zo nu en dan een geit als er autoriteiten kwamen. Nu moesten ze ineens belasting betalen en dat namen ze niet. Hun verzoek werd ingewilligd en *Sunu* werd wijkhoofd.

Voorbeeld 10:
Tijdens het gesprek van voorbeeld 6 wordt één van de wijkhoofden, *Kweji Hake*,

aangevallen vanwege het feit dat hij niets tegen genoemde *caca* (gokspel) onderneemt. Hij verweert zich als volgt:
"De mensen,die ruzie zoeken zijn de mensen die geen *caca* spelen, want z komen kijken, drinken bier en maken ruzie. De *caca*-spelers zelf vechten niet. Ik heb niets te zeggen: zien jullie een baard bij me of witte har (d.w.z. ik ben jong en moet naar jullie luisteren). Wat mij betreft ik houd er mee op wijkhoofd te zijn. Sinds ik het ben, heb ik er geen geld voor gekregen. Eerst verbouwde ik veel, en heb met het geld de initiati van mijn broer betaald en het huwelijksbier van mijn zuster; sinds ik w hoofd ben verbouw ik niet meer. Vraag het mijn vader maar: sinds ik wij hoofd ben sterf ik van de honger. Ik loop steeds met een kalebas om gie te kopen. Men brengt mij de kaarten van de partij en ik verdeel die goe maar men zegt: 'Hij heeft zijn schoonvader niet gegeven, hij heeft die die niet gegeven', maar ik weet dat ik ze juist heb verdeeld. Men zegt: 'Hij betaalt zelf geen belasting, zijn vader betaalt geen belasting', e toch zie ik dat ik al mijn geld verlies met wat ik voor anderen betaal. heb 500 CFA verloren met die kaarten. Ikzelf, ik rust nu uit, ik houd e mee op. Ik heb er genoeg van. Toen men zei dat ik de jongens van het do bederf door *caca* toe te laten, heeft dat mijn hart zeer gedaan. Ik sto mee. Zelfs als ze nu vlak voor mijn huis *caca* gaan spelen, geef ik hen mat. Ze zeggen dat ik het dorp bederf, maar ik zie dat de spelers niet len en ik kan het hen nu niet verbieden. Ik rust uit!"
Zijn vader valt hem bij: hij moet nu maar eens op het land gaan werken. dorpshoofd neemt dan het woord. Hij verwijt *Kweji Hake* dat deze alle pr blemen alleen probeert op te lossen. In zijn toespraak, mede door de in rupties, wordt duidelijk dat het nieuwe wijkhoofd al gekozen is op voor van *Hake*. Hij wist dat het hoofdschap van de wijk zou gaan wisselen en hield in de vergadering de eer aan zichzelf. Zijn armoede is dan ook wa overdreven voorgesteld, maar daar was de aanleiding debet aan.

Hoofdman en wijkhoofd zijn dus vrij onmachtig om de autarkie van het in vidu effectief te doorbreken. Beide functionarissen hebben wel invloed op gang van zaken in het dorp, maar in beginsel regelt iedereen zijn eigen za Nu is het ook zo dat de individuele Kapsiki voor het merendeel van zijn pr blemen geen beroep hoeft te doen op enige centrale autoriteit. Andere middelen staan hem ten dienste, in aard en toepassing afhankelijk van het soo probleem. De Kapsiki onderscheiden inheems een vijftal typen moeilijkheden in een individu verzeild kan raken, nl. overtreding van de taboeregels, to verij, schulden, conflicterende claims op eigendommen en tenslotte rechtst se ruzies. Alleen voor dit laatste type zijn de wijk- en dorpshoofden van lang, waarover hieronder meer. De eerste twee typen, toverij en taboe-over tredingen, worden via de diverse vormen van divinatie en het daarbij behor ritueel afgehandeld. Waar twee uitspraken met elkaar in conflict zijn zond dat een derde partij de beslissing kan brengen, moet het hanengericht een lossing geven, een vorm van divinatie die wij onder 6.2.2. zullen behandel De belangrijkste groep problemen is die van de schulden. Over het algemeen men niet snel met invorderen van schulden; wij zagen dat reeds bij de brui prijzen. Vordert men toch dan is de sanctie de zg. *sekwa*, een magisch-reli

eus middel. Wie schuld heeft, vreest de *sekwa*.
Wanneer een schuldeiser het middel op het erf van zijn schuldenaar zet, sterft iedereen in die *rhɛ*; zelfs een buitenstaander die toevallig binnenkomt zou sterven. Is er echter geen sprake van schuld, dan behoeft niemand de *sekwa* te vrezen, zelfs al zouden er grote hoeveelheden worden aangevoerd.
Al kan men tegenwoordig een beroep doen op een rechtbank voor de vordering van schulden, nog steeds vormt *sekwa* de voornaamste sanctie. Het gebruik van of dreigen met *sekwa* wordt sociaal niet afgekeurd omdat het slachtoffer altijd schuldig is, maar het middel is wel te sterk om er achteloos mee om te gaan.
In de praktijk dreigt men alleen met *sekwa*. Men noemt het tijdens de onderhandelingen, heeft het soms bij zich, maar meestal blijft de dreiging van de *sekwa* op de achtergrond.

Sekwa kan op verschillende manieren gemaakt worden en de oudere mannen zijn algemeen op de hoogte van de samenstelling. Iedereen kan dit voor zichzelf maken. Voor de normale soort gebruikt men de schors van de *pesekene* (Piliostygma thonningii (Schum.) Milne-Redh.) en bladeren van de *kwantereza* (Cassia singuena Del.), *safa*-bladeren (Combretum) en *haze* (Cymbopogon), die men buiten in een pot bewaart. In de zesde maand wordt daar een rode haan op geslacht, elk jaar. De pot wordt buitenshuis bewaard op een aan anderen onbekende plek, want het "medicijn" is dermate sterk dat men er, ondanks de veiligheid van de schuldeloze, toch maar liever voorzichtig mee is. In sommige dorpen wordt het in de *derha* bewaard. Een andere vorm is die van de *dambatsaraka*: als men een *dambatsaraka* (een vogel) dood op zijn nest ziet liggen, neemt men het lijk mee, doet dat in een kruik, waarnaast men *hwɛbɛ* (Crinum) laat groeien. Die *hwɛbɛ* wordt gemengd met *pesekene* en vormt zo de *sekwa*. Deze *sekwa* is zeer sterk. De *dambatsaraka* is toch al een gevreesd dier, want ieder die zijn nest aanraakt, zal nooit meer ophouden met werken; zoals de *dambatsaraka* voortdurend met zijn nest bezig is, zal degene die aan zijn nest komt, steeds met zijn huis bezig zijn, totdat hij sterft van het werken.

Zo heeft de individuele Kapsiki het merendeel van zijn rechtsbescherming zelf in handen. Alleen in die moeilijkheden die de sociale rust bedreigen, zoals ruzies en vechtpartijen, is er enige ingreep van buitenaf. Krijgt iemand ruzie met een ander, dan wordt de zaak door het wijkhoofd besproken en bemiddeld voordat het tot vechten komt. Hoewel men over het algemeen helemaal niet bang is voor ruzie en ook geen reden ziet om dit met alle geweld te voorkomen, is in sommige omstandigheden een geschil toch weinig op zijn plaats. Een voorbeeld:

Voorbeeld 11:
Op de markt van Mogodé krijgen een man en een vrouw ruzie. De man, uit Kamalé, heeft lang geleden de vrouw ooit "gezocht" en wat shillings gegeven, welke zij eerst geweigerd had, maar toch had aangenomen.

Kweda, de man, heeft lang gewacht of zij hem zou komen trouwen maar dat niet gebeurd, en daarom vraagt hij nu zijn shillings terug. De vrouw ont kende dat het er zes waren, volgens haar ging het om vier shilling (± *f* Dit is aanleiding tot hevige ruzie, met tal van omstanders die zich erir mengen. De *mblama* van de vrouw, *Teri*, komt erbij en zegt: "Het is niet g om op de markt ruzie te maken. Ga daar verderop zitten om samen de zaak bepraten, en anders ga je (de vrouw) veel meer betalen dan zes shilling. Hij slaagt erin zich uit de kluwen omstanders los te maken, en gaat same met hen onder een boom zitten. De omstandigheden waarop de shillings zij gegeven (op een steen gelegd) en verdere details worden uitgelegd. Uitei delijk blijkt het 6 shilling gebleven te zijn. De vrouw laat op een gege ven moment nog 5 muntstukken zien die van de man zouden zijn, maar geeft na aandringen van *mblama* toch zes. Zij stelt ze aan *Teri* ter hand die ze telt en aan *Kweda* geeft, nadat hij de vrouw heeft weggestuurd.

Een dergelijke bemiddeling geschiedt alleen op basis van het vertrouwen dat het wijk- of dorpshoofd geniet, want, zoals gezegd, sancties om beslissinge af te dwingen heeft hij niet.

Dergelijke, zeer informele en schijnbaar terloopse besprekingen kunnen c groepen aangaan inplaats van individuen. Meestal is het dan het dorpshoofd uitspraken doet, maar ook de oude mannen van het dorp, die bij de gelegenhe toevallig aanwezig zijn, kunnen een zeer grote inbreng hebben.

Voorbeeld 12:
Na de begrafenis van *Kwanyɛ Made* zitten de clanleden te wachten op de te ruggave van de begrafeniskleding. Gisteren was hun clangenote bij haar laatste dans hierin getooid. Nu halen zij hun eigendom weer op en bespre ken de begrafenis. De hoofdsmid, *Gwarda*, zegt dan plotseling dat hij gis ren één van de vrouwen heeft horen zeggen: "Dit is de smaak van de dood' Dat zou inhouden dat de overledene door magie gedood is als vergelding voor soortgelijke magische moorden. De smid vertelt dat dan aan het dorp dat ook aanwezig is. Deze vraagt de betreffende vrouw of zij dat gezegd heeft, hetgeen zij ontkent. De zusterszoon van de overledene zegt: "De s den hebben het natuurlijk slecht verstaan, want zij waren uiteraard dror Alle leden van de clan *karhwaba* die daar op hun kleren wachten, mengen z erin: "Misschien hebben de smeden het slecht verstaan; beter om niet naa het hanengericht te gaan, dat is veel heter (duurder). Veel beter om hei gewoon maar te vergeten". Dat is ook de stilzwijgende conclusie waartoe komt: zelfs al hebben de smeden het gehoord, dan zou de vrouw er nu toch ook achter moeten staan en een beschuldiging aandurven; de zaak kan bete vergeten worden.

Opmerkelijk is dat de conclusie in een gesprek komt als *communis opinio* maar ook door de hoofdman niet als conclusie wordt geformuleerd. Uiteindel moeten smeden en vrouw zelf maar zien wat ze met de meningen en adviezen v ouden van het dorp doen. In dit geval lag dat nogal makkelijk omdat smeden gauw een zaak zullen aanspannen, zeker niet wanneer zij er alleen maar op uit zouden gaan. Als de betrokkene inderdaad magisch gedoood zou zijn, is taak in het begrafenisritueel bijzonder snel afgelopen en dat betekent dat

inkomsten derven.

6.1.3. Vriendschap

Door alle formele en institutionele bindingen heen lopen persoonlijke relaties tussen individuen, die in het dagelijks leven van groot belang zijn; deze betrekkingen noemen wij hier "vriendschap". Iedere man en vrouw heeft zijn/haar speciale vrienden of vriendinnen; deze wonen soms buiten het eigen dorp, maar meestal binnen het dorp. Onder die groep van vrienden worden enkelen in het bijzonder genoemd, en wel de *mɔɛ kwatla pela*, "de vrienden door wie men de nagels laat snijden", d.w.z. de intieme vrienden.

Vriendschap gaat over institutionele grenzen als wijk- en clanlidmaatschap heen en overbrugt ook de sociale afstand tussen smeden en niet-smeden. Al zijn smeden de sociale minderen en vindt men hen als groep smerig en vies, vriendschap tussen een *rerhɛ* (smid) en een *melu* (niet-smid) is heel gewoon. Iedere smid heeft *melu* in zijn vriendennetwerk, maar niet iedere *melu* heeft smidsvrienden. Hetzelfde geldt voor de vrouwen.

Een man drinkt samen met zijn vriend, speelt *tserhwe* of *ciga* ("bordspelen") met hem, zoekt hem op als er bier gebrouwen is in één van beide huizen om het samen op te drinken en loopt met hem door het dorp als er weinig te doen is. Vrienden gaan samen naar de markt van een naburig dorp om daar wat te drinken, wat te kopen, een vrouw te "zoeken" of wat handelswaar te verkopen. Tegen elkaar kunnen ze klagen over derden en problemen van de eigen *rhɛ* bespreken. 's Avonds eet men vaak bij zijn vriend, waarna beide vrienden nog wat door het dorp flaneren of bij het *caca*-spelen gaan kijken, ergens in een hut in de buurt. Kleine geschenken als kolanoten, tabak, wat geld of wat bier onderhouden de vriendschap, maar de ware toets is de economische: de echte vriend helpt bij het trouwen van een vrouw met bier, boule, geld of geiten.

Een vrouw gaat regelmatig samen met haar vriendinnen hout hakken, water halen en alle verdere verplichtingen buitenshuis vervullen. Vriendinnen kunnen elkaars kinderen verzorgen, al wordt dat meestal binnen het erf of met buren geregeld, vlechten samen aan hun tas of verkopen hun pinda's gezamenlijk op de markt. Wanneer de één bier gebrouwen heeft, laat zij de ander er wat van drinken, en mocht een dochter van de één trouwen, dan helpt de ander haar met de vele soorten ceremonieel voedsel die bereid moeten worden.

Vriendschap tussen een man en een vrouw komt voor, maar de verdenking van een mogelijk huwelijk ligt voor de hand. Sommige vrouwen beginnen daarom niet aan vriendschap met andere mannen, maar het merendeel van hen noemt drie of vier mannen haar vriend. Kleine geschenken markeren ook deze relatie: de man

geeft de vrouw wat geld, een muisje of een kippetje voor de saus, wat tabal om te snuiven (vooral oudere vrouwen snuiven graag), terwijl er bier, pind en geld van de vrouw naar de man gaan. Dit soort vriendschap is altijd beperkt tot het dorp; bij vriendschap van een vrouw met een man uit een ande dorp ligt een huwelijk ook wel erg voor de hand. Binnen het dorp is deze v denking door de regel van dorpsexogamie van de *kwatewume* minder sterk. Vri schap ontstaat ook vaak tussen een verwante man en vrouw voor wie een exo mieregel geldt. In het huishoudbudget zagen we al dat de man regelmatig kl geschenken aan vrouwen gaf: hij stopt zijn vrouwelijke *mɔɛ* (vriend) regelmatig wat toe, waarvoor hij soms geld bij zijn eigen vrouw moet lenen. Ove gens bereikt de vriendschap tussen een man en een vrouw nooit die vanzelfs kende intimiteit die vriendschap tussen sexegenoten kan kenmerken.

De mannen [1] hebben hun vrienden over het algemeen wijder verspreid over dorp en in andere dorpen. Vriendinnen van vrouwen wonen meestal dichtbij, dezelfde wijk, vaak naaste buren. Vrouwen blijken zich binnen het dorp min te verplaatsen: water putten en hout halen zijn de enige taken waarvoor gr afstanden binnen het dorp worden afgelegd, en deze taken worden doorgaans een aantal vrouwen tesamen verricht. Daarnaast is de vrouw weinig mobiel, geringe mobiliteit binnen het dorp, die scherp afsteekt tegen haar mobilit tussen de dorpen. Vooral als de vrouw pas in het dorp is aangekomen, is di duidelijk. Onlangs ingetrouwde vrouwen antwoordden op de vraag naar vriend dat zij nog niemand kenden, alleen wat in de wijk liepen met een paar vrou uit de buurt. Andere vrouwen gaven te kennen dat zij niet in andere wijken men omdat zij daar geen broers hadden. De vrouwen daarentegen, die al lang in het dorp waren, voelden zich veel vrijer, hadden veel meer vriendinnen en ook buiten de wijk, en kwamen in vele *rhɛ*: "Ik kom overal, de *rhɛ* is ni voor één persoon". Niet alle vrouwen delen dit gevoelen. Verschillenden va vertelden dat er niemand in het dorp was die "van hen hield"; iedereen was tegen hen,zij hadden geen vrienden. Opvallend veel meer vrouwen dan mannen dit. De tijdelijkheid van de vrouw maakt haar ook kwetsbaar voor eenzaamhe het dorp; enerzijds zijn volgens één informante "alle mannen tegen mij; he zijn immers mannen", aan de andere kant zegt een vrouw: "De andere vrouwen tegen mij. Zij zeggen dat hun man niet van hen houdt vanwege mij; dat bewi dat zij tegen mij zijn".

Jongere mannen hebben meer vrienden dan oude mannen; heel oude mannen e vrouwen vereenzamen.

Voorbeeld 13:
(oude man): "Ik ben zo oud. Niemand houdt van me. Ik kan geen *zhazha* (b

gerecht) meer klaarmaken samen met een vriend. Wie mij nu een vrouw zou geven, dat is mijn vriend, maar welke vrouw krijg ik? Ook onder de vrouwen heb ik geen vriend. Wat zou ik ze moeten geven? Niemand houdt van me. Allemaal *rhwɛ* (magie) hebben ze om mijn huis gedaan, maar god beschermt me tot nu toe".
(oude vrouw): "Waarom zou ik een vriendin hebben? Wat zou ik haar moeten geven? Waarom zou ik vijanden hebben? Ben ik de vijandschap soms waard?"

Jonge mannen en soms ook jonge vrouwen zijn optimistischer, en geven meestal zo'n tiental namen als vriend, mannen zowel als vrouwen.

(man) "Iedereen houdt van me, behalve de *karhwɛ* (tovenaars); alleen mijn *zamale* is mijn vijand" (man van dezelfde vrouw).

Veel vriendschappen worden formeel bekrachtigd, zij het vroeger meer dan tegenwoordig. Een man slacht dan een geit, laat bier maken en nodigt zijn vriend uit. De hele dag eten en drinken ze samen in de *rhɛ*, en de vriend keert pas na zonsondergang voldaan naar huis terug met nog een flink stuk geitevlees. Een paar maanden later slacht de vriend, brouwt bier en nodigt de eerste uit bij hem te komen eten en drinken. Ook vrouwen sluiten op deze wijze vriendschap, vooral vlak na de feesten van hun eerste huwelijk. De beide etentjes worden dan op opeenvolgende dagen gehouden. Na een dergelijk ceremonieel zijn er een aantal traditionele vormen van bijstand: vrienden helpen elkaar met hun bruidsprijzen, maken rood bier voor het *makwa*-feest, drinken na een offer als eerste de *tɛ* (bier) die daar bij hoort, en bij overlijden van een vriend stuurt men een grote kruik wit bier als hulp voor de nabestaanden, de zg. *yɛmu nhwene* ("rouw-water").

Vrienden kunnen hun kinderen met elkaar laten trouwen, maar al maakt dat het huwelijk wel makkelijk, het verandert de vriendschap wel: men wordt van *mɔɛ* dan *mɛkwe*, en velen willen dan ook juist niet dat de kinderen met elkaar trouwen om de vriendschap niet te bederven. Uiteraard zal niemand de vrouw van zijn vriend stelen en kan hij die vrouw als vriendin hebben zonder dat dit problemen geeft. Als zij bier gemaakt heeft om te verkopen, houdt ze een kruik achter om haar man samen met zijn en haar vriend te laten drinken. Heel vaak treedt een vriend op als sociale vader van een *makwa* of rituele vader van de initiandus, functies die nogal eenmalig zijn en geen problemen opleveren.

6.2. Bindingen tussen de dorpen

De Kapsiki-dorpen zijn elkaars vijanden; men voerde vroeger veel oorlog onderling. Toch schiep deze situatie een zekere band tussen de dorpen, zoals we in de eerste paragraaf hieronder zullen zien. Met de pacificatie is de invloed van de nationale staten geleidelijk aan gegroeid, hetgeen tot steeds ingrijpender veranderingen leidt, zoals in 6.2.2. uiteen wordt gezet.

6.2.1. *Mpa*, interne en externe conflicten

De Kapsiki-maatschappij is in hoge mate getekend door de endemische oor log binnen en vooral tussen de dorpen. Sinds de Tweede Wereldoorlog, zijn oorlogen tussen dorpen practisch geheel verdwenen; tijdens ons verblijf he ëën dorp een overval gepleegd op een ander dorp en een persoon tot slaaf g maakt, maar dat is uitzondering geworden. Toch leeft de oorlog nog volop i de herinnering van de informanten. De oude mannen vertellen met gusto over dorpen die zij bevochten hebben, en zorgen dat de jongeren uitstekend op d hoogte blijven van de vroegere gevechten. Vertellen over de oorlog is een riete ontspanning als mannen bij elkaar zijn. Door de intensiteit van de g baren en de weelde aan ideofonen in de taal lijkt het verhaal voor de toeh der/toeschouwer meer op een opvoering dan op wat anders! De verteller laat pijlen opnieuw vliegen, kreten van pijn weerklinken door de hut en de toeschouwers slaan zich op de dijen van het lachen als ze horen hoe een dorps noot destijds lag te kermen omdat hij getroffen was (vooral als deze nog i leven is). De Kapsiki en Higi zijn een agressief en wantrouwig volk dat sn de wapens opneemt en prestaties op krijgsgebied dan ook zeer weet te waard Al behoren de feitelijke gewapende conflicten, zoals hieronder beschreven, ruim een generatie tot het verleden, de waardering bestaat nog en de gevol van deze endemische oorlogvoering in met name de sociale organisatie zijn onverkort terug te vinden.

De Kapsiki kennen een escalerend systeem van vechten, vergelijkbaar met elders in de literatuur over primitieve oorlogvoering een "graded system o violence" is genoemd (Chagnon 1968, Lloyd Warner 1937, Otterbein 1968). Er zijn drie typen conflict te onderscheiden, nl. binnen de clan, binnen h dorp, en tussen de dorpen, waarbij steeds meer en dodelijker wapens worden hanteerd. Onderstaande tabel geeft hier een overzicht van (cf. Otterbein 1968:201):

Tabel 15: Overzicht gewapende conflicten

	conflicttype	combattanten afkomstig uit	gebruikte wapens			bemiddeling
			hout	ijzer	gif	
1	*mpa cɛ*	één lineage of één clan	X			clangenoten
2	*mpa derha*	verschillende clans, wijken of fratries in één dorp	X	X		dorpshoofd wijkhoofd *mnzefɛ*
3	*mpa te mpa* of *rhwebe*	verschillende niet-verwante dorpen	X	X	X	via dochterszoon

Type 1 is het handgemeen tussen twee clangenoten, die in hun opwinding hun argumenten kracht bij zetten met knuppels. Het blijft een individuele zaak; de ideologie van onderlinge eenheid is sterk genoeg om te voorkomen dat lineages als groep tegen elkaar gaan strijden. Binnen één *kayita* behoort niet gevochten te worden; gebeurt dit toch dan snellen de oudere mannen nabij om de vechtenden te scheiden. Bij zo'n handgemeen wordt alleen een knuppel gebruikt, geen ijzeren wapens: het blijft een gevecht binnen de hut, *mpa cɛ*.
Veel belangrijker is type 2, het gevecht op de voorhof (*mpa derha*). Hier gaat het niet meer om individuen maar om groepen. De mannen van één clan, wijk of fratrie vechten samen tegen een andere soortgelijke groep. Wanneer men zo in groepen vecht, worden messen, speren en schilden gebruikt, ijzeren wapens dus.[2] Daardoor vallen er in de *mpa derha* slachtoffers. Bij zo'n gevecht kunnen het dorpshoofd, de wijkhoofden (vooral in een wijkconflict) of *mnzefɛ*, degene die het dorpsoffer verricht, tussenbeide komen om de strijd te beëindigen. Mocht er een dode vallen, dan bestaat de mogelijkheid de *keluhu*, de prijs voor manslag, te betalen.
Een dergelijk gevecht begint met een conflict tussen twee mannen naar aanleiding van vernieling van eigendom, beledigingen of ongewenste inmenging. Wanneer zij van verschillende clans zijn binnen één fratrie worden zij elk gesteund door de clanbroers; behoren zij tot verschillende fratries, dan verenigen de fratriegenoten zich in de strijd. In een enkel geval kunnen wijkgenoten elkaar in gevecht bijstaan, maar door de associatie tussen clan en wijk zal het verschil met een clanconflict niet zo groot zijn. De meeste *mpa derha* vinden plaats tussen fratries; niet alleen is toevalsmatig de kans dat twee

niet verwante mannen tot twee verschillende fratries behoren al meer dan 50%, de voornaamste functie van de fratries is juist deze oorlogvoering. hoofdstuk 3 hebben wij gezien dat de getalsterkte van deze fratries in ba wordt gehouden met het oog op de interne gevechten. Verhalen over *mpa der* gaan steeds over dit type strijd:

> Voorbeeld 14:
> Tien jaar geleden is in Mogodé nog een interne oorlog voorgekomen en we door een conflict tussen de *makwiyɛ* en de *makwajɛ*-clans. De laatsten ha den een "vrouw gestolen" van een *makwiyɛ* en de *zamale*-relatie was aanle ding tot het gevecht. Het handgemeen van de twee mannen "die op dezelfc vrouw waren" escaleerde snel tot een dag lang vechten tussen beide frat Bij die strijd is één *makwiyɛ* gedood, welke manslag overigens nog niet betaald; deze situatie veroorzaakt nog steeds veel spanningen tussen be clans.

Tot de *mpa derha* behoort tevens het gevecht tussen mensen uit twee verwant dorpen. Ieder dorp kent nl. een aantal dorpen waarmee een traditie van gem schappelijke afstamming wordt gedeeld; met deze dorpen vecht men niet. In veel gevallen houdt dit in dat bij manslag de bloedprijs betaald dient te worden en ook betaald kan worden. Soms betekent het slechts dat er geen sl ven gevangen mogen worden. Verschilt het daarin van de "echte oorlog" (zie onder), een reguliere strijd als tussen fratries komt tussen deze dorpen c niet voor, simpelweg vanwege hun onderlinge afstand. Men gaat geen expedit ondernemen tegen verwante dorpen. Zo wordt in Mogodé geen oorlog gevoerd n Garta en Ngkala, dorpen die van ex-Mogodéers heten af te stammen. Een ande verwant dorp, Mbororo, ligt te ver weg om voor gevechten in aanmerking te men.

> In enkele gevallen, vooral in het Zuiden van het Kapsiki-gebied, vechte verwante dorpen onderling wel. Zij gebruiken daarbij de voor de "echte log" gereserveerde pijl en boog als wapens en betalen onderling geen bl prijs. Hun verwantschap komt alleen tot uitdrukking in het feit dat zij geen slaven van elkaar vangen, waarmee een reden voor oorlogvoering weg

In de *mpa derha* kunnen, zoals gesteld, slachtoffers vallen; doordat er dui lijke sociale banden zijn tussen de strijdenden is de bewapening beperkt, bestaat de mogelijkheid om manslag te vergoeden, de *keluhu*, bloedprijs. Binnen één dorp is het mogelijk om door bemiddeling de gemoederen zo te be daren dat de getroffen clan instemt met een geldelijke genoegdoening. Dit een belangrijk mechanisme, want het voorkomt bloedveten binnen het dorp. D wijze van betaling of inning van de bloedprijs draagt daar het hare toe bi Het is nl. niet de vader van het slachtoffer, maar de moedersbroer die daa

de leiding heeft. Zoals in 4.2. gesteld is, "beveelt" de moedersbroer met name in de "temps forts" van het leven van zijn zusterszoon. Welnu, de dood is daar één van. De moedersbroer dwingt de schuldige clan of fratrie of zelfs het schuldige dorp (in geval van verwante dorpen) betaling af. Hij int de bloedprijs en verdeelt deze gelijkelijk over de clan van zijn zusterszoon, en die van hemzelf. Zouden de broers van het slachtoffer zich nu toch nog wreken, dan zou daarmee de betaling van de bloedprijs niet teniet worden gedaan want die betaling geschiedt aan de moedersbroer en niet aan de *kayita* van het slachtoffer. In geval van wraakmoord moeten de nieuwe schuldigen een nieuwe bloedprijs betalen, afgedwongen door de moedersbroer van het nieuwe slachtoffer. Daardoor is in de praktijk vete binnen het dorp een zeldzaamheid.

De *keluhu* moet worden opgebracht door de grootste groep die bij de gevechten betrokken is geweest; bij een clangevecht betaalt de hele clan mee, als er tussen fratries gevochten is moet de hele fratrie betalen, en in geval van manslag in-een verwant dorp wordt het hele dorp geschat:

Voorbeeld 15:
In een gevecht waarbij mensen uit Garta en Mogodé waren betrokken, doodden de Mogodéers een man uit Garta, uit een verwant dorp dus. Diens moedersbroer regelde de betaling van de bloedprijs in Mogodé; daarvoor kwam hij samen met een dochterszoon van Mogodé en vorderde vier koeien, een dozijn dekens, ongeveer twintig geiten, versiering, speren enzovoort. De mensen uit Garta die hij bij zich had bleven net zo lang goederen afvoeren tot het bovenstaande aantal was bereikt en de moedersbroer zei dat het genoeg was. Alle clans in Mogodé droegen hieraan bij, d.w.z. niemand kon de Garta-ers beletten zijn eigendommen weg te nemen.

Een bloedprijs wordt niet betaald maar weggenomen. De moedersbroer van het slachtoffer heeft als sanctie het gebruik van *sekwa*; de anderen zijn schuldig, en aangezien "*sekwa* het bloed volgt" werkt de *sekwa* zeer zeker bij bloedschulden. Daardoor hangt de dreiging van *keluhu*-betaling steeds boven ieders bezit. Eén van de redenen dat men zijn koeien vaak onderbrengt bij vreemden, vaak Mbororo-Fulani, is dat in geval van manslag door een clanbroer deze dieren daar niet wegens betaling van de bloedprijs kunnen worden weggehaald. Niemand dan de Fulani en de eigenaar weet dan precies om welke koeien het gaat, en zo is het bezit veilig voor de broers én voor de gevolgen van hun daden.

De grootte van de *keluhu* hangt af van de omvang van de schuldige groep; wanneer tussen clans betaald wordt, is het uiteindelijke bedrag veel lager dan in het hierboven genoemde voorbeeld, waarin een heel dorp meebetaalde. Als een clan een manslag binnen het dorp de bloedprijs heeft kunnen voldoen, wil men daar nog wel eens trots op zijn. De relatie tussen beide clans, al verstoord door de dood, wordt daar dan niet beter op. Het kan bijvoorbeeld een zekere re-

strictie betekenen voor de huwelijkskeuze. Wil een meisje uit de getroffen clan een man trouwen die nauw verwant is met de schuldige, dan krijgt zij t horen: "Ga je trouwen om te offeren op de *gumeze* van onze broer?" Wie nl. een man gedood heeft mag een speciale offerkruik laten maken, een *gumeze*. D vrouw zou dan op een kruik offeren die de schuldige heeft kunnen laten make wegens de dood van haar clanbroer.

Voorbeeld 16:
In voorbeeld 14 werd het gedode clanlid van de *makwiyɛ* genoemd waarvoor nog niet was betaald. Sinds dat gevecht zijn er beduidend minder huwelij geweest tussen de twee betrokken clans, nl. *makwiyɛ* en *makwajɛ*. Misschie is de neiging van de laatsten om het *makwa*-huwelijk nogal eens binnen ei gen clan te sluiten (zie 5.3.) mede te wijten aan de snelheid waarmee zi vroeger naar de wapens grepen, waardoor zij met veel clans gebrouilleerc zijn.

Het laatste type gewapend conflict, nl. de oorlog tussen niet-verwante dorpen, is het enige waarbij alle inheemse wapens gehanteerd worden. Dat ka de vorm aannemen van een reguliere strijd tussen groepen mannen die zich op het gevecht hebben voorbereid (*mpa te mpa*) maar ook een plotselinge raid op nietsvermoedend dorp hoort daartoe (*rhwebe*). De belangrijkste toevoeging aa wapentuig is zoals op tabel 15 te zien is, het gebruik van pijl en boog, d. het gebruik van gif. Pijlen worden nooit zonder gif gebruikt en zijn dus ir menten gericht op het doden, en niet op verwonden zoals stenen, knuppels, n sen en speren.

Aanleidingen tot oorlog zijn vaak triviaal. Het gebeurde nogal eens dat opzettelijk provoceerde. Op mijn vraag "waarom", antwoordde informanten in zulke gevallen: "Waarom moet er een reden zijn? Zijn de vreemdelingen dan r onze vijanden?" Tijdens begrafenisdansen voor een dode moeten uit het veld paalde planten en grassen worden gehaald. Gaat het nu om een jonge dode, da halen de jongelui die planten van heel ver weg, uit het territoor van een a der dorp, en provoceren bewust conflicten daarover: *karhweze mɛ* ("de mond a ken"). Dat provoceren geschiedt nog steeds, al kunnen er tegenwoordig geen logen op volgen.

Uit een survey over alle Kapsiki en Higi-dorpen bleek dat de aanleiding voor oorlog de volgende zijn:

(bij alle dorpen zijn gegevens van het laatst voorgekomen gevecht gevraagd; ter vergelijking zijn de aanleidingen voor de interne conflicten bijgevoegd).

Tabel 16: Aanleiding voor gevechten

Aanleiding	type conflict	
	extern	intern
diefstal	9	2
vrouwen	9	6
bier-ruzie	2	5
ritueel	6	4
"overval"	2	2
	28	19

Diefstal, meestal van geiten of koeien, soms van knolgewassen (de zoete aardappel is een gewild object!) is voornamelijk aanleiding voor het externe conflict.
Bij diefstal binnen het dorp krijgt de schuldige een pak slaag als hij op heterdaad wordt betrapt (als men hem tenminste in kan halen). Als het niet duidelijk is,raadpleegt men het "hanengericht".

Vrouwenkwesties vormen de meest voorkomende aanleiding. Gaat het bij externe conflicten meestal om een echtgenoot die gepakt wordt wanneer hij zijn vrouw terug wil halen - de oorlog is dan het logische vervolg op de dood, verwonding of marteling van die man - bij het interne conflict is het contact tussen twee opeenvolgende echtgenoten voldoende om op allerlei manieren tot conflict te komen (zie voorbeeld 14). De invloed van vrouwen op de conflicten binnen het dorp is zelfs groter dan uit de tabel blijkt: ruzies tijdens drinkpartijen gaan vaak direct of indirect over vrouwen, en spanningen tussen "mannen die op dezelfde vrouw zijn" worden op allerlei fronten uitgevochten.

Bier-ruzies zijn binnen het dorp uiteraard veel frequenter dan daarbuiten,aangezien de gelegenheden dat men met *muntibu* (vreemdelingen) bier drinkt heel beperkt zijn. De aanduiding "ritueel" in de tabel slaat op al die gevallen waar tijdens een rituele periode ruzie omslaat in oorlog. Vooral de initiatie van de jongens is een tijd van provokatie. De initiandi moeten tijdens hun initiatieperiode vaak en ver het veld in, waarbij zij vreemdelingen lastig vallen door om geld te vragen en dergelijke. Daarbij komen ze vaak op terrein van een ander dorp en lokken de strijd uit. Ook tijdens de dansen van deze *gewela* (initiatie)

breken geregeld conflicten uit, net als tijdens de begrafenis.
Bij de rituelen dient ook de jacht gerekend te worden. Vooral in het begin
het jachtseizoen overschrijdt men in de rituele, collectieve jacht vanzelf-
sprekend de dorpsgrenzen, en de aanwezigheid van grote groepen vreemdelinge
op het dorpsterritoor kan voor de bewoner aanleiding zijn tot gewapende akt
Onder "overval" hebben wij die gevallen gerangschikt waarbij onverwacht vi,
delijkheden begonnen jegens iemand die zich op vreemd terrein bevond: een
die ruzie kreeg met een cliënt of een man uit *Xwerhe* die op de markt in Xy
als slaaf werd gevangen. Deze ruzies escaleerden zoals gebruikelijk snel t
groepsconflicten.

Men dient de aanleiding tot de strijd goed te onderscheiden van het doe
daarvan. In het gevecht streeft men er niet naar het aangedane onrecht te
redresseren, maar probeert men vijanden te doden en slaven te vangen, tenm
in de *mpa te mpa* en de raid. In de strijd met andere dorpen moeten vroeger
doden gewroken worden; de dood moet met de dood betaald worden. Slaven wor
gevangen om te verkopen. (Dit alles geldt voor de situatie zoals die bestor
één à twee generaties geleden).

Oorlog begint altijd onverwacht, zonder waarschuwing of oorlogsverklari
zelfs vaak onverwacht voor beide partijen. Als voorbeeld de laatste oorlog
Mogodé (omstreeks 1950).

Voorbeeld 17:
Tijdens het hoofdschap van *Deli Dlehwe* gingen de *gewela* van Mogodé in S
koutie op apen jagen en doodden er een aantal. De Sirakouti-ers protest
den: "Waarom hebben jullie onze apen gedood? Jullie gaan niet weg met d
apen". De jongens uit Mogodé renden naar huis, achtervolgd door de mann
uit Sirakouti en kwamen schreeuwend Mogodé binnen: "Die mensen uit Sira
kouti willen ons doden!" Onmiddellijk werden alle mannen in het dorp ge
waarschuwd, en ging men met pijl en boog, schild, mes en knuppel (om me
gooien) op weg. Al nam niet iedereen daadwerkelijk aan de strijd deel,
ging "iedereen" mee, alle mannen. Deze oorlog duurde één dag en na aflo
was één Mogodéer gedood en zes mannen van Sirakouti.

Zes doden aan één zijde is vrij veel, en ik vertrouwde deze "oorlogsver
slaggeving" van mijn informanten aanvankelijk niet. Navraag in Sirakout
gaf echter exact dezelfde informatie; soortgelijke controles in oorloge
tussen andere dorpen brachten eveneens aan het licht dat men zeer goed
de hoogte is van elkaars verliezen.
In het bovengenoemde geval werd er in Mogodé meegerouwd met de begrafen
dansen van Sirakouti, omdat zes doden teveel was; ook de vijanden waren
verdrietig over!
De oorlog werd ondanks de ongelijke dodencijfers niet meer hervat, door
grijpen van de nationale overheid.

Mannen die zich al in de oorlog hebben onderscheiden hebben een informe
aanvoerdersrol. Zij zijn de goede schutters, handige vechters en snelle lo

de goede jagers als er geen oorlog is. Voor zulke mannen wordt de term *mɛydala* of *katɛala* gebruikt. Zo iemand onderscheidt zich niet door andere kleding (c.f. Otterbein 1968:211) maar zijn kwaliteiten zijn bij vriend en vijand bekend. Deze mannen lopen voorop als de roep tot oorlog komt, met de pas geïnitieerden vlak achter hen aan. Wie aarzelt mee te komen wordt bespot: "Jij hebt zeker iets gestolen of overspel gepleegd!" (diefstal en overspel geven ongeluk op het slagveld).
Elk paar dorpen heeft zijn slagveld (*rhwa mpa*), een vlak stuk terrein zonder natuurlijke dekking, gelegen op de grens tussen beide dorpen. Hier aangekomen stellen beide partijen zich op hun eigen gebied op. Nergens is de grens zo duidelijk gemarkeerd als juist hier. De mannen verspreiden zich en beginnen te schieten. Ongeveer 20 à 30 man vecht tegelijk, de rest houdt zich voorlopig buiten schotsafstand van de vijand, en moedigt de eigen strijders met luid geschreeuw aan. Verder naar achteren doen de vrouwen hetzelfde. De oudere mannen proberen de jongens wat terug te houden opdat zij niet teveel risico lopen. Men vecht doorgaans in groepjes van 2 of 3 man, bewapend met pijl en boog, speren en schilden. Van een drietal hebben de buitensten een schild en speer. de middelste alleen pijl en boog. Deze laatste wordt gedekt door de twee schilddragers; zij openen zijn dekking, hij schiet tussen de schilden door en de dekking sluit zich weer. Wanneer de partijen dichter bij elkaar komen, blijven de boogschutters achter en gaan de speerdragers door. Zij gooien hun speren en trachten gevangenen te maken.

Een boogschutter kan ook zonder dekking opereren, waarbij hij de pijlen van de tegenpartij door vlugheid ontwijkt. Zijn taktiek is dan om te doen alsof hij op één man schiet, zich snel om te draaien en op een ander te schieten. Het benutten van terreindekking op de *rhwampa* is beschamend voor een echte strijder, maar tegen krijgslisten is geen bezwaar. Zo kan één partij voorwenden te vluchten: de mannen met speren en schilden rennen weg, maar de boogschutters verstoppen zich achter de stenen en schieten op de achtervolgers. Vluchtelingen worden nl. doorgaans achtervolgd tot aan de dichtstbijzijnde *rhɛ* (binnen het vreemde dorp waagt men zich zelden; daarvoor zijn de erven ook veel te effectieve vestigingen).

In de achterhoede zitten mannen met manden vol pijlen, smeden met koeiehorens met pijlgif waarin men de pijlen kan dopen. Sommigen proberen de pijlen van de tegenstanders op te rapen, een gevaarlijk werkje waarvoor men grote behendigheid moet hebben of het juiste medicijn moet bezitten. Vaak worden hiervoor kleine jongetjes gebruikt, want die lopen minder gevaar in de strijd; "Wie een jongen doodt die de *gewela* (initiatie) nog niet ondergaan heeft, zal zijn eigen zoon de initiatie niet zien volvoeren". Wie een vijand geraakt heeft

voegt zich bij de achterhoede en sluit daar zijn pijlkoker: voor hem is de strijd afgelopen; alleen als hij een erkende *mɛydala* (strijder) is kan hij de volgende dag weer meedoen.

Niet iedereen kan voluit deelnemen aan een oorlog. Diegenen die *kwesegu* zijn van het vijandelijke dorp en degenen die er een ritueel bondgenootsch (*ndedimerhu*, zie onder) mee hebben gesloten, dienen zich van vijandelijkhe te onthouden. Mocht één van de overigen een *mekwe* of *menu* ("verwant") tege over zich treffen, dan zoekt deze een andere plaats in de rij om te vechte

De meeste oorlogen duren twee dagen; de eerste dag wordt doorgevochten zonsondergang, waarop de volgende ochtend vroeg de oorlog wordt voortgezet De tweede dag wordt de strijd uitvoerig voorbereid. Ieder die mee gaat doe raadpleegt de krab (divinatie) om te weten wie voorop moet lopen, wat voor speciale rituele bescherming gezocht moet worden, welke offers gebracht mo ten worden e.d. Ook *mnzefɛ*, de voorganger in het dorpsoffer, raadpleegt de en offert volgens diens instructies op zijn offerkruik. Mocht de divinatie uitwijzen dat de oorlog ongunstig gaat verlopen, dan weegt het advies van doorgaans zwaar genoeg om de strijd te doen staken. De strijders komen in nanacht bij hem om adviezen te horen, en gaan vandaar naar *nderigi*, een cl vertegenwoordiger van de *gwenji*-clan. "Boogschutter" betekent zijn titel, hij is de formele rituele leider van de oorlog. Ook hij heeft divinatie ve richt en geofferd. Zijn de mannen bij zijn huis bijeen, dan schiet hij ach zijn erf een pijl in de richting van de vijand, strooit zand op de mannen zegt: "Ga nu". Iedereen pakt de *rhwɛ* (magisch afweermiddel) die hij heeft wie zo'n beschermend middel ontbeert, zegt in het openbaar: "Ik heb nooit gestolen en nooit de vrouw van een ander aangeraakt". Hiermee voorkomt hij ongeluk. Mocht hij dit niet naar waarheid kunnen beweren, dan helpt een be kentenis van zijn overtredingen zijn risico's op het slagveld te verminder

Wanneer iemand door een knuppel of speer wordt geraakt, betekent dat me al geen onmiddellijk levensgevaar. Oorlogssperen hebben een punt met weerhaken die bij het verwijderen ernstige wonden geven, maar niet dodelijk zi Het merendeel van de slachtoffers valt door het pijlgif. Wordt iemand door pijl geraakt dan is de situatie meteen kritiek. Op het slagveld wordt zo s mogelijk de pijl verwijderd, wat moeilijk is door de weerhaken, maar men t aan de pijl en snijdt al het vlees dat daarmee omhooggetrokken wordt weg. wond wordt dan snel uitgezogen en afgebonden. Een jongen rent naar het dor zegt in de *rhɛ* van de gewonde om water heet te maken. De vrouwen in huis b ginnen al te huilen.

De pijlpunt is er intussen uitgesneden, hoe diep deze ook zit, en of de wonde wil of niet. Soms heeft het uitsnijden direct de dood ten gevolge, m

zoals een informant zei:

> "Het is beter dat hij door de handen van zijn broers sterft, dan dat die pijl blijft zitten. Want dan zullen alle broers van die clan door pijlen sterven. Is hij soms meer dan zijn broers?"

Thuis liggen al bladeren van de *wumbela* (Tamarindus Indica, L.) klaar bij het kokende water. De gewonde wordt gedeeltelijk ingegraven zodat hij zich niet kan bewegen, en met het gloeiend hete water gewassen ("zo heet dat zijn haren er van uitvallen") met behulp van die tamarindebladeren, die ook op de wond worden gelegd (de *wumbela* is een veelzijdige medicinale plant in de Kapsiki farmacopee). Daarna krijgt hij kip te eten, niet zozeer als geneesmiddel maar om te zien of hij nog kan eten (d.w.z. de botten kan kauwen); lukt hem dat niet, dan gaat hij zeker dood, en begint men ter plaatse de rouwvoorbereidingen.

De oorlog is hiermee wel afgelopen voor die dag. Heeft de tegenpartij nog geen dode, dan gaat het vechten de volgende ochtend door en rouwt men 's middags. Zo er wel een dode aan de andere kant is, dan is de oorlog daarmee doorgaans beëindigd, al kunnen de broers van de gesneuvelden proberen in een raid wraak te nemen, één van de volgende dagen.

Een gesneuvelde wordt snel begraven, volgens de informanten omdat door het gif het lijk vlug vergaat. Anders dan normaal wordt hij rechtopzittend in de grafkuil gezet, aangezien hij niet geveld is door de dood (*mte*) maar gedood door een persoon (*lenge*). Als hij een beroemd strijder was, wordt hij niet begraven voordat zijn dood "betaald" is door een dode aan de andere zijde, wat a fortiori geldt voor b.v. het dorpshoofd.

Vroeger was het vangen van slaven één van de belangrijkste doelen in een oorlog; mannen, vrouwen en kinderen konden als *mava* (slaaf) dienen, en het gebruik van niet-dodelijke wapens als knuppels, speren en stenen was dan ook hierop gericht. Vooral bij achtervolging van een verliezende partij kunnen slaven worden gevangen. Wie niet hard genoeg loopt om aan zijn achtervolgers te ontkomen, gooit zijn wapens op de grond, roept "doodt me niet" en wordt als slaaf meegenomen. De overwinnaars nemen de slaaf dan in triomf mee naar het dorp, zingen de *geza* (overwinningsliederen) en fluiten op antilopen- en buffelhoorns. Zij dwingen de slaaf ook te zingen om zijn dorpsgenoten belachelijk te maken en zijn vijanden te prijzen: "De strijders van mijn dorp moeten nu allemaal als slaaf hier komen". Vrouwen en kinderen hoeven niet te zingen. In het dorp aangekomen brengt men de wapens van de slaaf bij *mnzefɛ* die de boog doorbreekt en onder zijn graanschuur opbergt. Men legt de slaaf

aan de ketting, of klemt zijn voet in het gat van een boomstam, en geeft h
klederen aan als een vrouw.

Slaven worden altijd verkocht, hetzij doorverkocht via Fulani-handelare
hetzij terug verkocht aan zijn/haar eigen dorp. In het eerste geval is de
veel hoger dan in het laatste, b.v. 1 stier, 20 geiten en een boubou als h
delsprijs tegen een koe en een paar geiten voor terugkoop. De dorpsgenoten
de slaaf komen onder geleide van een *wuzemakwa* (zoon van een vrouw uit dat
vragen om terugkoop, die zelden geweigerd wordt. Het merendeel van de geva
slaven wordt daarom betrekkelijk snel weer teruggekocht door het eigen dor
Zo niet, dan gaat de slaaf via de tussenhandel zover weg dat hij bijzonder
lijk weer terug kan komen.

Een slaaf kan op weg naar het dorp straffeloos gedood worden. De eigena
degene die hem als eerste heeft gevangen - doet dat b.v. bij een ontsnappi
poging. Als dat gebeurd is snijdt men de geslachtsdelen af die samen met d
wapens aan *mnzefɛ* worden gegeven. Het lijk laat men liggen zodat de eigen
mensen het kunnen komen halen. Vooral oude mannen die gevangen genomen zij
pen dit risico.

Vrouwen worden nooit gedood, maar verkocht of getrouwd. Trouwt men een
vin dan is zij een gewone echtgenote, zij het zonder bruidsprijs, en zijn
kinderen gewoon kinderen van de man. Alleen wanneer er veel andere vrouwer
kinderen in de *rhɛ* zijn, is hun status in de *rhɛ* lager dan die van de ande

> Voorbeeld 18:
> *Mbriki*, in Mogodé, is van oorsprong slaaf van de vader van *Zera Kumbu* (
> *remba*). Hij heeft een eigen *rhɛ* en een vrouw voor wie de bruidsprijs de
> tijds betaald is door zijn toenmalige eigenaar (nu mogen er natuurlijk
> slaven meer worden gehouden). Zijn kinderen zijn geen slaven. In vroege
> dagen was het even moeilijk als nu om in het dagelijks leven te onderscc
> den wie slaaf is en wie niet. Alleen in rechtszaken, feesten en rituele
> blijkt het, want daar treedt telkens de eigenaar in zijn plaats op. *Mbz*
> komt uit de streek rond Bornu. De bruidsprijzen voor zijn dochters zijr
> geïnd door de vader (nu overleden) van *Zera Kumbu*.

De slaven die in het Kapsiki-gebied zelf wonen kwamen dus van ver weg,
buiten de stamgrenzen. Na de pacificatie van het gebied zijn er wel slaver
rug gegaan naar hun geboortestreken, maar dat is niet op grote schaal gebe
Meestal immers heeft de slaaf een nieuw bestaan opgebouwd in de streek wa
hij heen verkocht is, vrouwen getrouwd, kinderen gekregen en blijft hij wo
nen waar hij slaaf is geweest. Zo ook *Mbriki*. Enkelen zijn echter teruggel
men. Een voorbeeld hiervan is de enige echte Mogodéër in de clan van de *k*
die in hoofdstuk 3 is genoemd (blz. 57).

Naast de "geregelde oorlog" met een vijandig dorp bestaat ook de *rhweb*

raid. Aanleiding hiertoe is een vorige oorlog waarvoor de dode(n) gewroken moeten worden, of het vangen van slaven. Vrouwen-roof en -verkrachting, in de literatuur wel genoemd (Otterbein 1968), spelen een minder grote rol, al kunnen vrouwen natuurlijk als slaven worden gevangen. Doorgaans zijn het echter wraakexpedities. 's Nachts sluipt men het gebied van het andere dorp binnen en verbergt zich in de buurt van de akkers. Bij zonsopgang doodt men dan één of meer mensen die het veld ingaan of neemt hen gevangen. Ook schiet men 's nachts wel op mensen die om een vuur heen zitten. Na de overval komt natuurlijk het hele vijandelijke dorp in rep en roer en vluchten de overvallers zo snel ze kunnen naar het eigen dorp. Als ze iemand gedood of verwond hebben, schreeuwt de strijder die daar verantwoordelijk voor is zijn naam naar de tegenpartij, zodra hij zelf in veiligheid is.

Wraakneming richt zich als regel niet op degene die verantwoordelijk is voor de dood van de verwant, ook bij provocatie tijdens een begrafenis niet. De wraak is algemeen gericht: het uiten van droefheid door de vijand schade toe te brengen.

6.2.2. Bindingen door de conflicten

De endemische oorlog in dit gebied heeft natuurlijk duidelijke gevolgen gehad voor de communicatie tussen de dorpen. Men ging vroeger niet makkelijk naar een ander dorp; verwanten waren daarvoor de belangrijkste vrijgeleide, maar men moest evengoed een goede reden hebben. De animositeit tussen de dorpen maakte informele contacten erg schaars, en een instituut als de slavernij deed evenmin goed aan de betrekkingen tussen de dorpen.

Aan de andere kant echter heeft de structuur van de gevechten ook integrerende tendenties in zich. Allereerst wordt in ieder conflict de eenheid van de strijdende partij benadrukt. In zowel *mpa derha* als *mpa te mpa* staan tegenover elkaar groepen mensen die zonder deze oorlog maar ternauwernood als groep zouden functioneren. De atomisering van de Kapsiki- en Higi-samenleving wordt doorbroken door de solidariteit binnen elk der strijdende partijen.

Eenheden als de clan en de fratrie zijn voor betrokkenen nergens zo'n duidelijke realiteit als in de *mpa*. Vooral de fratrie zou als groep nauwelijks bestaan zonder *mpa derha*; ook gezamenlijke afstammingstradities met andere dorpen worden in de strijd weer geactualiseerd. Hoewel de strijd een meer omvattende politieke eenheid onmogelijk maakt, versterkt hij de politieke en sociale eenheden op lager niveau. In het dorp wordt de rituele complementariteit van de clans benadrukt doordat de vertegenwoordigers van de clans ieder hun functie hebben in de voorbereiding op de oorlog en in de afwikkeling van de gevolgen. Smeden, hoewel ze niet strijden, blijken belangrijker dan ooit voor het dorp door hun fa-

bricage van wapens en de aanmaak van gif en zijn ondanks hun marginaliteit effectief in het gebeuren betrokken.

Daarnaast worden in en door de conflicten gemeenschappelijke normen gea veerd; men strijdt over problemen die ieder raken. De oorlog b.v. kent haa gen normen; bepaalde wapens zijn voorbehouden aan een specifieke sociale r latie en de uniformiteit van deze regulering van de oorlog is opvallend. Z veel verschillen er tussen de Kapsiki- en Higi-dorpen te onderkennen valle zo eenduidig is het gradueel escalerende systeem van vechten. Ieder confli kent zijn regels, en juist de regels van het conflict worden zelden overtr den. Zo hebben wij geen gevallen kunnen vinden van onjuist wapengebruik. de *mpa te mpa* kent regels: er is een vast slagveld, gelijkblijvende bewape ning, en de overwinning dient verkregen te worden door handigheid, vaardig en snelheid van de individuele combattanten. Echte strijders zijn hardlope Tal van strategieën zijn denkbaar om meer slaven te vangen of vijanden te den, maar die worden niet toegepast: op het vechten in twee linies wordt g uitzondering gemaakt. Een aanval in de rug, splitsing van troepen, omtrekk bewegingen, ontwikkeling van nieuwe wapens, constructie van mobiele dekkin al die mogelijkheden zijn niet ontwikkeld of worden niet benut

In hoeverre deze tactieken bewust niet benut worden is moeilijk na te g maar reacties van de informanten wijzen er op dat dergelijke vernieuwingen kans hebben omdat ze de vaardigheid van de individuele strijder aan zouden De oorlog is voor een man, vooral een jonge man, de gelegenheid bij uitste zich te onderscheiden, bij vriend en vijand op te vallen door dapperheid e een vaste hand. Het evidente doel (slaven, wraak) en de direkte aanleiding wen, eigendom of wat dan ook) zijn uiteindelijk ondergeschikt aan de zin v oorlogvoeren zelf, nl. zelfverwerkelijking van het individu. Niet voor nie den oorlogen gevoerd wanneer het seizoen dat mogelijk maakte (droge tijd) niet voor niets praat men nog steeds graag over voorbije oorlogen. Oorlog divertissement; vroeger waren de oorlogen de hoogtepunten waardoor het and wat eentonige ritme van het dagelijks leven werd doorbroken, nu is het ver len over oorlogen nog steeds een verbale ontspanning.

Als voorbeeld hiervan een paar opmerkingen uit het interview met *Vandu* in die tijd de oudste man van Mogodé (hij overleed een half jaar na dit ge sprek):

Voorbeeld 19:
"Ik had nooit verwacht zo oud te worden; heb ik geen oorlog gevoerd dat zo oud moet worden? Wel 19 maal ben ik in mijn leven beschoten maar de len gingen er nooit in. Goede *rhwɛ* heb ik, die is voor de kinderen van zoons. Die heb ik in het veld gevonden" (*Vandu* wil weinig meer zeggen o

deze beschermende middelen, die door de hele clan als de sterkste van het dorp worden beschouwd). "Ook de Fulani hebben vaak op mij geschoten, maar ik heb verschillende van hen gedood. Nu ben ik zelf toch een wandelend kadaver; wat moet ik nog verder? Vroeger was ik een beroemd vechter. Als mijn broer *Zera* en ik niet meegingen, ging de oorlog niet door. Met alle dorpen behalve Garta heb ik oorlog gevoerd, en de *mpa derha* met de *makwiyɛ*(*Vandu* is van de *ngaɛɛ*-clan, dus van de andere fratrie). Wat daarvan de aanleiding was weet ik niet, maar tijdens een begrafenisdans zag ik mijn broers vechten, en vocht ik mee. Dat gebeurde wel meer, meestal duurde het maar één dag en werd er niemand gedood. Niemand zal binnen Mogodé ooit met pijl en boog vechten. De oorlog is goed, ja de oorlog is goed. Slaven heb ik wel gemaakt; zelf ben ik nooit slaaf geweest. Zo heb ik *Kweji Blama* uit Sir ooit gevangen, en drie mannen uit Wula. Die drie zijn teruggekocht door Wula voor een grote stier, en *Kweji Mblama* is teruggegaan naar Sir na betaling van een koe, zes geiten en twee boubous. Ja, de oorlog is goed. Toen de grote oorlog met de Fulani kwam, was ik ziek, en ik huilde omdat ik niet meekon".

Per saldo vochten de dorpen naar aanleiding van problemen die de verschillende dorpen gemeen hadden, vooral vrouwenkwesties. De bindingen die vrouwen creëren tussen dorpen geven aanleiding tot conflicten in velerlei vorm, maar scheppen tevens het kader waarin binnen die strijd wordt gereguleerd. Uiteindelijk heeft men altijd iets gemeen met de mensen tegen wie men strijdt. Men trouwt elkaars vrouwen.

Juist door het instituut van de secundaire huwelijken levert de animositeit met andere dorpen geen fundamenteel bezwaar op voor huwelijken, want de relevante vraag is wiens vrouw men trouwt en niet wiens dochter. Zo krijgt ook het voorschrift voor een vrouw om een nieuwe man buiten het dorp te zoeken, een extra dimensie. Bleef zij in het dorp, dan accumuleerden de gevoelens van vijandschap binnen het dorp teveel en zou men het systeem van graduele escalatie in de oorlogvoering niet kunnen handhaven. *Zamale*-relaties verdragen zich uitstekend met de relaties tussen dorpen, maar binnen het dorp zou de strijd tussen hen te snel uit de hand lopen. Deze exogamie-regel van de *kwatewume* wordt door de informanten bewust als een maatregel beschouwd om de vrede in het dorp te bewaren, zij het een relatieve vrede. De vrouw verbindt de dorpen in onderlinge strijd, geeft het kader voor die strijd en is de aanleiding ervoor. Zij vormt het centrale object over de schaarsheid en de waarde waarvan beide partijen het volkomen eens zijn.

Binnen dit kader van oorlogsrelaties moet één binding nog genoemd worden. Tussen mannen uit verschillende dorpen kan een rituele alliantie worden gesloten, de z.g. *ndedimerhu*. Zoals binnen het dorp vriendschapsbanden door de sociale groepen heen tot een net van informele en in het dagelijks leven zeer belangrijke betrekkingen leiden, zo gaat de vriendschap ook over de dorpsgren-

zen heen. De meeste mannen hebben wel enkele vrienden in andere dorpen, zij het in aantal minder dan binnen het dorp. Is het al ondenkbaar dat vrienden tegen elkaar zullen vechten, zij kunnen dit nog duidelijker benadrukken door elkaars *ndedimerhu* te worden.

Eén van hen neemt daartoe het initiatief en kondigt bij zijn vriend aan d hij door diens dorp "gekend wil zijn"; de ander waarschuwt zijn clan, aangezien die er als geheel bij betrokken is, en maakt met gierst die hij van de eerste gekregen heeft *tɛ* (rood bier). Wanneer dat klaar is (het totale procédé duurt enkele weken) slacht hij een geit die met de gierst aan hem gegeven is, en nodigt alle betrokkenen uit. De initiatiefnemer, zijn vriend, die clan en de ouden van het dorp komen dan in de *rhɛ* van de vriend drinken.

Voorbeeld 20:
Bij *Kweji Mte* wordt de *tɛ* gedronken voor deze ceremonie, de *tɛ kendimerhu* Clangenoten, wijkouden en het dorpshoofd zijn in de doorgangshut verzamel (het is augustus, hartje natte tijd). *Kweji Mte* legt uit waar het om gaat waarbij hij zoals gebruikelijk is de nadruk legt op eigen onbelangrijkhei en zeer cryptisch verwijst naar de reden van de *tɛ*:
"mensen uit Roufta hebben een tijdje geleden gierst gebracht om te doen z als hun voorouders deden. (Deze *tɛ kendimerhu* is een voortzetting van een alliantie tussen resp. hun vader en grootvader). De gierst is bedorven en toen zij deze brachten was er niet genoeg water. Nu is de regen gekomen e heb ik gebrouwen". (Het bederven van de gierst slaat op het brouwproces, waarbij men de kiemen laat verdrogen; het feit dat er niet genoeg water w houdt in dat er erg veel gierst gebracht is).
Kweji vermeldt daarna dat alleen de zoons van de betrokken *ndedimerhu* aan wezig zijn, hun vader is nog onderweg.
De hoofdman: "Jij, *Kweji*, hebt alles gekookt. Bedank nu ook de anderen. H is goed, dank je wel. Wij bedanken jou en jij bedankt jouw "verwant" uit Roufta. Hij dacht: 'Ik moet een *ndedimerhu* hebben om tussen de mensen van Mogodé te blijven', en hij heeft je een kom gierst gebracht (d.w.z. zelfs al had hij een kom gebracht, dan was dat genoeg geweest, maar hij heeft v meer gegeven). Hij denkt dat hij nu jouw persoon is, maar hij is van ons allemaal. Zelfs als hij je slechts een kolanoot gegeven had, dan was hij nog de vriend van ons allemaal hier. Dat *shala* (god) je behoede met je vriend, hij is nu een Mogodéer. Het enige is, als wij hier zo aan het ete (sic!) zijn en hij zou te midden van ons zijn, dat zou nog beter zijn. (De man zelf is bij het begin van het drinken en praten afwezig. Wat late komt hij er bij. Hij hoort wel aanwezig te zijn). Wij zouden hem dan begroeten: 'Hoe gaat het met je? Ben je gezond?' enzovoorts. Tegenwoordig grijpt men niemand meer, geen vreemdelingen, dat hij dit aan ons geeft (d er is geen oorlog meer, er worden geen slaven meer gevangen. Uit veiligheidsoverwegingen behoeft hij deze rituele alliantie niet meer te onderho den). Hij doet dit omdat hij dat aan ons wenst te geven. Hij wil dat wij zijn gierst proeven. Dank je wel. Wie van ons heeft iemand nu het veld in zien gaan met pijl en boog om iemand te vangen? Niemand! Hij doet het omd hij ons goed wil doen. Jij hebt het van het vuur gehaald en het gekookt. bedanken jou samen met je vriend." De man uit Roufta is inmiddels gearriveerd en men vraagt hem uitvoerig naar zijn clan, zijn *hwelefwe* en zijn w Daarna neemt het gesprek een andere wending.

Hoewel men bij een dergelijke gelegenheid doet alsof heel weinig bier genoeg zou zijn, is het altijd heel veel; in bovenstaand geval naar schatting 170 liter, voor de ouden (die het meeste krijgen) ongeveer acht liter de man! De initiatiefnemer in kwestie zit op de laagste plaats van de *dabala* of *derha*, samen met zijn vriend, en laat het woord aan de hoofdman en de ouden. Ook de smeden zijn aanwezig, al voeren ze niet het woord.

Vanaf dit moment is de vreemdeling lid van de clan van zijn vriend, zoals de hoofdman zei: "Hij is nu een Mogodéer". Tijdens het drinkfeest wordt binnenshuis de bok geslacht op de offerkruik. Hierbij zijn alleen de twee vrienden aanwezig; samen eten zij met de *rhɛ*-genoten het vlees 's avonds op. Daarna geeft men hem een stok om in het dorp mee te lopen en een afscheidsgeschenk bestaande uit ijzer en soda. De *ndedimerhu* wordt zo gelieerd aan de hele clan, welke relatie zich uitstrekt tot zijn volle broers. Ook voor hen zal gelden dat zij bij oorlog niet tegen deze clan vechten (wel tegen andere!) en omgekeerd. Wanneer de twee *ndedimerhu* dochters uithuwelijken in elkaars dorp, dan kiezen zij ook elkaar als *yitiyaberhe*, lokale sociale vader, met als bonus een geit uit de bruidsprijs.

In bovenstaand voorbeeld werd al gesproken over het verdwijnen van de noodzaak tot nieuwe allianties. Toch gebeurt het nog wel. Enerzijds zet men oude vriendschapsbanden voort na overlijden van de vrienden (zoals hier het geval was) en wordt de relatie gecontinueerd door de generaties heen, anderzijds sluiten vrienden nog steeds nieuwe bondgenootschappen.

De hele procedure lijkt sterk op de formele sluiting van vriendschap tussen twee individuen. Het verschil ligt in de sociale acceptatie door de dorpsgenoten van één van beide vrienden. Vriendschap binnen het dorp behoeft geen sociale erkenning, maar de animositeit tussen dorpen maakt "het bekend zijn" in het dorp van de vriend noodzakelijk. Daardoor heeft de relatie ook een duidelijke asymmetrie; het gaat immers om een geïnstitutionaliseerde betrekking tussen een individu en een groep. De uitbreiding van de relatie over de volle broers van de *ndedimerhu* maakt daar geen inbreuk op, want broers zijn de mensen die hem sociaal kunnen vervangen. De structuur is analoog aan die tussen schoonvader en schoonzoon, en aan de relatie tussen beide typen *kwesegwe*. Telkens heeft één individu met zijn plaatsvervangers een min of meer blijvende relatie met een groep waar hij niet toe behoort. Deze relatievorm continueert de structurele diffuusheid van de sociale relaties.

De (enige?) uitzondering op deze regel is het geval dat twee dorpen met elkaar als collectief *ndedimerhu* zijn. Het enige voorbeeld hiervan zijn de dorpen Gouria en Sirakouti.

Voorbeeld 21:
Generaties geleden zijn mensen uit Sirakouti naar Gouria gekomen met manden vol gierst en een koe. In Gouria is dat allemaal gekookt en verwerkt, en na een enorm drinkfeest zijn beide dorpen elkaars *ndedimerhu*. Men vecht niet met elkaar, maar mocht er manslag tussen mensen van beid dorpen voorkomen, dan wordt er geen *keluhu* betaald. In hoeverre de rela tie nog bestaat is de vraag, want manslag is niet voorgekomen.
Sommige informanten waren niet op de hoogte van deze relatie; vooral in Sirakouti zelf is men van mening dat Gouria een "broer-dorp" zou zijn w niet met de herkomsttradities overeen komt.

De meeste mannen hebben één dorp waar zij *ndedimerhu* zijn, of één perso die het bij hen in de clan is. De partner is echter nooit een smid want sm voeren geen oorlog.

6.3. Pogingen tot centralisatie: de nieuwe tijd

Steeds sterker doet de invloed van de centrale overheden van Kameroen e Nigeria zich bij de Kapsiki en Higi gelden. Niet langer zijn de dorpen aut noom, niet langer vormt een incidentele militaire suprematie van de Fulani het enige uitheemse gezag. De Higi vallen onder het Cubunawa-district, Mub division van de Gongola State van Nigeria, de Kapsiki vormen het canton Mc van de prefectuur Margui-Wandala van Noord-Kameroen. Al laten de overheden beide landen de bevolking in de meeste aangelegenheden ongemoeid, op een a tal punten is er sprake van een duidelijke invloed.
Deze beïnvloeding ligt allereerst op het juridische vlak, waarover hierond meer. De invoering van een nationaal rechtssysteem betekent in de Mandara bergen een aanzienlijke verschuiving in juridische procedures en normen. M ook op andere gebieden is de maatschappij in beweging zoals b.v. de landbc De regering stimuleert het gebruik van efficiëntere landbouwwerktuigen, zc de ploeg. Daartoe is het nodig dat men in de vlakte gaat verbouwen aangezi op de berghellingen alleen de hak bruikbaar is. In Mogodé is een station g bouwd van de landbouwvoorlichtingsdienst, waar men tegen gemakkelijke voor waarden een ploeg en een os kan krijgen. Als extra aanmoediging bestaan er dailles voor mensen die buitengewoon veel verbouwen; in Mogodé heeft één p soon zo'n medaille. (Hij is overigens opgehouden met de ploegbouw omdat de voor gierst erg tegenviel; toen heeft hij voor zijn wijk een groot feest a gericht en de os opgegeten!). Eén en ander heeft ook bestuurlijke gevolger Ploegbouw kan alleen in de laag- of op de hoogvlakte, want voor verbouw op berghellingen is alleen de hak geschikt. De neiging om verspreid in het ve te gaan wonen wordt daardoor versterkt, een trend die de overheid weer nie welgevallig is. Liever ziet zij dat de mensen wonen aan wegen die Kapsiki-Higi-gebied ontsluiten, maar effectieve middelen om dat te bewerkstelliger

zij nog niet. Voor de eigendomsverhoudingen is van belang dat de Kameroenese regering verkoop van land heeft verboden, dit om concentratie van landbezit tegen te gaan. Nu past deze maatregel wel in het normensysteem van de Kapsiki, maar intussen wordt toch wel land verkocht zonder dat er sancties op volgen. Wel wil het cantonhoofd dat alle overdrachten van grond ten overstaan van hem geschieden. De regering wenst ook stabiliteit van de huwelijken te bevorderen. Hiertoe schept zij de mogelijkheid om de inheems gesloten huwelijken administratief vast te leggen. Loopt de vrouw dan weg naar een andere man, dan dient deze een boete te betalen van minimaal 5000 CFA (dus vier maal zo hoog als de belasting) en de vrouw terug te sturen. Van deze mogelijkheid tot registratie wordt nog maar zeer beperkt gebruik gemaakt, vooral omdat de vrouwen er grote bezwaren tegen hebben. Hierdoor wordt immers hun voornaamste vrijheid, de mobiliteit in het huwelijk, weggenomen.

Geen aspect van de Kapsiki-cultuur is zo veranderd door kolonisatie en staatsvorming als juist de politiek-juridische zijde. De politieke autarkie van de dorpen en hun hoofden is doorbroken en met name de rechtspraak is een staatsaangelegenheid geworden. Voor de dorps- en wijkhoofden heeft dit een serie consequenties. Zij hebben er een aantal taken bij gekregen die vroeger onbekend waren zoals het innen van belastingen en partijgelden, organiseren van het schoonmaken van de wegen en het verzamelen van hun volgelingen voor officiële feesten. Bij elkaar betekent dit een aanzienlijke verzwaring van hun ambt; zij moeten mobieler zijn, vaker in afgelegen wijken komen en meer werk verrichten via hun wijkhoofden. Voor hun benoeming zijn zij tegenwoordig afhankelijk van de goedkeuring van de lokale overheden, en veel meer dan voorheen staan zij als functionarissen in het kruispunt van de belangentegenstelling van overheid en dorpelingen. Hun positie is echter op andere punten wel versterkt, vooral door uitbreiding van hun juridische bemoeienis. De hoofdmannen van de diverse dorpen neigen er steeds meer toe met hun *tlewefe* en wijkhoofden een soort informele rechtbank te vormen voor die gevallen die geen officiële rechtsprocedure van node hebben.

Hierbij volgen zij het voorbeeld van de voornaamste rechtsinstantie van het gebied, het cantonhoofd in het Kameroenese gedeelte en de district-chief in Michika. Deze beide functionarissen centraliseren zoveel mogelijk rechtspraak en bestuur en proberen de dorpshoofden in een afhankelijke positie te brengen. Een paar mechanismen staan hun daarbij ter beschikking. Zo hebben beide overheden het gebruik van *sekwa* verboden, met de argumentatie dat *sekwa* een dodelijk middel is, waarmee men anderen blijvende schade wil berokkenen. Is deze redenering er weinig op gericht het geloof in *sekwa* te verminderen, het verbod is

voldoende om een groot aantal vorderingen om te zetten in rechtszaken; wat vroeger aan schulden door dreiging met *sekwa* geïnd werd, kan nu via de rech bank. Niet iedereen doet dit, maar er is een gestage steiging van het aant rechtszaken over schulden. Zo vormden vorderingen voor bruidsprijzen tijde ons verblijf bijna tweederde van het totaal aantal rechtszaken; andere zak gingen over koop en verkoop van koeien, conflicten over akkers, vechten en diefstal. Daarbij is de rechtsprocedure in Kameroen extra aantrekkelijk ge maakt voor de ex-echtgenoot doordat men twee kinderen als tegenwaarde van bruidsprijs beschouwt; hij kan dus de helft terugvragen als er slechts één Maar ook de schoonvader heeft voordeel want de geldswaarde van een geit is op 500 CFA (f6,25) gesteld (traditioneel rekent men met 1000 CFA voor een terwijl bovendien iedere geit, hoe klein, ziek of kreupel ook acceptabel i voor het gerecht; op deze wijze maakt men het terugbetalen weer gemakkelijl

De dorpshoofden hebben de sterkste positie in die dorpen waar het canto moeilijk kan komen; daarentegen wordt in Mogodé, de cantonale hoofdplaats, het dorpshoofd overspeeld door het cantonhoofd. De procedure van een moder rechtspleging via deze laatste functionaris is als volgt, waarbij wij de k nese situatie als voorbeeld nemen.

Het cantonhoofd heeft voor ieder dorp dat onder hem ressorteert één verteg woordiger in zijn gevolg van notabelen. Deze z.g. *ajia* zorgt voor de dagva ding van de betrokkenen, en is voor de dorpelingen de persoon via welke me toegang heeft tot het cantonhoofd. (N.B.: een merkwaardige institutie, die strekking heeft het dorpshoofd geheel buiten de procedure te houden!) Wie aanklacht of een vordering jegens een ander heeft, betaalt 500 CFA aan het tonhoofd en 300 CFA aan zijn *ajia*, en legt uit waar het om gaat. Deze *ajia* gaat de beklaagde of schuldenaar halen en het cantonhoofd bepaalt de datum de rechtszitting, meestal twee dagen na de aanklacht. Alleen ernstige over dingen als diefstal en gevechten waaruit verwondingen zijn voortgekomen, d nen direct te worden afgewikkeld. De *ajia* huisvest de beklaagde zolang, de *ajia* van de aanklager herbergt zijn cliënt. De rechtszitting zelf vindt pl in de ingangshut van de *Lamido* (Fulani-term voor chief, algemeen gebruikt het cantonhoofd) en maakt een geregelde doch ontspannen indruk. De *Lamido* op een stoel, alle anderen op de grond. De diverse *ajia* mengen zich vrijel in de ondervraging, die daardoor het karakter van een gesprek krijgt. Zo n en dan komen mensen binnen of gaan de *ajia* iemand halen voor een volgende Buiten zitten anderen op hun beurt te wachten.

De aanklager begint zijn verhaal te doen, voortdurend in de rede gevallen vragen van de *Lamido* en de *ajia* of andere aanwezigen. Daarna wordt de bekl de gehoord. Getuigen mengen zich in het betoog van hun cliënt. De voornaam

taak van de *Lamido* is meestal de telling van de schulden bij te houden om de uiteindelijke vordering te kunnen bepalen.

Voorbeeld 22:
Twee jongemannen uit Sirakouti komen bij de *Lamido*. De één had de ander zijn zuster gegeven. De bruidsprijs was betaald, maar toen zij zwanger werd, gaf haar broer haar aan een ander. De *Lamido* vraagt of hij zijn geld terug wil hebben, en als dat zo blijkt te zijn, of de ander bereid is terug te betalen. "Ja, als hij zijn dingen terug wil, dan geef ik die".
Lamido: "Je gaat betalen?" "Ja, ik ga betalen". *Lamido*: "Wanneer neem je het mee?" (alle betalingen dienen in zijn tegenwoordigheid te geschieden).
Broer van de vrouw: "Ik kan niet zeggen wanneer; u moet de datum aangeven. Alleen u kent de datum".
Lamido: "Ik wil dat geld woensdag zien; (d.i. over een week) tel je dingen dus".
De echtgenoot van de vrouw gaat zijn "dingen " tellen: "Om te beginnen 800 CFA, en mijn moeder heeft 900 gegeven".
Lamido: "800 en 900 is 1700".
Echtgenoot: "Daarna 1300".
Lamido: "Dat is dan 2900" (een vergissing).
Echtgenoot: "Plus 1000 CFA".
Lamido: :Plus 1000, dat is dus 4000 minus 100".
Echtgenoot: "Ik heb mijn *madza* een jurk van 500 gegeven voor zijn zuster, en één van 1000 CFA" (een heel bijzondere!).
Lamido: "Dat is dus samen 5400 CFA".
Echtgenoot: "Toen heb ik nog een lap stof gekocht en aan haar gegeven, maar zij wilde niet, dus gaf ik hem aan haar moeder".
Lamido: "Hoeveel?"
Echtgenoot: "400".
Lamido: "5800 dus".
Uiteindelijk komt men op 7800 en 18 geiten. De broer maakt nog een tegenwerping dat de kleren in het huis van zijn *mekwe* gedragen zijn en nu versleten. De *Lamido* zegt: "Nee, die zijn gegeven toen zij nog een klein meisje was. Jij bent een slimmerd hè! Jij laat twee mannen geld geven voor je zuster en dan zou dat nog verloren gaan ook? Jij hebt zeker politiek van de missie geleerd, hè? Die 18 geiten, die wil ik zien, en die 7800 ook. Als je *zhenɛ rhu*, (het hoofd omdraaien; twijfelen of van mening veranderen) dan geef ik je een papier voor Mokolo, en dan ga je daarheen. Neem je het mee, of neem je het niet mee?"
Broer: "Ik zal het meenemen".
Lamido: "Woensdag wil ik het zien". De *ajia* voor Sirakouti herhaalt dan de bedragen die de broer moet betalen en zegt: "Woensdag ga je het geld geven. Als je het dan niet geeft, krijg je van mij een papier en ga je naar de sous-prefect".

De *Lamido* beschermt zijn positie als rechter zo goed mogelijk. Hij verbiedt mannen naar hun *zamale* te gaan om hun vrouw terug te halen door te vragen: "Waarom kom je die man niet aanklagen? Heb je geen vertrouwen in mij?" Voor het stelen van een vrouw binnen het dorp legt hij een boete op van 5000 CFA, voor het terughalen van die vrouw ook.
In voorbeeld 16 van het vorige hoofdstuk was dit het geval, maar daar wist de schoonvader in kwestie van tevoren met de rechter tot overeenstemming te komen

door *kahu ngki nda mɛ* (het gezicht oliën).

's Avonds zoekt men de *Lamido* op, samen met het eigen wijkhoofd. *Lamido* stuurt de eventuele andere aanwezigen weg. Het wijkhoofd voert het woord pleitend voor de overtreder, en geeft het geld (3000 CFA) aan de *Lamido* "om kolanoten mee te kopen" (de standaarduitdrukking bij dit soort "betaling en").

Voorbeeld 23:
Sunu Kwadaheru wilde een vrouw trouwen van een dorpeling, een foulbêlisê nog wel. Hij ging met zijn wijkhoofd naar de *Lamido*, en had volgens eigen zeggen ongeveer het volgende gesprek:
"*Baba* (vader) ik wil een vrouw van die en die hier in het dorp trouwen" en gaf de *Lamido* 600 CFA in zijn hand.
Lamido: "Ach, mijn kind, misschien wil ze helemaal niet, geef je me nu al geld?"
Sunu: "Als u zegt dat ik het moet laten, dan laat ik het".
Lamido: "Je weet helemaal nog niet zeker of het wel doorgaat" (maar hij heef het geld al in zijn zak).
Sunu steelt de vrouw en twee dagen later wordt hij door de *zamale* aangeklaag die dan te weten is gekomen waar zijn vrouw zit. De *Lamido* laat alleen de vrouw dagen, die een paar dagen in de gevangenis van de *Lamido* blijft.
Dan geeft *Sunu* weer wat geld aan de *Lamido*, en wanneer de volgende dag de *zamale* parfum en kola stuurt "om de vrouw te laten reinigen van het contact met een heiden", zegt de *Lamido*: "Ik ben zijn marabou niet" en stuurt de vrouw terug naar *Sunu*. De geschiedenis herhaalt zich, totdat de *mekwe* uit Kamalé zich er mee bemoeit. Na de vrouw tevergeefs een paar keer naar Kamalé gehaald te hebben, klaagt hij *Sunu* aan in Michika, in Nigeria. *Sunu* "oliet het gezicht van de *Lamido* weer", laat de dagvaarding uit Nigeria voorlezen en zegt: "*Baba*, hoe kan ik dat nu doen? Moet ik nu naar een ander land gaan om mij daar in de gevangenis te laten zetten? Beter dat ik hier de gevangenis inga". De *Lamido* lacht, verscheurt de dagvaarding en laat een brief schr ven met de mededeling dat *Sunu* en de vrouw vertrokken zijn.
Na een tijd merkt de *zamale* dat beiden nog in Mogodé zijn en neemt stappen om *Sunu* in Mokolo aan te klagen. Nu begint de zaak "heet" te worden voor de *Lamido*. Hij werkt niet mee aan de aanklacht in Mokolo, maar zegt *Sunu* dat hij beter naar elders kan gaan met die vrouw, als hij haar wil houden. *Sunu* gaat met haar naar Guider waar zij hem na twee jaar verlaat (uit jaloezie volgens *Sunu*) terug naar de *zamale* in Mogodé.

Eén zeer belangrijk traditioneel hulpmiddel bij deze pogingen tot centralisatie is het hanengericht op *Rhwemetla*, een berg bij Mogodé. Dit gericht wordt vanouds door alle Kapsiki- en Higi-dorpen erkend als hét middel om uitspraken in schuldrelaties te doen. Telkens wanneer twee claims strijdig zijn zonder da getuigen of deskundigen voldoende materiaal voor een uitspraak kunnen aandrage kan de hulp van *Rhwemetla* worden ingeroepen. De traditionele procedure, die oc tegenwoordig nog wordt gevolgd, is als volgt:

Beide partijen gaan met een haan, die zij van hun moedersbroer hebben gekre gen, met een paar getuigen naar de berg, nadat hun *kwesegwe* as op hun nek hebben gedaan. Daar, bij een kruik die onder een paar stenen verborgen ligt

kleden zij zich uit op hun schaambedekking na. Stuk voor stuk leggen zij voor de *shala* (god) van de berg uit wat er gebeurd is, en waarom het gelijk aan hun kant is. Nadat beide versies van de affaire uiteengezet zijn worden de hanen op de grond gezet. Soms beginnen die meteen te vechten, soms niet, maar de haan die het eerst kraait geeft aan dat zijn eigenaar gelijk heeft: "*Rhwemetla* heeft de andere gegrepen". De verliezende haan is voor de omstander die hem het eerst te pakken krijgt, terwijl de winnende haan voor degene is "die *Rhwemetla* commandeert", d.w.z. de vertegenwoordiger van de clan waaronder de offerkruik ressorteert (*makwiyɛ*). De winnaar geeft een geit aan zijn *kwesegwe*, omdat die hem de winnende haan heeft gegeven. De verliezer geeft twee geiten aan de winnaar als extra betaling.

Wanneer in dorpen buiten Mogodé een dergelijke zaak aan de orde is, gaat het dorpshoofd met beide partijen naar Mogodé, waar het hanengericht dan in alle vroegte plaats vindt. In feite is de erkenning van *Rhwemetla* het eenvoudigste criterium om uit te maken welke dorpen tot de Kapsiki-Higi behoren en welke niet.

Een dergelijk centraal referentiepunt voor dorpen die overigens altijd in oorlog met elkaar zijn, is bestuurlijk van groot belang. Al vroeg in de koloniale tijd hebben de aangewezen bestuurders gebruik gemaakt van *Rhwemetla*. Toen na de Eerste Wereldoorlog de Kapsiki en Higi in twee verschillende landen terechtkwamen, streefden de lokale overheden van beide helften naar autonomie. Vermoedelijk is daarom omstreeks 1925 de offerkruik behorende bij het hanengericht naar Kamalé gehaald, het buurdorp van Mogodé in Nigeria. Sinds die tijd heeft Kamalé zijn eigen gericht en ontwikkelde het zich tot een informeel juridisch centrum voor het Nigeriaanse gedeelte.[4] Zonder die kruik was ook Mogodé, en daarmee het Kameroenese gebied, afhankelijk van Kamalé. Vlak na de onafhankelijkheid heeft het toenmalige cantonhoofd daar een eind aan gemaakt. Hij liet een nieuwe kruik maken, gaf die aan de vertegenwoordiger van de *makwiyɛ* die verantwoordelijk is voor *Rhwemetla* en beschikte sindsdien over zijn eigen gericht.

Tegenwoordig regelt derhalve de *Lamido* de hele procedure. De verliezer van *Rhwemetla*, degene die door de berg "gegrepen" wordt, (volgens de Kapsiki) betaalt hem 9000 CFA, waarvan 3000 voor de winnaar bestemd zijn. Ook de beide hanen zijn voor het cantonhoofd.

In Nigeria is de procedure goedkoper; daarom wordt er daar vaker van *Rhwemetla* gebruik gemaakt dan in Mogodé. Wie in Mogodé naar *Rhwemetla* gaat, moet zeker van zijn zaak zijn óf medicijn hebben voor het winnen van rechtszaken. Van dat laatste een voorbeeld:

Voorbeeld 24:
Kwada Hwu heeft een vrouw van de oude *Vandu Ntsu* gestolen. Diens zoon *Kweji Hake* heeft als wraakneming zelf een andere vrouw "gestolen" van *Kwada*. Zijn vader en hij zijn in Mogodé zeer gezien, en vooral *Kweji* is één van de wei-

nige echte niet-smid tovenaars. *Kwada* vraagt de bruidsprijs terug van z schoonvader, maar wordt het niet met hem eens over de hoeveelheid: volgens de een is het 7000 CFA en 8 geiten, volgens de ander 12.000 CFA en 13 geiten. Er kunnen geen getuigen voor de transacties gevonden worden men gaat naar *Rhwemetla*. *Kwada Hwu* verliest daar, zijn haan wordt gegrepen. Achteraf blijkt dat *Kweji* zijn nieuwe schoonvader heeft geadviseerd het op een hanengericht aan te laten komen, omdat hij (*Kweji*) *rhwɛ* had het winnen van rechtszaken en *Rhwemetla*. Dit heeft de schoonvader, die advies heeft opgevolgd, geen windeieren gelegd: 3000 CFA van *Rhwemetla* de hogere bruidsprijs. Later, op het einde van ons verblijf, zou *Kweji* ons uit de doeken doen hoe deze *rhwɛ* gemaakt wordt.

Met deze centralisatie gaat tevens een scheiding van Kapsiki en Higi gepaa Waar de dorpen delen van een groter bestuurlijk geheel worden, worden zij vens geïntegreerd in de nationale staat, en daardoor wordt de stam als geh steeds duidelijker gesplitst.

Een smid krijgt als beloning voor zijn spel munten op zijn voorhoofd gedrukt

Een smidsvrouw bezig met aardewerk

HOOFDSTUK 7 SMEDEN

De relatie tussen de verwanten groepen wordt in de Kapsiki-maatschappij ge
compliceerd door de aanwezigheid van de smeden (*rerhɛ*), een groep met eige
schappen die aan die van een kaste doen denken. De smeden vormen nl. een e
game groep, hebben hun eigen specifieke functies in het economische en rel
euze leven en gelden als "onrein" voor de niet-smeden, al met al voldoende
den om de smedengroep als kaste te betitelen. Daarmee zij niet gezegd dat
Kapsiki-maatschappij een typische kastensamenleving is. Niet alleen zijn e
diverse groepsvormen die niet op het principe van kaste indeling zijn geba
seerd, maar ook vormen de smeden een zeer kleine minderheid: slechts
5% van de Kapsiki behoort tot deze groep. Bij de niet-smeden, die in princ
natuurlijk de hoogste kaste vormen, is dit kastekarakter veel minder duide
Juist doordat zij de dominante groep zijn, is er geen associatie met bepa
beroepsactiviteiten; zij vormen feitelijk de "gewone" bevolking. Ondanks h
geringe aantal en hun lagere sociale status zijn de smeden van niet te onc
schatten belang voor de Kapsiki. Hun naam, *rerhɛ*, wordt vertaald met "smi
dit is in de literatuur gebruikelijk, maar wel enigszins misleidend. Hun
omvatten veel meer dan het bewerken van metaal alleen. Naast het gewone w
in de landbouw, dat smeden net als iedereen voor hun dagelijks onderhoud r
verrichten, verzorgen zij de begrafenissen, maken zij muziek op feesten e
moniën, verrichten divinatie, maken aardewerk, gieten brons, smeden ijzer
zijn zij de kenners bij uitstek van medicijnen en magie. Zij wonen niet b
maar zijn verspreid over het hele dorp. Zo kunnen zij beter hun diensten
lenen aan hun niet-smid of *melu* cliënten. Door de strict nageleefde endog
zijn er geen verwantschapsbanden tussen smeden en niet-smeden, maar tal v
tieve verwantschapsrelaties binden beide kasten aaneen. De lagere sociale
tus van de smeden komt tot uiting in omgangsvormen, voedseltaboes, rechts
en in de stereotypen die men wederzijds van elkaar heeft. Fysiek vertonen
smeden geen verschil met de *melu*. Het onderscheid is cultureel; de smeden
groep vertoont een variant op de Kapsiki-cultuur, waarin zij op een soms
eigen wijze de kenmerken die wij in het voorgaande voor de *melu*-groep ges
leerd hebben, ten toon spreiden.

7.1. Herkomst

Waar komt nu zo'n aparte groep vandaan? Voor de Kapsiki is een samenle
zonder smeden ondenkbaar; de mondelinge overleveringen spreken wel over d
denen waarom de eerste smeden smid werden, maar de categorie *rerhɛ* wordt

verhalen steeds bekend veronderstelt; men verklaart alleen waarom deze en niet gene smid is geworden.

Dergelijke oorsprongsverhalen beginnen met de lastige situatie waarin er geen smeden in het dorp zijn. Iedereen voelt hun afwezigheid als een gemis, vooral wanneer er iemand begraven moet worden. In het verhaal onderscheidt iemand zich op de één of andere manier en wordt smid:

> In Kortchi wordt het als volgt verteld: "Heel vroeger waren er in Kortchi geen smeden. Met begraven was dat lastig. Men wist echter dat andere dorpen smeden hadden en wilde er zelf ook één hebben. Een geit werd geslacht en geroosterd en iedereen moest eten terwijl het vlees nog heet was. Wie vanwege de hitte het eerst op zijn vingers zou blazen en likken, zou smid worden.
> Zo gebeurde het, en zo kwam Kortchi aan zijn eerste *rerhɛ*".

> Mogodé: "Twee broers van dezelfde moeder, *Tizhɛ* en *Zera*, zorgden in het dorp voor de doden. De één zorgde voor de dans en huisvestte de vreemdelingen, de ander slachtte de koe of de geit. Toen op een dag was er weer een dode en volgde men weer de gebruikelijke werkverdeling. Eén van de kinderen van *Tizhɛ* was echter ziek, en thuis gebleven zag deze dat *Zera* de geit slachtte, zelf kookte en opat. Toen dat bekend werd besloot men dat *Zera* smid moest worden, zodat dergelijke zaken niet meer stiekum zouden gebeuren. *Tizhɛ* ging toen in Tlukwu een smid halen die *Zera* het ambt leerde. Toen waren *Zera* en zijn kinderen voortaan smid".
> (De begrafenisgeit wordt niet door de gewone Kapsiki gegeten, maar is voor de smeden).

De talloze variaties in dit soort verhalen vormen natuurlijk veeleer een beeld van de wijze waarop de smeden door de anderen worden gezien, dan dat zij aangeven hoe de groep is ontstaan. Men verwijst naar de slimheid van de smeden, hun voedingsgewoonten, hun specialistische functies van begraven, muziek en divinatie. Opvallend is echter dat geen verhaal de metaalbewerking noemt. De rol daarvan in de herkomst van de groep blijkt slechts indirect uit de andere herkomsttradities, nl. die van de individuele smeden. *Rerhɛ* zijn zeker zo mobiel als de niet-smeden en hun mondelinge geschiedenis bestaat evenzeer uit migraties als die van de *melu*. Bezien wij waar de smeden van de diverse dorpen vandaan zeggen te stammen, dan blijken er aanzienlijke verschillen tussen de herkomsttradities van smid en niet-smid (van Beek 1973). In die dorpen waar de niet-smeden hun herkomst traceren op Goudour (zie 1.2. blz 12) zeggen de smeden doorgaans daar ook vandaan te komen. In een paar gevallen heten de smeden uit Sukur te komen (zie kaart figuur 2). Duidelijker nog ligt het bij de dorpen met een Westelijke herkomsttraditie; hun smeden komen niet uit het Westen maar uit Sukur, direct of indirect, met een enkele uitzondering. Sukur nu heeft lange tijd een zeer belangrijke plaats in de ijzerproductie in de regio ingenomen

(Kirk-Greene 1960, Sassoon 1964). Ook bij andere stammen uit het Mandara-
bergte, zoals b.v. de Matakam (Martin 1973) heten de smeden overwegend ui
Sukur afkomstig te zijn.
Mogelijkerwijs hebben de smeden inderdaad zich vanuit het ijzercentrum Sul
verspreid over de omliggende bergstreken. Anderzijds kan de rituele suprer
die Sukur in de vorige eeuw had, mede door zijn dominante rol in de ijzer
ductie, de herkomsttradities hebben vertekend. Iets dergelijks kan ook me
Goudour-tradities zijn gebeurd (van Beek 1973).

7.2. Smeden als specialisten

Het merendeel van de specialistische taken welke de Kapsiki-maatschapp
kent, wordt door de smeden vervuld. Zij kennen hun eigen interne organisa
Hun belangrijkste functionaris is *mazererhɛ*, de hoofdsmid. Als ritueel sp
list leidt hij de begrafenisrituelen en heeft hij een belangrijk aandeel
het dorpsoffer en het initiatierituel. Tijdens een begrafenis - zijn voo
naamste taak - wordt hij bijgestaan door *maze kwele* (hoofd van het graf),
oude smid die toezicht houdt op het delven van het graf. Een andere belan
rijke smid is het hoofd van de ijzersmedende smeden, nl. *maze wudu* (hoofd
de hak), meestal één van de beste ijzertechnici van het dorp. Hij behoort
als *mazererhɛ* trouwens, af te stammen van autochtone smeden en volvoert v
schillende rituelen ter begeleiding van de landbouwcyclus.

Een derde functionaris is de *maze mnze*, de smid die brons giet. Al kun
verschillende bronssmeden in het dorp zijn, één van hen is verantwoordeli
voor de rituelen die hierbij horen, als onderdeel van het cyclisch rituee
Al deze functionarissen dienen tot de kerndorpers te behoren, d.w.z. af t
stammen van de eerste bewoners, dus eerste smeden, van het dorp. Niet al
is dat realiseerbaar doordat de smeden mobieler zijn dan de anderen en fr
quenter verhuizen. Is er geen kerndorper te vinden, dan kunnen ook immigr
smeden de bovengenoemde taken verrichten.

7.2.1. Begrafenis

De voornaamste taken van de smeden zijn begrafenis met alles wat daart
hoort, diverse rituelen, en metaalbewerking. Lijkbezorging en begrafenis
hiervan het belangrijkste. Smeden zijn de "mannen van de dood" en een gro
tal specialismen stoelt op deze conceptie. Soms wordt de endogamie van de
groep verklaard vanuit deze associatie met de dood (Podlewski 1960), die
heid zou veroorzaken. In de inheemse opinie altans zijn *rerhɛ* en dood nau
lieerd. De reactie van onze assistent op een geval waarin hij merkte dat
een dorp geen smeden waren, is tekenend: "En hoe moet het dan met de dode

gaat er hier niemand dood?"

De hoofdsmid heeft het belangrijkste aandeel in de begrafenisrituelen, maar kan niet zonder een andere smid om voor de muziek te zorgen. Vandaar dat een smid pas in aanmerking komt voor het hoofdschap van de smeden als zijn zoon groot genoeg is om de trom te slaan. Vader en zoon horen samen de twee belangrijkste taken te kunnen verzorgen; de autarkie van de *rhɛ* geldt ook voor de *rerhɛ*. Voor de uitoefening van zijn taken moet het niet nodig zijn voor de hoofdsmid om op derden een beroep te doen.

De hoofdsmid heeft vooral rituele taken; andere oude smeden assisteren in het technische gedeelte van de begrafenis en de jonge smeden zorgen voor de dans, zowel voor de muziek als voor het dansen met het lijk op de schouders, een inspannend karwei dat een jong en sterk lichaam vereist.

De smeden worden goed gevoed tijdens de begrafenisdagen. Familie en vooral schoonfamilie van de overledene hebben de plicht om voor voldoende bier, vlees, boule en saus te zorgen. Voor iedere dag dat de begrafenis duurt (iedere dag dat het lijk boven de grond staat) krijgen de smeden één geit (bij een rijke overledene of nabestaande één koe voor de drie dagen). De geit wordt geslacht en onder de smeden verdeeld. Een paar weken na afloop van de begrafenis krijgt *mazererhɛ* nog een geit, die hij slacht en onder de andere smeden verdeelt.

Geldelijke beloningen zijn er vooral voor de jonge smeden die de trom of fluit bespelen. Voor deze muzikanten, toch al gauw een half dozijn per begrafenis, is een begrafenis een lucratieve zaak, want zij verdienen zo'n 1000 CFA (*f* 12,50) in de drie dagen dat gedanst wordt. De nabestaanden huren hen tegen een afgesproken bedrag en daarnaast krijgen zij van de schoonzoons van de overledene fooiengeld. Juist schoonzoons dienen nl. tijdens de feesten hun rijkdom te tonen. Deze financiële voordelen maken een begrafenis aantrekkelijk voor smeden, en de *melu* zijn zich daar ook terdege bewust van.

De sterfte onder de Kapsiki is zoals we gezien hebben dermate groot, dat in een dorp als Mogodé (± 220 inwoners) jaarlijks ± 110 overlijdensgevallen zijn. Betreft meer dan 2/3 hiervan kleine kinderen, aan wier begrafenis weinig geld en geiten worden besteed, de overige sterfgevallen geven aanleiding tot ongeveer 3 begrafenissen per maand. Met alle verplichtingen van nabestaanden en schoonzoons betekent dat, dat per jaar ongeveer 300 geiten worden geslacht ten behoeve van de smeden! Niet voor niets zijn de smeden de best gevoede groep onder de Kapsiki. Hierbij komt nog dat de proportie dierlijk eiwit in hun dieet toch al groter is door hun andere voedings-gewoonte (zie 7.4.2.).

7.2.2. Muziek

Muziek is nauw gekoppeld aan de begrafenis, maar ook relevant in een wijdere

sociale context. Van deze activiteiten hebben de smeden het grootste deel vast in handen, afhankelijk van de instrumenten in kwestie.

Drie typen muziekinstrumenten worden onderscheiden: diverse typen trom, fluiten en snaarinstrumenten. Trommen worden geslagen voor de begrafenis, tiatie, oogstfeest en dergelijke. De trom is bij uitstek een instrument vo de overgangsrituelen, en slechts één type trom (van de vier) wordt onder s ale omstandigheden door *melu* geslagen. Datzelfde geldt voor de snaarinstru guitaar, banjo en één-snarige viool. Alleen de banjo wordt wel eens door n smeden bespeeld. Deze doen dat dan voor eigen genoegen; zij spelen eventue voor een paar vrienden, maar nemen nooit de troubadoursrol op zich die voo smeden zo vanzelfsprekend is. Zijn bovenstaande instrumenten solo instrume de fluiten worden in groepen gespeeld. Groepsgrootte is afhankelijk van he type fluit. Twee typen zijn nl. *melu*-instrumenten en worden in grote ensem bles gespeeld, tot zo'n dertig man.

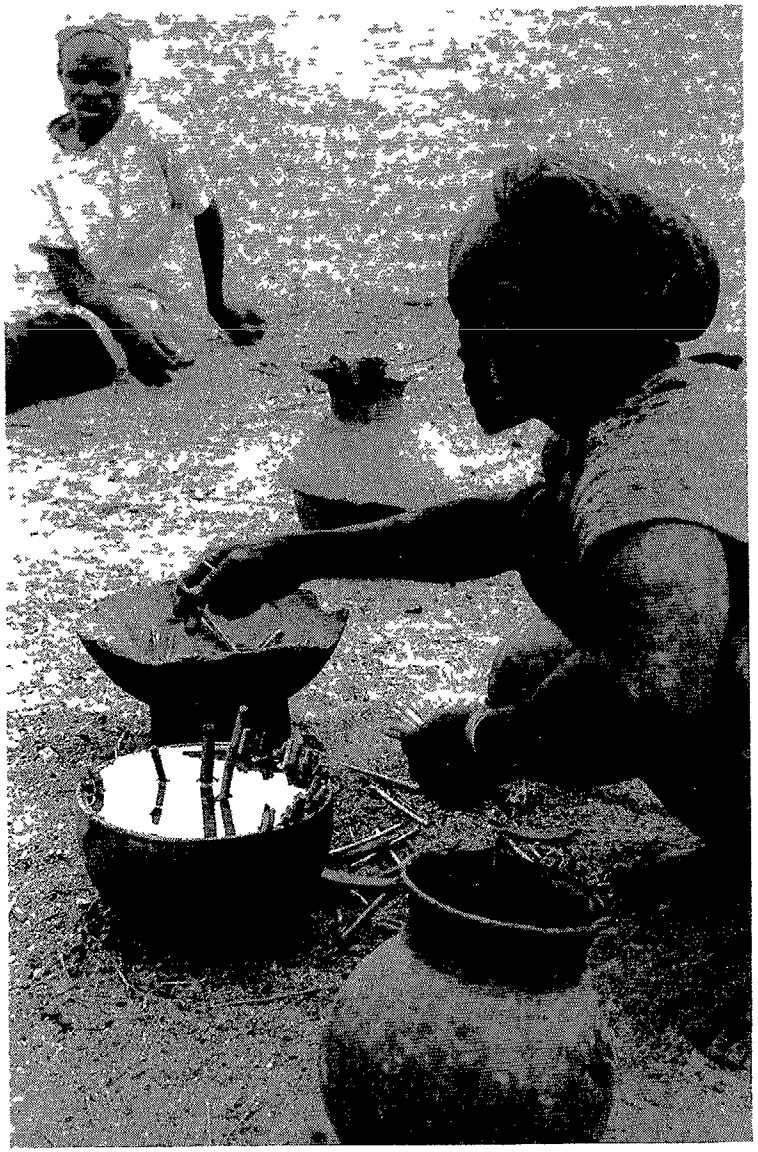
Opmerkelijk is dat aan smeden voorbehouden instrumenten vooral belangri zijn in de rituelen die de levensstadia van de mens markeren; de "rites de passage" worden door hen opgeluisterd en zonder smeden zou de kern uit rit eel en feest wegvallen. De blaasinstrumenten van de niet-smeden daarentege ben een zekere binding aan het cyclisch ritueel, zij het minder direkt. He zoen bepaalt nl. welke instrumenten gespeeld mogen worden en welke niet, z i.v.m. de groei van de gierst en de uitvoering van de cyclische rituelen.

7.2.3. Divinatie

Nergens is de intermediaire rol van de smid zo duidelijk als in de divi natie; immers, juist in de divinatie is de smid tolk tussen de cliënt en z lot. De technieken zullen later ter sprake komen in 8.1..

Divinatie is niet exclusief aan smeden voorbehouden. Naast de smeden zi het vooral de z.g. helderzienden (*kelɛngu*, zie 11.3.) die de "krab doen", kategorie *melu* met speciale talenten in het waarnemen van verborgen zaken. de 27 volwassen manlijke smeden verzorgen er 9 regelmatig divinatie. Bij c *melu* zijn dat er 20 van de 440. Onder deze laatsten zijn er slechts vijf c regelmatig voor cliënten de krab raadplegen. Wanneer een *melu* de krab raac pleegt, doet hij dat alleen voor zichzelf of voor zijn nabije familieleder vrienden. De privacy van de *rhɛ* maakt het allerminst vanzelfsprekend dat mand zijn vaardigheden in deze ook aan anderen ter beschikking stelt. Daa tegen zijn de smeden die divinatie plegen, altijd divinator voor iedereen hun privacy is veel minder groot en de *melu* zouden het ook niet accepteren een smid uitsluitend voor zichzelf de krab raadpleegde.

In tegenstelling tot muziek en begrafenis levert divinatie niet veel g



Divinatie met de krab: de smid haalt de grashalmen uit de kom en herhaalt de instructies die de krab gegeven heeft

gewin op. Per séance een 30 CFA is wel het standaardtarief. Zelfs al hee
smid iedere dag een paar cliënten tegelijk dan betekent dat nog geen subs
eel inkomen. Belangrijker is de diffuse machtspositie die hij door deze d
natie over de *melu* krijgt; de smid bepaalt mede hoe de cliënten op allerh
tegenspoed gaan reageren. Hoe zij hiervan gebruik maken, en hoe de *melu* d
invloed van de smid trachten te miniseren, zal in 8.1.4. besproken worden

7.2.4. Metaalverwerking: *gedla*

Hoewel wij, in navolging van een zeer algemene gewoonte, de term "smid
als vertaling van *rerhɛ* hebben gebruikt, legt dit toch wat teveel nadruk
het aspect metaalverwerking. Natuurlijk is dit een belangrijk onderdeel v
hun activiteiten, maar het staat eigenlijk niet centraal genoeg om een de
lijke vertaling te rechtvaardigen. Hun meer rituele functies zijn duideli
mair. Het aantal smeden dat zich actief met metaalbewerking bezig houdt i
nl. beperkt. Van de 23 volwassen smeden in Mogodé beoefenen er 5 de "echt
smeedkunst"; drie van hen smeden ijzer, twee gieten brons. In andere dorp
ligt de proportie ongeveer gelijk, behalve in het oude Sukur waar meer me
zich met ijzerproductie bezighielden.

Drie typen metaalverwerking worden onderscheiden nl. ijzer smelten, ij
smeden en brons gieten. De techniek van de ijzerproductie uit ijzererts
snel aan het verdwijnen. Was deze techniek in het Kapsiki-gebied toch al
wijd verbreid doordat men veelal het ijzeren halfproduct uit Sukur betrok
tegenwoordig kan de smid de concurrentie met de externe markt aan secunda
ijzer (oude autoonderdelen, vaten e.d.) niet volhouden. De smelttechniek
identiek aan die van Sukur (Lukas 1972). Ijzerproductie en ijzerverwerkin
worden niet door dezelfde personen verricht. In Sukur was zelfs de ijzerp
ductie niet exclusief in handen van de smeden. Daar waren smid en niet-sm
in het droge seizoen bezig met ijzerproductie, waarna de *duburu* (staven i
werden verkocht of door de lokale smeden bewerkt.

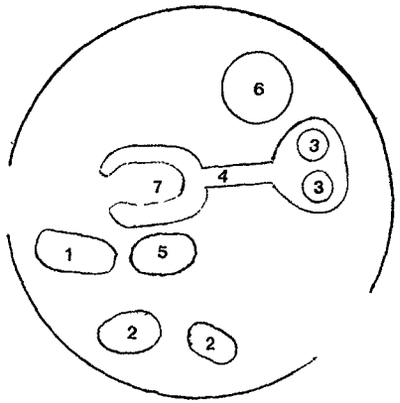
Het eigenlijke smeedwerk is de *gedla*, exclusief werkterrein voor de sm
Ieder dorp telt een aantal smidses, ook *gedla* genoemd, lage hutten slordi
riet afgedekt vlak bij het erf van de smid.

Een smidse wordt in werkgroepsverband gebouwd, niet omdat er haast is
de bouw, maar ter onderstreping van het feit dat de *gedla* voor het hel
dorp is en niet alleen voor de smid. Ook reparaties worden per werkgro
verricht. Bouw, reparatie en offers van en voor de smidse worden gelei
een niet-smid die als vertegenwoordiger van zijn lineage verantwoordel
is voor de smidse. Deze niet-smid is de *ndemara gedla*, "de baas van de
se". Wanneer een smid de smidse in gebruik neemt, laat hij zijn vrouw
een offerkruik maken, waarna hij hier een offer op verricht:
hij neemt de kruik de smidse mee in, zet hem vlak voor de oven neer, n

slok bier en zegt: "*shala ta ɓa, shala ta ɓa, kwelɛnge mbeli, Jigelafte, mbe zhi ke dankwa*". (Mijn god, mijn god, laten we gezond zijn, God, laten de wonden buiten blijven). Hij plengt dan bier op de kruik en offert het hoen er op.
Dit offer wordt ieder jaar gebracht nadat het dak is hersteld, dus aan het begin van de droge tijd.

Wie ijzeren voorwerpen wil laten maken, maakt daartoe een afspraak met de smid en gaat dan met houtskool en staven ijzer naar hem toe. De cliënt bedient de blaasbalg. De plattegrond van een *gedla* ziet er als volgt uit:

Figuur 18: Plattegrond van een smidse



1 *pelɛ gedla* : steen die als aambeeld dient
2 *ndɛfɛ* : grote steen om staven ijzer op aaneen te smeden
3 *ntsefa* : blaasbalgen
4 *pungu* : luchtkoker
5 *ntsu* : holle steen
6 *wuta* : biervat
7 *rerhwetɛ* : oven

De hulpmiddelen van de smid zijn een aarvormige hamer (*ndevelu*), een tang (*meke*) en een soort pook (*metukekumu*), werktuigen die hij meestal zelf gemaakt heeft. Een steen dient als aambeeld, een holle steen bevat natte modder waarin het gesmede ijzer telkens wordt gehard. Deze modder is van één speciale plaats in het dorp afkomstig en bevat een magisch middel om het ijzer goed hard te maken: "om de *zhi* (wonden) van het ijzer weg te halen".
Terwijl de twee mannen zich in het zweet werken in de kleine hete ruimte, zijn de vrouwen van de cliënt bezig bier te bereiden. De smid moet goed "eten" en zonder bier lukt zelfs geen kleine hak goed. De eerste teug van het bier wordt

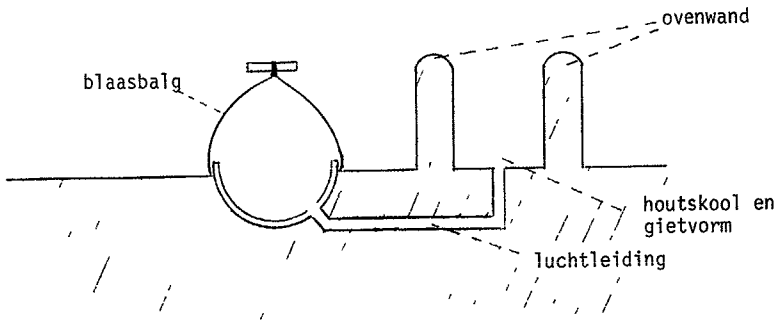
op de oven geplengd, *wusu shala ta ɓa*, iets voor mijn god.

De specifieke smeed-techniek hangt af van het gevraagde voorwerp. Vaak zijn dat hakken, bijlen, messen en sikkels, voorwerpen die betrekkelijk s te maken zijn. Kleine zaken als armbanden, medicijnkokers, pincetten en d lijke zijn veel bewerkelijker; vaak is men er een hele morgen mee bezig. actieve hulp van de cliënt is onontbeerlijk: hij bedient de blaasbalgen e helpt mee met het zware werk, b.v. twee staven ijzer aan elkaar smeden. H smidswerk heeft niets verontreinigends en de relatie tussen smid en niet- is een zuiver zakelijke op basis van wederzijdse afhankelijkheid.

Voor een smid die regelmatig smeedt, betekent de *gedla* een aanzienlijk bron van inkomsten. Doorgaans werkt hij op bestelling, maar een enkeling de smeden koopt zelf houtskool en ijzer in om zijn producten te verkopen. voor de natte tijd komen veel Kapsiki tot de ontdekking dat hun hakken, s kels en bijlen aan vervanging toe zijn; de smid krijgt dan een vloed van die pas tegen de oogst afneemt. Zo'n smid kan zelf niet veel verbouwen, m zijn vrouwen wel en hij verdient aan zijn smidswerk voldoende om dat te c seren. Niet alle ijzer-smeden hebben het zo druk, alleen degenen die er w lijk bekwaam in zijn; de anderen krijgen incidenteel cliënten en verbouwe maal in de natte tijd.

Brons gieten is als techniek minder verbreid dan het smeden van ijzer. Het is ook minder belangrijk. Het Kapsiki/Higi-gebied ligt in de Noordeli uitloper van het verspreidingsgebied van deze kunst (Lukas 1972). Brons w gegoten met behulp van de techniek die bekend staat als "cire perdu". Hie bij maakt de smid van bijenwas een prototype van het object, en bedekt di zorgvuldig met rode klei gemengd met wat gras; met een rietje houdt hij c een opening vrij. Dan verhit hij dit geheel op een vuurtje en giet, als c klei hard geworden is, de was eruit. Een aarden kommetje met wat brons-er of -resten wordt vervolgens tegen de opening aan gebakken. Het geheel ga de oven in; deze brons-oven is wat eenvoudiger dan de ijzer-oven, en ligt de open lucht. De smid verzorgt zelf de blaasbalgen. Als de gietvorm heet is keert hij de vorm om zodat het gesmolten brons in de vorm loopt. De lu ontsnapt door de poreuze klei-wand heen (vandaar dat gras in de klei).

Figuur 19: Bronsoven, doorsnede



De gietvorm wordt in water afgekoeld en stukgeslagen; de gietconus wordt afgebroken en het product bijgewerkt door de aardewerk-resten er af te steken.

Bronzen voorwerpen zijn meestal sieraden; traditioneel staat het gieten van brons minder op de voorgrond dan het smeden van ijzer, maar in tegenstelling tot de ijzerfabricage wordt het bronsgieten belangrijker. Het toerisme heeft zich nl. ontfermd over de "bronzes Kapsikis", en de smidsproducten (ringen, belletjes, tasjes, tabaksflesjes, armbanden, pijpen en messcheden) maken goede prijzen; voor de enkele smid die zich hierop toelegt een zeer belangrijke bron van inkomsten.

7.2.5. Aardewerk

Smidsvrouwen hebben hun eigen specialisaties. Pottenbakken is hiervan de belangrijkste. Iedere smidsvrouw maakt aardewerk, geen *melu*-vrouw taalt er naar. Technisch is het aardewerk vrij eenvoudig; het bestaat uit een grote variatie ronde kommen, kruiken en vaten. Alleen het grootste vat, de *wuta* (het biervat), is met zijn inhoud van ongeveer 100 liter voor sommigen een te zware opgave. Klei is op verschillende punten van het dorp te vinden en voor iedereen vrijelijk beschikbaar.

De gemiddelde prijs van een kruik of kom ligt tussen de 20 en 50 CFA en een goede pottenbakster verkoopt wekelijks voor gemiddeld 150 CFA, een kleine maar gestage bron van inkomsten. Alle aardewerk wordt op bestelling ge-

maakt.

7.2.6. Medicijnen en magie

Van alle kennisvelden van de smid is dat van de inheemse medicijnen en magie, de *rhwɛ*, verreweg het meest geheim. Het sociale belang ervan is moe lijk te overschatten, en is ondanks een toenemende Westerse medische verzo ging nog maar nauwelijks tanende. Toepassing van *rhwɛ* kan ook door niet-sm den gebeuren, maar de smeden domineren hierin zo sterk dat de *rerhɛ* (smid) tevens de connotatie *nderhwɛ* (medicijnman) heeft.

Geen kennis wordt zo nauwgezet bewaakt als die der *rhwɛ*. Samenstelling de middelen is diep geheim, zelfs de aanwezigheid van bepaalde medicijnen een *nderhwɛ* is allerminst algemeen bekend. Wie ziek wordt heeft meestal ee vaste smid tot wie hij zich went. Helpen diens medicijnen niet, dan wordt ander gezocht door te vragen bij verwanten en vrienden of zij iemand weten Men kent alleen de namen van medicijnmannen van enige faam en de "vindplaa van die medicijnen die men in het verleden nodig heeft gehad. Sommige *nder* genieten lokale bekendheid, een enkeling is in vele dorpen in de omtrek om medicinale vaardigheden beroemd.

Voorbeeld 1:
Miyi uit Sirakouti is van dit laatste een goed voorbeeld. Tot over de g zen van het Kapsiki-gebied reikt zijn faam en zijn praktijk is zo druk hij nauwelijks tijd voor landbouw heeft. Zijn inkomsten uit de medicine zijn echter ruim genoeg. Hij rijdt zelfs paard, voor iedereen een luxe, een smid een luxe die hem eigenlijk door zijn lagere sociale status zel ontzegd is.

Kennis van medicijnen brengt veel inkomsten op, al is het moeilijk te sch hoeveel. Een behandeling kost al gauw een geit. Is men volledig genezen d wordt nog een geit gegeven. Dit gebeurt tijdens een uitgebreide feestmaal waarmee de behandeling wordt afgesloten.

Smidsvrouwen hebben hun eigen medische specialisaties; op één na zijn alle gericht op het genezen van kinderen. De uitzondering vormt de *kwanteɛ wushi*, de techniek om magisch ingebrachte vreemde voorwerpen uit het lich van de patiënt te verwijderen.

7.2.7. Spreiding van de specialisaties

Geen smid beheerst alle specialismen, elke smid echter wel een paar. D binaties van de specialisaties vertonen enige regelmaat en vallen uiteen een drietal groepen (zie Appendix 4):

1. Trom - begrafenis - divinatie - guitaar
2. Brons gieten - begrafenis - divinatie
3. Ijzer bewerking - guitaar - fluit - divinatie

Het spelen op de viool en de kennis van medicijnen en magie kunnen overal mee gecombineerd worden.

Van de eerste groep specialisten is de hoofdsmid het prototype; de jongere smeden die qua specialisaties hierbij horen spelen de guitaar, de ouderen houden zich met de verzorging van het lijk bezig tijdens de begrafenis.

De tweede groep behoort bij de smeden van merendeels Zuidelijke herkomst. Zij combineren brons gieten met deelname aan de begrafenis. Hun divinatietechniek verschilt van die van de eerste groep; hun jongeren slaan de trom maar bespelen geen andere instrumenten.

De ijzersmedende smeden begraven niet; zij spelen wel fluit en guitaar, maar geen trom want dat is een begrafenisinstrument.

De drie groepen komen nauw overeen met de drie belangrijkste functies, hoofdsmid, hoofd van de brons-gieters, en hoofd van de ijzer-smeden. De tweede groep telt de minste smeden; de andere twee zijn talrijker.

Gezien de herkomsttradities ligt de volgende constructie voor de hand: de oorspronkelijke verdeling in smeden is tussen ijzerbewerkende smeden en begravende smeden, beiden vertegenwoordigd in de migratie vanuit Sukur. Vanuit het Zuiden komen dan andere smeden die een tussenpositie in gaan nemen; zij bewerken metaal (brons) en begraven, zoals onderstaande tabel laat zien.

Tabel 17: Typen smidsspecialisaties

	groep 1	groep 2	groep 3
voornaamste activiteit:	begrafenis	brons gieten	ijzer smeden
afkomstig uit	Noorden	Zuiden	Noorden
belangrijk in	overgangs-riten	cyclische rituel	landbouw-rituel
gebruik van	rituele muziekinstrumenten	weinig muziek-instrumenten	niet-rituele muziekinstrumenten

7.3. De smedengroep als variant op de samenleving

De smeden volgen in grote lijnen het algemene patroon van de Kapsiki cultuur. Samenstelling en opbouw van het erf, hun beheer van de *rhɛ*, huwelijk en

vruchtbaarheid vertonen echter systematisch kleine verschillen met de *melu* situatie.

7.3.1. Het erf van de smid

De regels voor huwelijksvestiging (vlg.2.2.) gelden ook voor de smeden, maar de frequentie waarmee de diverse erf-typen voorkomen, verschilt wat.

Tabel 18: Samenstelling smids-*rhɛ* (in %)

	smeden	niet-smeden (zie tabe
ongehuwde man (ev. met ouder)	10	16,0
man + 1 vrouw	47	43,5
man + 1 vrouw met inwonende ouder	7	5,4
man + 2 of meer vrouwen	13	21,8
man + 2 of meer vrouwen met inwonende ouder	3	3,9
gehuwde vader met gehuwde zoon	10	1,9
twee samenwonende broers	10	10,6
diversen	--	1,0
	100	100,0

Een paar kenmerkende verschillen doen zich voor: de smeden zijn wat monoga mer dan de anderen, (al is de polygamie-ratio gelijk aan die van de *melu*, nl. 1,6) hebben wat vaker inwonende ouders en veel vaker grotere erven (ge huwde vader met gehuwde zoons). Het zegt wel iets dat tot de 21 smids-erve vijf van de grootste *rhɛ* van Mogodé behoren. Ook komt alleen bij de smeder dat vader en zoon in één *rhɛ* wonen en beiden meervoudig gehuwd zijn. Kortc erven (en huwelijken) zijn wat stabieler bij de smeden; vaders hebben imme vaak specialistische kennis over te dragen op hun zoons.

Het beheer van het erf vertoont een overeenkomstig beeld. Bezien wij he totale jaarbudget van één smid, een ijzersmid, dan ziet dat er als volgt u (voor een gedetailleerd overzicht zie Appendix 5).

Tabel 19: Jaarbudget van één smid[1]

	man				vrouw			
	gekocht	%	verkocht	%	gekocht	%	verkocht	%
externe markt	15.960	27%	---		9.605	87%	---	
voedselgewassen	4.110	7%	25.840	25%	120	1%	8.210	20%
prod. vrouw	1.065	2%	---		310	3%	29.892	73%
prod. man	25.050	46%	50.900	51%	1.050	9%	3.100	7%
vee	9.950	18%	23.960	24%	---		---	
diversen	40	0%	---		50	0%	---	
	56.175	100%	100.700	100%	11.135	100%	41.202	100%

Het verschil tussen smids - en niet-smids huishoudens is goed te zien aan de winst - verliesrekeningen van beide gemiddelden:

Tabel 20: Winst - verliesrekening smid/niet-smid (in 1000 CFA = ƒ 12,50)

	niet-smid man		smid man	
	Credit	Debet	Credit	Debet
voedselgewassen				
granen	11	---	10	---
bol + knolgew.	5	---	1	---
vruchten	15	---	13	---
diversen	---	2	---	2
externe markt	---	18	---	16
prod. vrouw				
bier	---	1	---	1
kippen	---	1	---	0
prod. man (incl. smidsprod.).				
vlees	---	3	---	5
smid	---	1	31	---
diversen	7	---	---	---
vee	18	---	14	---
diversen	---	1	0	---
	56	27	69	24

De smid verkoopt wat minder voedsel en vee, maar het voornaamste verschil ligt in zijn eigen producten, waarvan de verkoop ongeveer de helft van zijn totale inkomen betekent. Hij maakt (dus verkoopt) geen hout- en vlechtwerk daar hij

ijzer smeedt. Budgets van andere smeden kunnen sterk van het bovenstaande schillen als zij niet smeden en dan meer lijken op dat van de gemiddelde n smid.

Al met al ligt het totale jaarinkomen van deze smid duidelijk boven het Ka gemiddelde. Wat consumptie betreft besteden de smeden een groter deel van geld op de interne markt dan niet-smeden; zij eten b.v. meer vlees en kope der extern geproduceerde artikelen.

Bij het budget van de vrouw doet zich een dergelijk verschil voor: wat meer inkomen door een groter aantal bronnen van inkomsten.

Tabel 21: Winst - verliesrekening vrouwen smid/niet-smid (in 1000 CFA = ±

	niet-smid		smid	
	Credit	Debet	Credit	Debet
externe markt	---	11	---	9
voedselgewassen				
granen	1	---	1	---
bol + knolgew.	1	---	8	---
"vruchten"	9	---	8	---
prod. vrouw				
bier	12	---	8	---
kippen	15	---	11	---
aardewerk	---	---	2	---
prod. man				
vlees	---	1	---	1
diversen	---	1	---	---
smidsprod.	---	1	3	---
	38	14	41	10

De smidsman is minder financieel afhankelijk van zijn vrouw dan de *melu*-m Door zijn specialistische inkomsten kan hij makkelijker over contant geld schikken; hij leent minder van zijn vrouw, en leent soms ook aan zijn vrc (Op de reden waarom beide budgets zo gunstig uitvallen is in 2.2. reeds i gaan). Als hij geld van anderen leent, zijn dat vrienden (waaronder niet- den) of andere smeden. De smidsman zorgt ervoor dat zijn vrouw landbouwwe tuigen heeft; in zijn *rhε* komt het niet voor dat één van de echtgenoten i koopt en dat de ander hetzelfde van een derde koopt. Het smidshuishouden geïntegreerder en de geldstromen zijn minder gescheiden. Vermoedelijk is in van belang dat de meeste economische handelingen niet-smeden betreffer

sen die "anders" zijn en tegenover wie de smids-*rhɛ* zich als een eenheid presenteert.

7.3.2. Huwelijk

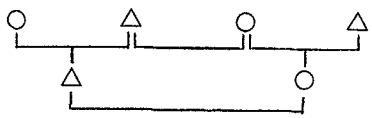
Juist in de huwelijkspatronen doen zich de gevolgen van de endogamie binnen een kleine, wijd verspreide groep voelen. Deze endogamie, de regel dat een *rerhɛ* alleen een *rerhɛ* huwt, wordt strict nageleefd.

> Sommige informanten hielden staande dat een *melu* wel eens een smidsmeisje huwde (na een soort reinigingsritueel), maar voorbeelden hebben wij niet kunnen vinden. Wel waren er twee gevallen van *melu*-vrouwen die een smid trouwden; in één geval ging het om een geestelijk gestoorde vrouw, het andere huwelijk duurde nog geen jaar; toen ging de vrouw naar een niet-smid.

Beschikbare huwelijkspartners wonen voor een smid ver weg. De smeden trouwen daardoor met nauwere verwanten dan de *melu* en hun vrouwen komen uit meer afgelegen dorpen.

Doordat de smeden zo'n kleine groep zijn, is er tussen de partners al gauw een verwantschaps- of aanverwantschapsband te traceren. De huwelijksstabiliteit die, hoewel kleiner dan bij de niet-smeden toch nog aanzienlijk is, verhoogt de kans op een dergelijke relatie nog; het onderstaande type komt zo nogal eens voor:

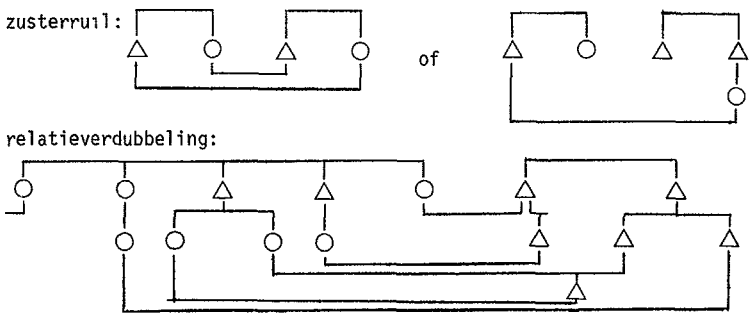
Figuur 20: "Verwantschap" door huwelijksstabiliteit



Gezien deze beperkte omvang en de verspreiding van de smedengroep moeten er voor hen dus wel andere exogamieregels gelden dan voor de *melu*. Zo geldt voor de smeden de regel van second-cousin exogamie niet; een nauw verwante parallel-cousin als vavabrzodo is een mogelijke huwelijkscandidate. De exogamieregels voor de smeden wijzen een veel kleinere groep verwanten aan als verboden huwelijkcandidaten, en wel het gezin en directe parallel-cousins. De regels van dorpsendogamie van het eerste huwelijk van een meisje (*makwa*) en van dorpsexogamie voor de wegloophuwelijken van de vrouw worden door deze schaarste aan huwelijkscandidaten ook anders toegepast. Men is minder dorpsgebonden: een smidsmeisje trouwt veel vaker met een man uit een ander dorp (42% tegen 12% bij de *melu*) em alle wegloophuwelijken (*kwatewume*) worden zonder uitzondering geslo-

ten met een man uit een ander dorp (bij de niet-smeden bleef 21% van de weglopende vrouwen binnen het dorp). Het vinden van een geschikte partner wordt verder bevorderd door het aangaan van meervoudige huwelijksbetrekkingen tussen twee families. Voor de niet-smeden was het, zoals we in hoofdstuk 5 hebben gezien, juist zaak om hun huwelijksbanden zoveel mogelijk te spreiden; de smeden daarentegen kennen drie vormen van meervoudige betrekkingen: sororale polygynie, zusterruil en relatieverdubbeling. Sororale polygynie komt bij de niet-smeden niet voor, bij de smeden met enige regelmaat. Belangrijker nog zijn de twee andere vormen waarvan hieronder een voorbeeld:

Figuur 21: Huwelijkstypen smeden



Het laatste bovenstaand voorbeeld is in zekere zin uitzonderlijk. Meestal is een dubbele relatie tussen twee smidsfamilies beperkt tot één, hooguit twee generaties.

> Men bedenke wel dat het in bovenstaande schema's om zowel *makwa* als *kwatewume*-huwelijken gaat. Bij zusterruil wordt doorgaans eerst een *makwa*-huwelijk gesloten en is het tweede huwelijk gevolg van vrije keus van de vrouw, jaren later. In alle gevallen gaat het om zelfstandige huwelijken, in tijd gescheiden en elk met eigen bruidsprijs en volledig ritueel.
> In het geval van de relatieverdubbeling gaat het om *makwa*-huwelijken en een enkel leviraatshuwelijk van een *makwa*.

De procedure van de huwelijkssluiting bij zowel *makwa* en *kwatewume* wijkt niet af van die van de *melu*, alleen moet bij de feesten rekening gehouden worden met de *melu*-gasten, die immers het door een smid gekookte eten niet eten. Een niet-smid vriend moet daarin bijspringen (zie 7.4.1.). De bruidsprijzen liggen gemiddeld wat lager, voor de *makwa* tussen de 12000 CFA en 40.000 CFA. De variatie in *kwatewume*-bruidsprijs is even groot als voor de niet-smeden maar de gemiddelde totale waarde ligt zo'n 8000 CFA lager. Anders dan bij de *melu*

correleert de hoogte van de bruidsprijs niet met de duur van het huwelijk, noch bij de *makwa* noch bij de *kwatewume*. Wel is er een soortgelijk maar iets minder sterk verband van *kwatewume*-bruidsprijs met kindertal als bij de niet-smeden (zie figuur 12 blz 112). Eén en ander houdt in dat bruidsprijzen bij de smeden tenderen eenmalige giften te zijn; er is geen blijvende giftrelatie tussen schoonvader en schoonzoon. Wel wordt er bij geboorte gegeven, maar na een paar kinderen niet meer.

Het huwelijk van de smeden is stabieler dan dat van hun niet-smids dorpsgenoten; vergelijking van de echtscheidingscijfers van beide groepen geeft het volgende beeld:

Tabel 22: Huwelijksstabiliteit *rerhe* en *melu* uitgedrukt in jaren huwelijksduur

	(smeden) gemiddeld	mediaan	(niet-sm) gemiddeld	mediaan
Alle huwelijken	5,8 jaar	4 à 5 jaar	4,1 jaar	1 jaar
kwatewume	11,8 jaar	9 à 10 jaar	9,4 jaar	5 jaar
makwa	3,7 jaar	2 jaar	3,0 jaar	7 maanden

Vooral zeer korte huwelijken komen bij de smeden minder vaak voor; bij de niet-smeden heeft 1/4 van alle huwelijken die in scheiding eindigen niet langer dan 1 maand geduurd, bij de smeden is dat 1/9 van alle huwelijken. Vergelijkt men de scheidingskans van de bestaande huwelijken door de jaren heen, dan loopt het huwelijk van een niet-smid vooral in de periode tussen de 1 en 5 jaar na sluiting het meest gevaar, bij een smid tussen de 9 en de 13 jaar daarna. Veel vaker dan bij de *melu* blijft een smids-*makwa* haar hele leven bij één man; wat de smids-man betreft, die heeft gemiddeld 5,2 huwelijken doorgemaakt, tegen een *melu*-man 8,5. De smid trouwt net als de niet-smid zijn *makwa* als hij nog jong is, maar daarna is er geen periode meer aan te wijzen waarin hij meer trouwt dan in andere. Hij spatieert zijn huwelijken over zijn hele volwassen leven.

Redenen voor deze grotere stabiliteit zijn o.a. de sterkere economische positie van de smids-man, de grotere economische vervlochtenheid, de lagere kindersterfte (vermoedelijk door betere voeding), de kleinere invloed van de vrouwsvader en vrouwsbroer op dochter resp. zuster en de andere aard der *zamale*-relaties. Smidsvrouwen geven veel minder vaak kindersterfte op als reden van vertrek, en een vergelijking van onze telling onder de smeden met die van Podlewski (Podlewski 1966) onder alle Kapsiki geeft aan dat kindersterfte bij hen inderdaad beduidend lager is:[2]

Tabel 23: Demografie smeden en niet-smeden

	smeden	niet-smeden
bruto vervangingsfactor	2,5	3,8
sterfte voor 5 jaar	± 35%	67%
sterfte voor huwelijk	± 45%	72%
steriliteit vrouw	17%	13%
netto vervangingsfactor[3]	1,05	0,95

De smeden vormen dus een langzaam toenemende bevolkingsgroep, tegen een ge-
ringe afname van de *melu*-bevolking. De smidsvrouwen hebben gemiddeld minde
zwangerschappen (100 smidsvrouwen brengen ongeveer 500 kinderen ter wereld
tegen 770 kinderen van 100 *melu*-vrouwen) maar van die kinderen blijven er
in leven.

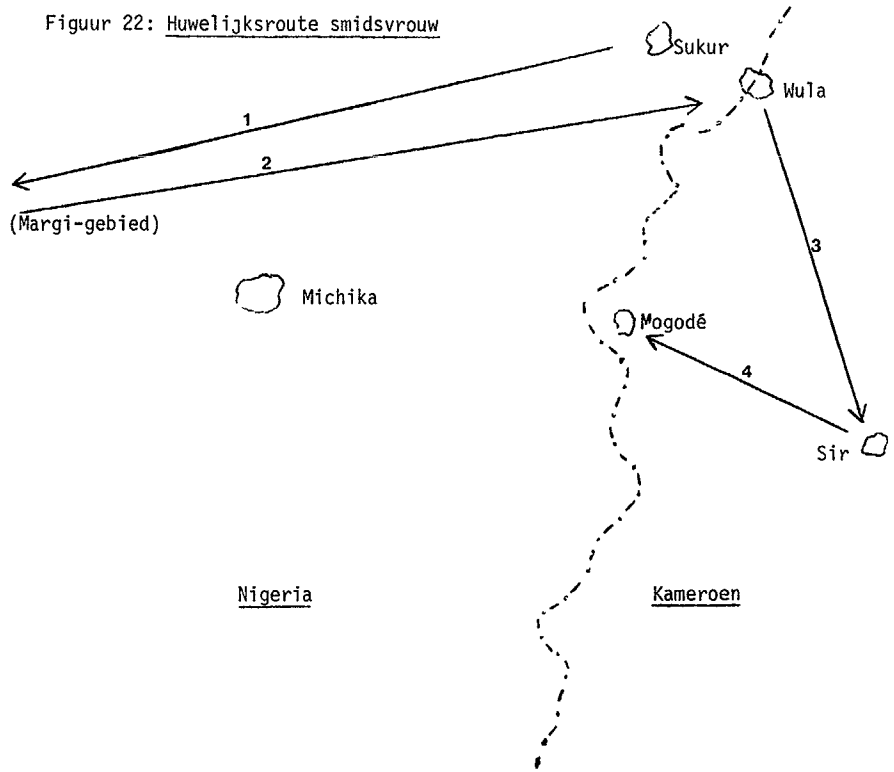
De dochter is voor een vader-smid veel minder een winstobject. Voorbeel
van manipulatie met huwelijkscandidaten zoals in hoofdstuk 5 gegeven, ware
onder de smeden niet te vinden. Doorgaans is de schoonzoon immers een verw
in ieder geval was hij al een goede bekende vóór het huwelijk, en de schoo
vader zal aarzelen zijn dochter weg te halen. Trouwens, de smidsvrouwen zi
wat zelfstandiger tegenover hun verwanten en gaan hun eigen gang bij het t
wen. Al met al zitten de smeden niet zo verwikkeld in het "vrouwencomplex"
hun dorpsgenoten. Er zijn ook vrijgezellen onder hen (hoewel wat minder) m
daar maken de niet-smeden zich zeker zo druk over als de smeden: de *melu*-c
broers van die smeden wijzen hen er nadrukkelijk op dat er getrouwd moet w
den, wil er nog iets van nageslacht komen. De *melu* kunnen hun smeden niet
sen! De smeden zelf reageren hier doorgaans kalm op, luisteren aandachtig
de goede raad en volgen hun eigen weg.

Niet alleen lopen de vrouwen minder vaak weg, als ze het doen gaan ze r
meer afgelegen dorpen en dus wonen de weinige *zamale* van een smid veel ve
weg. Te ver om problemen te geven. De reisroute van een vrouw voert haar
zo ver en zo makkelijk buiten het stamgebied van de Kapsiki dat de *zamale*-
latie niet problematisch meer is: men komt die andere man nooit tegen. Bo
dien spelen de smeden in de oorlogvoering een heel andere rol dan de *melu*
een ruzie tussen smeden zal zelden tot een oorlog escaleren.

Voorbeeld 2:
Kweji, de vrouw van *Teri Bouba*, is afkomstig uit Sukur. Haar eerste hu
lijk was met *Teri*, een Margui-man. Omdat hij haar teveel sloeg vertrok
naar *Kweji Kalekale* in Wula. Haar *kwesegwe* echter haalde haar bij *Kwej*
weg en zij trouwde met *Hawema* in Sir. Na vier jaar (waarin zij nog een
je terug is geweest bij haar *zamakwa Teri*) kwamen er nog geen kinderen
bestond haar man het haar pindaoogst buiten haar medeweten te verkopen

doende reden om weg te gaan, nu naar *Teri Bouba* in Mogodé.
Eigenlijk kwam ze naar Mogodé om een ander te trouwen maar toen zij die nader leerde kennen wilde zij hem niet. Wel zag zij *Teri* en trouwde hem. Daartoe ging zij eerst terug naar Sir om *Teri Bouba* in staat te stellen alles in orde te maken en kwam toen weer naar Mogodé om hem te trouwen. Dat is nu twee jaar geleden.

Figuur 22: Huwelijksroute smidsvrouw



De smidshuwelijken staan dus los van de relaties binnen het dorp en tussen de dorpen. De redenen voor vertrek van de vrouw liggen vaker in het persoonlijke vlak; veel vaker dan bij de niet-smeden is ruzie aanleiding.

Voorbeeld 3:
Smid *Cikwa* heeft ruzie met *Kuve Derha*, één van zijn vrouwen. Volgens zijn buurman is hij jaloers. Eerst gilt ze om de andere vrouwen te roepen, dan roept *Cikwa*: "Ga naar Roumsou, je hut is daar niet afgebroken; je hoeft hier niet te blijven. Ik, zoon van *Zera Ba* , zeg het je, je hoeft hier niet te blijven". (enz. vele malen herhaald). De vrouw komt later langs, op weg naar Roumsou. *Cikwa* heeft het dak van haar hut gebroken en zij bleef nu niet in Mogodé slapen. Trouwens, morgen zou de hoofdman hen oordelen, zegt ze. *Cikwa*

schreeuwt haar achterna: "Zij is een oude vrouw die alleen op haar lan
wat zou ik van haar houden?" (Zij is oud, heeft een zoon en eigen land
gierst op te verbouwen. Zij bergt die gierst in haar eigen graanschuur
zonder dat *Cikwa* daar iets mee van doen heeft). Voor niet-smeden zou h
mee het huwelijk zijn beëindigd. Twee weken later was *Kuve* echter weer
terug.

De relatie kan tegen een stootje. Voor een flinke ruzie is zelfs een enig
zins stabiele relatie nodig. Ondanks deze ruzie is de relatie tussen man
vrouw bij de smeden minder antagonistisch. Man en vrouw kunnen meer op el
aan, houden meer rekening met elkaar in hun dagelijkse doen en laten. Zo
weet een smidsman vrij nauwkeurig waar zijn vrouw is, iets wat een *melu*-m
meestal weinig interesseert. Volgens *melu*-informanten "gehoorzamen de sme
hun vrouwen", waaraan sommigen toevoegen "net als de blanken"....
In de dagelijkse omgang werken man en vrouw minder individueel; zijn er b
de ander problemen, ziekte of een ongeluk of zo, dan tonen de smeden meer
zorgdheid:

Voorbeeld 4:
Onder de vele zieken die wij naar het ziekenhuis vervoerd hebben, is er
één geweest waar bezorgdheid van de man naar de vrouw uitging. De vrouw
haar arm gebroken. Niet alleen maakte de man een voetreis van een hele
door de regen om de nodige spullen voor haar te halen, onderweg in de j
ondersteunde hij haar arm voortdurend. Dit was een smedenechtpaar.

Soms werken man en vrouw samen aan een specialistische taak. De vrouwen
bekendste bronsgieter uit de buurt, *Teri* uit Amsa, helpen hem altijd en
even handig als hij in het gieten. Niet-smid buitenstaanders vinden dat
vreemd; die wijten het aan de *rhwɛ* die de smeden zouden hebben om hun vr
wen te houden. De mannen vinden het beschamend om zoveel aandacht aan ee
te geven, de *melu*-vrouwen vinden het maar vreemd dat deze vrouwen zo bij
man blijven.

Voorbeeld 5:
Kuve Meha, *makwa* van *Zhɛnerhu*, is al 13 jaar bij hem. Hun twee kinder
goed gezond en ze heeft niet de minste behoefte om hem te verlaten.
Toch heeft zij vier jaar geleden de benen genomen naar Kamalé om met
kwabɛre te trouwen. Waarom? De vrouwen in de buurt, *melu*-vrouwen, vro
steeds aan haar: "Ben je nog steeds bij je eerste man? Nog nooit wegg
weest?" en staken een beetje de draak met haar omdat zij inderdaad no
was weggeweest. Daarom is zij maar een keer "gaan wandelen", koos een
uit vlak bij Mogodé waar *Zhɛnerhu* haar makkelijk kon komen halen, en
opgelucht mee terug toen hij dat inderdaad deed na een dag of vier.

7.4. Smid en niet-smid

De verhouding tussen smid en niet-smid is niet alleen in de relatie specialist-cliënt van belang; in tal van situaties in de dagelijkse omgang is zij evenzeer belangrijk.

7.4.1. Smeden als "broers"

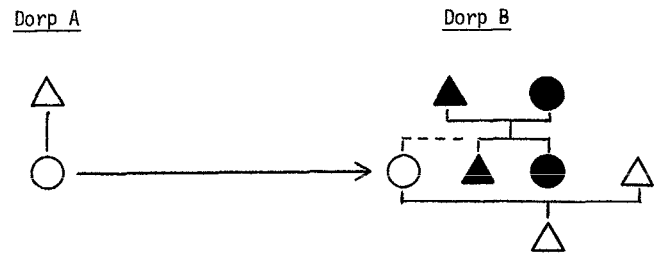
Ondanks hun aparte status maken de smeden deel uit van de gewone Kapsiki-clans. Natuurlijk kunnen zij geen enkele reële verwantschap traceren met hun *melu*-clanbroers, maar de ideologie van gemeenschappelijke afstamming is sterk genoeg om zich deel van de clan te voelen. De verwantschap met de collega-smeden mag dan groter zijn, tegen *melu*-clangenoten gebruiken zij de gewone verwantschapstermen: "*wuzeyitiyδa*" (zoon van mijn vader) en "*wuzhatayitiyeδa*" (dochter van mijn vader).

Een smid krijgt zijn status als lid van een afstammingsgroep van zijn mentor, zijn *ndemara* (degene die hem beveelt). Deze mentor is de vertegenwoordiger van de groep (lineage of clan) die verantwoordelijk is voor die smid. Deze relatie is ontstaan door immigratie of heeft vanouds bestaan. Door de grote mobiliteit van de smeden is het merendeel van hen *ndenza* (geïmmigreerde dorpeling), en slechts een enkeling *ndegwevi* (oorspronkelijke dorpeling). Komt een smid in een dorp, dan volgt hij hetzelfde patroon als een niet-smid: hij lieert zich met een vriend in het nieuwe dorp; hij wordt als diens sociale zoon beschouwd en krijgt diens clan- en lineagelidmaatschap. Niet-smeden die immigreren trekken vaak bij aanverwanten of *hwelefwe*-genoten in. Bij een smid is dat onmogelijk omdat een smid altijd een niet-smid als gastheer en mentor in het nieuwe dorp moet hebben. Een smids-gastheer zou voor hem nooit die functie van sociale vader kunnen vervullen, want deze relatie heeft voor een smid veel meer betekenis dan voor een *melu*. De smid behoudt nl. een zekere afhankelijkheid van zijn immigratievader, iets wat bij de immigrerende niet-smeden niet het geval is. Zijn smeden oorspronkelijke dorpelingen, dan behoren ze tot de clan van degene met wie hun voorvader is meegereisd, meestal de clan van de hoofdman. In de praktijk houdt die afhankelijkheid in dat, mocht de smid b.v. in een rechtszaak verwikkeld raken, zijn *ndemara* het woord voor hem voert. De smid houdt dan zijn mond en gehoorzaamt zijn mentor in alles.

Naast dit mentorschap werkt het instituut van de *yitiyaberhe* (bruidsvader) als integratiemiddel tussen smeden en niet-smeden. Een smid huwelijkt zijn dochter uit in een ander dorp, zoals immers meestal het geval is, via een vriend in dat andere dorp, een niet-smid. Deze vriend is dan de *yitiyaberhe* van het meisje en heeft de normale taken van haar plaatselijke sociale vader. Voor haar man is hij schoonvader, zijn zoons zijn moedersbroer voor de kinde-

ren van het smidsmeisje:

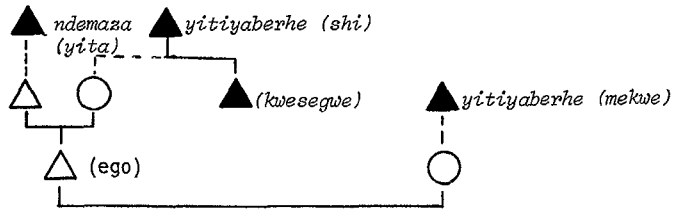
Figuur 23: *yitiyaberhe*-relaties van de smeden (niet-smeden zwart getekend)



Trouwt een smids-*makwa* binnen het dorp, dan treedt een *melu*-dorpsgenoot op dezelfde wijze als bruidsvader op, ofschoon binnen het dorp ook een smid nog wel eens bruidsvader kan zijn. Een smids-*kwatewume* die op eigen initiatief het dorp in komt, zoekt via de aanstaande man een *yitiyaberhe* in het nieuwe dorp. Deze "bruidsvader" zal haar begeleiden bij de rituelen die bij haar huwelijk behoren. Wanneer zij eten voor niet-smeden moet koken, doet zij een beroep op zijn vrouwen, en heeft zij ruzie met haar man dan klopt zij bij hem a In rechtszaken vertegenwoordigt hij haar.

Met dat al is de smidsgroep duidelijk gelieerd met de niet-smeden. In de eigen afstammingsgroep, die vooral belangrijk is voor de man, staat de smid onder verantwoordelijkheid van zijn hele clan, gepersonifieerd in zijn *ndemar* dank zij de *yitiyaberhe* heeft hij een moedersclan. Zo zijn er in alle centrale relaties (mobr, vader, schoonvader) niet-smeden die door de smid met de betreffende verwantentermen worden aangeduid (resp. *kwesegwe*, *yita* en *mekwe*).

Figuur 24: Relaties van de smid met de niet-smeden
(verwantenterm tussen haakjes)



Niet alle clans hebben evenveel relaties met smeden. In Mogodé b.v. zijn d smeden zeer ongelijk verdeeld over de diverse patrigroepen:

Tabel 24: Smeden en clans

clan	aantal smidserven
maze	0
ngacɛ	1
makwajɛ	2
makwiyɛ	10
zeremba	8
makwamte	1
kasunu	3

Een reden voor deze ongelijke verdeling hebben wij niet kunnen vinden; waarom met name de *makwiyɛ* en *zeremba* zoveel smeden in hun gelederen tellen is onduidelijk. Alleen de afwezigheid van smeden in de *maze*-clan kan verklaard worden uit het feit dat smeden toch al een speciale band met de hoofdman hebben en het ongebruikelijk is om als smid-immigrant een beroep te doen op de hoofdman als gastheer en mentor. De hoofdman behoort met niemand een speciale binding te hebben: hij is er voor het hele dorp.

Veel meer spreiding is er territoriaal. Iedere wijk telt wel één of meer smidserven, en voor alledaagse zaken als divinatie en aardewerk kan men altijd wel in de buurt terecht. Dichtbij wonen is hiervoor meestal belangrijker dan clanlidmaatschap van de smid. De smeden zijn territoriaal ook mobieler dan de niet-smeden; de smeden in Mogodé b.v. zijn allen *ndenza* (immigrant), gemiddeld korter geleden uit een ander dorp gekomen (2 à 3 generaties geleden) en vaker afkomstig uit afgelegen dorpen dan de niet-smeden. Onder hun voorouders tellen zij veel vaker dan de *melu* leden van andere ethnische groepen als de Margi, Matakam, Fali en natuurlijk Sukur.

Een laatste zeer belangrijke binding tussen smeden en niet-smeden is de vriendschap. Niet alleen kunnen smeden onderling bevriend zijn, maar ook vriendschap tussen een smid en een niet-smid wordt volkomen normaal gevonden; zij wandelen, eten en drinken samen net als *melu*-vrienden. Het kasteverschil geeft de relatie wel een apart tintje. Zo kan de niet-smid zich wat vrijheden veroorloven bij zijn smidsvriend; hij neemt b.v. kleine dingen weg uit diens huis als aardewerk of vlechtwerk. De smid van zijn kant heeft wat meer reserve; hij haalt alleen die zaken uit zijn vriends huis die de smid wel eet maar de andere niet. Heeft de *melu* varaan gevangen, dan kaapt zijn vriend die weg: "Voor wie heb je die anders bewaard?" Voedsel blijft lastig, want de *melu*-vriend eet het eten van zijn vriend niet (tegenwoordig drinkt hij vaak wel zijn bier) en mede daardoor bereikt de vriendschap tussen een *melu* en *rerhɛ* zelden die vanzelfsprekende intimiteit die de relatie tussen *melu*-vrienden kenmerkt.

In het patroon van vriendschappen is wat verschil met de situatie bij de niet-smeden. Er is nl. geen verschil tussen mannen en vrouwen in de afstand tot de vrienden, wat bij de *melu* wel het geval was, terwijl in andere opzicht man en vrouw een nogal tegengesteld beeld te zien geven:
(voor kruistabellen zie Appendix 6)

Tabel 25: Vriendschappen van de smeden

man	vrouw	X^2	P
overwegend met *melu*	relatief veel met *rerhɛ*	3.06	.08
zeer zelden met vrouwen	soms met mannen	3.89	.05
vrienden binnen dorp zijn *melu*, buiten dorp *rerhɛ*	geen correlatie van kaste en woonplaats vriend	2.55	.11

De neiging van smidsvrouwen om meer met smidsvriendinnen om te gaan maakt mede dat haar relatienetwerk zo wijdmazig is; die andere smeden wonen ver weg. De lagere huwelijksmobiliteit van de smidsvrouw werkt in de hand dat zij minder vriendinnen buiten het dorp heeft dan haar *melu*-lotgenote.

Juist bij deze vriendschappen van smid en niet-smid komen veel vriendschap pen tussen de sexen voor, meestal van een *melu*-man met een smidsvrouw.
Door de endogamie van de smeden kan een dergelijke vriendschap nl. nooit in een huwelijk uitlopen en is de vriendschap probleemloos. Alle smeden hebben w *melu*-vrienden; niet alle niet-smeden hebben uiteraard *rerhɛ*-vrienden of vrien nen.
Opmerkelijk is dat in Mogodé van de 47 *melu*-vrienden die de smeden opgaven, e 22 tot de *ngacɛ*-clan behoorden; de clanleden daarvan waren zich daar wel van bewust en waren er trots op smidsvrienden te zijn, misschien als compensatie voor de weinige smeden die tot hun clan behoorden.

De smeden dienen respect te betonen jegens de niet-smeden, vooral voor de hoofdman. De *melu* zijn hun sociale meerderen, en dat komt op verschillende ma nieren tot uiting. De smeden vormen de claque van het dorpshoofd. Als hij spreekt, klappen zij zachtjes in hun handen op de achtergrond, bij wijze van instemming. Daarmee zorgen ze voor aandacht voor de spreker: "Als er geen sme den zijn, wordt het nooit stil" zeggen de Kapsiki. Zelf voeren zij nooit het

woord. De drink-etiquette laat hun plaats goed zien: tijdens feesten schenkt iedereen vanuit zijn kalebas een teug in de schaal of hoed van de smid. Zo zorgen alle *melu* samen dat hun smid genoeg te drinken heeft. Weigeren kan men hem nooit, noch op drinkpartijen of rituelen, noch daarbuiten.

Voorbeeld 6:
Onze assistent kwam op een avond langs met een fraaie roddel die hij net had gehoord. Een oudere man in *Kelungudurhwu* (de nabije wijk) bleek vreselijk onder de plak van zijn vrouw te zitten. Hij was oud en arm, en zij liet hem duidelijk weten dat zij alleen uit pure goedheid bij hem bleef. Telkens als hij iets deed dat haar niet zinde, dreigde zij meteen te vertrekken. Hij herstelde dat dan onmiddellijk. Deze avond was *Gwarda*, de hoofdsmid, langs gekomen om wat te drinken. De man had hem wat bier aangeboden, want een smid mag je niet dorstig laten. Zijn vrouw was daarop enorm boos geworden: "Je geeft hem niet van mijn bier. Als je dat doet ga ik weg", en begon haar boeltje te pakken. De man, danig geschrokken, stuurde meteen *Gwarda* weg, met zijn drink-muts nog vol bier. Mijn assistent moest vreselijk lachen om die "henpecked husband", terwijl voor hem het idee om een smid je huis uit te sturen helemaal ondenkbaar was: "Nota bene, *mazererhɛ* weggestuurd!!"

Smeden zijn "kinderen van het dorp", in zekere zin "non-persons". In tijden van hongersnood verkocht men wel smeden (en kinderen) als slaven om aan eten te komen. Een offer tegen sprinkhanen betekende vroeger een vroeg levenseinde voor twee smeden (9.4.). Zonder dit soort extreme situaties is de privacy van de smid ook duidelijk minder. Zijn *rhɛ* is vrij toegankelijk voor iedereen; buurtgenoten lopen makkelijk naar binnen om de smid te zoeken, zonder eerst het antwoord op de vraag "*mbeli ki rhɛ*?" (is er iemand in huis?) af te wachten, en zelfs de persoonlijke hut van de smid ontziet men minder. In de voorhof van het smidserf zitten altijd wel een paar mensen ergens op te wachten, aardewerk, hak, divinatie of medicijnen, pratend over koetjes en kalfjes, zonder enige haast om naar huis terug te gaan.

De smeden compenseren dit gebrek aan privacy door een gesloten front te presenteren aan iedere buitenstaander, *melu* zowel als onderzoeker. Zo makkelijk als men hun huis betreedt, zo moeilijk is het om werkelijk tot hun groep toegang te krijgen. Zij bewaren zorgvuldig hun geheimen, zo zorgvuldig dat ook een eventuele *melu*-vriend niet eens op de hoogte is over wat voor medicijnen b.v. zijn smidsvriend beschikt. Wat de smid inboet aan privacy, maakt hij door geheimhouding goed.

Niet alle smeden zijn ingenomen met hun minderheidsrol. Sommigen onder hen, in Mogodé een drietal, proberen *melu* te worden door zich als een niet-smid te gedragen; zij eten het smids-eten niet, werken alleen op het land, en associeren zich met niet-smeden. Dit "brahmaniseren" valt niet in goede aarde bij de

andere smeden.

Voorbeeld 7:
Gwarda, de hoofdsmid, komt bij ons langs na het slotritueel van een begrafenis. Hij leest zijn zoon *Kwada* de les, omdat die nogal uitgelaten geweest tijdens de *kwele*, het begrafenisritueel. "Je moet er goed aan d dat wij geen Mogodéers zijn. Toch heeft men ons het hoofdschap gelaten. is niet omdat wij hard zijn, dat is omdat wij zacht zijn. Wij zijn zach en daarom heeft men ons hoofd laten worden (van de smeden). Als je alti rustig en netjes bent, als je altijd in je handen klapt, zullen de *meli* je dat terug betalen. Dat moeten ze wel. Het hoofdschap is voor jou. He is niet voor niets dat men mij hoofd gemaakt heeft, dat is mede wegens Als ik hoor over *Kafashɛ Gwarda* (de andere zoon die "brahmaniseert") da doet mijn hart pijn. *Kafashɛ* doet de dingen van de smeden niet; hij is hij hoort er niet helemaal meer bij. Als een *rerhɛ melu* wil worden, gaa hij als smid verloren, terwijl hij ook niet helemaal *melu* wordt; hij ga verloren. Als een *melu rerhɛ* wil worden, gaat hij als *melu* verloren ter hij door ons ook niet geaccepteerd zal worden. Daarom is het beter te b ven wat je bent en te doen wat daar de bedoeling van was. Jij, *Kwada*, z hoofd zijn. Maar je moet medicijn zoeken voor je *kwala* (penis) die dood jij kunt geen vrouw houden, allen lopen weg. Zelfs de vrouw die jij van afpakte liep weg (*Kwada* heeft de vrouw getrouwd die *Gwarda* voor zijn br zoon bestemd had). Jij moet je rustig gedragen, dan zal je hoofd zijn. je dat niet doet, dan kan het niet".

Zo eenvoudig is het dus niet om van smid *melu* te worden of andersom. In de traditionele verhalen en de oorsprongsmythen van de smeden gebeurde door o.a. het eten van smidseten. Zou tegenwoordig een *melu* smidseten nutt gen, dan lachen de anderen hem alleen hartelijk uit zonder hem als smid te beschouwen. Toch is overgang van kaste in principe wel mogelijk, zij het v wel alleen van *melu* naar *rerhɛ*, de maatschappelijke ladder af.

Voorbeeld 8:
Teri Be, een fulaniserende smid in Mogodé. traceert zijn afstamming op kere *Zera* uit Sirak die in Mogodé geïmmigreerd is. *Sunu Kwadaheru* een *m* uit de wijk, weet dat zijn moeder met *Teri*'s vader verwant was, een ver schap die zij volgens hem exact kon traceren. *Zera* was lid van haar gro matrilineaire verwanten. Volgens hem was *Zera* bij zijn komst uit Sirak Mogodé smid geworden.

7.4.2. Eten als een smid

In het dagelijks leven is geen aspect van de smeden-subcultuur zo belan rijk als hun voedselgewoonten. Andere voeding onderscheidt een groep duide en directer dan wat dan ook. De sociale definitie van een smid wordt vaak geven in termen van zijn voedsel: "Smeden zijn mensen die smids-eten eten" als ook bleek in de ontstaansmythen van de smids-kaste (7.1.).

In het algemeen eten de smeden alles wat de *melimu* eten plus nog specia zaken die door de anderen als "smids-eten" aangeduid worden, *wushi ta kare*

De *melu* eten dit laatste niet, omdat zij het vies vinden, belachelijk om het te eten of simpelweg niet eetbaar. De smeden eten alles wat de *melu* klaarmaken en nuttigen. Dieren die door de smeden en niet door de *melu* gegeten worden, zijn b.v. dieren als ezel, paard, aap, katachtigen, slangen, roofvogels, leguanen, schildpadden enz. Hoewel de belangrijkste bronnen van dierlijk eiwit (geit, kip, koe) hier niet in zitten, betekent het voor de smeden als groep een niet onaanzienlijke extra bron van dierlijk eiwit. Podlewski vermeldt van de Matakam-smeden dat zij beter gevoed zijn dan de niet-smeden (Podlewski 1966:14) en wij hebben dit voor de Kapsiki-smeden enigermate bevestigd gezien door de lagere sterftecijfers. In hoeverre dit extra eiwit komt van de begrafenisgeiten dan wel van de verschillende voedseltaboes is moeilijk na te gaan, maar de laatste eiwitbron is vrij belangrijk. Immers als een *melu* Kapsiki op jacht een voor hem oneetbaar dier heeft gedood, neemt hij het mee en geeft het aan de dichtstbijzijnde smid. Sterven paarden en ezels dan gaat al het vlees naar de smeden.

De bovengenoemde dieren vormen geenszins een compleet beeld van het smidsmenu. Om een goed overzicht te krijgen van de soort dieren die de smeden eten, moeten wij allereerst de fauna bezien zoals de Kapsiki die zelf waarnemen. Uit de systematische verschillen tussen het voedsel voor smid en niet-smid zal dan iets blijken van de achterliggende perceptie op basis waarvan het ene dier des smids is en een ander beest niet.

De Kapsiki delen het dierenrijk in in 7 categorieën nl:

1. *wushi nyi kedzerhwa le seda* (dieren die op poten lopen)
2. *wushi nyi kedlu* (dieren die vliegen)
3. *wushi nyi kedzerhwa le hwu* (dieren die op de buik kruipen)
4. *wushi nyi hwa yemu* (dieren in het water)
5. *kwi* ("muizen")
6. *hegi* ("sprinkhanen")
7. *meili* ("mieren")

Al hebben wij van niet alle verzamelde dierennamen kunnen achterhalen om wat voor dier het precies gaat, toch zijn de groepen wel duidelijk.

Tabel 26: Indeling dierenrijk naar eetbaarheid

kategorie	door allen gegeten	alleen door smeden gegeten	door niemand gegeten
1. "pootlopers"	herkauwers	katachtigen	hond
	knaagdieren (beh. muizen)	apen	
	stekelvarken	paard	
	zwijn	kameel	
	kuiken	wezel	
		hyena	
	(29 soorten)	(24 soorten)	(2 soorten, huis- en wilde hond)
2. "vliegers"	zaadetende vogels	roofvogels	vliegen
	kraanvogels	vis-etende vogels	bijen
	koereigertje	aasvogels	muggen
	toekan??	raaf	wespen
	loopvogels	toekan,zwart	torren
		buffelreiger zwart	vlinders
			libellen
			specht (sic!)
			vleermuis
	(46 soorten)	(22 soorten)	(44 soorten)
3. "buikkruipers"		leguanen (water-)	gifslangen
		boa	veelpotige insecten
		"waterpython"	kleine hagedis
			gevlekte hagedissen
			gecko
			hazelworm
		(5 soorten)	(14 soorten)

kategorie	door allen gegeten	alleen door smeden gegeten	door niemand gegeten
4. "waterdieren"	vissen nijlpaard (14 soorten)	reptielen kreeft (6 soorten)	amfibieën molluscen geleedpotigen wormen bloedzuigers (17 soorten)
5. "muizen"	veld- en huismuizen berg- en holenmuizen egel (14 soorten)	vliegende hond (1 soort)	muskusratten (2 soorten)
6. "sprinkhanen"	alle sprinkhanen behalve cicades en de niet-eetbare soorten (17 soorten)	cicades (2 soorten)	scarabee sprinkhanen (6 soorten)
7. "mieren"		houtrups (1 soort)	termieten mieren wormen spinnen vlooien rupsen luizen (29 soorten)
totaal	120	61	114 N = 295

Vanwege het grote aantal termen hebben wij onze toevlucht moeten nemen tot Nederlandse "cover-terms". Dit is enigszins bezwaarlijk, want de Europese termen zijn vaak niet relevant. Het doel is echter om de algemene achtergronden van de voedseltaboes te achterhalen, en dus zijn details in indeling minder belangrijk

De smeden eten van elke kategorie wel iets, zoals ook van elke kategorie dieren wel iets niet gegeten wordt. De *melu* versmaden de "buikkruipers" en insecten ("mieren"). Van de 181 voor de smeden eetbare dier-soorten consumeren de niet-smeden er 2/3, nl. 120. Er vallen geen harde, duidelijke scheidslijnen tussen wel en niet eetbaar aan te geven, die voor alle groepen opgeld doen, maar enige systematiek is wel te ontdekken. De dieren van de middelste kolom hebben alle gemeen dat zij binnen hun groep allemaal "anders" zijn en zich onderscheiden van de dieren uit de linker en rechter kolom. Duidelijk is dit bij groep 4, waarin de verschillen samen vallen met de Westerse indeling, en de reptielen smedenvoedsel zijn.

Behalve dit "anders zijn" telt de middelste kolom bijna alle carnivoren: vleeseters, viseters en aaseters. Eigenlijk vormen alleen de hond en in mindere mate de egel en het stekelvarken hier uitzonderingen op. De linkerkolom bevat voornamelijk planteneters, en rechts staan vooral dieren waarvan het onduidelijk is wat ze eten: insecten of anderszins.

Andere kriteria hebben betrekking op enkele groepen. Bij de "loopdieren" (groep 1) maken de Kapsiki zelf onderscheid tussen b.v. runderen en paarden door op de hoef te wijzen: even-hoevigen zijn eetbaar voor iedereen, onevenhoevigen voor de smeden. Behalve dit zichtbare, fysieke verschil zijn deze evenhoevigen tevens lastdieren, die een speciale taak binnen de maatschappij vervullen, een specialistische functie zo men wil.

Bij de vogels is een aantal niet-roofvogels geassocieerd met de smeden; dit zijn alle zwarte vogels. De kleur blijkt dus naast het vleesetende aspect relevant te zijn.

De voornaamste kriteria voor het smidsvoedsel zijn de volgende:

vleeseters
aaseters
zwart
speciale functie (b.v. lastdier)
muzikanten (zie onder)

Bij elkaar levert dit een sociale definitie van de smeden op, zoals zij zichzelf zien en zoals anderen hen zien. Zwart is duidelijk geassocieerd met de dood, aaseten met het eten van de *rhamca* (geit of koe die voor de begrafenis wordt geslacht). De smeden zien zichzelf als de carnivoren van de Kapsiki-maatschappij. De laatstgenoemde karakteristiek blijkt uit groep 6. Het merendeel van de sprinkhanen wordt door iedereen gegeten, een flink deel door niemand, en uitgerekend de enige twee soorten die alleen door de smeden worden geconsumeerd,

zijn de cicaden, de zangers en muzikanten onder de sprinkhanen. De naam ervan, *rhwεδε*, is bijna dezelfde als die voor de viool, *rhwεδεrhwεδε*.

Het dierenrijk wordt geordend naar dezelfde kriteria waaraan de smid sociaal wordt onderscheiden. In de wijze waarop de Kapsiki-maatschappij het smids-eten definieert bepaalt zij tevens de eigenschappen van de smid zelf. De cultuur gebruikt de natuur als expressiemiddel om sociaal relevante tegenstellingen te begeleiden en versterken. Hoewel hier geen sprake is van totemisme is het mechanisme gelijk: niet de overeenkomsten tussen dier en mens zijn van belang, maar de verschillen tussen de dier-kategorieën en tussen de mensengroepen zijn homoloog (van Beek 1978[4]). Het smids-eten is smids-eten omdat de dieren de "smeden onder de dieren" zijn.

7.4.3 Stereotypen

Zoals er een min of meer vaste beeldvorming bleek te bestaan onder de clans en lineages, is er ook sprake van een stereotypering van *rerhε* en *melu*. Wij gaan hierbij uit van de *melu* als modaal persoon.

--- "smeden zijn vies": onreinheid

Een *melu*-informant legde mij eens uit: "De smeden zijn vuil; zij wassen zich niet, eten smerig eten, en leven helemaal een vies leven. Ook het lijk maakt hen vies. Als een *melu* een smids-meisje zou trouwen, zou zij niets mee van huis mogen nemen want de spullen zijn ook vuil. In zo'n geval eten de andere mannen niet bij hem, maar raakt toch de gierst in de graanschuur snel op. Zelfs met een volle graanschuur doet men maar twee maanden".

In de dagelijkse praktijk uit zich dit hierin, dat smidsvrouwen geen bier aan niet-smeden kunnen verkopen, en dat smeden die komen drinken bij niet-smeden voor hun eigen drinknap moeten zorgen. Vandaar dat vooral de smeden met een *dzakwa* op lopen, een gevlochten muts waaruit zij kunnen drinken. Als hij geen muts heeft, krijgt de smid te drinken uit een aarden kom of potscherf. Die vallen na afloop makkelijk weer te reinigen, en aardewerk is trouwens "smidswerk". Smeden drinken nooit samen met niet-smeden uit een kalebas doch alleen onderling. Eet een smid bij een niet-smid dan krijgt hij zijn deel van de boule apart, maar doorgaans eet een smid thuis. *Melu* zijn wat dat betreft veel uithuiziger.

Sexuele omgang tussen smid en niet-smid bederft de *melu*. Als hij of zij sterft dan splijt de buik open en komen de ingewanden naar buiten, ten teken dat er met een smid is geslapen.

Deze fysieke verontreiniging door de smid houdt ten nauwste verband met de voedselgewoonten; smeden zijn vies omdat zij vieze dingen eten, zij zijn zelfs smid

omdat zij anders eten dan de anderen, getuige de volgende oorsprongsmythe:

> "Er was eens een man met zoons van dezelfde moeder. Eén van hen was anders dan de anderen, want hij at alles op wat de anderen weggooiden. Daarom hebben de anderen hem *rerhε* genoemd. *Shala*, god, heeft hem geleerd om dingen te doen die de anderen niet kunnen. De *rerhε* behandelen het lijk omdat zij toch dingen eten die anderen niet eten. Zij eten alles. Zij willen dingen doen die anderen niet willen, dus als de anderen iets niet willen doen, laten ze het de smeden doen".

Wat nu de oorzaak geweest moge zijn volgens de informanten, dood, eetgewoonten of fysieke onreinheid, de drie gaan hand in hand. In hoeverre de smeden werkelijk fysiek vuiler zijn dan anderen is moeilijk te zeggen. Misschien is er wel enige grond voor dit stereotype, vooral in verband met de lijkbezorging. Alvorens een lijk te dragen dat al begint te ontbinden, smeren de smeden zich soms in met koemest "om niet teveel te stinken". Het wassen na afloop van de begrafenis heeft vaak niet veel te betekenen. Ook drinken smeden, als ze in het veld zijn, makkelijker uit vuile kommen, oude potscherven en dergelijke dan *melu* (maar aan de andere kant zijn ze er ook toe gedwongen).

--- "Smeden zijn gevaarlijk"

Melu hebben ontzag voor een smid, en zullen hem niet gauw beledigen of in de wielen rijden. Al wordt een smid minder gauw kwaad, zijn tegenactie is magisch dus dubbel gevaarlijk. Juist die zo belangrijke *rhwε* geeft een aura van bovennatuurlijke macht aan de smid.

> Voorbeeld 9:
> Samen met mijn (*melu*) assistent hebben wij in een maand de hele smedenpopulatie van Mogodé genealogisch in kaart gebracht, daarbij ook vragen stellend over specialisaties, vriendschap, huwelijk en eigendom. Mijn assistent was aan het begin van dit onderzoek erg bezorgd: De smeden mochten een gaan denken dat wij hen "controleerden" en iets speciaals voor hadden met al die informatie. Tijdens het onderzoek bleek onze goodwill bij de smeden groot genoeg en bedaarden zijn bedenkingen.

Is men bij de individuele smeden al enigszins beducht, des te meer wanneer de smeden in grotere getale samen zijn:

> Voorbeeld 10:
> Tijdens de begrafenis van de smidsvrouw waarover in 6.1.1. sprake was, waren er uiteraard veel smeden bijeen. Verschillende dansen werden beheerst door de smeden; tijdens bepaalde dansen dansten de smeden met hun *rhwε*, toonden hun medicijnkokers, armbanden, koeiehoorns enz.; geen *melu* waagde zich hierin hoe graag hij of zij ook danste, en hoe dicht de overledene "verwant" was. Het was een pure smedendans waarin de *melu* wel mochten maar

niet durfden participeren.

Veel aan de smeden is geassocieerd met de dood. De donkerblauwe boubou's die zij dragen (een gewone dracht overigens) lijkt niet alleen op de boubou waarin de dode wordt begraven, maar is vaak gemaakt uit stukken dodenboubou. Als *mazererhɛ* iets wil bewaren in het open veld - takken, stokken, gierststengels of zo - dan bindt hij ze vast met een reepje stof van de dodenboubou. Niemand zal er dan aankomen. De associatie van smeden met de dood is hecht en sterk, en hun "gevaar" komt mede daaruit voort.

--- "Smeden zijn slimmer dan gewone mensen"

Zij hebben het zo bewonderde *ntsehwele*, kunnen anderen voor de gek houden en zien meer dan andere mensen. Dit blijkt o.m. in de afstammingsmythen en traditionele verhalen, waarin smeden door alle vermommingen heen zien, allerlei mystificaties ontrafelen en goed bewaarde geheimen verraden. Als voorbeeld een mythe over het ontstaan van de smedengroep:

> "Vroeger dachten de mensen dat het geslachtsorgaan van de vrouw een wond was, en probeerde men het te verbinden. De genezing wilde ondanks de grote inspanning maar niet lukken, tot iemand op het idee kwam daar andere dingen mee te doen. Hij was de uitvinder van de *vatlekwendekwe* (coitus). De anderen vonden dat zo slim, dat zij zeiden: "Jij hebt zoveel *ntsehwele*, jij moet *rerhɛ* zijn".

Of smeden nu slimmer zijn dan anderen is niet te zeggen, maar hoe een dergelijke stereotype in stand blijft, is te zien aan de volgende aantekening in ons dagboek:

> Voorbeeld 11:
> Mogodé, 14-8-'73: "Vlak bij ons huis zijn vier jongetjes aan het stoeien. Eén ervan is een smidszoontje. 'Kijk', zegt mijn assistent, 'dat jongetje heeft veel meer *ntsehwele* dan de anderen'. Inderdaad vecht de kleine smid veel slimmer dan de anderen, laat hen struikelen en gebruikt meer trucjes".

--- "Je weet nooit wat je aan een smid hebt"

De combinatie van slimheid en gevaar schept onzekerheid in de relatie *melu-rerhɛ*, een onzekerheid die nog versterkt wordt door de geslotenheid van de smeden. Zijn een aantal aspecten in het *melu*-leven privé - zaken als lening, bruidsprijstransacties en offers - hij spreekt er toch makkelijk over. Bij een smid zijn dit soort zaken privé, maar hij spreekt er daarenboven met niemand over. Zijn zaken zijn geheim. In schril contrast met de semi-publieke aard van zijn specialistische werk en zijn algemene sociale positie, gaan de

eigen affaires van de smid niemand iets aan. Tegenover de open houding van de *melu* in hun gesloten sociale positie is de smidspositie open en zijn houding naar anderen gesloten. De eigen zaken van de *melu* zijn privé, die van de smid geheim.

--- "Smeden zijn sneller geneigd nieuwe dingen te accepteren"

Zowel uit eigen waarneming als uit opmerkingen van informanten blijkt dat vernieuwingen sneller door de smeden worden overgenomen. De nieuwe technieker die de Westerse materiële cultuur met zich meebrengt, geven de smeden een mog lijkheid tot verticale sociale mobiliteit. Hun marginaliteit in de samenlevir maakt hen ontvankelijk voor nieuwe ontwikkelingen. Beroepen als timmerman, me laar en dergelijke tellen een onevenredig groot aantal smeden in hun geledere terwijl het de *rerhɛ* zijn die het meeste winst halen uit het toerisme. Ook de invoering van het Christendom is een goed voorbeeld.

> Voorbeeld 12:
> De eerste missiepost in het Kameroenese Kapsiki-gebied werd in Sir gevesti De smeden in Sir, getalsmatig relatief sterk, domineerden de eerste tien jaar onder de bekeerlingen, hetgeen mogelijk was doordat de missie vrij weinig succes had (140 in de eerste 10 jaar). Momenteel bestaat het grootste deel van de katholieken in Sir uit smeden, die zich daarmee nieuwe vaa digheden hebben verworven (huizenbouw, timmerwerk e.d.), meer scholing heb ben en de banen vervullen die de missiepost zelf schept. Het gevolg is dat de *melu* van Sir christendom gaan associëren met smeden, christenen laag schatten en niet makkelijk toetreden. Voor de missie is deze smeden-dominantie een doodlopende weg gebleken, die men bij de vestiging van latere posten bewust heeft vermeden.

Dit stereotype komt duidelijk overeen met de realiteit. In de veranderende ma schappij vormen de smeden het sterkst mobiele element. Toch verandert dat in zen weinig aan hun plaats in de samenleving; hun positie is immers altijd gekenmerkt geweest door sociale inferioriteit en economische privileges; de nie mogelijkheden zijn vooral arbeidsterreinen, nieuwe economische privileges dus Aangezien de economische positie een steeds belangrijker factor wordt in de s tusbepaling, is wel te verwachten dat op den duur de sociale status van de sm zal stijgen, wat inhoudt dat de endogamie zal wegvallen.

--- "Smeden werken hard".

De hele Kapsiki-maatschappij kent een duidelijk arbeidsethos: "Wie niet werkt zal ook niet eten". Hard werken en veel produceren horen bij de zelfstandighe die elke *za* moet kenmerken. Van de smeden nu vindt men dat zij, onder de ande Kapsiki, echt ijverig zijn. De smidsvrouwen zitten nooit stil, verbouwen veel op eigen kracht, maken bier, verzorgen hun medicijnen en aardewerk, terwijl d

mannen naast hun specialistische functies zoveel mogelijk op het land werken. Die enkele smeden in Mogodé die zich met de *melu* associëren, behoren tot de ijverigste landbouwers van het dorp; zij nemen grote stukken land in ontginning, zijn bij iedere werkgroep aanwezig en blinken daarin uit omdat zij werken zonder te kletsen; zelf zijn zij daardoor in staat grote werkgroepen te organiseren. Hun *melu*-vrienden en buren zorgen dan voor het bier, want al "brahmaniseert" de smid, daarmee drinken de anderen zijn spullen nog niet. Deze activiteit van de smeden is mede veroorzaakt door hun "dubbele leven": gewone landbouwer in het leven van alledag, en op de hoogtijdagen van het dorp begeleiders van de publieke festiviteiten De smeden zelf leggen in hun gesprekken sterker dan anderen de nadruk op de waarde van werk, en veel vaker dan bij *melu* is de luiheid van de echtgenoot of echtgenote reden voor vertrek van de huwelijkspartner. Sommige mannen-smeden zeggen zelfs dat zij hun vrouw weggestuurd hebben omdat zij lui was. Dergelijke uitspraken zijn voor de *melu* ondenkbaar.

De smids-arbeid is wat minder seizoengebonden dan de landbouw. Wel vertoont de productie van landbouwwerktuigen heel duidelijk het seizoenritme, maar de smeden maken verschillende voorwerpen die het hele jaar door gebruikt worden: messen, naalden, zwaarden (voor de dans), aardewerk, leerwerk, boule-stokken, medicijnen en medicijnkokers of -armbanden. Daardoor wordt juist die periode gevuld waarin de meeste Kapsiki weinig te doen hebben, de maanden januari t/m maart. Tevens vinden een aantal belangrijke rituele evenementen hierin plaats waarin de smeden (vooral de chef-smid) een belangrijke plaats innemen, en zo is het begrijpelijk dat de smeden voor de *melu* altijd aan het werk lijken te zijn.

--- "Smeden worden minder gauw kwaad"

Waar een gewone Kapsiki met kracht van woorden zijn gelijk probeert te bewijzen, heeft een smid daar minder behoefte aan. De *melu* zijn opvliegend, de smeden houden zich rustig. Onder de talrijke ruzies waar wij getuige van waren, was er niet één tussen smeden. Volgens de *melu* regelen smeden hun grieven in het verborgen, via hun *rhwɛ* (magie).

Wat onze informanten hier als persoonskenmerk naar voren schuiven is, zoals eerder betoogd, meer een sociale rol. Smeden horen niet te vechten, dienen zich buiten de conflicten te houden; hun taak is een kalmerende, getuige het *mpi dzeve* (zachtjes klappen) tijdens officiële toespraken. Zij vervullen deze rol over het algemeen adequaat, en krijgen daardoor de persoonlijke beoordeling niet opvliegend te zijn (zie ook voorbeeld 7).

---"Onder de smeden komen geen afwijkende mensen voor"

Smeden zijn nooit heks, helderziende, hebben nooit het "boze oog" of andere afwijkingen (zie 11.3.). Reden hiervoor is volgens de smeden dat deze doorgaans matrilineair over-ervende eigenschappen nooit bij smidsvrouwen zijn voorgekomen; volgens de niet-smeden is hun kennis van de *rhwɛ* zo groot dat z deze afwijkingen kunnen voorkomen. Zoals alle hierboven genoemde stereotypen werkt deze eveneens als een self fulfilling prophecy.

7.4.4. Smeden in de geatomiseerde Kapsiki-samenleving

Alles bijeen zijn de smeden de spiegel van de Kapsiki-samenleving; van de voornaamste karakteristieken van de *melu* geven de smeden het tegendeel te zi

Tabel 27: Tegenstelling smid en niet-smid

smid	niet-smid
geen privacy van het erf	veel privacy van het erf
niet sociaal volwassen	sociale volwassenheid zeer belangrijk
gesloten persoonlijkheden	open persoonlijkheid
slimheid bewonderd	rijkdom bewonderd
beheerste emoties	opvliegend
gevaarlijk op de achtergrond	lastig, hinderlijk

Deze omkering van waarden is niet los te zien van hun rituele functies, en geeft hun rituele marginaliteit aan. Smeden zijn "anders" om buiten de gewor maatschappij te kunnen staan. Juist als marginale personen zijn zij bij uitstek in staat om als religieus specialist op te treden. Al hun specialisatie hebben dan ook een rituele component. Bij divinatie, medicinering en begrafenis is dat evident, maar ook muziek, metaalbewerking en pottenbakken zijn tueel belangrijk. Praktisch alle artefacten die in riten worden gebruikt zi van smidsmakelij. De smid staat tussen de *melu* en diens religieuze werkelijk heid; hij is de tussenpersoon in diens religie. Het duidelijkst blijkt dat a de hoofdsmid. Als centrale vertegenwoordiger van de smeden is hij mede verar woordelijk voor het welzijn van het dorp. Hierin assisteert hij het dorpsho In de meeste rituelen officiëren zij beiden; samen verzorgen zij het leeuwe deel van het dorpsoffer en van de voorbereidingen van de feesten, samen wandelen zij tijdens de hoogtijdagen door het dorp. *Mazererhɛ* behoort hiermee de vaste kern van notabelen die steeds met het dorpshoofd optrekken. Regelmatig bezoekt de hoofdsmid de *rhɛ* van de hoofdman (niet andersom) om te bespreken wat te doen tegen de aanhoudende serie sterfgevallen, tegen het uit

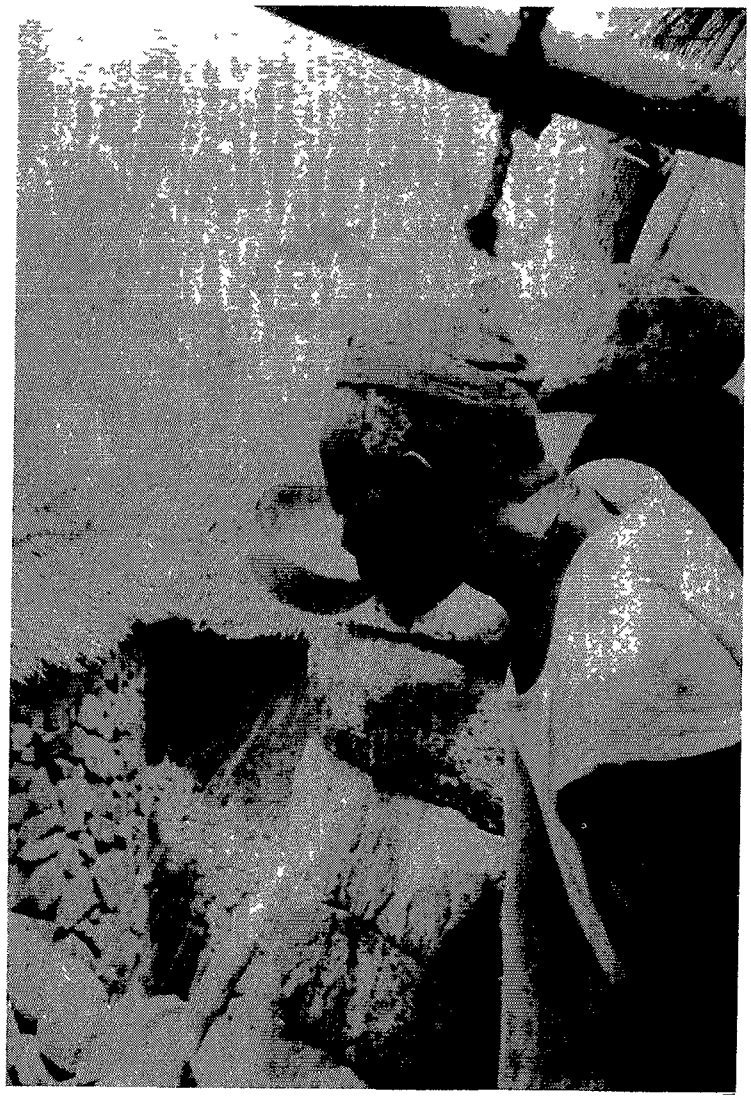
blijven van regen, tegen een bezetene in het dorp of tegen mensen die hun offers verwaarlozen. Soms voegt zich tijdens dit soort overleg de derde belangrijke rituele functionaris, *mnzefe*, de vertegenwoordiger van de *ngaɔɛ*-clan, bij hen.

Niet alleen de waarden van de smeden-groep zijn omgekeerd, ook hun plaats in het sociale systeem is tegengesteld aan die van de *melu*. Zij vormen een vlottende bevolking, die over het algemeen kort ter plaatse blijft; hun relaties met de anderen zijn overwegend zakelijk van aard. Spanningen tussen hen en de anderen, of tussen de smeden zelf zijn zeldzaam; alleen conflicten over het hoofdschap komen wel voor (zie onder). De *rerhɛ* vormen geen aparte eenheden, geen eigen sociale atomen. In de geïndividualiseerde Kapsiki-samenleving vormen ze daardoor geen bindingsfactor tussen de *melu*, zij versterken de aanwezige tendens tot atomisering binnen de *melu*-groep. De aanwezigheid van deze specialistenkaste vermindert nl. de wederzijdse afhankelijkheid van de niet-smeden; doordat een aantal zeer noodzakelijke taken waarin personen nauw met elkaar omgaan, verzorgd worden door een kategorie van "non-persons", is het voor de anderen mogelijk om "sociale eilanden" te zijn.
De privacy van de bovenlaag kan zo worden gehandhaafd door het gebrek aan privacy van de lager gesitueerde minderheid, hun individualiteit alleen door de dienstverlening van de mindere. Hoezeer de smeden "non-persons" zijn is te zien aan de divinatie, waarin hun rol als tussenpersoon het duidelijkst is. In die divinatie geven zij aan welke offers waar en hoe gebracht moeten worden. Als persoon blijven zij buiten dit gebeuren, en voorzover mogelijk worden zij door de specifieke divinatietechniek er bewust buiten gesloten (zie 8.1.). De smeden verlenen alleen diensten aan hun cliënten en vragen niet naar redenen of bedoelingen. Zo gebruiken de *melu* de smeden voor doeleinden die buiten de belangen van de smid zelf liggen. Toch beheersen de smeden een aanzienlijk stuk informatie, waarmee zij wel invloed op de situatie kunnen uitoefenen. Vaak bestaat die invloed uit "beet nemen", een typische minderheidsreactie!
De niet-smeden zijn zich zeer bewust van hun afhankelijkheid van de smeden. De *rerhɛ* echter werken net zo individueel als alle Kapsiki en van gecombineerd optreden is geen sprake. Als de ene smid niet bevalt, zoekt de *melu*-cliënt de diensten van een andere smid. Kartelvorming is uitgesloten. De smeden hebben als categorie een informatiemonopolie, maar nooit als collectief, daarvoor is ook hun onderlinge organisatie veel te atomair. Kortom, de smeden vormen wel een "Klasse an sich" maar geen "Klasse für sich". Waar zij hun machtspositie ten eigen bate aanwenden, is die eigenbaat puur individueel. Een offer tegen steriliteit b.v. houdt vaak in dat een geit geslacht wordt, die dan in zijn geheel door de smid wordt meegenomen en geconsumeerd, dat alles op aanwijzingen

van diezelfde smid.

Voorbeeld 13:
In Mogodé was hoofdsmid *Teri Yɛngu* uit zijn ambt ontheven door het dorps hoofd omdat er teveel sterfgevallen waren. Men verdacht hem ervan *rhwɛ* t hebben toegepast om zo aan het werk te blijven, en maakte toen *Gwarda* ho smid. Natuurlijk waren de *melu* zich ervan bewust dat ook nu *Teri* zijn ma kon blijven gebruiken, al was het maar om *Gwarda* in een slecht daglicht stellen, maar daar viel niets aan te doen. Eén van die twee moest het to zijn. Men kan dan van functionaris veranderen het blijft een smid. Een e heid vormen die paar "verkiesbare" smeden allerminst.

Bij dit alles bedenke men wel dat deze lagere sociale positie van de smid h behoorlijk wat emolumenten oplevert. Tegenover zijn sociaal gedepriveerde s tus staat een aantal economische privileges: de meeste smeden zijn welvaren en beter gevoed dan hun dorpsgenoten; van hun kinderen blijven er meer leve hun vrouwen blijven langer bij hen. Ook de moderne tijd met zijn vele nieuw technische specialisaties biedt hun kansen, die zij over het algemeen goed nutten.



Teri Kuve brengt een plengoffer op de ingang van zijn erf

HOOFDSTUK 8 DIVINATIE, OFFER EN MAGIE

Na de bespreking van de eenheden van de Kapsiki-maatschappij en de mechanisr die deze aaneensmeden, vinden wij in de religie niet zozeer een bindings-element tussen de groepen, als wel een expressie van deze fundamentele dialektiek op religieus niveau. Deze tweespalt van individualiteit en groepsbinding wordt door de religie niet opgeheven, maar vindt er zijn uitdrukkin in. Bij groepen als erf, clan, wijk en dorp behoort telkens een specifiek r eel; deze riten samen vormen de kern van het rituele corpus. Hiertoe behore vooral de offers en wat daarbij behoort: divinatie en magie. Kenmerkend is zij alle besloten zijn; slechts participanten kunnen aanwezig zijn, buitenstaanders zijn ongewenst en hun aanwezigheid zou het ritueel "bederven". Deze riten zijn in hoge mate op de eigen groep gericht: het welzijn van één eenheid (erf, wijk of clan) wordt benadrukt, met voorbijzien van het welzij van andere soortgelijke eenheden.

Daarnaast zijn er bindende elementen in de religie, namelijk in die ritu elen die niet besloten zijn. Hierin zijn twee typen te onderscheiden en wel semi-publieke en de publieke (van Beek 1975). In de semi-publieke riten wor de aanwezigheid van buitenstaanders getolereerd; zonder hun aanwezigheid ka het ritueel evengoed plaats vinden. In de publieke riten daarentegen wordt tans bij sommige onderdelen ervan, de aanwezigheid van een grote schare toe schouwers op prijs gesteld. Vooral tijdens de feestelijkheden die dergelijk rituelen besluiten is dat het geval. De semi-publieke rituelen nu bestaan c wegend uit het landbouwritueel (hoofdstuk 9) en de publieke riten (hoofdstu worden voor het merendeel gevormd door het ritueel van de levensstadia. Daa mee lijkt het gebruikte onderscheid parallel te lopen met een onderscheid c cyclisch ritueel versus overgangsritueel. Echter beide indelingen dekken e volledig en bovendien is het onderscheid tussen cyclisch en overgangsritue voor de Kapsiki-religie weinig relevant. Men dient bij dit alles wel in he te houden dat beslotenheid nog geen geheimhouding betekent. Wat er in een l sloten ritueel geschiedt, is wel bekend en mag vrijelijk besproken worden r een buitenstaander; deze laatste mag alleen niet bij de uitvoering aanwezi zijn. Het zijn de semi-publieke en publieke rituelen die de groepen bijeen brengen, vooral de groepen binnen het dorp. Geloofsvoorstellingen tenslott men een integrerend kader zowel binnen als buiten het dorp; zij zullen in stuk 11 aan de orde worden gesteld.

Het besloten ritueel, dat in dit hoofdstuk zal worden behandeld, omvat verse soorten offers, de divinatie en de *rhwɛ* (medicijnen en magie). Aange

divinatie, dat zelf ook een besloten karakter heeft, logisch aan beide andere vooraf gaat - het bepaalt immers de wijze van uitvoering van riten - volgt hier eerst de divinatie.

8.1. Divinatie

De Kapsiki kennen diverse vormen van divinatie. Wij zullen ons hier beperken tot de vorm die het meeste wordt toegepast, nl. waarzeggen met de krab. In principe is echter iedere techniek van divinatie valiede voor de Kapsiki, of die nu inheems bekend is of maar onlangs door een reizende divinator werd geïntroduceerd. De divinatietechnieken zijn dan ook allerminst stamgebonden; zo is de hier beschreven krab-divinatie ook bekend van de naburige Matakam (Martin 1970) en Mouktélé (Juillerat 1971). Divinatie met stenen, zoals beschreven bij de Mofou (Vincent 1973), Margui (Vaughan 1974) en Moundang (Adler 1971) is ook bij de Kapsiki te vinden maar zal hier niet besproken worden omdat die karakteristieken ervan die specifiek zijn voor de Kapsiki ook bij de gebruikelijke krab-divinatie naar voren komen.

8.1.1. Procedure

De Kapsiki-term voor divinatie is *dlera*, krab. In plaatsen waar het water in de droge tijd blijft staan, leven zoetwaterkrabben. De smeden en anderen die zich op het waarzeggen toeleggen, graven deze dieren uit om ze voor de divinatie te gebruiken.

> Men gebruikt de krab slechts als middel; aan het dier zelf wordt geen bijzondere aandacht besteed. Het wordt niet met *shala* (god) in verband gebracht, het is gewoon een beest dat de waarheid zegt, zo is hij nu eenmaal. Wel zijn er krabben die sneller "spreken" dan andere, en soms wordt een krab, die ondanks aansporingen niets wil "zeggen", vervangen tijdens de seance. Volgens een oude smid was de verhouding vroeger met de krabben heel anders: "Vroeger raadpleegde men de krab anders, niet in huis, maar bij de rivier. Na zonsondergang ging men dan naar die plaats, en daar was één enkele krab. Deze krab "praatte" dan met je. Toen, lang geleden, heeft eens een vrouw die krab opgepakt en gedood. Sindsdien moeten we de krab in eigen huis halen. Vroeger konden alleen afstammelingen van een divinator met de krab werken, maar tegenwoordig kunnen steeds meer mensen het".

In de vroege morgen komt de cliënt naar de smid en zegt de krab te willen "horen". De smid haalt zijn benodigdheden tevoorschijn, om te beginnen een grote aardewerken kom met een doorsnee van ong. 40 cm. gevuld met zand, een grote potscherf om deze kom mee af te dekken en een pot met 1 of meer krabben. Hij maakt op een vuurtje wat water lauwwarm en giet dit in de kom met zand. Dan richt hij die kom in; langs de rand worden groepjes halmen in het zand gestoken die de cliënt en zijn directe sociale omgeving zoals verwanten, het dorp,

de wijk en het graf voorstellen. Vaak richt de cliënt de kom zelf in. In he natte zand van de kom legt de smid een dozijn kalebasstukjes, die elk hun s cifieke betekenis hebben. Hij pakt dan de krab uit de pot waar deze normali ter in huist, en begint hem toe te spreken: de krab moet horen waarom de cl gekomen is en wat men van hem weten wil. Dan legt hij de krab temidden van losse stukjes en sluit het geheel af met de grote potscherf.
Hierop volgt een langdurig vraag-en-antwoord spel. De krab zal nl. door zij bewegingen de kalebasstukjes verplaatsen. Hieruit én uit de sporen die de k in het zand maakt interpreteert de divinator het antwoord op zijn vragen. V elk "antwoord" heeft de krab ongeveer een kwartier nodig; doordat de seance een hele serie vragen en antwoorden bestaat, beslaat het geheel soms een he morgen. De lange wachttijden maken het de smid mogelijk meerdere cliënten t lijk te bedienen. Na de zitting beschikt de cliënt over gedetailleerde infc matie over de volgende onderwerpen: de gevaren die hem bedreigen, de oorzak van zijn of haar huidige problemen, en de offers die hij of zij dient te ve richten om aan de moeilijkheden het hoofd te bieden.

Na afloop van de divinatie wordt de krab weer terug gezet in zijn pot, n een korrel gierst als beloning. De smid giet dan het water uit de grote kom eerst op de voeten van de cliënt en dan naar de vier windrichtingen: "Opdat offer goed gebracht wordt". Daarna haalt de smid de kalebasstukjes en ande symbolen (zie onder) uit het zand en verwijdert de cliënt zelf de halmen. I klant betaalt de smid een shilling (30 CFA, *f* 0,45) en voert meestal dieze dag het offer nog uit.

8.1.2. Symbolen in de divinatie

De voorwerpen die voor de divinatie in de zandkom gebruikt worden valle uiteen in twee kategorieën. Enerzijds zijn er de halmen die de cliënt en z sociale omgeving voorstellen, aan de andere kant de losse kalebasstukjes w de krab mee rond schuift. Wat de eerste kategorie betreft, voor personen w halmen van *wetle* gebruikt. Mannen worden gesymboliseerd door halmen met ee knoop op het uiteinde, vrouwen door halmen met een knoop in het midden. Ha die hutten, graanschuren en offerkruiken voorstellen hebben geen knoop. Al voor het graf worden geen halmen maar gewone stokjes gebruikt, die de stok symboliseren waarmee het graf gegraven wordt. Wanneer blanken of Fulani in divinatie figureren, worden hun halmen met een reepje stof omwikkeld. Vóór ieder groepje halmen dat een persoon voorstelt, steekt de divinator een kl latje in het zand; de inkervingen hierop geven aan wat voor persoon bedoel wordt en vormen zo een geheugensteuntje voor de divinator.
Vooral als de smid een aantal cliënten tegelijk moet bedienen heeft hij de

Figuur 25: De kalebasstukjes van de divinatie (ware grootte)

mimi (bloed)

mɛpehweta (jongeman)

kwetlekwe tɛ (kalebas)

merhe (hoofdman)

ha (gierst)

male (vrouw)

meha male (oude vrouw)

male kwantsuntsu (oudere vrouw)

kwatsafkwarhu (jongen)

za kwahweretletle (oudere man)

ntabela (man met minstens twee kinderen)

wel nodig. De persoon van de cliënt wordt gemarkeerd door een breder "geheu gensteuntje"; Achter dit kalebasstukje zijn vier kleine halmen in het zand stoken, om te voorkomen dat de krab het al te gemakkelijk uitgraaft.
Dan de tweede kategorie, de los in het zand liggende voorwerpen. Bij het br geheugensteuntje ligt een gevlochten koordje op het zand; diep in het zand graven ligt een vrucht van de *kwakweme* (Strychnos Inocuwa). Het koordje ste een gift voor, een geschenk dat iemand ten deel zal vallen, of een lening, vrucht is de "trom", symbool van begrafenis en dood. De losse voorwerpjes v de krab mee rondscharrelt bestaan uit vijf ronde en zes langwerpige stukjes kalebas. Elk hiervan heeft zijn eigen vorm en betekenis (zie figuur 25).
De betekenissen van deze symbolen zijn de volgende:

ronde stukjes:

mimi	(bloed)	- verwonding
mɛpehweta	(jonge man)	- man, onvruchtbaarheid van de vrouw,
kwetlekwe tɛ	(kalebas bier)	- offer, ongeluk
merhe	(hoofdman)	- dorpshoofd of een clangenoot, smid
ha	(gierst)	- een handeling met gierst, offer

langwerpige stukjes:

male	- vrouw met kinderen
meha male	- oude vrouw
male kwantsuntsu	- lett. vrouw die het hoofd heeft gesc ren, een wat oudere vrouw
kwatsafkwarhu	- lett. toefjes haar op het hoofd, jor kind, ongeïnitieerde jongen
za kwahweretletle	- lett. peper en zout haar, oudere mar
ntabela	- volwassen man met minstens twee kinc

Daarmee zijn de voornaamste kategorieën uit de wereld van de cliënt verte woordigd in de divinatie. Langs de rand "staat" de cliënt zelf met zijn o delijke sociale omgeving, zoals een concreet voorbeeld laat zien (zie fi
De symbolen van de divinatie laten zich rangschikken in twee groepen, nl. mobiele en de immobiele zaken; de grashalmen langs de rand zijn de immobi elementen en de losse kalebasstukjes de mobiele; onderstaande tabel laat systematiek hiervan zien:

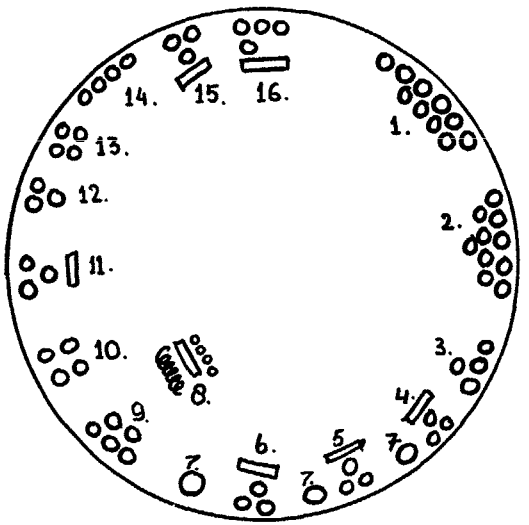
Tabel 28: Gesymboliseerde objecten in de divinatie

Immobiel	Mobiel
het dorp	begrafenis (trom)
het doden (het graf)	geschenk/lening
het erf: graanschuur	verwonding
doorgangshut	kind/jongen
lege hut	rood bier (offer)
keukenhut	dorpshoofd/smid
koeienstal (ev)	zaaien van gierst, offeren
de akker	vrouw met kinderen
de offerkruiken	oude vrouw
specifieke personen	oudere vrouw
	jong kind
	oudere man
	volwassen man

De zaken die in de kom immobiel zijn, vertegenwoordigen de vaste elementen van de maatschappij, de "atomen" van de samenleving, nl. het dorp, de individuen en het erf. De aanduiding hiervan is precies en concreet, maar de eenheden op zich zijn semantisch neutraal, d.w.z. hebben geen inherente betekenis: welk erf, welke wijk of welk individu hangt af van de cliënt.
De mobiele elementen zijn doorgaans voor meer dan één uitleg vatbaar; hierin heeft bijna iedere eenheid twee betekenissen. Zij verwijzen dus niet specifiek maar zijn wel duidelijk semantisch geladen. Hun betekenis hangt niet af van de cliënt. De eerste groep, de immobiele, wordt vaak door de cliënt zelf in de kom geplaatst en er weer uit verwijderd, de tweede groep wordt door de smid in de kom gelegd en er door hem weer uitgehaald. In de interpretatie, waarover hieronder meer, duidt de smid de combinatie van betekenissen die de verbinding vormt tussen de statische individuen. Zo worden de individuen in de kom tot één geheel door een keten van polyinterpretabele gebeurtenissen en handelingen, gemanipuleerd door een buitenmenselijke factor (de krab) en geduid door een intermediair (de smid).

Deze smid wordt in de divinatie gelijkgesteld met het dorpshoofd. In het vorige hoofdstuk hebben wij op de structurele overeenkomsten van de smid en hoofdman gewezen, en deze gelijkheid wordt in de divinatie benadrukt. Een divinator zei eens: "Het dorpshoofd, *mnzefɛ* (de officiant in het dorpsoffer, zie 8.2.4.) en de smid zijn allen gelijk. Allen drinken zij uit de muts van de hoofdsmid, en geen van hen mag over zichzelf opscheppen omdat anders het dorp bederft. Geen van drie zijn het privé-personen".

Figuur 26: Inrichting van de divinatie-kom (zonder losse kalebassukjes)



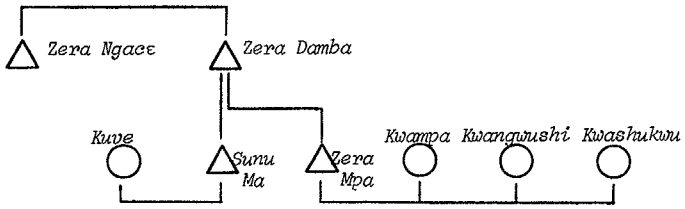
1. Graf	9. *Zera Mpa*
2. Dorp	10. Graanschuur
3. Ingangshut	11. *Kuve*
4. *Kwampa*	12. Lege hut
5. *Kwangwushi*	13. Kookhut
6. *Kwashukwu*	14. Ingangshut
7. Offerkruik	15. *Sunu Ma*
8. Koordje	16. *Zera Ngacɛ*

(Voor een genealogie van de betrokkenen, zie voorbeld 1, volgende blz.)

8.1.3. Interpretatie

Divinator en cliënt zijn in dialoog met de krab; men raadpleegt niet passief de voortekenen, maar is in actief gesprek ermee. Elke interpretatie van de activiteiten van de krab is afhankelijk van de vraag die door de smid aan de krab is gesteld. Daarbij moet de smid uit de talloze betekeniscombinaties de meest relevante kiezen. Als voorbeeld van het gesprek met de krab volgt hier de divinatie behorend bij figuur 26.

Voorbeeld 1:
Zera Mpa komt bij divinator *Cewuve* om te horen waarom zijn vrouw *Kwashukwu* niet zwanger wordt (zie ook voorbeeld 26 van hoofdstuk 5).
De pot wordt gerangschikt als in figuur 26. De relatie tussen de betrokken personen is de volgende:



De smid legt de krab uit wat er aan de hand is, en vraagt hem of *Kwashukwu*'s vorige man haar misschien "bedorven" heeft met magie.
Na een kwartier wordt de potscherf van de kom gehaald. *Cewuve* zegt dat hij geen antwoord heeft gekregen op zijn vraag. Wel is er slecht nieuws over de velden van *Zera*. Wat precies is onduidelijk. De smid vraagt dan aan de krab of *Kuve* en *Sunu Ma* (resp. broersvrouw en broer van *Zera*) gierst moeten gaan zaaien in het veld, het weer uitgraven, malen en offeren om dit ongeluk tegen te gaan. Dit is een vrij gebruikelijke vorm van een klein, individueel offer.
Bij de tweede maal openen van de pot blijkt het rustig bij de vrouwen van *Zera Mpa*, maar met *Sunu Ma* en *Kuve* is het niet helemaal in orde. *Cewuve* vraagt de krab: "Moet *Kuve* gierst nemen, de weg opgaan, zand nemen, dat alles malen en offeren? En moeten alle anderen haar wat gemalen pinda's (voedsel dat vaak voor ceremoniële doeleinden wordt gebruikt) geven?" Tegen *Zera Mpa* zegt hij: "Als *shala* (god) het wil zal *Kwashukwu* zwanger worden en een zoon baren, maar *Sunu Ma* krijgt *matini* (kinderen die te snel op elkaar volgen)."
Bij de derde maal openen bestudeert de smid de verrichtingen van de krab wederom grondig, terwijl hij mompelt: "Hij wordt aangevallen door de diarree... misschien is het de diarree van de slang, misschien gewoon de diarree.... 's nachts, zegt hij. Hij komt 's nachts, hij komt met vuur. Waarom met vuur? Men neemt de trom als hij komt. Hij zegt dat *Sunu Ma* ziek wordt, maar dat men verder gezond is in de wijk. Maar als *Sunu Ma* ziek wordt, moeten jullie hem gaan halen (*Sunu Ma* heeft nl. reisplannen)".

De smid neemt de krab in zijn hand en mompelt tegen hem:
"Krab in de kom, krab in de kom. Ja. Die man is bedorven, neem snel droesem van rood bier en wit bier. Meng dit, neem gemalen pinda's, kom allen op de binnenplaats en giet dit, spetter, spetter, alleen op de eigen offer kruik of offersteen. Zeg dan: 'Hier, god in de hemel, hij is het niet die begonnen is met reizen. Laat hem terugkeren'.
Zera Mpa neemt dan gemalen pinda's en offert die ook op de steen van die man (*Sunu Ma*), en zegt: 'Dat ik over die man mag horen dat hij in goede gezondheid is. Waarom die man? Hij moet bij mij terugkomen'.
Als je dit eten weigert dat ik je geef, dan gaan we je daarna een andere vraag stellen". (Dit laatste is tot de krab gericht). *Cewuve* legt de krab in de kom en sluit het geheel weer af.
Bij de vierde maal openen wordt er weinig gezegd. De smid herhaalt de mededeling dat *Sunu Ma* ziek wordt, maar de instemming van de krab met het voorgestelde offer is niet erg duidelijk, daarom komt er een toevoeging: "Krab van de kom, krab van de kom. Hij (*Zera Mpa*) neemt vlees van een mannelijk dier en mengt dat met die andere dingen (waarover hierboven al gesproken is) en offert dat op zijn kruik. Hij is niet tevreden over zijn broer zoals die is. Als je dit niet wilt, dan moet je die dingen uit elkaa doen (dit weer tegen de krab)".
Bij de laatste opening blijkt het toch *Sunu Ma* die iets moet doen. Hij dient gierst te halen bij het dorpshoofd, die te malen en te offeren op z kruik. De rest ervan moet *Kuve* op de weg strooien. De vrouwen van *Zera* kr gen allen wat gierst, moeten dat in een lapje stof wikkelen en begraven. Na één nacht moeten zij het dan weer opgraven, wat zand erbij doen en het mengsel malen en op hun kruik of steen offeren. De rest van het meel dien zij dan weer terug te leggen op de plaats waar zij het begraven hadden. (De voorschriften van de krab zijn nauwkeurig opgevolgd. *Sunu Ma* heeft in daad in goede gezondheid gereisd, maar kwam niet uit al zijn problemen. *Kwashukwu* geraakte een paar maanden later in verwachting van, naar later bleek, een dochter).

Bij zijn interpretatie maakt de smid gebruik van twee soorten gegevens. Ten eerste let hij op hetgene de krab in de kom heeft bewerkstelligd. Hij he daarbij rekening te houden met de betekenis van de stukjes kalebas, zoals bo ven omschreven. Voorts zijn alle stukjes licht gekromd; legt de krab ze nu z neer dat hun kromming parallel loopt aan de rand dan is dat gunstig. Anderso is ongunstig. Ongunstig is ook ieder uitgraven van in het zand gestoken of b graven zaken. Worden de geheugensteuntjes die voor ieder "persoon" staan uit het zand gewroet, dan betekent dat een dreigende dood. Hetzelfde geldt voor "trom" die diep in het zand begraven ligt. Ook sporen in het zand zijn belan rijk voor de interpretatie, zowel sporen van de ene persoon naar de andere a en vooral sporen van het graf naar één van de personen.
Dit interpretatiesysteem laat natuurlijk de smid nog alle kans op alternatie duidingen. Daarom is het tweede type gegevens voor de smid vaak van grote be kenis, en wel de kennis die hij heeft van de omstandigheden van zijn cliënt. een doorsnee geval als in bovenstaand voorbeeld, kent een smid zijn klanten, weet wat voor problemen zij hebben en speelt daarop in. Dat bleek al in het venstaande voorbeeld.

Voorbeeld 2:
Zera Mpa kwam vanwege de onvruchtbaarheid van zijn vrouw. *Cewuve* vroeg de krab of haar vorige man hieraan debet was: *Zera* heeft nl. zijn vrouw "gestolen" van iemand binnen het dorp wat tegen de regels is en spanningen binnen het dorp geeft. De krab gaf daar geen antwoord op maar wees op problemen van de jongere halfbroer, *Sunu Ma*. Deze is een vrolijke frans die op de zak van anderen leeft, een goede werker door zijn grote lichaamskracht, maar zonder veel gevoel voor verantwoordelijkheid. Nog lang geen *za* dus. Voor *Kuve* moet hij de bruidsprijs nog steeds betalen. Men mag hem over het algemeen wel, maar wordt niet moe hem goede raad te geven. Ook de krab geeft hem telkens weer een veeg uit de pan. Een dergelijk probleem is natuurlijk "gefundenes Fressen" voor een divinator. Daarop haakt hij in, want daar zijn problemen en moeilijkheden te verwachten. Vandaar dat *Sunu Ma*, samen met zijn buurtgenoot *mekwele*, een vrijgezel op leeftijd die zijn clanland te gelde maakt, geregeld bericht van derden krijgt dat hun krab heeft uitgewezen dat hij bepaalde offers moet brengen.

Nu zijn dit individuele problemen. De meer structurele spanningen binnen de maatschappij lenen zich uiteraard ook voor raadgevingen van de krab; de relatie tussen de *zamale* is al genoemd; de relaties tussen de co-vrouwen, broers of echtelieden worden ook vaak genoemd. Door de cliënt wordt het niet altijd op prijs gesteld dat de divinator veel weet; de smid mag niet teveel invloed hebben. Wat dat betekent voor de verhouding divinator-cliënt zal in de volgende paragraaf worden toegelicht.

8.1.4. Divinator en cliënt

Divinatie vormt één van de meest alledaagse aspecten van de Kapsiki-religie. Dagelijks komen cliënten naar de divinator om oplossingen voor hun problemen en vragen te zoeken. Ziekte en tegenslag kunnen daar aanleiding voor zijn, maar meestal huis-tuin-en-keuken beslissingen als op welke velden men moet gaan inzaaien, wat er als voorbereiding voor een reis, de oogst of het vertrek van een *makwa* of *gewela* gedaan moet worden. Slepende problemen als ziekte of onvruchtbaarheid kunnen aanleiding zijn, maar ook bijzondere ervaringen als een vreemde droom:

Voorbeeld 3:
Kweji Mte komt bij *Danja* de krab raadplegen. Hij geeft eerst een andere reden op, maar vertelt later de ware aanleiding:
"Ik zat op een heuveltje hier vlak bij te slapen. In mijn droom zaten overal op de rotsen doden, en ik was de enige levende. Een grote hond, die bij één van de doden hoorde, wilde mij doden. Ik wierp hem twee maal tegen de grond en de derde keer tilde ik hem hoog op en gooide hem tegen een grote steen naast de doden. Daar spatte hij in kleine stukjes uit elkaar. Alles zat onder het bloed. De doden spoorden mij aan me tegen de hond te verdedigen. Zij (de doden) hadden huizen als het gat waar de zoete aardappel uitkomt. Ik heb dit alles aan mijn vrouw verteld, heb wat gierst genomen en ben de krab komen horen".

Men heeft doorgaans zijn vaste divinator, meestal in het eigen dorp, soms in een andere plaats. Vooral vrouwen gaan er nog wel eens voor terug naar hu geboortedorp. Jonge kinderen gaan zelf naar de "krab" toe, meestal een smid dichtbij. Komt alles netjes uit, dan blijven zij ook later bij die smid; zo niet, krijgt men tegenslag ondanks de aangegeven offers, dan zoekt men een andere waarzegger. Succes bepaalt de klandizie.

Geheel in overeenstemming met de nadruk op privacy en de zorgvuldigheid die men in de relaties met anderen betracht, proberen de meeste cliënten de invloed van de divinator zo klein mogelijk te houden. De cliënt geeft weini informatie, niet meer dan voor de uitvoering van de divinatie noodzakelijk rangschikt zelf de pot en vertelt de smid niet welke personen er precies me bedoeld zijn; alleen de categorie is duidelijk. Nu zijn er wel een aantal objecten met een vaste betekenis, maar de cliënt probeert ergens "een kaart achter te houden".

Van zijn kant is de divinator vaak uiterst kryptisch: hij moet werken me weinig informatie en toch relevante adviezen geven. Al wenst de cliënt zijn persoonlijke omstandigheden niet helemaal bloot te leggen, toch moet de divinator niet al te veel falsifieerbare uitspraken doen. Daartoe probeert hi tijdens de divinatie aan de klant nadere informatie te ontlokken. Men besch het trouwens een beetje als een test voor de divinator om uit eigen kracht problemen en achtergronden van zijn cliënt te kennen, ook als de cliënt van ver komt. Duidelijk is dat te zien wanneer, zoals soms gebeurt, reizende di vinatoren door het dorp komen. Zij moeten immers zonder behulp van achtergr informatie relevante aanwijzingen geven en voorspellingen doen, zoals zij c horen te kunnen zeggen hoeveel vrouwen, kinderen, vee en dergelijke hun cl heeft zonder dat deze dat mededeelt.

Voorbeeld 4:
Het is boeiend te zien wat voor technieken zij daarvoor hebben ontwikke Als voorbeeld de divinatie door een Hausa, die een week in Mogodé is ge weest. De cliënt kwam, meestal in de avond, bij hem. Deze divinator maal gebruik van tal van parafernalia: kippeveren, bonen, kartonnen met alle hande zaken beplakt, maar in het divinatieproces speelden die niet alti de hoofdrol. Hij werkte met een heleboel getallen die hij in streepjes zich heen op de grond zette. Terwijl hij met zijn cliënt sprak bewoog z hand zich tussen die getallen. Hij sloeg het gezicht van zijn cliënt na keurig gade, terwijl hij met hem over allerlei huiselijke omstandighede sprak. Uit de reacties van zijn cliënt kon hij een redelijke gissing wa Daarbij uitte hij zich zo kryptisch mogelijk: "Je hebt er twee" (zonder zeggen of er vrouwen, kinderen, koeien of geiten mee werden bedoeld). Vaak geeft de cliënt daarop meer informatie: "Ja, de laatste heb ik dit getrouwd". De mensen in Mogodé waren zeer onder de indruk van deze Haus divinator, zozeer dat het cantonhoofd hem spoedig beval het dorp te ver

Eén aspect van dit "spel tot het verkrijgen van informatie" is dat de cliënt vaak niet zegt waar hij of zij werkelijk voor komt. Wel geeft hij een reden op, maar dat is lang niet altijd de "echte reden".

Voorbeeld 5:
Een smidsvrouw komt bij *Cewuve*, de smid, de krab raadplegen. Zij zou het bij haar eigen man kunnen doen (met stenen) maar geen vrouw die dat bij haar eigen man doet: "Je kan je man toch niet alles verklaren?" Dat laatste doet zij hier trouwens ook niet. Zij begint met als probleem te stellen dat zij haar dochter kleren wil brengen, maar dat haar man dat niet goed vindt. De "krab" gaat daar nauwelijks op in, en vraagt haar waarom ze van haar man weg wil lopen. Zij ontkent dat, waarop de krab voorspelt dat er iemand met slecht nieuws bij haar komt, zodat zij huilend weggaat. Zij: "Dat moet mijn dochter zijn"! De krab "vertelt" dan verder wat zij kan doen om "niet te huilen". De vrouw vraagt of haar mansmoeder haar vervloekt heeft, maar volgens de krab verhindert *shala* haar zwanger te worden.
Op dat moment komt *Teri*, haar man erbij. *Cewuve*: "Je moet niet alleen verbouwen" (tegen *Teri*, hij moet deze vrouw bij zich zien te houden).
Teri: "Deze vrouw is er niet één die blijft. Ze is hier alleen om te proberen een kind te krijgen. Zelfs overdag kan ze zo ineens weglopen". Hij loopt boos weg. De vrouw legt dan uit aan *Cewuve*: "Het is niet waar dat ik alleen maar een kind probeer te krijgen. Een paar weken geleden heeft *Sunu Be* (de broer van haar man *Teri*) de krab voor me geraadpleegd. Hij zei dat *Teri*'s moeder mij vervloekt heeft. *Teri* moest vlees en kip aan zijn moeder geven zodat zij op mij zou spugen en de vloek wegnemen. *Teri* heeft dat niet gedaan. Ik wilde nu weten of dat allemaal waar was".
Cewuve: "Het is niet waar. Je moet gierst nemen uit deze wijk en uit je eigen wijk, dat mengen met droesem van rood en wit bier, en dat mengsel één nacht buiten je hut laten liggen. 's Morgens vroeg doe je het dan op je offerkruik met de kinderen van *Teri*. Wat over is verspreid je over de weg".
Met die mededeling gaat zij weg.

Meestal beschikt de smid over de benodigde achtergrondinformatie omdat hij de mensen kent, en kan hij in zijn uitingen en voorschriften zeer kryptisch blijven. Overigens ligt het de Kapsiki niet om lang zwijgend een smid aan te zien. De neiging om zich te uiten, te praten en met de divinator een dialoog te beginnen is daarvoor veel te sterk. Divinatie wordt trouwens primair als een vorm van dialoog gezien met de krab.

Buitendien tendeert de smid ongeluk te voorspellen. Een divinator vertrouwde ons eens toe: "Ik zeg wat de krab zegt dat gebeuren gaat. En dat is vaak ongeluk, want ongeluk gebeurt echt". Die laatste zinsnede is veelbetekenend: ongeluk gebeurt echt. De ware gebeurtenissen, de dingen waar het de moeite waard is zich druk over te maken zijn de kwade zaken. Goede dingen, meevallers als een succesvolle oogst behoeven geen explicatie, tegenvallers wel. Vandaar dat de divinatie vol zit met toekomstig onheil, plus uiteraard de middelen om die te voorkomen. Welk onheil wordt zelden precies aangegeven. Gebeurt het kwaad nu niet, dan heeft de smid gelijk gehad, is er toch enige tegenslag dan heeft

de cliënt zijn offers niet helemaal goed gebracht, of is er een andere factor in het spel. Dit is een veel makkelijker type verklaring dan proberen uit te leggen waarom onheil gekomen is als men geluk heeft voorspeld. Daarbij kom nog dat de cliënt tegenslagen doorgaans beter zal onthouden.

Daarmee zij niet gezegd dat de smeden bewust ongeluk voorspellen om moeilijker falsifieerbaar te zijn. "Ongelukken gebeuren echt", daarom houdt de divinatie zich ermee bezig. De cliënten sluiten zich daarbij aan. Zo zei een informant tegen mij: "Ik ga juist naar *Cewuve*, omdat hij veel kwaads voorspel Dan weet je zeker wat er gebeurt". Een zeker wantrouwen tegen de wereld, tege de "normale" gang van zaken spreekt hier wel uit. Als je niets doet, gaat het mis. De mens moet actief ingrijpen om zijn leven goed te laten verlopen, en daarvoor is de divinatie onmisbaar.

Ondanks dit alles kan een uitspraak van de divinatie toch duidelijk gefalsifieerd worden door de gebeurtenissen. In dat geval wordt niet de techniek v divinatie aansprakelijk gesteld, maar de divinator.

Voorbeeld 6:
Samen met *Sunu Ma* werd ons in een divinatie met ons gezin niets dan goeds voorspeld (zo hoog is de status van de blanke wel). Toen een paar maanden later een tegenslag die divinatie in het ongelijk stelde, besloot *Sunu Ma* niet meer naar die divinator toe te gaan. Die specifieke techniek was hee goed, maar het moest wel bij een ander gebeuren.

In zo'n geval is er een aantal verklaringen mogelijk waarom de divinatie nie uit kwam. De divinator schoot misschien in techniek tekort of had een luie krab, maar ook kan de slimme smid zijn cliënten voor de gek gehouden hebben, er zelf beter van te worden of om een andere reden. Smeden zowel als cliënt erkennen dat de smid de hand kan lichten met de "krab" ten eigen bate, getuige het volgende verhaal, ons door een smid verteld:

"Vroeger was er eens een vrouw die de krab ging raadplegen om te weten hoe zij zwanger moest worden. De smid vertelde haar dat zij, volgens de krab d eerst met een smid omgang moest hebben voordat zij weer met haar man sliep Geen makkelijk liggend advies, maar de vrouw zei het er voor over te hebbe als dat nodig was om een kind te krijgen. Toen zei de smid: "Maar waarom z je je nog langer vermoeien om een smid te gaan zoeken? Ben ik dan geen smi

Naar aanleiding van dit verhaal vertelde een niet-smid dat de smeden altijd vrouwen en kinderen terug laten komen voor nieuwe divinatie want dan verdienen ze meer. Desondanks wordt de validiteit van de divinatie niet aangetast. Al lichten sommigen de hand met de waarheid, het blijft de aangewezen weg on achter de nabije toekomst te komen.

8.2. Het offer, het centrale ritueel

Het doel van de divinatie is naderend onheil af te weren; het middel bij uitstek daarvoor is het offer. In de voorbeelden van de vorige paragraaf werden al een paar mogelijke offers genoemd, meestal kleinigheden die op een simpele manier op de offerkruik of de weg worden gelegd. Het merendeel van de offers wordt zo uitgevoerd: men offert wat bier-residu, droesem van bier, wat gierst of een stukje boule, wat *rhwempe* of een gemalen potscherf legt dat op de weg of op de offerkruik, onder het mompelen van "laten we allemaal gezond zijn, het slechte moet van ons weggaan, zij moeten zwanger worden" en dergelijke (zie voorbeeld 8 onder 8.2.1.). Er zijn talloze variaties in uitvoering en bewoording, alle afhankelijk van de divinatie en de aanleiding. De krab bepaalt tevens of er anderen bij aanwezig zullen zijn. Meestal weten de buren niet eens van de divinatie af, en is het offer alleen iets tussen de huisgenoten. Een dergelijk klein offer wordt ook erg snel na de divinatie gebracht; voorbereiding is alleen nodig bij de grotere offers, wanneer een geit geslacht moet worden en rood bier gebrouwen. De aanwijzingen van de krab zijn meestal eenvoudig genoeg om meteen uitgevoerd te kunnen worden. Alleen gierst halen bij een ander, een normaal onderdeel ervan, levert nog wel eens wat moeilijkheden op. Alleen een smid, hoofdman of nauwe verwant zal het geven; anderen zijn bang dat de offeraar de gierst tegen hen zal gebruiken. Tijdens het offer wordt het "slechte" nl. het huis uitgejaagd en dan kan men het naar het huis van een ander sturen, of "volgt het de gierst". Soms geeft de krab aan gierst bij een *mete* (heks) te halen, wat ook problemen geeft.

Voorbeeld 7:
Zera Mpa bracht het offer dat hem in voorbeeld 1 was opgedragen, nog diezelfde dag, tegen de avond. Bij een smid haalde hij wat gierst, wat kweek, bierdroesem, bij elkaar nog geen handvol. Hij maalde het vlug eventjes op een steen. Zijn vrouwen zetten elk hun offersteen klaar, en haalden allen een lepel vol van het mengsel waarmee *Zera* onder de graanschuur zat. Precies tegelijk goten zij hun lepel leeg op hun steen en riepen: "*Kelengelengeleng*" (gezondheid).

Het offer wordt gebracht op de z.g. *melɛ*. Deze term is een centraal concept van de Kapsiki-religie en is gevormd door samentrekking van *mede kelengelɛ*, plaats om over de gezondheid te spreken. *Melɛ* betekent dus letterlijk "bidplaats", maar wordt eveneens voor het hele ritueel gebruikt. Men ziet het woord ook terugkomen in het offer zelf: *kadzerhe melɛ*, een offer brengen. In principe kan elke plaats waar regelmatig wordt geofferd *melɛ* worden genoemd, maar sommige plekken zijn daar meer voor geëigend dan andere.
De ingangspoort van de muur, de *mɛpulu*, is in ieder huis een plaats waarop veel

wordt geofferd. De belangrijkste *melɛ* is echter de offerkruik, een bierkruik van normaal formaat (ong. 20 liter) die in de slotriten van de begrafenis al zodanig wordt "ingewijd". Een dergelijke *melɛ* is herkenbaar aan een ring van kleikegeltjes om de hals en een symbolische afbeelding van het manlijk of vrouwelijk genitaal, al naar gelang de sexe van de overleden ouder. Deze kru staat, afgesloten met een koeiehoorn, onder de graanschuur van de man, tusse de andere kruiken. Vrouwen bewaren hem in hun eigen hut. Men kan meerdere of ferkruiken hebben, in principe één voor elke overleden ouder, plus een paar zondere kruiken:

Sommige buitengewone gebeurtenissen zijn aanleiding voor het maken van ee speciale kruik, een *gumeze* of een *veci*. De *gumeze* is een kruik met drie halsopeningen die zich in één verenigen. Deze kruik laat men zich maken v neer men een man in de oorlog heeft gedood, of wanneer men een *puru* (voge soort) op de jacht heeft verschalkt. Men laat er dan twee maken, een grot en een kleine. De kleine krijgt de naam van het slachtoffer en wordt in h veld, in de muur van het huis of binnenshuis verborgen. De grote dient al offerkruik en wordt onder de graanschuur opgeslagen.
Het andere bijzondere type kruik, de *veci*, is uiterlijk niet van de gewor bierkruik te onderscheiden. Zij is echter "zwaarder" dan alle andere kru Een *veci* moet men maken als men 's ochtends heel vroeg de zon heeft gezie Wie nl. heel vroeg komt, volgens de Kapsiki, kan de zon soms zien rondwar delen in de gestalte van een ram, die bij het opkomen van de zon de heme instijgt. Wie dat ziet, raadpleegt de krab (en volgt diens aanwijzingen Daardoor weet men wie de kruik moet maken, wie er *tɛ* uit moeten drinken wie beslist niet, of het verborgen moet blijven of niet enz.
Doorgaans is men er trots op een *veci* (de term betekent gewoon "zon") te hebben. Immers deze kruik "vraagt" veel offers (d.w.z. wie een *veci* heeft zal in de divinatie vaak te horen krijgen dat er offers op moeten worden bracht) en men is er trots op hieraan te kunnen voldoen. Voor iedere bui staander is de kruik gevaarlijk, zelfs voor de eigen kinderen van de eig Zo vertelde een informant dat zijn vader een *veci* had en hem eens vroeg tabak te gaan halen, die tussen de kruiken lag. Hij (die informant) werd nacht ziek, met veel hoofdpijn, een teken dat de *veci* hem "aangevallen" De remedie tegen een dergelijke "aanval" is echter bekend: men laat wate een nacht over staan in de *veci* en wast daar de patiënt mee. Ook hier wa genezing het resultaat.

Normaliter beschikt men alleen over een offerkruik wanneer één of beide oud zijn overleden. Leven deze nog, dan gebruikt men doorgaans een vuistgrote *k getla* (vuursteen) als *melɛ*. Kleine kinderen krijgen deze van hun vader; jon krijgen tijdens hun initiatie een nieuwe steen, meisjes bij hun eerste huwe een klein kruikje. Zo heeft iedere Kapsiki zijn of haar eigen offerplaats: is men van geen ander afhankelijk, een belangrijk punt dat de atomisering i de hand werkt. Er zijn bijna evenveel wegen naar de "bovennatuur" als er me bestaan; in de behandeling van de geloofsvoorstellingen (11.3.) zal blijken de "bovennatuur" al evenzeer geatomiseerd is.

Alle kruiken, ook de diverse typen *melɛ*, worden op bestelling gemaakt door een smidsvrouw. De klant geeft op wat voor type het moet worden, *gumeze* of *rhwelepe* (gewone kruik), man of vrouw. Als de kruik klaar is geeft men de smidsvrouw een handje meel. Zij mengt dit met wat water en giet het op de kruik: "*kelɛngelɛnge mbeli*" (laat iedereen gezond zijn"). Daarna krijgt deze kruik een plaats in de slotriten van de begrafenis.
Na in het begrafenisritueel in gebruik te zijn genomen, vertegenwoordigt de kruik de overleden ouder, en wordt ook als zodanig aangesproken: vader, moeder.
Buiten deze zijn er nog kruiken van voorouders van dorp en lineages; die van het dorp worden op een berg bewaard (zie 8.2.4.), die van de lineage in de brousse of bij een oude man van die lineage thuis.

Offers kunnen worden ingedeeld naar de sociale groep die er bij betrokken is. De offers die hiervoor zijn genoemd naar aanleiding van divinatie waren of individuele offers of *melɛ rhɛ*, offers van het huis. Daarnaast zijn er *melɛ kelungu* (wijkoffers), *melɛ keshi* (lineageoffers) en *melɛ meleme* (dorpsoffers). De uitvoering van het individuele offer wordt beperkt door de aanwijzingen die tijdens de divinatie gegeven worden en is afhankelijk van de aard van het probleem dat men tracht op te lossen, b.v. onvruchtbaarheid, kindersterfte, vervloekingen. Vaak wordt op de offerkruik geofferd, soms ook niet. Doordat het hier vaak de offerkruik betreft die in de *melɛ rhɛ* centraal staat, nl. de kruik van de man des huizes, is een individueel offer, zeker als het een man betreft, al gauw een offer voor de *rhɛ*.

8.2.1. Het *rhɛ*-offer

Alle offers die ten behoeve van alle bewoners binnen de muren van het erf worden uitgevoerd, kunnen *melɛ rhɛ* genoemd worden. Veel sterker dan de individuele offers vertoont de *melɛ rhɛ* een vast patroon. Twee typen laten zich onderscheiden, offers waar geen rood bier voor wordt gebrouwen en offers waar dat wel het geval is.

Het eerste is meestal een hoenderoffer en is qua uitvoering het eenvoudigst. Het geheel van offerhandelingen bestaat achtereenvolgens uit:

het besprenkelen van de kruik	(*batle melɛ*)
bespugen van de buik	(*mpisu hwu*)
slachten van het offerdier	(*tla wusu te melɛ*)
voedsel op de kruik leggen	(*nga melɛ*)

Voorbeeld 8:
Bij *Sunu* heeft de divinatie aangegeven dat voor het afwenden van onheil en het behouden der gezondheid een hoenderoffer nodig is.
Het hoofd van het huis zoekt 's ochtends in alle vroegte een haan uit van zijn vrouw, met precies de goede kleur (rood), overeenkomstig de aanwijzi van de krab. Niemand in de buurt weet wat er gaande is, en om toevallig b nenlopen van vreemdelingen (d.w.z. ieder die niets met het offer te maker heeft) te voorkomen, zet hij een plank in de muuropening. Nu ziet een bezoeker dat er een offer gaande is. Het is taboe (*mehelegu*) om toch binnen komen en niemand zal dat dan ook doen.
Sunu mengt wat water en meel, een mengsel dat in divinatie en offer *rhwen* genoemd wordt, al is het dat strict genomen niet (*rhwempe* is gemalen pinc en gierst). De offerkruik, *melɛ*, zijn vader voorstellend, wordt onder de graanschuur vandaan gehaald. *Sunu* legt de koeiehoorn uit de opening, neem een kalebas met z.g. *rhwempe*, plengt er wat van op de kruik die met de ha opening schuin naar hem toe staat:

yita, ndeke da lɛngelɛnge (vader geef mij gezondheid)

Dan neemt hij een mondvol en sproeit over zijn borst en buik met de woor

kelemte da hwuru nya ka hwu da lɛngelɛnge pe'ya. Pelɛ tengwela jive 'ya kafa rhena. Mpelɛ 'ya ngkede wundu nya kedema ntsu ta da mbe hwu seda.
(neem het kwade uit mijn buik weg, maak mij gezond, zeg ik. Ik moe de woorden van buitenaf horen. Wie jaloers is op mij, die vertrap onder mijn voeten).
("woorden van buitenaf horen" betekent het eventuele, toekomstige nieuws niet uit eigen huis horen, maar uit dat van een ander. Nieu is slecht nieuws, dat wil men liever niet uit eigen haard).

Hij neemt dan de kalebas met *rhwempe* en gooit het mengsel op de muur, ze gende: "*Ca, zeme tanga, kwidi kajive tengwela*" (hier, eet het jouwe, ga naar buiten). Vooral op de *mɛ pulu* (de offerplaats in de poort) wordt ve geplengd. *Sunu* slacht nu de haan (als het de *melɛ* van zijn moeder was ge weest had hij een hen geslacht). Eerst worden de halsveren weggeplukt; h bloed mag nl. niet op de veren komen want de *melɛ* moet het eerste proeve van alles wat het krijgt. De halsveren worden op de *melɛ* geplakt. Zijn z tje van vier, die er bij heeft staan kijken, pakt nu de kop van de haan vast, zodat *Sunu* kan snijden. Zij houden de haan boven de kruik zodat de eerste bloeddruppels op de *melɛ* vallen. De kop wordt niet helemaal afgesneden. *Sunu* slaat de haan aan alle kanten tegen de *melɛ* aan, zodat er o bloed komt, en zegt:

shala ta da, nde wusu kezeme ashɛ gɛ (mijn god, hier is wat te ete

Hij laat dan de haan los. Slaat deze nu met de vleugels, dan is dat een teken dat *shala* het offer geaccepteerd heeft, want dan was het een volmaakte haan zonder gebreken.

hana shala, hana shala (dank god, dank god).

Slaat de haan niet met de vleugels, dan is men wat verdrietig maar het c fer hoeft niet herhaald te worden.
Daarmee is het eerste deel van het offer afgelopen. De haan wordt 's avc gekookt, samen met de boule. Voordat de boule uit de kookpot wordt gehaa en voordat er vlees uit de kom wordt gehaald, neemt *Sunu* een beetje leve van de haan en boule, en legt twee of viermaal een stukje lever samen me een stukje boule op de *melɛ*, die dan weer onder de graanschuur staat, me de woorden:

nde nganga wusu kazeme, yita. Ndeke da lɛngelɛnge, kelemte zererh nya kiku. (hier jouw eten, vader, geef mij gezondheid en neem de ziekte weg).

Daarna eten man, vrouwen en kinderen de rest van het vlees en de boule Tijdens het offeren zit *Sunu*'s vrouw vanuit haar hut toe te kijken. Zod de haan geslacht is, krijgt zij wat *rhwempe* en bloed in een kalebaslepe

Op haar eigen *melɛ* in haar hut offert zij dit met ongeveer dezelfde woorden als *Sunu*.

Het offer begint dus met het aanspreken van de overleden vader. Deze krijgt wat symbolisch voedsel, en met hetzelfde voedsel wordt er "iets" weggejaagd, nl. het kwade, het slechte. Dit wordt eerst uit het lichaam en daarna van het erf gestuurd. Hierom betekent een buurman die met zijn offer bezig is, gevaar voor zijn wijkgenoten: het kwade kan vanuit zijn huis een andere veste opzoeken. Na deze "reiniging" volgt het gedeelte van het offer dat met gespannen aandacht wordt gevolgd, het slachten van het dier. Hierbij wordt niet meer de overleden vader maar *shala*, de persoonlijke god (zie 11.2.) aangesproken en gevoed. Bij de afwerking van het offer is het weer de vader die centraal staat. Daarmee volgt het offer de structuur zoals die elders is aangetroffen (van Beek 1971), nl. fasering in drieën. Allereerst de voorbereiding door de officiant waarbij deze zichzelf en zijn omgeving reinigt; de tweede fase is de centrale offerhandeling met het vergieten van bloed, die de meest directe vorm van contact met de bovennatuur vormt; de laatste fase is die van de afhandeling, een reïntegratiefase met een veel duidelijker sociaal karakter. Dit schema zullen wij terug vinden in alle offers én in de jaarcyclus van rituelen als geheel.

Het tweede type *rhɛ*-offer, waarbij bier wordt gebrouwen, is een groter evenement. Meestal wordt er hierbij een geit of schaap geslacht. Door het proces van het brouwen is de voorbereidingstijd van een dergelijk offer veel langer, en door de aanwezigheid van het bier heeft de laatste fase van het offer een veel duidelijker sociaal karakter. Geitenoffers worden alleen gebracht wanneer de aanleiding voldoende ernstig is, en de krab zulks heeft uitgewezen.
De voorbereiding van het offer verloopt volgens vast patroon gelijk met de diverse werkzaamheden in het brouwproces. Aangezien niet alleen het *rhɛ*-offer maar tal van rituelen in hun tijdsschema afhankelijk zijn van de brouwtijd van dit rode bier (*tɛ*) volgt hier het brouwschema voor dit bier:

Men laat alle gierst die men nodig denkt te hebben - rode, witte of gele gierst doet niet ter zake - een dag in water staan, en laat het daarna ontkiemen. Hieraan hebben de Kapsiki hun naam te danken, *kapsekɛ* is het ontkiemen van de gierst.
Na een dag of twee droogt men het op een overkapping. Deze ontkiemde gierst (*njine*) kan zo een goede maand bewaard worden, maar de rituele betekenis ervan is zo belangrijk dat men er doorgaans bang voor is het lang te bewaren: "Dan is het voor het eigen graf".
Het brouwen zelf betekent twee dagen en één nacht ingespannen arbeid. Eén dag inweken van de gemalen kiemen, een dag en een nacht koken. Daarna volgt een gistingsperiode van drie etmalen. Na twee dagen is het bier nog niet geheel gefermeerd. Het wordt dan *sarerhɛ* (de smid drinkt) genoemd, waarschijnlijk omdat er op deze dag mee geofferd wordt. Men laat het bier in de *melɛ* gisten, en in andere soortgelijke bierkruiken. De dag na het offer zijn de drie gistingsdagen om, en volgt de sociale afsluiting van het offer m het nu goed gefermenteerde bier.
Tɛ brouwen is serieus werk, zwaar en moeizaam, en door taboes omringd. Z mag de brouwer tijdens de bereiding geen sexuele omgang hebben, en zelfs als iemand komt kijken die die nacht sexuele omgang heeft gehad, dan is op zichzelf al voldoende om het rode bier te bederven. Het zal dan helemaal stroperig worden. De bereiding is deel van het ritueel en in de pra tijk even besloten als het ritueel zelf. Wanneer de man aan het brouwen waarschuwt een vrouw of kind eventueel binnenlopende bezoekers dat de ma *tɛ* aan het maken is, en dus niet te spreken is.

Het offer met de geit volgt in grote lijnen het hoenderoffer. Als de divina zulks heeft aangegeven, wordt er meel en water geplengd op de *melɛ*, en besproeit men de buik ter verjaging van het slechte. Vaak blijft dit in geval van een offer-met-bier achterwege.
Wanneer alle leden van de *rhɛ* verzameld zijn in de vroege ochtend, haalt de *za* van het huis de geit uit de stal, met die kleur en tekening die de krab aangegeven. Hij haalt de *melɛ* onder de graanschuur vandaan en zet hem tegen muur, achter de graanschuur. Samen met een zoon houdt hij de nek van de gei boven de offerkruik. Iedereen is nu doodstil en de man prikt met zijn mes i keel van de geit zodat het bloed over de *melɛ* loopt. "Laten wij allen gezor *shala*, hier is te eten" of woorden van soortgelijke strekking. Het bloed w in een kommetje opgevangen. Alle huisgenoten offeren er wat van op hun eige fersteen of kruik. Is de geit dood, dan schenkt de man bier uit de *melɛ* in langwerpige kalebas, die speciaal voor dergelijke offers bestemd is. Hij p wat *tɛ* op de *melɛ*, vraagt om gezondheid, voorspoed, weggaan van ziekte. Op dezelfde wijze plengt hij op de ingang in de muur, eventueel in de holle s in de voorhof. De vrouwen en kinderen plengen weer zelf. Daarna drinkt hij de kalebas, vervolgens zijn zoons, vrouwen en dochters. Wie drinkt, bespro met de eerste slok bier zijn/haar buik, op dezelfde wijze als in het hoend offer met de *rhwempe* geschiedt. Hierna wordt de geit gevild en opgesneden. Het eerste deel van het offer is hiermee afgelopen; de leden van de *rhɛ* ga huns weegs; meestal blijven ze in de buurt van het huis. 's Avonds wordt h geitenvlees gekookt. Uit de vleespot wordt eerst wat lever gehaald. De hee huizes legt tweemaal met beide handen wat gekookte geitenlever en excremen van de geit op de kruik en daarna doen de vrouwen en kinderen hetzelfde me eigen *melɛ*.
Hiermee is de offerhandeling echter nog niet afgewikkeld. Nu er *tɛ* is, wor de ochtend na het eigenlijke offer de mannen van de wijk, clangenoten en c oude mannen van het dorp uitgenodigd om te komen drinken, de z.g. *tɛ melɛ*.

's Morgens in alle vroegte komen de mannen naar de voorhof van de offeraar. De man wacht tot zijn voorhof vol zit en gaat dan in de muuropening staan. Hij geeft een aantal kruiken bier uit, waarvan minstens één voor de oude mannen die op de ereplaats zitten, om de vuurplaats heen, en begint dan te spreken: "Ik ben bij iemand geweest die gedroomd heeft dat ik een offer moest brengen. Ik heb wat gierst in water gedaan, en wat op de *melɛ* gelegd. Er is nog wat over en ik heb iedereen die ik graag mocht gevraagd hier te komen om wat met mij te drinken."
("gedroomd hebben" duidt naar divinatie; gierst in water doen betekent bier maken. De hele spreekstijl van de betrokkene kenmerkt zich door dit soort indirectheid en overdrachtelijk woordgebruik).
Hij drinkt nu als eerste de *tɛ* uit de kruik voor de ouden. De *rhɛ*-genoten drinken dan binnenshuis uit de *melɛ*; daar komt niemand anders bij. De oude mannen danken de man, klappen in hun handen en zeggen: "Moge god je behoeden". Zij drinken allen. Het dorpshoofd, meestal ook aanwezig, houdt na het drinken als eerste een toespraak (zie voorbeeld 6.1.). Smeden komen er bij, spelen wat op hun guitaar, klappen in de handen na een toespraak. Tabak wordt rondgedeeld en steeds meer kruiken komen uit huis voor de mannen in de voorhof.
Voor dit soort bijeenkomsten wordt gemiddeld 80 à 120 liter bier gebrouwen; 'wat gierst in het water doen" is dus duidelijk een "understatement".
Deze *tɛ melɛ* duurt de gehele morgen. Tegen een uur of elf gaan de meesten weg, in de natte tijd wat eerder.

In beide typen offer kan de man een bevriende smid uitnodigen om het eigenlijke offer te verrichten. Soms geeft de krab aan dat dit moet, dan weer doet men het uit eigen beweging. Een andere keer weer moet het offer niet thuis gebeuren maar op één van de plaatsen in het veld die bijzondere eigenschappen hebben, bijvoorbeeld een plek waar geesten (*gutuli*) huizen. In zo'n geval zal men, gezien het gevaar dat die geesten altijd opleveren, zeker een smid vragen het op te knappen.

Een dergelijk offer bestaat hoofdzakelijk uit het doden van de geit op de bestemde plek. De smid en de betrokkene nemen samen de geit mee het veld in, en de smid slacht daar het beest. Vaak laat men de hele geit achter. Soms ook breekt men het de poten en laat het zo achter. In een enkel geval neemt de smid de dode geit mee naar huis, zulks alles op aanwijzing van de krab. Dergelijke offers worden vaak door de krab geïndiceerd bij onvruchtbaarheid of overlijden van een kind.

Voorbeeld 9:
Smeden hebben niet altijd zin om zo'n offer uit te voeren (behalve wanneer zij de geit mee kunnen nemen). Het ongeluk dat door het ritueel wordt afgewenteld kan nl. op hun hoofd neerkomen. Eén van hen, *Deli Wufɛtɛ*, wordt er veel voor gevraagd. Hij weigert nl. nooit. *Deli* is een weinig smidachtige smid, een goedzak die graag anderen terwille is.

Ten behoeve van de *rhɛ* en zijn bewoners worden nog wel andere offers gebracht; enkele daarvan zijn al beschreven in verband met de bouw van een nieuw erf (zie 2.2.2.) terwijl sommige offers duidelijk verband houden met de riten

van de landbouwcyclus (zie 9.1.) en ook een heel ander karakter hebben. Duidelijk is wel dat de eenheid én autonomie van de *rhɛ* in deze offers word benadrukt. Zelfs ten koste van de buren wordt het eigen heil gezocht. Ander zijn niet welkom tijdens het ritueel, dat bepaald niet hun maar het eigen h beoogt.

Dit element is belangrijk in de Kapsiki-religie. Men bevordert het eigen zijn ten koste van dat van de buren. Zonder dat zulks nu uitdrukkelijk word formuleerd, speelt de "conceptie of the limited good", zoals vooral uit de teratuur over peasant-gemeenschappen bekend is hier een rol. In zekere zin de redenering echter omgekeerd. Niet het goede is schaars, waardoor men sle een klein gedeelte daarvan zou kunnen bemachtigen, maar het kwaad is presen Dat kwaad moet ergens zijn, ergens heen, ergens optreden. Het kwaad is reëe zoals ook bleek in de divinatie waarin van slechte dingen werd gezegd dat z "echt bestonden". Juist vanwege deze "ontologie van het kwaad" kunnen de Ka weinig anders doen dan het wegzenden. Blijkt dat dus al uit dit *rhɛ*-offer, reactie zal in 10.1. de centrale plaats innemen in een alle Kapsiki-dorpen vattend ritueel, waarin de dood van dorp tot dorp wordt verjaagd. Men zou c idee "het idee van het onvermijdelijke kwaad" kunnen noemen. Overigens zal volgende paragraaf blijken dat tegen deze toch wel egocentrische visie soms zwaar wordt gemaakt.

8.2.2. Het wijk-offer

Iedere wijk heeft minstens één *kelungu*, een rotspartij met wat bomen voo de schaduw, waar de mannen en vrouwen zich kunnen verpozen, wat spelen, tab snuiven en praten. Een kleine wijk heeft er één, grote wijken hebben drie c vier *kelungu*. Ergens bij die rotspartij ligt, goed verborgen onder stenen, *melɛ*, uiterlijk een gewone bierkruik. Eens per jaar, soms na de oogst, soms een andere tijd als de divinatie dat aangeeft, brengt men daarop een offer mannen uit de buurt brengen een muts vol gierst naar degene die *tɛ* gaat mal Het brouwen geschiedt bij toerbeurt. Als de *tɛ* gereed is, vult men de offe er mee en zoekt men een offerhoen met de kleur die door de krab is aangege De vrouwen in de buurt malen gierst en nemen hoen en meel mee naar de *kelu* met nog wat hout en potten om te koken. In de vroege ochtend verzamelt men daar.

Een oude man uit de wijk slacht het hoen op de *melɛ*, geassisteerd door initiatienemer van het ritueel, meestal degene die de divinatie heeft late richten. Zij plakken de halsveren op de kruik, en slachten het dier onder woorden:

"Laat het ongeluk hier voorbijgaan; laten de mensen hier in de wijk veel vrouwen trouwen. Mensen die ons ongeluk willen aandoen, moeten de eersten zijn om te sterven. Laat ons hier allemaal gezond zijn".

Daarna schenken zij wat *tɛ* uit de kruik in een kalebas, plengen er mee op de kruik: *"Ndeke mu lɛngelɛnge shala"* (Geef ons gezondheid, god), houd ons gezond in de wijk en geef ons veel te eten. Geef ons een goede jacht en bescherm ons tegen ongelukken." Daarna drinkt iedereen.

Het hoen wordt gekookt en de vrouwen koken ter plaatse boule van het meegebrachte meel. Als alles gaar is, offert men lever met stukjes boule op de *melɛ*, net als bij de *rhɛ*-offers. De oude mannen eten de boule met de saus van het offerhoen, jonge mannen en vrouwen eten saus van meegebrachte muizen of vis. Hoewel in principe alleen wijkgenoten aanwezig horen te zijn, mag een dorpsgenoot meedrinken van de *tɛ* als het offer achter de rug is. Vreemdelingen zijn niet welkom. Wanneer alle etenswaren zijn genuttigd gaat men naar het huis van de bierbrouwer omdat deze lang niet alle *tɛ* heeft meegetorst naar de *kelungu*. Daar, in zijn voorhof, wordt de rest van het bier opgedronken, vaak een aanzienlijke hoeveelheid.

Voorbeeld 10:
De wijk *Dlaka* houdt, vrij onverwacht, begin april zijn *melɛ kelungu*. Het wijkhoofd *Teri* heeft de krab geraadpleegd en ongeveer tegelijkertijd heeft zijn vrouw, samen met een oude vriendin uit de wijk, divinatie laten verrichten in een andere wijk. Uit beide divinaties was hetzelfde resultaat gekomen: men moest de *melɛ kelungu* houden. Aangezien hun *kelungu* vlak aan de weg ligt, verricht men het eigenlijke offer vroeg en snel. Een man uit Roumsou wordt tegen gehouden, tot men klaar is, en dan doorgelaten. De *melɛ* is verborgen onder een hoop stenen en wordt vanwege de haast er niet onderuit gehaald. Men offert op de stenen. Later wordt hij er wel uitgehaald om het bier in te schenken.
Wijkhoofd *Teri* leidt de *rhena za*, de mannenpraat, in:
"Wij bidden *shala* en danken hem, en wij danken ook *Tara* (de brouwer) en *Deli Nkara* (de oudste aanwezige). Wij zijn alleen boos op *Wusarhena*, want die is niet gekomen. Waarom niet? Ik wil allen danken, want het is goed gedaan. *Shala* heeft het beste met ons voorgehad. Vroeger zei men dat *shala* een blanke was; nu ziet men hier een blanke in ons midden. Je ziet het, *shala* heeft het offer aanvaard".
Kwasunu Rheru (een oude vrouw): "Dank je wel *Teri*. Vroeger bracht ik dode kinderen ter wereld. Ik wil niet dat de vrouwen van deze wijk ook dode kinderen baren. Voor hen moet het anders gaan. Als *shala* naar me wil luisteren, hoop ik dat zij levende kinderen krijgen".
Deli Nkara: "Zoals het nu is, zo wil ik het altijd. Ik wil dat allen mij (als oudste!) nog vaak te eten geven, en dat we allen gezond zijn zoals nu. Alleen over *Wusarhena* ben ik niet tevreden. Vroeger was hij als een kind voor me, nu doen we de *melɛ* en hij komt niet. Ik houd ervan dat iedereen goed is. Ik wil dat iedereen dit doet, heel het dorp. Waarom zouden we *beshɛngu* (zwarte magie) hebben? Als jullie me zouden haten, zou ik niet komen, maar jullie zijn tevreden. Wees goed, verbouw het land en houd de hak in de hand".
Teri, wijkhoofd: "Wij zijn hier bij elkaar omdat wij blij zijn. Wij zijn ge-

lukkig. Wij zijn hier broers tussen de rivierbeddingen (die de wijk begrenzen). Sommigen die wel bij ons wonen, zijn anders van geest; zij m wat wij hebben. Alle clans (hij noemt ze met name) zijn van Sirak gekon alleen de *mava* niet, die hebben wij in het veld gevonden. Wij zijn hie broers, alleen het hart is verdeeld. Wij danken *Tara*, een immigrant, d dit voor ons heeft gedaan. Er zijn hier maar drie *mava* als immigrant, e die zijn onze vrienden. Jij, *Deli Nkara* bent ons kind (*Deli* is de class catore zusterszoon van *Teri*). Alle anderen zijn in de oorlog mét ons. nu zijn we vrij, er is geen oorlog meer. Wij willen dat dat zo blijft. ben de kleinste hier. Ik ben niet uit eigen kracht bekend in het dorp, door het dorpshoofd en het cantonhoofd, en iedereen kent me. Allen hie mijn kinderen. Ik moet goed voor hen zorgen".
Er volgt nu een discussie over zwarte magie, altijd een gewild onderwe waardoor de euforie van de inleidende woorden wat verdwijnt.
Kweji tɛ (rituele leider van de jacht in het dorp): "We doen de *melɛ k* om gierst te verbouwen, vrouwen te trouwen en kinderen te krijgen. Wie heeft om mensen te doden moet op de weg sterven. Dat *shala* ons alles m geven, alle goeds. Dank je wel Mogodéer (die gebrouwen heeft)".
Men besluit tegen de genoemde *beshɛngu* later op de dag een vervloeking gaan uitspreken met het van de *melɛ kelungu* overgebleven bier.
Dan komt het dorpshoofd erbij; hij drinkt eerst en spreekt zijn woorde "Heel goed, hartelijk dank, mensen. Dat is niet vandaag begonnen, maar van onze voorouders. Zij hebben ons deze plaats gelaten en wij hebben weer gevonden (plaats slaat hier op *melɛ*). Sommige mensen zeggen dat w woorden van vroeger niet meer kunnen aanvaarden; die zijn bedorven, ze men, maar dat zijn de goede woorden niet. Onder alle woorden is dat wo niet goed. Dat soort mensen zegt als men de *melɛ kelungu* wil gaan doen zij de *melɛ rhɛ* juist gaan doen, en dat zij het dan wel voor het hele doen. Zo iemand gaat achter zijn graanschuur. "Ik ga mijn *melɛ* plengen zegt hij, en zegt dan 'Ik moet het nieuws van buiten horen, het slecht nieuws, maar in mijn huis moet ik zelf in goede gezondheid verkeren'. zegt hij dan als hij zijn *melɛ* achter zijn graanschuur neemt. Zij zegg het als iets geheims. En offeren zij op de *kelungu*? Waarom offeren wij Om allemaal gelijk te blijven! Men wil allemaal goed blijven. Als het komt om het veld in te gaan, voor een dode, laat *shala* het dan voor ie een verhinderen, mijn mensen".
Iedereen stemt hiermee in: "*niveri, niveri*" (leeuw, leeuw).
De hoofdman benadrukt hier het punt dat individuele offers wel goed zi maar het kwade dat men verjaagt gaat er de wijk niet mee uit. Slecht n (dood) mag niet uit eigen huis komen, maar dat verhindert de dood in w of dorp niet.

Het egocentrisme van de *rhɛ* wordt door de Kapsiki zelf dus duidelijk ond kend. Delen met anderen en samen de kwade dingen afweren zijn zeer positiev belangrijke waarden ook voor groepen groter dan het erf. In het verhaal ove de *tɛ derha* kwam dat al naar voren. Daar werd het delen van iemands rijkdom anderen gehonoreerd met een langer leven, in tegenstelling tot het individu dik zijn. Deze meer communale waarden kunnen regelrecht ingaan tegen de pri en autonomie van het individu. Delen met anderen is een groot goed, maar he moet wel voortdurend aan de mensen worden voorgehouden. Het is allerminst v zelfsprekend. De doorsnee Kapsiki is gericht op eigen *rhɛ* en het groepsgerichte handelen kost steeds moeite. Vandaar dat juist in verhalen en toespr

deze waarden naar voren worden gebracht, bedoeld om de mensen op te voeden.

De wijkoffers zijn bij uitstek geschikt voor de accentuering van groepsgerichte waarden. Zij worden regelmatig gehouden, kunnen door een veel grotere groep mensen worden bijgewoond en kenmerken zich door een meer ontspannen karakter. Vandaar ook dat juist in deze wijk-*melɛ* men zich voornam om gezamenlijk iets te doen tegen alle booswichten die zwarte magie bedrijven. Het is er uiteindelijk niet van gekomen, want tegen het einde van de middag werden de wijkgenoten door toeristen gestoord, en kregen de zo eendrachtig drinkende buurtgenoten hooglopende ruzie. Het saamhorigheidsgevoel wordt wel benadrukt in het ritueel, het houdt daarbuiten zelden lang stand en de gevolgen blijven hoe dan ook gering.

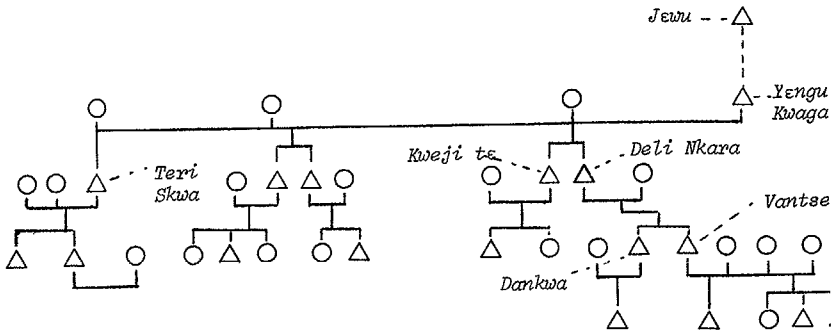
8.2.3. Het lineage-offer

In hoofdstuk 3 hebben wij onderscheid gemaakt tussen de diverse niveaux die er binnen de clan te onderscheiden vielen. Daarbij viel op dat bij de kleinere eenheden het corporate karakter sterker naar voren kwam. Dit blijkt eens te meer bij de z.g. *melɛ keshi*, het lineage-offer. Hierbij verenigt zich de kleinste *kayita*.

Wanneer een lineage veel bezocht wordt door ongeluk of ziekte, gaat de oudste man, degene die de *melɛ* van de lineage onder zijn hoede heeft, de krab raadplegen om te vragen wat er gedaan moet worden. Vaak moet er dan een offer verricht worden, waarvoor de krab dan gedetailleerde aanwijzingen geeft. Van alle offers verenigt deze *melɛ keshi* de meeste mensen. Lang van tevoren gaan mannen van de lineage met gierst naar de oude man die zal brouwen. Op de dag dat het bier gefermenteerd is, komen de betrokken families 's ochtends vroeg bij elkaar in het huis waar de *melɛ* bewaard wordt. De vrouwen hebben meel bij zich voor de boule.

Als voorbeeld de *melɛ keshi* van de afstammelingen van *Yɛngu Kwagare*, het enige lineageoffer dat tijdens ons verblijf in Mogodé is verricht. De aanleiding werd gevormd door ziekte van een aantal lineage-leden.

Figuur 27: Genealogie van de *jɛwu*



Voorbeeld 11:
De afstammelingen van *Yɛngu Kwagare*, die nu overleden is, vormen een bel
rijk deel van de lineage *jɛwu* van de *makwajɛ*-clan. Genealogisch is het
niet zo ver. De *melɛ* waarop geofferd wordt is die van de vader der oudst
aanwezigen. *Deli Nkara*, de oudste zoon van *Yɛngu*, bewaart deze kruik. He
is de oude offerkruik van zijn vader, die ten tijde van de begrafenis va
Yɛngu niet is stukgeslagen omdat *Yɛngu* zoveel zoons had en deze kruik al
melɛ keshi dienst zou kunnen doen.
Tweemaal had de krab dit offer al aanbevolen, maar telkens was het offe
dier, een bok, gestorven voordat het bier was gebrouwen.
(Er was in deze tijd een epidemie onder de geiten en schapen).
Nu is de bok blijven leven en kan het doorgaan.
Vanaf 7 uur 's ochtends is iedereen aanwezig. Alle mannen en jongens zi
in de bierhut van *Deli Nkara*, de vrouwen en meisjes bij de ingang. Iede
een is stil. *Deli* laat het offer verrichten door zijn zoon *Vantsehe* (ee
langrijk man in het dorp), bijgestaan door *Teri Skwa*, die wijkhoofd van
andere wijk is.
Als iedereen bij of in de hut is, slacht *Vantsehe* de bok door hem met e
mes in de keel te steken. Iedereen is doodstil als de eerste druppels o
de *melɛ* vallen. *Vantsehe* zegt: "Wij zijn gekomen om om gezondheid te vr
Hier is te eten *shala*, stort het goede over ons uit en verhinder het kw
Als het bloed geplengd is, schenkt zijn broer *Dankwa* wat *tɛ* uit de *melɛ*
plengt daarvan op de *melɛ*: "*kelɛngelɛnge mbeli pe 'ya*" (de mensen zijn
zond, zeg ik). De rest van de *tɛ* wordt genuttigd terwijl de twee offici
de bok verder villen en opsnijden. *Vantsehe* maakt nog de opmerking dat
zoveel drinkt dat er voor de anderen niets over is!
Vantsehe legt dan wat excrementen van het dier op de *melɛ*. Het dier wor
gesneden, en gelijktijdig met de boule gekookt.
Vlak voordat vlees en boule uit de potten worden gehaald neemt *Vandu* wa
lever en boule. *Deli Nkara* legt dan zelf viermaal een stukje boule en e
stukje lever, in elke hand wat, op de *melɛ*: "Wij moeten gezond zijn; in

rhε moeten veel vrouwen zijn en veel kinderen".
Daarna halen de vrouwen boule uit de potten, en begint men te eten. Na het *kanga δafa*, het boule- en leveroffer, eet iedereen de boule, het vlees en drinkt *tε*. Bij elkaar zijn er acht grote kruiken voor de mannen, zes kleine kruiken voor de vrouwen. Uit de *melε* drinkt iedereen, en deze *melε* bestaat uit een heel grote bierkruik. Tot ongeveer twee uur blijft men eten en drinken. Daarna gaat ieder zijns weegs. Diezelfde avond komen buurtgenoten en vrienden bij *Deli Nkara* drinken. Hij laat dan nog twee kruiken *tε* aanrukken die hiervoor bewaard zijn en zegt: "Het is niet veel bijzonders; ik heb nog wat droesem over. Ik heb gedroomd en het is eerst tweemaal wat anders gelopen maar nu is er niet veel meer over".
Hij drinkt dan als eerste van de *tε*, daarna de anderen. Er zijn niet zoveel aanwezigen, dus is er wat teveel *tε*. Buitenshuis staan een paar mannen die niet binnen durven te komen, omdat er uit hun *rhε* al iemand aanwezig is: "Men zou denken dat wij het voor de *τε* doen, en ons gulzig vinden". (Een houding die opmerkelijk contrasteert met het verlangen naar bier bij andere gelegenheden). Het is taboe om met velen uit één *rhε* te komen drinken, evenals het beschamend zou zijn voor *Deli Nkara* om geen *tε* voor de buren en vrienden te hebben. Twee kruiken is het minimum: vrouwen zijn hier niet bij aanwezig.
Tijdens de hele verloop van het offer, van 7 uur tot 2 uur 's middags, zijn alle betrokkenen binnen de muur gebleven, en is niemand uit de buurt binnen komen lopen. Men wist van de *melε keshi* af, zodat het niet eens nodig was een stok dwars over de ingang te leggen.

Variaties zijn mogelijk. Soms geeft de divinatie aan dat allen of bepaalde personen met de *tε* moeten worden besproeid. Kleur en geslacht van het dier worden aangegeven, en de krab kan allerlei andere kleine offers hebben aanbevolen: wat droesem op de *melε* of op de ingang, de offers op de *melε* moeten op de stenen van de poort worden herhaald, een komkommertje kan in de deuropening worden doorgesneden.

De kruik die als *melε* dient, heeft geen specifieke uiterlijke kentekenen,en wordt tijdens andere feesten ook gebruikt. Tijdens het jaarlijkse dorps-feest wordt hij ook met *tε* gevuld, maar alleen de leden van het huis van *Deli Nkara* drinken ervan. Niet altijd spreekt men tijdens de offers zo exclusief *shala* aan als hier is gebeurd. Vaak ook wordt, vooral voor en na het bloedoffer, de *shi* (grootvader) direct aangesproken, in dit geval dus *Yεngu Kwagare*.

8.2.4. Het dorpsoffer

Geen offer is meer principieel besloten dan de *melε meleme*, het offer voor het dorp. Hierin nemen vaste vertegenwoordigers van de clan deel, en geen anderen kunnen hieraan deelnemen. Hierbij is ook het onderscheid tussen het besloten zijn en geheim zijn het duidelijkst. Ondanks alle beslotenheid, is over het algemeen redelijk bekend bij de andere dorpelingen wat er bij dit offer gebeurt. Iedereen is op de hoogte wanneer het geschiedt en de deelnemers vertellen zelf vrij makkelijk over dit gebeuren. Het offer bestaat uit twee delen, *kadzerhe melε Rhunggedu* (het offeren op de *melε* op de berg *Rhunggedu*) en *kadzerhe*

shala (het offeren op *shala* - een zeer speciale plaats bij een rivier).
Beide offers zijn in feite onderdelen van de jaarcyclus, en zullen daar (1C weer ter sprake komen, maar de uitvoering is dusdanig besloten en komt dermate overeen met het *rhε*-offer dat het toch in dit hoofdstuk thuis hoort.
De Kapsiki zelf zeggen dat het eigenlijk het offer is van het oorspronkelij gezin op *Rhunggedu* waaruit Mogodé is ontstaan (zie 3.1. en 10.6.), een *melε rhε* dus van het gezin van de voorouders.

De deelnemers aan het offer worden niet bij name aangeduid, maar met hur titel of clan. Vijf man gaan de berg op, en wel de vertegenwoordigers van c clans *ngacε*, *maze* (het dorpshoofd), *gwenji* en *zeremba*, plus de hoofdsmid. N alle clans zijn dus vertegenwoordigd. Zo hebben de *makwamte*, *makwajε* en *mak* geen officiant, terwijl de *sunukuvekwanyε* hun eigen offer hebben. De *makwam* hebben overigens wel een functie in het ritueel.

Het offer op *Rhunggedu* gebeurt in november (*tere mberefe*) de maand waar de oudste gierstsoort van de Kapsiki geoogst wordt. Het ritueel hoort vlak de eerste oogst te geschieden: "*Shala* heeft ons beschermd en de gierst goec ten groeien. Laten we hem gaan danken voordat we gaan oogsten".
Tegenwoordig zijn andere gierst-varieteiten al eerder geoogst, zoals de roc gierst, en neigt men er daarom toe het offer eerder te brengen. Na de oogst de late gierst in de laatste maand van de "natte tijd" volgt dan het offer *shala*.

Het dorpshoofd verricht divinatie om de dag voor het offer op de berg te bepalen. Hij waarschuwt de clanvertegenwoordigers een dag van tevoren om hu voorbereidingen te treffen. 's Avonds roept hij in het dorp om dat niemand veld in mag gaan. In zijn eigen woorden:

"Voordat de mensen *Rhunggedu* opgaan, zoekt men een jager, die de geit vangen. Men zegt (d.w.z. de divinatie wijst uit) dat morgen de juiste d is om het offer op de berg te verrichten. Goed, prima, de jager gaat we met het dorpshoofd of de hoofdsmid. Zij gaan het veld in en als één van een geit ziet, gaat hij (de jager) er achteraan".

Deze jager is de vertegenwoordiger van de *makwamte*-clan, die zo als aandee het ritueel voor het offerdier zorgt. Hij is zo belangrijk dat men bij afw zigheid van een *makwamte* een andere dag kiest. Erg veel jacht komt er niet kijken; men pakt een geit uit een kudde. Wel moet het een zwart beest zijn als er geen echt zwarte is, dan toch één met zwarte vlekken. Van wie de ge doet er niet toe, maar liefst niet van een *ngacε*. De vertegenwoordiger van de *ngacε* verricht nl. het offer en het is niet de bedoeling dat hij zi "eigen" geit slacht. Vangt men een geit die later van een *ngacε* blijkt te

dan laat men het echter maar zo. De eigenaar van de betreffende geit kan, als hij dat per sé wil, de geit terug komen halen. Dit zou echter van een slechte *mehele*, geest, getuigen en hij zal dan zeker sterven. Een verstandig man zegt: "Ze hebben mijn geit gepakt, en het offer dat zij daarmee gaan brengen, is voor ons aller welzijn, dus ook voor het mijne". Er wordt verder geen aandacht aan de eigenaar geschonken; hij wordt niet uitgenodigd voor de *tɛ* die later gedronken zal worden. "Waarom zouden wij aandacht aan hem wijden? Alles is immers van *shala*, alle mensen en alle dingen"!

Verder in de woorden van het dorpshoofd:

"De jager gaat met de geit naar het huis van *mnzefɛ*, de *ngacɛ* (de vertegenwoordiger van de *ngacɛ*-clan). Daar laat hij het achter. Goed, de volgende morgen heel vroeg maalt het dorpshoofd een beetje meel (d.w.z. laat het door zijn vrouw malen) en doet er wat zout bij. De man van de *makwamte*-clan maalt ook wat en gaat het veld in. Die van de *zeremba*, *ngacɛ*- en *gwenji*-clan malen ook en leggen er wat zout bij. Allen gaan het veld in, water putten bij Lakwa (de voornaamste put van het dorp)."

Ndegwenji neemt dan een kruik water mee terwijl *ndezeremba* de geit op zijn nek laadt. Ieder heeft verder pijl en boog bij zich. De vijf mannen klimmen dan de berg op. Het is nog heel vroeg in de morgen, niemand ziet hen gaan. Zij lopen het pad op langs de plaats waar de voetafdrukken van de dieren van *Hwempetla* te zien zijn (de mythische held die in de verhalen centraal staat, zie 11.1.).

"Dat pad volgen wij, om te gaan naar de plaats waar wij heen gaan. Als wij de berg opgeklommen zijn, zegt degene die het water draagt: 'Laten we even uitrusten bij deze holle steen'. Men zet het water neer, men zet de geit neer vlakbij de steen waar *Deli Newakɛ* zijn offer brengt (d.w.z. het regenritueel, zie 9.2.). Wij gaan daar zitten. Als wij uitgerust zijn, trekken wij de kleren uit die wij aanhebben; alleen de huid (geitenhuid) blijft aan".

Gekleed in de traditionele Kapsiki dracht, gaan ze door naar de plaats waar vroeger de *rhɛ* van *Hwempetla* heeft gestaan. Hier ligt aan de Zuidrand van de berg een grote hoop kapotte kruiken als afdekking van twee kleine kruiken. Deze twee kruikjes, ongeveer 30 cm. van doorsnede, zijn de eigenlijke *melɛ meleme*. Het zijn er twee omdat de voorouders één gebarsten kruik ooit hebben vervangen, volgens *mnzefɛ* en *maze*.
Vroeger deed men er nl. *tɛ* in, en moesten ze heel zijn; nu is dat niet meer nodig. Ze liggen met de halsopening in de richting van het dorp. Was het anders dan zou het wild niet meer naar het dorp komen.

"Als wij ter plaatse aankomen gaan wij zitten. Kom, zegt men tegen *mnzefɛ* en

De offerkruik van het dorp

mazererhɛ. De hoofdsmid pakt de geit beet, en *ngacɛ* heeft zijn mes al gewet. Hij zet zich goed neer, de *ngacɛ* en *mazererhɛ* ook. *Mazererhɛ* houdt vast, de *ngacɛ* houdt vast. (Beiden liggen nl. op hun knieën en houden de geit met de keel boven de *melɛ*). Het mes gaat de geit in (men doodt ook hier door ɪn de keel te prikken, de oude wijze van slachten. Tegenwoordig verricht men een niet-rituele slacht door de hals door te snijden). De *ngacɛ* prikt de geit met zijn eigen mes in de hals. Het bloed stroomt op de *melɛ*. Hij legt het mes even terzijde, giet wat water uit de kruik die zij meegenomen hebben in een oude kom, een gebroken kom die daar sinds mensenheugenis ligt, en doet water in de beide oren van de geit. Dan pas sterft de geit en niet eerder".

Bij dit bloedoffer wordt volgens mijn informanten niets gesproken. De twee aangewezen personen villen de geit en verdelen hem. De *ngacɛ* krijgt de borstpartij en de huid, en *mazererhɛ* de kop. Het andere vlees wordt eerst gekookt voordat de poten worden verdeeld. Het bloed wordt in een kom opgevangen.
Met het meegebrachte hout wordt een vuur gemaakt en gezamenlijk gaan de mannen het geitenvlees koken en maken boule. Als alles gaar is, neemt *mnzefɛ* met twee handen tegelijk wat boule en lever uit de potten:

"Hij pakt een beetje met beide handen. 'Laten we beginnen' zegt men. Wij gaan allen om de *melɛ* hurken. *Mnzefɛ* zegt: '*Shala*, wij komen u begroeten. Hier is wat te eten voor u; wij hebben vandaag wat eten gebracht. Geef ons al het goede, zodat wij goed zullen zijn in uw spoor, zodat wij u steeds weer kunnen geven zoals dit, zodat wij u steeds weer kunnen komen groeten zoals hier. Als er slechte dingen zijn, verhinder die dan te komen, en laat alleen het goede toe. Wij zijn hiermee weer begonnen maar het is al vanouds gedaan'. Terwijl hij dat zegt legt hij met beide handen stukjes boule en lever op de *melɛ*, vier keer in totaal. De anderen spreken wat met hem mee terwijl zij zachtjes in hun handen klappen.
Hij legt het op de *melɛ*: niet erin, maar op de buitenkant. *Mnzefɛ* neemt weer eten op dezelfde manier, met beide handen, en legt het in beide handen van de anderen (behalve de smid). Men zegt: 'Laat ons in goede gezondheid zijn, en laat onze *melɛ* goed zijn' en zij brengen allen tegelijk hun handen naar de mond en eten wat daarin is. De smid eet niet. Alles moet in één keer de mond in, alle boule en vlees dat in de handen is, bij iedereen tegelijk. Men duwt het de mond in; men hapt het er niet af."

De *zeremba* haalt dan de rest van de boule en vlees uit de potten, en schraapt de potten leeg. De smid krijgt nu het zijne in zijn gevlochten muts en ieder eet rustig vlees en boule op. Daarna worden de poten verdeeld; de clanvertegenwoordigers krijgen een poot, de smid krijgt de nek van de geit.

Daarna krijgt ieder een blad met bloed en excrementen van de geit van de smid. *Maze*, *gwenji* en *ngacɛ* gaan hiermee naar de *melɛ* van hun eigen clan:

"De plaats van elk van deze is verschillend. Ieder neemt het mengsel van bloed en excrementen op een blad: '*shala, shala* in de hemel. Ik wil goed

gezond zijn.' Ieder legt dan het bloed en de excrementen op de *melɛ*."

Mnzefɛ geeft ieder wat voedselresten die in de boekmaag van de geit zitt
en men smeert daar de borst mee in, bij de hartstreek. (Pas als ze thuis zu
len zijn halen zij dat er af).
Deze *melɛ* waarop zij hier op de berg individueel offeren, zijn van de clan.
zeremba heeft er geen, de smid uiteraard ook niet (die vertegenwoordigt gee
clan, maar helpt alleen). Beiden wachten tot de anderen klaar zijn. De *melɛ*
de *gwenji* is een driehalzige *gumeze*, een mooie nieuwe kruik, recent vernieu
omdat de oude kapot was. *Maze* offert in een gewone kruik, die goed verschol
ligt in het gras, ongeveer 100 meter van de *melɛ meleme*. De kruik staat rec
op en hij offert in de opening. De offerplaats van de *ngacɛ* is geen kruik, r
een gat in de berg, een kleine gasgang met een diameter van ong. 20 cm. die
diep de berg invoert. Hij offert eerst bloed en excrementen, en besluit doo
met zijn *tereme ta shala* te piepen. Dit is een aardewerken instrumentje waa
mee met een blaasbalgje een piepend geluid kan worden voortgebracht ter beg
leiding van het "*hana shala hana shala*" (dank je wel *shala*) aan het eind va
het offer.
En dan:

"Zijn jullie klaar? Ja. Laten we even uitrusten": Wij rusten wat uit, en *zeremba* zoekt vijf *berumu* (een grassoort) en vijf *haze* (ook een grassoor Cymbopogon), en geeft ieder één halm van elk. Men neemt zijn boog en zeg 'Voor Sena, voor Roumsiki, voor Sir, voor Sirakouti, voor Kamalé, voor R sou'.Bij elke naam wordt een (gras) pijl afgeschoten. Voor alle dorpen. worden zo beschaamd. 'Ah, die man is dood, dank je wel kind. Zing een ge zegt men als amusement.

De grashalmen zijn zo in alle richtingen afgevuurd, alsof het oorlog is, men doet alsof iemand van de tegenpartij gedood is. Vandaar het gezang, een oorlogszang. Men breekt dan op. *Ngacɛ* neemt borst, huid en poot mee in zijn de smid neemt de kop, nek en de hoeven.
De vijf mannen beginnen de afdaling, en bij de plaats waar zij hun kleren h
achtergelaten, bij de holle steen, gaan ze zitten. Een gedeelte van het mee
brachte water is nog over.

"Wij trekken onze kleren weer aan. *Mnzefɛ* giet wat water in de holle ste tot die helemaal vol met water zit. 'O, wat hebben we een dorst, wat een dorst. Neem je water, *shala*, geef ons het onze' zegt men tegen die steen 'Laten we nu gaan' zeggen we, en wij dalen af tot aan een baobab, waar w weer gaan zitten om uit te rusten. Daarna dalen we weer verder af. De *ng* heeft de kruik op zijn hoofd met de rest van de saus erin, een beetje om zijn huis aan een jongetje te geven. Ook de anderen hebben wat bij zich

zak. Zij geven hier thuis een klein beetje van. Als je een zoon hebt geef je hem hiervan, als je een dochter hebt geef je haar niet. Want als zij dan weggaat is zij in een ander dorp niets waard".

Zou men het eten aan de kinderen van een ander geven, dan werden die er ziek door. Daarentegen dienen alle zoons van iedere offeraar thuis te zijn om van de boule te eten.

In de laatste maan van het Kapsiki natte seizoen valt het tweede gedeelte van de *melɛ meleme*, het offer op *shala*. *Shala* betekent hier het graf van *Hwempetla*, de culture-hero van Mogodé (zie 11.1.). Dit gedeelte wordt alleen dan volledig uitgevoerd wanneer er het afgelopen jaar geen vooraanstaande mensen zijn overleden, vooral geen mensen die clanvertegenwoordiger bij dit offer zouden kunnen zijn.

Ongeveer een maand na het offer op *Rhunggedu* - het exacte tijdstip is weer afhankelijk van de divinatie - waarschuwt *maze* de hoofdsmid om de voorbereidingen voor het offer op *shala* te treffen. Deze gaat daarop een tiental huizen langs van ouden der diverse clans. Van ieder krijgt hij wat gierst. Hij brengt die gierst bij de vertegenwoordiger van de *ngacɛ*, en deze gaat er *tɛ* (rood bier) van maken. Dat duurt ruim een week. Op de dag dat *mnzefɛ* klaar is met koken van het bier waarschuwt hij de hoofdsmid weer:

"Ga de mensen zeggen dat de *tɛ* al van het vuur is gehaald, en dat iedereen overmorgen bijeen moet komen om de *tɛ* te drinken. Dank zij *shala* is de *tɛ* goed van het vuur af gekomen. Ga dat de mensen zeggen. Ga ook zeggen dat we het offer op *shala* morgen brengen als de *tɛ* nog zoet is".

De avond van de volgende dag gaan de offeraars het veld in met een kruik van dit bier. Hoewel deze *tɛ* officieel nog "zoet" is - de volgende dag is het pas goed gefermenteerd - wacht men bij het brouwen van dit bier vaak iets langer dan anders (vijf dagen inplaats van drie) om zeker te zijn van de fermentatie; dus is het bier de avond ervoor al behoorlijk gefermenteerd.

Dezelfde vijf die de berg beklommen hebben, gaan nu in Oostelijke richting totdat zij bij een boom komen vlak bij het riviertje *Rhwamerhe* (lett. rivier van het dorpshoofd). Bij die boom trekken zij hun kleren uit en gaan weer alleen in een geitenhuid gekleed door naar het graf van *Hwempetla*. In een klein bosje liggen (niemand mag of durft hier kappen) twee grafheuvels, één hoge van *Hwempetla* (± 1 meter) en één gewone van zijn vrouw. Volgens de mythe liggen die graven op de plaats waar het huis van *Hwempetla*'s grootvader stond. Zij bedekken dan beide grafheuvels helemaal met takken en bladeren. Niets van de stenen mag meer gezien worden. (In de praktijk komt het er op neer dat men de oude verdor-

de takken opvult met verse. In het begin van de regentijd is het nl. ook al gedaan, zie 9.2. regenritueel).

In het graf liggen een paar belangrijke rituele objecten, die volgens mijn formanten vroeger wel maar nu niet meer worden tevoorschijn gehaald: een *me* en een stenen fluit, beide van *Hwempetla*.

Mnzefɛ giet wat *tɛ* over de graven heen, en vult dan twee holle stenen di erbij liggen helemaal met *tɛ*, één voor de man en één voor de vrouw, met de woorden:

"Laat ons gezond zijn, *shala*; wij hebben je te eten gegeven ("*tɛ* eten" a het vast voedsel betrof is een heel gewone uitdrukking). Wij hebben je v doende gegeven, geef jij ons nu voldoende te eten".

Daarna gaan de vijf zelf drinken, de vier niet-smeden uit de kalebas die hebben meegenomen, de smid uit zijn muts. Als er nog een klein beetje over breken zij op en gaan de weg terug waarlangs zij gekomen zijn. Onderweg ver zamelen zij wat bladeren van de *safa* (Combretum).

Bij de oever van het riviertje gekomen, gaat de smid het water in (als e tenminste nog water in staat) en haalt wat modder van de bodem. Ieder krijg modder mee op zijn *safa*-bladeren en op de hartstreek. Bij de boom waar hun ren liggen, ligt ook een holle steen. Deze plaats en steen worden ook *shala* noemd. *Mnzefɛ* "wast" de steen met het overgebleven bier. Onderwijl zingen d anderen liederen van de begrafenisdans en van huwelijks- en initiatierituel De vijf trekken hun kleren weer aan en gaan naar huis. De modder leggen ze thuis op de ereplaats van de voorhof.

De volgende morgen komen de oude mannen van alle clans naar *mnzefɛ*. Onde hen zijn de tien van wie gierst gehaald is, en de vijf die gisteravond geof ferd hebben. Aan de lage kant van de voorhof zitten jongere mannen, het is goed vol.

Kezha, de huidige *mnzefɛ*, haalt twee kruiken tevoorschijn; één ervan zet hij tussen de oude mannen, de andere is voor de overigen. Hij zegt dan, hurkend in de muuropening: "Onze zaken zijn klaargemaakt. Zoals de giers bijeenvergaderd is, zo zijn wij hier bijeenvergaderd, zoals het gezegd i Zelfs als het (bier) niet goed is gaan we toch drinken. Ook als het goed gaan we het drinken". De mannen klappen zachtjes in hun handen: "dank je dank je wel".

Men overlegt even wie de *tɛ* moet inschenken. Het wordt uiteindelijk *Kwej Kwala*, een jongere clangenoot. Hij schenkt de eerste kalebas in waar *mnz* samen met het dorpshoofd uit drinkt. Dan krijgen de anderen. De muts var de hoofdsmid staat in hun midden en wordt bij iedere keer inschenken wat vuld: ieder geeft wat aan de smid.

Als alle ouden gedronken hebben, haalt *mnzefɛ* zijn offerkruik tevoorschı waarin ook *tɛ* is gefermenteerd. De jongeren aan de lage kant drinken hie

niet van mee. Zij durven er niet van te drinken; niet dat zij er van zullen sterven (vreemdelingen die ervan drinken sterven er nl. aan!) maar zij zijn er gewoon bang voor. Bij een *mele rhe* drinken mensen van buiten de *rhe* ook al niet uit de offerkruik, en dit is de *te ba* om de "dood of epidemie (*ba*) te bedaren" dus hiervoor is men extra beducht.
Hierna volgen de toespraken die bij zo'n gelegenheid horen. Een oude man opent:
"Dank je wel, *mnzefe*, dank je wel. Het gaat erg snel. Wanneer het juiste tijdstip is aangebroken, moet je *shala* zoeken en niet wachten. Als het begin van de droge tijd daar is, dan moet je snel het offer brengen. Zo doet men het toch? Waarom vertragen? Je moet altijd aan *shala* denken, waarom zou je hem achteraf pas gedenken? Zo moet je *shala* snel zoeken, en niet wachten. *Shala* zal nu zeggen: mijn mensen hebben aan me gedacht; alles wat zij willen zal ik aan hen geven. Dank je wel, dank je wel".
Anderen stemmen hiermee in. *Mnzefe* en *maze* onthouden zich in deze van commentaar en het gesprek, dat nog lang duurt, neemt een andere wending.
De *ngace* put de *te* niet met de kalebas maar met een gevlochten muts die tot de parafernalia van *mnzefe* behoort, net als de *mele* in kwestie. Het is een heel oude muts die alleen bij deze *te ba* in gebruik is. *Mnzefe* krijgt de eerste muts vol *te*, daarna drinken de rituele leider van de jacht, het dorpshoofd en de andere clanvertegenwoordigers, met als laatste de hoofdsmid in diens eigen muts. Dan pas drinken de anderen.
Deze muts wordt gevlochten door de hoofdsmid. Alvorens *mnzefe* een nieuw exemplaar in gebruik neemt (al weer geruime tijd geleden) besproeit hij de muts met *te*: *pa hale ta da, paya meleme ganye ka ma ke mpa mbeli ka ya mbeli dzakwa nye, mba mbeli kadzemte* (mijn erf en het dorp moet hij goed bewaren wanneer er oorlog is, deze muts moet de mensen die het veld in gaan goed bewaken).

Ten tijde van ons verblijf is niet het rituueel uitgevoerd. *Wusarhena Maze* was nl. kort daarvoor overleden iemand die zo dicht bij *maze* stond, dat hij tot de mogelijke offeraars behoorde. Men gaat dan niet verder dan de boom, wast de steen daar en keert terug. "Als je bedroefd bent, kan je de *te* niet goed drinken, en de *mele* niet goed offeren". Wel wordt de volgende ochtend de *te* gedronken, maar minder dan anders.

Bij dit alles is er geen vertegenwoordiger van de *makwaje*. Dit is niet altijd zo geweest. Vroeger ging een vertegenwoordiger van de *makwaje* mee bij de offers, maar een paar generaties geleden heeft de toen nieuw aangewezen vertegenwoordiger van de *makwaje*-clan geweigerd *Rhunggedu* op te gaan. Sinds die tijd is er geen vertegenwoordiger van die clan meer bij.

Het offeren is geen sinecure, vooral op de berg niet. De klim is steil maar dat is niet het belangrijkste. Het is in het verleden een paar keer voorgekomen dat mensen bij de afdaling na het offer, of na het regenrituueel, verongelukt zijn.

Voorbeeld 12:
Deli Yung (*zeremba*) werd aangewezen voor het offer hoewel zijn vader het nooit had gedaan. Na de eerste keer is hij bij de afdaling gestruikeld en verongelukt. Met *Kwada Kwehwupu*, een heel oud lid van de *gwenji*-clan wiens vader ook

geen officiant was, is het net zo gegaan. Dit wordt geïnterpreteerd als h
gevolg van een verkeerde keuze.
Voor het regenrituueel dat vroeger door *Deli Newake* werd uitgevoerd is mo
menteel *Vaskwa* aangewezen, maar deze durft de berg niet op.

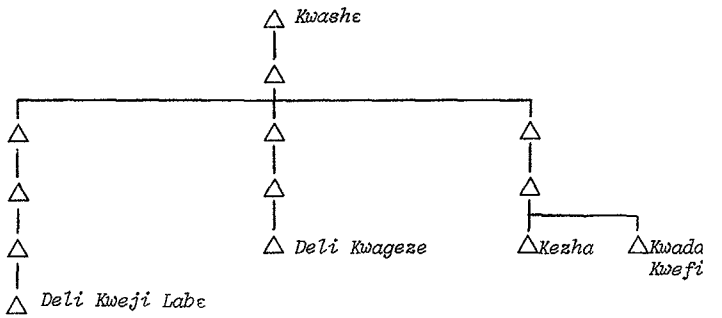
Als één van de offeraars sterft, dan vervult men de "vacature" niet onmidd
lijk. Liever een paar jaar wachten en intussen gevieren naar boven gaan da
haast kiezen. Opvolgers worden uit de broers en zoons van de overledene gel
zen door *maze* en de oude mannen van het dorp. Ook zonder overlijden kan va
tegenwoordiger gewisseld worden.

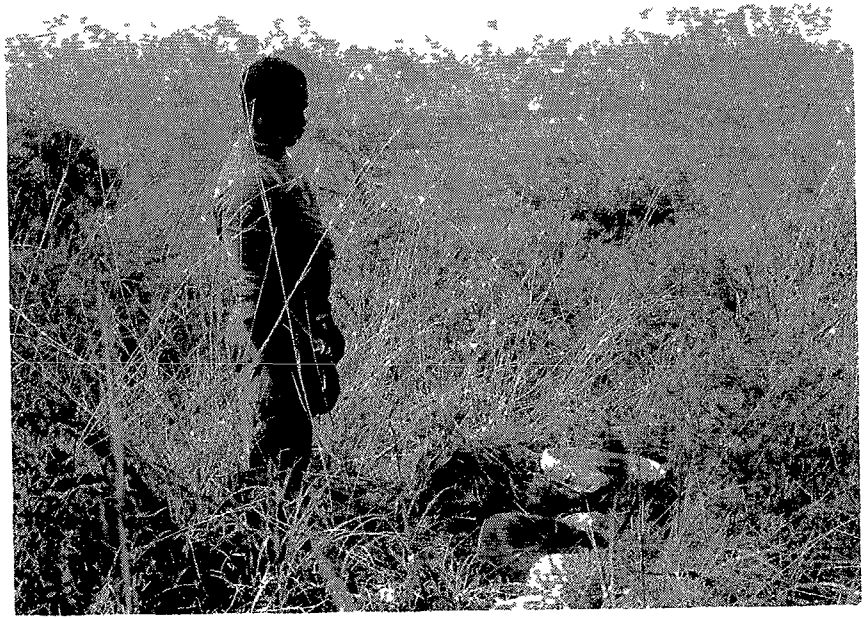
Voorbeeld 13:
Tijdens een gesprek met ons gaf het dorpshoofd *Wusuhwawele* aan dat hij
Rerhe, de vertegenwoordiger van de *zeremba*-clan vervangen wil zien door
Wadawa. *Deli* maakt veel ruzie en dat past niet.

Soms doet een offeraar zelf afstand van zijn functie:

Voorbeeld 14:
Deli Kwageze, jarenlang *mnzefe*, had dit jaar belasting moeten betalen.
Het cantonhoofd had een geit bij hem weg laten halen als betaling en hi
was daar diep door beledigd. Als notabele en *mnzefe* zou hij daarvan vri
gesteld moeten zijn. Nu wilde hij, dit jaar althans, het offer niet mee
verrichten. *Kezha* deed het in zijn plaats. Bij het offer op *shala* was d
wat lastig want*Kezha* woonde ver weg in het veld. De *te* werd daarom dit
gedronken bij *Deli Kweji Labe*, een clan-broer. Hun relatie is als volgt

Figuur 28: Genealogie *kwashilea* (*ngace*-clan).





Onze assistent *Luc Sunu* bij de holle stenen op de centrale berg van Mogodé, die in het dorpsoffer en het regenritueel van belang zijn

In de voorhof van *Deli Kwageze* wordt het offerbier van het dorpsoffer gedronken

Zo zijn dus de verschillende afstammingslijnen binnen de lineage in het rit eel vertegenwoordigd: de taken worden onder vertegenwoordigers van die sublineages verdeeld en het ambt van officiant rouleert onder hen.

8.3. Medicijnen en magie (*rhwɛ*)

Waar het offer in al zijn vormen als besloten rituee kleine groepen in het bestaansrecht bekrachtigt, heeft de *rhwɛ*, hier met medicijnen en magie taald, een nog sterker individualiserend effect. *Rhwɛ* behoort niet tot het zit van groepen; het is het eigendom van een persoon die hierover de volstr te beschikkingsmacht heeft. De handeling met *rhwɛ* is besloten en de inhoud van bovendien nog geheim. Sterker dan enig ander veld van handelen staat hi de relatie tussen twee individuen centraal, nl. specialist en cliënt.
Een volledige beschouwing van het inheemse mecicinale systeem zou een analys van de farmacopee vereisen. Wij zullen ons hier beperken tot die aspecten v de *rhwɛ* die sociaal belangrijk zijn, met name relevant voor het individuali serende effect ervan.

Rhwɛ mag dan de categorieën medicijnen en magie omvatten en daarom zo ve taald zijn, een dergelijk onderscheid wordt door de Kapsiki niet gemaakt. V hen is *rhwɛ* een niet nader onderverdeelde categorie, eigenlijk het beste te vertalen met "middel". Centraal staat dan ook het ding: plant, armband, kok tje, steen, tand of wat dan ook. Magie is ding-gericht, en de term *rhwɛ* ver wijst naar het object. Ritueel met *rhwɛ* is doorgaans, enkele uitzonderingen gelaten, erg simpel; het gebruikte middel domineert de handeling. Wij zulle daarom het woord "middel" gebruiken als vertaling van *rhwɛ*. Men dient daarb wel in het oog te houden dat de doeleinden waartoe deze middelen worden aan wend zowel goed als slecht kunnen zijn. Middelen tegen ziektes en middelen anderen te doden zijn alle *rhwɛ*. Wij zullen eerst op de "heilzame" middelen gaan, daarna op de schadelijke.

Men gebruikt *rhwɛ* wanneer er sprake is van een probleem: ziekte, sterili verwonding (ook in conflicten) en dergelijke. De patiënt gaat naar een medi man (*nderhwɛ*), meestal een smid, waarvan hij vermoedt dat deze over het gew middel beschikt. De smid laat de patiënt in zijn huis wachten en gaat alleen buiten. Ergens in de buurt van zijn huis staat de benodigde plant. Niemand weet ervan en dat moet zo blijven. De smid plukt wat hij nodig heeft en pas het toe op de patiënt. Betaling voor de diensten van de medicijnman wordt n ogenblikkelijk verlangd. Vaak wacht men tot de patiënt volledig genezen is.
De geheimhouding van de middelen wordt in de hand gewerkt door een opmerkel karakteristiek van de inheemse farmacopee.
Eén plantensoort levert het merendeel van alle medicijnen vooral van alle w

gewonere medicijnen. Deze plant is de *hwɛbɛ* (Crinum), een bolgewas met lange, dikke bladeren. Het zijn de bladeren die medicinaal worden geacht en op allerlei manieren worden gebruikt. Belangrijk is dat men niet zonder meer kan zien waar een *hwɛbɛ*-plant voor dient. Het zijn niet de genera, species of varieteiten die het gebruik bepalen, maar het individuele exemplaar. Ieder apart *hwɛbɛ* exemplaar heeft zijn eigen gebruik, en alleen de eigenaar van de plant kan weten waar die specifieke plant voor dient. Wel kan men soms algemene kenmerken in de gebruiksbepaling meenemen; zo heeft een *hwɛbɛ damara*, de medicijn tegen de pokken. steeds gevlekte bladeren, maar een Crinum met gevlekte bladeren hoeft geen pokkengeneesmiddel te zijn. Daarom kan men alleen van een andere *nderhwɛ* een dergelijke geneeskrachtige plant verwerven want al is bijna iedere *hwɛbɛ* geneeskrachtig, men moet weten welke ziekte; één plant werkt nl. maar tegen één ziekte. Sociaal gezien functioneert toekenning van medicinale kracht aan individuele exemplaren van de plantensoort als een restrictie op informatieoverdracht; het benadrukt het belang van specifieke kennis.

Voor sommige ziekten heeft men een ander plantenspecies nodig, vaak *hanggedle* (Cissus Quandrangulatus). Ook voor dit species geldt dat één exemplaar slechts één ziekte kan bestrijden; er zijn echter veel minder ziekten die met *hanggedle* worden bestreden, en veel meer exemplaren van deze plant zijn niet medicinaal. Hiernaast zijn er nog diverse andere planten die als geneesmiddel dienen; de Kapsiki-farmacopee zou in Westerse ogen weinig betekenen als zij van slechts twee plantensoorten afhankelijk was. Ter illustratie volgt hier de lijst met medicijnen die de hoofdsmid van Mogodé tot zijn beschikking heeft.

Tabel 29: Medicijnen aanwezig bij de hoofdsmid[1]

hwɛbɛ tegen of voor:	*hanggedle* tegen:	ander medicijn tegen:
beshɛngu (toverij)	heksen (twee soorten)	buikpijn kind
sekwa (schuldmagie)	epidemie	slangebeet
bevalling		ingewandsparasieten
te vlugge zwangerschap		seniliteit
hoofdpijn		schorpioensteek
buikpijn van vrouw		verkoudheid
reizen in ander dorp		ontsteking aan de voet
dorsen van gierst		geelzucht
voorkomen van wraak-magie		
vergif		
bedla (vervloeking)		
lepra		
gebrek aan zog van de vrouw		
kiespijn		
wonden		
pokken		

Iedereen kent wel een paar van deze planten. Medicinering van b.v. geelzuc ingewandsparasieten of schurft is gemeengoed. De hoofdsmid van Mogodé heef een redelijke kennis van de *rhwɛ*, maar is geenszins de grote regionale exp op dit gebied. Een echte gespecialiseerde *nderhwɛ* kent en heeft zeer veel medicijnen en middelen.

Hoe bekender het medicijn, hoe eenvoudiger de toepassing. Bovenstaande middelen vereisen weinig ritueel, zoals trouwens meestal met *hwɛbɛ* het gev is. Soms drinkt men een aftreksel van de bladeren, dan weer moet men zich mee inwrijven of gestampt blad in de opengesneden huid wrijven. Hetzelfde voor de *hanggedle*.

Sommige ziekten kunnen op eenvoudige wijze bestreden worden, andere ver soms een heel ritueel. Van een simpel en een ingewikkeld recept een voorbe

Voorbeeld 15:
Medicijn tegen geelzucht: men neme *ndeweva* (Ziziphus) mengt dit met aca bladeren en citroenbladeren, laat alles twee uur koken tot men twee klei kalebassen kan vullen met het aftreksel. De ene drinkt men 's ochtends, andere 's middags; dit zet men vier dagen lang voort, en dan moet de patiënt genezen zijn.

Voorbeeld 16:
Medicijn tegen bezetenheid: Men plukt *peha gutuli* om zes uur 's ochtends schors van de *zewe gutuli* om 12 uur en wat zwarte aardnoten om 6 uur 's 's Nachts mengt men dit, wrijft het in de handen tot die stinken. De bez tene ziet de tovenaar al van verre aankomen, hij kijkt door de muren hee probeert weg te komen. De anderen moeten hem vastbinden. Men wrijft dan de handen over zijn mond en neus, waarna de patiënt inslaapt. Daarna nee men *hwɛbɛ*, kerft zijn gezicht en wrijft de *hwɛbɛ* erin, twee kerven op he voorhoofd, en twee op iedere schouder, hand- en voetrug. De volgende dag hij genezen.

Vele medicijnen worden opgeborgen in medicijnkokers, die van ijzer of br kunnen zijn gemaakt. De bronzen medicijnkokers hebben vooral een ornamentel functie en bergen zelden *rhwɛ*, de ijzeren exemplaren daarentegen bevatten a tijd *rhwɛ*. De kokers worden in diverse vormen uitgevoerd, met elk belangrij soort *rhwɛ* zijn eigen type koker. Meestal gaat het hierbij om kleine variat een of twee krullen, opening aan de rug- of aan de buikzijde enz. Zo zijn e houders voor medicijn tegen zwarte magie, miskraam, vervloeking. Twee zeer wijkende typen worden gemaakt wanneer man en vrouw trouwen die eigenlijk te nauw verwant zijn. Dergelijke medicijnkokers laat men bij de smid maken en een *nderhwɛ* vullen, waarvoor uiteraard betaald moet worden. De prijs van *rh* hangt af van de bekendheid van dat middel. Een alom bekend middel tegen hek rij is goedkoop, andere *rhwɛ* daarentegen die aan enkelen bekend zijn, zijn te koop. Sommige middelen, zoals b.v. *rhwɛ* voor bescherming in de oorlog, w

nooit van de hand gedaan: de enige manier om er aan te komen is het te erven, te stelen of van een vijand te nemen.

Voorbeeld 17:
Zera Mpa heeft van zijn vader een dergelijk oorlogsmedicijn geërfd, één die te groot was voor een medicijnkoker maar bestond uit gevulde koeien- en antilopenhorens. De vader had die op een vijand veroverd. Als echte krijger besloop hij de vijand regelmatig en had hij een man met deze medicijn ontdekt. Hij volgde hem net zo lang tot de ander het middel even aflegde voor een duik in de rivier en stal het toen.

Een andere manier om medicijnen te bewaren is in armbanden. In het midden van de armband wordt dan een kokertje ingesmeed waarin men de *rhwε* kan doen. Zo zijn er o.a. armbanden voor de *rhwε* voor het dorpshoofd, voor bevalling en voor het verwijderen van magisch ingebrachte voorwerpen uit het lichaam van de patiënt (*kwantedewushi*). Doorgaans zijn het de door vrouwen gebruikte medicijnen die in armbanden worden bewaard.

Het geloof in de *rhwε* is hecht en sterk. Dat houdt echter niet in dat men er automatisch resultaat van verwacht, althans dat men het niet zou begrijpen als het geen resultaat had. Na een toepassing van *rhwε* zeggen de betrokkenen iets als "zo, dat is dat; afgelopen met de ziekte" en wekken de indruk zeker te zijn van het resultaat. Toch wekt het uitblijven van resultaten geen verwondering. Er zijn bij nader inzien tal van redenen waarom de *rhwε* niet gewerkt heeft: de ziekte is door iets anders veroorzaakt dan men eerst dacht, bijvoorbeeld toverij in plaats van ziekte, de plant waarmee men gewerkt heeft was te oud, andere *rhwε* in de buurt heeft het middel bedorven, de *nderhwε* is toch niet zo goed als men dacht, enzovoorts. Alle medicijnen hebben een beperkte werkingstijd; ook in een houder zijn zij niet onbeperkt houdbaar. Is een medicijn uitgewerkt dan draagt men het in die houder als ornament tijdens initiatiefeesten.

Voorbeeld 18:
Bovengenoemd oorlogsmedicijn van *Zera Mpa* was volgens hem ook uitgewerkt. Zeker wist hij het niet dus een test moest het bewijzen! Hij nam een meloen, hing de medicijn er omheen en ramde een scherp mes tot aan het heft in de meloen. "Zie je wel", zei hij opgewekt, "het werkt niet meer! Was het nog niet uitgewerkt geweest, dan was het mes er geen centimeter ingegaan".

Resultaten van magie zijn overigens niet altijd zo duidelijk waar te nemen. Bij ziekte is dat wel het geval, maar lang niet alle *rhwε* heeft betrekking op ziekte. Juist bescherming tegen hekserij, zwarte magie en vervloekingen moet bij medicijnmannen gezocht worden. Opmerkelijk hierbij is de fixatie op diefstal.

De Kapsiki maken zich voortdurend zorgen over diefstal, hun bezittingen zorg-

vuldig bewakend tegen indringers. Naar onze smaak kan men van een zekere para noia spreken: waarschuwingen tegen diefstal, vermaningen om deuren te sluiten rituelen en middelen tegen dieven en diefstal, vervloekingen, rituele bescherming van waardevolle objecten en gewassen tegen diefstal, dat alles staa in geen verhouding tot het aantal werkelijk gepleegde diefstallen. Informante verzekerden ons dat het vroeger erger was, maar zelfs als dat zo was, dan zou men nog kunnen spreken van overreageren. Vermoedelijk komt dat omdat diefstal meer dan een verlies aan goederen, een inbreuk op de privacy betekent. Een di komt daar waar hij niet mag komen, en neemt spullen mee die tot de sociale pe soonlijkheid van de ander behoren. Men vreest niet zozeer het materieële verlies, maar veel meer het feit dat de dief particulier terrein niet ontzien he Vele *rhwε* tegen diefstal concentreren zich dan ook meer op de dief dan op de bescherming van de goederen: door het ene middel ziet de eigenaar een dief va verre aankomen, terwijl door een ander middel de dief vergeet te stelen als hij in het vreemde huis aangekomen is. Weer andere middelen belemmeren een d over de muur te klimmen.
Daar staat dan weer tegenover dat er uiteraard ook middelen zijn om diefstal ongemerkt te kunnen plegen: sommige afweermiddelen worden daardoor uitgescha keld, andere zijn echter weer sterker dan de diefstal bevorderende *rhwε*.

Dieven hebben het vooral gemunt op de ritueel belangrijke voorwerpen als medicijnkokers, armbanden en dergelijke, en op sommige verbouwde producte nl. tabak en zoete aardappelen, beide producten die arbeidsintensief zijn en makkelijk verhandelbaar.

Onder de vele middelen tegen diefstal is er één met de fraaie naam *maketl ketla*. Dit bestaat uit o.a. kippeveren, een stukje kalebas met een kruis van oker erop. Het staat vaak op de akker bij de zoete aardappelen; wie nu toch die akker steelt, krijgt in de hand waarmee hij dat doet een zweer. Deze geneest alleen als de dief naar de eigenaar gaat en de zweer door hem laat beh delen. Aangezien de eigenaar natuurlijk achterdochtig navraag doet, werkt he middel uiterst preventief. Men vergelijkt het wel met *sekwa*, het middel om schulden te innen; het is alleen minder gevaarlijk. De kunst van het maken v *maketlaketla* is alleen bekend aan de *zeremba*-clan. Ook al weten de anderen w er inzit, zij kunnen het niet maken.

Bij elkaar is er een hele serie middelen om te voorkomen dat de naaste eg wat slechts aandoet: *rhwε* tegen heksen, tovenaars, dieven, schuldeisers, vij anden, *zamale* of gewoon tegen mensen met veel *ntsehwele*.
Ook zijn er middelen om rechtszaken en hanengerichten te winnen. Uit de *rhwε* spreekt een fundamenteel wantrouwen jegens de medemens. Dit wantrouwen is de

gische tegenhanger van wat wij in de vorige paragraaf "het idee van het onvermijdelijke kwaad" hebben genoemd. Waar het eigen heil slechts gezocht kan worden door de buren met het kwaad op te zadelen, is van de kant van de buren weinig goeds te verwachten. Het kwaad dat uit hun *rhɛ* wordt verjaagd, kan men zich slechts weren door *rhwɛ* te gebruiken.

De vele middelen gericht op het beïnvloeden van de ander, zijn niet zonder gevaar of bijwerking. Sommige ingewikkelde medicijnen hebben bijwerkingen die een hele reeks van *rhwɛ* in beweging zetten. Als voorbeeld kan dienen een middel gericht op één van de centrale problemen van de Kapsiki-samenleving, de weglopende vrouw:

Voorbeeld 19:
Er bestaan veel middelen waardoor een man veel vrouwen kan trouwen. Eén ervan houdt in dat men een plantje, *keyitu* (Grewia) uit het veld overplant in huis. De vruchten ervan worden verzameld en met de vruchten van wilde kweek vermengd, verborgen in het draagkussentje van een vrouw. Dit geheel wordt ingesmeerd met pinda-olie en in een pot opgeborgen. Komt er nu een vrouw in het dorp om te trouwen, dan wrijft men wat van die vruchten, wat vuil van het kussentje en wat parfum in de handen. Als men dan met die vingers tegen die van de vrouw knipt (deel van het ceremonieel) dan wil zij geen andere man.
Eén nadeel van dit middel is dat ze wel mee naar huis gaat, maar niet blijft. Na het slachten van de geit verdwijnt ze weer, tenzij een ander middel wordt gebruikt: men neemt van de marktplaats een steen waar vrouwen die cailcedraat-olie verkopen hun handen aan afgeveegd hebben. Deze legt men 's nachts op de ereplaats op de voorhof met een kalebasje pinda-olie erop. 's Ochtends vroeg smeert men de steen in met pinda-olie en daarna zet men de steen op de slaapmat of -plank van de vrouw in kwestie. Dan gaat zij nooit meer weg. (De man moet dan wel bijzonder vroeg op, want een pas ingetrouwde vrouw staat al midden in de nacht op om gierst te malen).
Men heeft nu een vrouw die blijft, maar er komt wel jaloezie in het huis. Ook dat moet verholpen worden en wel met bloemen van *mazala* (Ficus) en vruchten van de *hwemeke* (Boswellia) die worden begraven op drie plaatsen in en bij de hut van de vrouw: in het midden, onder de drempel en onder de plaats waar haar waterkruik staat. Voor de deur begraaft men dan nog de krop van een kip. De vrouw gaat nu niet weg én er is geen jaloezie met anderen.
Heeft men dit alles gedaan dan komen er nieuwe problemen. Het kan zijn dat de vrouw onvruchtbaar geworden is door de vele behandelingen. Daar kan dan wat aan gedaan worden (er zijn vele typen medicijn voor bevordering van vruchtbaarheid), maar waarschijnlijker is dat wanneer er eenmaal kinderen zijn, die niet zonder meer het huis uit kunnen als zij de leeftijd daartoe hebben bereikt. Kinderen die "op de *rhwɛ*" geboren worden, zijn te sterk aan huis gebonden.
Gaat het om een meisje, dan begiet men de *rhwɛ* die voor de deur begraven ligt met water en zet er een pot omgekeerd overheen, en wel de pot waaruit de man des huizes normaliter eet. Doet men dit niet, dan weigert de dochter elk aanzoek, en keert ze voortdurend terug naar haar vader. Op de avond dat zij als *makwa* het huis verlaat, neemt de vader naast het gewone ritueel een kippehals en snijdt die door terwijl zijn dochter de kip mede vasthoudt. Dan pas is zij vrij om te gaan.
Gaat het om een jongen, dan slacht zijn vader op de dag dat de hut van de zoon wordt bedekt (een fase in de initiatie) in tegenwoordigheid van die zoon en zijn moeder een bokje van twee maanden op een vuursteen. Hij legt daarna de

steen op de ingegraven spullen in het midden van de hut. Erop legt hij wat van de maaginhoud van de bok in een aardewerken pot, en bedekt het geheel met aarde. Daarna begint die jongen pas een vrouw te zoeken.
Nog zijn de problemen niet alle geklaard. De jongen moet nl. als eerste vr dan een *makwa* trouwen. Huwt hij een *kwatewume*, dan zouden alle kinderen sterven, als zij al zwanger werd. Een eventuele volgende man van die *kwate wume* zou haar bovendien niet liefhebben, maar "zien als een hond": zij zou "bedorven" zijn.

Zelfs voor een medicijnman zijn de dingen weerbarstig! Men moet wel over vee *rhwɛ* beschikken om een goede kans op succes te hebben. Dit soort effecten wer in de hand dat men duidelijk onderscheid maakt tussen de echte *nderhwɛ* en de nen die er een klein beetje van af weten. *Rhwɛ* is niet iets voor amateurs, m moet het goed doen of helemaal niet. Uit bovenstaand voorbeeld blijkt ook de notie dat *rhwɛ*, althans het bovenomschreven type, niet helemaal normaal is. grijpt ermee in in de lopende gang van zaken, en verstoort de normale processen. Terugslag komt meteen en alleen bij volledige "procesbeheersing" is suc mogelijk.

Weinigen kennen en gebruiken bovenstaande middelen. Van één persoon weet via zijn zoon dat hij dit gebruikt had en hij was inderdaad een belangrijk m in zijn dorp: tijdens zijn leven had hij van 13 vrouwen 81 kinderen gehad, m dan enig ander in het dorp. Echter, *rhwɛ* tegen de dood bezat hij niet, want kinderen waren vroeg gestorven. Tijdens een nekkramp epidemie stierven op 1 dag 10 kinderen! Hij was nu oud en woonde met één vrouw op een enorm erf dat verder leeg stond.
Lang niet alle *rhwɛ* is zo ingrijpend als in het vorige voorbeeld. Sommige *nd* vertellen ook van hun *rhwɛ rebere*, middel voor amusement. Hiermee zeggen zij anderen te imponeren voor hun eigen plezier.

Voorbeeld 20:
Eén *nderhwɛ* vertelde dat hij wel eens op de marktdag met een ijzeren stok en een medicijnkoker naar de markt ging. In die medicijnkoker zaten diver planten. Hij ging bij een boom zitten, concentreerde zich en sneed dan ee stukje *hanggedle* af die hij bij zich had. Die werd bloedrood op de grond. Zette hij dan de ijzeren stok erop, dan kwam de boom, die niet in blad st plotseling vol in blad. Haalde men de stok weg, dan verdwenen ook weer al bladeren. Hij vertelde hoe hij dit eens deed in Garta, in de droge tijd. Eerst kwam niemand bij hem zitten omdat hij niet in de schaduw zat. Hij r een vrouw om bier, en toen die opkeek stond de boom in blad. Zij bibberde van angst toen zij bij hem kwam, maar kwam wel. Andere mannen kwamen er o bij en op een afstand kwamen een paar smeden spelen. Hij nam toen de stok weg, en toen alle bladeren ineens verdwenen waren rende de vrouw zo hard kon weg. Toen hij wegging gaven ze hem kippen en geld als afscheidscadeau Aldus, uiteraard, deze *nderhwɛ*. Meegemaakt hebben wij zoiets nimmer.

Eén deel van de *rhwɛ* is uitgesproken slecht, nl. de *beshɛngu*. Iedere medicijnman kent er wel minstens één vorm van. Dit is geen specifieke vorm van magie, maar een verzamelnaam voor diverse schadelijke typen. Sommige zijn vrij algemeen bekend, andere alleen bekend aan de specialist. Een zeer bekende én zeer gevreesde is de *shinti a derhwava*, de panterharen.
De panter speelt een grote rol zowel in de verhalencyclus als in de aanmaak van *rhwɛ*; zo dom en makkelijk te overwinnen als hij in de meeste verhalen is waar hij steeds door de eekhoorn wordt overtroefd, zo gevaarlijk zijn zijn bestanddelen in de *rhwɛ* Vooral de snorharen. Als men één snorhaar in het bier van een ander doet, gaat die zich vermeerderen. Het slachtoffer krijgt er een opgezwollen buik van, en zal er uiteindelijk aan sterven. Men staat hier niet geheel machteloos tegenover. De patiënt moet behandeld worden met speciale *hwɛbɛ* en andere planten, de mensen moeten voor hem dansen en zingen, en men moet hem met bepaalde grassen slaan. De patiënt wordt dan heel "bang" en zweet alle haren er snel uit.

Volgens informanten hebben alle belangrijke mannen *beshɛngu* in de één of andere vorm, gekocht van een smid ver weg. De opmerkingen zoals die in het wijkoffer werden geventileerd tegen de *beshɛngu* , betreffen die mensen die er mee "lopen", d.w.z. het gebruiken. Sommigen van hen werken met tal van medicijnkokers die zij in een huis neerleggen, anderen sturen de *beshɛngu* door middel van bromvliegen. Er zijn wel middelen om zich tegen hen te vrijwaren, maar dat vergt constante oplettendheid en voorkomt men het niet dan is genezing niet altijd mogelijk.

Wanneer van iemand bekend wordt dat hij *beshɛngu* gebruikt, dan wordt hij gedwongen zijn huis ver weg in de brousse te bouwen. Andere actie wordt nauwelijks ondernomen tenzij een specifiek sterfgeval aan hem wordt toegeschreven. Als men na een sterfgeval vermoedt dat er *beshɛngu* in het spel is, dan worden de slotriten van de begrafenis wat anders uitgevoerd.
Een van de nabestaanden, vaak een oude vrouw, zorgt voor de uitvoering van de wraak, *kadza wuta* genoemd (lett. naar het biervat gaan). Met *wuta* wordt tevens een plaats in Nigeria bedoeld. In een biervat verricht de tovenaar nl. het ritueel. De uitvoering van dit ritueel geschiedt heel ver weg, ver buiten het Kapsiki/Higi-gebied zelfs.

Voorbeeld 21:
Kwebete is na de dood van haar zoon naar "wuta" gegaan. Het was erg ver, bij de Kakiliba (Kilba). Iemand die de weg wist ging met haar mee. Een paar weken na de begrafenis gingen zij midden in de nacht op pad. Niemand in het dorp mocht weten dat of wanneer zij ging, want anders zou de schuldige haar proberen vóór te zijn bij de tovenaar. Zij nam veel geld mee, ijzeren staven, een grote boubou (een groot, ruim Fulani opperkleed) en schoenen gemaakt

van de huid van een echte Kapsikistier.
Ook moet één voorwerp van de overledene worden meegenomen; zij had een m cijnkokertje van haar zoon bij zich.
De derde dag was zij tegen zonsondergang ter plaatse, in de wijk Bassala Haar begeleider wees haar de man die zij hebben moest. Onderweg waren zi, mensen tegen gekomen die vroegen wat zij ging doen, waarop zij geantwoor had: "Ik ga mezelf bewenen". Mocht zij blinden of smeden tegenkomen dan moest ze hen geld geven: "*a shala keyanga*" (dat *shala* je beware).
De man van de Kilba sprak haar taal. Die avond zette hij water buiten in *wuta* (groot biervat). Zij legde hem uit dat zij voor de dood van haar zo kwam, gaf hem geld, boubou en ijzerstaven en het medicijnkokertje van ha zoon. De volgende morgen nam hij in een bosje stro verpakt zijn *rhwɛ* mee kalebas en een mes. Buiten bij het vat ging de man zitten, *Kwebete* naast hem. Hij schudde de *rhwɛ* en riep: "Kom nu". Er kwam gepiep uit het vat. Alleen de tovenaar kon dat gepiep verstaan. In de *wuta* zaten de geesten de overledene en van alle andere mensen die bij hem horen, zijn verwanter vrienden enz. De tovenaar ging hen ondervragen. Voor *Kwebete* was het alle maar gepiep, maar voor hem was het verstaanbaar. Hij vroeg de overledene wie hem gedood had, en deze vertelde dat. Daarna werd de schuldige ondervraagd, en aangezien iedereen in de *wuta* de waarheid spreekt, kwam alles snel aan het licht. De tovenaar zei tegen de schuldige: "Kom *tɛ* drinken". De schuldige kwam aan de oppervlakte, de tovenaar veegde het stof van het water af met zijn bosje stro en stak met zijn mes in het water. "Zo, het is gebeurd", zei hij, "wil je dat ik er één of meer dood?"
Nu kon de cliënte zeggen dat zij meer personen dood wilde hebben, maar da hoefde van *Kwebete* niet. Alleen haar zoon was gedood, dus hoefde alleen z moordenaar te sterven. Trouwens, als er erg veel mensen sterven "dan hiel de dood niet meer op": dan zou het niet bij het aangewezen aantal blijven maar kwam er een echte epidemie in het dorp.
De verwanten van de schuldige kunnen hem in het vat proberen te bescherme maar dan lopen zij het risico ook in het water gespiest te worden.
De tovenaar veegde tenslotte weer over het water om te zien of de schuldi goed dood was, en verbrandde het stro onder het biervat. *Kwebete* kreeg to de linkerschoen van het paar dat zij had meegenomen van hem terug, en gin weg zonder om te zien.
Thuisgekomen sloot zij zich drie dagen in haar hut op (voor een overleden vrouw zou dat vier dagen zijn geweest) en kookte een bonengerecht dat ook de begrafenis wordt gebruikt. De avond van de derde dag riep zij de kinde uit de wijk, gaf ze te eten en liet zich door een smid het hoofd kaal sch ren (een uiting van rouw).
Zo was het genoegzaam bekend dat zij naar "Wuta" was geweest. Het wachten nu op de dood van de schuldige.

Men weet in een dergelijk stadium nog niet wie de schuldige is. Vast overtui dat deze binnenkort zal sterven doordat zijn geest in Wuta is gedood, wacht op de eerstvolgende sterfgevallen. In het geval van *Kwebete* was dat drie maa later:

Kwebete was intussen in een ander dorp met een andere man getrouwd toen z hoorde dat haar vorige man *Kweji Wuvɛ* was overleden. Hij was de jongere b van haar eerste man die de vader van haar overleden jongen was. Zij kwam naar Mogodé, rouw zingend zoals gewoonlijk op een begrafenis gedaan wordt Echter nu zei zij, op het moment dat de smid het lijk op de schouders nam de eerste dans ermee: "Dat is de smaak van de dood", daarmee aangevend da

van wraak sprake was. De smeden hoorden dat en zetten het lijk meteen weer op de grond. Allen stopten abrupt met rouwen en klagen, de trommen zwegen en de smeden ontdeden het lijk van zijn versiering. Aangezien iedereen wist dat *Kwebete* naar Wuta was geweest, was nadere uitleg overbodig. Twee smeden namen het lijk mee, groeven ver in het veld een ondiep graf, smeten het lijk erin en dekten het snel af met stenen.

In dit geval kwam de *beshɛngu* wel van erg dichtbij, nl. van vadersbroer. Beschuldiging van zwarte magie tussen broers is geenszins uitzondering en dit geval werd door de omstanders plausibel genoeg gevonden. Toch werd de mogelijkheid dat de dood "per ongeluk" had toegeslagen allerminst uitgesloten; sterke *beshɛngu* werkt nl. ook wel direct op mensen die er toevallig mee in aanraking komen. Al bewaart men het nooit in huis, gezinsleden lopen toch risico's.

Voorbeeld 22:
Marki, die *Kwebete* begeleide naar Wuta, vertelde van een man uit Sir, wiens zoon door *beshɛngu* gestorven was. Toen hij uit Nigeria weer thuis kwam, werd hij zelf ziek: hij had het zelf gedaan! Zijn eigen *beshɛngu* had zijn zoon aangevallen en gedood.
Hij heeft er toen nog een rechtszaak van gemaakt en *Marki* beschuldigd, maar het dorpshoofd gaf onmiddellijk de man uit Sir ongelijk omdat deze *beshɛngu* had.

In bovenstaand voorbeeld kon hij zichzelf genezen door zich met de betreffende linkersandaal op alle gewrichten te tikken. Als nl. duidelijk wordt dat de overledene in "Wuta is gedood", dan komen al zijn naaste verwanten en vrienden snel naar degene toe die in Wuta is geweest. Deze tikt met de schoen op alle gewrichten, waarna zij veilig zijn.

Deze magische doodsoorzaak (*wuta*) wordt bijna altijd door degene geconstateerd die naar Wuta geweest is. Er zijn geen speciale symptomen voor en gezien de ruime tijd die tussen ritueel en overlijden kan liggen, is de kans groot dat er iemand overlijdt aan wie de dood geweten kan worden.
Beshɛngu, dus toverij, als doodsoorzaak is moeilijker te constateren. Ook hier zijn geen specifieke symptomen voor. Belangrijk is dat er geen duidelijke andere interpretaties zijn: als er geen bekende ziekte in het spel is geweest, als de patiënt tijdens de ziekte nauwelijks gereageerd heeft op de toegediende medicijnen en niet uit ouderdom sterft, dan is het waarschijnlijk *beshɛngu* geweest. Niemand overlijdt zonder oorzaak, en als er geen is aan te wijzen dan moet het iets als *beshɛngu* zijn. Divinatie achteraf geeft wel aanwijzingen maar zelden zo duidelijk dat men op grond daarvan iemand kan beschuldigen.

Er zijn maar weinig tovenaars die het Wuta-ritueel kunnen uitvoeren, maar men

zou strict genomen niet zover hoeven gaan. Ook in Mogodé zelf is er iemand die de "wuta kan doen", maar daar maakt uit het eigen dorp niemand gebruik van. Het is te dichtbij.
Zelf verklaart men dat door erop te wijzen, dan teveel geesten in het vat de dood van de schuldige zouden kunnen verhinderen. De grote afstand past echter goed in het hele patroon van sociale verhoudingen en waarden. Relaties met specialisten zijn over het algemeen onpersoonlijk en bij zo'n ingrijpende zaak als deze schept de afstand professionalisme. Daarnaast wordt de mogelijkheid uitgeschakeld dat de specialist zelf teveel invloed op beslissingen gaat krijgen; een *nderhwɛ* uit eigen dorp zou alle betrokkenen kennen en zijn eigen mening hebhebben.
Bij divinatie volgt men wel dezelfde werkwijze; ook daarvoor reist men soms ver houdt zoveel mogelijk informatie achter, en interpreteert zoveel mogelijk zelf. Nu gaat het om een nog ingrijpender kwestie, dus gaat men nog verder.

Ook is *kadza wuta* een inbreuk op de norm dat men zich niet direct en ongevraagd met een ander bemoeit. Alleen het feit dat de ander deze norm ook overtreden heeft, is een excuus. De inbreuk op de privacy gebeurt zo ver mogelijk v huis af, de norm wordt overtreden maar niet in het dorp. Ook de begeleider zoek men uit een ander dorp.
Tenslotte schijnt men overal ter wereld van mening te zijn dat tovenaars elders sterker zijn dan de tovenaars uit eigen dorp, een mening die de Kapsiki delen met waarschijnlijk alle stamgroepen.

De weinige specialisten die werkelijk de "*wuta* doen" zijn moeilijk te vinde Weinigen weten dan ook waar ze moeten zijn, en het begeleiden van *wuta*-gangers is een lukratieve zaak.

Voorbeeld 23:
Marki, die *Kwebete* (zie voorbeeld 21) had begeleid, vertelde dat hij de weg heeft geleerd van zijn vader. Hij is de enige in zijn dorp (Rumsiki) die wist waar het was. Zelf heeft hij eens 5 dagen in Uba doorgebracht om er achter te komen wie de echte *wuta*-specialist was. Drie boubous heeft hij verspild tot hij de echte had gevonden. Bij de anderen lukte het nl. niet. Nu weet hij wie de goede is. Voor elke keer dat hij de weg wijst krijgt hij één boubou.
Hij vertelt dat men maar éénmaal in zijn leven de *wuta* mag laten doen.
Kwebete is later nog eens terug geweest, samen met *Marki*, maar de tovenaar herkende haar en stuurde haar terug.
Als de wraak-zoeker kwaad wil, dan legt hij zaden op het graf van de schuldige, en neemt die zaden een paar dagen later mee naar *wuta*. Wanneer de tovenaar die dan in het water legt, komt er een ziekte die op pokken lijkt in het dorp. Hoewel de tovenaar dit wel doet, zegt *Marki* dat hij iemand die dit wil de weg niet wil wijzen.

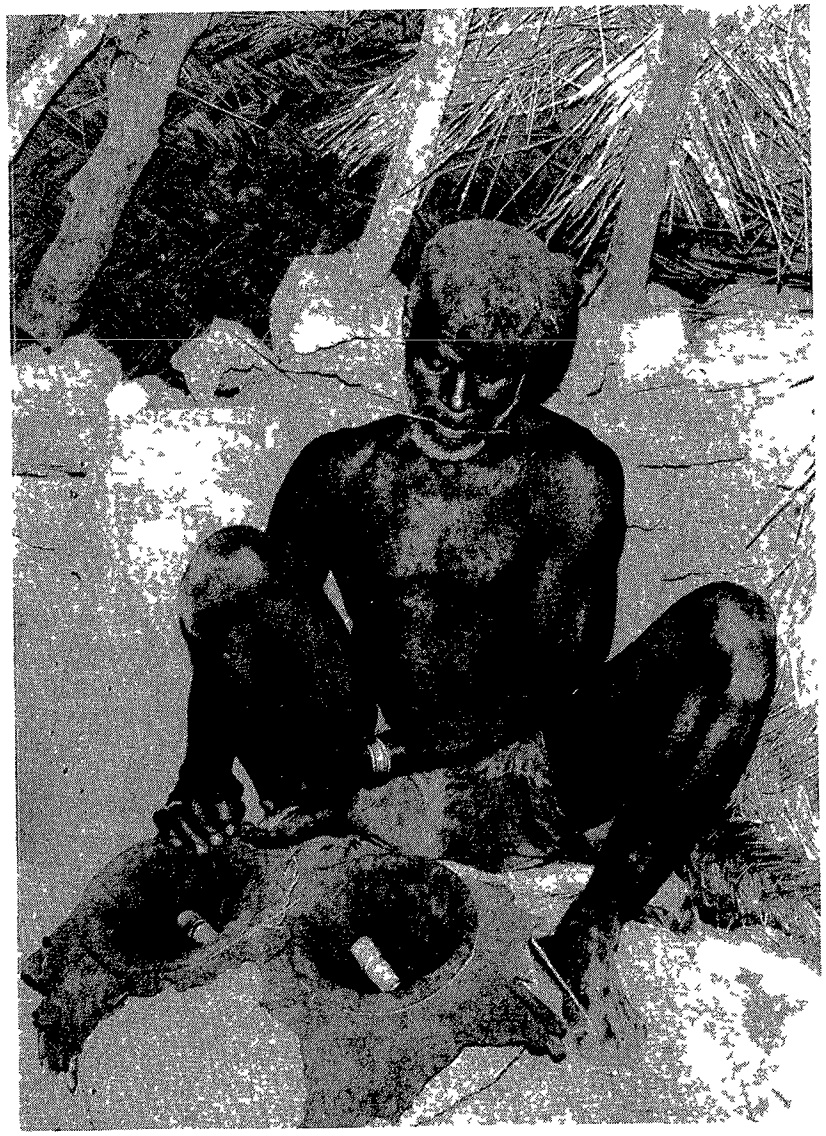
Uiteraard kent een echte *nderhwɛ* ook weer middeltjes waardoor zijn eigen geest niet naar *wuta* gaat, en hij ongestraft kan blijven. Onder de on-ingewijden gaan hier allerlei verhalen over, vaak sterke verhalen (honing stelen van de markt, nachtenlang in een boom zitten e.d.) maar hier volgt een recept van een specialist:

> Men neemt een speciale meloensoort, *gwenzu ha*, smijdt die open en laat hem in stukken gesneden een maand in een pot staan. Als hij goed gerot is drinkt men het water en begraaft de rest onder de vuilnishoop, in een pot. Na 1 jaar graaft men dit weer op en maakt saus van wat er dan nog in die pot zit. Als men die saus heeft gegeten gaat de geest niet meer naar Wuta. Zo iemand sterft niet gauw! Men kan dit ook doen voor verwanten.

Met dit al zijn we ver van de alledaagse werkelijkheid. En juist de *rhwɛ* heeft betrekking op die alledaagse realiteit. Het overgrote merendeel van de *rhwɛ* is "gewoon", vrij alledaags, wordt zelfs wat gedachteloos uitgevoerd.

> Voorbeeld 24:
> *Teri Sha* heeft wat hoofdpijn en voelt zich wat hangerig. Hij neemt een stuk potscherf, draait die drie keer om zijn hoofd heen, zegt "Ga, neem al het slechte eruit mee" en gooit de scherf ver weg.

Het gros van de uitgevoerde handelingen met *rhwɛ* is zo simpel.
Pas als men niet beter wordt, wordt zwaarder geschut aangesleept. De meeste ziekten gaan vanzelf over, en de meeste problemen worden ooit wel eens opgelost. Elders (van Beek 1975) hebben wij betoogd dat *rhwɛ* voor de Kapsiki de religie van alledag is en aandacht voor de bijzondere *rhwɛ* mag ons dat niet uit het oog doen verliezen. *Rhwɛ* is dat aspect van de religie waarvoor zelden divinatie nodig is, waarvoor men niet afhankelijk is van het seizoen, waar men zakelijk voor betaalt zonder emotionele bindingen. Het element van gevaar komt er alleen bij de ongewonere *rhwɛ*, en dan nog meestal alleen bij schuld. *Rhwɛ* is het middel bij uitstek voor de Kapsiki om zijn relatie met zijn omgeving te regelen. Waar de *melɛ* de verhouding van ego met de bovennatuur regelt, kan ego via de *rhwɛ* met zijn sociale omgeving in het reine blijven en zich in zijn fysieke milieu vrij bewegen.



Smid *Cewuve* bevestigt in zijn smidse de blaasbalgen

HOOFDSTUK 9 LANDBOUWRITEN

Het communale ritueel van de Kapsiki wordt op vaste tijdstippen in het jaar gehouden en is niet erg afhankelijk van de aanwijzingen die men door divinatie verkrijgt. Het is cyclisch, semi-publiek; het heeft een duidelijk vruchtbaarheids aspect, gericht als het is op de ondersteuning van agrarische werkzaamheden. Over het algemeen is er een beperkt aantal mensen rechtstreeks bij betrokken en worden deze rituelen zonder veel omhaal uitgevoerd.

De klassieke indeling van groepsrituelen in cyclische en overgangsriten (naast andere kategorieën) is bij de Kapsiki weinig relevant. Wel zijn er "rites de passage" aan te wijzen, maar die maken deel uit van een grote jaarcyclus van rituelen. Vanuit individueel oogpunt mogen huwelijks- en initiatieritueel dan overgangsriten zijn, voor het dorp als geheel passen zij in de jaarlijkse riten-cyclus. Dat geldt niet voor alle overgangsriten. Sommige overgangen in levensstadium laten zich moeilijker reguleren; zo is geboorte-ritueel niet aan de kalender gehouden en wordt van het begrafenisritueel niet het begin maar alleen het slot van de begrafenis op een vast tijdstip uitgevoerd.

9.1. Voorbereiding van de landbouw

De eerst riten zijn feitelijk besloten. Vóór het regenseizoen raadpleegt een ieder de krab om te weten welke akker het eerst ingezaaid moet worden, met welke gierstsoort, en met wat voor offers dat gepaard moet gaan.
Een voorbeeld van aanwijzingen voor het eerste offer:

> "Zet eerst een kom met droesem een nacht op de akker waar gezaaid gaat worden. Zaai daarna de eerste gierst in de brousse, zaai wat naast het huis en tenslotte in de akker. De kom moet mee naar huis genomen worden en de droesem daar opgegeten."

Daarna zaait men zijn velden in. Het zaaigoed ligt al lang klaar. Van de oogst van vorig jaar nl. zijn verschillende graanschuren gevuld, en bij het aanbreken van iedere volgende graanschuur bewaart men de gierst die boven in de graanschuur ligt; die dient voor een deel als zaaigoed, van het andere deel wordt vlak voordat men denkt te gaan zaaien *tɛ* gemaakt. De ochtend van het eerste inzaaien plengt men hiermee op de *melɛ*, zaait dan de hele dag en nodigt de ouden van de wijk uit voor de volgende ochtend. De eigenaar van het huis legt uit dat hij "wat gierst in het water gedaan en gezaaid heeft. Iedereen uit zijn instemming hiermee en spreekt de hoop uit dat de gierst goed mag groeien.

Het tijdstip van zaaien hangt van een aantal factoren af. Is de regen vroeg

dan zaait men vroeg, is de regen laat dan zaait men wanneer de *'yara* (een klein vogeltje met een groene borst en een lange snavel) vanuit het Oosten overtrekt, in de hoop dat het spoedig gaat regenen. De grond is dan zo droog het zaaigoed zonder regen niet ontkiemt.

Na het zaaien dreigt een aantal gevaren. Ten eerst moet er voldoende rege vallen, ten tweede kunnen wormen en parasieten de jonge plant aantasten, en tenslotte kan de gerijpte gierst gestolen worden. Er is geen ritueel dat de groei van gierst bevorderen moet, dat gaat vanzelf volgens de informanten. M mag alleen de velden niet "verstoren": op gierstakkers mag niet luid gerouwd of hard geschreeuwd worden; hoe dichter bij de oogst hoe zwaarder dit verbod weegt. Verder is ook de muziek afgestemd op de groei van de gierst. Zo wordt de natte tijd bij een sterfgeval de begrafenis niet afgesloten met de grote die *kwaberhewuzha* heet, en vaak op de *shila* wordt begeleid, maar worden ande instrumenten bespeeld.

9.2. Regenriten

De belangrijkste factor is de regen, en in een dergelijk droog klimaat, z afhankelijk van de korte regenperiode, ligt rituele begeleiding van de regen val voor de hand. In veel dorpen wordt dit verzorgd door een zg. regenmaker, een niet-smid die bij gratie van zijn afstamming effectief ritueel ter bevor dering van de regenval kan verrichten. Hij doet dit tegen vaste vergoeding, vandaar de uitdrukking "regen kopen" voor het laten verrichten van regenritu eel. Lang niet ieder dorp heeft echter een regenmaker; sommige dorpen, waaronder Mogodé, stellen zich juist op tegen het ambt van regenmaker.
In Mogodé heeft, zo luidt de mythe, de "culture-hero" *Hwempetla* gezegd dat a leen *shala* de regen kan geven, en dat men geen regenmaker moet geloven. Als regen uitbleef, moest men het aan *Hwempetla* vragen, en dan zou hij het aan *s* vragen (voor bespreking van de mythe zie hoofdstuk 11).
Regenmakers treft men her en der in het gebied aan; v.w.b. de Kapsiki kunnen dorpen Sirakouti, Gouria, Gwava, Liri, Wula, Garta, Tlukwu en Muzuku over zo functionaris beschikken. Van dezen zijn die van Sirakouti, Wula en Tlukwu de bekendste. Sommige dorpen, 23 volgens onze telling, "kopen" regen bij een re genmaker en de andere elf, waaronder Mogodé, voeren een communaal ritueel ui om regen van *shala* (god) af te smeken.

Beide mogelijkheden kennen hun eigen ritueel. Omdat Mogodé hier centraal ject van beschrijving is, volgt nu eerst het ritueel "vragen om regen" in Mo en daarna het werk van een regenmaker.

Over het algemeen wordt het ritueel voor regen niet vóór de eerste regens

houden. Ook al is de eerste regen laat, men wacht gewoon af zonder de komst van de regen met een ritueel te trachten te verhaasten. Het risico ligt nl. in het uitblijven van de volgende regens, want men zaait meestal na de eerste regen. Blijft de regen daarna nog enige tijd uit dan verdorren de jonge scheuten.

Eén van de oude mannen van het dorp neemt meestal het initiatief en suggereert de hoofdman dat het tijd is voor het regenritueel, de "jacht op regen". In dit voorbeeld is het juni 1973.

Voorbeeld 1:
Begin juni zegt *Deli Maze*, een oude man van de *maze*-clan tegen dorpshoofd *Khusuhwahwele* dat het tijd wordt voor de *peli va*, de jacht op regen. Op een avond kort daarna roept de hoofdman in het dorp dat de volgende dag niemand naar de akker moet gaan om te verbouwen, omdat men "regen gaat zoeken". Er verzamelt zich een groep van ongeveer 50 vooral jonge mannen. Voor dit ritueel volgt men een route die ongeveer gelijk is aan de route van de rituele eerste jacht (zie de laatste paragraaf van dit hoofdstuk). Men gaat in Noord-Westelijke richting de velden in, om tijdens deze "jacht" een aantal kleine rituelen te volvoeren. Het eerste doel is het oude huis en graf van iemand die vroeger *ndemeva* (regenmaker) in Mogodé was. Zijn naam is vergeten, men weet alleen dat hij tot de *makwajɛ*-clan behoorde en de rechtstreekse voorvader is van *Teli* een dorpsgenoot. Hij is vlak na de eerste migratie uit Goudour naar Mogodé gekomen met een *melɛ va* (een offerkruik voor de regen). Ten tijde van de Fulani-oorlogen is de houder van de kruik gevlucht en is het offeren erop in onbruik geraakt. Waar de oude *melɛ* is, is onbekend.

De handeling is hier en later telkens dezelfde: de hele jachtpartij plukt bladeren van struiken in het veld (welke doet er niet toe) en rent dan zwaaiend met knuppels en takken op het graf af, roepend "*a 'ya ndere 'ya, a 'ya ndere 'ya*" (ik heb dorst, ik heb dorst), en bedekt dan het graf met de bladeren. Als de grafheuvel bedekt is, fluit een paar man op de *zuvu* (een open holle pijp, een instrument voor niet-smeden), iedereen loopt om het graf heen en zingt "*Kwaftɛa Magweda*" (echte Mogodéer die gele gierst verbouwt).
Hetzelfde doet men bij de overblijfselen van het huis van deze regenmaker.

De volgende stop is in Devu, in het Noord-Oosten. Op een heuveltje ligt een holle steen, die met *tɛ* wordt "gewassen". Dit is een vrij recente toevoeging aan het programma. Toen de mensen in Devu zijn gaan wonen (op de hoogvlakte) is een zekere *Perete* begonnen tijdens hun *melɛ kelungu* deze steen te wassen, "uit amusement", maar er volgde een paar keer regen op. Hij bleef het doen en nu doet zijn afstammeling het nog steeds, en is het een vast onderdeel van het ritueel geworden.

De koers buigt nu af naar het Zuid-Oosten in de richting van *Nzambe*, een rotspiek tussen Mogodé en Sir. Vlak bij deze berg is een grote, meer dan 2 meter hoge steen die van onder tot boven in Oost-West richting gespleten is. Die spleet wordt volgestopt met bladeren, de oude verdorde worden er uitgehaald, nieuwe erin gedaan. De hagedissen bij de steen worden opgejaagd en gedood: "Als één ervan op de steen klimt en kijkt in de richting waarvandaan de regen komt, dan komt de regen niet". De steen heet dan ook *Kwajamɛa* (plaats van de mannetjes-hagedis). Eén hagedis wordt aan de voet van de steen begraven, en men zingt eromheen lopend het lied van de *kwaberhewuzha* een begrafeniszang.

Even verderop staat nog een bijzondere steen, de *kwabelɛha* (bakkebaard).

Het is een rechtopstaande zwartgranieten steen van ong. 60 cm., waardoorheen een overstekende rand van geel gesteente loopt, die inderdaad op een bakkebaard lijkt. "Deze steen is zo uit de aarde gekomen, als hij ligt komt de regen niet". Ook de *kwabelɛha* wordt ingestopt met bladeren en toegezongen.

Men maakt dan een bocht naar het Zuiden en Westen, naar de verlaten *rhɛ* van ene *Mata Kweji Yarhwɛ*. Hij had niets met regen of wind te maken gehad maar verrichtte vroeger een ritueel tegen een worm die de bladeren van de gierst deed klitten (zie onder). Tegenwoordig voert men dit ritueel niet meer uit omdat die worm niet meer wordt gesignaleerd, maar men geeft in deze *peli va* nog wel aandacht aan zijn oude huis. De plaats van zijn graf is niet bekend, maar in de resten van zijn oude huis staan nog enkele *gɛnga*, langwerpige rechtopstaande stenen die op het graf horen te komen. Die worden bedekt met bladeren.

Men is nu vlak bij het hoofddoel van de jacht, nl. de plek die *shala* wordt genoemd, waar de graven van *Hwempetla* en zijn vrouw zich bevinden. In het bosje waarin deze graven liggen, liggen ook vele holle stenen. Deze worden met *tɛ* gewassen. Daarna bedekt men beide graftomben geheel met bladeren, wat neer komt op het opvullen van opengevallen gaten want dit is met het offer op *shala* ook al gebeurd. Als alles klaar en dicht is, danst iedereen er omheen, zingend "*a 'ya ndere 'ya, a 'ya ndere 'ya*" (ik heb dorst, ik heb dorst), weer onder begeleiding van de *zuvu*-spelers. Meestal is het aantal mensen bij *shala* veel groter, omdat een aantal laatkomers er rechtstreeks naar toe zijn gekomen. Tot slot danst en zingt men nog aan de voet van *Rhunggedu*, de berg waar *Hwempetla* gewoond heeft.
Het geheel duurt van ong. 07.00 uur tot 13.00 uur.

Uit deze "regenjacht" blijkt weer duidelijk dat de samenleving van de Kapsiki niet als een geïsoleerde eenheid kan worden bezien, van alle vreemde smetten vrij. Enerzijds hebben wij in de hoofdstukken 1,2,3 en 6 de invloeden van de grotere economische en politieke verbanden belicht waarvan de Kapsiki-samenleving deel uitmaakt, anderzijds is ook de invloed van de omringende culturen binnen het Mandara-gebied van betekenis. In dit regenritueel, in de huwelijks-, initiatie- en begrafenis-riten zoals die in het volgende hoofdstuk zijn beschreven, en in de divinatie-technieken waar wij in 8.1. een voorbeeld van te zien hebben gegeven, treft men telkens gewoonten aan van velerlei afkomst. Sommige riten, met name riten die trachten een oplossing voor urgente en nijpende problemen te vinden als droogte of epidemieën, worden met groot gemak van een buurstam overgenomen. Daarbij worden zij meestal gewoon toegevoegd aan het bestaande corpus van handelingen, met kleine wijzigingen in uitvoering waardoor zij een "Kapsiki-tintje" verkrijgen. (men lette bijvoorbeeld op de wijze waarop de Kapsiki de *Hirdɛ* van de Fulani hebben aangepast, in het volgende hoofdstuk aan het slot van paragraaf 2).
Wij hebben ons in deze beschrijving van de Kapsiki-religie daarom ook niet afgevraagd wat er "echt Kapsiki" aan deze vormen is, maar veeleer bezien op welke wijze de fundamentele problemen van en tegenstellingen in de Kapsiki-maatschappij in de religie hun expressie vinden. Juist de flexibiliteit van het ritueel

en het gemak waarmee nieuwe elementen worden opgenomen, maken een schriftloze religie als van de Kapsiki een instrument tot adaptatie aan een veranderende situatie (zie van Beek 1978).

Opvallend in bovenomschreven ritueel en in de verdere bemoeienissen met de regen, is voorts dat een en ander niet zozeer een poging is om het te laten regenen, dan wel het wegnemen van alle mogelijke oorzaken waardoor het nog niet regent. Het dichtstoppen van spleten en graftomben dient voor het stillen van de wind;zolang de wind waait regent het niet. Zo heeft bijna ieder dorp wel een rotsspleet of grot die dichtgestopt wordt om de wind te doen liggen.

Mocht de regen toch uitblijven dan zoekt men schuldigen; er is iets in deze regenjacht misgegaan of iemand anders houdt de regen tegen. Regenmakers van andere dorpen kunnen als ze kwaad willen de regen tegenhouden (volgens de informanten maken ze daartoe een regenboog aan de hemel!) maar ook mensen uit het eigen dorp kunnen dit soort streken uithalen.

Voorbeeld 2:
Miδi in de wijk Teki beweerde dat hij de regen tegenhield en zou blijven tegenhouden als men hem niet betaalde. Dat was aan de hoofdman doorgegeven, die er eerst niet over dacht om hem te betalen. De mensen uit Teki hebben *Miδi* echter 3 stukken tabak en 1 kip gegeven. *Miδi* kon gelijk hebben want hij was een vriend van de regenmaker van Wula. Toen zijn wijkgenoten wat hadden gegeven, ging *Miδi* het veld in en 's middags regende het (een klein beetje). Het wijkhoofd '*Yatewa* vraagt het dorpshoofd te komen om *Miδi* te doen berechten: "Als het waar is wat *Miδi* zegt, dan bederft hij het dorp, als het niet waar is eigenlijk ook". Maar omdat het wat regende zette men dit niet door.

Miδi zou de volgende dag voor het cantonhoofd hebben moeten verschijnen, maar kwam niet. Het cantonhoofd had geen zin hem te arresteren want (zoals hij zei): "Het zijn allemaal leugens. In ieder dorp is wel iemand die zegt dat hij regen kan verhinderen. Als ieder zijn *melɛ* doet komt er misschien regen, maar één persoon kan daar nooit voor zorgen".

De volgende dag ging het dorpshoofd *Wusuhwahwele* weer naar *Miδi* toe om te vragen of het waar was. *Miδi* bleek naar Guili te zijn. De mensen van Teki hadden besloten hem te laten berechten, en waren overtuigd dat dat dreigement had geholpen om het te laten regenen.
Een oude man berispte de mensen uit Teki dat zij *Miδi* wat gegeven hadden: "Men koopt de regen hier in Mogodé bij niemand. Doen we het toch dan sterven wij. *Hwempetla* heeft dat dikwijls gezegd". Hij zette dat kracht bij met een uitgebreid verhaal hoe *Hwempetla* geprobeerd had het kind van de regen te stelen, daarin niet slaagde, maar wel in het huis van de regen kwam en zo om regen kon vragen (11.1.).
Een jongere, *Vandu Wadepe*, bracht daar tegenin: "We kunnen de gierst toch niet laten sterven? Het is beter om het te proberen; als hij liegt zien wij het zo, en als het waar is kunnen we hem dingen geven. Proberen kan altijd". *Wusuhwahwele* legde tenslotte uit hoe de hele zaak met dagvaarding en zo in elkaar zat: hij had zelf niets gegeven en wist nog steeds niet of het waar was of niet.

Miδi bleef een paar dagen in Guili, en kwam pas naar huis toen het goed geregend had. Daarna maakte niemand er meer een punt van; trouwens men had het veel te druk met de landbouw.

Kenmerkend voor de Kapsiki-mentaliteit is dit geld eisen om de regen weer nor maal te laten komen. De doorsnee Kapsiki vindt zoiets een kwade streek, maar niet ondenkbaar. Dit geval staat niet op zichzelf, want in een droogtejaar al 1973 staken voortdurend geruchten over mensen die de regen tegenhielden de ko op.

Mogodé blijkt dus volgens het ritueel wel over een regenmaker te hebben be schikt, een merkwaardige tegenspraak met de mythe die duidelijke redenen geef waarom er geen regenmaker behoort te zijn.

Een andere karakteristiek van deze riten is dat er altijd een uitweg is, mocht het niet lukken.

Voorbeeld 3:
In de bovengenoemde *peli va* was het succes niet overweldigend: de wind wer wel minder, maar de regen kwam niet. Toen het na een week nog niet regende vroeg de hoofdman aan *Lɛwa* om de holle steen op *Rhunggedu* te gaan wassen. Deze weigerde dat omdat hij bang was van de berg te vallen. Hij had het no eerder gedaan, al was zijn vader wel gewend geweest deze rite uit te voere Daarop vroeg de hoofdman het aan *Teri Kuve*. Deze is geen autochtone Mogodéer, maar stamt af van iemand die in Wula het offer voor de regen deed, d "had hij er wat mee te maken"; trouwens zijn voorouders kwamen uit Goudour dus kon men hem geen vreemdeling noemen. *Teri Kuve* verrichtte ongeveer een week na de *peli va* vroeg in de morgen dit ritueel en liep de volgende dage zo trots als een pauw door het dorp, omdat een fikse regenbui vrij snel volgde op het wassen van de holle steen. Zo werd het ons ook altijd vertel 'De vorige die dit verrichtte, kwam nooit droog thuis'. Het succes van *Ter Kuve* betekende niet alleen dat het eindelijk regende, maar ook dat hij én zijn afstammelingen het ritueel voortaan zouden verrichten (cf. van Beek 1

Het ritueel van een regenmaker is vaak minder gecompliceerd dan de *peli va* zoals hierboven beschreven. Het ritueel dat de regenmaker uitvoert, lijkt ste op een "gewoon" offer: het wordt op een *melɛ* gebracht en is besloten. Als voorbeeld het offer dat in Gouria gebracht wordt door de regenmaker aldaar.

Voorbeeld 4:
Cakereδa, de regenmaker, heeft in zijn *rhɛ* een z.g. *cɛ va* (huis van de reg Het is een klein hutje, niet groter dan 70 cm. in doorsnee, waar de *melɛ* i (de offerkruik van de regen) in bewaard wordt.
Dit hutje wordt door het hele dorp gebouwd, en het dak wordt na de regenti ook gezamenlijk weer hersteld.
Eind mei zijn de eerste regens geweest, maar daarna volgt een droge perioc Een aantal notabelen van het dorp Gouria suggereren het dorpshoofd dat hei tijd wordt voor de *melɛ va*. Deze is het daar mee eens en waarschuwt die a *Cakereδa*. De volgende ochtend neemt het hoofd een (eigen) kip mee naar de regenmaker, een rode kip op aanwijzing van de krab. *Cakereδa* stribbelt eer wat tegen onder het argument dat er vreemden bij zijn, maar laat zich wel overhalen.

Dit tegenspel van de regenmaker is echter normaal. Alle verhalen van en over andere regenmakers bevatten telkens weer verwijzingen naar sancties van de ouden van het dorp als de regenmaker niet wil; zo vertelde *Cakereδa* ons met enige trots dat de ouden van het dorp hem kwamen slaan met stokken als hij het ritueel niet wilde volvoeren. De weigering van de regenmaker heeft ons inziens twee redenen: onderstrepen van eigen betekenis en proberen een dag te kiezen dat er überhaupt een redelijke kans op regen is.

Cakereδa neemt wat sesamtakjes, doopt ze in het water en "wast" daarmee een paar holle stenen die vlak bij de ingang van de *cε va* liggen. Hij besprenkelt ook de *cε va* met wat water: "Wij hebben dorst, wij hebben dorst". daarmee is het ritueel van de vroege ochtend klaar, en wacht men tot de middag. Inmiddels verzamelen zich het dorpshoofd, de hoofdsmid en de *mnzefε* (de officiant bij het dorpsoffer) bij de *cε va*.

In de *cε va* zijn een aantal verschillende voorwerpen opgeborgen die feitelijk gezamenlijk *melε va* heten, al is één ervan, een langwerpige kleine kruik als een rugbybal, zonder versiering, de belangrijkste ervan. Daarnaast zijn er nog: een klein rond kruikje, 6 stukken klei van diverse vormen en een paar bijzondere stenen. Deze offerkruik komt uit het belangrijke rituele centrum Goudour, buiten het Kapsiki-gebied gelegen. Volgens *Cakereδa* was zijn voorouder de broer van niemand minder dan de hoofdman van Goudour, die een uiterst belangrijk figuur is zoals in paragraaf 9.4. zal blijken, en die een regenmaker van grote faam is.
Al deze zaken worden uit de *cε va* gehaald en er naast op de grond neergelegd. Eén van de stukken klei dient als zitplaats voor *mnzefε*.

Als de zon op zijn hoogste punt is, slacht men een haan op de voorwerpen van de *melε va*. Het dorpshoofd houdt de haan vast. *Cakereδa* snijdt de hals door en zorgt ervoor dat overal wat bloed op komt. "*Shala ta rhweme, menehwete zhewu ta ndere 'ya, nahe 'ya ndeke wusu kazeme nganga, mpi dzeve va rha: ndeke mu yεmu kawuza ha; mba na kepetleke wundu le hwa, kade dlε 'ya we*". (*shala* in de hemel, ik heb pijn van de dorst, nu heb ik je te eten gegeven, ik vraag je nu: geef ons water om de gierst te verbouwen, steek niemand dood met je mes (bliksem), ik wil ook de jaloezie niet).
Als de regenmaker dat gezegd en gedaan heeft, wordt alles weer in het hutje gezet en de *cε va* dichtgemaakt. Daarna worden de verschillende holle stenen om de *cε va* heen nogmaals met water en sesam gewassen.
Het geheel gebeurt zonder veel opzien te baren. Er is tegelijkertijd markt en de dorpelingen en bezoekers zijn veel meer geïnteresseerd in het gokspel dat zij daar spelen dan in het regenritueel.

Tegen de avond wordt boule gemaakt en de haan gekookt. Als alles gaar is tegen zonsondergang, zijn de andere hoogwaardigheidsbeklederS verdwenen en verzorgt *Cakereδa* alleen (met ons) het laatste deel van het offer. Hij haalt alle objecten weer uit de *cε va* en zet overal strepen van boule, saus en lever op: "*Shala, a 'ya ndere 'ya nde nganga kezeme kwelengu ng'yε,ndeke da yεmu ha*". (*shala*, ik heb dorst, hier is eten voor jou, laten we gezond zijn, laten we gezond zijn, geef ons water om de gierst te verbouwen).
Alles wordt weer in het hutje gezet. Telkens is eerst op de *melε* geofferd. Tot slot van alles wordt er wat *hanggedle va* (Cissus Quadrangulatus) op de *melε* gelegd. Na dit offer eet de regenmaker zelf de rest op.

Het had die ochtend al een beetje in Mogodé geregend, maar nog niet in Gouria. De marktbezoekers die zo weinig aandacht aan het ritueel schonken, werden achteraf met de resultaten geconfronteerd: de gasten uit Mogodé kwamen niet droog thuis, want een flinke regenbui overspoelde heel Gouria. Voor ons als onderzoeker een goede introductie. De mensen in Gouria zeiden later: "*Shala* heeft de blanke gerespecteerd in de *melε va*. Hij moet voortaan onz regenmaker helpen". Sindsdien noemde *Cakereδa* ons *wuzeyitiyeδa* (zoon van mijn vader) omdat wij "familie van de regen" zijn. Later is bij ons nog e paar keer komen uitnodigen voor een regenritueel. Ons vertrouwen in eigen vaardigheid was echter niet zo groot dat we het risico van falen wilden lopen.

Bij beide typen regenritueel, jacht en offer, valt op dat de reikwijdte van menselijk ingrijpen beperkt is. Elk succes van enig ritueel hangt af van de vraag of de betreffende *shala* (god) het ritueel erkent, de noden van de men inziet en de vraag door de officiant gesteld als legitiem ervaart. Deze bep kende voorwaarden gelden ook voor rituelen waarbij "bovenmenselijke" wezens zo direct betrokken zijn, zoals wij in het geval van de vervloeking (zie 4. hebben gezien; tevens vormden zij een centraal aspect in de rechtspleging m de *sekwa*, het middel om schulden mee te vorderen (zie 6.1.2.). In het onder havige regenritueel komen deze beperkingen tot uiting in de keuze van het t stip voor het offer. Zo kan de regenmaker de regen ook tegenhouden.

Hij neemt dan een stuk vuursteen, en zet daar strepen op van een mengse bonen, oker en de staartveer van een haan. Daardoor komt er een regenbo (alleen als hij het doet!) en die houdt de regen tegen. Soms kan het do stoppen van de regen zinvol zijn, als er teveel water is. In dat geval doet de regenboog niet en is een ander ritueel nodig:
Hij neemt alle as uit zijn huis, mengt die met meloen, meel van de klei gierst, en legt het geheel op zijn *pulu* (ereplaats in de voorhof van he Om een en ander weer op te heffen slacht hij een haan en mengt het bloe van met water en as, en doet dit op zijn *melε*.

Welnu, langer dan vijf dagen kan hij de regen niet tegenhouden. Evenmin ka regen maken in de droge tijd. Als hij het zou proberen zouden er wel wolk men, maar geen regen. *Cakereδa* vertelt het zijn vader eens te hebben zien beren. Dit soort zaken is natuurlijk niet om mee te experimenteren. Niet leen zouden de dorpelingen dat niet goed vinden, maar belangrijker is dat regen, *va*, die gezien wordt als een persoon en van wiens instemming alle hangt, het niet toestaat. Hij zou de schuldige regenmaker met zijn "mes", bliksem, treffen.

9.3 Riten tegen gierstparasieten

De volgende zorg betreft insectenschade aan de gierst. In het begin v groeiseizoen, als omstreeks eind juni de gierst kniehoog op de akker sta het ritueel van de *gedla* (smidse) uitgevoerd.

Maze Wudu, de smid van de hak, verricht dit. Twee dagen tevoren is hij 's avonds het dorp door gelopen, roepende dat over twee dagen het ritueel van de *gedla* zou worden verricht. De dag vóór het ritueel gaat men niet ver de velden in, werkt alleen vlak bij huis wat, en de dag van het ritueel zelf dient niemand de hak ook maar aan te raken. Halverwege de middag verzamelen de ouden van de wijk waar de smidse bijhoort zich op wat stenen blak bij, eten samen boule en gaan naar de smidse. Onder hen is de *ndemara* van de smidse die, als de anderen in de smidse zitten, alleen de planten gaat zoeken die hij hiervoor nodig heeft. De clan der *makwajɛ* gaat over deze smidse.

De smid in kwestie, *Mbekewa*, stampt met zijn ijzeren hamer wat houtskool fijn, en mengt daar al stampende de *hwɛbɛ*-plant, wat witte en rode gierst en wat gierstbladeren doorheen. Ondertussen komen de diverse hoofden van de wijken bij de smidse, met wat *ngwɛdɛ*, larven die de gierstplanten aantasten en waartegen het ritueel is gericht. Enkele *ngwɛdɛ* met wat bonen, oker en zuring worden door het mengsel gestampt. Tot slot wat sesam, een plant die de werking van bijna ieder middel versterkt en voor het binden van de saus wordt gebruikt.

Daarna wordt het mengsel, dat ook *gedla* wordt genoemd, verdeeld. De smid maakt wat *zhazha* (een bonengerecht) en dit wordt dan samen met de *gedla* verdeeld. Elk wijkhoofd krijgt het op een potscherf en vertrekt daarmee zonder iets te zeggen of om te kijken. Hij legt de potscherf in zijn wijk op een kruispunt of op een dansplaats. Het is niet de bedoeling dat iedereen er wat van op zijn eigen veld legt, hoewel dat wel mag. Het wordt op niet al te in het oog lopende wijze neergelegd op die plaatsen waar wel veel dorpelingen maar niet veel vreemdelingen langs komen.

Dit *gedla*-ritueel wordt elk jaar uitgevoerd.

Een soortgelijk ritueel werd vroeger verricht tegen een worm die de gierstbladeren doet samenklitten. Kwam dit voor, dan maakten de ouden van het dorp *tɛ*, verzamelden dat bij *Teri* (kleinzoon van *Mata*, zie regenjacht). Deze ging het veld in om de wormen te verzamelen, stampte die fijn samen met houtskool. Met het mengsel smeerde hij zijn gezicht en stok in en zo danst hij. Een klein beetje van het mengsel legde hij op de kruispunten. De wijkhoofden namen allen wat mee om op eigen gierst te smeren.

Riten tegen gierstparasieten worden alleen uitgevoerd wanneer daar reden voor is. Zo wordt ook het ritueel gericht tegen een andere worm die schadelijk is voor de gierst, de *getede*, verricht wanneer men er last van heeft, gemiddeld eens in de drie jaar.

Een lineage van de *zeremba*-clan is hiermee "belast". Wanneer er veel wormen zijn dan gaat de oudste van die lineage, *Kezha*, naar het graf van zijn lineage-voorouder met wat *tɛ*, een rode haan en *rhele* (een cactussoort). Hij plengt de *tɛ* op het graf, slacht de haan er op en begraaft deze met de *rhele* in het graf. Daarna haalt hij wat houtskool en wat wormen en begraaft deze samen in de grafheuvel, en zegt: "Je moet ons er niet mee laten zitten; wij hebben het gedaan zoals men vanouds deed, en je moet de wormen voor ons verjagen".

Volgens onze informanten kunnen en moeten juist deze mensen deze riten ver-

richten omdat de leden van genoemde lineage de betreffende wormen "in hun lichaam" hebben.

Kezha zegt ervan:

"Toen mijn voorouders uit Goudour vertrokken, hadden deze de *getede* al in hun lichaam. En als ik sterf heb ik die wormen ook. Ik heb dit niet uit eigen kracht, maar mijn *shala* heeft me zo gemaakt. Zelfs als een vrouw, mijn zuster b.v. sterft, dan heeft zij die wormen. Begraaft men ons, dan dient men *rhele* of als dat er niet is, *rhwɛ dawa* (middel tegen malaria) in het graf te doen met een heleboel houtskool. Wij verjoegen die worm vroeger uit dat dorp waar wij waren (Goudour) daarom kunnen wij de kracht niet verliezen. De kracht komt van *merhe Moakelɛ* (het hoofd van Goudour)".

Daarbij dringt de vergelijking met de smeden zich bij hem op, want die worden ook met houtskool in het graf begraven, en hij vervolgt:

"Net zoals het *kahi meleme* (repareren van het dorp) het werk van de smeden is, zijn de *getede* ons werk. Zo zijn wij hetzelfde als smeden. Begraaft men ons niet met houtskool, dan komen er dat jaar veel *getede*. Voordat wij begraven worden, moet men trouwens wat *getede* in het graf van onze voorvader stoppen".

En tot slot een karakteristieke verzuchting:

"Maar men respecteert ons niet meer zoals vroeger. Vroeger rekende men ons tot de groten van het dorp".

Dit blijkt overigens nog wel mee te vallen, want wie dit soort rituelen kan voeren is toch altijd een beetje bijzonder. Extra aandacht wordt ook nu nog gegeven bij het huwelijk, de initiatie en vooral het overlijden van een dergelijk persoon:

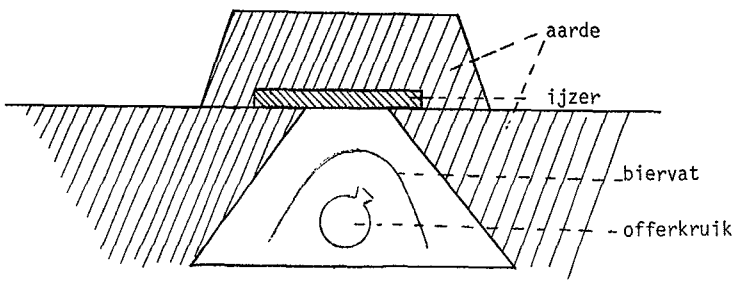
Voorbeeld 5:
Voor een oude vrouw die in november gestorven was, werd uitgebreid gedanst, zelfs een dans die niet in het seizoen hoorde. Zij was nl. de dochter van degene die vroeger het ritueel tegen de *getede* verrichtte. Volgens haar zoc zaten die wormen op haar lichaam toen men haar begroef. Daarom heeft het dorpshoofd die avond omgeroepen dat de volgende dag niemand het veld in moc gaan om gierst of pinda's te oogsten. Dit niet om het ritueel uit te voerer maar om de overledene te laten zien dat er voldoende aandacht aan haar dooc werd geschonken. Anders zouden de wormen de gierstscheuten het komende seizoen opeten.

9.4. Ritueel tegen sprinkhanen

Gaan bovengenoemde rituelen al het hele dorp aan, één ritueel verenigt vele dorpen nl. dat tegen de sprinkhanen. Sprinkhanenplagen komen sporadisch voor, volgens sommigen met een zekere periodiciteit, ongeveer om de 30 jaar. Het ritueel tegen de sprinkhanen wordt uitgevoerd in Goudour, het stamdorp van de helft van de Kapsiki en Higi-dorpen. Juist dit ritueel met zijn uiterst urgente aanleiding geeft een goed beeld van de rituele suprematie van de hoofdman van Goudour. Op hem als "grootste hoofdman" doet men collectief een beroep wanneer alle individuele maatregelen te kort schieten.
Het zijn trouwens niet alleen vertegenwoordigers van Kapsiki-dorpen die hiervoor naar Goudour komen, maar ook van de Matakam, Mofou en Hina, die ook uit Goudour afkomstig heten te zijn.

Niet alle Kapsiki en Higi-dorpen zenden vertegenwoordigers. Uit alle dorpen die hun herkomst traceren op Goudour gaan afgevaardigden voor het offer naar Goudour, maar de dorpen met een Westelijke herkomst erkennen dit ritueel niet, met uitzondering van de Oostelijk gelegen dorpen als Sir en Sirakouti.

De uitvoering van het eigenlijke ritueel is aan betrekkelijk weinigen bekend. Het meest weet men nog van de voorbereidingen, die dan ook uitgebreid zijn. Vertegenwoordigers van de dorpen in kwestie gaan naar Sukur met geld, geiten en kleren. In Sukur maken de smeden 5 platen ijzer van onregelmatige vorm. Met alle bijeengebrachte goederen én het ijzer gaan dan nog 2 of 3 personen uit Sukur naar Goudour; vanuit Wula gaat de regenmaker mee, vanuit andere dorpen de vertegenwoordigers. In Goudour geven zij alle gaven aan de hoofdman. Deze "commandeert" nl. de sprinkhanen. Ergens, diep in de bergen die bij Goudour horen, is een diep gat; zo diep, dat men de bodem niet kan zien. Daarin moet het offer gebracht worden.
Het hoofd van Goudour stuurt nu iemand uit de lineage tot welker taak dat behoort, naar dat gat om het offer te brengen. Een geit en een bok worden er geofferd (of twee runderen) en de opening van het gat wordt afgesloten met de ijzeren platen. Onderin het gat ligt een offerkruik onder een omgekeerd biervat. Is de opening afgesloten, dan worden de ijzeren platen afgedekt met een aarden heuvel:



In dat gat wonen de sprinkhanen. Zij hebben volgens de informanten geen vleugels, maar eens in de vele jaren "houden zij hun initiatie", en hun initiandi hebben wel vleugels. De anderen lijken op termieten. Bij de initiatie zwermen zij uit als vliegende mieren om alles op te eten. Daarom moet er een offer gebracht worden om hen eten te geven, plus een ijzeren "deur" om het gat af te sluiten, want door ijzer kunnen zij niet heen komen. Het gat is bijna een meter in doorsnee.

Over geen ander offer hebben wij zoveel tegenstrijdige informatie gekregen, vooral van informanten die er zelf weinig mee te maken hadden. Ons inziens tekent zulks het emotionele gewicht van het offer. Vroeger, zo verzekerde men ons in Goudour zelf, werd het offer niet met dieren maar met mensen gebracht. Uit de omringende dorpen werden twee mensen gevraagd om deze te offeren, en de dorpen gaven deze: beter om twee te laten sterven dan het hele dorp van de honger te laten omkomen. Wij zijn zelf geneigd, hoe sceptisch wij ook staan tegenover verhalen over mensenoffers, dit verhaal voor waar aan te nemen. Het zullen waarschijnlijk smeden of kinderen geweest zijn. In tijden van hongersnood verkocht men die om aan geld voor eten te komen, dus het opofferen van twee ervan om hongersnood te voorkomen is niet ondenkbaar. Verder is Goudour voor de smeden toch al een gevaarlijke plaats. Stierf vroeger de hoofdman dan werd in zijn graf ook een smid begraven (tegenwoordig een hond). Een dergelijke houding t.a.v. kinderen blijkt b.v. uit een zin die wij op een drinkpartij opvingen:

Twee oude mannen zaten te praten over de dood. Een van hen zei:
"Als de dood komt, moet je niet vragen waarvoor hij komt, maar hem meteen een kind geven, zelfs twee. Dan neemt hij jou niet meer mee".

Opmerkelijk is dat men buiten Goudour denkt dat de hoofdman van Goudour zelf het offer verricht, en dat men buiten Sukur denkt dat de hoofdman van Sukur zelf naar Goudour gaat. Er gaat zelfs een verhaal dat dit feit én het gevaar van Goudour duidelijk onderstreept:

In Wula vertelde men ons: "De hoofdman van Sukur wilde de vorige keer dat het offer plaats vond, niet naar Goudour gaan. De mensen van Sukur hebben hem toen geboeid naar Wula gebracht (de eerste etappe van de reis naar Goudour) en vandaar is hij zelf verder gegaan. Toen hij terug kwam koos men een ander hoofd. Zelf was hij binnen twee jaar dood".

In Sukur werd deze geschiedenis door het huidige hoofd ontkend: leugens! De hoofdman ging niet zelf naar Goudour; de laatste sprinkhanenplaag dateert trouwens van lang geleden, nl. 1931.

Hoewel deze mensenoffers lang geleden plaats vonden, blijken het ritueel en de positie van de hoofdman van Goudour nog steeds met dreiging omgeven te zijn; alle verhalen en geruchten zijn het over één zaak volkomen eens: Goudour is een gevaarlijke plaats om heen te gaan. De meest eensluidende informatie hebben wij dan ook over de gedragsregels waaraan degene die de gaven voor het offer komt aanbieden, zich moet houden: hij moet zich uiterst bescheiden gedragen. Zo moet hij de slaapmat weigeren en op de grond slapen; krijgt hij goede boule aangeboden, dan moet hij die weigeren, en alleen slechte boule, d.w.z. bierresidu, eten. Houdt de afgevaardigde zich niet aan de regels, dan zou hij bij thuiskomst sterven. Wanneer de vertegenwoordigers van Sukur en Wula terug komen, zouden zij volgens informanten vergezeld worden door een panter, "die hen als een hond volgt". Zij behoren deze panter in Sukur een geit te geven, waarna het dier terug naar Goudour moet gaan. De afgevaardigde van Sukur neemt drie porties droesem van Goudour mee, één portie voor Wula, één voor Sukur en de laatste voor het broederdorp Gwelak. De hoofden begraven dit voedsel midden in het dorp in de grond. Daarna vertrekken de sprinkhanen. Op die plaatsen mag nooit verbouwd worden, op straffe van diarree of de komst van panters, aldus de informanten.

De hoofdman van Goudour is in meer opzichten een bijzonder functionaris. Vroeger mocht hij niet gezien worden; hij bleef altijd in zijn hut en zond zijn mensen uit om alles af te handelen. Deze liepen door de dorpen om te controleren of alles er wel "goed" was, of men "de voorouders volgde". Zij liepen helemaal naakt en spraken met niemand, maar niemand mocht hen uitlachen. De uiteindelijke sanctie was altijd het sturen van sprinkhanen. De hoofdman komt tegenwoordig wel buitenshuis, maar verwijdert zich nooit van zijn dorp. Hij draagt een deken waaronder hij, naar eigen zeggen, naakt is.

9.5. Oogstritueel

Bij elkaar kosten de diverse maatregelen tegen aantasting van de gewassen de individuele boer weinig tijd. De riten worden door specialisten uitgevoerd, de uitvoering ervan is merendeel een privé-aangelegenheid, en alleen bij ernstige plagen (b.v. bij de sprinkhanenplagen) is er een groter aantal mensen bij betrokken.

Veel meer aandacht krijgt de oogst. Iedere Kapsiki is beducht de regels en voorschriften te overtreden, want dit is het kritieke stadium. Hoorde men in het begin van de natte tijd nog wel roepen en fluiten in de velden, tegen de oogsttijd is dat uitgesloten; de gierst moet gedijen, wassen (*serhe*). Mensen met een speciale rituele status b.v. tweelingen en hun ouders, spreken tijdens de eerste oogst met niemand en dragen een bladstrook om het hoofd om dat aan te geven.

Voor de oogst raadpleegt iedereen de krab: waar, welk veld moet het eerste ge-

oogst worden? Zoals altijd zijn er tal van variaties in het ritueel, maar va er wel een rituele kern aan te geven:

Voorbeeld 6:
Men zet een kalebas met gemalen en aangelengde gierst midden op het veld. kapt wat gierststengels af, en breekt vier mooie aren zo dat zij aan de h naar beneden blijven hangen. Daartussenin zet men de kalebas meel en legt de gekapte stengels er overheen. De vier hangende aren worden aan elkaar gebonden. De kalebas wordt afgedekt met *sewe* (een grassoort) en dit gehee laat men één nacht overstaan.

Voordat men de volgende ochtend met het oogsten (kappen van de halmen) be gint, maakt de vrouw boule en *rhelde* (saus van pinda's) en men eet dit op he veld bij de kalebas met meel. Een restje boule blijft in de schaal, die men laat. De halmen met de vier hangende aren laat men tot het einde van de oogs staan; dan worden ze in de kom met de boule-resten mee naar huis genomen. De vier aren zijn het begin van zaaigoed voor het volgende jaar. De kom waarin boule gezeten heeft wordt na het dorsen gevuld met gierst aan de vrouw gegeven die op die eerste dag van de oogst gekookt had.

Na dit ritueel wordt zonder verdere rituele begeleiding verder geoogst. 1 het veld ver van huis af, dan legt men de aren op een kleine stellage op de ker te drogen; is het dicht bij huis, dan tast men de gekapte gierst binnens huis op. De gierst wordt aan de voet van de halm gekapt en de aar wordt pas voor het dorsen van de halm gescheiden.

Het dorsen krijgt weer rituele aandacht. Ook nu moet de gierst *serhe* (gro wassen). De Kapsiki menen dat de inhoud der aren sterk variabel is; alleen c het in acht nemen van juiste voorschriften kan een goede oogst ook veel ople ren. Dat geldt steeds sterker bij iedere volgende fase in de bewerking van c gierst: zaaien, oogsten, dorsen en opbergen in de graanschuur. Bij iedere o gang van het graan loopt men het risico dat het niet gedijt. Bij het dorsen niet zoveel actieve rituele begeleiding maar de man moet zich een paar nacht tevoren onthouden van sexuele omgang. Ook raadpleegt hij doorgaans de krab v het dorsen begint.

Toch is het dorsen zelf geen mannen- maar vrouwenwerk. Verspreid in het c liggen omringd door lage stenen muurtjes dorsvloertjes van ong. 4 meter doo de. Elke wijk heeft er wel een paar. De vrouwen van één *rhe* dorsen samen de gierst van hun man of schoonvader door er met grote houten lepels op te sla De gestage wind bevordert het wannen. De man staat toe te kijken, en transp de gierstkorrels in manden naar huis, waar hij ze in de graanschuur giet. A zeker is zich aan de voorschriften van de krab te hebben gehouden, dan is d tijd van grote opgewektheid. Blijken er veel manden gevuld te kunnen worden

de man trots, en zingt hij als hij de manden door de wijk draagt:

"Wie niet verbouwt is arm. Hij verbergt zijn oren als men tegen hem praat. Hij zal honger hebben. Kijk naar mij, ik kan een vrouw kopen met mijn gierst, ik kan een koe kopen met mijn gierst. Ik drink het beste van de *tɛ*, de luie alleen de droesem.
De vrouw van de luie is arm, heeft honger en draagt geen kleren. Mijn vrouw is dik van het eten en heeft kleren. De luie zegt: 'Volgend jaar ga ik verbouwen; maar als de regen komt, is hij zijn hak vergeten. Als een vrouw niet verbouwt, wie heeft haar nodig? Zij is nergens goed voor. Welke vrouw blijft bij een man die niet verbouwt? De vrouw van een luie eet alleen saus van kweek, de mijne krijgt vlees. Mijn zoon trouwt een *makwa*, beter dat de luie sterft".

Als hij tevreden is, geeft de man zijn vrouwen een flinke portie van de gedorste gierst. Zij krijgen dan ongeveer een kwart van de oogst (samen) voor eigen gebruik. Dit gebruiken zij voor bier voor de verkoop. Het dorsen gebeurt geruime tijd na de oogst omdat er dan meer wind is (tegen januari).

De laatste onzekere factor is de graanschuur zelf. "Niemand kan zeggen hoeveel gierst er in een *tame* kan. Het ene jaar 10 manden, de andere keer maar 6", zei een informant. De *tame* vormt de centrale rituele plaats binnen de *rhɛ*. Als een graanschuur vol is, dan laat men hem open staan, zodat de kegel gierst die boven de hals uitsteekt zichtbaar is, en steekt een halm *haze* (een gras, Cymbopogon) in het vlechtwerk. Een maand later vallen de collectieve jachtpartijen (zie 9.6.) en na afloop van zo'n jacht steekt men *haze* en *safa* (Combretum) met wat jachtbuit in de gierstkegel. Die bovenste gierst wordt gebruikt als zaaigoed en voor het brouwen van *tɛ*, de z.g. *tɛ derha*.

Vergeleken met de gierst krijgen de andere voedselgewassen maar weinig rituele aandacht. Zaaien, verbouwen en oogsten van mais, hoe belangrijk ook als eerst geoogst gewas, gebeurt zonder divinatie of offer. Men neemt alleen maatregelen tegen diefstal, vooral bij mais, zoete aardappelen en tabak. Als voorbeeld van een dergelijke maatregel kan het in het vorige hoofdstuk genoemde *maketlaketla* dienen. Men kan niet zonder rituele voorbereiding de eerste producten van de nieuwe oogst eten. Eerst moet er ritueel van worden geproefd, door de volwassenen van de gierst, door de kinderen van allerlei gewassen. Dit laatste gebeurt per wijk in het z.g. cactus-offer (*melɛ hwule*). De offerkruik in kwestie is ergens in de wijk verborgen onder een boom. Het offer wordt gebracht tegen het einde van de natte tijd en heeft mede tot doel de kinderen van de wijk tegen ziekte, vooral tegen malaria, te beschermen.

Alle kinderen van de wijk komen bijeen, ieder met een pot meel met bonen, met een druppel cactusmelksap erin (*hwule* = cactus). Een paar vrouwen bereiden

een pindasaus, mengen de spullen van de kinderen daar doorheen en koken he
Op de offerkruik, die vaak in of onder een cactus ligt, legt een oude vrou
wat modder. Zij plukt van een witte kip die zij daartoe zelf van huis heef
meegebracht, de halsveren en steekt die op de *melɛ*. Daarna slacht zij de k
boven de kruik en zegt iets als "Alle kinderen moeten gezond blijven; geen
dood mag hen aanraken. Laten zij het nieuwe gezond eten". Dan eten allen.
De betreffende saus bevat naast de bonen ook een klein beetje van allerlei
andere gewassen, zodat bijna elk voedingsgewas is vertegenwoordigd.

Dit offer vindt plaats vlak voordat de nieuwe oogst voor de eerste maal wordt gegeten. Hiermee heeft "de *shala* van het kind gegeten". Een moeder kan dit offer ook voor haar kind alleen verrichten. Als offerkruik gebruikt zij dan z maar een kleine bierkruik, die zij onder een cactus zet. Zij kookt hetzelfde, offert de kip en geeft het voedsel aan haar kind. Andere kinderen uit de buur krijgen er dan niet van te eten. Doen zij dat toch dan krijgen zij alle ziekt die het eigen kind van de moeder ook oploopt, want ondanks het offer houdt me er rekening mee dat het kind wel degelijk ziek kan worden.

Met de gierst wordt een iets andere procedure gevolgd. De eerste maal dat een nieuwe gierstoogst wordt gegeten, waarbij meestal een nieuwe graanschuur wordt aangesproken, houdt de man van het huis een zg. voorhof-bier (*tɛ derha*) De gierst die bovenin de schuur ligt gebruikt hij om rood bier van te brouwen Wanneer hij daarmee gereed is nodigt hij zijn vrienden en die broers waarmee goed kan opschieten uit, plus eventueel wat oude mannen uit de wijk. 's Ochte vroeg komen zij bij hem drinken. Hij vertelt dan dat hij wat "gierst in het water heeft gedaan" en geeft hen te drinken. Er wordt niet geplengd; het is b doeld als geste aan de anderen. Hij begint nu van zijn nieuwe oogst te eten e laat daar anderen eerst in delen; heeft hij een nieuw huis of een nieuwe graa schuur, dan doet hij hetzelfde. Een *rhena heca*, traditionele vertelling, zegt het volgende over de instelling ervan:

Er waren eens twee vrienden, onafscheidelijk alle dagen. Zij waren overdag samen, 's nachts, en aten samen zoveel dat ze heel dik werden. Ze waren he rijk beiden en aten alles alleen op. Niemand was zo glad en dik als zij. Eén van hen zei: "De dood kan ons niets doen, wij zijn groot".
"Je hebt gelijk", zei de ander, "zo ziet iemand die gaat sterven er niet u Mensen die gaan sterven zien er altijd mager en ziek uit. Sinds wij samen zijn, zijn wij ziek geweest? Wij zijn acht jaar nu samen, en nooit ziek ge weest in die tijd. Maar de drie maanden dat ik nu getrouwd ben, ben ik nog nooit bij mijn vrouw geweest. Ik ga haar opzoeken voordat ik bij je kom".
En zij gingen naar huis. De dood kwam toen degene die begonnen was te spre ken, opzoeken.
"Goedenavond", zei de dood.
"Dank je wel" zei de man, "wie bent u?"
"Ik ben de dood".
"Wat zoekt u?"
"Jij hebt zonet tegen je vriend gezegd, dat jullie niet zouden sterven omd

je zo dik en glad bent, en dat de mensen die sterven mager en ziekelijk zijn. Daarom ben ik je komen halen".
"Ben jij de dood? Ben jij degene die de mensen doodt"?
"Ja, ik dood de mensen".
"Nou, ik weiger niet mee te gaan, hoor. Maar mijn vrouw is net drie maanden zwanger. Wat moet ik met haar doen? Als je nou over drie dagen terugkomt, dan heb ik de kip al betaald (van de bevalling) en dan ga ik met je mee", zei de man. De dood ging en kwam na drie dagen terug.
"Zij is nu negen maanden zwanger, misschien bevalt zij morgen of overmorgen. Als je nu zeven dagen wacht dan is dat mooi. Kom nu over zeven dagen terug, dan is zij bevallen en wat kan ik dan nog meer zeggen"? zei de man.
..... De dood gaat weer weg, en de man blijft de dood met excuses aan het lijntje houden: hij moet nog een bok slachten voor een vrouw die net gekomen is, en verbergt zich dan in het stro. De dood wil het stro meenemen, wordt daarvan weerhouden door de buren die zeggen dat hun *melɛ* daarin zit, maar vindt de man uiteindelijk. De man moet water drinken in de put, vlucht dan een grot in, springt het water in als de dood hem achterna komt. (Dit vruchteloos proberen te ontsnappen aan de dood is een dominant thema in de Kapsiki-verhalen, ook in de centrale mythe van *Hwempetla* (11.1.). Uiteindelijk vindt de dood hem in het water:
"Blijf je nu in het water vanwege mij, de dood? Drink jij zo water? Moet je helemaal onder om te drinken"? Toen kwam hij het water uit.
De dood zei: "Maar jouw woorden, die deden zeer. Jij zei dat je niet zou sterven. Wat heb jij dat je niet zou sterven? Alleen dat jouw dagen nog niet geeindigd zijn. Laat het afgelopen zijn".
"Betekent dat dat je me nu laat gaan?" vroeg de man.
"Alleen als jij niet meer zo praat, laat ik je leven", zei hij (de dood).
"Maar je moet terug naar huis gaan, dingen maken waar je kinderen mee opgroeien. Pas als je dagen afgelopen zijn, kom ik je halen, als ik ze alle geteld heb. Dan kom ik jullie allemaal halen".
De man ging naar huis. Hij riep alle mensen van het dorp bijeen, maakte *tɛ*, en zei: "Mensen, vroeger heb ik dingen gezegd. Ik kon me voor de dood niet verbergen. Ik deel u mijn zaken. Zij dronken *tɛ*, slachtten een geit, en schapen en geiten.... Iedereen dronk en at en bleef. Toen kwam de dood weer:
"Nee ik kom je nu niet doden. Als ik dat gewild had, had ik dat in het veld wel gedaan. Jij hebt al je rijkdom gedeeld. Wat ga je nu zelf eten? Ik heb je leven dertig jaar langer gemaakt", zei de dood hem.
Sedert dien begonnen de mensen *tɛ* te maken om samen te drinken.
"Als de dood zo genadig is om hem te laten leven kan ik beter ook *tɛ* maken zodat iedereen kan drinken. Beter *tɛ* maken, geschenken geven en mensen uitnodigen". Dat zijn onze voorouders begonnen, zegt men.

9.6. Jacht

Ook de jacht is van belang voor de voedselproductie en wordt begeleid door ritueel. Het jachtritueel heeft echter tevens een functie als regenrite.

Een van de echte *makwajɛ*-clanleden is hoofd van de jacht. Dit hoofdschap heeft voornamelijk een rituele inhoud, want hij is degene die het jachtseizoen opent door de eerste collectieve jachten te leiden.

Voordat het zover is raadpleegt hij de krab. In de pot van de divinator zet hij symbolen van alle dieren die in het veld leven; zo kan hij te weten komen waar ongelukken te verwachten zijn, waar het jagen goed is en welke offers hij moet brengen om kwaad te voorkomen. Dan maakt hij, tenzij de krab het verboden

heeft, *tɛ*, en bepaalt de datum van de jacht. Hij offert de door de krab voor geschreven zaken op zijn *melɛ* (*melɛ peli*) en roept de avond voor de jacht in het dorp om dat het morgen zover is.

Op de betreffende ochtend komen de jagers en de ouden van de wijk vroeg (omstreeks 7 uur) in zijn huis om te drinken. De *maze peli* legt uit waar de *tɛ* voor dient, en de oudste van de wijk drinkt als eerste en zegt: "Moge *shala* jullie allen beschermen, zodat geen dier je aan zal vallen". Daarna wordt de *tɛ* gedronken door alle aanwezigen. Doorgaans is er niet zoveel en is men snel onderweg. De jongeren uit het dorp hebben zich al verzameld en men trekt met de hele groep naar de plaats vanwaar de jacht zal starten. Dat is bij de *gela katsene peli* (stenen waar de jagers zich voor de jacht verzamelen), vier flinke stenen die in het veld liggen. *Kweji* vraagt een paar jongens om wat *safa* en *haze* (planten) te zoeken en als de zijn aangedragen pakt hij wat offerresten van de *melɛ peli* die hij heeft meegenomen, neemt die in zijn mond en spuugt dat op zijn borst: "Het is niet erg belangrijk, maar we zijn hier bijeen gekomen. Dat *shala* ons moge beschermen, zodat we geen verwondingen krijgen en niet onderling ruzie maken over het wild (over wie recht heeft op de vangst)". Hij legt de *safa haze* op de stenen. Alle mannen eromheen slaan er met hun knuppel op, en roepen "*ngaδa, ngaδa*" (van mij, van mij, de kreet die zij gebruiken als zij een dier hebben gedood). Daarmee is het offer afgelopen en gaat men op weg.

Voor de eerste jacht wordt ieder jaar dezelfde route gevolgd, eerst naar het Westen, afbuigend door Zuid naar Oost, en dan verder weer terug naar het Noorden, een lus die qua richting overeenkomt met de *peli va*, de jacht op de regen. Deze gelijkenis is allerminst toevallig, want men komt langs het graf van de voormalige regenmaker en splitst de groep op een gegeven moment "om de regen gelijkmatig verdeeld te krijgen". Hoewel het ritueel nergens rechtstreeks naar de regen verwijst, is deze eerste jacht toch wel te beschouwen als de inleidende rite, die moet zorgen voor een goede start van het hele landbouwseizoen. Het rituele karakter van de eerste collectieve jacht blijkt tevens uit het volgende voorval:

Voorbeeld 7:
Reeds een week voordat de jacht plaats vond, die hierboven beschreven werd had *Kweji tɛ* al in het dorp omgeroepen dat men zich hiervoor moest gereed houden.
Die bewuste ochtend echter kregen de verzamelde ouden van *Kweji* te horen dat hij wel *tɛ* gemaakt had, maar de *tɛ* was weg! Zijn vrouw was weggelopen en had de *tɛ* meegenomen naar Roumsou en daar op de markt verkocht! Geen geen jacht; men ging onverrichterzake weer naar huis. Later vertelde *Kweji* ons dat hij dit in opdracht van het dorpshoofd had gezegd. Deze vond het weer te mistig, ongunstig voor de jacht. De *tɛ* was toen al gemaakt en moest gedronken worden. De hoofdman suggereerde *Kweji* toen zijn vrouw de *tɛ* te laten verkopen en de zaak zo uit te stellen. Tegenover de mannen werd dus de schuld op de vrouw geschoven.
Mist wordt nl. beschouwd als de "regen die zich verplaatst", in het hart van de natte tijd een gewone zaak, maar in het begin ervan ongewenst. Vaak

daar dat deze eerste jacht niet bij mist gehouden kon worden. Het excuus dat men bezigt is kenmerkend genoeg; de ware reden wordt niet uitgelegd, deels om discussie te vermijden, deels omdat bij rituele zaken de ware redenen nooit worden uitgelegd. Dat de schuld op de vrouw wordt geworpen is plausibel genoeg voor de aanwezigen, allen mannen.
Voorlopig blijft het geheel toch een jacht ondanks de rituele aard ervan. De deelnemers, een kleine tachtig in totaal, groeperen zich in een wijde cirkel die als geheel optrekt met een enigszins herkenbare voor- en achterhoede en twee zijvleugels. De jachttechniek bestaat erin het wild in die cirkel te jagen of op te schrikken en daar te doden.
Op deze eerste jacht komt daar nog niet veel van want de vaste route voert over een weinig wildrijk terrein. Men doet ook geen poging om stil te zijn, let evenmin op de windrichting en discussieert voortdurend over de te volgen richting om uiteindelijk toch maar *Kweji tɛ* weer te volgen. De jagers zijn alleen met knuppels bewapend. Als er maar iets van een beest te zien is, gooit iedereen zijn knuppel erheen, schreeuwend "*ngaδa, ngaδa*" (de mijne, de mijne,) zelfs naar vogeltjes en sprinkhanen. Eénmaal raakt iemand een eendachtige vogel, eenmaal een konijn, en dat is dan voor deze hele groep alle buit. Het gaat deze eerste jacht trouwens niet om de buit maar om het gejaagd hebben op die rituele plaatsen die ook in de *peli va* belangrijk zijn. Overigens amuseert iedereen zich uitstekend.

De daaropvolgende dagen wordt er regelmatig, tweemaal per week ongeveer, een collectieve jacht gehouden, steeds onder leiding van het hoofd van de jacht, maar zonder het inleidende ritueel. Dan kiest men ook andere jachtterreinen waar meer wild is. De procedure is nu dat men 's ochtends ergens *tɛ* drinkt zonder dat daarbij een ritueel wordt uitgevoerd; dan vertelt een vriend van *Kweji tɛ* waar de jachtleider nu naar toe op weg is. Als de *tɛ* op is, zoeken zij hem daar op en begint de jacht. Men behoort nl. niet van te voren te bespreken waar de jacht heen gaat, anders is het wild weg.

Wil een jager succes hebben, dan moet hij zich aan een aantal regels houden. Hij mag geen eten meenemen het veld in, want dan krijgt hij geen "wild onder de knuppel". Hij mag zijn knuppel niet in handen geven van iemand die sexuele omgang heeft gehad met een vrouw waar hij dat zelf ook ooit mee gehad heeft. Ook zal een jager niets vangen als hij sexuele omgang heeft gehad met een vrouw die *jivu* voor hem is, d.w.z. hem ongeluk brengt (zie hoofdstuk 12).

Jachtbuit is voor degene wiens pijl of knuppel het beest gedood heeft. Is iemand anders eerder bij het dier, dan krijgt die een voorpoot. Verdeling van de jachtbuit varieert per dier, en is alleen voorgeschreven in geval van een parelhoen en een duikerantiloop.

Iemand die zijn eerste parelhoen doodt, geeft dat in zijn geheel aan zijn moedersbroer. Van hem ontvangt hij een haan om op zijn *melɛ* of die van zijn vader te slachten.

Deze gift van een parelhoen wordt zeer op prijs gesteld want het vlees is een

delicatesse voor de Kapsiki (men fokt soms parelhoenders op). Mocht een moedersbroer tot in lengte van dagen geen parelhoen van zijn zusterszoon krijge dan wijst hij hem daar nadrukkelijk op door hem een grote haan te geven, met woorden "Jij vangt toch geen parelhoen meer, jij bent geen goede *kwesegwe*".

De belangrijkste jachtbuit is de *le*, duikerantiloop. Van iedere *le* is het vlees van de lendestreek voor de jachtleider, de huid en één poot voor de mc dersbroer. Deze geeft zijn zusterszoon twee pijlen en wat geld in retour. Ni degene die de *le* gedood heeft, maar de oudere mannen van de jacht-groep neme de *le* mee naar het dorp, waar zij hem in stukken snijden en koken. Alle clan dochters en wijkgenoten komen wat vlees halen en voor de jager blijft er één poot over. Hoeven en kop worden pas gegeten op de ochtend van de volgende ja De ouden van de wijk komen dan in het huis van de jager, eten het vlees en z ten strepen van olie en oker op het voorhoofd van de jager ten teken dat hij een *le* heeft gedood. Deze rituele importantie van de *le* is verrassend, want het is de kleinste en langzaamste antilopensoort in het gebied. Wel munt het mannetje uit door zijn grote testikels. *Teridi*, de schoonvader van *Zera Mpa* uit voorbeeld 4 hoofdstuk 5, kwam eens bij ons omdat hij leed aan opgezwolle testikels. Dat kwam volgens hemzelf en omstanders omdat hij een *le* had gedoc die hem aankeek terwijl het beest de testikels tegen de grond gedrukt hield. Doodt men zulk een antiloop (en dat had *Teridi* gedaan), dan krijgt men zelf zulke grote testikels als die *le*.

Deze semi-publieke rituelen blijken in beperkte mate de eenheden van de Kaps maatschappij aaneen te smeden. De meer alledaagse rituelen van zaaien en oog sten dragen tot op zekere hoogte het privé-karakter dat het offer ook kenmer zij het dat de sociale component wat sterker is vertegenwoordigd. Ook voor c collectieve jacht geldt dit. Waar problemen op gaan treden die de hele gemee schap bedreigen, gierstparasieten, sprinkhanen of droogte, komt het communal karakter weer op de voorgrond. Het communale element blijft echter beperkt doordat er telkens vertegenwoordigers van afstammingsgroepen optreden en nie de groepen zelf.
Slechts de feestelijkheden zoals in het volgende hoofdstuk beschreven, breng grote groepen mensen op de been.

Een ander punt van belang is de positie van de rituele specialisten. Waar cialisten optreden zoals in de riten tegen gierstparasieten, betekent hun f geen machtsbasis in het dorp. Hun zeggenschap is daarvoor te beperkt, enerz doordat hun specialisme zich richt op een enkel ritueel, anderzijds doordat door de dorpssamenleving niet de vrijheid wordt gegund het ritueel niet uit voeren. Mochten zij toch niet willen werken, dan blijken zij altijd vervangl

De enige uitzondering hierop is de hoofdman van Goudour, die echter ver buiten het eigen gebied woont en op wie zelden een beroep hoeft te worden gedaan. Zijn machtspositie past eigenlijk niet in het patroon van de Kapsiki-normen en wordt mede daarom vertaald in termen van dreiging en gevaar. Buiten deze functionaris wordt een rituele positie niet beschouwd als een mogelijkheid om in andere sferen van het maatschappelijk bestel invloed te verwerven.

De bruiden eten vlak voor zij bij de berg gaan zingen, op een de boule op die zij hebben meegebracht

HOOFDSTUK 10 EEN OOGST AAN MENSEN

De landbouw geeft een zeer geprononceerd ritme aan het sociale leven, en het rituele leven draagt daar alle sporen van. In de meer besloten landbouw rituelen was dat al duidelijk, maar in de grote publieke riten eveneens. Deze laatste, die ons hier bezig zullen houden, bestaan uit "rites de passage", het jaarlijkse dorpsfeest (*la*) ten tijde van de oogst en de riten tegen epidemieën. Vandaar dat voor een overzicht van deze rituelen tevens een schema van landbouwactiviteiten nodig is.

Tabel 30: Jaarkalender: landbouw en ritueel

maand (volgens Kapsikiberekening)		landbouw-activiteiten	ritueel
mei/juni	1 (nat)	ontginnen, inzaaien	regenritueel
juni/juli	2	wieden v. gierst, pinda's poten, tabak zaaien, sesam en kweek zaaien	*ba* of *berhemte* (verjagen van de dood)
juli/aug.	3	wieden van gierst en pinda's, poten van aardnoten en zoete aardappelen (in werkgroepen) poten van bonen	
aug./sept.	4	oogst mais, wieden pinda's, uitpoten van tabak, wieden sesam, ontginnen nieuwe velden	rituele start van huizenbouw
sept./okt.	5	oogst rode gierst, pinda's, aardnoten	(huizenbouw) *la*-feest
okt./nov.	6	oogst witte gierst, kweek, bonen en sesam	*melɛ* op *Rhunggedu*
nov./dec.	7	oogst witte gierst, zoete aardappelen	offer op *shala*
dec./jan.	8	dorsen, gierst in graanschuren	
jan./febr.	9		jacht
febr./mrt.	1 (droog)		slotriten begrafenis
mrt./apr.	2		eerste huwelijk (*makwa*)
apr./mei	3	inzaaien	jongens initiatie (*gewela*)

De meeste rituelen die grote groepen mensen op de been brengen worden gehouden in de droge tijd, wanneer er weinig werk in de landbouw valt te doen. Het *la*-feest is daar een uitzondering op, maar dit valt net in een periode dat de eerste oogsten zijn afgelopen, de gierstoogst nog moet komen, en de drukte van het strovlechtwerk nog niet alle tijd in beslag neemt.

Er zijn een paar "rites de passage" die niet of slechts ten dele in de jaarcyclus zijn opgenomen, zoals geboorte en naamgeving of de eerste rituelen van de begrafenis. Geboorte en overlijden zijn uiteraard niet in een kalender te voegen, maar opmerkelijk is dat die delen van deze "rites de passage" die wat verder verwijderd zijn van de onmiddellijke aanleiding, prompt wel in de rituele kalender zijn ingepast.

De interne logica van het ritueel indiceert om de beschrijving te beginnen met de rituelen in de Kapsiki droge-tijd, dus als eerste het slotritueel van de begrafenis. Aangezien echter de meeste rituelen waar het hier om gaat tevens overgangsriten zijn, zullen wij voor de overzichtelijkheid eerst het startritueel van de regentijd beschrijven en dan huwelijk, initiatie en begrafenis in de volgorde waarin het individu deze doorleeft. Een volledige beschrijving van het overgangsritueel is dit echter niet. Zo valt het geboorteritueel hier buiten, aangezien het geen plaats in de rituele kalender heeft. In het slot van dit hoofdstuk komen we dan terug op de betekenis van de specifieke volgorde van de rituelen binnen de jaarkalender.

10.1. Het verjagen van de dood

Wanneer de regens in het begin van de natte tijd goed doorzetten, volgt het zg. *berhemte* of *ba* ritueel. De namen betekenen respectievelijk "begeleiden van de dood" en "epidemie" en dat is inderdaad de kern ervan: men jaagt de dood of de epidemie het dorp uit. De uitvoering ervan varieert per dorp, zoals met veel van de grote rituelen het geval is. De voornaamste variabele is weer het bier. Men verricht de *berhemte* in het ene dorp zonder bier te brouwen terwijl elders wel rood bier in het ritueel wordt gebruikt. In het tweede geval is het ritueel veel uitgebreider en blijft het in de huidige tijd bestaan, terwijl de *berhemte* zonder bier snel aan het verdwijnen is. Als voorbeeld van ritueel zonder bier zal Mogodé dienen, terwijl de *beremte* te Roumsou (het Noordelijke buurdorp) model zal staan voor het tweede type.

Het dorpshoofd van Mogodé geeft aan wanneer het ritueel gehouden gaat worden. 's Ochtends om drie uur gaat hij het dorp rond en verkondigt luid dat die dag geen vuur gemaakt moet worden. Niemand gaat die ochtend naar zijn velden, maar men loopt rond in de wijk, praat en drinkt als ergens toevallig wat bier over is. De hoofdsmid doet de hele ochtend zijn ronde door het

dorp, op de trom spelend van erf tot erf. Tegen drie uur in de middag verzamelen de oude vrouwen van het dorp zich achter hem. Zij zijn naakt, zonder schaambedekking, en hebben allerlei afval en oude rommel bij zich: kalebasscherven, kapot vlechtwerk, gebroken hakstelen, oude schaambedekking, vuile olie enz. Achter de smid aan lopen zij naar Megeme, de berg ten Zuiden van Mogodé, gillend en roepend. Bij Megeme leggen ze alle oude rommel langs de kant van de weg, gillen: "*kwidi, kazdi, Tlukwu na*" (ga weg, ga naar Tlukwu) en rennen terug naar huis zonder om te kijken.
Daarna kleedt iedereen zich in de mooiste kleren en gaat men bij zijn broers, vrienden en vriendinnen op bezoek.

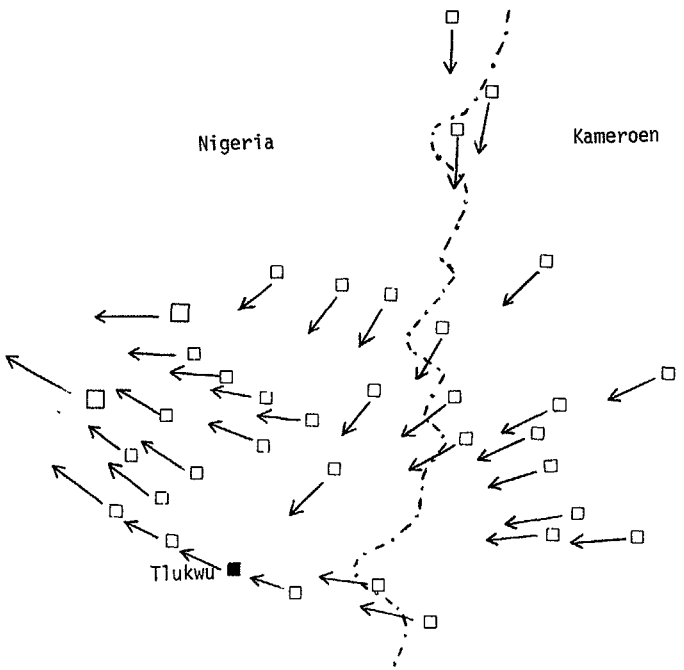
Het brouwen van *tɛ* voor een ritueel maakt het prompt tot een veel langduriger geheel, waarbij het tijdschema bepaald wordt door het brouwen en de duur door het drinken.

In Roumsou begint het geheel op een door het dorpshoofd aan te geven marktdag, een zondag. Ter voorbereiding beginnen de hoofdsmid en het dorpshoofd vrijdag tevoren *tɛ* te brouwen. Op zaterdag starten ook de anderen daarmee en slacht men een geit. 's Zondags tegen de avond begint de hoofdsmid in de Noordelijkste wijk van Roumsou te roepen en te trommen met vier jongelui die *zuvu* spelen (open fluiten), ten teken dat zij vuur op de weg hebben gegooid (brandend stro). In de volgende wijken naar het Zuiden toe neemt men dit over: in iedere *rhɛ* haalt men een paar handenvol stro van de binnenkant van het dak - man en vrouwen ieder van hun eigen hut, kinderen van de *dabala* (de ingangshut) - steken het aan en rennen ermee naar de weg toe, gillend en joelend. Daar leggen ze het langs de kant van de weg, en schreeuwen naar het Zuiden kijkend: "Ga weg, dood, ga naar Tlukwu" (in het Zuid-Westen gelegen, zie figuur 2).
Als de zon onder is begeven de ouden van het dorp zich naar het dorpshoofd om het eerste bier te proeven. Wie geslacht heeft, kookt nu het vlees.
Daarmee is het eerste gedeelte, het *ndirhwu* (aansteken van het vuur) achter de rug, en heerst er een ontspannen, blije sfeer in het dorp. De volgende dag gaan de vrouwen die dat jaar voor de eerste maal getrouwd zijn, naar hun vader met een gift van boule. Bij hem krijgen zij vlees en ongefilterd wit bier om naar hun man terug te brengen. Overal in het dorp drinken de mensen bij elkaar, men fluit de *zuvu*, en vroeger danste men. Daarbij mochten de initiandi niet dansen want het was de dans van de dood. (Volgens onze informanten is het trouwens toch een nutteloze dans, want je danst niet voor een vrouw of zo).
De dinsdag gaat het eten en drinken onverminderd door. Zoals gebruikelijk bij grote Kapsiki feesten, eet men tot boule en vlees op zijn en kookt dan geen nieuw. Hoe langer het feest duurt hoe meer het drinken domineerde. Want "welke vrouw zal gaan malen en koken als er bier te drinken is?" en geen man kan haar ertoe dwingen.
Woensdag wordt het feest beëindigd. De oude vrouwen wachten naakt in hun hut op het roepen van het dorpshoofd. Om een uur of acht 's morgens, als het regent wat later, roept hij: "Vrouwen, neem je dingen. Geen vrouw mag in het huis blijven". De hoofdsmid gaat de vrouwen voor naar de weg en roert de trom. De vrouwen gillen en schreeuwen, en gooien allerlei afval op de weg, naar het Zuiden toe: "Ga naar Tlukwu, dood, ga naar Tlukwu". Behalve de kapotte gebruiksvoorwerpen leggen zij oude potscherven met bier- en azijndroesem, meloenbladeren, meloenzaden en stukjes inheemse komkommer langs de wegkant.

Varianten van dit ritueel in andere dorpen hangen meestal af van de rol van de

makwa. De *berhemte* kan nl. gecombineerd worden met diverse andere rituelen, die onderdeel van het eerste huwelijk vormen.
De vaste onderdelen van dit ritueel in bijna alle dorpen zijn:
het aansteken en op de weg gooien van vuur, het op de weg leggen van afval, het gillend verjagen van de dood naar Tlukwu. De dorpen die dicht bij elkaar liggen wachten op elkaar. Zo begint Sukur, en volgt een week later Wula dat dood verder transporteert naar Roumsou. Roumsou stuurt hem richting Mogodé (maar steeds met uiteindelijke bestemming Tlukwu).
In tal van dorpen ten Noord-Oosten en ten Oosten van Tlukwu verjaagt men de dood naar Tlukwu, een dorp in het Zuiden van het Higi-gebied in Nigeria;
De andere dorpen, en het Westelijke gedeelte , verjagen de dood in Westelijke richting, zonder een plaatsnaam te noemen. In Tlukwu zelf ook. Daardoor lijk de dood een gekromd parcours te volgen die op een kaart duidelijk te zien is

Figuur 29: Richting waarin de dood wordt verjaagd



Twee factoren zijn o.i. verantwoordelijk voor deze "gang van de dood". Ten eerste verjaagt men de dood zoveel mogelijk met de wind mee, dus West. De wind is nauw geassocieerd met de dood, zoals de volgende voorbeelden illustreren:

Voorbeeld 1:
Als een harde wind de plaats voor iemands erf schoonmaakt, dan stelt een uitdrukking dat hij de plaats schoon maakt waar die man begraven gaat worden.

Voorbeeld 2:
In wervelwinden kunnen allerlei met de dood verbonden personen huizen zoals kwade geesten en tovenaars.

Voorts betekent wind in de natte tijd droogte, en vreest men de door de wind veroorzaakte epidemie in de droge tijd; daar de meninghitis-besmetting door het stof wordt overgebracht, is die vrees gerechtvaardigd. In de traditionele verhalen tenslotte reist de dood vaak met de wind.

Ten tweede is Tlukwu zeer nauw geassocieerd met de dood, zoals het ook met de smeden geassocieerd bleek te zijn (zie 7.1.). Waarom juist Tlukwu met de dood is geassocieerd is ons onbekend, en naspeuringen hebben niets anders uitgewezen dan dat "Tlukwu altijd het dorp van de dood" is geweest. De associatie is er niet minder sterk door getuige het volgende voorbeeld:

Voorbeeld 3:
Vandu Ntsu, de oude man die zoveel kinderen had omdat hij zoveel van magie afwist (zie voorbeeld 7.28), vertelde dat zijn moeder een "dochter van Tlukwu" was. Toen *Vandu* eens ziek was zijn de mensen uit Tlukwu bij hem gekomen in de gedaante van panters; zij hadden gehoord dat hij ziek was en waren gekomen om hem te bewenen. Op de terugweg hebben zij in Sena iemand opgegeten. Toen *Vandu*'s moeder overleed, vluchtte iedereen uit het huis, want men hoorde overal vandaan geweeklaag "als van panters". Dat waren de mensen van Tlukwu die om hun dochter rouwden, want zij weten al van te voren dat iemand van hen gaat sterven. Sterker dan helderzienden zijn zij, want die kunnen hun niet zien. Ongezien gaan de mensen van Tlukwu rond. Hun *shala* heeft hen dat gegeven. Zij zijn zo sterk dat geen dorp oorlog met hen voert, zelfs de blanken niet.

10.2. De sluiting van het eerste huwelijk (*makwa*)

In de droge tijd vinden de belangrijkste overgangsrituelen plaats, de tweede begrafenis, de voltrekking van het eerste huwelijk van een meisje en de initiatie van de jongens. Het eigenlijke huwelijksritueel, waarvan wij in hoofdstuk 5 de aanloop hebben gezien, is tevens een initiatieritueel voor de meisjes. Deze *verhe makwa* is ook dermate nauw versmolten met de initiatie van de jongens (*gewela*) dat beide als één geheel aan de orde moeten worden gesteld. Desondanks

blijft dit bruiloftsfeest slechts een enkele - zij het zeer belangrijke - sch kel in de keten van rituelen en ceremoniën rond het huwelijk. Het woord *verhe* wordt gebruikt voor alle feesten waarbij niet alleen gedronken wordt, maar oo veel te eten is.

De *makwa*-riten voor de meisjes en de *gewela* van de jongens lopen duidelijk parallel (beide inheemse termen worden zowel voor het ritueel als voor de ini andi gebruikt). De *makwa*-riten beginnen in de droge tijd, ruim een maand eerder dan die voor de jongens, maar in de *gewela*-festiviteiten hebben de *makwa* groot aandeel, terwijl *gewela* en *makwa* gezamenlijk worden afgesloten na het e van de regenperiode, in de vijfde maand van wat volgens de Kapsiki de natte t is. Deze gezamenlijke rituelen voor jongens en meisjes zijn daarom van belang omdat voor de Kapsiki in initiatie zowel als eerste huwelijk het aspect van r ping en oogst centraal staat. In de paragrafen 10.5. en 10.7. zullen wij nade ingaan op de onderlinge relatie van de initiatie- en huwelijksriten en op de plaats die beide hebben in de jaarcyclus. Bij de onderstaande beschrijving va huwelijks- zowel als initiatieritueel dient men goed in het oog te houden dat het hier om de procedure gaat zoals die in Mogodé wordt gevolgd. In andere pl sen verlopen de ceremoniën iets anders; nu zijn deze verschillen doorgaans va beperkte omvang en geldt de structuur van het ritueel zoals wij die in 10.5. hebben uiteen gezet ook voor die versies, maar de variatie is groter dan uit onderstaande beschrijving alleen zou blijken. Deze variatie kan ook invloed d gelden op de wijze waarop de rituelen binnen het dorp worden uitgevoerd. Al i men er erg op gesteld de regels van initiatie- en huwelijksritueel na te volg bijzondere omstandigheden kunnen afwijkingen veroorzaken. Immigranten b.v. ku nen er toe neigen (zie voorbeeld 12 in paragraaf 10.3.). Sommige christenen p sen de rituelen aan de normen van hun nieuwe religie aan (zie van Beek 1978[b])

Al met al blijft de variatie binnen één dorp beperkt. In tegenstelling tot b.v. begrafenisritueel waarin variatie van grote betekenis is door de individ ele kenmerken van de overledene, varieert het ritueel van huwelijk en initiat niet naar gelang de persoon van de betrokkene. Voor iedere jongen en ieder me je, rijk of arm, smid of geen smid, wordt dezelfde procedure gevolgd. In feit zijn het huwelijksceremonieel en vooral het initiatieritueel de enige communa riten waarbij men zorgvuldig "de weg der voorouders bewandelt". Veel minder d b.v. het regenritueel zoals dat in het vorige hoofdstuk is beschreven, hebben deze riten een agglomeratie-karakter. Hier zijn vreemde invloeden niet welkom Dit blijkt o.m. uit de overeenkomst in initiatieritueel tussen zich verwant achtende dorpen; dorpen met een traditie van gemeenschappelijke afstamming, z b.v. Mogodé, Garta en Mbororo hebben sterk gelijkende initiatieriten. Daarentegen vertonen de buurdorpen Mogodé en Gouria sterke verschillen in dit opzic

Afstamming blijkt belangrijker dan nabijheid, hetgeen duidt op een zeker conservatisme t.a.v. deze rituelen.

De gang van zaken bij huwelijk en initiatie is ingewikkeld: ter verduidelijking van de volgorde der gebeurtenissen volgt hier het tijdschema voor zowel huwelijk als initiatie; de dagnummering heeft alleen betrekking op de feesten.

Tabel 31: Tijdschema huwelijk en initiatie

	tijdstip	*gewela* (initiandus)	*zamakwa* (bruidegom)	*makwa* (bruid)
huwelijk:	maand twee droge tijd (dag voor elke bruid verschillend)		-brouwt *tɛ*	
	2 dagen voor *verhe*		-slacht rund -bouwt hut voor *makwa*	
			-pleisteren van hut *makwa* -*tɛ* naar a.s. schoonvader	
	1 dag voor *verhe* ochtend		-raadpleegt krab	-vader raadpleegt krab, haar van *makwa* geschoren, ijzeren schort wordt klaar gemaakt en gewassen
	middag			
	avond		-"roepen van de *makwa*"	-*makwa* krijgt een zegen van vader, gaat naar *zamakwa*, en gaat *rhɛ* van *zamakwa* binnen
	verhe (bruiloft)		-groot eet-en drinkfeest bij *zamakwa*, met div. rituelen	
	4 dagen na *verhe*			-met giften naar haar vader
	4-6 dagen na *verhe*			-bij vader
	6-10 dagen na *verhe*			-terug naar *zamakwa*
	10-12 dagen na *verhe*			-met giften bij vader
	13 dagen na *verhe*			-eerste dag terug bij man in veld
	14 dagen na *verhe*			-met voedselgiften naar mans verwanten

	tijdstip	*gewela*	*zamakwa*	*makwa*
initiatie van jongens:	eerste dag van eerste maand van de natte tijd			
	dag 1	-binden de huid om -repareren dak		
	dag 2	-worden geschoren -worden ingesloten		
	dag 3-6	-overdag binnenshuis 's nachts in veld		
	dag 7	-verdelen van geit		
	dag 8-9	-als 3-6		
	dag 10	-verzamelen zich en gaan naar moeders broers		-gaan naar smid voor lidtekens -zingen in de be
	dag 11	-diverse proeven -halen *makwa* -*mentsehe*-rituel		-zingen in de be -gaan naar *gewel* -*mentsehe*-rituee
	dag 12	-jacht		
la-feest:	maand vijf natte tijd			
	dag 1	-verzamelen		
	dag 2	-beginnen *tɛ* te brouwen	-beginnen *tɛ* te brouwen	
	dag 3		-*zakwatewume* begint *tɛ* te brouwen	
	dag 4	-brouwen bier	-bier brouwen	
(*lamehegeze*)	dag 5	-binden ramsharen aan de lans	-stro-overkapping gemaakt	-gaat naar haar vader
(*dzeyirhwa*)	dag 6	-gaan door rivier heen -naar *gewela*-hoofd	-danst in grote feest (*zakwatewume* ook)	-danst in grote feest
(*tlete gwecɛ*)	dag 7	-van *gewela*hoofd naar *Deli Depe* -allen dansen deze dag in het grote feest		-komt met uitzet terug naar huis van haar man
(*saferela*)	dag 8	-van *Depe* naar *Maze* -dans voor alle jongelui		-naar vriendin
(*saferela kwabe*)	dag 9	-van *Maze* naar *Kamte* -dans voor alle jongelui		-terug naar man
	dag 10	-van *Kamte* naar *mɛhwu*, wassen zich -dans voor alle jongelui		
	dag 11	-fluiten in veld, dansen met vrienden		

Van het *makwa*-ritueel is de *verhe* voornamelijk als huwelijksritueel te beschouwen en de activiteiten tegelijk met de *gewela* in de eerste maand van de regentijd als een initiatie voor de meisjes, maar beide delen horen voor de Kapsiki onverbrekelijk bij elkaar.

De huwelijksfeesten worden wel alle in dezelfde maand gehouden, echter niet op dezelfde dag. De verschillende feesten zijn gespreid over de hele maand, want iedere *zamakwa* probeert een datum te vinden waarop niet teveel huwelijken in de buurt gevierd worden. Daardoor zijn er in de *makwa*-maand elke dag wel ergens een paar feesten te beleven, doorgaans in verschillende wijken van het dorp.

De aanstaande echtgenoot heeft zoals in hoofdstuk 5 is beschreven zijn schoonvader na wat touwtrekken er toe gebracht in te stemmen met de datum (jaar) van het huwelijk. De schoonvader heeft de diverse giften aanvaard, en de *zamakwa* kan nu serieus voorbereidingen gaan maken. Omstreeks februari laat hij een grote hoeveelheid gierst ontkiemen voor het rode bier, want er zal veel bier nodig zijn. Hij waarschuwt zijn vrienden, broers en clan-broers om tegelijk met hem te brouwen, want één persoon kan onmogelijk voor genoeg bier zorgen. Als hij het enigszins kan betalen slacht hij ongeveer twee weken voor het feest, in april dus, een stier.

Hij roept daartoe zijn zusterszoons. Deze vellen de stier en doden hem door de hals door te snijden. Het bloed wordt in een kalebas opgevangen door degene die de stier in bewaring heeft gehad, een vriend van de bruidegom meestal (zie 1.6.). Hij zal dat later met een handvol pensinhoud in zijn koeienstal sprenkelen. Als de stier dood is, stopt hij wat gras in de bek en zegt: "Stier, het is nu met je afgelopen. Maar het is niet jouw fout, want je bent door overmacht gedood", en tegen de broer van de bruidegom, die hem vertegenwoordigt: "Hier is je stier. Hij is niet meer bij mij". Alleen de zusterszoons mogen nu de stier verder opsnijden. De bruidegom zelf blijft op een afstand toe kijken, en bemoeit zich nooit met de gang van zaken.
Van beide flanken wordt een reep huid afgesneden, die als gordels voor de *makwa* zullen gaan dienen, één voor de betreffende *makwa* en meestal één om een andere, armere bruidegom te helpen.
De poten worden met zoveel mogelijk vlees uitgesneden; de achterhoeven worden in een snee in de huid gehaakt, om makkelijker gedragen te kunnen worden.
(Het vlees om die insnijdingen heen is "gevaarlijk": wanneer twee personen van één zo'n stuk eten, zullen zij op dezelfde dag sterven. Het zal dus altijd door één persoon gegeten worden. Hetzelfde geldt voor het schapehart).
De verdeling van de stier gaat als volgt:

1 voorpoot en 1 achterpoot	voor vader van *makwa*
pancreas	voor zusterszoons die geslacht hebben
deel van lever en hart	voor oudsten van de clan van de *zamakwa*
bonnet (boekmaag)	voor het jongetje dat de stier daadwerkelijk gehoed heeft
stuk lever, stuk pens en stuk darm met handvol pensinhoud	voor degene die de stier in bewaring ha
rest hart	voor echte moedersbroer van *zamakwa*
vlees van de schouder	voor eigenaar van de stal (niet noodzakelijk dezelfde als de bewaarder)
nek	voor ouden van de wijk
wat vlees en pens	voor de oudste zuster van *zamakwa*

De rest van het vlees wordt te drogen gehangen in een gevorkte paal.
Behalve de repen huid voor gordels wordt de stier niet gevild maar letterlijk met huid en haar gekookt, volgens informanten om de hoeveelheid te vergroten.

In de twee weken dat het vlees te drogen hangt maakt de bruidegom de hut in orde waar zijn bruid in zal trekken. Doorgaans heeft deze hut een tijd leeg gestaan (sinds de vorige bewoonster vertrokken is) en moet er wel wat gerepareerd worden. Twee dagen vóór het feest, na de dag dat de bruidegom vrijwel de hele dag en nacht bezig geweest is met het brouwen van rood bier, komen de kleine meisjes uit de wijk zijn werk aan de hut afmaken: zij bepleisteren de hutingang met leem waar wat termietenaarde door is verwerkt om het mooi glad te maken.
De bruidegom beloont hen met wat bier-droesem en boule. Die avond brengt hij met vrouwen uit zijn huis of buurt vier kruiken naar zijn *mekwe* (vrouwsvader)

De volgende dag in de vroege ochtend raadplegen bruidegom en schoonvader ieder voor zich de krab. Tegen de middag komen de vrouwen die met clanbroers de *mekwe* getrouwd zijn naar diens erf om de zg. *livu*, het ijzeren schort dat een belangrijk onderdeel vormt van de *makwa*-kleding, in orde te maken.

Dit schort van ijzeren ringetjes, een zwaar geheel van ongeveer vier kilo, is een belangrijk ritueel kledingstuk. De *makwa* zal dit op het feest dragen, en bij alle toekomstige rouwdansen: tijdens de dans slaat ze er dan een kalebas langs ter ondersteuning van het trom-ritme. Dit schort wordt locaal gefabriceerd, vroeger uit staven ijzer die de smeden zelf maakten, nu uit oude olievaten. De Kapsiki van Mogodé kopen hun schort op de markt van Mayo Wandu voor de waarde van 1 geit (vroeger kostten ze 2 geiten).

De vader van de bruid zet twee van de vier kruiken rood bier die de bruidegom gebracht heeft in de ingangshut waar de vrouwen aan het schort zitten te werken. Zij moeten het touw dat erin verwerkt is vervangen door leer, en enke van de metalen plaatjes verwijderen: aan een koop-schort zitten nl. 15 rechthoekige plaatjes, en dit moet een even aantal worden. Eén van de vrouwen maak

een bundel vezels klaar die als schaambedekking wordt gebruikt. Alles bij elkaar hebben ze niet zoveel te doen, maar evengoed hebben ze recht op die twee kruiken bier én mogen ze altijd om meer vragen, wat hun ook gegeven wordt. Wanneer ze klaar zijn, spugen vier van hen, waaronder de moederszuster van de bruid en de oudste vrouw van de groep, op de *livu* en zeggen: "Je moet snel de bruidsprijs betalen en kinderen krijgen" (een gebruikelijke "zegen" voor de bruid, die de bruidsprijs in kinderen terug moet betalen). Daarna gaan ze gezamenlijk op pad om te proberen bij clanbroers van de bruidegom nog meer bier te krijgen. De volgende morgen, op de vroege ochtend van het feest, zullen ze met elkaar naar de bruidegom gaan, en hem in zang "uitschelden" zodat ook hij hun bier zal geven. Terwijl de vrouwen met het schort bezig zijn, zitten bruid en bruidegom ieder bij een smid om zich het hoofd kaal te laten scheren.

Tegen de avond laat *makwa* een klein meisje van haar wijk het ijzeren schort aantrekken en gaat met haar naar de put. Het meisje wast zich met het schort, *makwa* wast zich ook en trekt daarna het schort aan.

Die avond wordt de bruid in een ingewikkeld ritueel overgebracht van het huis van haar vader naar dat van haar bruidegom, *kahka makwa* (het roepen van de *makwa*). Tegen zonsondergang verzamelen vrienden en clangenoten van de bruidegom, aangevuld met wat nieuwsgierigen, zich bij zijn huis. Meestal is er wel een smid om viool of guitaar te spelen, en soms is er te drinken. Vrouwen van zijn clan zingen de bruidegom toe: "Mamma, geef ons het kind, want de regen komt er aan" (het kind is de *makwa*). Als het helemaal donker is geworden geeft de zusterszoon van de bruidegom namens de bruidegom een splinternieuwe grote kalebas met meel en vlees en een kip aan een van die vrouwen. Zij loopt dan met die zaken voor alle belangstellenden uit naar het huis van de *makwa*: Zij gaat de *makwa* "roepen".

Een paar dagen tevoren heeft de bruidegom vijf kleine kruikjes en één iets grotere bij de smidsvrouw laten maken. Die kleintjes vormen het "amusement" voor de kinderen, de grotere is de *melɛ* van de *makwa*. Het aantal kleine kruikjes kan variëren, maar het totaal is altijd even.

De *melɛ* voor de bruid zit bij het meel in de kalebas en is leeg, de andere kruikjes zijn vol met *tɛ* en worden door de kinderen uit de wijk van de bruidegom gedragen. Zij leggen ze in de voorhof bij de *makwa* neer, en de dappersten onder hen drinken ze leeg. Zodra ze de kruikjes neerleggen komen nl. de kinderen uit de wijk van de *makwa* aanrennen om hen te vangen in de voorhof (daarbuiten zijn ze vrij) en iedere "gevangene" moet door de bruidegom met een grote kruik bier worden losgekocht. Lukt het vangen niet dan nemen ze de kleine kruikjes mee en drinken ze leeg. Buiten het huis gaan de kinderen staan zingen:

"Geef ons de vrouw; degenen die de *makwa* roepen zijn al onder het hout" (van de voorhof) en "Chef van de zon, geef ons je dochter voor de nacht valt".

Eén van de wijzigingen die de krab erin kan aanbrengen is dat er geen "amusement" mag zijn: de kinderen mogen zich dan niet met die kruikjes bemoeien, en de vrouw die de *makwa* komt roepen neemt alles zelf mee. Daarnaast kan zowel de krab van de vader als van de aanstaande echtgenoot aanwijzingen geven voor de offers die in beide huizen gebracht worden. Mochten beide divinaties elkaar tegenspreken dan heeft die van de bruidegom voorrang.

De *kweperhwuli*, de oude vrouw die de bruid vanuit haar huis naar haar a.s. man zal vergezellen (meestal een moederszuster van de *makwa* - de naam betekent zij die de "cache-sexe" vastmaakt), neemt de giften van de andere vrouw aan en gaat ermee het huis in. De vader van de *makwa* roept alle gezinsleden plus *kweperhwuli* plus een jongetje van de clan dat ook met *makwa* mee zal gaan bij elkaar, en verricht een offer volgens de aanwijzingen van de krab.

Voorbeeld 4:
Terimɛɛ, de vader van *Kuve* die de bruid van *Mbukse* is, heeft van de krab te horen gekregen dat alles heel rustig moet gebeuren. Er mag geen ruzie zijn. *Kuve* moest een bol zeer witte meel op de *melɛ* leggen tijdens het offer. Verder moest *Terimɛɛ* oppassen in zijn bierhut; tenzij hij daar vlees van een manlijk en een vrouwelijk dier strooide met wat witte meel zal het daar niet goed zijn. Terwijl buiten de kinderen zingen: "moeder van de *maku* geef ons het meisje, want het is al te donker" wordt dit offer verricht.
Men moet daarna lang wachten voor het meisje naar buiten komt, en de twe groepen vrouwen die bij het geheel betrokken zijn, de vrouwen van de clans van de vader en de bruidegom, beginnen elkaar in zang te beledigen, een geliefkoosd tijdverdrijf tijdens feesten. Hier gaat het dus om de vrouwen die het schort hebben gevlochten tegen de vrouwen die de *makwa* komen halen.

Ondanks het vrij gefixeerde ritueel is er altijd wat spanning en onzekerheid. Details in het geheel kunnen variëren en men is zeer voorzichtig om niet van de aanwijzingen van de krab af te wijken. Zo kan de vader vragen aan de zusterszoon van de *zamakwa* (die meegekomen is) wat er met de *tɛ* van het offer moet gebeuren: Heeft de krab daar iets over gezegd? Hij heeft nl. alleen via de zusterszoon contact met zijn schoonzoon.

De groep die het meisje komt halen, moet vaak lang wachten. De vader heeft helemaal geen haast om zijn dochter te laten vertrekken en probeert soms nog enige munt te slaan uit de situatie:

Voorbeeld 5:
Bij het roepen van zijn dochter vertelt *zera*, de vader van de bruid, aan de zusterszoon van de bruidegom, dat hij niet tevreden is over zijn schoonzoon

"Mijn schoonzoon heeft een koe geslacht en mij niets gegeven. Ik wacht op iets (een poot). Zo niet, dan heb ik nog bonen en als mijn dochter straks thuis komt voor twee dagen, dan kook ik die en geef ze haar mee (inplaats van vlees dat hij haar hoort te geven). Ik geef hem mijn dochter en hij geeft mij niets? Ik hoop dat ze met de eerste keer omgang zwanger wordt, dan zal ik laten zien wat er in het diepst van mijn hart leeft (dan geeft hij haar aan een ander). Misschien denkt mijn schoonzoon dat hij haar goed heeft betaald, maar ik ben niet tevreden. En hij hoeft ook niet te denken dat ik haar vanavond snel geef!"
Bij navraag bleek dat de bruidegom in geen enkele plicht tekort was geschoten, hij had alleen wat meer geslacht dan gebruikelijk.

In dit geval duurde het tot middernacht voor de *makwa* kwam, maar dat wordt als een redelijke wachttijd gezien.
Eindelijk komt de *makwa* dan naar buiten, gekleed in het schort, de schaambedekkingen en met een gevlochten stro-cape over het hoofd. Zij knielt in de ingang van de muur, gezicht naar binnen toe; haar vader binnen in het huis gezeten neemt een mondvol *tɛ*, sproeit die over haar heen, en zegt onder doodse stilte zijn wensen:

Voorbeeld 6:
Zera (van het vorige voorbeeld): "Jij bent koppig; als ik tegen je praat, draai je je nek naar me toe. Je moet niet met deze geest door de rivier gaan, zo moet je niet naar je man gaan. Ik heb mijn hand nooit op je gelegd (geslagen) maar een echtgenoot is geen vader. Je bent daar niet in je vaders huis en je bent er niet de enige in huis. Er zijn er veel. Ik wil dat alles daar goed gaat. Ik wil dat je daar in huis blijft totdat je sterft, en ik wil dat je meteen zwanger wordt; daarna kan ik je alles verklaren en je aan een ander geven als het nodig is.
Ik wil dat je daar hard werkt, dat je je vagina aan je man geeft zodat je snel zwanger wordt na êén keer omgang. Dat wil ik".

Daarna neemt hij nog een mondvol en sproeit weer over haar heen.
De *makwa* zegt niets, noch tijdens dit deel van het ritueel, noch tijdens enig ander (anders eten vogels de gierst op). Temidden van de vrouwen die haar zijn komen halen loopt zij samen met haar *kweperhwuli* en het jongetje dat bij haar blijft richting *zamakwa*. Vlak bij zijn huis gaat zij bij een vriend of clanbroer van haar vader naar binnen, die haar *yitiyaberhe* zal zijn in dit huwelijk, haar "tweede" sociale vader die ter plekke over haar welzijn moet waken (zie 5.2. en 5.4.). Ook hij heeft bier gekregen van de bruidegom en geeft haar een zegen als haar echte vader doet. In het geval van voorbeeld 6 zei deze "tweede vader" bijvoorbeeld tegen *Kuve*: "Geef tweemaal twee tweelingen en daarna geef ik je aan een ander" en sproeide een mondvol over haar heen.

Het meisje gaat, nog altijd zwijgend, alleen het huis van haar man binnen, moederszuster en het jongetje achterlatend. Zij moet daar participeren in het offer dat ter voorbereiding op haar komst wordt verricht in haar toekomstige

hut. Vaak heeft zij, weer volgens aanwijzingen van de krab, iets uit haar v
huis meegenomen om te offeren, een witte kip b.v. Zij heeft ook haar *melɛ* b
zich, die haar man had laten brengen. Meestal, weer afhankelijk van de krab
moet zij een gedeelte van het offer wegwerpen in de richting van haar vorig
huis, waarna zij zich weer buiten bij haar *kweperhwuli* voegt.

Voorbeeld 7:
Voor het intree-offer van bruid *Kuve* (zie voorbeeld 6) had de krab de vo
gende instructies gegeven: "men mengt en maalt samen witte gierst, kweek
een geitenoor en doet daar water bij. De *makwa* komt dan binnen met een w
te haan. De bruidegom snijdt daar de kop van af, laat het bloed op de mu
druipen, en roostert kop en lever. De *makwa* eet iets van het gemalen men
sel, en gooit dan de kam van de haan buiten weg in de richting vanwaar z
gekomen is. De andere vrouwen nemen iets in hun mond, spugen op hun buik
voegen het overige op hun *melɛ*. De kinderen moeten er hun vinger even in
dopen.

Het meisje is daarmee nog niet officieel binnen geweest want pas als haar t
begeleiders met haar in haar hut zijn, geldt zij als *kedzembe cɛ* (de hut in
de Kapsiki-definitie van de echtelijke staat (zie 5.1).

Er volgt nu een amusant en speels intermezzo waarin de broers en zusters
van de man proberen de *kweperhwuli* over te halen ook naar binnen te gaan. O
geen beding mag zij boos gemaakt worden; men moet haar bepraten en natuurli
gaat het niet zonder wat geschenkjes. Hier moet een zusterszoon laten zien
hij waard is, of hij inderdaad zo slim is dat hij haar "goedkoop" naar binne
krijgt. De hele familie van de *makwa* moet voor alles in een goede stemming
houden worden; ongeluk zou resulteren uit een boze *kweperhwuli*, een huilend
helpertje of een dorstige schoonvader. De meeste *kweperhwuli* hebben machtig
plezier in de situatie, accepteren munten zonder van hun plaats te komen en
hebben doorlopend commentaar op de omstanders. Pas als de zusterszoon haar
overtuigen kan dat hij echt helemaal niets meer heeft ("zelfs mijn tanden he
ik verkocht, om jou alles te geven") gaat ze het huis in. Vlak voor de hut
de *makwa* aarzelt ze weer, en de bruid mêt haar, en moet er toch nog een munt
stuk aan te pas komen plus een vurig pleidooi van de vrouw die de *makwa* ger
pen heeft, voor ze naar binnen gaat.
Tijdens het hele huwelijksfeest mag geen van de verwanten van de *makwa* ontstemd raken; gebeurt dit wel dan staat iedere ontstemming van de familie var
de *makwa* gelijk aan een vervloeking, inhoudende dat de *makwa* geen kinderen z
krijgen of erg snel bij haar man weg zal zijn.

Eindelijk binnen in de hut ontdoet de *makwa* zich van haar regenmat. Zij
blijft met haar begeleiders de hele verdere nacht binnen en houdt zich bezig
met het malen van gierst en aanvegen van de hut, in alles geassisteerd door

kweperhwuli. In de loop van de nacht vraagt deze nog een paar keer om geld, nl. om het gierstmeel van de maalsteen te halen, en om het vuil van de aangeveegde vloer te verwijderen.De zusterszoon van de man geeft het haar.

Nog een helpster voegt zich bij *makwa*, een meisje, *mehteshi* genaamd, die haar in de verdere *makwa*-rituelen bij zal staan; zij is gekozen door de bruidegom, meestal dezelfde helpster die tijdens haar eerste verblijf bij haar echtgenoot als verloofde (zie boven 5.2.) bij haar bleef. De bruidegom laat zich hierbij niet zien. Is het zijn eerste *makwa*, dan is hij zelfs niet in huis; hij eet en slaapt dan in het huis van een goede vriend die wat bier heeft achtergehouden, en komt de volgende dag pas tegen het eind van de middag terug.

Zoals een offer eerst privé wordt verricht en daarna sociaal gevierd, is hiermee ook het eigenlijke huwelijk een feit, en volgt de dag erop de grote viering ervan, de *verhe makwa*. Hiervoor is de stier geslacht (het is ook een eetfeest) en hiervoor heeft de bruidegom zoveel bier gemaakt.

's Morgens vroeg direct na zonsopgang komen de ouden van de clan en de wijk naar het huis van de bruidegom; zij gaan op de ereplaats zitten en zullen daar deze dag niet meer afkomen. De bruidegom brengt een kruik rood bier en een hoen (kip of haan naar gelang de divinatie). Eén van de oudsten snijdt de kop er helemaal af (bij andere offers snijdt men alleen de hals door) en prikt de kop met het mes in het stro boven de zitplaats. De zusterszoon van de bruidegom plukt het beest, snijdt de poten er af en haalt de ingewanden eruit; de ouden zullen die later te eten krijgen. De buik van de kip wordt dichtgenaaid met bonen-vezels en zo wat later op de dag gekookt. Mocht die naad opengaan tijdens het koken, dan betekent dat dat de *makwa* al met een andere man dan haar *zamakwa*, haar bruidegom, heeft geslapen. Blijft de naad dicht, dan is alles in orde en is de bruid, sociaal gezien, nog maagd.

> Als de kip opensplijt volgen geen maatregelen tegen de bruid; misschien krijgt ze hierdoor later last met de melkgift voor haar eerste kind en dan moeten er wel offers volgen. Ondertussen naait men de kip wel met grote forse steken dicht; het heeft geen zin om veel risico te nemen , en iedereen is veel gelukkiger als alles in orde is.

Aan de *kweperhwuli* van de *makwa* wordt de gekookte kip getoond; zij laat het resultaat later aan de vader van het meisje zien, en deze retourneert de kip dan weer aan de zusterszoon van de bruidegom.

De gasten, waarvan de wijk- en clanleden van de bruidegom de kern vormen, brengen allen eten (boule, yam) en drinken (*tɛ*) mee, "om de *makwa* mee te groeten". Vooral de clanleden komen met grote hoeveelheden gierst die door de zusterszoon worden aangepakt en opgeborgen. Daarnaast krijgt de *makwa* zelf in haar

hut ook bezoek, van haar verwanten en clanzusters die met boule en gierst aan komen zetten. Zij geeft hen bier dat haar vader vroeg in die ochtend heeft laten brengen.

Tegen half acht zit het hele huis vol met mensen, die praten, roddelen, ur neren, heen en weer sjouwen met eten,drinken en dronken worden. In de kookhutten beginnen de vrouwen van het huis eten te koken. Er zijn, ondanks al he door elkaar krioelen in de kleine ruimten tussen de hutten, een paar groepen verwanten die blijven zitten en om wie het feitelijk gaat, nl. de groep der m dersbroers van de man die naast zijn persoonlijke hut zitten, de familie van bruid waarvan de mannen (incl. de vader van de bruid) buiten de *rhɛ* blijven e de vrouwen meest in de hut van de *makwa* zijn te vinden, en tenslotte de oude mannen in de voorhof, de echte drinkers die zelfs hun plaats aan de kruik nie opgeven als ze moeten plassen; dat doen ze desnoods onder de kruik!

Tussen dezen rennen de zusterszoons regelend heen en weer. Zij laten zes of acht kruiken bier bezorgen bij de vader van de bruid, met wat *rhwempe* (men sel van gemalen gierst en pinda's, eventueel vervangen door kippen) en moeten wat later op de dag voor zorgen dat de meisjes die dit gebracht hebben een go de portie vlees krijgen. Eén zusterszoon moet van de reep huid van de stier d wrijven met olie een gordel maken voor de *makwa*, die zij de hele natte tijd verder zal dragen. Zij moeten het vlees verdelen wanneer vlees en boule klaar zijn, en ervoor zorgen dat niemand hongerig naar huis gaat. Alle voedselgifte en vooral alle *tɛ* wordt door hen over de muur getild aan de achterzijde van h huis; geen *tɛ* mag het huis ingaan, (kippen wel), alleen verlaten. Zo nu en da komen afgevaardigden van de schoonvader zeggen dat er meer bier moet komen; mocht er geen *tɛ* meer zijn dan toch *mpedli* (wit bier), en de zusterszoons moe ten dat inwilligen of op een nette manier afwijzen, want de schoonfamilie mag niet boos worden. Evenmin mag de oude mannen iets geweigerd worden; als zij bier vragen krijgen zij dat, maar van hun kant mag er niet over de kwaliteit geklaagd. Zij krijgen eerst al het droesem te drinken, anders is het goede bi te snel op.

De moedersbroers van de man daarentegen dienen goed bier te hebben, en liefst niet te weinig. Voor de overige gasten is er één kruik voor iedere 5 man; als zij gierst meegenomen hebben, hebben ze daar ongeveer recht op.

Smeden zitten verspreid door het huis, in de voorhof bij de oude mannen ma vooral buiten bij de vader van het meisje, die hen af en toe beloont voor hun guitaar- of vioolspel door geldstukken op het voorhoofd te drukken. De vrouwen van het huis halen water en hout en beginnen boule, vlees en saus te koke De vrouwen van de clan-broer van de *makwa* amuseren zich door haar man al zin de waarheid te vertellen: "Zij gaat niet weg zonder vlees van de olifant", "

ons *tɛ*", "de *zamakwa* is erg arm, heeft het hoofd van een gier en heeft de hut niet goed gemaakt" en tegen de *makwa*: "*Makwa* van de zon, wanneer hij je slaat moet hij dat met een gierstestengel of met zijn muts doen. Vlucht dan in je kamer" en "je huis daar is niet om in te blijven. Je geeft je huis voor niets op. Ga mee, terug naar huis".
Van hun kant brengen de vrouwen van de clan van de bruidegom de balans weer in evenwicht door de *makwa* toe te zingen: "Jij slaat de mensen voor de man (d.w.z. jij kijkt nu op anderen neer). Je denkt nu dat je een vrouw in huis bent, maar wacht maar! Jij denkt dat je op een ijzeren bed slaapt, maar je blijft hier op de grond slapen. Zorg maar voor tweelingen". Zij zijn wat vleiender voor de *zamakwa*: "Chef van de zon, leeuw, dank je wel. Jij geeft me het beste van het bier, geeft me bouillon te drinken. Waarom loop je zo rond, schaam je niet, alles komt voor elkaar vandaag". Eén "refrein" is voor beide groepen hetzelfde: "Ik heb dorst".

In het begin van de middag, als er veel bier is kan het wat later worden, is de maaltijd gereed. Het vlees is het eerste klaar, de saus het laatste. Belangrijk is dat er voldoende pinda-saus is, die door de vrouwen van de clan van de bruidegom bereid wordt. Veel van de boule is door verwanten en vrienden al dagen van tevoren gemaakt, en moet wat geweekt worden. Als het vlees en de saus verdeeld worden wil iedereen er ineens bij zijn, ook "een vinger in de pap hebben", en worden de zusterszoons die de zaak verdelen bedolven onder adviezen. Er is geen vaste rituele verdeling, daarvoor is er ook veel te veel, maar de belangrijkste groepen en personen krijgen het eerste en het meeste: eerst de oudste zuster van de bruidegom, dan de *makwa* zelf, de oude man die de kip heeft doorgesneden, de moedersbroer, de vader van de *makwa*, de ouden in de voorhof enzovoorts. Mét de rest van het vlees is ook de dichtgenaaide kip gaar, en deze wordt aan *kweperhwuli* getoond. Zij krijgt tevens een kalebas met vier stukken boule, 2 staven ijzer, een kom met pinda-saus en een kom gekookt vlees en vertrekt onder uitgeleide van de zusterszoon naar de vader van de bruid. Op hetzelfde moment geeft een andere zusterszoon aan *makwa* haar gordel.

Enkelen onder alle aanwezigen eten niet, nl. een vertegenwoordiger van de clan van de *zamakwa*, vaak zijn initiatievader en degene onder de moedersbroers die straks de bruid gaat zegenen (niet noodzakelijk de echte moedersbroer). Zij beiden zitten bij de groep van de moedersbroers die wel eten en drinken, zelfs om steeds meer vlees vragen. Zijn dezen uitgegeten dan haalt de bruidegom vier kruiken, waaronder zijn *mɛlɛ*, met het beste bier. Hij houdt een kleine toespraak waarin hij zegt dat hij hoopt dat zijn moedersbroers gelukkig zijn, dat zij instemmen met het huwelijk, dat zij verzadigd zijn. De moedersbroers uiten wat instemming en geven de bruidegom geld en staven ijzer als tegemoetko-

ming in de kosten. Iedere moedersbroer heeft een vriend bij zich als "hulp", bij elkaar is het een groep van 15 tot 20 man, die tussen de 1500 en 3500 CFA bijeen brengt en een dozijn staven ijzer. De eerste kalebas uit de *mɛlɛ* wordt aan het wijk- of dorpshoofd gegeven die op de grond plengt: "Zij moet een meis je geven en dan nog een meisje. Wij plengen voor de mensen die dood zijn. Als er iemand is die kwaad wil laat hij dan verhinderd zijn. Laat de man nog meer vrouwen trouwen en allen gezond zijn".

De bruidegom giet dan weer bier uit zijn *mɛlɛ* in een kalebas en laat die de kring rondgaan; iedere moedersbroer en zijn hulp spuugt in de kalebas waarna c twee die niet hebben gegeten er mee naar de hut van de *makwa* gaan. De bruid knielt in ijzeren schort en regenmat gekleed in de deuropening, de initiatievader neemt een mond bier, sproeit over haar heen en zegt: "Je moet gezond zij veel kinderen baren en de bruidsprijs betalen. Je moet de kinderen vlak op elkaar baren", en sproeit nog eens. Daarna doet de moedersbroer hetzelfde, met een soortgelijke zegen b.v.: "Je moet niet gewoon kinderen krijgen, maar heel snel. Niet zo nu en dan maar achter elkaar" en sproeit ook weer. Daarna geeft hij de kalebas aan *makwa*, die hem leeg moet drinken. Zij doet daarbij alsof er laat het meeste bier over zich heen lopen.
De twee mannen gaan terug naar de groep en eten hun achtergehouden vlees en boule. De *makwa* eet dan ook.

Inmiddels is de dichtgenaaide kip teruggebracht van de *kweperhwuli*.
Van de romp en van de kop van de kip wordt saus gemaakt, die samen met twee st ken boule aan de oude mannen gegeven wordt. Voordat zij die eten gaat de groep van de moedersbroers weg; zij lopen zingend door de voorhof naar buiten en nemen een kip in ontvangst, iedere moedersbroer één. Wanneer de ouden hun kip eten, en daarna eveneens zingend weggaan is het feest afgelopen.

In huis blijven de vrienden van de bruidegom nog achter, eten en drinken nog wat na; vlees, pindasaus en boule is hiervoor achter gehouden. Twee zusterszoons die hebben geholpen brengen 4 stukken boule, vlees en saus aan de vader van de bruid: *kwa rherenge kwa riki* (om hem op het pad te stoppen). Mocht de vader ver weg wonen, dan geven ze het aan de tweede vader.

Tegen het vallen van de avond komt de vriend bij wie de bruidegom de afgelopen nacht geslapen heeft met twee kruiken wit bier aanzetten, voor *kwageze rhena* (het spreken van woorden), het begin van de - verbale - omgang van man en vrouw. De *makwa* komt vanuit haar hut naar die van haar man en gaat achterin zitten, de man met zijn vriend bij de deur. De *makwa* gooit haar armband naa haar echtgenoot: "Hier zijn jouw dingen". Hij gooit het haar weer terug, zij weer naar hem en hij weer naar haar, beide tweemaal. De bruidegom begint dan wat met zijn bruid te praten, terwijl de vriend met een paar anderen buiten he

witte bier opdrinken.
Kwageze rhena impliceert het praten als ouverture tot gemeenschap. In sommige dorpen, Sir o.a., hebben bruid en bruidegom hun eerste gemeenschap tijdens deze *kwageze rhena*, terwijl de vrienden buiten drinken en meeluisteren.

Een paar giften worden nog afgewerkt; de vader van de *makwa* heeft eerder op de dag vanuit zijn huis twee jongens naar de moedersbroer van het meisje gestuurd met een aantal gaven die van de bruidegom komen en geïndiceerd waren door de krab (b.v. een stuk vlees of de poot van een geit) én met gierstmeel en *tɛ*. Later op de dag krijgt de moedersbroer van de bruid nog een geit van hem, en nog meer bier. Die moedersbroer van de *makwa* is zelf niet aanwezig op het feest. De beide helpertjes, jongetje en meisje, krijgen een hoen, de eerste een haan, het meisje een kip.
Tussen het initiatiefeest en het *la*-feest zal dit jongetje nog eens helpen wanneer de familie van de bruid haar hout brengt.

Wanneer de kip van de *makwa* ongedeerd aan haar vader is getoond, nodigt hij in de natte tijd zijn broers uit. Zij eten en drinken tevreden samen want "de dochter was goed". Na afloop gaan allen het veld in en kappen hout.

Een paar weken later haalt een werkgroep van vrouwen het hout naar huis en komt de *makwa* het met vrouwen uit haar nieuwe huis en wijk halen. Daarbij loopt het jongetje dat tijdens het feest bij *makwa* was, voorp en blaast op zijn fluit, terwijl de vrouwen achter hem zingen "*a shurhwu zhara zana*" (het hout van de dochter van een goede man). Het jongetje draagt 1 stuk hout en wat gierststengels, de *makwa* heeft haar kalebas om de hals hangen en draagt haar ijzeren schort, cache-sexe en kauri-schelpen.
Bij dit hout dienen minstens vier gevorkte stammen te zitten waarmee tijdens het *la*-feest een overkapping bij haar hut wordt gemaakt.
De laatste tijd komt een Fulani-gewoonte in zwang onder de jongere Kapsiki, nl. de *hirdɛ*. Dit is een ceremonie met karakteristieken van een potlatch, waarbij de vrienden van de bruidegom voor een tegemoetkoming in de kosten zorgen. Deze vrienden zijn hier speciaal voor uitgenodigd en zitten in hun beste kleren op een rijtje stoelen. Bij één vriend die giften opschrijft staat een grote kom voor het geld; opzij een mat met een paar smeden die guitaar spelen. De hoofdrol is voor een smid die telkens van één van de vrienden geld krijgt en het bedrag plus de opmerkingen die de vriend maakt, rondschreeuwt zodat iedereen het kan horen. Een vrouw wordt erbij gehaald om na iedere gift hoog te gillen, en de muzikanten barsten dan in muziek en zang uit. De smid die "vertolkt" zou geen smid zijn als hij de waarheid niet grondig geweld aandeed: een gift van 1 shilling wordt rondgebazuind als 40 shilling, en wie niet wil geven krijgt dat duidelijk te horen. Ook de "secretaris", de muzikanten, de smid en de vrouw krijgen wat geld van de vrienden. Deze laatsten moeten bij iedere gift een opmerking maken en weten na een tijdje weinig zinnigs meer te zeggen. Wil de bruidegom niet allerlei verwijten naar zijn hoofd krijgen, dan moet hij voor voldoende bier zorgen. Na een poosje worden er grotere bedragen gegeven en krijgt de smid het consigne om de waarheid te zeggen.
De *hirdɛ* begint in de middag en kan tot diep in de nacht duren. Aangezien door alle honende opmerkingen nogal wat agressie los kan komen, spoort het dorps- of wijkhoofd hen aan om toch vooral geen ruzie te maken.

Voorbeeld 8:
Tijdens de *hirdɛ* van *Mbuksa* (zie voorbeeld 6) vermaant het dorpshoofd: "Wij hebben de hele dag doorgebracht voor één persoon. Als er iets slechts gebeurd is, moet men die woorden niet laten bestaan, maar rustig drinken. Jullie moeten geen ruzie maken, of de kalebas van degene die 's nachts drinkt (ruziemakers) aanraken. Amuseer je rustig. Wanneer de *zamakwa* iets fout heeft gedaan, moet hij de laatste *tɛ* brengen". Ook deze toespraak wordt door de smid zin voor zin rondgeschreeuwd. Daarna gaan de vrienden weer door beledigen *Mbuksa*, elkaar, de andere dorpen, de smeden, zeggen onzin en geven zo langzaam aan onder veel kabaal een flinke hoeveelheid geld. Voor *Mbuksa* was dat 27.000 CFA, de muzikanten kregen 5000 CFA, voor de secretarissen 2500 CFA, voor de "tolk" 1500 CFA en voor de vrouw 700. Bij elkaar duurde het van 14.00 uur tot 04.00 uur!

Het is opvallend hoe de Kapsiki deze Fulani *hirdɛ* hebben aangepast. Bij de Fulani geeft men heel rustig; de tolk is een griaule (zanger) die netjes herhaalt wat er gezegd wordt en niet zelf het initiatief neemt. De opmerkingen zijn minder persoonlijk en agressief en meer verhuld, het geheel veel kalmer en rustiger. Bij de Kapsiki daarentegen overheersen grollen en grappen en wordt - uiteraard - veel meer bier gedronken. Het is ook prompt de smid die zich van die tolkenrol meester maakt, deze taak als tussenpersoon naar eigen goeddunken voor zich heeft gereserveerd.

Na het feest blijft de bruid vier dagen in het huis van haar man zonder buiten de muur te komen, en gaat vervolgens met een vriendin terug naar haar ouderlijk huis met 4 grote stukken boule, een grote pot vlees en pinda-saus. Zij blijft twee dagen en nachten bij haar vader en krijgt van hem ongeveer hetzelfde mee terug: 4 of 6 stukken boule, vlees en pinda-saus. Zowel bij haar vader als bij haar man werkt ze zelf mee aan het malen en koken van de voedsel giften. Bij haar vader is haar bewegingsvrijheid wat groter dan bij haar man (zij kan wat buitenshuis gaan) maar zij wordt steeds vergezeld door een jonget van de clan van haar man, ook weer *mehteshi* genaamd.

Na twee of vier dagen bij haar man, gaat zij weer terug naar haar vader, nu met 2 stukken boule van yam, en weer pinda-saus. Zij blijft twee dagen en krij van haar moeder of vadersvrouw pinda's, kweek en gierst om te malen. Het meel ervan neemt ze mee terug naar haar man.

De avond van de volgende dag gaat zij voor de eerste maal het veld in. Same met jongens en meisjes uit de buurt én haar *mehteshi* gaat ze sesam zoeken voor de saus. Ze neemt wat gemalen pinda's mee en water en deelt dat uit aan de kir deren die bij haar zijn. De rest wordt de volgende dag uitgedeeld. Haar man of zijn initiatievader zegt haar dan aan wie zij voedselgiften moet gaan brengen: dooreen gemalen pinda's en kweek aan de vader, moedersbroer en clanoudste van haar man. Zij biedt het telkens zwijgend aan, krijgt wat geld van ieder en pas dan spreekt men voor de eerste maal tegen haar, en zij tegen hen. Het jongetje dat haar vergezelt, krijgt tot slot een kip, meel en wat geld van haar en gaat

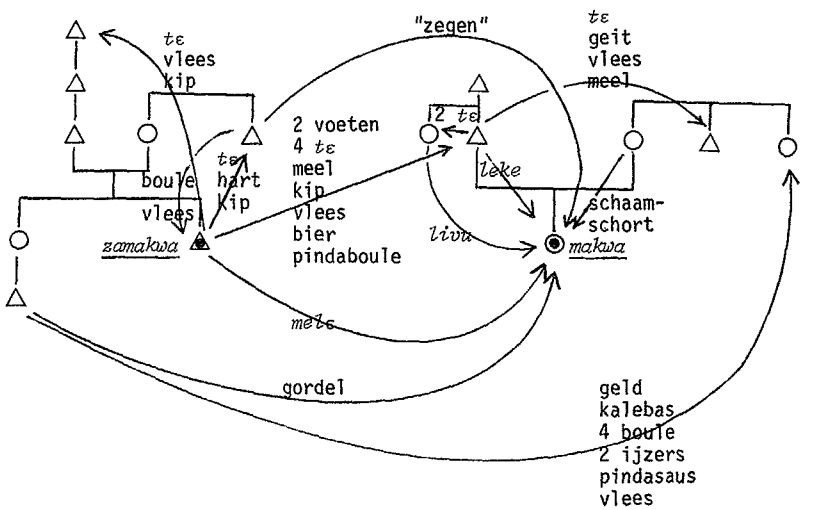
naar huis.

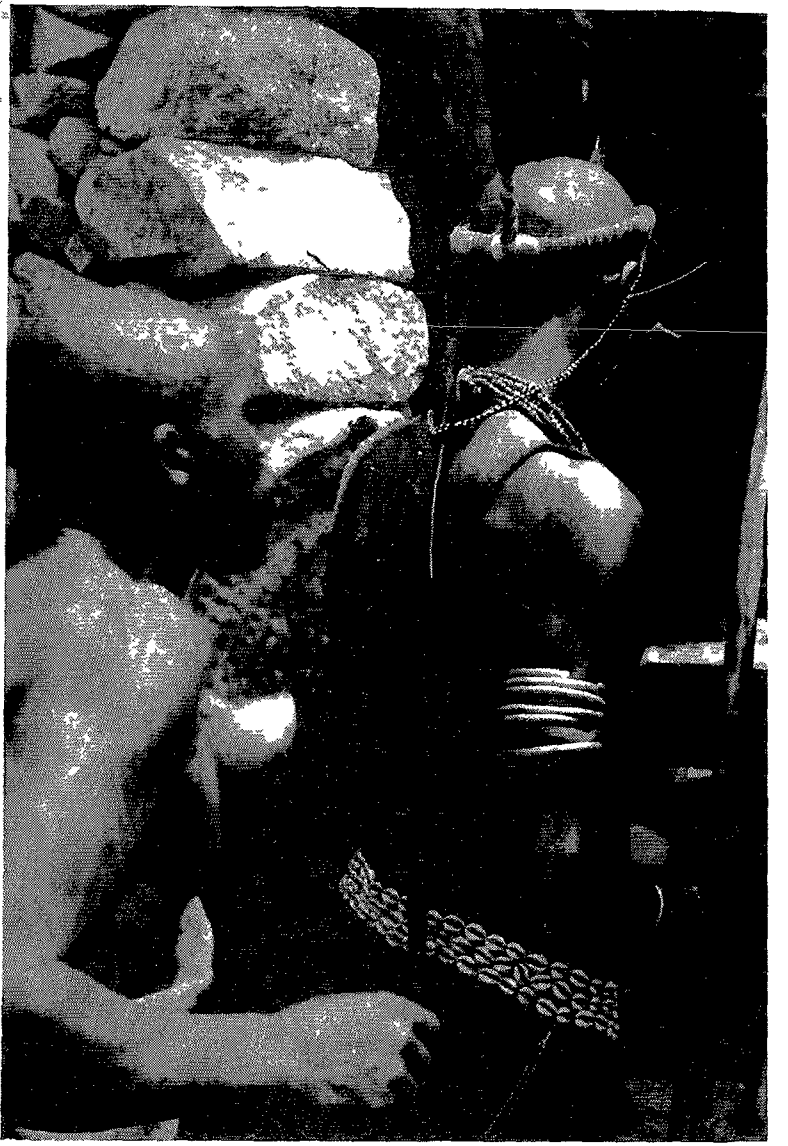
Zij is nu door de mans familie aanvaard, en op deze avond hoort de bruidegom voor de eerste maal omgang met haar te hebben. Gebruik is dat hij haar daarvoor wat geld geeft. Hiervan wordt echter nogal eens afgeweken: vaak gebeurt het eerder, wanneer zij voor de eerste maal van haar vader terugkomt of direct na het huwelijksfeest.

Rest nog één kleine transactie vóór het *la*-feest: een paar weken na het huwelijksfeest laat de vader van het meisje zijn vrouwen wit bier maken en dit samen met het hout dat de *makwa* als meisje gekapt en gesprokkeld heeft naar haar nieuwe woning brengen. Daarbij wijst het jongetje dat met de roepen van de *makwa* meeging, de weg, vooraan de stoet fluitend op een holle gierstestengel. Het wachten is daarna op de *gewela*-rituelen.

Het schema van alle giften voor en tijdens de *verhe* is als volgt:

Figuur 30: Giften bij bruiloft





Een *gewela* krijgt een zegen van zijn initiatie-vader bij het verlaten van het huis

Behalve dat de bruidegom overduidelijk de gevende partij is, is ook de wijze waarop de *makwa* gekleed wordt opvallend: Zij krijgt haar bruiloftskleding van haar vader (regenmat), vadersvrouwen (ijzeren schort), moederszusters (cache sexe) en man (gordel).
De vele giften van de bruidegom begeleiden als het ware de verandering in de relatie van de bruid met haar verwanten, en het feit dat zij door diezelfde verwanten gekleed wordt voor het huwelijk onderstreept dit. De tegenhanger hiervan, de giften aan haar mansverwanten, brengt voor haar de balans weer in evenwicht; zij krijgt dan soortgelijke aanverwanten erbij als zij verwanten "verloren" heeft. Kenmerkend genoeg gebeurt dat na een periode waarin zij dan weer bij haar man, dan weer bij haar vader verblijft. In die periode bereidt zij zich niet alleen voor op het leggen van nieuwe relaties maar ook krijgt zij geleidelijk aan een grotere mobiliteit. Tijdens de bruiloft en de eerste dagen op haar mans erf verlaat zij diens erf niet; pas bij haar vader begint zij dat te doen. De eerste maal dat zij in de nieuwe wijk het veld ingaat, is tevens gerituaiseerd. Deze geleidelijke sociale "spening", die haar rituele marginaliteit illustreert, geeft aan dat zij in een periode van relatiewisseling verkeert. Tijdens de hele landbouwperiode die volgt op de bruiloft behoudt zij een beperkte bewegingsvrijheid; in feite is de hele regentijd onderdeel van de *makwa*-periode, zoals ook voor de initiatie het geval is. De maand na haar huwelijk zal zij met alle andere meisjes die dit jaar voor de eerste maal getrouwd zijn, een belangrijk aandeel hebben in het initiatiegebeuren van de jongens. Pas na de slotriten van het *la*-feest is het huwelijk compleet, en de bewegingsvrijheid van de vrouw weer maximaal.

Bij dit alles is herhaaldelijk de bruidsmoeder genoemd; haar aandeel in de rituelen is belangrijk genoeg om haar terug te laten komen voor het huwelijksfeest, mocht zij intussen van haar man (de bruidsvader dus) weggelopen zijn. Is het haar onmogelijk om te komen, dan wordt zij vervangen door een *hwelefwe*-genote, meestal een volle zuster.

10.3. De initiatie van jongens (*gewela*)

Was er bij de huwelijken sprake van individuele feesten de hele maand door de *gewela* is vooral een collectief ritueel, waarbij de jongens als groep de ceremoniën ondergaan, het dorp zich in een groot feest verenigt en ook de *makwa* het merendeel van hun activiteiten gezamenlijk verrichten. De riten vallen aan het eind van de laatste maand van de droge tijd; soms valt al tijdens deze feesten de eerste regen.

In tegenstelling tot de *makwa*-feesten die in alle dorpen gespreid over dezelfde maand worden gehouden, houden de diverse dorpen hun *gewela*-feesten in een

vaste onderlinge volgorde, en wel:

Roufta
Sirakouti
Sir
Mogodê
Gouria
Roumsou

Deze dorpen wachten op elkaar, waarbij Roufta de start aangeeft. De andere dorpen in het Zuid-Westen hebben andersoortige initiatie- en huwelijksfeesten en hun eigen volgorde.

De leeftijd waarop jongens geinitieerd worden, varieert. In feite bepaalt de vader of zijn zoon dit jaar *gewela* zal zijn, en doorgaans is deze dan een jaar of 16. De individuele voorbereiding is nogal besloten. De vader beslist het ongeveer een jaar van tevoren en vertelt het zijn zoon niet rechtstreeks, maar laat hem de natte tijd ervoor bij een bevriende vrouw kweek verbouwen. Deze vrouw, die later de initiatie-moeder van de jongen zal worden en ook bij hem *kweperhwuli* genaamd wordt, is niet noodzakelijk een verwante, maar wel ee dorpsgenote.

In het begin van de droge tijd bouwen vader en zoon samen binnen de muur een hut voor de jongen "om zijn vrienden in te ontvangen", een hut met een dal als vanouds waarbij de strobedekking wordt gesteund door een spiraal van twijgen; de spantenconstructie die tegenwoordig meer wordt toegepast is een vernieuwing die grotere overkapping mogelijk maakt, maar nieuwigheden passen een *gewela* niet. Hij maakt zijn dak op de oude manier. De hut komt niet helemaal af, het dak blijft nog half ongedekt.
Vanaf dit moment weet de jongen uiteraard dat hij *gewela* zal zijn en mag hij het huis waar een *makwa* woont, d.w.z. een meisje dat in dezelfde periode zal trouwen, niet ingaan, noch eten dat voor een *makwa* gekookt is verorberen, op straffe van "zacht en langzaam te worden als een vrouw". Zijn vader treft de voorbereidingen voor het feest; hij moet zorgen voor voldoende gierst voor bi en moet sparen of leningen sluiten om straks veel vlees te kunnen kopen.
Om op het vrij complexe ritueel enig overzicht te behouden volgt hier het betreffende deel van tabel 31:

Initiatie van een jongen

dag 1	-binden de huid om
	-repareren dak
2	-worden geschoren
	-worden ingesloten
3-6	-overdag binnenshuis, 's nachts in veld
7	-verdelen van de geit
8-9	-als 3-6
10	-verzamelen zich en gaan naar moedersbroers
11	-diverse proeven
	halen *makwa*, volvoeren *Mentsehe*-ritueel
12	-jacht

(De *makwa* gaan op dag 10 naar de smid voor lidtekens, zingen dag 10 en dag 11 in de berg en verrichten samen met de *gewela* het *Mentsehe*-ritueel).

De initiatie begint als volgt: tegen nieuwe maan, na de derde droge maand, verzamelen alle initiandi zich 's nachts en gaan naar het dorpshoofd en de ouden van diens wijk om te vragen of het al tijd is om te beginnen. Dezen laten de jongens nog een drie of vier nachten wachten en geven bij nieuwe maan hun toestemming om te starten.

Voorbeeld 9:
De juiste maand voor de initiatie levert soms problemen op. In 1972 delibereerden de ouden van het dorp uitvoerig of men zich niet vergist had met de start van de droge tijd. Volgens sommigen zouden de eerste regens nog een maand uitblijven en zou dus ook de initiatie moeten wachten, anderen daarentegen verwachtten de regens eerder. Uiteindelijk besliste men dat de jongens moesten wachten want het was belangrijk dat er wat regen viel tijdens de *gewela*. Trouwens, dit probleem was niet zo ongewoon. Men wist dat de manentelling soms niet helemaal klopte met de start van de regen en dat eens in de zoveel jaar dit soort onzekerheid optrad.

Hebben de ouden het startsein gegeven, dan staan de jongens in het holst van de volgende nacht op, en zoeken elkaar in het aardedonker op door op hun *njireke* te fluiten (een tweetonige houten fluit). Heel vroeg in de morgen wordt iedere *gewela* opgezocht door een oudere en een jongere broer. De volwassen broer heeft pijl en boog bij zich en een oude, reeds lang gebruikte geitenhuid, de traditionele mannenkleding. Het hele gezelschap wacht tot de morgenster zichtbaar wordt, en loopt dan een stuk richting Roumsou, naar het Noorden. Op een bepaald punt beginnen de grote broers plotseling de initiandi uit te kleden, trekken hen de

geitenhuid aan en geven pijl en boog. Als de huid is omgebonden rennen de jongens een klein eindje en roepen "*Za 'ya, za 'ya*" (ik ben een man, ik ben een man). Het kleine broertje gaat met de andere kleren naar huis toe, terwijl de *gewela* en hun grote broers met een bocht naar het Westen trekken naar een plek die *Kwatlahwetu* heet (waar de huid wordt doorgesneden). Vroeger droegen de *gewela* als ze hier aan kwamen de huid die kinderen dragen: een nieuwe waar de haren nog opzaten, deze werd dan van hen afgesneden. Een speciale boom, *gaze gaza* (Entada africana, Guil.et Perr., een Mimosa) wordt opgezocht en de broers snijden er takken af die zij achter in de geitenhuid bij de *gewel* steken. Daarbij staan de *gewela* van één fratrie bij elkaar. Als dat gebeurd is zijn de jongens echt *gewela*, het geheel van ombinden van de huid en versieren met mimosatakken heet *kawume gewela*, hetzelfde woord dat voor het ritueel tot en met de afsluiting aan het eind van de natte tijd gebruikt wordt.

Kawume wordt, zoals we in hoofdstuk 5 hebben gezien, ook gebruikt voor het betalen van de bruidsprijs, het bloeien van de grassen. De voornaamste bete kenis is er één van rijpheid en vruchtbaarheid.

De *gewela* lopen nu samen naar een rij stenen die een terrasje afbakenen en stellen zich in een rij daarvoor op. De eerste die er nu over stapt zal dit jaar als de aanvoerder van de *gewela* in de verdere ceremoniën voorop lopen, een twijfelachtig genoegen omdat dat ook betekent dat hij niet snel zal trouwe Met hun handen in elkaar lopen ze op de stenen af en proberen elkaar er overheen te trekken, wat meestal pas lukt als één van hen vol bravoure zelf over de stenen stapt. Als dat beslist is rennen alle *gewela*, gekleed als ze zijn als echte Kapsiki krijgers, zuidwaarts naar een plek vlak bij het centrum van het dorp, schieten daar twee pijlen af in Westelijke richting, rennen Zuid-West-waarts door naar een plek op de dorpsgrens en schieten vandaar weer iede twee pijlen in Westelijke richting. Met dit tracé hebben de jongens de weg gevolgd van de oorspronkelijke migratie van de Mogodéers: zij zijn gekomen uit het Noorden, vanuit richting Roumsou, en de afstammende dorpen Garta en Mboro zijn afkomstig van Westelijke migraties.

Iedere *gewela* gaat nu naar huis, waar hij met een paar vrienden de laatste hand legt aan zijn hut: het dak wordt afgemaakt (d.w.z. de afsluitende gevlochten muts erop gezet) en de muren worden afgepleisterd. Vroeg in de morge óf een dag tevoren zijn de jonge meisjes uit de buurt gekomen om de ingang va de hut bij te pleisteren, net zoals ze voor de bruid hebben gedaan. Veel werk is er doorgaans niet te doen en *gewela* en vrienden hebben ruim de tijd om het bier te drinken dat voor hen gemaakt is. Inmiddels is ook het hulpje van de *gewela* gekomen, een jongetje van een jaar of 12 dat de *gewela* in allerlei tak

zal bijstaan, zijn *mehteshi*. De initiandus heeft hem voordat het geheel begon een stok gegeven als teken van zijn verkiezing.

De wijze waarop de *gewela* op deze dag zijn hut afmaakt bepaalt de manier waarop hij voortaan zijn persoonlijke hut altijd zal maken. *Tizhɛ Deli* b.v. heeft zijn hut met oud stro bedekt, en dit bekroond door een nieuwe dakmuts: voortaan zal hij zijn hut altijd met oud stro en een nieuwe muts moeten bedekken. Overigens is het strowerk meestal sloridg zonder dat zulks betekent dat men altijd slordig zal afdekken.

Tegen de avond verzamelen de *gewela* zich weer, nu bij het dorpshoofd, om samen wat *tserhwe* te spelen, een moeilijk "bordspel" voor vier spelers dat meestal door mannen wordt gespeeld. Vroeger speelden zij de kindervarianten van *tserhwe*, nu spelen zij het echte mannen-*tserhwe*.

De *mehteshi* slapen in de hut van de *gewela* en de volgende morgen gaan beiden naar de smid om zich het hoofd kaal te laten scheren. Ze maken daarbij gebruik van de bewegingsvrijheid die zij nog hebben om wat door het dorp te zwerven en en passant een tweetal aardewerken kommen bij een smidsvrouw op te halen, die voor het ritueel van die avond nodig zijn.Wanneer alle *gewela* bij de hoofdsmid zijn aangekomen, de *mehteshi* met een kalebas vol water, begint de smid de jongens op volgorde van clanlidmaatschap te scheren: de drie eerste clans en dan de anderen. Hij scheert met een inheems mesje terwijl de *mehteshi* het haar goed nat houdt. Ook de wenkbrauwen worden meegeschoren. Als de *gewela* kaal zijn, worden ook de helpertjes geschoren. Tijdens de initiatie-periode zullen de *gewela* nog meermalen geschoren worden, maar dan hoeft de smid het niet per sé te doen. Dan laat men een klein toefje haar midden op de kruin staan, dat pas tijdens het afsluitende *la*-feest weggeschoren wordt.

Na het scheren beginnen de *gewela* met iets waar zij zich in de komende tijd veel mee bezig zullen houden, nl. het aanhouden van vreemdelingen (niet-Mogodéers) om van hen wat geld te krijgen. In dit laatste deel van de droge tijd is de handel nog intens genoeg om diverse bezoekers in het dorp te brengen, en ieder hoort zo'n 20 CFA te geven (25 ct.).

Voorbeeld 10:
Tijdens de *gewela*-periode van 1972 hielden de jongens veel moslim handelaren tegen. Sommigen van hen begonnen te protesteren, dat zij niet wilden betalen, maar meestal reageerden zij net als één van hen die zei: "Zelf heb ik zoiets ook gedaan, het is goed, het komt van de voorouders: ik zal betalen".

Regen op deze dagen is een zeer gunstig teken, vooral op de eerste dag wanneer de *gewela* de geitenhuid krijgt omgebonden, op de dag erna bij het scheren en insluiten, en op de dag dat de *gewela* in de opsluitperiode bezig is bier te brouwen.

Tegen de avond van deze tweede dag wordt bij iedere *gewela* thuis vroeg de boule gemaakt. De *mehteshi* verzorgt een vuurtje in de hut van de *gewela*, dat daarin de hele initiatieperiode moet blijven branden. Tevens heeft het hulpje gezorgd voor water; zijn "baas" gaf hem een kleine kruik met een leren riem om de hals gebonden; daarin haalt hij water voor de *gewela*. Terwijl de vrouwen met de boule bezig zijn, zit de *gewela* in zijn hut te praten met allerlei bezoekers, probeert kinderen wat rustig te houden door ze water te drinken te geven, en ziet toe hoe een clanbroer enkelbanden van dadelbladstroken voor hem vlecht. De *gewela* is nu uitgedost met bronzen armbanden - in feite de eerste keer dat hij brons mag dragen - en zal tegen het eind van het seizoen steeds meer versierd zijn.

Deze maaltijd wordt *verhe* genoemd omdat er veel gasten komen eten, een publiek eetfeest dus, waarin de rituele pinda-saus weer een hoofdbestanddeel vormt. Een classificatore zusterszoon verdeelt het vlees, de saus en de boule als volgt:

één portie voor *gewela* en *mehteshi*
één portie voor *kweperhwuli*
één portie voor de rituele initiatievader
één portie voor de ouden in de doorgangshut

en verder voor de kinderen en vrouwen die verspreid in de hutten zitten. De initiandus krijgt dus een initiatievader en -moeder. Beiden zijn verwanten van de jongen, de eerste een clanbroer van de vader, en de vrouw een vadersvrouw of moederszuster. De vader van de jongen heeft hen, vaak in overleg met zijn zoon, hiervoor gevraagd. Deze maaltijd is de inleiding op het rituele *kandle gewela* (de *gewela* opsluiten) dat hierop volgt.

Zoals te doen gebruikelijk raken de gemoederen snel verhit, en mengt iedereen zich in fervente discussies over de verdeling van boule, vlees en saus. De zusterszoon die de eigenlijke verdeling doet, rent van hot naar her en plee zich daarbij geweldig op te winden voor de zaak rond is.

Alles is in gereedheid wanneer de initiatievader arriveert; de *gewela* heeft een gevorkte tak als ladder tegen zijn hut gezet, met zijn speer naast de hut in de grond. De initiatievader komt met een touw in de hand aan, pakt de kruik op die op het dak moet, en klimt het dak op terwijl de *gewela* zijn hut binnengaat. De pot, die naar de rand toe wijd uitloopt, wordt omgekeerd op de dakpun gezet, en de man bindt het touw er omheen. De *mehteshi*, die buiten staat te kijken, geeft hem een kalebas met water met meel aan, het mengsel dat in offer

steeds *rhwempe* wordt genoemd en ook hier. De initiatievader pakt een ronde vuursteen uit zijn zak, legt die op de omgekeerde pot, plengt op de vuursteen en zegt onder intense stilte zijn wensen voor de *gewela*.

Voorbeeld 11:
Kweji, de initiatievader van *Kwada*, zei: "Laat niemand dit kind iets aanpraten. Laat hij gewoon trouwen, god, kinderen krijgen en gierst verbouwen."

Daarna plengt hij weer. Dan klimt *mehteshi* langs de man naar boven, doet tweemaal of hij de steen wegpakt terwijl hij zegt: "*kamale, kamava, kaha*" (vrouwen, slaven, gierst) en bij het derde woord pakt hij de steen weg. Beneden beginnen de vrouwen te gillen, het offer is goed gebracht, de steen is niet gevallen (dat zou erg ongunstig zijn).
Mehteshi brengt de steen de hut van de *gewela* in, die voortaan op die steen zal offeren; het is nu zijn *melɛ*. Het eten van de boule verzegelt nu dit offer, waarvoor men eveneens de term *melɛ* gebruikt. Daarna krijgt *gewela* een koord om zijn lendenen dat hij tien dagen zal dragen. Zijn *mehteshi* heeft dit van *wetle* (riet voor pijlschachten) gevlochten en de initiatievader bindt het om.

Met dit offer heeft de jongen een eigen *melɛ* om op te offeren. Hij is nu ook ingesloten voor een periode van acht dagen, waarin hij in zijn hut dient te blijven en niet buiten gezien mag worden. Komt hij overdag zijn hut uit, dan loopt hij onder een stromuts van een graanschuur: de zon mag niet rechtstreeks op hem schijnen. 's Nachts mag hij er wel uit en iedere nacht verzamelen de *gewela* zich om vreemdelingen aan te houden, te spelen, enz. Altijd hebben zij hun helpertje bij zich en lopen zij in de geitenhuid, koperen ornamenten om de armen en speer in de hand. De *gewela* blijft acht dagen in huis, de dag van de opsluiting én de dag van het verlaten van het huis meegerekend. Zijn *mehteshi* telt ze voor hem; bij de eerste vier keer water halen neemt hij telkens een potscherf mee met zand voor het tandenpoetsen, bij de tweede vier maal een vrucht van de *kweda* (Grewia). Heeft de *gewela* vier scherven verzameld én vier vruchten, dan is het tijd om uit te gaan.

De jongen moet goed en vooral veel gevoed worden; als hij eruit komt moet iedereen zeggen dat hij zo dik is geworden. Hij eet pap, saus, boule en vlees zonder beenderen. Hij mag en "kan" niets hards verdragen. Normaliter eet hij kip met botjes en al op, nu krijgt hij alleen stukken kippevlees zonder beentjes, net als een baby die ook geen stevig voedsel kan verdragen. Daarom hoort een *gewela* vooral pap te krijgen, veel dikke pap van pinda's, zoete aardappelen en elke dag vlees. Deze acht dagen besteedt hij tevens aan het brouwen van bier.

Halverwege de periode wordt een ram geslacht en onder de zusters en clan-

zusters van de *gewela* verdeeld. Eén van hen zal de *kwatlazewe* zijn, de vrouw die het koord - van de jongen - doorsnijdt. Zij krijgt het meeste vlees. Mocl *kweperhwuli*, de initiatiemoeder, een clanzuster zijn dan krijgt zij ook veel Als *kwatlazewe* wordt meestal een welvarende vrouw uitgekozen, want tijdens h vervolg van de *gewela* dient zij nl. een grote hoeveelheid boule en *tɛ* te maken voor de jongen, en zoals een informant zei: "Je geeft toch geen lening aan iemand die te arm is om terug te betalen"? Zij krijgt een flink stuk vle en boule om ter plaatse te eten en daarenboven nog een flinke portie mee naa huis. De andere zusters krijgen alleen het laatste en zullen dat maanden lat reciproceren met wit bier, boule en twee kippen. Zoals elke functionaris heb ben ook deze vrouwen hulp, een vriendin die hen bijstaat in hun taken. Voor *kwatlazewe* houdt dat het koken van boule en brouwen van *tɛ* in, *kweperhwuli* m viermaal gemalen pinda's klaar maken. Zij brengt die met wat pindapap om mid dernacht bij de *gewela* of laat haar vriendin het doen, en krijgt in dank een kom vlees van de *gewela*. Een paar uur later komen de kleine jongens van de w de boule en de pap opeten. Twee van deze giften vallen in de laatste twee da van de opsluiting en bij de laatste ervan legt *kweperhwuli* er een ijzeren ar band in. Wanneer de *gewela* na het eten overgeeft dan betekent zulks dat hij sexuele relaties met een vrouw heeft gehad. Er wordt daarvoor geen sanctie t gepast ("vrouw" betekent hier vrouw van een ander, zijn eigen a.s. *makwa* - a hij die al heeft - telt niet mee).

Tijdens deze acht dagen mogen de *gewela*, al krijgen ze nog zoveel aanloop niet teveel spreken, anders eten de vogels de gierst op. En veel aanloop kri gen ze. Hun vrienden komen regelmatig, broers en verwanten geven wat vlees e komen bier drinken, wijkgenoten helpen de vader met wat boule en pap en info meren bij de *gewela* of hij genoeg te eten heeft.

De dag van uittree van de *gewela* is tevens de dag waarop de *makwa*, die nu geveer een maand getrouwd zijn en alle inleidende rituelen hebben afgewerkt, zich verzamelen voor het tweede gedeelte van hun *makwa*-riten. In de ochtend de achtste dag van de opsluiting der jongens gaan de *makwa* naar de hoofdsmic toe; hun helpstertje draagt boule en vlees in bladeren verpakt in een kleine versierde kalebas, die later gebruikt zal worden om het eerste kind water me te geven.
De bladeren hebben de *makwa* de vorige dag speciaal hiervoor geplukt; het moe *keyitu*-bladeren (Boswellia, L.) zijn. De *makwa* dragen hun ijzeren schort met een klein schaamschortje van dit blad eronder en hun riem van runderhuid. H helpstertje heeft een snoer ijzeren kralen om de lendenen; vier kralen hier é wat boule en vlees geven zij als geschenk aan de vrouw van de hoofdsmid,

De voorste *makwa* heft onder het kruipen het lied "*Laliyama*" aan:

Laliyama
Het is de gewoonte van mijn *kwenu* (voorvader)
het is de gewoonte van mijn *zera* (vader)
ik ben hier niet mee begonnen
het zijn de dingen van de mensen van vroeger
het zijn de dingen van de mensen van eeuwen geleden
a laliyama
ik ben hier niet mee begonnen
het zijn de dingen van de mensen van de mensen
het zijn de dingen van de mensen die koken en rotten (*kwagwenji*)
het zijn de dingen van de mensen op *Rhunggedu*
het zijn de dingen van de mensen die veel koeien hebben
het zijn de dingen van mijn moeder *Kuve*
het zijn de dingen van de *shi* dergenen die het offer brengen
het zijn de dingen van de mensen van *Zagwayε* (voorouder)
het zijn de dingen van de mensen van Lakwa
Lalε (wees gegroet) *kwaraba* (rijken)
lalε waterput
lalε dingen van mensen die het dorp gesticht hebben
lalε mensen die het offer verrichten voor het dorp
ik ben hier niet mee begonnen.

Als de voorste bij een bepaalde rots is, springen allen ineens op en rennen naar de grot toe, om allemaal te proberen het beste plaatsje te krijgen, nl. met de rug tegen de wand.

Rhwemetla is, net als de andere bergen, een rots van vulkanische oorsprong met tal van gasgangen erin. Eén daarvan mondt uit precies op het niveau van de erosiekegel en wordt hier voor de *makwa* gebruikt. Het is niet zomaar een berg maar een *shala* (god) met grote macht. Mocht een van de *makwa* heks zijn dan zou zij de grot niet meer kunnen verlaten: "*Rhwemetla* grijpt heksen". Alleen als alle *makwa* ijzerkralen offeren aan de berg, kan zij dan vrij komen. Vandaar dat alle meisjes hard naar de grot rennen; ze zijn bang om voor heks uitgekreten te worden in de zang.

Nu begint één van de hoogtepunten van het feest. De *makwa* zingen nl. de hele verdere dag in die grotopening; in wisselzang telkens zingt één voor en de anderen herhalen. Om hen heen komt al gauw een dichte drom verwanten, vrienden en belangstellenden om te horen hoe hun *makwa* (voor)-zingt. Men hecht veel waarde aan goed kunnen zingen, d.w.z. goed zangregels kunnen improviseren. De melodie is onveranderlijk simpel, de meisjes moeten er telkens nieuwe woorden op zingen. Als de moeder van een *makwa* merkt dat haar dochter het er slecht afbrengt, is ze bedroefd: "Wie zal mij beklagen als ik dood ben". Zingt zij daarentegen goed, dan geeft ze grif geld, en haar broers en zusters met haar.
Ook de *zamakwa* is dan content, vooral als het meisje wat opschept in haar zang over haar man en vertelt hoe rijk hij is, hoeveel hij haar geeft en gaat geven.

tegenprestatie voor de "operatie" die haar man gaat uitvoeren. Nadat deze het haar van iedere *makwa* zo heeft geschoren dat een helmachtig kapsel overblijft, brengt hij bij iedere *makwa* twee maal twee verticale insnijdingen in de huid aan, links op de buik; alleen bij de meisjes die zichtbaar bang zijn, glijdt hij met de achterkant van het mes even lichtjes over de huid. De *makwa* die het wel durven, kijken daarbij verachtelijk toe, trots dat zij de moed wel opbrachten, en zeker van erkenning door hun echtgenoot en ouders straks. De wondjes worden niet verzorgd, want het dienen lidtekens te worden. Net als de *gewela* worden de meisjes op clanvolgorde geholpen, eerst de meisjes die met een man van één van de eerste drie clans zijn getrouwd, dan de anderen.

Als tegen tien uur de laatsten ook klaar zijn, lopen ze allen samen richting *Rhwemetla* (de berg waar ook het hanengericht plaats vindt). Een honderd meter ten Westen ervan stoppen ze bij een paar grote, platte stenen naast een grafveld, en daar eten de meisjes hun boule en vlees, weer per clan (van echtgenoot gegroepeerd. De meisjes eten geknield (normaliter zouden zij hurken) en hun helpstertjes eten verderop apart.
Een oude vrouw geeft aan hoe de *makwa* zich moeten groeperen.

In de kwaliteit van die boule zit al een eerste indicatie van de waardering van de *zamakwa* voor zijn bruid. Heeft hij hele lichte boule laten maken, van rijst meestal, dan is hij tevreden over zijn *makwa*; is de boule geel of rood (van gierst) dan heeft zij zijn misnoegen opgewekt. In de praktijk heeft iedereen witte boule; een bruidegom heeft te hard voor zijn *makwa* moeten werken dan dat hij het risico wil lopen haar publiek te beschamen en een motief te geven om weg te lopen. Want geeft hij rode boule dan weet iedereen het.

Hebben de *makwa* hun eten op, dan lopen zij tot vlak bij *Rhwemetla*
Een dertigtal meters van de grot die hun bestemming is, knielen zij achter elkaar neer, de *makwa* die het vroegst getrouwd is voorop. Zij hebben bij een over hangende steen eerst even hun schaamschortje uitgetrokken. Zo, alleen in ijzere schort en leren gordel, kruipen zij achter elkaar aan met het eerst gehuwde meisje voorop, de laatste tien meters naar de berg.

Voorbeeld 12:
In 1972 wilde *Kweji Daterhwa* die als eerste haar huwelijksfeest had gehad, niet voorop kruipen, want haar feest was volgens een iets afwijkende procedure verlopen; bij haar waren de gewoonten van Sena gevolgd en dus zou zij niet voorop horen te gaan. Zij is duidelijk wat bang en houdt aan.
Na een lange discussie geeft men toe en verwisselt zij van plaats met het meisje dat achter haar loopt.

Dan drukt hij haar geldstukken op het voorhoofd en is min of meer gehouden iets te geven van wat zij in het lied vraagt, en zijn clan met hem. Zingt het meisje slecht, of scheldt zij haar man uit in haar lied, dan kan zij de volgende dag op rode boule rekenen i.p.v. witte.

De helpstertjes van de *makwa* lopen heen en weer van *Rhwemetla* naar de put om water voor de zangeressen te halen, en maken van bladeren nieuwe schaamschortjes voor hun *makwa*. De kleine helpertjes van de *gewela* proberen hun dat te verhinderen. Het zingen gaat zonder onderbreken door van 10 uur tot ongeveer 4 uur 's middags. In koor hebben de *makwa* dan alle heldendaden van hun voorgeslacht geroemd, hun eigen afstamming meer dan eens opgezongen, hun echtgenoot geroemd of gehekeld, hun clan geëerd en de andere clans bespot en de draak gestoken met de meisjes die niet kunnen zingen. Een paar van deze zg. *yayɛ*-verzen als voorbeeld:

yayɛ
(Elke regel wordt voorgezongen en in koor herhaald, met de toevoeging: *yayɛ* (geen betekenis).
Blijf rustig, zuster, blijf rustig
Masi van het geslacht van het hoofd, *masi* over wie men het altijd heeft.
groet mij, *masi*,
Masi, dochter van het hoofd, zeggen de jongens van Douala
men schaamt zich niet om over je te praten, *Masi Kwarumba*
Dank je wel *kwageze Masi*, dochter van het hoofd, *Kwageze Masumba*
(verkleinwoord voor *Masi*).

De zangeres, *Kwaδema Deli*, bezingt hier haar moeder, *kwageze* betekent besprokene, beroemde. Douala is de grootste havenstad van Kameroen, voor de Kapsiki een symbool van "een grote en verre stad"; hierna gaat zij over op zichzelf:

Kwaɛenɛ, ik ga weer naar boven naar huis
Kwaɛenɛ derha van de Nigerianen
Ik vergis me niet, familie van het hoofd, ik ga naar huis.

Zij noemt zichzelf *Kwaɛenɛ derha*, die een cailcedraatboom in huis heeft, een verwijzing naar Sena in Nigeria waar haar moeder vandaan kwam en waar veel cailcedraatbomen zijn.

Als het zangconcours een poosje aan de gang is:

"Zodra de kinderen van het veld er aan komen hoeft er niet meer gepraat te worden (de meisjes uit het centrum van Mogodé zijn nl. aan de verliezende hand).
Als men aan woorden zou sterven, zou ik niet in leven zijn.
Hou je stil, slaven en ik spreek,
wacht even, ik ga het feest winnen;

er zijn niet veel *makwiyɛ* die fouten maken,
als er niemand van de *teruza* is, dan is er geen dorp".

Vaak reageren zij op de toeschouwers:

"Waar kijk jij naar, *Kweji Nzama*?
Ik heb je de hele dag geroepen maar je komt nu pas.
Je moet spreken met je verwant, zeggen de mensen (hij is haar *kwesegwe*)
Waarom kijk je zo naar me van achter de anderen vandaan?
Waarom heb je mij geen kleren gekocht toen je uit Mokolo kwam?
Daar komen de mensen van mijn moeder aan".

Opmerkingen over hun echtgenoten zijn meestal wat verholen:

Er ligt een brief van mij om verstuurd te worden (d.w.z. dat daarin staat naar wie zij weg gaat lopen).

Tussen deze favoriete *yayɛ* door behoren zij een paar ceremoniële liederen te zingen, nl. *ntereligu* en de *njanjaga*, liederen die in wezen vocale tegenhangers zijn van respectievelijk de groep *tereme*-fluiters (koeiehoorns) en *zuvu*-spelers:

Antereligu

Ik ben een dochter van *Deli Kweji* en ben gekomen om jullie te begroeten,
kwaweraba (lett. mensen met veel koeiepoep d.w.z. veel koeien).
-(koor) *antereligu*-
-Ik ben gekomen, dochter van *Deli*, om jullie te begroeten
-*antereligu*-
-Ik ben gekomen om jullie te bezingen, dochter van *Deli Masi*
-*antereligu*-
-Ik zing de *ntereligu*, dochter van *Kweji Deli*
-*antereligu*-
-Ik ben *Kuve* van *Deli*, *Kuve* van *Deli Zera*
-*antereligu*-
-Ik zing de *ntereligu* als echte Mogodéer
-*antereligu*-

Deze zang heeft een vaste structuur: de zangeres begint uitgebreid haar eigen identiteit te duiden (alleen de moedersvader ontbreekt nog in bovenstaand voorbeeld) en zingt dan van het (uitgestorven?) dorp bij *Lakwa*, waarmee *Rhunggedu*, de berg waar het "oer-dorp" gevestigd was, bedoeld is.

antereligu, echte dorpelingen
antereligu, ik kom je begroeten, *shala* (god) van *Rhunggedu*
antereligu, dochter van *Masi*
antereligu, *shala* van het dorpshoofd
antereligu, *shala* van *Rhunggedu*

antereligu, mijn moeder
antereligu, ik ben gekomen om de *shala* van *Rhunggwa* (Mogodé) te groeten.
antereligu, ik ben gekomen om de god van het dorpshoofd te groeten
ik ben gekomen om je te begroeten, god van de berg
god van de vroegere mensen van *Lakwa*
shala, bron van koeiemest-as

Njanjaga

A njata ta nja (onvertaalbaar)
de meeste mensen van Sena zijn blind
de mensen van Sena verbouwen niet
de meeste mensen van Sena zijn blind
A njata ra

Tegen half vijf stoppen ze, doen onder hun ijzeren schort het schaamschortje aan dat hun helpstertje heeft gemaakt, en gaan samen naar de poel om zich te wassen. Daarbij houden zij hun ijzeren schorten aan, slaan erop met een stuk kalebas en honen in zang de meisjes die niet kunnen zingen. De put heet naar deze wasbeurt: *kwapɛdɛgwu* (om de jeugd af te wassen) aangezien het de laatste keer is dat zij zich daar als jonge meisjes wassen.
Van de put gaan zij rechtstreeks terug naar hun echtgenoot.

Terwijl de makwa zich aan het wassen zijn, verzamelen zich in de hut van de *gewela* diens initiatievader en -moeder, wat nabije verwanten en de bewoners van de *rhɛ*. Een zusterszoon van de *gewela* heeft een klein houten schildje voor hem gevlochten, gemaakt van hout van de *sewe* (Acacia Albida, L.) en pijlschachten, afmetingen 35 x 15 cm. Het schildje wordt met een touw om de pols gedragen. *Kweperhwuli* is ondertussen bezig in een kalebas aan de binnenkant met een hete sikkel een fraai lijnenpatroon aan te brengen; dit wordt de kalebas waarin de *gewela* zijn boule krijgt, en die hij uiteindelijk aan zijn eerste *makwa* zal schenken op de avond dat hij haar laat roepen.

De *gewela* zelf is zich aan het versieren. Na de opsluiting tooit ieder zich zo mooi mogelijk; tot de vaste uitrusting behoren het schildje en een lans met een glad aarvormig blad (geen oorlogslans, die heeft weerhaken), een ijzeren belletje aan een stukje koeiehuid, een gevlochten band met een dubbele rij kaurischelpen (deze wordt over de rechterschouder en de linkerbovenarm gedragen), een riem met vóór een bronzen belletje en achter een bronzen medicijnkokertje plus een schijfje van het voorhoofdsbeen van een stier rechts achter op de heup, benevens een brede bronzen armband om een onderarm en een smallere ijzeren armband om de andere onderarm. Op de linkerslaap hangt een kleine bronzen driehoek. Tot de variabele versiering behoren kettingen van glaskralen in vele kleuren, liefst zeer oude kralen van mozaiekglas, en hangers van oude medicijnkokers die met rode besjes zijn opgesierd.

De *gewela* geeft zijn oude geitenhuid aan zijn *mehteshi*; zelf draagt hij een antilopenhuid, meestal een erfstuk. Op de buitenzijden van de kuiten zet een zusterszoon in een hoefijzervorm een reep koeiehuid vast met dadelbladstroken, de opening naar beneden, en bindt om de enkels en om het hoofd een strook dadelblad (Albuca sudanica A.Chev.) .
De antilopenhuid wordt niet vastgeknoopt als een geitenhuid, maar vastgezet in een stukje gierstestengel, *kwal-kwala* genoemd (*kwala* is penis).
Voorts zijn alle *gewela* kaal geschoren en met olie en oker ingewreven.
Met alle voorbereidingen en versieringen is men een paar uur bezig.

Als de boule klaar is en de saus gebracht (door de zusterszoon bereid) verdeelt deze zusterszoon het eten in porties voor:

ouden in de ingangshut
initiatievader en zijn hulp, tevens voor *kweperhwuli* en haar hulp
gewela en hulp
meisjes van de clan
kinderen
vrouwen
zusterszoons van de clan

Bij de *gewela* in de hut komen zijn initiatie-ouders met hun hulpen eten, de andere groepen zitten in de bierhut, ingangshut of overkappingen bij de vrouwenhutten. Na het eten doet de *gewela* zijn antilopenhuid aan, haalt een zusterszoon een kruik bier uit de bierhut, en schenkt de initiatievader, vlak voor de hut zittend, een kalebas bier in. De *gewela* komt in vol ornaat de hut uit met de lans in de hand. Hij hurkt vlak voor de deur; de man neemt de kalebas en zegt iets als volgt:

Voorbeeld 13:
Dezelfde *Kweji*, initiatievader van *Kwada* zei: "Het kind moet een vrouw trouwen en gierst verbouwen. Hij is wees en moet voor zichzelf zorgen". Hij dronk en sproeide driemaal over *Kwada* heen. De vadersmoeder van de *gewela* gilde daarop hoog, nam ook een slok bier, besproeide hem en zei: "Jij moet trouwen en een kind verwekken, net zoals je zelf bent verwekt". (*Kwada* werd wees genoemd omdat zijn vader in de gevangenis zat; zijn moeder was niet alleen in leven maar ook aanwezig. Overigens zou zij twee maanden later naar een andere man weglopen).

Onder het gegil van alle vrouwen in huis rennen jongens en helpers dan naar het verzamelpunt in de centrale wijk van Mogodé.
Daar, onder een boom, zetten de *gewela* hun lansen neer met de schildjes en de ijzeren belletjes eraan, de twee groepen clans weer apart. Onderscheid tussen

smid en niet-smid wordt niet gemaakt. De smidsjongens treden in alles op als gewone clangenoten, tijdens deze rite. Doordat alle jongens hun eigen eten nuttigen, hoeft voor hen nergens een uitzondering gemaakt te worden. Zij zijn hier één met de anderen. De helpers hebben een tas met vlees bij zich en eten daarvan tenzij de *gewela* het hun afhandig weten te maken. Dat lukt lang niet altijd, want er zijn heel vlugge jongetjes onder. De *gewela* vermaken zich die avond door wat behendigheidsspelletjes te spelen en door vreemdelingen aan te houden. Bij het vallen van de duisternis, pakken zij hun lansen op en begeeft ieder van hen zich naar een classificatore moedersbroer om daar de nacht door te brengen.

De volgende dag vormt het voorlopige rituele hoogtepunt van *makwa* én *gewela* rituelen. De *makwa* gaan al vroeg naar de hoofdsmid en laten hun incisies bijwerken, waarvoor zij weer kralen, boule en vlees als beloning geven. Nu krijgen ook die helpstertjes die dapper genoeg zijn een paar sneetjes. Vandaar gaan zij naar *Rhwemetla*, eten onderweg weer de boule op de platte stenen en nemen hun plaatsen in en zingen de hele dag. In de loop van de morgen verzamelen zich steeds meer mensen bij de grotopening, smeden luisteren het feest op met guitaar of banjomuziek, vreemdelingen die uit Sir komen, nemen een kijkje en geven wat geld, alles bij elkaar een uiterst plezierige mêlée, een waar feest voor het hele dorp. Bij iedere moedersbroer waar een *gewela* geslapen heeft wordt 's ochtends vroeg een kip geslacht en gekookt, en om een uur of zeven verzamelen de *gewela* zich met hun helpertjes op een dorsplaats in een oude wijk van Mogodé. De lansen worden weer per fratrie bij elkaar gezet met belletjes en schildjes er aan vast. De helper heeft het eten voor die dag in een kalebas bij zich: boule, vlees en saus van de kip. Men wacht tot de *mokwa* bij de smid zijn; hoewel men dit van hun plaats af niet kan zien of horen is er altijd wel iemand die dat vertelt. Is het zover, dan moeten de *mehteshi* eraan geloven. Een viertal *gewela* drijft de hele groep jongetjes over de paden, en laat hen al hollend voortdurend zingen op de wijze waarop ook de *makwa* zingen: één zingt voor, de anderen herhalen het, alles in een vaste dreun. Ook hier worden jongetjes die goed kunnen improviseren geprezen, vooral als zij hun eigen *gewela* roemen. Een paar voorbeelden van *mehteshi* zangkunst:

Antwoord me, antwoord mijn lied
Oh, rijke *Kwada*, rijke *Kwada* van mij (zijn *gewela*)
als wij straks teruggaan naar ons golfplaten huis
ligt daar je vrouw al op het bed.
Sla degenen die niet kunnen zingen, sla ze
er zijn er veel die niet kunnen zingen dit jaar, *gewela*.

Wat heb je, wat is er toch met jouw mond?
Er is geld, er is geld voor jou!
Trouw een vrouw, trouw een vrouw, mijn *Kwada*.
Jij bent Ahidjo, jij bent Ahidjo, mijn *Kwada* (president van Kameroen).
Jij bent de regering, de regering, mijn *Kwada*.

De *mehteshi* hebben weer een oude geitenhuid aan, de *gewela* een antilopenhuid (behalve de *gewela* van de *makwiyɛ*-clan want het is taboe voor hen: "zij zouden er diarree van krijgen").

Wanneer de *makwa* hun boule eten op de platte steen vlak bij *Rhwemetla*, eten de *gewela* ook de hunne. Zij gaan per clan bij elkaar zitten, laten hun helpers ook wat eten. Nu de *makwa* zich opmaken om te gaan zingen, bereiden de *gewela* zich voor op hun eerste rituele test; zij moeten over de dorsvloer springen.

Het is een heel oude dorsvloer waar zij over horen te springen, niet meer in gebruik. De *gewela* discussiëren over de exacte plaats, terwijl een oude vrouw die daar dit jaar haar gierst had ingezaaid, met dood en verderf dreigt als de *gewela* haar gierst vertrappen.

De jongens stellen zich in een rij op en springen snel achter elkaar er tweemaal overheen. Sommigen halen het niet, maar dat geeft niets. Daarna stellen zij zich in kolonne op, de hoofd-*gewela* voorop. Op een afstandje rennen de *mehteshi* mee terwijl de jongens in vol ornaat optrekken naar een berg even voorbij *Rhwemetla*, zo'n vierhonderd meter Oostelijker. Onderweg, bij een bepaalde steen, komen de jongetjes tegelijk op hun *gewela* toerennen, geven het vlees dat zij in de zak hebben, en sluiten dan achteraan de rij aan. De berg van de *gewela*, *Mentsehe*, bestaat uit een kleine rots waaroverheen een grote platte rots uitsteekt. Onder deze "abri" verpozen de *gewela* het merendeel van deze dag heel plezierig in de schaduw.

Als zij bij de rots aankomen, zetten zij hun lansen weer groepsgewijs naast de rots (een oude man wijst hun de plek), de drie eerste clans op een iets hogere plek. De *gewela* klimmen op de rots onder de "abri", rinkelen met hun bronzen bel, zeggen "*za 'ya, za 'ya*" (ik ben een man, ik ben een man). Dan volgt de tweede rituele test: zij moeten zich uitrekken om met hun tong een uitstekend stuk gesteente aan te raken op ong. 1.70 m. hoogte. Lukt dat, dan zijn ze tevreden grote mannen te zijn, lukt het niet, dan hebben alle omstanders plezier zonder dat het verdere gevolgen heeft.

Zijn alle *gewela* hier geïnstalleerd, dan gaan vier *gewela* weer met de *mehteshi* op pad om hen te laten zingen. Anderen houden vreemdelingen tegen op de weg naar Sir, terwijl een paar *gewela* post vatten bij de meisjes en zorgen dat die ruimte hebben om te zingen. Met takken bewaren zij daar de orde.

De *mehteshi* van de *gewela* proberen tussen het rennen en zingen door de helpstertjes van de meisjes te plagen en te hinderen; deze moeten nl. regelmatig naar de put om water voor hun zangeres te halen en de jongetjes proberen dit te verhinderen.

De hele middag wordt zo zeer plezierig doorgebracht; de bruiden zingen temidden van een steeds groeiende menigte, de *gewela* zwerven daaromheen, rennen met hun helpers en rusten uit in de schaduw van hun rots. Tegen vijf uur komen de initiatiemoeders van de jongens met in de fraai versierde kalebas hun eten: boule van witte gierst, pinda-saus, gekookt geitevlees en een ongekookt stuk geit, wat ribben meestal, dat hem door de moeder van zijn aanstaande *makwa* wordt gegeven. (Heeft hij geen verloofde, dan krijgt hij dit van zijn initiatiemoeder). Wanneer de *mehteshi* nu van hun zangronde terugkomen, rennen ze om het hardst naar de rots, krijgen een stuk boule van hun *gewela*, en gaan dan zitten zingen. (Iedere *gewela* deelt wat van zijn boule en saus aan alle jongetjes), *gewela* die terugkomen bestormen de berg en rinkelen met hun bel: "*Za 'ya, za 'ya, za 'ya*". Even later gaan een paar *gewela* weer naar de meisjes toe om hen te vragen naar *Mentsehe* te komen. De meisjes antwoorden de eerste twee maal dat het nog te vroeg is en dat zij nog even moeten zingen.

Na de derde keer wordt de *gewela* "boos" en gooien met stenen naar een paar wespennesten die bij de grot hangen. De meisjes rennen dan de grot uit, gekleed in hun ijzeren schort en bladerschortje, met de kalebas waarin zij hun eten meenemen in de hand. Zij passeren op weg naar *Mentsehe* een poel met water, stappen er met hun rechtervoet in, zetten de kalebas op het hoofd en rennen door naar *Mentsehe*, achter elkaar aan. Komen ze daar aan, dan starten de initiatiemoeders van de *gewela* voor een lange sprint van *Mentsehe* naar de poel waar de bruiden net vandaan kwamen, putten water in de kalebassen en gaan ermee naar het huis van hun *gewela*. Inmiddels hebben de jongens bij de berg de kalebassen van de *makwa* van hun clan ingenomen en verdelen daar hun boule in. Iedere *gewela* geeft de poot van één geit met boule aan zijn aanstaande bruid die onder de toeschouwers is. Heeft hij die niet, dan geeft hij het voedsel aan de aanstaande van één van zijn clanbroers. Daarna geeft hij boule aan de *makwa* van zijn eigen clan, en deze eten dat later samen met hun *mehteshi* op. De helpertjes van de jongens krijgen een zak vol vlees.

Een paar ouden van de clans maken dan een strook grond vrij tussen *Mentsehe* en een rots op dertig meter ervandaan. De vele toeschouwers die met de *makwa* zijn meegekomen van *Rhwemetla* naar *Mentsehe*, stellen zich aan weerszijden daarvan op en de *gewela* voegen zich bij de meisjes op die kleine rots. De *gewela* en *makwa* van dezelfde clan rennen nu heen en weer tussen de rots en *Mentsehe*, twee

aan twee, hand in hand; meestal twee jongens en twee meisjes, maar als het uitkomt ook een jongen en een meisje samen, weer eerst de drie eerste clans en dan de andere clans. Zij rennen naar *Mentsehe*, stappen even met de rechtervoet op de stenen en rennen terug, en dan opnieuw, in totaal twee- of viermaal. Valt iemand onderweg, dan snelt de clanvertegenwoordiger van de *kangaɛɛ*-clan op hem of haar toe, geeft met een mes twee sneden in de onderarm om het ongeluk dat anders het gevolg zou zijn te voorkomen. Na de laatste keer stormen de jongens *Mentsehe* op, trekken zich op naar de uitstekende steen, raken hem aan met hun tong en rinkelen met hun bel terwijl ze roepen: "*Za 'ya, za 'ya, za 'ya*" (ik ben een man, ik ben een man, ik ben een man). De *makwa* blijven dan op hun rots en eten de boule met hun helpstertjes, en gaan later naar huis.

De jongens stellen zich op, de hoofd-*gewela* voorop, en gaan onder leiding van een oude smid door het veld naar een apart liggende rots op ongeveer twee kilometer afstand. Voor ze daar zijn, komen ze langs een aantal holle stenen, "overblijfselen van voorouders". De smid weet ze precies te vinden al zijn ze verscholen in het lange dorre gras, en telkens als hij er een aanwijst steken de *gewela* allemaal hun lans in de holte en zingen het begin van een paar liederen, nl. van

nterelligu	(het *makwa*-lied van het *la*-feest)
kwanjanja	(het lied van de initiandi op het *la*-feest)
wakeδange	(ook een lied van het *la*-feest)
yamyame	(een lied van het begrafenis-feest)

Hun bestemming is een schuin oplopende rots; de hoofd-*gewela* gaat op het hoogste punt zitten, de anderen er achter; hun speren staan deels voor deels achter de rots. Deze rots heet *Kwatladrevɛ* (plaats waar men de libellen jaagt) en dat gaat men nu doen ook. De helpers van de *gewela*, die achter de grote jongens aangelopen zijn, nemen takken met bladeren in de hand, stellen zich in twee rijen aan weerszijden van de rots op en beginnen in de bosjes te slaan om de libellen op te jagen. De toeschouwers, het zijn er nu niet zoveel, zitten doodstil op een afstand en proberen in de snel vallende schemering te zien wat er gebeurt. Het is de bedoeling de libellen op te jagen zodat er één op de lansen gaat zitten die bij de rots staan. Zelden lukt dat de eerste keer, maar na een paar keer toch wel. De *gewela* op wiens lans de eerste libelle gaat zitten, zal snel trouwen, veel vrouwen en veel kinderen krijgen.

Voorbeeld 14:
In principe blijft men opjagen tot het eindelijk lukt, maar er zijn ook wel jaren dat er weinig libellen zijn. Terwijl 1973 een goed libellen-jaar was, was er in 1972 geen libelle te bespeuren. De smid die de *gewela* de weg had gewezen wees na drie keer vruchteloos opjagen tenslotte een lans aan waarop

volgens hem eem libelle was gaan zitten. Het was al erg donker en hij stond er het dichtste bij, dus nam men maar aan dat hij de waarheid sprak. Hij had er maar een eind aan gemaakt.

Na deze proef gaan de *gewela* met hun *mehteshi* de boule eten die de laatsten van *Mentsehe* hebben meegenomen. Ook de smid krijgt wat boule. Weer eten zij per clan. Na het eten gaan ze weer in kolonne richting dorp, waarbij ze met hun lansen nog drie stenen aanraken op aanwijzing van de smid onder het zingen van de liederen. Zij slapen vervolgens in hun eigen hut met hun *mehteshi*.

De dag erop gaan de jongens jagen. Zij verzamelen zich op de plek waar zij de eerste maal gesprongen hebben, en laten daar hun *mehteshi* die hun kauriband dragen achter. Boule en vlees worden dit keer door hun vrienden gekookt, met vleessaus, geen pinda-saus. De *gewela* hebben hun lansen neergezet, dragen geen versiering, en zijn alleen gewapend met knuppel en pijl en boog. Zij moeten nu kunnen bewijzen te kunnen jagen, en dienen iets aan wild te vangen en mee te nemen. Als ze helemaal niets kunnen vangen, dan toch minstens een sprinkhaan (alleen nemen ze die niet mee uit het veld). Vrienden en *meteshi* wachten de hele dag bij de dorsplaats tot de jongens terugkomen en doden de tijd met praten, spelen en slapen.

Als de troep uit het veld komt hebben allen bladeren bij zich, dezelfde waar het schaamschortje van de *makwa* van gemaakt is; de *mehteshi* rennen hen tegemoet, nemen de bladeren aan die zij later in het huis van de *gewela* zetten om hem snel te laten trouwen. De eventuele jachtbuit geven zij aan hun *kwatlazewe* (zie p 321), die tegen deze tijd gekomen zijn. Zij snijden de koorden door die de jongens sinds hun opsluiting gedragen hebben, aldus hun titel waarmakend, en voegen hun boule, *tɛ* en vlees bij die van de vrienden.

De jongens eten ieder afzonderlijk met vrienden en *mehteshi*, en geven een deel van de boule direct terug aan de vriend als tegengeschenk. Oude mannen die erbij zijn krijgen wat en als de *gewela* klaar zijn, de kinderen.

Het is nu halverwege de middag en allen gaan naar de voornaamste put van Mogodé voor de laatste test. Daar zoeken ze met wat moeite het juiste punt (behalve de *gewela* is er niemand bij), een stukje rivier waar nog wat water in hoort te staan, hetgeen echter in droge jaren niet het geval is. Iedere *gewela* springt hier tweemaal overheen, wie het niet haalt behoort in het water te vallen. Gehaald of niet gehaald is niet belangrijk, al worden ze wel uitgelachen ("Jouw vader heeft je voor niets gemaakt, hij wil je bij zich houden"), gedaan is het enige wat telt. Nadien zetten zij hun speren bij de poel en gaan zich wassen met hun antilopenhuid aan. Daarmee is het collectieve gebeuren voorbij en gaan ze allen naar huis, eten en drinken het bier dat de initiatie-

moeder daar in grote hoeveelheid gebracht heeft, samen met de boule, vleessaus en *kwute* (een saus van pinda's en *ndɛ* (Mollera angolensis O. Hoffm.). Dit is de afsluiting van de feesten: de wijkleden verzamelen zich in het huis van de jongens om te eten, waardoor het ook een *verhe* (eetfeest) wordt. De mensen drinken in de voorhof en eten binnen rond de hut van de *gewela*. Als voorbeeld de *ɓafa kwute* van *Zeri Deli*, de zoon van *Deli Kwageze*.

Voorbeeld 15:
Het loopt al tegen de avond als *Zera* terugkomt, en *Deli* loopt druk regelend in huis op te treden. De *kweperhwuli*, een moederszuster van de *gewela*, heeft samen met haar hulp eten en grote hoeveelheden bier gebracht, waar de gasten al rijkelijk van zitten toe te tasten. Na afloop van het drinken en eten geeft de moederszuster aan *Zera* de grote versierde kalebas waarmee zij de boule heeft gebracht; hij klimt in de graanschuur van zijn vader en vult hem zelf met gierst. Een clanbroer komt met wat soda. Een classificatore zusterszoon neemt gierst en soda in ontvangst, een dochter van hem assisteert hem door een lege bierkruik mee te nemen, en samen gaan ze naar *kweperhwuli*, die al naar huis is en vlak bij woont. *Deli*, de vader van de *gewela*, leidt hen beiden en biedt één en ander aan. Hij maakt er een hoop grapjes bij, doet zich wat erger dronken voor dan hij is, en vertelt hoe verschrikkelijk arm hij is. Was hij rijker dan zou hij haar wel meer brengen. Hij hemelt uitgebreid de hoeveelheid op die zij gebracht heeft: vreselijk veel mensen hebben er vreselijk lang van gedronken, en ook zoveel boule en vlees en *kwute*, het kon niet op!
Het geheel gaat in een ontspannen, lacherige sfeer, iedereen is opgelucht dat alles goed is gegaan en weet dat het een spel is. De zusterszoon doet hierin mee door op te scheppen over zijn bierconsumptie, en gaat een schijndronkemansruzie met zijn dochter aan over het aantal kruiken.

De helpers van de *gewela* zijn naar huis terug met een kip als afscheidscadeau. Gedurende de hele natte tijd zullen zij om de vier nachten een nacht bij de *gewela* doorbrengen, tot aan de tijd van het *la*-feest. De helpsters van de *makwa* doen dat niet, die komen pas vlak voor het *la*-feest weer in aktie.

Voor de helpertjes van de *gewela* is het geen sinecure geweest.
Vooral de dagen van *Rhwemetla* hebben zij het druk gehad, zijn ze afgebeuld door de *gewela* met voortdurend rennen en zingen. Sommigen verklaarden desgevraagd het niet zwaar en wel leuk gevonden te hebben, anderen hadden er van het begin af niet zoveel voor gevoeld, maar ja, de *gewela* was het hun vader komen vragen en toen die het goed vond konden zij het niet weigeren. Daarentegen was een enkeling enthousiast vast van plan het een volgend jaar weer te doen.

Enkele maanden later, vaak tijdens deze natte tijd, maar soms in de volgende regentijd, houden de *gewela* en hun helpers hun *beza*, ook een soort eetfeest waarbij telkens twee helpers en twee *gewela* gemoeid zijn.
Er zijn twee typen, *beza gewela* en *beza mehteshi*. De eerst houdt in dat twee bevriende initiandi samen afspreken wit bier te brouwen (de *gewela* brouwen zelf

tijdens de natte tijd wit bier, wat normaal vrouwenwerk is) en voor boule en vlees te zorgen. De ene week is men bij de ene *gewela*, de andere week bij nummer twee. Telkens worden mede uitgenodigd de initiatievaders van de betrokken *gewela* met hun gevolg. Zo worden zowel de vriendschapsrelaties tussen de twee geïniti-eerde jongens als ieders relatie met zijn helpertje ritueel bezegeld. In doel en uitvoering lijkt deze *beza*-rite sterk op de formele sluiting van een vriend-schap (zie 6.1.3.).

Vroeg in de morgen drinkt en eet men, waarbij ook de ouden van de wijk van de partij zijn. Na het eten houdt de initiatievader een redevoering waarin hij vermeldt hoe goed of hoe slecht de *gewela* is geweest voor zijn initiatievader, en toont nu den volke zijn generositeit door de *gewela* geschenken te geven. Dit horen grote cadeaux te zijn, kleren, een boubou en dergelijke, en hij heeft zijn vrienden hierin hard nodig om hem te helpen. Vroeger bestond zijn gave uit een muts en een geitenhuid die aan een koord over de schouder wordt gedragen.

Wat later, soms zelfs een jaar later, wordt de *beza mehteshi* gehouden. De vader van de helper heeft rood bier gebrouwen, een andere helper en beider *gewela* zijn uitgenodigd. De ouden van de wijk verzamelen zich in de doorgangs-hut:

Voorbeeld 16:
De *beza mehteshi* van *Yɛngu*, *mehteshi* van vorig jaar, valt op een vroege mor-gen in mei. De ouden van de wijk zijn gekomen, samen met de buren, en drinken *tɛ* in de ingangshut. De wijkchef die er ook is, beklaagt zich dat het dorpshoofd zich een te grote portie van een gestorven koe heeft toege-eigend. Algemeen is de stemming wat beneden nul; er zijn veel doden in het dorp, runderen sterven door de droogte en de regen is laat. Niettemin is er bier en eten, en er is voor vandaag wel overheen te komen. Wanneer de boule wordt gebracht neemt de oudste van de wijk een stukje, mompelt "*Kwelɛnge mbeli*" (iedereen gezond), gooit het op de grond en gaat eten. Beide *gewela* en de twee jongetjes zitten samen te drinken bij de hut van de *mehteshi* in kwestie, eten samen boule. Zij zullen dit volgende week herhalen bij de an-dere helper als het intussen niet geregend heeft, want in dat geval gaat de landbouw voor.

10.4. Het jaarfeest (*la*)

Dit hele natte seizoen werken de *makwa* en *gewela* op het land, nog harder dan anders. Zij verbouwen zoveel zij kunnen. De *gewela* zorgen ervoor dat zij voldoende gierst hebben om straks hectoliters bier te kunnen brouwen en ook sesam (een vrouwengewas) is in dit seizoen belangrijk voor hen. Tegenwoordig hebben zij gewone kleren aan, vroeger liepen ze de hele regentijd in de geiten-huid. Ook zonder die kleding is het een overgangsperiode voor hen; zij blij-ven *gewela*, de meisjes *makwa* en beiden dienen zich aan zekere restricties te houden: niet teveel praten, niet teveel lachen e.d.

Dezelfde volgorde tussen de dorpen voor de initiatie-feesten geldt ook voor

de *la*-feesten: Roufta, Sirakouti, Sir, Mogodé, Gouria, Roumsou. Roufta start in *tere wufad*, de vierde maand van de natte tijd (eind september) dus aan het einde van de regens, en in Mogodé valt de belangrijkste dag van het feest op de eerste dag van de vijfde maand, eind oktober, (de eerste dag van de *gewela* viel op de eerste dag van de eerste regenmaand, dus exact vier maanden eerder).

Het feest start, zoals alle feesten waarbij bier gedronken wordt, met een vast aantal voorbereidingsdagen om het bier te brouwen. Deze maken een wezen-lijk onderdeel uit van het/feest, zoals het overzicht aan het begin van dit hoofdstuk liet zien, waarvan we hier voor het gemak het gedeelte van het *la*-feest nog wat nader specificeren:

Dag:
1. de *gewela* geven aan dat het tijd is om te beginnen
2. begin van de bierbrouwerij door *gewela* en *zamakwa*
3. begin van bierbrouwen van *zakwatewume* (mannen die een weggelopen vrouw heb-ben gehuwd)
4. brouwen
5. de *gewela* maken hun uitrusting in orde; de bruidegom construeert de over-kapping bij de hut van de bruid, die zelf naar haar vader gaat
6. de *makwa* komt met uitzet naar huis, alle *gewela* verrichten het voornaamste ritueel; eerste grote feestdag, grote dans
7. tweede grote feestdag; *gewela* beginnen hun ronde langs de belangrijkste mannen van het dorp
8, 9 en 10. het feest wordt door de jongelui voortgezet
11. afsluiting van alle feestelijkheden door dansen en fluiten in het veld

De eerste dag gebeurt er nog niet veel. De *gewela* hebben de voorgaande avonden de oude mannen geraadpleegd over de juiste begindatum. Op de goede dag gaan zij 's avonds na zonsondergang hun hut uit en roepen voor het huis "*kwa kwanja, kwa kwanja, pelɛmtɛm*" (leg iets uit de kleine kalebas in het water).
Die avond trekken zij het dorp door "*kwanjanja*" zingend, zodat ook de *zamakwa* en de vader van de *makwa* weten dat het nu tijd is om te gaan brouwen.
De volgende dagen zijn *gewela*, *zamakwa* en vaders van *makwa* druk bezig met bier brouwen. Een dag na hen beginnen de *zakwatewume*, die dit jaar een gescheiden vrouw trouwden, ook met brouwen.
Bier brouwen is inspannend werk en vergt veel energie, vooral omdat er erg veel bier gemaakt moet worden; zo maakte een bruidegom voor zijn *makwa*-feest ongeveer 300 liter rood bier. Verder maken de rituele voorschriften voor het brouwen so-ciaal contact tijdens deze periode ongewenst.

. De eerste echte feestdag is de vijfde dag; deze heet *lamehegeze* (het graven van palen voor de overkapping). De *tɛ* is nu in de kruiken gegoten en staat te fermenteren. In de loop van de morgen gaan de *makwa*, gekleed in schaambedekking en met een bandje met een kaurischelp om de pols, naar hun vaders huis waar zij de rest van die dag en nacht zullen blijven. Hun echtgenoten nodigen wat vrienden uit om samen de paalgaten te graven voor de overkapping bij de hut van de *makwa*. Hun diensten worden met bier beloond. Ook aan zijn schoonvader brengt de echtgenoot bier, 4 kruiken vol.

's Avonds komen de wijkgenoten de hut van de *gewela* binnen, en versieren de lans van de jongen met een strook nekharen van de ram, die zij vastzetten met een reep rode stof en een stukje giersthalm.
De volgende twee dagen zal het feest een religieus en sociaal hoogtepunt bereiken. Aangezien veel bezoekers daarvoor het dorp in zullen komen en een vlot verloop voor de initiandi erg belangrijk is, verricht het dorpshoofd op deze avond van *lamehegeze* een offer.

Voorbeeld 17:
Dorpshoofd *Wusuhwahwele* gaf de hoofdsmid opdracht om de krab te raadplegen: wat moest er gebeuren voor het *la*-feest (van 1972) om ongelukken te voorkomen? Op de vooravond van deze divinatie verrichtte hij zelf een offer met een middel dat hij van zijn vader geërfd had: hij sneed *rhwɛ metetebu* (een Cissus-soort) dat werkt tegen ruzie en doodslag, in kleine stukjes op de voornaamste dansplaatsen midden in het dorp. Niemand mocht hem daarbij zien om het offer niet te bederven.
Daarnaast gaf de krab aan dat hij gierst uit alle wijken van Mogodé moest verzamelen, malen en het meel eerst op zijn eigen *melɛ* offeren, op de ingang van voorhof en huis, op de plaats waar de *gewela* zich de volgende dag gaan verzamelen, op de rotsen waar de drie eerste clans dansen en tenslotte op de grote dansplaats.

In dit voorbeeld wordt er niet geslacht voor dit offer, maar de krab kan dat ook heel goed aangeven. Het is een belangrijke aangelegenheid, dit *la*-feest, en de hoofdman is zelf verantwoordelijk voor de goede gang van zaken.

Als voorzorg tegen ongelukken mag de hoofdman gasten ook niets aanbieden vóór het moment dat de *gewela* hun belangrijkste rituele daad (het oversteken van een riviertje) hebben volbracht.

Diezelfde avond kleden de *zakwatewume* zich in boubou's waaroverheen zij wollen koorden met grote kwasten dragen, een zwaard in de hand en rinkelbellen om de enkels. Buurtgenoten komen op bezoek en drinken wat bier, leveren commentaar op de "bruidegom" die wat voorzingt en danst als "warming up" voor straks, en vertrekken vervolgens samen met hem, zingend en dansend naar een huis waar wat smeden zijn voor de muziek. Kinderen lopen er achteraan en alle nieuwsgierigen

zijn welkom. Op verschillende plaatsen in het dorp komen zo de *zakwatewume* bij elkaar en dansen onder tamtam-geroffel tot een uur of tien 's avonds. De *zamakwa* beëindigen intussen hun brouwactiviteiten.

De volgende morgen, de ochtend van *dzeyirhwa* (oversteken van de rivier), begint het feest langzaam op gang te komen. De *zakwatewume* voegen een muts en een paar sjerpen toe aan hun tooi van de vorige avond en verzamelen zich bij de huizen van de vaders van de *makwa*. In de loop van de ochtend worden nl. de bruiden van dat jaar met hun uitzet naar hun echtgenoot gebracht, iets wat *berhe makwa* genoemd wordt (de *makwa* wegbrengen), een evenement dat altijd veel belangstelling trekt. Zo drinken, praten en dansen een aantal bruidegoms, buurtgenoten, een paar smeden en een flink aantal vrouwen in de voorhof van dat huis. Vrouwen helpen de vader om al zijn giften naar buiten te brengen in de voorhof. Omstanders geven continu commentaar op hoeveelheid en kwaliteit van de uitzet, want dit is de voornaamste attractie, te zien hoeveel een vader aan zijn dochter meegeeft. De hoeveelheid is afhankelijk van de grootte van de betaalde bruidsprijs en van de trots van *makwa* en haar vader.

Voorbeeld 18: Uitzet van *Kwayengu Kwada*

29 kalebassen gierst (twee à drie zakken)
2 manden met kleine kalebassen
2 manden met vlees
diverse emaille schalen
aardewerken kommen
1 matje voor de boule
1 knol + soda
2 kruikjes honing
1 zak zout
2 stokken om de boule te roeren

De gierst, waarvan hier 2/3 door de vader en 1/3 door de moeder is gegeven, behoort eigenlijk gemalen te zijn, maar de hoeveelheden zijn vaak te groot om allemaal vooraf te malen. Men strooit dan in iedere kalebas wat meel op de gierst. De vrouwen die een kalebas met gierst dragen, zetten er ook een vegertje van gras in.

Alle vrouwen, mannen en kinderen die zaten te kijken maken aanstalten om wat op het hoofd te nemen, wanneer de *makwa* protesteert en zegt dat het te weinig is. In dit geval is het juist erg veel, maar evengoed hoort zij te protesteren. Haar moeder zet een kalebas buiten en daagt de vader uit die met gierst te vullen; hij doet dit en zegt dat zijn dochter hier dan maar bier van moet maken.

Ieder neemt nu wat op zijn hoofd, en allen lopen in een lange rij achter *maku*

aan, die vlak voor vertrek haar ijzeren schort omgebonden heeft gekregen door een co-vrouw van haar moeder, of door een vrouw van een clan-broer. Vlak bij het huis van haar man stopt de *makwa* bij haar *yitiyaberhe*, haar sociale tweede vader. Daar zet ieder zijn lasten even neer, drinkt wat bier dat door de vrouwen van dat huis wordt aangedragen.

De laatste etappe is erg kort, en de *makwa* loopt zonder aarzelen het huis van haar man in, haar eigen hut binnen. De vrouwen uit haar clan (vrouwen van haar classificatore broers en vaders) beginnen te gillen en te roepen: "Haal dat bierdroesem van jullie maar uit de graanschuur, dan zullen wij onze goede gierst erin storten". Ze brengen hun waren echter rechtstreeks naar de hut van *makwa* en stapelen alles binnen op. Hebben ze hun handen vrij, dan proberen de aangekomenen het vuur bij de andere hutten uit te maken, terwijl de vrouwen van het huis dat proberen te verhinderen. Wie uiteindelijk wint is niet zo belangrijk, al zijn de gekomen vrouwen meestal in de meerderheid; alles bij elkaar is het een gezellige stoeipartij tussen de vrouwen.

De vrouwen die geholpen hebben krijgen allen een lik honing en wat rood bier als beloning (daarmee is voor één kruik honing het tegengeschenk al gegeven). Omstreeks 12 uur is de bruid zo weer terug bij haar bruidegom, die bij dit alles afwezig is. Later op de dag zal hij zich bij het feest voegen.

De scheiding in beheerstaken tussen man en vrouw (zie 2.3.) blijkt ook hier. Die uitzet is voor de *makwa*, niet voor haar man. Ook de gierst is van haar. Haar man kan en zal van haar vragen daarvan voor hem en haarzelf te koken, maar nooit zal zij haar co-vrouwen daarmee voeden. Wil haar man veel gierst, dan zal hij het moeten kopen; dit gebeurt vaak daar de man voor de hoeveelheden bier die hij heeft moeten maken behoorlijk wat gierst heeft verbruikt. Mocht de *makwa* van plan zijn bij haar man weg te lopen, dan smokkelt zij in de loop van de komende weken al haar bezittingen weer het huis uit, brengt ze onder bij haar vader of een vriendin en verdwijnt als haar hut leeg is.

De *makwa* heeft een jongetje bij zich, dat in de stoet het matje voor de boule droeg en bij haar blijft. Hij moet er namens haar vader voor zorgen dat zij bij haar man blijft en niet terug naar haar ouderlijk huis komt, na afloop van het *gewela*-ritueel van die middag.

Die middag slacht de zusterszoon van de bruidegom een geit, geeft de kop met twee poten aan de vader van het meisje, de rug en twee poten aan haar moeder, alles te bezorgen via een paar vrouwen die de *makwa* vergezelden en nog niet zijn teruggekeerd. Onder deze laatsten worden ook de brokstukken van twee stukken soda uit de uitzet verdeeld. Een vrouw van haar vader brengt tenslotte *makwa* een kruik water, neemt de hand van het meisje en dompelt die in het water, met de woorden: "Jij hebt nu genoeg om boule te koken. Nu moet je voor je

echtgenoot koken".

Tegen vier uur beginnen de *gewela* zich te verzamelen voor de afsluitende riten van hun initiatie. Stuk voor stuk zijn zij in vol ornaat gekleed: in schapenhuid en versierd met bronzen voorwerpen, kauribanden, en aan de lans de streng ramsharen die de dag tevoren daaraan is vastgemaakt.

Hun wijk- en huisgenoten hebben hen met droge koemest bekogeld toen zij hun hut uit kwamen. Het kleine helpertje is bij hen, ook de initiatiemoeder met een gierstestengel in de hand, en de oudere broer die destijds de huid heeft omgebonden; deze laatste heeft een schild bij zich waarop hij hard met een knuppel slaat. Op de plaats van verzameling, dicht bij een riviertje, wacht de hoofd smid hen op met een zandlopertrom. Telkens als een *gewela* arriveert onder luide krijgskreten van zijn begeleiders, voegt hij zich achter de smid. Samen zingen zij in een kleine cirkel lopend het lied "*kwanjanja*": *a, a, kwanja, kwanja,a, a, kwanja kwanja* (*kwanja* is een kleine kalebas). Telkens weer lopen de *gewela* zo zachtjes zingend achter de smid aan, in een steeds langere rij.

Een paar honderd meter de heuvel op verzamelt de rest van het dorp zich. De hele dag is er gedronken en gedanst, en men is klaar voor het sociale hoogtepunt, de grote dans op de centrale dansplaats. Men moet echter wachten tot de *gewela* de rivier door zijn.

Even voordien waarschuwt de hoofdman de jongens. Zij moeten er snel doorheen niet talmen, en als iemand hen aanraakt bij het oversteken van de rivier, moeten zij meteen met de lans steken. (De broers van de *gewela* kunnen nl. hun broe tje helpen bij het oversteken, maar proberen soms andere jongens te laten strui kelen, een kwaad teken voor die *gewela*).
Die jongens die geen echte Mogodéer zijn maar immigranten, gaan de rivier niet door, maar voegen zich bij de hoofdman. De andere *gewela* lopen gebukt achter de eveneens gebukt lopende hoofdsmid van hun dansplaats(je) naar de rivier. Dit bukken is, volgens de hoofdsmid, een uiting van deemoedig vragen. Men zegt niets, en de jongens lopen behoedzaam naar het water toe. Aan de andere kant staan hun begeleiders en begeleidsters te wachten, en iets daarachter kijken al le *makwa* van dat jaar toe hoe hun *mandala* (initiatiegenoten) de rivier doorsteken.

Bij het water gekomen rennen de jongens er snel doorheen, op hun initiatiemoeder en broer af die hen opwachten. De vrouw strooit sesam op hun rug, maakt het stukje giersthalm en het strookje rode stof los waarmee de ramsharen aan de lans vastzaten en brengt die naar de hut van de *gewela*. Hun broer hangt de rams haren nu los op de lanspunt.

Hiermee is de rituele kern van het feest voorbij; de jongetjes die met de *makwa* zijn meegekomen, "dwingen" de meisjes terug naar hun echtgenoot te gaan

door hen bij het bosje vezels dat zij als schaambedekking achter dragen vast te houden en zo naar huis te trekken, hierbij geassisteerd door de jongetjes uit de wijk. Daarmee is *makwa* definitief in huis bij haar man (al gaat ze uit huis wel rechtstreeks naar het feest).

> 's Avonds, als iedereen thuis komt van het feest, kookt het meisje vlees, boule en pindasaus, kiest de mooiste kommen en schalen uit, filtert de honing en brengt alles naar de hut van haar man. Haar helpstertje en het jongetje blijven die nacht in haar hut, zijzelf slaapt bij haar *zamakwa*, voor de eerste maal in zijn hut. Twee dagen later wordt het helpstertje met twee kommen honing naar huis gebracht.

Zijn de jongens de rivierbedding door, dan begint het grote feest. Alle mannen die dat afgelopen jaar een *makwa* of een vrouw hebben getrouwd, klimmen op twee rotspartijen aan de voet van de heuvel, de eerste drie clans op de ene, de andere clans op de iets lagere groep stenen. Al deze *zamakwa* hebben lange ruime boubous aan en een paardestaart in de hand, de standaard feesttooi; de mannen die een *kwatewume* (vrouw) hebben getrouwd die nog niet is weggelopen vóór het feest, hebben nu hun kleding compleet: veelkleurige wollen sjerpen met grote kwasten kruiselings over borst, rug en schouders, struisvogelveren erin gestoken, vilten mutsen op het hoofd, een zwaard in de hand en ijzeren bellen om de linker enkel. Smeden trommen als razenden, vrouwen gillen, smeden en mannen proberen erbovenuit te zingen, bij elkaar een waar feestgedruis.

Na een half uurtje heeft iedereen wel gezien wie dit jaar vrouwen of meisjes hebben getrouwd, en trekt de hele menigte langzaam de heuvel op, naar de eigenlijke dansplaats. De *kwatewume* met hun mannen vormen nu het centrum van de dans. De *kwatewume*-bruidegoms van één wijk dansen in een rij naast elkaar, hun vrouwen op een rij achter hen, allen met uitgestreken gezichten waarop geen emotie te lezen mag zijn. Vrouwen wissen het zweet van de voorhoofden en de smeden zorgen ervoor altijd vlak vóór de rij *zakwatewume* te spelen, want deze dans is vooral voor hun en van hen kunnen zij de meeste fooien verwachten. De *kwatewume*-bruiden zijn zo mooi mogelijk getooid: vroeger met oker, gekleurde banden en kaurischelpen, tegenwoordig met jurken, zonnebrillen, rode make-up, schoenen en sokken. Co-vrouwen houden paraplu's boven hun hoofd. De *makwa*-bruidegoms dansen aan de buitenkant van de menigte, in één wijde cirkel.

Overal staan mensen te kijken; al mogen alleen de Mogodéers dansen, deze feesten trekken grote aantallen bezoekers uit andere dorpen zoals er ook vanuit omringende dorpen de smeden komen spelen. In de buurdorpen worden deze feesten niet gelijktijdig gehouden; zij zijn net achter de rug of staan voor de deur. Men kan zich deze vrije dagen permitteren aangezien de grote drukte van de oogst nog moet komen, dus er is alle reden om een paar dagen in Mogodé te komen dansen

en drinken. Als de dans goed op gang is, laat het dorpshoofd, voor de gelegenheid te paard, als hij het na veel moeite even een beetje stil heeft gekregen, een zeer duidelijke waarschuwing horen: Iedereen moet rustig zijn, geen gevechten uitlokken, want wie ruzie zoekt komt hetzelfde uur nog voor het cantonhoofd te staan. Na zijn toespraak brengt hij zijn paard naar huis, en komt te voet terug om samen met een paar notabelen mee te doen aan de dans in de cirkel bij de *zamakwa*.
De *makwa* en *gewela* zijn toeschouwers in dit gebeuren en dansen hier niet mee.

De dans op deze eerste grote feestdag gaat door tot het helemaal donker is. Gasten slapen bij vrienden. Bij de pas gehuwden verzamelen zich vrienden, clan- en wijkgenoten om te drinken. Gegeten wordt er niet, want "welke vrouw zal koken als er zoveel bier is?"

Die avond komen de kleine meisjes uit het dorp, nog helemaal in feestkleding, alle huizen langs en zingen voor iedere *rhɛ*, op de wijze waarop de *makwa* in de grot zongen. Overal krijgen zij wat geld, bier of sesam. De *kwatewume*-bruidegoms dansen tot in de nacht door, in elke wijk een groepje, en gaan de huizen langs waar bier is, meestal bij de *zamakwa*, die erg veel hebben gebrouwen.

De volgende dag is er één van drinken en dansen, in die volgorde, en heet *Tletegweɛ* (lett. sluit de pijlkoker, de pijlkoker wordt veel gebruikt als feesttooi). Van alle kanten stromen de gasten naar het dorp. In de loop van de ochtend zijn er wat ruzies, vuistgevechten en zo, maar veel betekent dat niet, alleen dat er genoeg bier is. Het dorpshoofd gaat met een aantal notabelen huizen langs waar gebrouwen is, en vele anderen volgen zijn voorbeeld.
Tegen een uur of twee begint men hier en daar te dansen, een paar trommen roeren zich en langzamerhand warmt men zich op voor de dans. Op de weg verzamelen zich tot vier uur de dorpelingen en gasten, en trekken dan naar de dansplaats. Daarna herhaalt zich het programma van gisteren; dansen tot zonsondergang, nu met nog meer mensen dan gisteren. Na zonsondergang komen de meisjes lan zingen, en de *zakwatewume* blijven doordansen.

Hoewel een aantal gasten overblijft voor het laatste gedeelte van het feest, gaat het grootste deel naar huis en treft men de volgende dag een kleiner aantal feestvierders aan. Deze dag wordt *saferela* (vervolg-*la*) genoemd. De ochtend is weer om te drinken, de middag voor de dans. Nu zijn het vooral de jongelui die zich 's middags op de markt verzamelen. Dit is de eerste dag van de *gwemba*, een dans voor de ongehuwden. Onder begeleiding van een enkele trom dansen de jongens en meisjes in rijen achter elkaar, jongens apart en meisjes apart, de volgorde wordt bepaald door de lengte van de deelnemers, de langste gaat voorop. Eén jonge man heeft de leiding en samen met zijn assistenten moet hij zorgen

dat er geen ruzie komt, dat men netjes in rijen danst, in de juiste volgorde enz. Jongens en meisjes lijken elkaar niet aan te kijken en alleen tijdens de laatste dans van de serie is er direct contact. Terwijl de meisjes zingen, komt telkens een jongen naar voren met wat reukwater dat bij een handelaar ter plaatse kan kopen (50 - 100 CFA); hij giet het parfum over het meisje uit, stopt wat rolletjes pepermunt of andere gaven in haar jurk, terwijl zij met en onverstoorbaar gezicht doorzingt. Als "conspicuous giving" gooit de jongen wat kleingeld tussen de omstanders, geeft wat aan de smid en gaat naar zijn plaats terug. Zo kan een jongetje zijn a.s. *makwa* een cadeautje geven, maar ook een *makwa* van een ander "zoeken", zonder dat iemand er wat van kan zeggen.

De volgende dag, genaamd tweede vervolg van *la*, beginnen de volwassenen weer langzamerhand aan het werk te gaan en dansen alleen de jongelui; de volhouders onder hen breien ook de volgende dag nog een staartje aan het *la*-feest.

De dansen van de *gwemba* veranderen elk jaar een beetje; "modebewuste" jongelui gaan elk jaar eerst naar de feesten in Nigeria om nieuwe passen te leren. Zo veranderen ook de liederen van de meisjes elk jaar een beetje, en zijn ze meestal in het *ngkafa* (dialect van Michika).

De *gewela* hebben met het grote feest verder weinig rechtstreeks van doen gehad. Nadat zij op de eerste feestdag de rivier waren door gegaan, gingen zij allen naar *Kweji Kwala*, een lid van de *maze*-clan die "hoofd van de *gewela*" is. Zijn functie, die erfelijk is, bestaat voornamelijk hieruit dat de jongens hem moeten eren door het eerste bij hem te komen en hem het meeste bier te geven. Alle jongens plaatsen hun lans in zijn huis, geven hem bier en een paar van hen blijven er slapen. De anderen gaan naar vrienden toe of vragen in een willekeurig huis onderdak. De volgende nachten zetten zij de lansen achtereenvolgens bij vertegenwoordigers van de clans *makwiyɛ*, *maze*, *makwajɛ* (bij *Kwada Hwu*, zie voorbeeld 1, hoofdstuk 6) en *ngacɛ*. Deze vertegenwoordigers hebben, uitgezonderd de hoofdman, geen andere bijzondere functie dan dat de *gewela* bij hen komen, al wordt dit wel als een belangrijke taak beschouwd. Telkens wordt hetzelfde patroon gevolgd: de lansen blijven in huis, naar fratrie gegroepeerd, een paar jongens blijven in huis achter, en de volgende morgen sproeit de gastheer met gekregen bier op de lansen om de jongens, die nu mannen zijn, te zegenen met succes in jacht en oorlog en met vruchtbaarheid, ten einde hen te vrijwaren van ongelukken.

Wanneer zij op de tiende dag bij *Kwada Hwu* vertrekken, maakt deze de schaapshuid die zij aan hebben wat los. Nadat zij bij de *ngacɛ*-vertegenwoordigers hun lansen hebben neergezet gaan zij naar de put, waar hun helpertjes hun al op-

wachten. Die wassen daar de strook doek waarmee de ramsharen oorspronkelijk aan de lans vastzaten. De *gewela* voegen zich bij hen en wassen zich in de rivier met de schaapshuid aan. Daarna gaan zij naar huis om de huid af te doen.

De volgende morgen, de elfde dag dus, gaan de *gewela* tenslotte, allen nu in gewone feestkleding, naar een berg vlak bij *Rhwemetla*. Daar fluiten zij op koeie- en antilopehorens, ze eten met hun vrienden boule, vlees en saus en drinken bier, en allen dansen zo lang ze er zin in hebben. Daarmee hebben de *gewela* hun initiatieperiode besloten en zijn zij *mɛpehweta* (jongemannen, lett. zij die de huid hebben aangebonden) geworden. Tot het *beza*-feest (zie slot van 9.5.voorbeeld 17) houden zij hun hoofd kaal, op een strook door het midden na.

De *gewela* en *makwa* houden wat verplichtingen jegens hun diverse *mehteshi*. Zo moet de voormalige *gewela* zijn helpertje vlees en bier geven als die zelf geïnitieerd wordt, en de jongen slaapt dan de nacht na het oversteken van de rivier bij zijn ex-*gewela*.
Zij blijven vrienden en verrichten vriendendiensten voor elkaar. Steelt de ex-*mehteshi* een meisje, dan verbergt hij zijn a.s. bruid bij de grotere vriend. Wanneer de *gewela* na zijn initiatie-periode trouwt, dan helpt zijn *mehteshi* hem als een van de eersten. Hij zorgt zo snel mogelijk voor rood bier en geeft het zelfs nog ongefermenteerd. Bij huwelijk met een *kwatewume* geeft hij een paa weken nadat de vrouw in huis is gekomen, samen met andere vrienden 2 kruiken wi bier. Allen drinken dat met elkaar in het huis van hun pas getrouwde vriend op. Is de vrouw intussen al vertrokken, dan nodigen zij de ex-bruidegom uit en drinken het bij de ex-*mehteshi* thuis op.

De *makwa* heeft tegenover haar helpstertje de taak om, wanneer deze voor de eerste maal trouwt, haar boule te geven bij het huwelijksfeest en een geschenk bestaande uit een kalebas gierstmeel en witte soda wanneer het jongere meisje met haar uitzet bij haar man terug komt.

10.5. Vergelijking tussen *gewela* en *makwa*

"Zoals we voor de *gewela* doen, zo doen we ook voor de *makwa*", zei *Kuve Derha* ons eens. Op het eerste gezicht lijkt het er niet op. *Makwa* en *gewela* ritueel mogen dan beide kenmerken van een overgangsritueel hebben, de jongens en meisjes doen zeer verschillende dingen, zijn anders gekleed en door andere symbolen begeleid, worden door heel andere personen omringd.

Bezien wij echter de structuur van de riten, dan blijkt *Kuve* toch wel gelijk te hebben. *Makwa* en *gewela* doorlopen nl. een analoge serie handelingen mits men alleen de vorm beschouwt. Voor deze vergelijking moet ook de tijdfactor genegeerd worden; in de jaarcyclus is weliswaar juist die fasering van groot belang, maar de overeenkomsten tussen *makwa* en *gewela* komen alleen dan aan het li

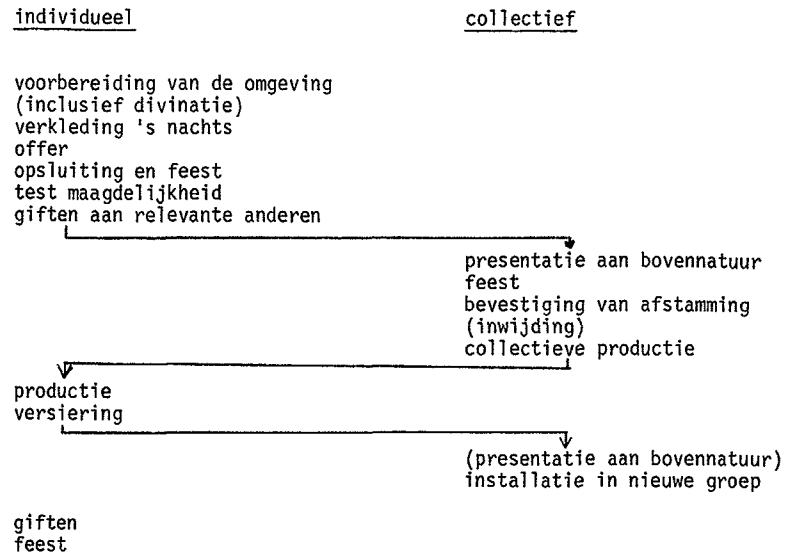
als wij tijdstip en tijdsduur van de verschillende onderdelen even buiten beschouwing laten.

Tabel 32: Opeenvolgende gebeurtenissen in het initiatieritueel

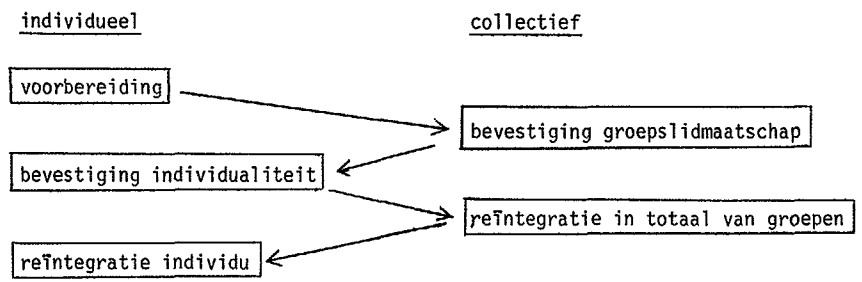
gewela	*makwa*
hut in orde maken	(hut in orde maken)
vlees en bier bereiden	(vlees en bier bereiden)
divinatie	divinatie
huid aangetrokken	schort klaargemaakt en aangetrokken
verzamelen zich bij de oude dorpsgrenzen	geroepen
bewoning afmaken	
offer	offer
zegen	
ingesloten in hut	ingesloten in hut
eetfeest	eetfeest
periode van beperkte bewegingsvrijheid	verricht taken van de vrouw
test op "maagdelijkheid"	test op maagdelijkheid
eten en dik worden	offer
	zegen
	introductie echtgenoot
versierd	periode van gereguleerde bewegingsvrijheid
eetfeest en zegen	
verzamelen zich	verzamelen in het veld
	verzamelen zich bij de smid
	lidtekens aangebracht
behendigheidsspelletjes	eten gezamenlijk op de rotsen
	kruipen naar de berg
verrichten proeven	zingen
verrichten *Mentsehe*-ritueel	verrichten *Mentsehe*-ritueel
langs weg van voorouders	wassen zich
libellen opjagen	gaan naar huis
jagen	
verbouwen in de natte tijd	verbouwen in de natte tijd
versieren zich	hun man versiert zich
	met uitzet thuisgebracht
worden door de rivier geleid	worden opnieuw naar huis gebracht
langs clanvertegenwoordigers	definitief in huis gebracht
feest	feest

De overeenkomsten zijn het sterkst in de periode vóór de natte tijd, vooral bij het gemeenschappelijk *Mentsehe*-ritueel en nemen af bij het *la*-feest.

De gemeenschappelijke structuur van de rituelen is dan als volgt: (tussen haakjes wat voor één van beide geldt).



Op een nog iets hoger abstractieniveau resulteert dit in:



De voorbereiding is vooral individueel. Daarin spelen de directe verwanten van meisjes en jongens een belangrijke rol, mét de rituele verwanten als initiatie vader/moeder en dergelijke. Deze laatsten hebben in de marginale fase een zeer voorname taak, terwijl in de laatste fase, die van de reïntegratie, vooral vrienden en leeftijdsgenoten domineren.

De overeenkomst in beide rituelen is op een vrij hoog abstractieniveau aanzienlijk, maar buiten deze formele structuur, op wat minder afstand, is het ook interessant om te zien wat precies de handeling is.

Tabel 33. Handelingen van *gewela* en *makwa*

handeling	*gewela*	*makwa*
voorbereiding	-allen tegelijk	-op verschillende dagen
	-kaal scheren op een strook na	-geheel kaal en later "helm"
	-bouwt zelf de hut	-man bouwt hut
	-bereidt zelf bier	-man bereidt bier
	-nieuw dak	-nieuwe overkapping
	-voedseltaboe	-geen voedseltaboe
tooi	-brons aan ledematen	-ijzer als schaambedekking
	-gordel van gevlochten vezels	-gordel van onbewerkte koehuid
	-kauri om schouder	-kauri om pols
offer	-plengoffer door initiatievader	-bloedoffer door mans vader
	-vast ritueel	-afhankelijk van krab
	-*melɛ* = steen op een open kruik, als enige	-*melɛ* = kruik, één van de vele in een kalebas
opsluiting en feest	-weinig gasten	-veel gasten
	-jongen eet zelf veel	-meisje drinkt alleen
	-'s nachts buiten	-'s nachts binnen
	-dekt zich overdag af met een zonwering	-dekt zich 's nachts af met regenwering
	-verricht mannenspelletjes	-verricht vrouwenwerk
	-vaders verwanten begeleiden	-moeders verwanten begeleiden
test op maagdelijkheid	-ijzeren armband in het eten (door smid gevoorwerp)	-eten in een dichtgenaaide kip (een door niet-smid geslacht dier)
symboliek	-getal 8 dominant	-getallen 2,4 en 6 dominant
	-lans	-kalebas
	-mimosa	-*keyitu*
	-tweetonige fluit	-ééntonige fluit
	-grote kalebas van mozu	-kleine kalebas van *mehteshi*
	-belletjes	-kralen
	-uitgerust voor oorlog	-uitgerust voor rouw (schort!)
fysieke omgeving	-grenzen van het dorp	-centrum van het dorp
	-overhangende rots	-grot
	-stenen muurtje	-platte steen
proeven	-springen (handeling met het lichaam)	-aanbrengen lidtekens (in het lichaam)
	-laten *mehteshi* zingen	-zingen zelf
	-zingen alleen begin van liederen	-zingen de liederen helemaal
	-rituele gezangen gericht op individu	-rituele gezangen gericht op dorp
	-verzamelen bij boom	-verzamelen bij de smid

handeling	*gewela*	*makwa*
Mentsehe-rituëel	-maximale bewegingsvrijheid	-geen bewegingsvrijheid
	-*kweperhwuli* rent van *Mentsehe* naar huis	-*makwa* rent van *Rhwemetla* naar *Mentsehe*
	-*mehteshi* geven vlees	-*mehteshi* geven drinken
	-*mehteshi* zingen	-*mehteshi* zwijgen
	-blijven op *Mentsehe*, eten niet	-blijven niet op *Mentsehe*, eten wel
	-rechtervoet op de berg	-rechtervoet in het water
	-deelt boule uit aan alle *mehteshi*	-eet samen met eigen *mehteshi*
la-feest	-krijgt versiering van de wijk	-krijgt voedsel van verwanten
	-ouden van de wijk belangrijk	-kinderen van de wijk belangrijk
	-gebogen de rivier door in volle uitrusting	-geknield de berg op, "naakt"
	-voorouders gevolgd	-naar *shala* toe
	-eindigen met een eetfeest	-beginnen met een eetfeest
	-krijgt voedsel voor eigen gebruik	-geeft bier aan anderen
	-oudere broer begeleidt	-jongetje (van vader) begeleid
	-slapen niet thuis	-slapen in nieuwe huis
	-houdt contact met *mehteshi* in natte tijd	-houdt geen contact met *mehteshi* in natte tijd

Ondanks de overeenkomst in type handeling, is de "vulling" ervan telkens anders, ja zelfs tegengesteld. In Lévi-Strauss' termen, de "armature" is gelij maar er is een andere "code". Een andere "message" zou daarvan dan het gevolg moeten zijn, en daarvan kunnen wij ons pas vergewissen als we de inhoud van het ritueel bezien. Dit blijkt in het *la*-ritueel. De tegenstellingen zijn in het *la*-feest het minst duidelijk; hierbij komen nl. nog andere participanten naar voren, die de oppositie *gewela*-*makwa* vervagen. In de dansfeesten van de *la* domineren nl. de *makwa* en *gewela* niet meer, hun rol is afgelopen.
De echtgenoten van *makwa* en vooral *kwatewume* daarentegen beheersen de dans, en in de dans relevante oppositie (dus na het laatste ritueel van de *gewela* waarbij zij de rivier door zijn gegaan) is niet meer die tussen initiandus en *makw* maar tussen *gewela* en *zakwatewume*; de jongen is dan man en dient niet met de vrouw gecontrasteerd te worden, maar als nog ongetrouwde man - zijn nieuwe sta tus - met de getrouwde man. Een paar tegenstellingen van die dans als voorbeel

gewela	*zakwatewume*
danst nauwelijks mee	is centraal in de dans
bronzen versieringen aan armen	ijzeren versieringen aan benen
hoofdsmid begeleidt met zandlopertrom	andere smeden begeleiden met gewone trom
met lans uitgerust	met zwaard uitgerust

De jongen is man geworden, niet alleen in de zin van een overgang van "monde asexué" naar "monde sexué" - die overgang is niet zo geäccentueerd omdat sexuele omgang met aanstaande echtgenote wel was toegestaan - maar die van *wuzege* (kind) naar *mepehweta* (iemand die de huid omgebonden heeft gekregen), een jonge dorpeling. Eerst was hij de zoon van één huis, behoorde tot een afstammingsgroep via zijn vader, nu is hij zelf dorpeling en clanlid, heeft hij zich gepresenteerd aan de vertegenwoordigers van de diverse clans, kent de weg van de voorouders en stichters van het dorp en is hij een volwaardig krijger, jager en landbouwer. Zijn mobiliteit is groter geworden, want hij zal nu meer dan voorheen andere dorpen bezoeken. De divinatie die tijdens het ritueel gedaan wordt, heeft als vast onderdeel aan te geven naar welke dorpen de jongeman wel en naar welke hij niet dient te gaan. Zijn net van relaties is veel groter en wijdmaziger geworden en zijn vrienden zullen nu een belangrijker plaats in zijn leven in gaan nemen. Hij is nu man en kan dus ook vrouwen trouwen, *makwa* huwen of vrouwen "stelen"; hij heeft dit echter nog niet gepresteerd, vandaar zijn contrast met de *kwatewume*-bruidegoms die deze volgende sport van de sociale ladder al hebben beklommen.

Het meisje daarentegen is in haar ritueel nergens geconfronteerd met het hele dorp. Haar is de afstammingsgroep en haar directe kring van verwanten in de handelingen duidelijk ingeprent. Haar groep is niet vergroot, zoals bij de *gewela*, maar verwisseld; in de loop van de huwelijksvoltrekking is de groep van haar bloedverwanten gaandeweg vervangen door die van de verwanten van haar man, terwijl de vertegenwoordigers van haar vader haar telkens weer terugbrengen naar haar man, of beletten naar haar vader te gaan. Zij is geen dorpelinge geworden, maar de echtgenote, huisgenote van een ander huis; de presentatie aan de bovennatuur was er één aan de *shala* van een berg, die niet het dorp vertegenwoordigt. Haar overgang van een nog-niet-vruchtbare fase naar een vruchtbare fase is veel belangrijker dan bij de *gewela*; alle zegens, symbolen en dergelijke richten zich daarop. Merkwaardig is dat zij in haar uitrusting meer aan de dood refereert dan aan de geboorte (zij danst in haar ijzeren schort voortaan bij begrafenissen) en in haar liederen juist aan het dorp vanouds. Ons inziens is dit de uitdrukking van de tegenstellingen waaraan de Kapsiki-cultuur zo rijk is.

De hoofdsmid plengt bier op het graf als afsluiting van de grafriten

De jongen wordt in het ritueel voorbereid op deelname aan een dorpseenheid die in vele opzichten feitelijk nauwelijks als eenheid kan optreden door de autarkie van de kleinste patrisegmenten. Het meisje is daarentegen "geimmobiliseerd" in het ritueel, maar zal in feite veel mobieler zijn dan de man, en haar mobiliteit is voor haar het dorpsniveau veel meer een realiteit.
De *gewela*, die dorpeling is geworden, zingt alleen van zichzelf (of laat van zichzelf zingen) maar de *makwa* die als vrouw te mobiel is om blijvend tot één dorp te behoren, zingt juist van het dorp dat zij zal gaan verlaten. Ook bij haar is er in het ritueel een verandering in mobiliteit, van een periode waarin zij opgesloten is (bij het roepen van de *makwa*), via een streng gereglementeerde beperkte bewegingsvrijheid geleidelijkaan naar de bewegingsvrijheid die zij als getrouwde vrouw heeft. Kenmerkend is het moment waarop de vertegenwoordiger van haar vader haar verhindert naar haar ouderlijk huis terug te keren; zij heeft dan een optimale bewegingsvrijheid, maar dat betekent nog niet dat ze terug naar haar vader kan gaan. Ook hierin is het zo dat haar mobiliteit niet vergroot is maar verlegd, veranderd. Zij dient in tegenstelling tot vroeger het dorp niet meer uit te gaan, anders dan voor een beperkt aantal redenen, zoals een gang naar de markt, en de vergroting van haar "areaal" kan alleen gebeuren door het verleggen van haar thuisbasis, d.w.z. door elders te hertrouwen.

Zo is er buiten de tegenstellingen man - vrouw, die noodzakelijkerwijs in de *gewela-makwa* oppositie is terug te vinden en die in de Kapsiki-maatschappij toch al een antagonistische relatie is, een duidelijk verschil te zien in uitkomst van de rituelen.

10.6. Begrafenis

Van de begrafenisrituelen zijn de slotriten in de jaarlijkse kalender ingepast en deze vallen in de maand voorafgaande aan de *makwa*-maand.
Het begrafenisritueel is zeer uitgebreid en van groot sociaal belang. Begrafenisfeesten vormen, zoals zo vaak in West-Afrika de meest voorkomende grote evenementen; in een dorp van gemiddelde grootte is er zo eens per drie weken een begrafenis, waarin het grootste deel van het dorp participeert.

Ook dit is weer een ritueel dat geruime tijd beslaat; daarom eerst een algemeen overzicht:

Dag -1. Overlijden, beperkte rouw, bekend maken sterfgeval
-2. Lijk wordt versierd; eerste grote dans door eigen dorp
-3. Lijk wordt versierd; tweede grote dans door eigen dorp en andere dorpen. Graf graven, begrafenis
-4. Boule-offer en maaltijd; regelen van kleding, offer van weduwe, eerste fase van grafheuvel voltooid
-5. Geen activiteiten
-6. Afsluiting van offer op graf, verder werken aan grafheuvel
± 16. Plengoffer op grafheuvel, regeling nalatenschap, afmaken grafheuvel

Tussen de begrafenisdatum en de eerste maand van het droge seizoen volgen dan nog een paar kleine rituelen. De hele rouwperiode wordt afgesloten in de eerste maand van de droge tijd (februarie-maart).

In het begin van hoofdstuk 9 stelden wij dat het cyclische karakter van het openbare Kapsiki-ritueel opvallend is. Dit blijkt in de begrafenis-riten uit de gemeenschappelijke afsluiting van deze riten in één maand waarin de rouw voor alle doden van het afgelopen jaar wordt beëindigd. Voorts is ook de uitvoering van de begrafenisdansen afhankelijk van het seizoen: soort dans en vooral type begeleidende muziekinstrumenten hangen nauw samen met het jaargetij

Er zijn talrijke variaties in het ritueel, al naar gelang de status van de overledene. De diverse statusonderscheidingen worden elk op zijn eigen wijze benadrukt; leeftijd, sexe, rijkdom, kindertal en al dan niet geïnitieerd zijn, zijn hiervan de belangrijkste. Daarnaast bestaan er regels voor de begrafenis van smeden, dorpshoofd, officianten in het dorpsoffer, jachtleider, leprozen, slachtoffers van pokken, in oorlog gesneuvelden, tweelingen, regenmakers, mensen wier dood gewroken moet worden en voor de smid die hoofd is van de ijzerbewerking.
De specifieke verschillen zijn niet altijd belangrijk; wezenlijker is het feit dat in een begrafenis de sociale identiteit van de overledene duidelijk blijkt. Iemand wordt begraven in zijn status als levende, en de statusvariatie in het dagelijkse leven staat borg voor verschillen in begrafenisritueel. Wij zullen ons daarom beperken tot de algemene opzet en uitvoering en alleen die varianten aanduiden die o.i. het meest relevant zijn. Daartoe richten wij de beschrijving primair op die kategorie die met de meeste égards begraven wordt, nl. een echte dorpeling, een "notabele".
In de onderstaande beschrijving zijn tussen de vele verplichtingen en riten eer aantal algemene trekken te onderkennen. De handeling van en rondom de overledene vertoont de eerste dagen een duidelijke escalatie; steeds meer mensen en

groepen worden erbij betrokken. Daarna volgt een afname van het aantal betrokkenen, totdat na de afsluitende rituelen de opvolging van de overledene door zijn zoon compleet is. Voor het zover is zal echter de sociale persoonlijkheid van de gestorvene in kleding, tooi en ritueel worden uitgebeeld. Opmerkelijk daarbij is dat in dat proces rolrelaties in de maatschappij worden omgekeerd. Zo zullen vrouwen in een gegeven situatie zich als mannen kleden en gedragen.

Sterft een oude man, dan waarschuwen huisgenoten of buren de hoofdsmid. De wijkgenoten horen het klagen, komen zien wat er aan de hand is, en rouwen mee met halfgezongen luide jammerklachten: "*Amaa, amaa*, waar ben ik nu? Wat moet er van mij worden. Zoon van de zon". Langzamerhand verzamelen wijkgenoten en familieleden zich zo in de *rhε* van de overledene. De hoofdsmid komt al spoedig met zijn zoon; hijzelf zorgt voor het lijk, zijn zoon voor de trombegeleiding van de dans. De aanwezigen beginnen meteen met rouwdansen, ritmisch bewegend op de tromcadanzen zonder specifieke passen. Vrouwen trekken hun *livu* aan en ondersteunen de trom door er ritmisch een kalebas over te halen. Deze eerste dag wordt er voornamelijk door de directe verwanten, buren en vrienden gerouwd.

Zoals reeds gezegd is er groot verschil in rouw bij een zeer oude dode en een jongere. In het laatste geval is men soms te verdrietig om te dansen, terwijl wanneer een oude man of vrouw een erg lang ziekbed heeft, men de dood soms een handje wil helpen:

Voorbeeld 19:
Kwasekwa, een oude vrouw, lag al twee weken op sterven; zij dronk alleen nog wat, at helemaal niet meer, sprak nauwelijks nog. Haar zoon nam toen wat stro van boven de deuringang en wat leem van de drempel en verbrandde dat in haar hut. Daarna tilde hij de zieke even op zodat de wind onder haar door blies. Normaliter moet dat voldoende zijn voor het overlijden, dus kondigde men haar sterven aan. Toen echter twee dagen later de dochters en schoonzoons met giften aankwamen was ze weer beter; ze dronk zelf haar eigen grafbier op! De rest van dit voor de smeden bestemde eten werd door de mensen die het brachten maar zelf opgegeten. Maar haar zoon zette door; een hele nacht liet hij vuur in haar hut branden, en ze stierf vier dagen later.

Later op de dag komen andere smeden met trom of *shila* (fluit).
Dans en instrumentatie hangt af van het seizoen. Trombegeleiding is altijd aanwezig; de trom is het instrument van de dood. In het begin van de natte tijd, wanneer de regens inzetten of moeten inzetten worden de *zuvu* gefloten, dezelfde die voor de jacht op de regen worden gebruikt. De eerste maal dat dit in een seizoen gebeurt blijft het dorpshoofd thuis. De groep *zuvu*-spelers gaat hem dan ophalen, speelt de z.g. *zuvu ha* (melodie van de regen) en neemt de hoofdman mee

naar de dansplaats.
Wanneer de gierst ongeveer een meter hoog is, mag er geen *zuvu* meer gespeeld worden (anders zou de wind de gierst vernielen), maar wordt de *shila* geblazen (door de smeden) als begeleiding van de trom.
De *shila* wordt uitsluitend bij begrafenissen gebruikt, terwijl de *zuvu* ook zonder aanleiding bespeeld kan worden.
Het *shila*-seizoen loopt ten einde met het *la*-feest, waarna alleen de trom de dansen begeleidt. Na de gierstoogst kan dan op trommuziek de *kwaberhewuzha* (ee schrikkeldans, zie onder) gedanst worden, bij die begrafenissen waar men niet te bedroefd is.

Oudere smeden helpen de hoofdsmid met zijn taken. Het lijk wordt door de smeden aangekleed in een grote blauwe boubou, het hoofd apart omwikkeld met doeken, en afhankelijk van het seisoen op de ereplaats van de voorhof (droge tijd) of van de ingangshut (natte tijd) gezet, zittend met de rug tegen de muu Een vrouw (dochter, echtgenote of buurvrouw) houdt de vliegen bij hem weg met een koeienstaart (bij een vrouw met een veger). Aan zijn voeten zet men een kom gierst neer, die later voor de hoofdsmid is, een kalebas met pijlschachter en (indien toepasselijk) een koeiestaart. Dit zijn aanduidingen van zijn activiteiten in dit leven: landbouw, jacht, oorlog en rijkdom. Bij een vrouw zijn dit kippen, kweek en een veger. Men is daarbij uiterst voorzichtig. Niets wat met de dode te maken heeft is onbetekenend. Zo mag deze gierst of kweek niet op de grond vallen en ontkiemen, want dan zouden de mannelijke resp. vrouweli nakomelingen zeer snel sterven.

Inmiddels zijn de zoons en zusterszoons gewaarschuwd; dezen gaan naar de omringende dorpen om de daar wonende nakomelingen en aanverwanten op de hoogt te stellen van het overlijden. Bij het sterfhuis gaan de rouwdansen door tot diep in de nacht; vooral de vrouwen dansen en klagen uren achtereen op het strakke ritme van de trom en de naargeestige klank van de kalebassen op de ij ren schorten.

Als de overledene een echte Mogodéer is, waarvan men aanneemt dat hij rech streeks van *Hwempetla* afstamt, dan volgt te middernacht een klein ritueel. Zijn dochter roept achtereenvolgens de verschillende bergen van Mogodé aan in de volgorde van Zuid-Oost naar Noord-West, vragend waar haar vader is. (dus tegengesteld aan de richting van de rituele jacht). Een buurman speel voor berg en antwoordt haar telkens dat haar vader naar de volgende berg i gebracht. Pas de laatste berg, *Meirgue* "zegt": "Ik heb hem genomen, hij is hier naar beneden gegaan".
Daarop barst de dochter in geweeklaag uit.

De aanwezige nabestaanden dienen voor bier en eten te zorgen voor de smeden, en tevens voor een geit voor elke dag dat de begrafenis duurt, van het m

ment van overlijden tot de dag waarop begraven wordt, drie meestal in totaal. Van deze geiten wordt er één deels voor de begrafenis gebruikt, de rest is honorarium voor de smeden. Is de man erg rijk of heeft hij rijke kinderen, dan wordt er een koe geslacht, tot grote tevredenheid van de smeden.

De begrafenistijd is als geheel een "periode de marge" waarin, kenmerkend genoeg, juist die groep die sociaal de mindere is het voor het zeggen heeft. Juist deze drie dagen beheersen de smeden het toneel, een situatie waarvan zij naar vermogen profiteren.

De volgende dag (dag nr. 2 van het schema) komen de smeden vroeg in de morgen naar de overledene toe. Het hele dorp weet nu dat iemand is overleden: als ze het al niet van iemand gehoord hebben, dan heeft het geluid van de trommen het hun zeker verteld.

In de loop van de ochtend verzamelen de jongelui zich om, gewapend met knuppels en zwaarden, *safa* en *haze* te gaan halen uit het veld. Deze twee planten resp. Combretum en Cymbopogon, vormen centrale symbolen en het zoeken ervan is een hele expeditie. Men haalt de *safa* en *haze* van heel ver, liefst van het gebied van een ander dorp. Juist dit soort expedities was vroeger vaak aanleiding tot oorlog; hoe meer verdriet men had, des te meer provoceerde men de tegenpartij. Ook de gewoonte om bij een begrafenis een vreemdeling te vangen, zijn hoofd te scheren, met oker in te smeren en hem daarna weer los te laten, droeg daaraan bij. Al wordt er geen oorlog meer gevoerd, agressie is er nog wel tijdens een begrafenisritueel. Ruzie tussen allerlei betrokkenen is normaal; geen begrafenis is compleet zonder een fikse palaver. Niet voor niets danst men met zwaarden, lansen, werpmessen en dergelijke.

Deze tweede dag wordt voornamelijk gevold met dansen en klagen.
Naaste verwanten beginnen daar al vroeg in de ochtend mee onder begeleiding van trom en fluiten. Binnen in huis zijn de oude smeden bezig het lijk gereed te maken voor de dans; zowel deze middag als de volgende zal de overledene nl. zelf deelnemen aan zijn eigen rouwdans. Daartoe wordt hij uitgebreid versierd en getooid, een werk waar een drietal smeden de hele ochtend voor nodig heeft.

Deze aankleding is erg belangrijk en de smeden besteden er grote zorg aan. De dode krijgt twee blauwzwarte kleden, boubous, aan, één lange waarin pijpen worden geknipt en genaaid; daaroverheen een korte die om het middel wordt vastgemaakt, zó dat er twee grote flappen aan weerszijden van de armen zitten. Hieroverheen komt de eigenlijke tooi. Clangenoten komen vroeg in de morgen alle paraphernalia brengen waarmee hun "broer" versierd gaat worden: gekleurde repen stof, wollen koorden met grote tressen, stekelvarkensstekels, pijlschachten en vilten mutsen. De smeden, geassisteerd

door een enkele zusterszoon van de overledene, wikkelen de repen stof kruiselings over borst en rug, waarbij iedere volgende doek iets smaller wordt gevouwen zodat alle kleuren zichtbaar blijven. In de doeken worden kruiselings stekelvarkensstekels gestoken in een driehoekig patroon, dat als geheel weer wordt omwikkeld met dikke wollen koorden met grote veelkleurige tressen aan het eind. Soortgelijke koorden en tressen worden ook over borst en rug gelegd, en op de schouders worden er telkens twee gekruist.
Eén en ander wordt waaiervormig afgezet met stekels. Door al deze doeken en versiering, soms nog opgevuld met opgevouwen dekens, is de meestal magere dode een dik persoon geworden.

Het hoofd krijgt de meeste aandacht, want juist in de versiering van het hoofd wordt de sociale identiteit van de overledene gesymboliseerd. De nek wordt opgevuld met doeken, strak omwonden tot het hoofd niet meer los bewegen kan. De mond wordt met een reep over het hoofd heen vastgezet. Een vilten muts wordt opgezet, twee of meer andere mutsen worden aan weerszijden tegen het hoofd gebonden, waardoor een kijkspleet over blijft voor de ogen. Door het voortdurend omwikkelen wordt ook de hoofdtooi heel breed.

Intussen hebben de jonge mannen uit het veld *safa* en *haze* gehaald, een belangrijk onderdeel van de tooi. Gekruist worden bosjes *safa* en *haze* in de hoofdtooi gezet, tweemaal twee *safa* en *haze* aan weerszijden, telkens met twee pijlschachten, ook gekruist. Is de man rijk genoeg geweest om een koe te hebben, dan bindt men twee horens aan elkaar en bindt die vast op zijn voorhoofd. Andere symbolen hangen af van zijn specifieke verrichtingen in het leven. Zo werd een man die ooit bij Eaux & Forets gewerkt had versierd met acacia-bladeren, krijgen vrouwen stekelvarkensstekels voor elke zoon die zij hebben en vegers op het hoofd.

Vlak voor het gezicht van de man komt een koeiestaart, die in de dans vrolijk boven zijn hoofd uit zal wapperen. Op zijn borsttooi zet men tweemaal twee pijlschachten, vanuit het midden naar de schouders toe, en in die schachten komen hanenveren. In de andere pijlschachten komen veren van kippen of andere vogels. Daarna worden de schachten omwikkeld met wollen koorden, zó dat de tressen van de uiteinden ervan afhangen. Ook het hoofd wordt verder met tressen versierd.
Tot slot worden één of meer stekelvarkensstekels horizontaal vlak onder zijn neus gestoken en aan weerszijden van zijn mond.

Het resultaat mag er bepaald zijn. De dode is indrukwekkend om te zien, en ieder kan in één oogopslag zien wat voor belangrijk persoon men hier voor zich heeft. Dit alles geschiedt binnenshuis. Van tijd tot tijd komen er mensen kijken, klagen even wat, doen een danspas en gaan weer weg. De smeden werken in een kalm tempo onverstoorbaar door. Zij luisteren alleen naar elkaar en besteden geen aandacht aan het vele commentaar van omstanders en nabestaanden. Zij zorgen er zelf wel voor dat alles goed vastzit. Het zou hun persoonlijke blamage zijn als ook maar één enkele doek, tres of pijlschacht tijdens de dans zou loslaten. In alle begrafenissen die wij hebben meegemaakt, is dit ook nooit gebeurd. Moderne hulpmiddelen, als spelden e.d. mogen niet gebruikt worden. De doeken houden zichzelf en elkaar op de plaats doordat ze zo strak zitten.

Voordat de smeden met aankleden begonnen, heeft een van de zusters het lij gewassen. Daarbij is het de bedoeling dat de zwarte opperhuid wordt weggewass

(men gebruikt gloeiend heet water) zodat de dode "als een blanke" aan de dansen deelneemt en begraven wordt. Niet elk lijk is na een of twee dagen zover vergaan dat dit makkelijk gaat, dus blijft het wel eens achterwege.

Tijdens het aankleden stijgt het aantal dansers sterk. Uit het hele dorp komen de mensen toestromen. Iedere nieuwkomer gaat even kijken naar de dode, beweent hem en voegt zich bij de dansenden.
Alle smeden uit het dorp zijn langzamerhand verzameld; zij helpen hetzij bij het aankleden, hetzij bij het trommen. Heel oude smeden zitten terzijde en leveren kritiek.

De relatie tot de dode bepaalt de tooi van de rouwenden.
De *livu* (ijzeren schort) kan gedragen worden door de *makwa* van dat jaar, de meisjes en vrouwen van de clan van de overledene én hun vriendinnen (men rouwt niet alleen!). De vrouwen die met clangenoten van de overledene zijn gehuwd, dansen behalve met hun *livu* om ook met een hak in de hand. Daarentegen dansen de vrouwen die tot de *hwelefwe* (matri-verwanten, zie 4.1.) van de overledene behoren met een kalebas in de hand. Daarbij zijn de leden van zijn *hwelefwe te ma* (matrilineaire verwanten) te onderscheiden doordat zij links-achter aan hun gordel een bosje *rhweme* (bonen-vezels) hebben hangen; de andere verwanten (*hwelefwe te za*) hebben dit rechts-achter. Clangenoten van de overledene hebben een band van gekleurde stof om hun middel, mannen zowel als vrouwen. Wat de mannen betreft dragen de zoons en broers van de overledene diens persoonlijke zaken, zoals pijlkoker, schild, koeiestaart of koeiehorens. Kleinkinderen dansen met een pijlkoker om de schouder. Alle kinderen en kleinkinderen hebben een stekelvarkensstekel in het haar; van hen dragen het eerste kind dat de man bij elk van zijn vrouwen heeft verwekt én hun kinderen een rode vilten muts (met de stekel er doorheen), die zij van hun moedersbroers hebben gekregen. De aanverwanten zijn vooral uitgedost met zwaarden, grote boubous, pijlkokers en sjerpen met tressen.

Tegen het middaguur zijn de smeden klaar met versieren. Buiten is een hele menigte aan het dansen in afwachting van de dode. Eén dochter heeft intussen de topafdekking van de hut en de bierhut van de overledene gehaald, ten teken dat de bewoner ervan is overleden. De smeden zetten de overledene op een stoel of een steen en gaan zelf bier drinken in de voorhof of ingangshut. Daar voegen de muzikanten zich bij hen en drinken samen het witte bier dat de nabestaanden hebben doen komen. Omdat met de muziek ook de dans stopt, staat iedereen nu te wachten tot de smeden believen klaar te zijn. Natuurlijk sporen de zoons en dochters de smeden tot haast aan, maar dezen laten zich daar weinig aan gelegen liggen. Dit uur hebben de smeden in handen en zij zullen daar ten volle van genieten! Een zoon haalt achter in het huis een stuk van de muur neer

en legt een mat in deze verlaging. Wanneer de smeden - eindelijk - klaar zijn met drinken, neemt de hoofdsmid de overledene op de schouders met de benen aan weerszijden van de nek; hij houdt de armen met zijn handen vast, danst er even mee in het rond, en zet hem op de mat in de muur neer. Buiten staat een andere smid, meestal een jonge, die de overledene op de schouders neemt. Achter de dode aan klimmen zijn kinderen over de muur heen, nadat een *kwesegwe* as op hun schouders heeft gestrooid. De vrouwen onder hen dragen hierbij hun *livu* over de schouder. De dans is nu weer gestart en alle dorpelingen drommen dansend en gillend om de smid en de dode heen, zwaaiend met lansen, zwaarden, kalebassen en hakken. Men zingt de *geza* (oorlogslied) en diverse rouwliederen, klaagt, jammert en rouwt. De smid loopt met het lijk naar een plaats waar ruimte genoeg is, en daar bereikt de rouwdans zijn hoogtepunt. De overledene danst nu met het dorp, neemt deel aan de charges die de mannen op elkaar uitvoeren en wordt beweend door de vrouwen. Voortdurend blijft de smid met het lijk in beweging. Hij moet dan ook regelmatig worden afgelost, want het is zwaar werk.

Hoe lang men met het lijk blijft dansen, hangt van leeftijd en sociale importantie van de overledene af. Bij een oude man, die zijn beste jaren gehad heeft, is het na een vijf minuten afgelopen. Met een jong overleden wijkhoofd danst men ruim een uur.

De weduwe van de overledene danst vlak achter hem met de koeiestaart in de hand, de andere verwanten er dicht omheen gedromd. Heeft men erg veel verdriet dan dansen de naaste verwanten zelf niet: je kunt te droevig zijn om te dansen (hoe normaal de dans ook is als expressie van rouw).
De dode wordt de ingang van het huis ingedragen en op zijn voorhof op de ereplaats gezet. Een vrouw blijft daar met een koeiestaart de vliegen wegjagen, terwijl zij zachtjes haar rouw zingt. "Ik ben nu de slaaf van de mensen", "Jij bent vertrokken zonder vaarwel te zeggen", "Hier zijn mensen om je te groeten", "Als je daarginds bent moet je aan mijn mensen zeggen dat ik hier gebrek lijd".

De dans gaat intussen door en het rouw-karakter kan nu wat verminderen. Vooral bij zeer oude overledenen zal deze overgang snel plaatsvinden. De aandacht van de smeden concentreert zich nu meer op de notabelen van het dorp en op de zoons en schoonzoons van de overledene. De oudere smeden binnen tooien het lijk weer merendeels af, leggen alle doeken en sjerpen in houten kisten die het eigendom van de clanleden van de overledene zijn.

Ten aanzien van die kleren heerst altijd onderling wantrouwen. De niet-smeden zijn ervan overtuigd dat de smeden alles zullen stelen waar zij de hand op kunnen leggen, maar aan de andere kant kunnen alleen de smeden dit

werk doen. Vandaar dat men meestal de kisten met kleren bovenop een graanschuur zet, waar iedereen ze kan zien, en niemand ze kan stelen.

Voorbeeld 20:
Tijdens de begrafenis van *Teri Ngwene* is er vlak voor de eigenlijke ter aarde bestelling ruzie over een stuk stof, dat zoek zou zijn. Lang geleden, herinnerde men zich, was er ook een doek weg bij de begrafenis van *Kweji Meha* en toen had dezelfde smid de begrafenis verzorgd, nl. *Deli Kwanyɛrhu*. *Teri Ngwene* had toen allerlei beschuldigingen geventileerd. Nu beschuldigt men de smid dat hij uit wraak gestolen heeft, maar deze ontkent dat hevig. Hij zegt dat hij destijds alleen maar de stof van de *gewela*-lans (waarmee de ramsharen vastzitten) heeft meegenomen. De zaak wordt beëindigd doordat de weduwe er bij komt en tegen *Deli* zegt dat hij zich niet hoeft op te winden zo lang de zoons van *Teri* hem niet bsschuldigen (wat ze niet doen). *Deli* geeft haar gelijk en zegt dat hij verder alleen maar naar *Rhwemetla* wil (voor het hanengericht).

Men laat de dode tot 's avonds op de voorhof zitten. Ieder die hem nog wil zien, kan hem nog "groeten"; wie dat nog niet heeft gedaan, doet het alsnog, want iedereen moet de dode zelf zien.

Tlimu Vandu Zeratɛ vertelt waarom: "De mensen die het nieuws van het overlijden horen, hun smaakt de boule niet meer. Zij moeten het lijk gaan zien. Zij gaan er heen, omringen het huis (als ze met een groep komen) en gaan er in. Als men ziet dat hij daar zit met een zwarte boubou aan, dan weet men zeker dat hij dood is. Daarna gaat men weer naar buiten. Daarom kunnen wij niet doen als de mensen in Nigeria (de Margui) die het lijk snel begraven en een pop maken van stro die zij aankleden en als lijk behandelen. Nee, men komt om het lijk te zien en te beklagen..... Men danst ook met het lijk, omdat men vroeger zei dat het lijk liep. Het danste te midden van de mensen".

Niet voor alle objecten waarmee het lijk wordt versierd zijn betekenissen aan te geven maar van verschillende toch wel. De *safa* en *haze* symboliseren de jacht, de gierstverbouw en de oorlog. De gekruiste stekelvarkensstekels vertegenwoordigen prestaties tijdens zijn leven: vijanden die hij gedood heeft, vrouwen die hij getrouwd heeft, gierst, jachtbuit en de koeien die hij gestolen heeft. Daarom komen oude vrienden soms tijdens het aankleden stekels aan de smeden geven om in de tooi te verwerken: De overledene heeft dan samen met hen iets dergelijks gepresteerd. De ene stekel onder zijn neus is er voor de enige dode die iedereen "maakt", nl. voor zijn eigen sterven. Was de overledene een groot man in de oorlog, dan gebruikt men rode stekels. Pijlschachten verwijzen eveneens naar oorlog, kracht en snelheid. Eén van de haneveren, een zwarte, is door de overledene altijd bewaard in het dak van zijn privé-hut Deze veer wordt ook op een pijlschacht gestoken en door een broer of zoon in bezit genomen vlak voordat de eigenlijke begrafenis plaats gaat vinden. Hij

erft daarmee de "kracht" van zijn vader of broer.
Overige haneveren symboliseren de *makwa* die hij getrouwd heeft en de graanschuren die hij gevuld heeft. Alle voorwerpen op het hoofd worden twee aan twee gekruist. Dit komt alleen bij de begrafenis voor en geeft aan dat "hij alleen onder de grond nog maar sterk is", zijn eigenschappen zijn niet meer van dit leven. Over het algemeen zijn de gebruikte symbolen polyvalent en worden in velerlei context gebruikt.

De volgende dag, de derde van het schema (men rekent de dag van overlijden voor een hele dag), wordt weer met dansen gevuld. Was het gisteren het eigen dorp dat zich in de dans verenigde, nu komen vertegenwoordigers van andere dorpen de begrafenis opluisteren. De boodschappers hebben het bericht van overlijden naar alle dochters gebracht, en de schoonzoons maken zich nu op om met hun broers, clanbroers en vrouwen naar het sterfhuis te trekken. De vrouwen hebben hiervoor wit bier gebrouwen, de schoonzoons hebben vlees gekocht of - als zij een kind hebben bij de dochter van de overledene - een geit geslacht. De vrienden helpen met bier, boule en vlees (deze bijdrage van vrienden wordt *yɛmu nehwene* genoemd - water om te huilen - en de boule *dafa ka*, geroepen boule).
Deze ochtend kookt men het vlees, maakt de boule klaar, filtert het bier en eet samen alvorens te vertrekken. Wat smeden zijn gehuurd om met trom en fluit de plechtigheid op te luisteren, want zonder muziek kan men dansen noch rouwen De vrouwen nemen de etenswaren op het hoofd.

Begeleid door de smeden gaat de hele stoet op weg; een dergelijke groep die de zg. *δafa zhange* komt brengen kan uit 30 - 100 mensen bestaan; de schoonzoons en hun broers en vrienden zijn fraai uitgedost met grote boubous, pijlkokers, mutsen, wollen koorden met tressen en struisvogelveren, ongeveer de uitrusting van de *zakwatewume* tijdens het *la*-feest.

Bij het sterfhuis gebeuren verschillende dingen tegelijk. In de loop van de morgen verzamelen een aantal zusterszoons van de overledene zich bij de oude smid die *maze kwele* is, het hoofd van de graven. Uitgerust met een graafstok met ijzeren punt, dissels en kalebassen gaat men naar de plaats die de overledene vroeger ooit eens in een wilsbeschikking aangewezen heeft voor zijn gra De oude smid legt een kalebas op de grond, trekt een lijntje er omheen, en laa de zusterszoons dan verder het werk doen. Zij graven die cirkel uit en verbreden het gat naar onderen toe, waardoor een kegelvormig graf ontstaat, ongeveer 1 m. à 1.30 diep met een middellijn van anderhalve meter. Tegen het middaguur moet het klaar zijn. De zusterszoons wassen en kleden zich en gaan dan naa de zojuist gearriveerde schoonzoons om hen geld te vragen.

Ondertussen is die ochtend het lijk weer versierd; het is nu klaar om uit te brengen en de eigen dorpelingen dansen als de vorige morgen. De groepen uit de andere dorpen horen aan te komen even voordat het lijk wordt uitgebracht. Wanneer een dergelijke groep arriveert, verzamelen zij zich eerst bij een naburig huis; de mannen doen dan met veel geschreeuw en zwaardgezwaai een schijnaanval op de dansende menigte, die deze aanval opgewekt pareert. De vrouwen (dochters van de overledene met hun dorpsgenotes) zetten de etenswaren in een naburig huis neer. Dit eten is primair voor de smeden want hun mag het aan niets ontbreken, maar dient tevens voor alle anderen die hier zullen blijven, zoals de dochters zelf.

Doordat uit vele dorpen de *mekwe* komen en zich in een groep verenigen, is deze dans de grootste van alle. Het is ook de meest afwisselende: ieder dorp heeft zijn eigen rouwzang (die men overigens wel van elkaar kent) en deze middag worden die alle gezongen.
De schoonzoons vormen hierin het centrale element. Zij moeten tonen dat de overledene zijn dochter terecht aan hen heeft gegeven.

> *Tlimu Vandu*: "Men danst als *mekwe* zo mooi uitgedost opdat de vrouwen kunnen zien dat men danst. Als de *mekwe* dat niet doet, weet men niet dat de dochter van die dode bij de *mekwe* is. De *mekwe* doet een pijlkoker aan, vlecht een band om het middel vlak bij het hart, neemt de boog en een groot mes in de hand. Hij is het die op de graanschuur gaat dansen, hoger dan de anderen, alleen de dochter van de dode danst ook op de graanschuur. De *mekwe* strooit geld. Men zegt dan: "Hij heeft goed gehuild; hij is een echte *mekwe*. Ik ga hem mijn dochter ook geven".

Inderdaad slingert de *mekwe* regelmatig geld in de menigte, vooral voor de smeden; dansen op de graanschuur is niet iedereen gegeven, en een schoonzoon zal dat alleen doen als hij het kan. Valt hij erin dan is hij de risee van het hele dorp.

Na het dansen met het lijk, dat plaats vindt als de conditie van het lijk het toelaat, krijgt de middag, zeker bij een oude overledene steeds meer een feestkarakter. Afhankelijk van het seizoen kan 's middags de *kwaberhewuzha* gedanst worden, een schrikkeldans die vooral de jongeren sterk aanspreekt.

> Na een paar inleidende dansen vormen zich twee grote cirkels, mannen buiten, vrouwen binnen, die tegen elkaar indraaien. Anders dan bij andere dansen horen hier wel specifieke passen bij, die de mannen al zingende tegelijk in de maat maken. Na een poosje stellen de vrouwen en meisjes zich op in de binnenkring met een lange gierststengel in de hand, en tikken onder de dansende mannen diegenen op het hoofd die hun wel aanstaan. Is de man dezelfde mening toegedaan, dan gaat hij naast de vrouw staan binnen de vrouwencirkel. De rij vrouwen die zo ontstaat zingt de mannenrij naast haar toe en vice versa. In het begin van de dans zijn de liederen beledigend en scabreus, maar wanneer mannen en vrouwen elkaar oog in oog zien verandert dat:

Voorbeeld 21:
kwaberhewuzha tijdens de begrafenis van *Mbeleve*

Vrouwen: Geef mij geld, waar ben je vandaag geweest?
Mannen: Het huis van *Kwada* (*Mbeleve*) is verloren
V. Ik wil met jou zijn
M. De vrouwen uit Yola zijn geweldig (er zijn veel vrouwen uit Nigeria
V. Ik doe zo met jou
M. Waarom beledig je mij?
V. Ik wil met jou zijn
M. Vrouw die niet kan sterven
V. Laten we samen gaan
M. Wat kan ik met je doen?
V. Laten we samen de dag doorbrengen
M. Mooie vrouw met de lange hals
V. Mijn broer
M. De bliksem moet je doden als je niet voor me bidt
V. Ik wil bij jou zijn

Echtgenoten kunnen geen bezwaar maken tegen wat man of vrouw tijdens deze dans doet of zegt, en heel wat *kwatewume*-huwelijken zijn het gevolg geweest van de schrikkeldans. De naam betekent dan ook "samen met de vrouw zijn", en hoe meer gasten uit andere dorpen er zijn, des te groter het animo ervoor. De ouden van het ontvangende dorp proberen soms wel de dans korte te laten duren, bang dat teveel vrouwen weglopen naar de vreemdelingen die nu als schoonzoon zo'n goede beurt maken.

De dans, die met de schrikkeldans snel op haar hoogtepunt is, loopt geleidelijk af tot tegen een uur of vijf maar een klein aantal mensen over is. Dan worden de voorbereidingen getroffen voor de eigenlijke begrafenis.

De dode heeft een koeie- of geitehuid aangekregen. Deze ochtend is een geit of koe geslacht de zg. *rhamca*. Een geitehuid wordt als een broek aangetrokken, pootstukken over de schouder van de overledene vastgemaakt als deze klein van gestalte is en de geit groot, of onder de armen als de verhoudingen net andersom liggen. Tegenwoordig raakt dit nogal in onbruik; het bezwaar is dat die ongelooide en onbewerkte huid snel krimpt, daardoor het lijk vervormt en volgens informanten sneller tot ontbinding brengt.
Koeiehuiden om het lijk in te wikkelen worden nog wel gebruikt, maar zijn dan ook een teken van rijkdom.

> Deze *rhamca* wordt niet met een mes geslacht, maar men probeert haar te smoren of de nek te breken. Was van de geiten van de vorige dag alles voor de smeden (voor een niet-smid zou het vlees ook geen smaak hebben volgens mijn informanten), het vlees van dit dier wordt verdeeld. Eén poot is voor de dochters van de overledene, één poot voor de zusterszoon, en één poot is bestemd voor de saus van het bouleoffer van de volgende dag. De rest is

voor de smeden, die het onderling verdelen; daarbij krijgt de hoofdsmid de kop en degene die het graf heeft uitgemeten de borst.

Over de huid heen komt een grote blauwe boubou. Deze wordt aan de zijkanten dichtgenaaid, de zakken worden er uitgesneden en aan een zusterszoon gegeven want geen dode mag met zakken in zijn kleding begraven worden. De omwikkeling van het hoofd is ook hier belangrijk.

De vader of broer van de vrouw of zoonsvrouw van de overledene, een *mekwe* dus, geeft zijn zuster of dochter een geit. Zij laat die door haar zusterszoon slachten en krijgt twee achterpoten en de huid (de rest is voor de zusterszoon). Die huid is voor het hoofd van het lijk (de geit heet daarom *kwe rembenkɛma* - de geit om het gezicht in te wikkelen), het vlees voor haar rituele maaltijd morgen.
Het hoofd wordt apart omwikkeld met deze geitehuid. Op het hoofd van de dode blijven twee pijlschachten met haneveren staan, als enige overblijfsel van zijn rijke hoofdtooi.

De hoofdsmid doet dit alles alleen; de omstanders, behalve de smeden meest naaste verwanten van de overledene, hebben allerlei commentaar. Zeggen zij teveel dan is de reactie van de smid: "Geef dan vlees en bier, als je wilt dat ik het anders doe". Als hij klaar is gaan de smeden eerst bier drinken, en weer moeten de anderen op hen wachten.

Een van de dochters haalt wat boule, die zij die ochtend gekookt heeft. De hoofdsmid legt een stukje boule op het hoofd van de dode, en eet het dan met de andere smeden op. Daarna gaan de naaste verwanten vlak voor de dode staan en houdt de hoofdsmid een kleine kalebas vol wit bier aan de overledene voor met de woorden: "Drink hiervan; we hebben je goed beweend; wees niet vervelend en doe ons niets aan". Hij neemt zelf een mondvol en spuugt het over de kinderen en nabestaanden uit: "Hier, je moet gezond zijn, heel gezond; krijg veel kinderen, ik ben niet jaloers".

De smid neemt het lijk op de schouders en loopt ermee door de gewone ingang naar buiten, waar nog wat dansenden hem opwachten. Na een paar danspassen met het lijk en een enkel rouwgezang, loopt hij snel voor de nabestaanden uit naar het graf, waar hij het lijk rechtop laat zitten met de voeten in de opening.

Nu hangt het van de doodsoorzaak af wat er verder gebeurt. Vermoedt men een soort inwendig abces, dan wordt de dode naast het graf geopereerd om te voorkomen dat de hele clan hieraan zou sterven.
Hiervan een voorbeeld:

Voorbeeld 22:
Kweji Kuve, een oude vrouw, werd om een dergelijke reden geopereerd. Haar

lichaam was na twee dagen al opengebarsten (een teken dat zij sexuele omgang met een smid had gehad). De hoofdsmid, *Deli Kwanyɛrhu* bij die gelegenheid, had zijn mes vergeten en moest met zijn handen de opening groter rukken. De nabestaanden namen hem dat allerminst in dank af, maar konden ern weinig aan doen. Om zichzelf te beschermen raakte de smid met een staaf ijzer achtereenvolgens zijn voorhoofd, dat van de overledene en weer bij zichzelf aan. Daarna verwijderde hij (met de hand) alle ingewanden uit het lichaam tot en met het hart en longen. Op één long vond hij een kleine aangetaste plek, en hij was zeker daarmee de doodsoorzaak te hebben verwijderd. De ingewanden bleven naast de grafopening liggen, werden eerst met wat zand bedekt en uiteindelijk door de grafheuvel.

Het is de taak van de smid repen van de blauwe boubou af te snijden en die aan de nabestaanden te geven. Onder dezen zijn geen echtgenotes of aanverwanten, alleen maar bloedverwanten; de groep bestaat uit hooguit een dozijn mensen. De familieleden zullen deze reepjes *shingli* tot aan de afsluitende rituelen dragen om pols, hals of lendenen, of in een tas.

Twee smeden laten het lichaam in het gat zakken, waarbij de armen boven het hoofd gekruist blijven. Zij spreken daarbij de dode aan: als hij gedood is moet hij zich wreken en nu handelen. Op het moment dat alleen hoofd en handen nog boven het maaiveld uitkomen, neemt een echte zoon of dochter van de overledene de twee pijlschachten met haneveren weg, pakt de rechterduim vast, strijkt die af, draait zich om en gaat rechtstreeks naar huis toe, zonder om te zien.

Hij of zij heeft de *ngki* genomen van de overledene, zijn eigenschappen. Rijkdom, slimheid en succes worden als eigenschappen van een persoon gezien en samengevat met de term *ngki*, die ook wel met *mpi* (leven) wordt gelijkgesteld. De jongen gaat rechtstreeks naar de hut van vader, doet de deur open, gooit zijn nog altijd samengebalde hand "leeg" in de hut en sluit de deur weer.
De pijlschachten met haneveren symboliseren dingen die de vader erg veel gedaan heeft: landbouw, diefstal, oorlog of jacht, en ook hiermee erft het kind eigenschappen van zijn vader.

De smid snijdt wat vezels af van de band die de kaak dichthoudt en bindt deze aan een ijzeren armband die een zuster van de dode hem geeft. Dan helpt hij het lichaam verder het graf in en gaat zelf ook het graf in om de dode goed neer te leggen.

Een man moet met zijn hoofd naar het Zuiden, voeten naar het Noorden op zijn rechterzij liggen met zijn gezicht naar het Oosten. Andersom komt een vrouw te liggen: hoofd naar het Noorden, gezicht naar het Oosten op de linkerzij.
Kleine kinderen worden zittend begraven, ook met het gezicht naar het Oosten; babies ook, maar dan met de handen op het hoofd: "om *shala* om nog een kind te vragen".

Iedereen kijkt even of alles goed ligt. De smid haalt dan de armband met vezels even over de linkerschouder van alle nabestaanden, die tot slot eerst met de linker- en dan met de rechterhand wat zand in het graf gooien. De eigenaresse van die armband zal die de volgende dag met een kleine voedselgift ophalen.

Daarmee is voor deze dag het afscheid van de dode voltooid. De smeden leggen een platte steen op de opening en schuiven de uitgegraven aarde er overheen. De stelen van dissels en graafstok waarmee het graf is gegraven worden er gekruist overheen gelegd en het werk voor de smeden zit er voorlopig op.

De smeden leggen een door en door zakelijke instelling bij het begraven aan de dag.

Voorbeeld 23: begrafenis van *Vandu Da*
Vandu was een bijzonder arme man. Voor zijn begrafenis kregen de smeden geen geit en daar zijn ze bijzonder boos over. Ze begraven zo snel mogelijk, rukken de banden van het hoofd en smijten ze op de grond. Zij geven de zoon heel even gelegenheid om de *ngki* te nemen, maar die maakt daar geen gebruik van: "Hij was zo arm; het is beter dat hij zijn armoe mee het graf inneemt". Tot slot gaan de smeden boos weg, en de volgende dag laten ze hun ontstemming nog eens blijken door op de riten die dan gehouden moeten worden niet te verschijnen.

Mochten er termieten in het graf zijn dan moeten de vrouwen betalen alvorens de smeden die eruit halen (om goede kippenfok te garanderen).
Bij normale begrafenissen zijn zij ontspannen. Zo maakt de hoofdsmid vaak grapjes als hij bezig is het lijk recht te leggen ("Nog niet volgooien hoor!") en hebben de andere smeden commentaar op de gebruikte steen ("Ik wil zo'n steen niet; die kraakt mijn ribbenkast") bij een hele dikke afsluitsteen. Jonge smeden laten zien hoe goed ze zijn door het lijk te dragen zonder de armen vast te houden en proberen indruk te maken doordat de lijklucht hen niets doet. De niet-smeden hebben nl. een grote afkeer van lijklucht.

Vooral bij de begrafenis zelf en de gebeurtenissen van deze derde dag treden variaties in ritueel op. Een vrouw wordt, vooral als zij hard gewerkt heeft en voor haar zoons *makwa* heeft kunnen bekostigen, als een man versierd, met *safa* en *haze*: één stel en één stekelvarkenssstekel voor iedere zoon en *makwa*. Ook haar rijkdom wordt op haar hoofd gesymboliseerd in de vorm van koeiestaarten. Op de ochtend van de derde dag gaat in zo'n geval een tiental vrouwen van haar wijk verkleed als mannen het veld in om *safa* en *haze* te zoeken voor haar uitdossing en termieten te graven om voor haar neer te zetten. In andere wijken zal men verhinderen dat zij termieten meenemen want daarmee verdwijnt het "geluk voor hun kippen" naar een andere wijk. De vrouwen moeten daarom ver het veld in.

Voorbeeld 24: Begrafenis van *Kwanyɛ Made*
Op de zandlopertrom begeleid door de vrouw van de hoofdsmid, gaan acht vrouwen het veld in gekleed met boubous en mutsen en met zwaarden in de hand. De smidsvrouw draagt een hoofdtooi van kattevellen als teken van haar status. Na een paar uur keren ze zingend terug, met de *safa* en *haze*, termieten en wat sprinkhanen (als wild). Ze zingen *geza za* (oorlogszang) en de mannelijke jammerklacht (*nehwene za*).
Bij het sterfhuis dansen en zingen ze als mannen, leggen al hun verworvenheden voor de dode neer, en pakken een gedeelte van de termieten weer mee om zelf geluk met hun kippen te hebben.
Vrouwen zowel als mannen hebben het grootste plezier in deze travestie. Toch breekt hierover een ruzie uit: één van de vrouwen die mee had moeten gaan is niet gekomen. Zij verdedigde zich door te vertellen dat haar baby ineens erg begon te hoesten toen zij op weg wilde gaan. Dat was een slecht voorteken dus ging ze niet. Het ritueel is wel leuk, maar niet onverbindend.

De rouwzangen voor een man en een vrouw verschillen wat; ook de begrafenis is iets anders: een vrouw wordt begraven met een kalebas op het roodgemaakte hoofd, de mond dichtgehouden met alleen een streng *rhweme*-vezels, terwijl de man een muts op heeft en nog een reep doek om zijn kaak vast te houden.

Sterft een jongen vlak voordat hij geïnitieerd zou worden dan versiert men hem als een *gewela*; hij wordt dan tijdens de begrafenis geïnitieerd. Zijn leeftijdsgenoten laten zich niet zien bij de dans. Men begraaft hem trouwens als het kan dezelfde dag want "je huilt dan teveel om hem thuis te houden". Hij wordt zittend begraven.
Ook meisjes die vlak voor hun huwelijk sterven worden snel begraven om dezelfde reden. Een grafheuvel wordt bij geen van beiden gemaakt.

Vermoedt men dat toverij de doodsoorzaak is, dan maakt een broer tijdens de begrafenis een klein grafheuveltje achter zijn huis en legt daar wat boule op. Tijdens de begrafenis zelf dragen de andere nabestaanden geen *rhweme*-vezels en na de begrafenis geen rouwbanden. Later komt de broer naar het echte graf en zet daarop met een mes een kruis in het zand: "Ik zal mijn broer betalen". Hij verzamelt de resten van de afgewassen opperhuid en bewaart deze om mee te nemen als hij het *Wuta*-ritueel gaat doen (zie 8.3.). Daarmee verhindert hij tevens dat de schuldige zich beschermt tegen *Wuta*; deze zou nl. *rhweme*-vezels en aarde van de plaats waar de overledene de huid is afgewassen kunnen nemen, de *rhweme* verbranden, de as op de slapen doen en de aarde in water opdrinken; daarna zou zijn schaduw nooit naar *Wuta* kunnen geroepen worden.

Leprozen worden begraven in een schapehuid en witte boubou, pinda's worden voor hen neergezet en de *ngki* wordt nooit genomen. Ze worden 's nachts begraven (anders bederven de pinda's) en er wordt niet met hen gedanst, tenzij zij van tevoren in hun "laatste wil" hebben gezegd niet vervelend te zullen zijn.

Een smid wordt erg snel begraven, aangezien niemand anders dan voor bier en eten voor de smeden zorgt. De begrafenis van een smid is een veel meer beslo-

ten gebeurtenis, waar de niet-smeden zich nauwelijks mee durven bemoeien.

Voorbeeld 25: Begrafenis van *Kuve Derha*, smidsvrouw
Tijdens de dans bieden alle jonge smeden zich aan om het lijk te dragen, trots op eigen kracht en kunde. De dans wordt gedomineerd door de smeden: "Niet-smeden hebben geen kracht om te dansen of op de *livu* te slaan, laten zij de vliegen maar wegjagen, dan kunnen wij dansen". En een ander: "Nu zal je eens zien wie kunnen dansen: dat zijn de smeden en geen anderen". Veel smeden pronken met hun *ʔhwɛ*, in koeie- of antilopehorens. Geen niet-smid waagt zich dan in hun midden. Aangezien *Kuve* tevens tweelinge is, dragen haar verwanten dadelbladstroken om het hoofd.

De ernst van de begrafenis blijkt ook uit andere dingen. Als er - wat tijdens ons verblijf éénmaal gebeurd is - twee doden tegelijk zijn, dan zorgt men ervoor dat de rouwdansen voor die twee niet ineenlopen; zij mogen elkaar niet "ontmoeten". Gebeurt dat wel, dan loopt men het risico dat telkens twee mensen dood zullen gaan i.p.v. één.

De begrafenis van speciale functionarissen, zoals de hoofdman, vertoont zeer specifieke trekken: Meek (1930) en Otterbein (1968) hebben daar al op gewezen.

De hoofdman wordt in het diepste geheim 's nachts begraven. Onder zijn graanschuur maakt men een graf, waarin een plankbed en een kruik met vlees worden gezet: *Maze* (het dorpshoofd) moet comfortabel zijn. Hij wordt niet gedragen maar "loopt" naar zijn graf: de notabelen (o.a. degenen die met hem op de berg offeren) geven hem een stok in de hand, houden hem overeind en duwen hem zachtjes aan naar het graf: "*hana merhe*, *hana merhe*" (dank hoofd, dank je wel hoofd). Buiten is geen dans; vreemdelingen worden het dorp uitgejaagd. De smeden slaan de zandlopertrom en men zingt voortdurend terwijl de hoofdman langzaam naar zijn graf schuifelt waar hij zittend wordt begraven. Het graf wordt alleen gesloten, de rest van de uitgegraven aarde wordt over het hele dorp verspreid. Daarna danst men zes dagen lang. De afsluitende rituelen gebeuren ook 's nachts.
Andere "functionarissen" zoals de officiant in het dorpsoffer, *mnzefɛ*, en degene die de leiding heeft over de jacht, worden ook in huis 's nachts begraven, zij het wel liggend.
Heel opmerkelijk is de begrafenis van degene die hoofd is van de hakproductie, de smid die *maze gedla* is. Voor hem wordt een smal graf gemaakt, waar hij zittend in wordt begraven. Daarna komen alle mannen uit het dorp met wat houtskool, en vullen het graf met houtskool op. Deze begrafenis vindt plaats op de vierde dag, en het lijk blijft de andere dagen in zijn smidse. Er is een speciale rouwzang voor deze gelegenheid, de rouwzang van de gierst: "Hier, mijn hak is gebroken, kan jij hem repareren? Daar is de man die de graanschuur vult!" Op de grafheuvel komen oude hakken, staven en houtskool te liggen.

De riten na de eigenlijke begrafenis vertonen minder variatie.
De volgende ochtend repareert men de muur en maken de dochters in alle vroegte boule klaar in de kalebas waarmee het graf is "gemeten", en koken saus van

reuzelvet, bonen en vlees van de gisteren geslachte geit. Samen met een paar broers en een smid gaan zij hiermee naar het graf. De vrouwen klagen, terwijl zij naar het graf toe lopen: "ik ben nu als een hond", "Waarheen moet ik nu gaan?", Voor wie is het huis?", "Ik dacht dat ik een persoon was, maar omdat jij er niet bent, hebben ze een ding van me gemaakt", "Wie zal ons nu helpen bij onze moeilijkheden?"
Eerst bouwen ze de grafheuvel gedeeltelijk op doordat ieder er zand op gooit, iedere hand een even aantal scheppen, daarna beginnen ze met het stenen muurtje. Als ze daarmee halverwege zijn, legt de smid een gebroken pot in het zand van de grafheuvel. De vrouwelijke nabestaanden plus de zusterszoon houden hun handen gespreid boven de pot en de smid laat wat boule in wat saus gedoopt over hun handrug in de pot rollen. Alle vrouwen krijgen een beurt en staan daar ook op, want dit draagt bij tot hun eigen gezondheid. Alleen zwangere vrouwen mogen hierbij niet aanwezig zijn. De smid sluit de pot af met wat bladeren en zand, en allen met uitzondering van de smid gaan even verderop zitten om de rest van boule en saus op te eten. De dissel-stelen worden weer gekruist op de tombe gelegd, waarmee deze *nerha δafa* (het werpen van de boule) is beëindigd.

Bij het sterfhuis hebben zich intussen de clanleden van de overledene verzameld. Zij hebben voor de versiering van de dode gezorgd - waarvan overigens maar een deel gebruikt is - en komen hun spullen nu weer ophalen. Voordat ze die krijgen moet eerst de *hwelefwe* (verwantengroep zie 4.1.) gegeten hebben. Alle leden van de *hwelefwe* eten de zg. *zhazha hwelefwe* een gekookt mengsel van bonen, ongemalen kweek en gierst; zij nemen eerst met de linkerhand, dan met de rechterhand wat uit de pot - zien daarbij goed toe of ze van alles wat hebben en eten samen de pot helemaal leeg. De *hwelefwe te ma* eet binnenshuis, de *hwelefwe te za* buiten. De familieleden laten zich dan door een smid het hoofd kaal scheren op een klein plukje op de kruin na, dat er bij de beëindiging van de rouw wordt afgeschoren. De haren worden later verzameld en verbrand.

Het tweede deel van de maaltijd bestaat uit de *δafa kwele*, lett. grafboule: witte boule met saus van kip. Vrouwen en leden van de clan eten dit op; veel tijd kost dit niet, want er is meestal niet veel. Daarna is het wachten op de kleren. De tijd wordt bekort met een genoeglijke kout en er hangt een zeer ontspannen sfeer, een zekere opluchting dat het voorbij is.

Soms komt er iemand te laat voor de begrafenis; hij heeft de dode nog niet gezien en beklaagd, en komt dat nu doen. Zijn jammerklacht valt als een steen in de kalme sfeer, en al zegt niemand iets, men is duidelijk verstoord: "Als iemand dan nog komt klagen, krijgen de anderen ook weer verdriet".

De weduwe scheert zich kaal maar eet het bonengerecht niet; zij gaat ook niet naar het graf, maar kookt later op de dag afzonderlijk boule en vlees van de geit die haar vader of broer haar gegeven heeft (de *kwe rembenkɛma* Met een paar vrouwen van broers of zoons van haar man gaat zij tegen de avond naar de weg en eet aan de kant van de weg de boule uit de persoonlijke kalebas van haar man. Na afloop slaat ze die kalebas stuk.

Een zusterszoon is intussen druk bezig met de kleren. Hij haalt een in de saus gedoopte giersthalm over de klerenkisten en geeft de mannen op hun aanwijzingen het hunne. Ieder van hen doopt zijn vingers in de saus, wrijft zijn handen ermee in, strijkt er even mee langs de kleren, en pakt alles in. De kleren zijn hiermee gereed voor een volgend gebruik en worden nooit gewassen; dat zou ook de kleuren maar doen verbleken.

Deze periode van wachten op de kleren eigent zich bij uitstek voor het bespreken van de doodsoorzaak; heeft iemand het idee dat er van magie sprake is, dan uit hij dat nu. Het voorbeeld 6.10. speelt zich ook af op een dergelijk moment.

Twee dagen later wordt het boule-offer op het graf herhaald, legt men wat *safa* en *haze* op het graf en maakt de grafheuvel wat verder af.

Ongeveer twee weken na de begrafenis verzamelen de nabestaanden zich in alle vroegte in het huis aan de overledene voor de *tɛ kwele* of *tɛ neimu* (resp. grafbier of tranenbier). Een van de dochters heeft boule gekookt en een kippesaus gemaakt. Allen eten hiervan. Een zusterszoon van de dode heeft rood bier gebrouwen en neemt een kruik daarvan mee naar het graf, en een zoon neemt de *gɛnga* van zijn vader mee, een langwerpige steen die deze in zijn voorhof had bewaard. Deze steen komt rechtop op de grafheuvel te staan. Bij een vrouw is dit haar maalsteen. Luid klagend loopt de stoet, vergezeld van een smid, naar het graf. "Ik ben nu alleen als een hond", "Waarom heb je mij alleen gelaten", "Je moet mijn vader zeggen dat zijn dochter hier lijdt". Bij het graf gekomen halen de zoons en dochters de disselstelen en graafstok weg, leggen de *safa* en *haze* terzijde en halen de offerrestanten weg uit het zand. Samen maken zij de grafheuvel af en zetten de *gɛnga* erop. De smid schenkt bier in zijn muts en plengt die op de *gɛnga*, over de handen van de nabestaanden: "*Kwelɛngelɛnge mbeli*" (laat iedereen gezond zijn). Met een volgende muts bier wordt de rest van de grafheuvel besprenkeld en daarna drinken allen uit de muts van de smid.

Dit is het moment waarop de schulden van de overledene geregeld moeten worden. Schuldeisers moeten zich nu melden. Zij krijgen het eerste bier uit de muts van de smid; liegen zij, dan sterven ze. Ook bespreekt men de uitstaande leningen.

Voorbeeld 26:
Na een dergelijk ritueel bij het graf van *Tizhɛ Kwebu* bespreken twee broers van *Tizhɛ* de situatie: Twee zwagers zijn in gebreke gebleven. Eén heeft de geit niet gegeven bij de begrafenis, de ander heeft nog maar acht geiten als bruidsprijs voor hun zuster betaald, en dat terwijl er al een kind is. Met het eerste geval weten zij niet wat zij aan moeten, maar voor het tweede is het recept duidelijk: hun zuster gaat niet naar haar man terug totdat hij wat geeft. Zegt hij iets, dan krijgt hij zijn acht geiten terug en is hij zijn vrouw kwijt!

Is de kruik leeg en zijn er geen schuldeisers, dan legt men de disselstelen (persoonlijk eigendom van de overledene) met de *safa* en *haze* naast de grafheuvel, neemt de graafstok mee en gaat naar huis.

Bij het sterfhuis wachten clan- en wijkgenoten hen op om samen de rest van het bier te drinken, als sociale bekrachtiging van dit ritueel. Daarna wordt de dakbedekking van de privé-hut van de overledene en van de bierhut weer weer in orde gemaakt.

Bij een belangrijk man legt men de *gɛnga* in het zand. Na vele maanden, nl. in de periode als de gele gierst (*magweda*) geoogst wordt, houdt men dan de *tɛ kwambegɛnga* (bier om de steen mee te plengen). De zusterszoon gaat met de hoofdsmid naar het graf, met bier dat door clan-leden gebrouwen is. De smid zet de steen rechtop, plengt bier op steen en graf met de woorden: "Zorg goed voor je kinderen" (de *gɛnga* stelt volgens de hoofdsmid de kinderen van betrokkene voor: geen kinderen geen *gɛnga*, veel kinderen dan een apart ritueel voor de *gɛnga*). Terwijl zij dat samen doen, zit de *hwelefwe* thuis te wachten en na terugkomst van de officianten wordt de overige *tɛ* gedronken.

In de periode van de droge tijd kan nog een enkel ritueel plaats vinden. Een *mekwe* die door omstandigheden de begrafenis niet heeft kunnen bijwonen, kan ongeveer een maand na datum met een groep smeden en begeleiders bij het sterfhuis komen dansen en klagen, een evenement dat *bukata* wordt genoemd. In diezelfde periode, meestal drie weken na de begrafenis komt de dochter naar het huis van haar overleden ouder en kookt daar de zg. *ɓafa kwelɛ mɛ cɛ* (boule in de ingang van het huis). Familie, vrienden en buren komen mee eten van de witte boule en het kippe- of geitevlees.

Deze tussentijdse riten zijn eenvoudig en kort. In de eerste maand van de dr tijd (februari maart) wordt voor elke begrafenis die het jaar daarvoor heeft plaatsgevonden, de zg. *tɛ shingli* (bier van de rouwbanden) gehouden, voor iedere dode afzonderlijk. De nabestaanden spreken een datum af met een smid en zorgen voor een behoorlijke hoeveelheid bier.

De avond vóór het eigenlijke ritueel gaan de directe nabestaanden vlak na zo ondergang met de smid en de oude offerkruik van de overledene vol bier naar het

graf. De smid plengt een kalebas bier op de *genga* en één op de grafheuvel met de woorden: "Mogen je kinderen gezond zijn en veel kinderen krijgen". Een derde kalebas bier wordt door zoons , dochters en verdere *hwelefwe* van de overledene bij het graf gedronken. Men laat de rest in de kruik op het graf de nacht overstaan.

In de loop van de volgende morgen verzamelen zich in de voorhof en ingangshut van het sterfhuis de oude mannen van wijk en dorp, vrienden die bij de begrafenis hebben geholpen met de *δafa zhange*, aanverwanten en *kwesegwe* van de overledene of diens zoon, en buurtgenoten. De smid is er al vroeg bij, scheert de hoofden van de kinderen en andere rouwenden kaal, snijdt hun *shingli* door en verbrandt één en ander.
Als voorbeeld de *tɛ shingli* van *Mbeleve* van de *zeremba*-clan (zie voorbeeld 21).

Voorbeeld 27:
Er wordt gezellig gepraat; men heeft het over de voorbereidingen van de *makwa*-feesten (volgende maand), heeft commentaar op een nieuwbakken offerkruik, die in het midden staat en wat zwart geblakerd is.
Een paar oude mannen klagen dat de jongens zoveel *makwa* uit andere dorpen trouwen, ook uit Gouria, en dat deden ze vroeger niet. De mensen uit Gouria willen het eigenlijk ook niet en nu moeten de jongens zoveel meer betalen. Een oude man zakt door de lege kruik heen waar hij op zit. De zoon van de overledene is nogal boos want die kruik is niet van hem en wil een derde ervan beschuldigen. De oude man is nl. van zijn eigen clan, en hij kan hem daarom niet om vergoeding vragen. De zusterszoon van *Deli Mbeleve*, de oudste zoon van de overledene, krijgt van *Deli* een kruik bier en een pot met twee stukken tabak aangereikt en begint het rode bier in te schenken. Dit is de *tɛ kwarha dzeve kadza durhwu* (bier om met de hand de pot in te gaan). De oudste van de *zeremba*-clan drinkt het eerst, giet wat bier op de ingangspoort van het huis en zegt:"Laat de zoon goed gezond blijven en een vrouw vinden" (deze zoon heeft nl. het huis van zijn vader geërfd, maar is weer vrijgezel). Daarna drinken achtereenvolgens de zoon, de ouden van de andere clans en de rest van de aanwezigen. Er zijn veel gasten dus haalt de zoon nog wat kruiken bier. De smid legt zijn muts op de grond bij de zusterszoon en krijgt van iedere kalebas bier wat. De oude *zeremba* geeft de zusterszoon het sein om de tabak te pakken als de eerste kruik leeg is. Deze pakt de twee stukken uit de pot, geeft de oude *zeremba* het grootste en neemt zelf het kleinste. Beiden verdelen de tabak verder onder hun clangenoten.

Als het zover is, vertrekt de smid met de directe nabestaanden van de overledene en een moedersbroer naar het graf, met nog een kruik *tɛ* en gemalen kweek. Ieder kind van de overledene heeft een *melɛ* bij zich. Voor die kweek heeft een dochter van de overledene gezorgd: één deel is voor de smid, één voor de moedersbroer en het laatste deel wordt nu voor het ritueel gebruikt.

De smid zet alle nieuwe *melɛ* op de grafheuvel, giet *tɛ* uit de kruik die er al stond in zijn muts, mengt er een brok gemalen kweek doorheen en geeft alle aanwezigen ook een stuk. Hij sluit dan de openingen van de nieuwe *melɛ* met wat gemalen kweek af en decoreert de nieuwe offerkruiken verder met *safa* en *haze*
Men is hierbij zeer voorzichtig om geen korrels kweek (of gierst) op het graf te laten liggen; mochten die ontkiemen, dan sterven de kinderen.

Gwarda, de smid die dit ritueel voor *Mbeleve* verricht, plengt het mengsel van bier en kweek op de rechtopstaande stenen over de handen van de kinderen heen. *Gwarda*'s zoon *Kwada* houdt ook zijn handen in de bierstroom aangezien beide smeden tot de *zeremba*-clan behoren en verwant geacht worden. Onder het plengen zegt *Gwarda*: "Je moet goed zijn, je bent beklaagd ga nu maar, wees niet jaloers en zorg goed voor je kinderen. Zij moeten veel kinderen krijgen, en jij moet niets beletten".
De kinderen van *Mbeleve* nemen caïlcedraatolie en oker, wrijven de *genga* daar mee in en maken ook hun eigen hoofd en benen rood.
Smid en kinderen samen drinken nu de rest van het mengsel *tɛ* en kweek op. Daarna houdt *Gwarda*'s zoon een lange redevoering tegen de dode van ongeveer dezelfde strekking: *Mbeleve* moet niet vervelend zijn en nu eens zorgen dat *Kwada* kan trouwen en kinderen krijgt, zodat zijn vrouw niet wegloopt.
De kinderen klimmen de grafheuvel op. *Gwarda* neemt een mondvol bier-met-kweek en spuugt dat over hen heen onder het uitspreken van een zegen. Bij één dochter zegt hij: *Kwelɛnge nza na pa shala ndeke wuzege* (blijf gezond en moge *shala* je een kind geven). Bij een zoon: *A yitiyanga tlete rhu ne rha, mba nkɛ kedlɛ nga rha a na kewuve male kayake nganga, kala 'ya yake ngankɛ* (dat je vader je moge beschermen, dat hij niet meer jaloers mag zijn, jij een vrouw trouwen en jij je eigen kind mag verwekken zoals hij het zijne verwekt heeft.

De moedersbroer van de kinderen helpt de kinderen tot slot altijd van de grafheuvel af door hen één voor één op zijn schouders te nemen en een eindje verder op neer te zetten. Hij draagt de kinderen daarbij net zoals de smid het lijk droeg. De nabestaanden nemen dan hun *melɛ* mee naar huis en de smid slaat de oude offerkruik stuk.

In dit geval protesteert de oudste zoon; zijn eigen *melɛ* is die zwartgeblakerde, en hij dacht beter die van zijn vader te kunnen nemen.
Smid *Kwada* echter wil er niet van horen: *Mbeleve* was een heel kwaaie, en het is veel beter dat hij hij goed weg is!!

De nabestaanden gaan nu terug naar hun eigen huis, waar vrienden op hen zijn blijven wachten. Alle kinderen van de overledene hebben *tɛ* gebrouwen. De vrienden die hen destijds hebben geholpen zijn uitgenodigd. Omdat het nog droge tijd is en niemand veel te doen heeft, zit het huis vol met "vrienden", maar diegenen die echt geholpen hebben krijgen een voorkeursbehandeling met het bier.
Deze middag gaat de weduwe (of gaan de weduwen) voor de eerste maal naar het graf. Zij neemt een kruik rood bier mee, plengt dat op het graf, zweert dat zij hem trouw is geweest en vertelt haar man dat het nu lang genoeg is geweest:

Zij moet nu hertrouwen, laat hij het haar niet kwalijk nemen. Daarna hertrouwt zij hetzij met een (clan)-broer, hetzij met een ander (voor de condities waaronder zij al dan geen leviraatshuwelijk aangaat, zie 5.6.).
Heeft zij vóór die tijd sexuele omgang met een andere man gehad, dan gaat zij niet.

Clangenoten brengen die middag een geit of een haan voor het eerste offer op de nieuwe *melɛ*. Bij een overleden vrouw is dat één dag na de *tɛ shingli*, twee dagen bij een man. Dit offer wordt *kapsa kwufuru* genoemd (slachten in het verborgene) en lijkt erg op een normaal *melɛ*-offer; de kruik is alleen nog afgesloten met kweek en versierd met *safa* en *haze*.

> *Deli Mbeleve* slacht in alle vroegte een haan als eerst offer met de woorden: "Hier, ik slacht, geef me gezondheid, geef me een vrouw en laat me kinderen krijgen zodat ik weer op je kan slachten".
> Daarna roostert hij de kip en wacht op zijn broers om samen de *tɛ* uit de *melɛ* te drinken en de haan te eten.
> Later in de ochtend komen de wijkgenoten drinken, zoals ook bij een gewoon offer.

Hiermee is de nieuwe *melɛ* in gebruik genomen, een *melɛ* die voortaan met *yita* (vader) of *ma* (moeder) aangesproken zal worden. De kruik die vadersvader voorstelde, blijft stukgeslagen op het graf liggen. Ook het huis is nu definitief door één van de zoons in gebruik genomen; na de *tɛ shingli* is hij de man die daar thuishoort: hij heeft zijn clangenoten van tabak voorzien, en zijn overleden vader moet nu goed voor zijn zoon zorgen, opdat het de *rhɛ* goed gaat.

10.7. Begrafenis en de cyclus van het ritueel

In de begrafenisperiode zijn de zaken anders dan anders en staan vele sociale relaties op hun kop. Zo hebben de smeden het voor het zeggen tijdens de drie dagen van de rouw, verkleden de vrouwen zich als mannen en slaat de smidsvrouw de trom. Andere voorbeelden zijn: de vader van het meisje geeft een geit aan haar man, het lijk verlaat het huis door en over de muur heen, de nabestaanden drinken uit de hoed van de smid, er wordt geslacht zonder mes, de geschoren haren worden verbrand, de gierstkorrels en kweekkorrels mogen juist niet ontkiemen, enzovoort, allemaal zaken die normaliter net andersom gebeuren. Daarnaast komen de sociale verhoudingen juist scherp naar voren: de versiering van het lijk weerspiegelt zijn status (of de rijkdom van de nabestaanden), op zijn graf komen symbolen van zijn kinderen of specialisatie, de relatie tussen de aanverwanten en de dorpen onderling worden duidelijk geëtaleerd. Over het algemeen wordt alles wat direct met de overledene betrokken is rechtstreeks uitgebeeld (zijn eigenschappen, zijn relaties met anderen, zijn bezittingen)

en worden de hoedanigheden van de levenden en hun onderlinge relaties omgedraaid.

Door alle kleinere en grotere rituelen heen komt, net als bij de initiatieriten, wel een bepaald systeem naar voren. De eerste drie dagen kenmerken zich door een voortdurende schaalvergroting van de rituelen; eerste dag familie en wijk, tweede dag eigen dorp en de derde dag de verzwagerde dorpen.
De familie van de overledene zorgt voor de smeden, de clan voor de versiering en aankleding van het lijk en de schoonfamilie voor eten en drinken.
Tijdens deze drie dagen is de overledene sociaal gezien nog niet dood. Hij leeft zijn leven nogmaals in zijn symbolen, waarvan alleen het feit dat deze gekruist worden duidt op een onmiddellijke eindiging van deze fase. Hij verlaat niet echt zijn huis, maar woont nog thuis; hij gaat slechts door de muur naar buiten. Om de dode als levende te kunnen behandelen moeten de levenden ook anders zijn, anders dan normaal. Vandaar dat de relaties met de dode normaal en de relaties tussen de levenden omgekeerd zijn.

In de handelingen van het lijk is ook een zekere schaalvergroting te bespeuren: de eerste dag zit de dode op zijn eigen plaats, de tweede dag danst hij mee met het dorp en de laatste dag vliegt hij aan het einde van de dans naar zijn graf; de vleugels van zijn boubou zijn daarvan een duidelijk symbool. Niet alleen daaruit en uit het rennen van de smid blijkt dat de dode vliegt, maar ook uit een mythe. De begrafenis is één van de weinige Kapsiki-riten waarvoor een mythe het "charter" biedt, een van de centrale mythen van *Hwempetla*, de culture-hero van de Kapsiki van Mogodé en omstreken.

> (*Hwempetla* heeft na tal van heldendaden geprobeerd zijn dood te voorkomen door zich voor de dood - een persoon - te verbergen. Dat lukte niet maar hoe zou gelukt zijn als de "kweek" groot genoeg was geweest).
> Hij weet dat hij gaat sterven en spreekt zijn *mibimte* (laatste woorden)
> "Als de kweek groot genoeg was geweest, dan had ik kunnen blijven", zei hij.
> "Wat betreft de regen, alleen *shala* kan regen geven. Ga niet bij iemand om regen vragen, om je kansen niet te verspelen; het is beter naar mij toe te komen, dan ga ik *shala* vragen ons regen te geven", zei hij, "Vergeet de kweek niet; als iemand sterft moet je kweek doen in alle dingen die je eet. Als die groot genoeg is, is dat het enige dat je tegen de dood kan beschermen", zei hij.
> "Maar als ik dood ben, ga ik het volgende doen. Die stier daar, in zijn huis gaan jullie me wikkelen. Jullie gaan me niet begraven in een graf, zoals de andere mensen; ga kijken in het oude huis van mijn grootvader, om het graf te vinden waar ik mezelf heb begraven. Je zult het herkennen aan de vliegen. Ik ga samen met een ander" zei hij, sprekend over de vrouw die met hem zou gaan. Tegen zijn vrouw (*makwa*) zei hij dat zij de staart van de stierehuid waarin hij was gewikkeld goed moest vasthouden tijdens de dans. Hij stierf, en toen de smid hem op de schouders had genomen, gewikkeld in de koeiehuid, greep zijn *makwa* de staart ervan beet en samen vlogen ze door de lucht. De mensen zochten in het veld op de plaats die hij gewezen had, en ze vonden twee gaten in de grond waar de vliegen omheen zoemden. Daar bouwden zij twee

grafheuvels op, een kleine voor de vrouw, een grote voor *Hwempetla*. Dat is de plaats die de mensen nu *shala* noemen".

In deze mythe worden een aantal belangrijke elementen van de begrafenis genoemd: dat er kweek gebruikt moet worden bij de slotriten, dat de dode in een stierehuid wordt gewikkeld (daarom wordt een geitehuid ook een stierehuid (*rhamaa*) genoemd), en dat de *makwa* in de dans vlak achter haar man danst met de staart. Daarom loopt de smid zo te rennen met het lijk: in het begrafenisritueel wordt de mythe weer opgevoerd. Iedere dode is een beetje *Hwempetla*, die naar zijn graf vliegt.

Na de schaalvergroting van de eerste dagen volgt een snelle schaalverkleining. De dode wordt alleen door de familie gevolgd, die daarin afscheid van hem neemt als levende. Bij dat afscheid verliest hij een stuk persoonlijkheid: hij draagt zijn eigenschappen over op zijn nageslacht en gaat zonder identiteitssymbolen het graf in.
Daarmee is hij "echt" gestorven en volgt een reïntegratiefase voor de nabestaanden. Allereerst op kleine schaal bij het afmaken van het graf. Zij geven dan boule aan hun dode, maar via de rug van hun hand, niet in de hand, ook weer een omkering die hier de definitieve verwijdering accentueert.

Daarna hergroeperen de getroffen groepen zich. Eerst de *hwelefwe*, dan de clan en tenslotte de vrouwen van de clan waaronder de vrouw van de overledene. Allen doen dat door een maaltijd. De eerste groep eet *zhazha*, een gerecht dat feitelijk uit gekookt zaaigoed (*hwelefwe* betekent ook zaaigoed), de andere groepen eten boule, dus gekookte, gemalen gierst. De clanleden hebben al eerder de ideologie van claneenheid tot uiting gebracht in de aankleding van de dode, hun "broer": in die kleren waren zij vertegenwoordigd. Toen het lijk danste, danste daarmee de clan. Nu de clanleden eten, "eten" daarom de kleren ook mee (worden bestreken).

Na de tweede bouwfase van de grafheuvel, volgt een periode waarin de dode vervelend kan zijn; hij kan spoken, onvruchtbaarheid veroorzaken, kortom hij is jaloers op de levenden. Hij is geen levende meer, maar verkeert nog in een overgangsperiode waarin hij zich nog geen nieuwe status heeft verworven die kan concurreren met zijn oude.

Na twee weken wordt het graf afgemaakt. Nu treden de kinderen van de dode in hun rechten. Op het graf symboliseert de rechtopstaande steen het nageslacht van de man (duidelijk een fallisch symbool; het wordt later nog rood gemaakt ook) en op het moment dat deze steen erop wordt gezet moeten tevens de schulden en leningen geclaimd en besproken worden. De kinderen zijn nu opvolgers van de vader

en treden in zijn zaken, in zijn privé-zaken zelfs. Typerend is dat hier voor het eerst rood bier wordt gebrouwen, bij uitstek de drank voor en het product van een volwassen man, een drank ook met een duidelijk sociale component.
De oudste zoon heeft nu de zaken van de vader overgenomen en treedt naar buiten op als zelfstandige identiteit, als *za* van de oude *rhe*.
De muur is weer gemaakt, de mutsen weer op de daken gezet en de nieuwe *za* schenkt bier en regelt zijn zaken.

De relatie met zijn sociale omgeving mag hiermee geregeld zijn, die met de bovennatuur is dat nog niet. De dode is nog in zijn overgangsstadium en heeft nog geen duidelijke plaats. Dat komt pas bij het einde van de rouw. Dan krijgt de zoon een nieuwe, echte *melɛ*, door het bier direct verbonden met de *melɛ* van wijlen zijn vader.
Alvorens de kruik wordt ingewijd, wordt eerst geplengd met bier waardoor wat kweek is geroerd, een heel goed middel tegen de dood zoals *Hwempetla* leerde. Dit giet men weer over de handen: Men geeft wel, maar niet gewoon. Dit keer zijn het de mannen die de *tɛ* over hun handen laten stromen: de man geeft de *tɛ* aan zijn vader, zoals de vrouwen de boule gaven. De nieuwe *melɛ* wordt dan met diezelfde kweek gesloten en versierd met *safa* en *haze* terug naar huis gebracht. Daarmee gaat de vader zelf terug naar huis; zoals hij gekomen is, getooid met de symbolen van mannelijke activiteiten, zo verlaat hij het graf ook weer, nu als voorouder. Hij is nu tussenpersoon tussen zijn zoon en *shala*, zoals *Hwempetla* tussenpersoon tussen het dorp en *shala* is. Ter accentuering hiervan worden ook zijn kinderen van het graf afgetild op de wijze waarop het lijk erheen werd gebracht. Zij blijven leven en beleven dus het ritueel in omgekeerde volgorde en inhoud: zij worden van het graf naar huis getild, zonder tooi, en niet door een smid maar door hun moedersbroer. De vader keert als voorouder naar huis terug, de kinderen als levenden met hun nieuwe sociale identiteit.

Nu zijn de kinderen helemaal zelfstandig, tegenover de mensen zowel als tegenover *shala*, en ter onderstreping hiervan wordt de offerkruik meteen in gebruik genomen. In het offer, dat als eerste van vele *kwufuru*, privé is, wordt de kruik met *yita*, vader, aangesproken (de kruik wordt wel met het hoofd van de vader vergeleken).

Daarmee is de overgangsperiode van de overledene voorbij, maar daarmee is tevens de grootvader, vertegenwoordigd door de kruik van de nu overleden vader uit het gezicht verloren. Zijn "hoofd" is nu stukgeslagen; de geatomiseerde Kapsiki-samenleving kent geen verdere inmenging dan die van de onmiddellijke ascendenten, en ook de vader zal als voorouder geen langer leven dan één generatie beschoren zijn.

Hoe passen nu deze rites de passage als initiatie en begrafenis in de cyclus van het jaarritueel? Wij hebben met de bespreking van de riten voor het gemak niet afgeweken van de levenscyclus van het individu, maar de volgorde op de kalender is anders, zoals tabel 30 op de eerste pagina van dit hoofdstuk laat zien. Er is natuurlijk geen logisch begin aan enige cyclus, maar wij beginnen toch maar weer in het begin van de droge tijd, met de jacht.
De jacht is ritueel voorbereid in de voorgaande riten van het dorpsoffer. Het jachtseizoen bereidt de regenperiode voor, die zo vitaal is voor het Kapsikibestaan. Nadat deze eerste voorbereiding voor de landbouw is gedaan, worden de slotriten voor de begrafenis verricht. De doden moeten voorouder worden; de velden moeten vrij zijn van jaloerse geesten, de mensen mogen niet lastig gevallen worden en ieder moet beschikken over de hem of haar toekomende tussenpersoon met *shala*. De doden moeten weg, de voorouders zijn nodig. Is dit gebeurd dan is de weg geëffend voor de eerste groep nieuwe dorpelingen, de *makwa*. Vóór het regenseizoen presenteren zij zich aan het dorp en hun eerste periode van vruchtbaarheid zal samen vallen met de regentijd. Daarna is de groep die de echte dorpelingen zullen worden aan de beurt, de *gewela*. Zij vormen de nieuwe oogst van het dorp en hun verschijning valt samen met de eerste regens. Beiden, *makwa* en *gewela*, dragen seizoenssymbolen, de *makwa* haar regenbedekking, de *gewela* de sesam.

Tijdens de natte tijd, wanneer de nieuwe mensen zich moeten waarmaken, worden zij tegen de dood beschermd door het ritueel van het verjagen van de dood, *berhemte* (10.1.). Zij stellen zich bij dat ritueel niet aan diezelfde dood bloot; het zijn de oude vrouwen die dat risico lopen en de dood of epidemie daadwerkelijk verjagen.

Als men de hongermaand augustus is doorgekomen, wordt er gewerkt aan de afronding van deze zelfvernieuwing van het dorp. Huizen moeten gebouwd worden de eerste maand na de regens is er dan het grote feest, het *la*-feest. De gierst is nog niet geoogst, maar de nieuwe oogst aan mensen, dorpelingen, is er wel. Het *la*-feest hebben wij een jaar-feest genoemd: men viert de aanwas van het dorp, men dankt voor nieuwe mannen en vrouwen die het dorp zijn komen versterken. Is die "mensenoogst" in orde, dan kunnen de voorbereidingen voor de gierstoogst individueel gebeuren. De mensen behoren bij het dorp, de gierst is van ieder afzonderlijk.
Als afsluiting van de oogst aan mensen en aan voedsel volgen dan de offers op de berg en op het graf van *Hwempetla*. Bij het eerste ligt het accent op de gierstoogst, op boule en *tɛ*, bij het tweede wordt al weer vooruit gewezen naar de regen. Kenmerkend is ook dat van het offer op de berg (zie 8.2.4.) het succes van de jacht weer afhankelijk is, waarmee indirect de dank voor de geslaagde productiecyclus meteen de voorbereiding van de nieuwe inhoudt.

Een zeer beperkt aantal *rhena* echter heeft een verder strekkende functie. Meestal heten zij geen *rhena heca*, maar worden zij naar de persoon of het dorp genoemd waarover zij handelen: *rhena ngweδu* is dan de geschiedenis van Mogodé. Deze verhalen kenmerken zich door het optreden van bovennatuurlijke wezens door een "boodschap" - frequent de verklaring van een ritueel, een rots, vestigingsplaats of clanordening - en door het feit dat er niet zomaar mensen in optreden maar personen van wie men af heet te stammen. Deze verhalen zullen wij myth noemen. Er zijn er, zoals gezegd, niet veel en in de hoofdstukken 2, 3, 8 en 9 hebben wij er enkele gegeven. Bijna alle mythen hebben betrekking op het ontstaan en de geschiedenis van het dorp; hiertoe behoren de migratietradities, de mythen van de clanoorsprong en van de oorsprong der smedengroep. In feite zijn al deze tradities gegroepeerd rond één mythische held, *Hwempetla*. Wij hebben *Hwempetla*, die ook wel *Nayɛkwakeδɛ* wordt genoemd, in de voorgaande hoofdstukken al meermalen als "Culture-hero" van Mogodé en omstreken ten tonele gevoerd. De geschiedenis van zijn leven en zijn dood vormt de kern van de mythologie, en de mythen die wij al hebben vermeld zijn voor het merendeel onderdelen hiervan. In tegenstelling tot de vertellingen, wordt de geschiedenis van *Hwempetla* niet als amusement verteld. Toch is er aan de andere kant ook weinig geheims aa Doorgaans wordt de mythe op een nogal zakelijke manier verteld, vaak op bijeenkomsten waar men uit die geschiedenis van het eigen dorp argumenten voor eigen gelijk wil ontlenen.

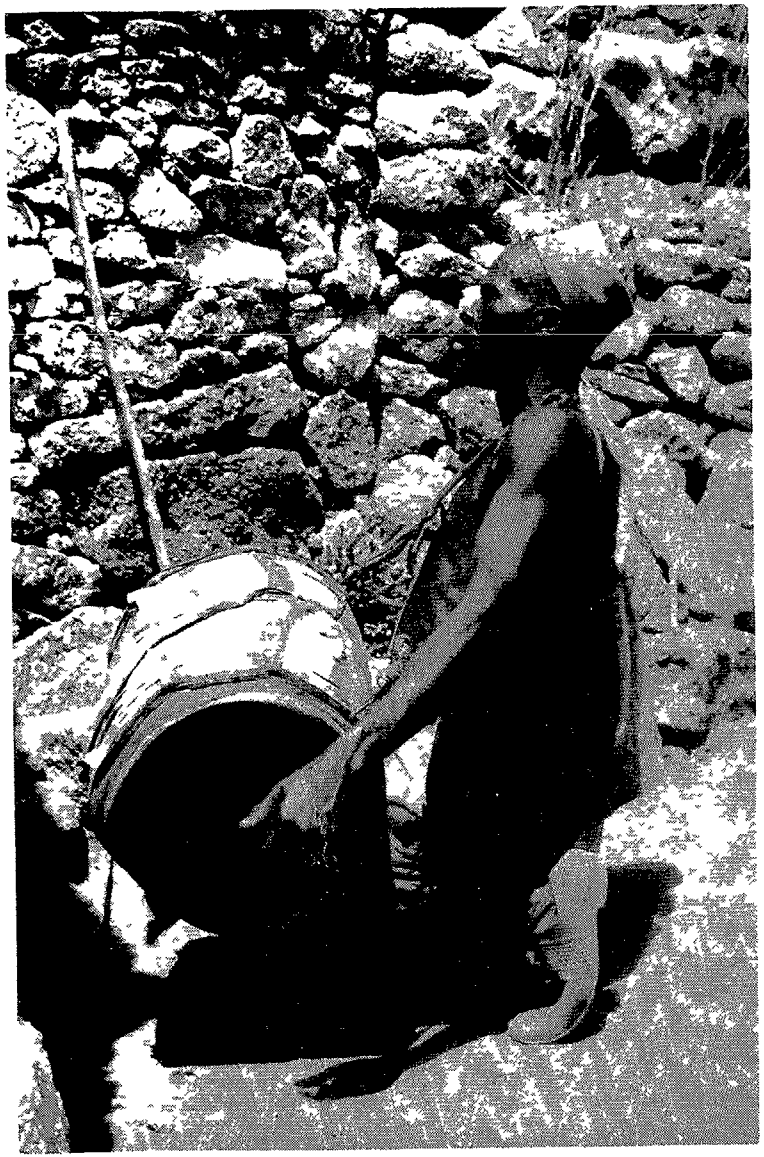
Om enig overzicht te krijgen volgt hier in kort bestek de *Hwempetla*-cyclus v Mogodé; waar delen van het verhaal al eerder zijn weergegeven, is volstaan met een synops, onder verwijzing naar het betreffende hoofdstuk.

<u>De geschiedenis van Mogodé</u>

"De eerste Kapsiki zijn gekomen uit Goudele, daarna zijn ze via Sirak naar Mogodé gegaan" (zie hoofdstuk 3.1.). Het verhaal gaat verder hoe men talrijk werd in Mogodé en door een man uit Roumsou, gewaarschuwd door een smids vrouw, bedrogen werd.
Allen gingen een grot in, waarna hun vijand een vuur stookte voor de opening. Twee overleefden dit: *Ngweδu* en zijn zuster. Zij gingen de berg *Rhunggeδu* op, leenden vuur uit Gouria - tegen betaling van de kop van ieder rund dat geslacht werd en zou worden (zie 1.6.) - en werden de voorouders van het dorp Mogodé. Hun kleinzoon was *Teri Dingu* of *Puku*.

"De moeder van *Hwempetla* was niet de *makwa* van *Puku*: ze was reeds gehuwd geweest maar de kinderen die zij gebaard had waren allen gestorven; tenslotte was zij van haar echtgenoot weggelopen. Toen zij bij *Puku* in huis kwa hield hij niet zoveel van haar, zij was een *kwazerema*, (zie hoofdstuk 5.8.). Hij sprak met haar, maar niet zoals men met een vrouw spreekt. Als hij een keer met haar geslapen had, duurde het maanden voordat het weer gebeurde. Op het moment dat zij zwanger werd van *Hwempetla*, had hij, naar men zei, eer jaar lang niet met haar geslapen.

Zij baarde *Hwempetla* in de tijd dat de anderen de gierst aan het wannen waren. Men joeg haar het veld in om te helpen, en ze baarde daar. Alle vrouw



Een smid begroet de *shala* van een erf

HOOFDSTUK 11 DE ANDERE KANT VAN DE WERELD

Na de offers, die de autarkie van de kleinste sociale groepen bevestigen en versterken, zijn het de rituelen van de jaarcyclus die de verschillende eenheden van de maatschappij samenbinden.
Daarbij ligt vooral in de rituelen voor het algemeen welzijn de nadruk op het dorp. *Makwa*, *gewela* en begrafenis verenigen de verschillende clans, die in het bewustzijn toch uiteindelijk tot een groter geheel - het dorp - behoren. Ook de relatie met de andere dorpen komen hier al naar voren. De *gewela*-rituelen en het *la*-feest volgen een vaste volgorde tussen de dorpen. Voor de begrafenis geldt dat nog iets sterker. Toch blijft het algemeen welzijn nog relatief. Het onderscheid tussen de verschillende dorpen blijft van groot belang, en een grotere eenheid wordt nergens beleefd.

In zekere zin hebben de geloofsvoorstellingen juist die integrerende functie. Ze scheppen een gemeenschappelijk kader waarbinnen alle Kapsiki ongeacht van welk dorp ze komen, elkaar kunnen verstaan en begrijpen, een gedeeld interpretatieschema voor alle belangrijke gebeurtenissen. Die functie komt des te duidelijker naar voren doordat de geloofsvoorstellingen relatief weinig systematische variatie vertonen tussen de diverse dorpen. De verschillen in opvattingen tussen individuen binnen één dorp mogen misschien aanzienlijk zijn (zie van Beek 1978), in een ander dorp vindt men dezelfde variatie aan ideeën over de bovennatuur belichaamd.

11.1. Mythologie

De Kapsiki hebben zoals zoveel Afrikaanse volken een rijke "literatuur" bestaande uit mondelinge overleveringen en verhalen van velerlei aard. Alle verhalen heten *rhena* (woord, taal, verhaal, gesprek) waarbij dan de verhalen die vanouds zijn overgeleverd *rhena heca* heten (oud verhaal). Deze categorie bestaat voor het overgrote merendeel uit dierenfabels of verhalen over zomaar wat mensen. Wij zullen hiervoor de term "vertellingen" gebruiken. Deze vertellingen zijn voor alles afspiegelingen van het aardse Kapsiki-leven; vandaar dat wij in de voorgaande hoofdstukken hieruit ook meermalen hebben kunnen putten voor voo beelden over sociale verhoudingen. Zij dienen voor lering en vermaak, met de na druk op het laatste; soms zijn het ware "schelmenromans", soms zijn ze scabreus zelden hebben zij een verder reikende strekking of moraal. Wanneer bovennatuurlijke wezens er een rol in spelen zoals soms het geval is, dan nog blijven het simpelweg vertellingen, die geen maatschappelijke verhoudingen of verschijnselen in de fysieke omgeving verklaren, noch enige relatie hebben tot een ritueel

waren in het veld om de gierst te vergaren op de dorsplaats, en niemand hielp haar gierst te dragen, nu ze net bevallen was. Zij bleef wat achter om het kind water te geven, en moest het kind in haar armen dragen, want *Puku* had haar geen draagdoek gegeven zoals aan andere vrouwen. Dus bond ze het kind maar met een oude zak vast. Toen zij klaar waren met wannen, ging zij zitten huilen: "Waarom slaat *shala* geen acht op mijn? De gierst is te zwaar om te dragen". Zij wist nog niet dat zij een wonderkind ter wereld gebracht had. *Hwempetla* zei: "Zet het op je hoofd, en huil maar niet; ik zal je helpen". De vrouw zette de man op haar hoofd, en hij was heel licht, zodat zij het kind met haar handen kon vasthouden.

Even verderop zag zij een antiloop staan, en zij zei: "Wie kan die voor mij villen, zonder aan het vlees te komen?" (zij heeft de huid als draagdoek nodig). Toen zei haar zoontje: "Kijk er maar schuin uit de ooghoeken naar, dan sterft het dier en kan jij het nemen".
Zij keek het schuin aan, de antiloop viel en stierf.
"Ga hem pakken", zei hij.
De vrouw pakte hem. "Hoe moet ik die meenemen?" vroeg zij.
"Leg hem maar op je hoofd en je zult zien hoe ik je ga helpen", zei hij.
Zij legde hem op haar hoofd en merkte dat de gierst en het wild samen erg licht waren. Zij ging naar huis en zei tegen haar man:
"*Puku*, kom dit hier eens zien".
De man kwam kijken. "Wie heeft dat voor je gedaan?" vroeg hij.
"Ik heb het zo dood gevonden", zei de vrouw. Zij vertelde niet dat haar zoontje het gedaan had, want haar zoon had haar verboden het te zeggen.
"Alsjeblieft, ik wil graag de huid, wil je me die geven"? vroeg de vrouw aan *Puku*. En *Puku* nam het beest, vilde het, gaf de huid aan zijn *kwazerema*, de moeder van *Hwempetla*, maar gaf haar zelfs geen stukje vlees.

Zij had geen gierst om te eten. Alleen droesem van *tɛ* had zij om als boule klaar te maken. *Puku* maakte al het vlees klaar met zijn andere vrouwen, maar weigerde het aan haar te geven. *Hwempetla* zei: "Huil niet, moeder".
Toen hij haar de huid had gegeven, zeiden de anderen tegen die vrouw:
"Niemand gaat je helpen met het ontharen".
Het kind hielp haar toen met het wrijven van de huid (om die soepel te maken), maar er bleven nog haren op zitten.
Zij bond het kind ermee vast zolang het nog klein was. Jaren later was *Hwempetla* groot genoeg om op de dieren te passen. Hij zei tegen zijn moeder: "Als ik op reis ga, moet jij het huis niet uitgaan. Want men zal je geen werk vragen te doen. Als iemand je komt vragen, zeg je maar dat je ziek bent. Je moet in geen geval uit huis gaan. Ik weet dat mijn vader toch niet naar je komt kijken. Ik zeg dit omdat de mensen naar mij zullen vragen".
En *Hwempetla* ging het veld in tot aan Roufta. Hij liep en bleef daar drie of vier dagen. 's Ochtends heel vroeg, als de koeien zich verzamelden om het veld in te gaan, ging hij tussen ze in staan. Op een heuveltje vlakbij stonden een paar mannen. Zij zagen dat de koeien zich verzamelden, voordat het er eigenlijk tijd voor was. Zij zeiden tegen hun kinderen: "Ga er heen en zorg er voor, dat de koeien niet voortijdig het veld ingaan".
Toen de kinderen er op af liepen, gingen de koeien de grond in. De kinderen renden er naar toe en riepen de mannen. Toen zij wilden verhinderen dat de koeien weggingen, zonken hun koeien in de grond. Zij probeerden ze tegen te houden, maar het lukte hen niet.
Hwempetla ging naar huis met de koeien. Toen hij thuiskwam, was het nacht en ging hij zelf de berg op met zijn koeien. Hij klom naar boven, liet zijn koeien voor het huis in de voorhof en de *seme* (plaats waar men de mais zaait, vlak bij huis). Veel koeien had hij meegenomen. (Men wijst nu nog op de hellingen van de berg een plaats waar de pootafdrukken van die dieren staan, onregelmatige uithollingen in het gesteente). Hij liet ze in de aarde, alleen de horens van de koeien kwamen er bovenuit. "Ik ben terug, moeder. Ga nog niet naar buiten, pas als ik het zeg", zei hij tegen zijn moeder.

Een vrouw ging naar buiten water putten. Zij struikelde over de horens, vie en brak haar kruik.
Weer een ander ging, met haar ging het net zo.
Weer een ander ging, met haar ging het net zo.
Hij zei tegen zijn moeder: "Ga jij nu water putten".
Zijn moeder putte water en zij kwam terug met een hele kruik.
"Hoe doet zij dat"? vroegen de andere vrouwen zich af.
Toen zij water geput had zei *Hwempetla*: "Ga nu naar mijn vader; zeg hem dat hij naar buiten moet komen om te zien wat er bij zijn huis gebeurt".
Zijn moeder zei: "Hij zal toch niet boos worden?"
Hij zei: "Ga nu, ik stuur je toch"!
De vrouw ging naar de man: "*Puku*, *Puku*, kom eens hier!" zei ze.
Puku antwoordde: "Waarom roep jij mij?"
"Kom en luister even wat ik te zeggen heb. Het duurt niet lang", zei zij.
"Je moet buiten gaan kijken wat er bij je huis gebeurt".
Hij ging naar buiten en daar had *Hwempetla* alle koeien uit de grond laten opkomen door een wonder.
Puku kwam en zag dat het om zijn huis vol koeien was. Hij was stomverbaasd en liep achteruit het huis van de vrouw in.
"Wie heeft dat gedaan, mijn vrouw?" zei de man tegen zijn vrouw.
De vrouw zei: "Dit kind, dat bij mij is heeft het gedaan".
"Welk kind?"
"*Hwempetla* heeft het gedaan; toen ik aldoor hier binnen bleef, was hij hier niet; hij had me gezegd niet naar buiten te gaan, daarom ben ik binnen gebleven", zei zij tegen haar man.
Van die tijd af begon *Puku* van die vrouw te houden.
"Van wie zijn die koeien, mijn zoon?" vroeg *Puku* aan *Hwempetla*.
Hwempetla zei: "Van ons! God heeft ze aan ons gegeven".
"Mooi zo!" zei de man.
Hij bleef daar, gaf zijn vrouw weer gierst en sliep met haar maar niet met de andere vrouwen.
Nadat *Hwempetla* voor al die koeien had gezorgd ging *Puku* twee dagen lang naar Gouria om te vertellen wat er in zijn huis was gebeurd.
De volgende ochtend toen *Hwempetla* en zijn broers in het veld waren kwamen de mensen uit Gouria al de koeien tellen.
"Mooi", zeiden ze.
Steeds wanneer er een koe stierf bracht men de kop met een voorpoot naar Gouria. *Hwempetla* maakte zich daar boos over. Hij zag dat hij en zijn broer al groot waren.
Hwempetla zei tegen zijn broers: "Als er nu een koe sterft, dan geven we de kop niet".

Vlak daarna stierf er een stier. *Puku* zei tegen zijn kinderen:
"Breng de kop en een voorpoot naar de mensen van Gouria".
"Goed", zeiden de kinderen. En zij gingen het vlees naar Gouria brengen. To zei *Hwempetla* tegen zijn broers: "We geven dit vlees niet aan de mensen uit Gouria. Laten we het vlees roosteren dan zien we wel hoe de oorlog met Gour gaat. Als we met te weinig blijken te zijn geven we het vlees wel weer", ze hij tegen zijn broers.
Zij gingen zitten, staken het vuur aan, sneden het vlees in lange repen, ro terden het en aten alles op. Zij gingen naar huis.
"Hebben jullie het ann de mensen van Gouria gegeven?" vroeg *Puku* hen.
"Ja!" zeiden zij.

De mensen uit Gouria zagen de kop van de stier niet meer.
"Waar is de stier?", vroegen ze aan de kinderen.
"Die is thuis in de stal", zeiden zij hen.
Zij kwamen en vroegen aan *Puku*: "Waar is de stier, waarvan men zei, dat hij ziek in de stal was?"

"Nog een stier? Hebben de kinderen, die ik eergisteren met de kop en de voorpoot heb weggestuurd, die niet bij u gebracht?"
"Jij hebt gezegd, dat jullie sterk genoeg zijn om oorlog te voeren, anders zouden zij het niet onderweg hebben opgegeten", zeiden de mensen uit Gouria en zij gingen boos weg. Toen de kinderen terugkwamen uit de brousse en de koeien in de stal hadden gesloten, riep hun vader hen en vroeg hen, waar zij het vlees hadden gelaten.
"Als jullie het niet naar Gouria gebracht hebben, waar hebben jullie het dan gelaten"? vroeg hun vader hen.
Zij zeiden: "Wij hebben het geroosterd daarginds in het veld".
Hun vader zei hun: "De mensen uit Gouria zijn gekomen voor de oorlog. Hoe kunnen wij een oorlog doorstaan? Jullie zijn nog klein, wat moeten we nu doen tegen Gouria, kinderen"?, zei hij tegen zijn kinderen.
Hwempetla zei hem: "Wij gaan ook oorlog voeren, wij zijn groot genoeg!"
"Jullie groot genoeg?"
"Ja, groot genoeg!"
"Jullie groot genoeg?"
"Ja, groot genoeg!"
"Wacht hier dan even", zei hun vader.
Hij nam een kalebas en legde die op *kelungudehwete* (een rotspartii tussen Mogodé en Gouria, ong. 2 km. verder).
"Kom nu!" zei hij tegen zijn kinderen en gaf hun ieder vijf pijlen in de hand.
"Als jullie de pijlen allemaal in de kalebas daar kunnen schieten, weet ik pas dat jullie oorlog kunnen voeren".
Zij schoten en alle pijlen gingen de kalebas in. Zij schoten weer en alle pijlen gingen er in.
Puku ging kijken en zag dat alle pijlen erin waren en er niet één op de grond lag.
De volgende morgen kwamen de mensen uit Gouria voor de oorlog. En men ging vechten. Zij schoten op de mensen uit Gouria maar zij doodden hen niet. Zij schoten, maar doodden hen niet. Toch vielen er geen pijlen op de grond.

(Het verhaal gaat verder hoe *gwenji* hen hielp Gouria te overwinnen zie 3.1. door vergiftigde dorens op de grond te strooien, waar de mensen van Gouria in trapten. Gouria werd gedecimeerd, Mogodé was vrij van schatting).

Hwempetla werd hun hoofdman.
Hwempetla werd ziek en moest sterven. Hij probeerde zich te verbergen voor de dood, maar dat ging niet.
Hij ging in een doornstruik, maar de dood vond hem.
Overal waar hij heen ging, daar vond de dood hem.
Hij ging in de stronk van de kweek zitten en bleef daar vier dagen.
De dood vond hem en hij ging naar huis.
Hij zei: "Nergens kun je je voor de dood verstoppen, dus nergens is een plaats waar men zich voor de dood kan verstoppen".
"Als de stronk van de kweek groot was, kon men er langer blijven, maar hij is te klein", zei hij.

Hwempetla spreekt dan zijn laatste woorden en zegt daarin dat hij voor de Mogodéers om regen zal vragen bij *shala* (zie 9.2.). Ook vertelt hij hoe zijn begrafenis zal plaats vinden (zie 10.7.).

Niet alle delen van het verhaal zijn even algemeen bekend, maar het slot is altijd hetzelfde. De mythe van *Hwempetla* begeleidt de riten van de begrafenis. de jacht op de regen, de eerste jacht van het seizoen en het tweede deel van het dorpsoffer. Tevens is *Hwempetla* de voorouder van alle echte Mogodé-clans

en geeft het verhaal de relatie aan van deze clans met de *gwenji*-clan.

Zo eenduidig als het verhaal over de begrafenis van *Hwempetla* is, zo veel onduidelijkheid bestaat er over de afstamming van de clans van deze grote man. Over het algemeen neigt men ertoe de eerste drie clans af te laten stammen van zoons van *Hwempetla* bij zijn liefste vrouw, en de andere clans van zijn zoons bij zijn andere vrouwen. Andere tradities worden echter ook wel gegeven, en erg belangrijk vinden de informanten dit niet. Zij zijn veel meer geïnteresseerd in de figuur van *Hwempetla* zelf, in al zijn heldendaden en exploten.

Buiten de centrale motieven, zoals hierboven weergegeven (geboorte, koeien, oorlog tegen Gouria en dood) worden andere geschiedenissen aan hem toegeschreven die meestal in een dierenfabel worden verhaald. Een belangrijke volgt hieronder:

Voorbeeld 1:
De eekhoorn, hoofdpersoon in tal van vertellingen, beleeft een avontuur met de dochter van de regen die ook als een persoon wordt voorgesteld. Hij tracht haar te stelen maar dat mislukt. Regen gaat dan een weddenschap aan: als de eekhoorn zich kan verstoppen zodat Regen hem niet kan vinden, dan mag hij zijn dochter hebben.
Ditzelfde verhaal wordt ook verteld met *Hwempetla* in de hoofdrol:
"*Hwempetla* is nu groot. Hij gaat de hemel in en wil de dochter van Regen stelen. Telkens als hij dat probeert begint Regen te grommen (donder) en uiteindelijk krijgt deze er genoeg van:
"Waarom steel je mijn kind? Misschien lukt het je eens, en dan gaat het daar op jouw kleine stukje grond steeds regenen; dan zal de grond verscheuren van de regen. Is dat goed voor jou? Jij moet naar beneden. Ik blijf hier boven om van het ene dorp naar het andere te gaan, tot aan het einde van de wereld".
"Geef je me jouw kind dan niet?"
"Nee, ik geef haar niet".
Regen en *Hwempetla* gaan dan een weddenschap aan: Regen zal *Hwempetla* een gunst verlenen als *Hwempetla* zich acht dagen lang weet te verstoppen.
Hwempetla gaat heen en verstopt zich in een bierkruik tussen de zuring die daar wordt bewaard, in het huis van Regen zelf. Regen gaat dan zoeken; hij daalt af, waait enorm, scheurt bomen weg, huizen en termieten heuvels open; overal zoekt hij, in de muizenholen, in de stenen, overal. Uitgeput keert hij na acht dagen terug en treft daar *Hwempetla* aan, die hem vertelt dat hij in de kruik heeft gezeten in de zuring.
"Jij hebt gelijk" zegt Regen, "ik heb de hele aarde overhoop gehaald en je niet gevonden, terwijl je hier in huis zat. Ik ben zelf bij niemand speciaal, ik ben overal. Als jij en je kleine berg dorst hebben dan zeg je me dat: "Ik heb dorst" zeg je dan, en ik kom en giet mezelf bij je uit. Je moet de regen niet bij iemand gaan kopen, maar bij mij komen vragen", zei Regen.

Deze vertelling heeft met *Hwempetla* in de hoofdrol alle trekken van een myt en wij willen dit verhaal ook tot de *Hwempetla*-cyclus rekenen. Ten eerste word het vragen om regen altijd in het centrale deel van de *Hwempetla* mythe genoemd Ten tweede herinnert het verhaal sterk aan de *gewela*-riten. *Hwempetla* sluit

zichzelf acht dagen lang op in een bierkruik (een jongen wordt acht dagen opgesloten nadat hij zijn *melɛ* heeft gekregen); de regen is onderwijl *Hwempetla* aan het zoeken (tijdens de eerste dagen van de opsluiting is regen een zeer goed teken) en tenslotte heeft één en ander te maken met het trouwen van een vrouw, zowel bij *Hwempetla* als de initiandus. Ofschoon in de rituelen van de initiatie nergens naar dit verhaal wordt verwezen is de gelijkenis opvallend. Zoals een dode begraven wordt als *Hwempetla*, zo zorgt de initiandus net als *Hwempetla* voor regen, daarbij zowel het welzijn van het dorp als zijn eigen volwassenheid bewerkstelligend. Daarom ook valt zijn initiatie-periode samen met de regentijd.

Of de eekhoorn-versie een geseculariseerde variant is, dan wel de *Hwempetla*-variant van een mythisch geworden dierenfabel, is niet uit te maken.

Voor de laatste mogelijkheid pleit evenwel het feit dat de eekhoorn-variant een veel wijdere verbreiding heeft dan de *Hwempetla*-tegenhanger en in feite een vrij gangbaar verhaal is.
In deze eekhoorn-versie is het slot anders: de eekhoorn trouwt de dochter van de regen en geeft als bruidsprijs een olifant. Om zijn schoonvader te foppen eet hij zelf mét de panter de olifant op, en laat dan de panter op heterdaad betrapt worden door de boze Regen.

Niet alleen kunnen elementen uit de traditionele verhalen als mythe dienen, ook nieuwe elementen vinden makkelijk hun plaats in het verhalenbestand. Zo zijn er (tegenwoordig) verhalen over het ontstaan van de verschillen tussen blanke, Fulani en Kapsiki, en zelfs een verhaal hoe de blanke de macht tot het vliegen heeft verworven (van Beek 1978[b]). Dit zijn nieuwe mythen, die in het licht van de beïnvloeding van buiten belangrijk zijn, maar niet in de *Hwempetla*-cyclus passen noch als verklaring of toelichting op enig ritueel dienen.
Een soortgelijke situatie is er met die vertellingen waarin bovennatuurlijke wezens (*shala*, de dood, de regen) voorkomen in contact met mensen of dieren.
Een voorbeeld hiervan hebben we gezien in 8.2.1. waar een man overhoop ligt met de dood, met de instelling van de *tɛ derha* als gevolg. Dergelijke verhalen zijn legio, alleen het slot van dat verhaal - de instelling van een bepaald gebruik - komt weinig voor; meestal hebben de vertellingen geen boodschap. Hierom én vanwege het gebrek aan binding met de *Hwempetla*-cyclus heeft het geen zin dit type vertellingen als mythe te beschouwen.

Een merkwaardig fenomeen is de regionale beperktheid van de *Hwempetla*-verhalen. De Mogodéers zeggen af te stammen van deze "culture-hero", en men zou soortgelijke figuren in andere dorpen verwachten. Dat is echter niet het geval. In het merendeel van de dorpen telt zo'n mythische held niet onder zijn stichters noch onder de naam *Hwempetla* of onder zijn alternatieve naam *Nayɛkwakeδɛ*, noch

onder enige andere naam. Bij de meeste dorpen is een dergelijke verhalencyclus afwezig. Waar het wel aanwezig is, in de Oostelijke helft van het Kapsiki/Higi-gebied, zijn er twee centra, nl. Mogodé en Kortchi (een dorp in het uiterste Oosten van het Kapsiki-gebied (zie kaart fig. 2). In Mogodé en de dorpen eromheen kent men *Hwempetla* of *Nayɛkwakeδɛ* als een wonderbaarlijk iemand uit Mogodé, terwijl de andere groep dorpen *Nayɛkwakeδɛ* (uitsluitend onder deze naam) als een vroeger dorpshoofd van Kortchi betitelt.

Hwempetla of *Nayɛkwakeδɛ* man van Mogodé	*Nayɛkwakeδɛ* hoofd van Kortchi
Garta	Kortchi
Gouria	Roufta
Mbororo	Sir
Sena Gali	Sirakouti
Mogodé	Wula

Het West-centrale gedeelte van het Kapsiki-gebied kent dus de culture hero in Mogodé, de Noord-Oostelijke rand die in Kortchi. De verhalen zijn in grote lijnen dezelfde, maar vertonen toch opmerkelijke tegenstellingen:

Nayɛkwakeδɛ (in de taal van Kortchi *Nikukuδ*) was de eerste die in Kortchi aankwam, uit Gwava. Het land was leeg toen hij kwam. Hij kon wonderen doen. Toen hij nog klein was, zei hij eens tegen zijn moeder: "Pak die antiloop maar", en zijn moeder deed het; de antiloop kon zich niet meer verroeren. Tijdens de droogte moest zijn moeder water zoeken. Hij zei tegen haar: "Graaf die pol maar uit". Zij deed het en er kwam een beetje water, dat toe zij het uitschepte in een grote rivier veranderde.
Hij werd hoofdman; hij kon tegelijkertijd op verschillende plaatsen aanwezig zijn en ongemerkt koeien en geiten stelen. Tijdens een andere droogteperiode kwamen de mensen uit Sir in groten getale om om regen te vragen. *Nikukuδ* veranderde zich in een dier door grote tanden en een grote staart te krijgen, en de mensen gingen naar zijn broer die daar vlak bij zat. *Nikukuδ* zei tegen een smid met een trom: "Ga samen met de anderen maar dansen voor die broer daar van me. Ik ben geen goede (regenmaker)". De smid ze "Ja, maar om jou gaat het juist!" *Nikukuδ* ging zijn hut in en kwam er helemaal wit, als een blanke weer uit. De mensen uit Sir zeiden: "Daar heb je de hoofdman. Hij was zijn huis helemaal nog niet uit!" *Nikukuδ* gaf repen ge droogd vlees aan de smid en zei de mensen van Sir naar huis te gaan, achter de smid aan. Mochten ze onderweg geluid horen, dan moesten ze niet omkijken. Zij vertrokken, de smid voorop. Onderweg hoorde de smid een geluid maa hij keek niet om. *Nikukuδ* liet nl. door een wonder alle mensen van Sir de grond inzakken, alleen hun handen staken er nog boven uit. Toen de smid in Sir aankwam, vroeg men hem: "Waar zijn onze mensen?" "Misschien komen ze nc ze waren achter me". De volgende morgen ging men uit Sir kijken en vond alleen de handen. Men probeerde hen eruit te trekken, maar toen zonken zij nc verder in de aarde weg.

Toen hij bijna zou sterven, probeerde *Nikukuδ* zich voor de naderende doc te verbergen. Hij liep dwars door een berg heen (men toont een grot in de buurt van Kortchi als de plaats waar dit gebeurd is), maar de dood volgde

hem. Thuisgekomen verborg hij zich in een hoop zuringzaden maar de dood vond hem; zijn teen stak er nog uit! Hij sprak toen tegen zijn mensen: "Ik ga sterven. Voor de dood kan men zich niet verbergen. In de zuringzaden zou dat kunnen, maar het waren er te weinig. Als er een plaats was geweest om je te verbergen voor de dood, dan had ik die wel gevonden, maar die is er niet. Als ik dood ben moeten jullie me wikkelen in de huid van mijn stier en de staart er niet afkappen". En zo gebeurde het: de smid droeg hem op zijn schouders, en al zijn 26 vrouwen hielden de staart vast. Hij vloog toen plotseling van de schouder van de smid weg met al zijn vrouwen naar de top van de berg (van Kortchi). Daar wikkelde hij zijn koeievel af en verdween. Men zegt dat hij blanke geworden is.

Het verhaal van *Nayɛkwakeδɛ*'s handelen met de mensen van Sir lijkt geen duidelijk pendant in de Mogodése cyclus te hebben, maar vergelijking met de geschiedenis van de oorlog tegen Gouria toont aan dat beide mythen elkaars tegendelen zijn:

Mogodé (oorlog tegen Gouria)	Kortchi (relatie met Sir)
Gouria eist schatting op basis van vuur	Sir komt om een gunst vragen t.a.v. de regen
Hwempetla een jongen	*Nayɛkwakeδɛ* een man, hoofdman
Hwempetla toont zich meer dan hij schijnt, maar het heeft niet direct effect	*Nayɛkwakeδɛ* verschijnt in een lagere vorm, dan pas in eigen waardigheid
Hwempetla wordt getest op zijn waarde	*Nayɛkwakeδɛ* wordt door een smid op zijn eigen importantie gewezen
Hwempetla eet vers geroosterd vlees en provoceert daarmee de oorlog	*Nayɛkwakeδɛ* stuurt de smid weg met gedroogd vlees en voorkomt strijd
Hwempetla moet door een vreemde geholpen worden om te overwinnen	*Nayɛkwakeδɛ* overwint op eigen kracht
Vijanden worden overwonnen door dorens (iets dat de mensen ingaat)	Vijanden worden overwonnen doordat de mensen de grond ingaan
De koeien, die gestolen zijn, gaan de grond in tot hun horens	De handen van de mensen van Sir die uit eigen beweging zijn gekomen, steken nog boven de grond uit

De inhouden zijn tegengesteld, de uitkomst zou dus ook tegengesteld moeten zijn; en inderdaad: Mogodé resulteert uit de mythe als zelfstandig dorp, onafhankelijk van enig ander dorp, terwijl voor Kortchi het resultaat is dat de hoofdman de regenmaker is van het dorp, en alleen van het eigen dorp. Niemand komt meer bij hem regen "kopen" (zie 9.1.).
Mogodé verliest zijn ondergeschikte status, Kortchi verliest op een ander gebied zijn superioriteit.

Bij het zo centrale thema van de vlucht voor de dood is de gelijkenis tussen de twee versies veel groter. Toch is ook hierin een systematische tegenstelling evident.

Mogodé: dood van *Hwempetla*	Kortchi: dood van *Nayɛkwakeδɛ*
H. verbergt zich voor de dood in een dorenstruik	N. verbergt zich voor de dood in een berggrot
H. verbergt zich in de stronk van de kweek	N. verbergt zich in de zaden van de zuring
H. kan het er niet uithouden en wordt daardoor ontdekt	N. kan er niet helemaal in en wordt daardoor gezien
Bij begrafenis vliegt één vrouw mee	Alle vrouwen vliegen mee
H. vliegt naar beneden, in een dal	N. vliegt naar boven, naar een be
De graven van H. en zijn vrouw zijn bekend	N. is - misschien - blanke

Deze verhalen zijn geen tegendelen van elkaar, maar systematische variatie op één thema. In het geval van Mogodé is het gevolg van één en ander dat men het dorpsoffer brengt op het graf van *Hwempetla* buiten het dorp, terwijl men in Kortchi het offer verricht op de *melɛ* van *Nayɛkwakeδɛ* in het dorp. In Mogodé wordt voor de regen *Hwempetla* tijdens een jacht aangesproken, in een offer wordt *Nayɛkwakeδɛ* gevraagd om regen.

Beide regionaal gescheiden varianten vertonen een analoge logica, iets dat an dere structurele mythe analyses ook hebben aangetoond.
Merkwaardig is dat elders, in de Westelijke Higi-dorpen vooral, mythen veel m der op de voorgrond treden. Al hebben de mythen betrekking op belangrijke rit elen, hun "bemoeienis" daarmee blijft toch perifeer. Klaarblijkelijk kan het ritueel zonder de mythe. In een dorp als Mogodé geeft men zich weinig rekenschap van de analogie van de *Hwempetla*-cyclus met de rituelen van begrafenis initiatie. Alleen de regenrituelen en dat gedeelte van het dorpsoffer dat op het graf van *Hwempetla* wordt gebracht, worden er uitdrukkelijk mee in verbanc gebracht.

De hang naar "wereld- en cultuurverklaring" is, gezien het kleine aantal mythen en hun marginale relatie tot omgeving en ritueel, klein. *Rhena*, verhal en ook mythen, zijn voor de Kapsiki veeleer amusement, lering en vermaak of argument, geen uitleg waarom de dingen zijn zoals zij zijn.
Het aantal niet-religieuze vertellingen, dierenverhalen en dergelijke, is vee groter dan de paar mythen, en beslaat voor Mogodé over de honderd bekende the ma's, elk met tal van varianten.
Hierin treden vaak persoonlijkheden als de regen, de dood en *shala* op. Echte niet hun bovennatuurlijke aard is daarin belangrijk, maar de wijze waarop ee mindere, de eekhoorn b.v., zijn *ntsehwele* toont (zie 2.4.) en de machtige pa te slim af is. Van de *rhena heca* is iets te leren, niet hoe de wereld in elk is gezet, maar wel hoe een individu zich erin kan handhaven; niet het "waaro of "waartoe", maar wel het meer directe: "Wat nu?".

11.2. *Shala*: de andere kant van deze wereld

"*A shala menete*": God heeft het gedaan. Deze veelgehoorde uitdrukking geeft berusting aan in wat gebeurd is: het is zo, niets meer aan te doen. Het begrip "*shala*" waar het ons hier om gaat is een centraal concept in de Kapsiki-geloofsvoorstellingen. In het voorgaande hebben wij *shala* doorgaans met "god" vertaald, maar de werkelijke betekenis is complexer en vager.

In principe heeft iedere sociale eenheid haar eigen *shala*; dit houdt in dat individuen, clans, wijken en dorpen maar ook bergen, bosjes en rivieren alle hun eigen god hebben. *Shala* is zowel een naam als een algemene term. *Shala* wordt nooit met een andere naam aangeduid, alleen zijn er eretitels die men voor zijn persoonlijke *shala* kan gebruiken:

mehete tehwu rhweme
jigelafte
kwamaduwe

Deze titels hebben geen specifieke betekenis; het zijn eigenlijk de namen die andere buurstammen voor hun godenwereld gebruiken (Martin 1970, Vaughan 1964, Vincent 1971), en die men overgenomen heeft.

Ieder individu heeft zijn of haar eigen *shala*, iedere groep heeft de hare en deze beide *shala* zijn niet dezelfde doch evenmin verschillend. Er is een *shala* van het gezinshoofd, één van elke vrouw en kind in zijn huis, er is een *shala* van zijn *rhɛ*, een *shala* van zijn wijk, clan, dorp, van sommige bomen en van de berg waar hij dichtbij woont. In principe zijn dit allen individuele *shala* maar bij navraag melden de meeste informanten dat het toch eigenlijk dezelfde zijn, ja zelfs één. De verschillende betekenissen van *shala* worden door de Kapsiki niet met elkaar geconfronteerd en daarom "botsen" de inhouden niet. De context van de handeling of de vertelling geeft altijd duidelijk aan wat voor *shala*, dat wil zeggen de *shala* van wat voor sociale eenheid, plek of voorwerp bedoeld is.

Offert iemand privé dan is het offer bestemd voor *shala ta ɓa* (mijn god). Zijn de andere gezinsleden aanwezig, dan offert hij aan *shala ta rhɛ* (god van het huis). Is er sprake van een lineage-offer dan is *shala ta mu* (onze *shala*) het doel van de handeling. Ook bij willekeurig samengestelde groepen spreekt men van *shala ta mu*. In het offer op de berg *Rhunggeɓu* spreekt men *shala ta meleme* (de god van het dorp) aan, en de *makwa* zingen hun liederen ter ere van *shala ta Rhwemetla* (de god van *Rhwemetla*).

Heel typerend voor het gebruik van *shala* is dat men het eigenlijk nooit over de *shala* van derden heeft, alleen over de eigen *shala*, zij het van individu of groep: *Shala ta nɔi* (hun *shala*) wordt niet gebruikt. Juist omdat de term primair *shala* van de spreker betekent, ontstaan er geen misverstanden. *Shala* is

een egocentrische categorie, gerekend vanuit ego tot aan de grootste groep die hij op het moment van handeling of spreken als belanghebbende aanvaardt.

Alleen de aanduiding *shala pelɛ rhweme* (god in de hemel) is niet meteen duidelijk voor de buitenstaander. Hiermee kan de individuele *shala* worden aangeduid, omdat die nu eenmaal "daarboven" woont, maar ook de *shala* van alle Kapsiki. Welke van de twee is meestal onzeker maar in feite onbelangrijk: "Wat is er voor verschil tussen *shala* en *shala*?"

Deze vaagheid doet echter niets af aan de realiteit van *shala*. Het bestaan van *shala* is een zekerheid, die ook in de veranderingen van de laatste tijd niet aangetast is (*shala* is juist door zijn vaagheid makkelijk gelijk te stellen met God of Allah). Het bewijs hiervan ziet men overal om zich heen:

Vandu Tsehe zei eens bij een wijkoffer:
"Niemand kan zeggen dat hij *shala* niet kent. *Shala* heeft alles gemaakt. De gierst wordt verbouwd en *shala* geeft de regen. Er is geen mens die *shala* niet kent. Wij zijn hier omdat *shala* wil dat wij blij zijn. Wie niet gekomen is, heeft dat aan zichzelf te wijten, het is zijn fout".

Ook voor plaatsen en dingen wordt de term *shala* gebruikt. Vooral bergen, bijzondere bomen en plekken waar water is hebben hun *shala*. Zijn het zeer bijzondere plaatsen, zoals de plek waar de grafheuvel van *Rwempetla* is, dan heet de plaats gewoon "*shala*", en geeft men die god aan met "*shala ta shala*", de god van *shala*.

Alle levende wezens hebben trouwens hun *shala*: muizen, koeien, geiten, slangen enz. Ook hier bepaalt de context de betekenis. Doordat men geen onderscheidende namen of termen gebruikt, maar alleen "*shala*", vloeien in het denken van de Kapsiki alle onderscheiden *shala* uiteindelijk weer ineen.

De relatie van het individu met zijn *shala* blijkt in al haar diffuusheid in de kosmologie van de Kapsiki. De *shala* van alle mensen, dieren, plaatsen en dingen zijn in de hemel en lijken daar sprekend op alles hier op aarde. Zij doen hetzelfde, denken hetzelfde, en wat zij doen, moeten wij ook doen. De wereld hier op aarde is een copie van de wereld van *shala*.

Dliyeɓa, een oude man, probeert het me uit te leggen:
"Mijn *shala* en jouw *shala* doen net als wij. Momenteel zitten zij ook samen. Als zij gaan zitten, gaan wij zitten, als zij gaan staan, gaan wij ook staan. Wij zijn de slaven van *shala*. Als mijn *shala* steelt, steel ik. Als hij oorlog voert, voer ik oorlog. Als mijn *shala* een fout maakt, dan maak ik een fout, en als hij sterft dan is het met mij gedaan. Is hij rijk, dan ben ik rijk, is hij moedig en een goede jager dan ben ik dat ook en heeft hij een wond dan heb ik pijn".

Wij zijn niet alleen slaven van *shala* (een andere informant gebruikte het beeld van een paard dat zoor zijn *shala* wordt bereden) maar ook hun doden. Wanneer een *shala* sterft, komt hij uit de hemel. De gestorvene daalt af en verblijft hier op de vuilnisbelt, totdat hij/zij de buik van zijn a.s. moeder kan binnen dringen. (Men verbrandt ook nooit de vuilnis om de kinderen niet te doden). Een foetus wordt ook wel *shala* genoemd en een paar medicamenten die gericht zijn op het welzijn van het ongeboren kind, heten *rhwɛ shala*. Zodra die *shala* de buik van een vrouw binnen gaat wordt zij zwanger maar pas na sexueel verkeer is deze entree mogelijk. Een andere *shala* wordt dan de *shala* van dat kind, telt de maanden van de zwangerschap, opent na negen maanden de baarmoeder. Na de geboorte zal deze *shala* verder als diens persoonlijke god fungeren.

Die hemelbevolking van diverse *shala* is weer net als wij; ook zij hebben hun *shala*, en dieshala hebben (in theorie) hun *shala* weer enzovoorts. Men heeft het echter nooit over de *shala* van de *mbeli pelɛ rhweme* (mensen in de hemel), alleen de eigen *shala* zijn interessant. Niet alleen zijn de mensen hier de doder van de *shala* uit de hemel, de levenden hier zijn ook de *shala* van de doden, *mbeli kwa hɛdi* (mensen in de grond).

> *Dliyeδa* weer:
> Wij hier, wij zijn de *shala* van de doden. Als ik sterf gaat mijn schaduw naar beneden en gaat daar de buik in van een vrouw, zodat daar weer een kind geboren wordt. Ze leven daar net als wij hier, met dezelfde dorpen. Tovenaars daar kunnen het net zo goed als hier, misschien nog wel beter. Gaat men daar dood, dan gaat de schaduw weer verder naar beneden, want zij zijn de *shala* van de mensen onder hen.

Het beeld van een getrapte waterval dringt zich op: iedereen begint bovenaan en zakt na ieder leven een trap. Het begin is onbekend, het einde ook. In de praktijk staat men alleen stil bij de trappen direct boven en onder deze wereld, de enige waar men mee te maken heeft.
Deze vraag naar het eerste begin en ultieme einde is voor de Kapsiki relevant noch interessant. *Dliyeδa* reageerde erop met "Ach, waar was de wind vroeger?"

Deze kosmologie lijkt heel consistent maar heeft geen systeem-karakter. Onze weergave ervan is noodzakelijk oversystematisch. Geen informant probeert een totaalbeeld te schetsen. Een consequentie zou nl. zijn dat als een mens hier sterft, zijn *shala* boven sterft, maar diens *shala* ook weer enzovoorts, een hele verticale kolom van onderling verbonden wezens die als geheel een trap zakt. Dit soort "theologische im- en complicaties" wordt niet uitgewerkt. Alleen de relatie tussen ego en zijn *shala* is interessant, die tussen de mens en de onderwereld nauwelijks en de andere helemaal niet. De enige concrete

uitgewerkte voorstelling is dat het seizoen in de bovenwereld altijd net tegengesteld is aan het jaargetij bij ons: als het hier regent is het daar droog en omgekeerd; dit geldt ook voor de onderwereld. Daarmee zijn deze twee andere werelden beter af, want zij hebben dus veel langere regentijden.

Behalve dat er geen kosmologisch systeem wordt ontworpen, verschillen de informanten onderling van mening over de kosmologie. Voor de één is het niet zeker of de *mbeli pelɛ rhweme* (de mensen in de hemel) wel dezelfde zijn als de *shala*: misschien zitten de *shala* wel tussen ons en de mensen in de hemel in, en zitten er onder ons ook weer eerst de *shala* van de mensen in de aarde. Ook de relatie van een persoon en zijn individuele *shala* wordt niet door ieder op dezelfde wijze gezien. De implicaties van "hetzelfde doen als *shala*" betekent voor de éne informant iets anders dan voor een ander. Sommigen stellen dat men inderdaad de slaaf is van *shala*, dat men alles moet doen wat hij doet en dus eigenlijk ook niet verantwoordelijk gehouden kan worden voor eigen daden; anderen daarentegen ontkennen niet dat zij hetzelfde doen als hun *shala*, maar stipuleren daarbij dat alle fouten die zij maken niet het werk van *shala* zijn. Het zijn hun eigen fouten. Wel is het hun *shala* die hen dan zo onhandig heeft geschapen; "dan had *shala* maar een ander paard moeten maken dat de berijder er niet afgooit". Dit soort inconsistenties zijn waarschijnlijk het gevolg van de afwezigheid van een priestergroep bij de Kapsiki. Op de betekenis van specialisten voor de formulering van kosmologische systemen is elders ingegaan (van Beek 1978b)

Alle gehuldigde opinies ruimen makkelijk plaats in voor een snelle berusting. *Shala menete* - *shala* heeft het gedaan - wisselt men af met *tsarha wusu*, zo zijn de dingen nu eenmaal of *tsarha nza*, zo is het leven. Het aandeel van *shala* wordt overal in onderkend, een aandeel ten goede, ook bij duidelijke tegenslag. Sterft een kind na een lang ziekbed, dan zegt de vader: "Mijn *shala* geeft gewerkt" d.w.z. mijn *shala* heeft de ziekte zo lang tegengehouden dat het kind niet sneller is overleden. Dat het kind sterft is niets abnormaals, dat het lang duurt vraagt wel om verklaring.

Toch kan *shala* ook straffen. Wie zijn wetten overtreedt krijgt tegenslag en wordt ziek. Divinatie moet dan uitwijzen waarom. Vaak wordt dan een handeling die *mehelegu* (taboe) is gezocht in het verleden van de cliënt, want *shala* reageert op een dergelijke overtreding. Overtreding van een taboeregel wordt vroeger of later gevolgd door tegenslag van enigerlei aard: de oogst lukt slecht, er is ziekte, een kind sterft, vee sterft en dergelijke. De getroffen persoon is dan mistroostig omdat hij *ndegema* (niet in harmonie) is met zijn *shala*. Niet altijd probeert men te achterhalen hoe dat zo gekomen is; een fatalistische instelling is voor een man een waardige houding: men doet niets en "kijkt

alleen met de ogen", zoals de Kapsiki zeggen.
Volgens de mannen vragen de vrouwen altijd meteen: "Wat heb ik gedaan?"; zij raadplegen de krab en offeren, want "vrouwen zijn als kinderen. Zij kunnen het leed niet verdragen".
Toch raadplegen ook mannen de krab als zij denken het onheil met een offer te kunnen keren. Redenen voor tegenslag zijn dan wel te vinden: er zijn genoeg *mehelegu*-regels om er zo nu en dan één te overtreden.

Voorbeeld 2: enkele handelingen die *mehelegu* zijn:

in of naast een gierstveld fluiten of stro snijden
sexuele omgang hebben op een *shala*-plek
sexuele omgang hebben met de vrouw van een moedersbroer
handen wassen in de holle steen in het huis van een moedersbroer
iemand doden die veel haar op zijn borst of in zijn oren heeft
een huis binnengaan waar geofferd wordt
om 12 uur 's middags de graanschuur ingaan
over de muur van een huis klimmen
tɛ uit de *mɛlɛ* drinken voordat geplengd is
een drachtige koe, ooi of geit doden
stelen
gierst oogsten op het veld van een ander
verbouwen tijdens een ritueel
hout kappen op een *shala*-plek

Soms wordt een taboe overtreden zonder dat iemand verantwoordelijk gesteld kan worden, bijvoorbeeld:

een kip gaat op het hoofd zitten
een haan kraait op de graanschuur

Maar in deze gevallen moet toch snel gereageerd worden want anders zal de mens evengoed door onheil getroffen worden. Een kip of haan moet onmiddellijk geslacht en veren in het haar gestoken worden. Wie dat verzuimt blijft in gebreke en kan problemen verwachten.

Sommige mensen hebben speciale gedragsregels uit hoofde van functie of situatie: zo mag het dorpshoofd nooit dansen gekleed als *zakwatewume*, geen tranen plengen en nooit voor iemand in zijn handen klappen;
een *gewela* moet een offer brengen wanneer hij struikelt bij het oversteken van het riviertje tijdens het *la*-feest.

Bij op taboe-overtredingen gerichte divinatie worden alle overtredingen die de cliënt zich kan voorstellen of herinneren in de pot van de krab gezet, gesymboliseerd door halmen. De krab moet dan uitspraak doen over welke overtreding gaat en wat de cliënt zijn *shala* "te eten moet geven".

De krab is niet zelf *shala* noch heeft hij daar een bijzondere relatie mee, maar hij is nu eenmaal zo dat hij vertolkt wat *shala* aangeeft. Er zijn geen verhalen over hem. Natuurlijk heeft de krab als alle levende wezens zijn eigen *shala*, maar die heeft met de divinatie niets van doen. Er bestaan ook geen traditionele vertellingen die ons de verhouding van krab tot *shala* proberen te verklaren.

Naast straf op overtreding bepaalt *shala* ook de levensduur van de mens. Wie "normaal" overlijdt (ouderdom of ziekte) sterft omdat zijn of haar *shala* dat zo laat gebeuren. Bij abnormaal overlijden echter is dit niet: ongeluk, *beshɛngu* (zwarte magie) en oorlog zijn doodsoorzaken buiten *shala*. Daar zijn mensen schuldig (bij ongeluk - b.v. van een berg afvallen - is toverij of heksrij in het spel) en ligt wraak meer voor de hand dan berusting.
Shala houdt ieder mens aan zijn of haar eden. De Kapsiki zweren veel en makkelijk, *zeme fela* (lett. de eed eten) om te pogen anderen te overtuigen: "Als dit niet waar is, dan moet de bliksem mij treffen". Mannen zweren meestal bij de bliksem of de epidemie, vrouwen bij de *bama*, de boule-explosie.

Bij het koken van de boule wordt alle meel ineens in het kokende water gestort. Soms balt die meelmassa direct samen. Doordat de buitenkant ervan dan gaar wordt en het binnenste niet, komt het binnenste onder spanning en kan explosie volgen. De vrouw die aan het koken is krijgt door de kokend hete boule brandwonden op hoofd, armen en bovenlichaam.

Hoe de eed ook gestraft wordt, *shala* doet het. Eden die op een *shala*-plek zijn afgelegd, wegen dubbel zwaar; die "achtervolgen" beide partijen voortdurend.

Voorbeeld 3:
Eén van die *shala*-plaatsen in Mogodé is *kwandewuzha* een waterrijke plaats waar echter niemand komt putten. De naam betekent "waar men het meisje geef Veel eden worden nl. gezworen tussen jongen en meisje of man en vrouw over het huwelijk. Men weet heel goed dat juist deze eden het meest worden gebroken, en komt daarom naar deze "zware" plaatsen toe om dergelijke eden af te leggen.

De relatie ego-*shala* is dus in principe gericht op het welzijn van ego, maar in wezen toch sterk ambivalent. Ieder moet zich correct gedragen om in harmonie te zijn met zijn *shala* en kan ieder moment getroffen worden door de gevolgen daarvan. Die ambiguiteit is nog sterker in de relatie van een individu met de *shala* van een ander. Het welzijn van de één is het ongeluk van de ander. Wij zagen dat al bij het offer waar het kwaad buitenshuis wordt gejaagd en vrij spel heeft tegenover de buren. Zo ook met *shala*. Waar individuen elkaar weinig welgezind zijn, is de *shala* van een ander iets om voorzichtig mee te zijn. *Shala* van een ander huis kunnen gevaarlijk zijn, zelfs binnen de

nauwe verwantenkring.

Voorbeeld 4:
Tijdens de grafriten voor *Tizhɛ Kwebe* bleek één van zijn zes dochters geheel afwezig te zijn. Zij was wel gewaarschuwd in het dorp waar zij woonde, maar kwam niet. De kwestie was dat zij jarenlang geen kinderen had kunnen krijgen en mede door maatregelen op indicatie van de krab eindelijk zwanger was geworden. Deze had haar tevens duidelijk gemaakt dat zij niet meer naar het huis van haar vader moest gaan, want de *shala ta rhɛ* zou het kind doden.

Shala's uiterlijk wordt zelden beschreven: "Niemand ziet zijn *shala* ooit". Wanneer men er toch iets over zeggen wil, dan wordt hij beschreven "als een blanke: helemaal wit en geen haren, niet op zijn hoofd, geen wenkbrauwen, nergens."

De aanduiding "*shala*" wordt niet alleen voor de hemelse wezens gebruikt maar ook voor wezens op deze aarde. In tegenstelling tot de hemelse of persoonlijke *shala*, zijn deze laatste steeds aan een bepaalde plek gebonden. Sommigen van hen zijn dieren. We zullen eerst de meer "geestelijke" wezens bespreken.
In het veld, op warme plaatsen, op plekken waar veel water is, in mierennesten en in het centrum van cycloontjes wonen de *gutuli*, (geesten, demonen): "Het zijn kleine zwarte wezens, mannen en vrouwen zoals wij, ongeveer een meter lang. De mannen hebben lange baarden, veel langer dan wij; vaak zijn ze erg vuil. Zij zijn kinderen van *shala*, maar zij begrepen *shala* niet en deze heeft hen daarom laten gaan". Normaal zijn ze niet zichtbaar voor de mensen, alleen als ze dat zelf willen of door speciale *rhwɛ*. Hun huizen zijn als van de blanke, heel mooi gemaakt van aardewerk, "als een omgekeerde *wuta* (biervat)".

Kuve Dɛtɛ, een vrouwelijke helderziende, vertelde dat zij bij de dansplaats een groep *gutuli* zag op de rots waarop tijdens het *la*-feest gedanst wordt. Deze *gutuli* probeerden de *shinankwe* (schaduw, geest) van mensen mee te nemen, ook die van haar. Dat lukte hun niet; *Kuve* was wel bijna verleid om mee te gaan maar vond het weggetje dat zij af moest lopen te smerig.

Gutuli zijn gevaarlijk. Zij kunnen mensen in bezit nemen, die dan '*yi'yerhwu*, krankzinnig, worden. Daartegen zijn dan weer verschillende medicijnen (zie 8.3.) die echter niet altijd baten.

Voorbeeld 6:
Teri Kwarhela, een smid, is bezeten. Hij was onderweg van Sir naar Garta en is toen aangevallen door een *gutuli*. Ineens begon hij raar te praten en de mensen te slaan en men moest hem vastbinden.

Hij spreekt agressief en verward:
"Ik voel mijn lichaam niet, en mijn geest ook niet. Het is de slang die mij dit heeft aangedaan. Wees niet bang voor de dood want wij zullen leven. Zondag zal ik hoofdman zijn. Als ik dood ben moeten jullie de grafboule met ramsvlees eten. Zondag word ik weer opgewekt en zal ik hoofdman zijn. De Fulani zullen lijden, ook het cantonhoofd zal lijden want hij heeft me vroeger geslagen. De blanken zullen mij alles geven wat zij hebben. Alle die dingen hebben raken deze kwijt.
Ga *rhwempe* maken (voor de begrafenis).
Je moet mijn buik opensnijden en de steen eruithalen die daar zit, en ook de tweeling eruit halen. Tweeling voor de dans, tweeling voor het leven (het lied van de tweelingfeesten).
Je moet de dood niet vrezen want *shala* heeft ons geholpen.
Ga de panter vangen en laten we de ezel eten, want wij zijn allemaal smeden. Die steen in mijn buik heeft *shala* me gegeven, want het is een *pelɛ h* (zie 11.3., een steen om de gierst te vermeerderen).
Ik wil niet dat men mij op een ezel vervoert, laten we die liever opeten.
Zondag ben ik hoofdman, wees niet bang voor de dood".
Hij spreekt fel tegen iedereen. Ondertussen heeft zijn dochter *Miyi* laten komen, de beroemdste medicijnman uit de buurt. Eén van de andere smeden ha al geprobeerd via *rhwɛ* (zie 8.3.) *gutuli*, de geest te verdrijven, maar da lukte niet. *Miyi* laat het hoofd van de patiënt scheren, zet hem op een jut zak en verbrandt in een potscherf allerlei medicamenten voor en achter de patiënt, cirkelt er mee om zijn hoofd en zet de potscherf brandend op zijn hoofd. Daarna wordt de man ingewreven met een ander mengsel. De patiënt re geert erop: "Au! Dat brandt als vuur". Een tweede mengsel wordt aangestoken, eerst links dan rechts van de patiënt, en tenslotte wordt medicijn op zijn hoofd gesmeerd en voor zijn neusgaten gehouden. *Miyi* gaat zeer rustig en gedecideerd te werk voor een aangroeiende menigte toeschouwers. Hoewel velen *nderhwɛ* zijn, weet niemand wat deze superspecialist precies gebruikt Men zit stil en bewonderend toe te kijken. Als hij klaar is, is iedereen ervan overtuigd dat de patiënt genezen is, alleen *Miyi* niet helemaal. Hij laat wat medicijn achter om *Teri* morgenochtend nog eens mee in te wrijven en gaat naar huis. Bij dit alles heeft hij steeds gezwegen. De patiënt is tijdens de behandeling helemaal rustig geworden, zit slap in zijn touwen behandeling te ondergaan.
Miyi blijkt nl. niet helemaal zeker of het *gutuli* zijn die op eigen beweging bezit hebben genomen van *Teri Kwarhela* of geesten die door een *marab* (moslim-tovenaar) zijn gestuurd. In dit laatste geval is het erg moeilijk Welke van de twee zal blijken uit het verloop; geneest *Teri* dan waren het gewoon *gutuli*, geneest hij niet, dan is het de *marabou*. Niemand van de aa wezigen geeft echter blijk van twijfel t.a.v. diagnose of behandeling.
De volgende morgen is de man niet genezen. Hij had een rustige nacht maar begon tegen de ochtend weer te trillen en te praten en vroeg daarbij zelf naar *Miyi*. Zijn dochter gaat daar niet op in: *Miyi* heeft gisteravond al g daan wat hij kon, als *Teri* nu niet beter is, kan *Miyi* ook niets doen, zij familieleden nemen hem mee naar Garta, en er moet een brief geschreven wo den aan de *marabou* (men vermoedt dat een met *Teri*'s broer bevriende *marab* aangeschreven moet worden).
Later horen wij dat hij na maanden uiteindelijk genezen is door de inspan van die *marabou*.

Er zijn verschillende vormen van bezetenheid: sommige *gutuli* maken de pat gevaarlijk, anderen laten hem voortdurend spelen of sturen hem steeds op die stal uit. Ook dieren kunnen zij in bezit nemen. Wanneer een beest zich abno maal gedraagt (de verkeerde kant op vlucht of rent, steeds bijt e.d.) heet h

ook bezeten. Er zijn verschillende *gutuli* voor mensen, koeien, kippen enz. *Gutuli* hebben hun eigen organisatie net als de mensen, met hoofdmannen, clans en dergelijke. Hun contacten met mensen zijn niet altijd zo slecht. Zo kunnen ze aan mensen verschijnen om te helpen:

Voorbeeld 7:
Teri Nza uit Kamalé vertelde dat hij eens vier weken ziek is geweest. Tijdens die ziekte gebeurden er allerlei dingen: hij zag dieren (kippen en geiten) die de anderen niet konden zien. Er kwam een *gutuli*, een kleine, zwarte, oude man met een baard van een halve meter naar hem toe, die zei: "Je gaat niet sterven". Hij legde *Teri*'s hand vier maal in het vuur en op zijn hart, en hing hem een bundel medicijnen om de hals. Niemand anders kon die zien. De *gutuli* vertelde hem ook dat hij die medicijn voor anderen verborgen moest houden (al was dat niet erg nodig) en dat hij zou genezen als zijn vrouw zou sterven. *Teri* werd inderdaad beter toen zijn vrouw stierf. De oude *gutuli* heeft toen de medicijnen weer opgehaald en *Teri* zag niets bijzonders meer. Een recept voor die ziekte, dat de *gutuli* hem ook had verteld, is hij vergeten. Iets met *kwelemede* en andere bomen, maar precies weet hij helaas niet meer.

Sommigen hebben blijvende relaties met *gutuli*. Van hen leren zij over de toekomst en over medicijnen om medicijnman te worden.

Voorbeeld 8:
Dɛgu heeft een regelmatig contact met een *gutuli*. Zo eens in de paar maanden komt deze hem opzoeken, een oude man met een lange witte baard en haar dat tot zijn middel hangt. Deze vertelt *Dɛgu* dan wat er gaat gebeuren: wie er zullen sterven, waar tweelingen geboren gaan worden, wat voor offers zijn broers moeten brengen en dergelijke.
Die relatie is ontstaan toen hij als kleine jongen eens in het veld bladeren voor de saus moest halen. Daar trof hij tal van *gutuli* aan, in allerlei grootte en tinten (behalve blank) die aan het dansen waren. Een van hen was gestorven en als lijk versierd. Zij wilden *Dɛgu* doden, maar een oude *gutuli* beschermde hem en liet hem de bladeren plukken. Thuisgekomen werd hij ziek en viel bewusteloos neer. De oude *gutuli* behandelde hem toen met bladeren van een plant die naast de boom stond waar hij de bladeren voor de saus had geplukt. *Dɛgu* genas daardoor en de oude *gutuli* is blijven komen.

Bepaalde bomen zijn met *gutuli* geassocieerd nl. de *wumbela* (Tamarindus Indica), *Vɛmɛ* (Erythrina stanoidea), *hwemeke* (Boswellia), *heyintse* (Diospyros mespiliformis), en *lekeleke* (Isoberlina doka). Hoewel het hout van al deze bomen gebruikt wordt staan zij alle in een kwade reuk. De *wumbela* (tamarinde) is de ergste. Valt een man daar uit, dan trouwt geen vrouw hem uit angst bij hem te sterven. Alleen door de boom te kappen, de wortels uit te graven en stam met wortels opnieuw in de grond te begraven kan dit kwade teken worden weggenomen. Men zal ook nooit slapen naast of onder één van deze bomen, omdat dan de *gutuli* vrij spel krijgen.
Al deze bomen hebben wat bijzonders in de ogen van de Kapsiki. Zo is de *lekeleke*

een boom die volgens hen 's nachts de wortels uit de grond trekt en rondloopt. Tevens leveren deze bomen ingrediënten voor *rhwɛ*.

wumbela (drie soorten)	medicijn tegen *gutuli* medicijn tegen wormen en diarree medicijn tegen zweren op tandvlees medicijn tegen zweren op de poot van een schaap
balepale	medicijn tegen *beshengu* ingrediënt van afweermiddel in oorlog
hwemeke	een heel zeldzame boom, die heel hoog wordt, gebruikt voor afweermiddel in oorlog
mazala	vaak bij een huis geplant; *shala* van het huis genoemd. Medicijn om een vrouw te trouwen
heyintse	medicijn tegen het beklimmen van de muur
lekeleke	"lopende boom", medicijn tegen *gutuli* en medicijn om rijk te worden.

Van deze bomen plukt men wel bladeren of vruchten voor de saus, maar kapt geen hout als men het kan vermijden.

De relatie van de *gutuli* met *shala* is erg onduidelijk. Hierboven citeerden wij een informant die hen de kinderen van *shala* achtte, maar anderen denken da anders over. Over het algemeen zijn de noties *shala* en *gutuli* duidelijk gescheiden, behalve waar het over de *shala* van een bepaalde plek gaat.
De identificatie van de *shala* van een bosje met de *gutuli* die daar wonen gaat vrij ver. De bovengenoemde bomen worden "huis van de *gutuli* genoemd, maar ook *wufe shala*, *shala*-bomen. Onder deze wordt de *mazala* zelf met *shala* aangesproken. Hierin huist *shala* van het huis. Men plant deze boom bij het huis of bou een nieuw huis bij een dergelijke boom, want het is uitgesproken gunstig. Offers worden dan mede op die boom gebracht.

De dieren die als *shala* aan een plaats zijn verbonden, zijn vooral slangen grote, dikke slangen. Ziet men een slang in een boom, dan is die slang de *sha* van die boom en kapt men daar geen takken. Meestal wordt thuis de krab geraad pleegd om zeker te zijn van wat er moet gebeuren. Soms "woont" zo'n slang in huis; een dikke ongevaarlijke slang die van muizen leeft, huist soms in de bi hut en wordt met *shala* aangesproken. Men behandelt hem omzichtig; al worden e geen offers aan gebracht, men kan naar die slang refereren als *shala ta rhɛ* (de *shala* van het huis).

Eigenlijk zijn de levende slangen in huis slechts een afspiegeling van de ware huisgod, de *mendereleke*. Dit is een - "mythische" - slang, zo lang als c muur van een *rhɛ*. Hij gaat, volgens de informanten, met iemand mee die hem be valt, gaat om zijn huis liggen, de staart aan de ene kant van de opening, kop aan de andere kant. Niemand ziet hem dan de eigenaar, want hij ligt in de mu

"Eigenaars van zo'n *mendereleke* zijn gelukkige huisvaders. Zij krijgen veel kinderen, zoons zowel als dochters, en zijn in alles voorspoedig. De *mendereleke* is zo lang, dat hij zich in het veld op drie plaatsen tegelijk oprolt, anders wordt de stapel te hoog." Hij zou ook grote ogen hebben met oogleden als van een mens.

Hoewel een *mendereleke* om het huis uitermate gunstig is, is het toch geen "katje om zonder handschoenen aan te pakken". Wie er één in het veld gezien heeft, meestal op een waterrijke plaats waar hij *shala* van die plaats is, gaat thuis meteen de krab raadplegen. Een offer zorgt er dan voor dat geen onheil volgt uit het zien van deze *shala*, want men loopt het risico bezeten te worden. Wijst de krab uit dat deze *mendereleke* wel met de persoon mee wil naar huis, dan gaat hij terug naar die plek in het veld, zoekt de slang weer op (als deze zich tenminste laat zien) en haalt wat zand weg bij de kop en de staart van de *mendereleke*. Daarna volgt deze hem naar huis. Eenmaal bij huis aangekomen, is de slang onzichtbaar geworden en gaat de muur in. De eigenaar offert kippebloed en gierstemeel op de muur, maakt rood bier en verricht een paar dagen later weer een offer. Iedereen eet dan uitgebreid, drinkt en is gelukkig. Dat huis kan niets meer gebeuren, het huis kan b.v. niet meer afbranden. De *mendereleke* gaat pas weg wanneer de eigenaar sterft. Alleen mag er geen vuur aangestoken worden 's nachts; men dient het vuur aan te houden of vuur van de buren te vragen, en klein te houden, want hij houdt niet van vuur. Niemand ziet dan de *mendereleke* nog behalve de vrouwen en kinderen van het huis, maar iedereen weet dat hij er zit. In zo'n huis aarzelen de anderen binnen te komen; als ze hem denken te "zien" dan komt men al helemaal niet.

Zoals alle goede dingen is ook het hebben van een *mendereleke* niet zonder slechte zijden. De eigenaar zal nl. niet oud worden, en dient te zorgen voor een dubbele slaaphut en een strohut ervoor. 's Nachts komt nl. de slang in de slaaphutten van de man slapen en dient de eigenaar onder het stro-afdak de nacht door te brengen. Meestal is de *mendereleke* langer dan de muur van het huis; dit betekent dat de muur langer moet worden, dus dat er meer mensen gaan komen. De relatie tussen *shala*, *gutuli* en *mendereleke* is niet uitgekristalliseer: "het zijn allemaal andere zaken".
Mocht een duikerantiloop of een konijn per ongeluk de *rhɛ* binnen lopen dan beschouwt men deze ook als *shala* van dat huis.

Een ander dier dat ook wel met *shala* wordt aangeduid, is de vogelspin. Dit beest wordt wel *shala ta meleme* genoemd (*shala* van het dorp). Het is erg zeldzaam in dit gebied en komt men er één tegen of bevindt zich er één in huis, dan krijgt men veel kinderen. Er worden geen offers aan gebracht. Overigens weet men heel goed dat het dier giftig is. Als de spin over iemand heenloopt, krijgt

deze allemaal kleine wondjes. Men bergt hem ook wel in een pijlkoker om de pijlen giftig te maken.

Al deze wezens worden *shala* genoemd. Sommige nauw aan *shala* in de hemel verwante bovennatuurlijke wezens worden echter geen *shala* genoemd, al horen zij wel in die categorie thuis. Een zeer belangrijke is *Va*, de regen. In het verhaal van *Hwempetla* is deze indrukwekkende persoonlijkheid al ten tonele gevoerd. Regen wordt meestal voorgesteld als een ram, onzichtbaar voor ieder, maar zichtbaar voor de regenmaker en voor degenen die door zijn mes, de bliksem, getroffen worden. De regenmaker *Cakereδa* (zie 9.2.) geeft een wat uitgebreider beeld:

> Er zijn twee *Va*, een man en een vrouw, beiden lang van postuur, blank en met lang blond haar. Beiden houden een witte stok in de hand. Mocht iemand bij de bliksem zweren, dan zien zij toe dat hij zijn eed gestand doet en slaan hem met die stok op het hart als hij daarin faalt. Later zal de bliksem hem dan treffen. *Va* loopt rond over de aarde. Moet het ergens regenen dan schudt hij zich krachtig als een stekelvarken, en dan regent het. Man en vrouw *Va* zijn alleen samen als zij mensen willen doden, anders loopt de man alleen. Zij wonen in de hemel net als *shala*, gekleed in hun lange witte haren. Zij zijn "als *shala*".
>
> De *melɛ* van de regen wordt door *Va* "gecommandeerd". *Va* respecteert de regenmaker in zijn ambt, omdat *Cakereδa* het aan *Va* vraagt. Daarom kan *Cakereδa* ook niet naar willekeur regen maken, want dan respecteert *Va* hem niet meer. In de droge tijd rust *Va* uit en mag de regenmaker hem niet storen.
>
> Als de regen iemand wil gaan doden, verschijnt hij eerst als een ram in diens huis, met een geitehuid omgebonden als een man gedood gaat worden, bij een vrouw met een cache-sexe om. Zij die hem zien roepen "*pelakɛ*, *pelak* (laat hem gaan, laat hem gaan). Mocht hij er daardoor van afzien, dan gooit hij de kleding af en verdwijnt.

Iemand die door de bliksem wordt getroffen is overigens volgens de informanten niet meteen dood. Anderen moeten om de getroffene heen gillen en dansen en hem met takken slaan om hem weer bij te brengen.

> *Teri Puwe* vertelt dat het kind van *Tizhɛ Baja* door de bliksem was getroffen. De moeder wilde het oppakken, maar de omstanders verhinderden het haar Zij gingen eromheen roepen "*pelakɛ*, *pelakɛ*", sloegen op hun hak en het kind kwam weer bij.

Een drietal personages vertegenwoordigt de donkere kant van het bestaan, nl de dood, de pokken en de mazelen.
Mte, de dood, komt in vele vertellingen voor. Telkens weer jaagt hij op menser die zich niet voor hem kunnen verbergen, maar daarentegen neemt de eekhoorn h vaak bij de neus. Soms ook is zijn vrouw de hoofdpersoon. Hij wordt voorgesteld als een zwarte man met één been en twee armen, maar veel informatie ove

zijn uiterlijk is er niet. Het enige dat men zeker weet, is dat niemand zich blijvend voor hem kan verbergen (zie mythe van *Hwempetla*) en dat hij zich minder actief betoont als men zijn verplichtingen jegens zijn medemensen wat beter nakomt. Jaarlijks wordt het ritueel van de *berhemte* uitgevoerd (10.1.) om hem niet blijvend in het dorp te houden. Met dat ritueel wordt tevens de epidemie (*ba*) weggejaagd.

Twee epidemieën worden ook gepersonifieerd geacht, nl. de pokken en de mazelen. Beiden zijn "een soort *gutuli*." De ergste en meest gevreesde is *damara*, de pokken. Geen ziekte wekt zulk een angst als de pokken.

> *Damara* kent goed en kwaad van de mensen en doodt alleen overtreders. Wie nooit iets verkeerds doet, krijgt geen pokken. Vandaar dat wie de ziekte krijgt, eerst publiekelijk zijn fouten opgebiecht en daarna het veld in gaat om de dood af te wachten. Bij een epidemie verzamelen de patiënten zich in het veld, en proberen daar verder te leven. Zij begraven elkaar zonder ritueel en zonder smeden.

Een enkeling kent of heeft een medicijn tegen pokken. Bij een epidemie wordt die naar het getroffen dorp geroepen. *Teri Puwe* vertelt van de laatste maal:

> Voorbeeld 10:
> Lang geleden was er pokken in Mogodé. Iemand uit Nigeria kwam toen en logeerde bij *Depeδa*. Hij heeft toen het hele dorp behandeld. Men verzamelde voor hem een heleboel bladeren van de *kwantereza* (Cassia Singuena Del.). Hij heeft zelf *hwεbε* (Crinum) bij zich en begint deze te snijden. Hoewel het een klein stukje is, komt er een heleboel af, een grote hoop. Alleen als je je even omdraait en dan weer kijkt is het er niet meer. De *hwεbε* en de *kwantereza* worden in water gelegd. Dan neemt hij een mes en steekt er mee in de lucht. *Damara* is nu dichtbij gekomen; de tovenaar kan hem zien en steekt hem in zijn buik. Ieder hoort hem gillen. Wie pokken heeft, neemt een geit mee en wordt met het water gewassen, met de geit tegen zich aan. Daarna wordt de geit geslacht: het water met de pokken zit nu allemaal in de maag van die geit.
> Die keer had de medicijnman gezegd dat er één man aan de *damara* zou sterven en dat kwam ook uit. Hij kreeg zoveel geschenken dat vele mannen nodig waren om het te dragen. Vooral *Depeδa* gaf hem veel en men vermoedt dat die nu een stukje van die *hwεbε* heeft.

Een soortgelijk persoon is *Shasha* (mazelen). Ook hij brengt een gevaarlijke epidemie, waaraan vooral veel kinderen sterven. De zusterszoon van de pokken wordt hij wel genoemd, maar hij zoekt geen overtreders. Biecht helpt niet, wel zijn er middelen analoog aan de bovenomschreven medicijn tegen de pokken.

Naast deze personages zijn er nog bijzondere verschijnselen en voorwerpen. Zij worden evenmin *shala* genoemd maar hebben vaak zeer direct met hem te maken. Van deze is de zon, *veci*, al eerder genoemd (8.2.). 's Nachts loopt de zon rond als een ram óf als een brandend wiel. Wie één van beide verschijningen gezien heeft, raadpleegt de krab om te weten wat er gebeuren moet. Meestal betekent dit dat hij een *veci*-offerkruik laat maken en daarop 's nachts moet offeren: "*shala ta δa, jigelafte* (titel) *ta δa* , ik heb jouw *veci* gezien, bewaar ons goed en houd ons goed gezond."
Verschillende informanten verzekerden ons dat zij de zon zo hadden gezien. Zouden zij geen offerkruik hebben gemaakt dan waren al hun kinderen gestorven.

Is de *veci* zowel goed als gevaarlijk, sterren zijn dat ook. Vallende sterren zijn de dood die langs de hemel wandelt. Men wendt zijn blik af om niet door ongeluk getroffen te worden, en roept: "Ga naar Tlukwu, ga naar Tlukwu" net als bij het *berhemte*-ritueel. Soms echter valt een ster "tot op de grond" en kan iemand hem ophalen en in huis bewaren.
Zo'n ster geeft 's nachts licht en gaat er in het donker op uit om gierst te stelen voor zijn eigenaar. Wie zo'n ster heeft, hoeft zijn graanschuur zelf maar half te vullen, voor de rest zorgt de ster. Daardoor heeft zo iemand veel gierst, veel vrouwen en kinderen. Alleen krijgt men geen zonen, slechts dochte Ook laat de ster zich niet zo maar door iedereen vinden. *Teri Puwe* vertelde da hij er eens eentje zag vallen, op de grond helder lichtend. Hij liep erheen, m dichtbij was niets te zien. Toen hij op een afstand ging staan zag hij de ster weer, met fel licht als een lamp, maar op vier voetjes zich rap voortbewegend. Het lukte hem niet die ster te vangen. Hij liep eens met zijn broer en nog een paar anderen in het veld toen zij ineens een ster tussen de voeten van zijn broer zagen. Deze zag hem zelf niet. Ook die konden zij niet vangen. Er bestaat trouwens één ster met maar één poot, en die moet niemand ooit nemen, war dan heeft men zelf van alles altijd maar één exemplaar: één vrouw, één kind, één graanschuur enz. De sterren komen aan het begin van de droge tijd, als de gierst rijpt naar beneden, om mensen te zoeken die hen aanstaan.

Niet al zulke *wushi mengele* (wondervoorwerpen) zijn van de hemel afkomstig uit de aarde komen er ook, meestal stenen van een speciale vorm of structuur. De *nehwene ta gela* (tranen van de rots,bergkristal) is een voorbeeld van de laatste soort. Van verre ziet het er uit als een licht, van dichtbij als een heldere vinger. Als iemand er in slaagt het uit de rots te trekken, komt er onder water tevoorschijn. Drinkt men dit dan wordt het lichaam "hard als een steen". Zo iemand kan zelfs door een geweer niet verwond worden. Het kristal zelf kan eveneens als *bangwa*, middel voor in de oorlog, gebruikt worden. Dit is weer niet zonder prijs. Degene die het kristal uit de berg haalt wordt ondanks zijn onkwetsbaarheid niet oud:

Voorbeeld 11:
Zera Yite vertelde dat zijn vader, *Yite*, een dergelijk bergkristal had ontdekt. Hij waarschuwde zijn zoons, waaronder *Zera*, en vertelde hen dat hij die eruit ging halen. "Ik ben toch oud; voor mij geeft het niet". Hij kreeg het er inderdaad uit en gaf het zijn zoons. Een jaar later was hij dood.

Wanneer de echte Kapsiki-koeien zich op één plaats verzamelen en voortdurend loeien, dan moet er een *pelɛ tla* (koeien-steen) op die plaats zijn, een grote zwarte steen die op vier poten loopt en op een koe lijkt. De eigenaar van de koeien probeert die *pelɛ tla* te vangen. Als het hem lukt, rent hij ermee naar huis en bewaart de steen in zijn koeienstal. Voortaan zullen zijn koeien enorm veel kalveren krijgen, elk jaar wel twee.

Op de plaats die neolitische artefacten innemen, hebben we al gewezen (zie 8.2.4.). Eén type ervan, een ovale gladde steen met doorboring, is een steen die "andere stenen baart". Vindt men er één, uiteraard met een hoop kleine steentjes er omheen, dan neemt men deze *pelɛ dungwu* mee naar huis, stopt een ijzeren armband in het gat en legt het geheel samen met de andere stenen onder de graanschuur. Voortaan zal tijdens de jacht geen pijl meer op de grond vallen, mits men voor iedere jacht de pijlen er even oplegt, en achteraf de veren van parelhoenders en excrementen van duikerantiloop erop offert.

Een ander type, *pelɛ riki* (vogeltjes-steen), is een steen met evenwijdig lopende groeven. Wie deze bezit wordt rijk doordat tal van vreemdelingen hun heil bij hem zoeken. Alleen de geschenken al weermee deze zich komen introduceren, maken hem een man in bonis.

De enige niet-steen onder de *wushi mengele* is de *geta pshi* (apenstok). Als men deze stok vindt waarmee de bavianen naar wortelen graven, heeft men veel geluk met de geiten.

Al met al blijken de bovennatuurlijke wezens en voorwerpen in te delen te zijn naar twee kriteria, nl. al dan niet gelokaliseerd zijn en al dan niet gepersonifieerd zijn. In schema ziet dat er als volgt uit:

Tabel 34: Bovennatuurlijke zaken

	gelokaliseerd	niet gelokaliseerd
gepersonifieerd	*gutuli* *mendereleke* vogelspin duikerantiloop konijn	regen dood pokken mazelen
niet gepersonifieerd	bijzondere stenen bergkristal apenstok	ster

Twee termen ontbreken: *shala* en *veci* (zon). De notie *shala* is zowel gelokaliseerd als niet gelokaliseerd en overbrugt de twee groepen van gepersonifieerde bovennatuurlijke wezens. De zon is tevens zowel gelokaliseerd als niet gelokaliseerd, mobiel maar in een vaste baan gevangen. Op het niveau van de dingen is de zon intermediair tussen de mobiele zaken (sterren) en de niet-mobiele of niet blijvend mobiele voorwerpen. Beiden, zon en *shala*, overbruggen het verschil tussen mobiliteit en stabiliteit. Juist aan *shala* en *veci* wordt geofferd en voor hen worden offerkruiken gemaakt. Men offert uiteindelijk aan de middelaar, niet alleen omdat die het dichtste bij ego staat, maar ook omdat juist die intermediaire figuur de verschillen binnen de Kapsiki-cultuur omsluiten en oplossen.

Iets dergelijks komt tot uiting in de aard van de bijzondere voorwerpen. De stenen en stokken die daarbij horen hebben verschillende functies die duidelijk complementair zijn:

voorwerp:	doel:
sasurgwa (ster)	gierst
pelɛ tla (koeiesteen)	koeien
pelɛ dungwu (steen met gat)	jacht
nehwene te gela (bergkristal)	oorlog
pelɛ riki (weggetjessteen)	vreemdelingen
geta peshi (apenstok)	geiten

Allemaal mannen-activiteiten! Bij elkaar het hele scala aan zaken waarin een man zich aan onderscheiden. Wat er aan ontbreekt, zijn die dingen waar de mannen geen invloed op (denken te) kunnen uitoefenen, nl. vrouwen en kinderen. In feite vormen zij telkens de prijs die betaald moet worden voor voorspoed in één aspect van mannenwerk: minder kinderen, minder zoons, niet lang leven enz. Men teert in op die rijkdommen die van *shala* komen, om te excelleren in de zaken waar men zelf aanzien door wint, voor eigen eer. De conceptie van de "limited good", waarop in hoofdstuk 8 is ingegaan, dringt zich hier weer naar voren: "Een mens kan niet alles hebben; komt het niet uit de lengte dan komt het uit de breedte". Hier gaat het minder dan bij de offers om het afweren van het kwaad dan wel om het verwerven van het goede. Beide concepties, onvermijdelijk kwaad en "limited good" zijn keerzijden van dezelfde medaille.

11.3. De andere kant van mens en dier

Verschillende termen worden gebruikt om de eigenschappen en het wezen van de mens aan te geven. Een paar ervan zijn we al tegengekomen in vorige hoofdstukken:

- *mehele*: *shala* heeft de *mehele* van de mens geschapen: zijn gedachten, zijn humeur, zijn gevoelens, alles wat met hem geboren wordt en met hem weer sterft. *Shala* leidt de *mehele* van de mens tot op zekere hoogte en de mens kan zelf zijn gedachten ook leiden. Er is geen speciale zetel van de *mehele*, maar als men hem ergens lokaliseert, dan in het hoofd.
- *ngki*: eigenschappen (rijkdom, moed, succes enz.) van een persoon. Zij zijn overdraagbaar (in de begrafenis) maar dit gebeurt niet automatisch (alleen met instemming van de nabestaanden). De *ngki* is verworven, weliswaar met behulp van *shala*, maar is veel meer het resultaat van eigen werk dan van de *mehele*.
- *mpi*: leven of adem. Iedereen heeft één *mpi*, alleen voor dit leven. Voor de wijze van leven voor of na dit aardse bestaan gebruikt men dit woord niet. Synoniem met *mpi* is *nza* (*kanza* = blijven, wonen).
- *shinangkwe*: schaduw. Iedere gewone schaduw heet *shinangkwe* maar de mens heeft nog twee schaduwen naast zijn slagschaduw, één zwarte en één witte. Met de zwarte schaduw droomt men; de zwarte schaduw van een overledene woont in het veld tussen overlijden en slotritueel en komt terug om te spoken, mensen te vervloeken of aan het schrikken te maken. Deze schaduw gaat uiteindelijk de grond in naar de mensen onder de aarde, om daar opnieuw geboren te worden. De witte schaduw - die soms wordt vergeleken met een halfschaduw - blijft bij de overledene in het graf. De zwarte is de schaduw van de levende geweest, de witte is de schaduw van het lijk. Speciale functies heeft die witte schaduw niet; alleen hoort hij bij het lichaam in het graf.

De zwarte *shinangkwe* ziet er net zo uit als de persoon zelf en kan enigszins onafhankelijk van het lichaam wandelen, vooral bij heksen, helderzienden en in geval van ziekte.

Voorbeeld 12:
Dɛgu vertelde dat hij samen met twee anderen *Yite* eens had zien lopen, terwijl zij wisten dat hij ernstig ziek thuis lag (zie voorbeeld 7). Zij vermoedden dat het zijn *shinangkwe* was, maar dat verschil is op een afstand niet te zien. Achteraf hoorden zij dat hij niet van huis was geweest. Het was zijn *shinangkwe* geweest, die de plaats van het graf ging inspecteren. *Yite* stierf diezelfde dag nog.

Zoals wij elders hebben opgemerkt (van Beek 1978[b]) zijn er verschillende soorten mensen, die in bovengenoemde eigenschappen afwijken van de gewone man. Een paar bijzondere kategorieën zijn al aan de orde gekomen: smeden (hoofdstuk regenmakers (hoofdstuk 9) en tovenaars (hoofdstuk 8). Hun bijzondere eigenschappen kunnen zowel erfelijk zijn als door onderricht worden overgedragen. Daarnaast zijn er bijzondere kwaliteiten die afhankelijk zijn van de wijze waar op iemand geboren is, nl. *matini*, *ghi*, *kwetere* en tweelingen.

Matini wordt een kind wanneer op zijn geboorte zo snel een nieuwe zwangerschap volgt, dat het onvoldoende voeding krijgt van de moeder. *Matini* blijven meestal klein, maar hun vervloeking is sterker dan die van anderen. Een bijzonder geval hiervan is de *ghi*, een kind dat verwekt wordt voordat de moeder heeft gemenstrueerd na de vorige geboorte; voor het kind betekent het weinig - het heeft geen bijzondere capaciteiten - maar voor zijn vader des te meer: hij zal sterven voordat het kind geïnitieerd wordt.

Om te voorkomen dat hij voor het volwassen worden van zijn zoon of dochter sterft, wringt de vader de baby door het strodak van zijn eigen hut naar binnen. Daar snijdt hij een stukje van de huid van de oorlel bij de baby weg. Dan is het risico niet verdwenen, maar wel sterk verminderd.

Een soortgelijk gevaar loopt een vader als zijn kind in de maand *tere mɔɛ* wordt geboren (de vijfde maand in de natte tijd). Dit is een ongelukkige maand waarin men maar liever niets moet beginnen, geen feest, geen huizenbouw en zeker geen nieuw leven. Om dit ongeluk voor zo'n kind weg te nemen, noemt men h naar de maand: *Teremɔɛ* voor een jongen en *Kwateremɔɛ* voor een meisje. Informanten zeggen dat men vroeger deze kinderen wel doodde , althans zeer slecht behandelde.

Voor baby's die in stuitligging geboren worden, geldt hetzelfde als voor de *ghi*. Om het ongeluk af te weren wordt een armband voor de ouders gemaakt.

In mindere mate geldt soortgelijk ongeluk ook voor de kinderen wier volgordenaam hierop lijkt, *Teri* en *Kwateri*. Hun ouders laten een speciale armband maken bij hun geboorte om ongeluk af te wenden. Deze zelfde soort armband wordt gebruikt om allerlei ongeluk af te weren: de smid gebruikt hem bij het begraven, in het gat van de *pelɛ dungwu* wordt hij gestopt enz.

Kinderen die met "de helm" worden geboren, worden later rijk en krijgen veel vrouwen en kinderen. Na de geboorte wordt het vlies gedroogd en in een armband of medicijnkokertje bewaard. Men vreest de vervloekingen van deze mensen meer dan van anderen.

Verreweg de belangrijkste kategorie bijzondere personen zijn de tweelingen, *kwalerha*. Zoals zo vaak in Afrika, zijn ook bij de Kapsiki tweelingen iets bijzonders. Enerzijds is men trots op hen, anderzijds vreest men ze. Tweelingen zijn "als *gutuli*, kinderen van *shala*". Zij worden snel boos en moeten in alles hun zin hebben. Als zij iets mooi vinden en willen hebben, dient men het hun te geven, want anders "sterven zij", d.w.z. zij vallen flauw en moeten bijgebracht worden door het slaan met twijgen en gras. Voor ouders, vooral voor de vader, een zware last.

Een volwassen tweeling, *Tlakema*, zei: "Wij tweelingen zijn geen gewone mensen, wij zijn van *shala*. Als we sterven is het de schuld van de vader; de moeder is al door *shala* uitgekozen, maar als de vader iets misdoet, merken de kinderen dat. De zwaarste verantwoordelijkheid ligt bij de vader".

Vooral rode voorwerpen hebben hun belangstelling, zoals ook *gutuli* voor rode dingen een bijzondere voorkeur hebben. Niemand dient dus met iets roods in hun nabijheid te komen.

Voorbeeld 13:
Tijdens de dans voor een tweelingfeest valt een jonge vrouw, zelf tweelinge, flauw. Zij heeft een jongetje met een fel rode bloes gezien. Men dromt om haar heen, legt de rode bloes om haar hoofd en gaat rond dansen: "*kwalerha* om te dansen, *kwalerha* om te dansen". De vader van de tweeling waar het feest voor gegeven wordt slaat haar met *sesele* en *tere* en roept: "*sate*", sta op. Na een tijdje met dichte ogen gelegen te hebben, begint ze te trillen en te beven. Ze wordt opgeholpen, doet dan langzaam haar ogen open en loopt wat wankel weg.
Zelf beschreef ze het later als volgt: "Alles wordt donker om me heen en ik hoor de mensen van heel ver weg. Alles wat ik maar mooi vind - vlees, halssnoeren, rode kleren maar ook witte als ze mooi zijn - daar moet ik niet naar kijken. Het gebeurt alleen als ik er op fixeer, voortdurend blijf kijken, maar dat kan ik wel voorkomen. Ikzelf kan alleen bijgebracht worden als een andere tweeling mij met *tere*-gras slaat.
Zelf heb ik eens een tweeling zo bijgebracht, maar toen die vrouw bijkwam viel ik zelf flauw. Als er iets mooiis is, dan vallen twee tweelingen ook wel eens tegelijk flauw".

Niet alleen vallen tweelingen flauw als ze iets niet krijgen, zij bederven ook de dingen die hun geweigerd worden. Als er bier wordt gedronken moeten zij het eerste daarvan proeven anders fermenteert het niet. Weer een ander machtsmiddel is hun heerschappij over schorpioenen. Zij kunnen gewild of ongewild schorpioenen sturen naar mensen die zij een kwaad hart toedragen. Zelf deren schorpioenensteken hun niet. Al met al een hele belasting voor de naaste verwanten, in feite een onmogelijke opgave:

Tlakema: "De mensen kunnen ons, tweelingen, niet in leven houden, want telkens als wij iets willen hebben, maken we ons boos in ons hart. Alleen *shala* kan ons behoeden, want alles bederft ons".

Alle overgangsriten waarbij tweelingen zijn betrokken, zijn ingewikkelder dan voor een normaal persoon. Duidelijk is dat in de geboorterituelen, waarbij grote feesten gegeven oorden (hierboven tweelingfeesten genoemd). Ook komt in de rituele begeleiding van de andere levensfasen de *hwelefwe* van tweelingen telkens opdraven, zijn meer clangenoten erbij betrokken dan anders en dragen de betrokkenen speciale tooi.
De huwelijken van tweelingen verschillen in geen enkel opzicht van die van anderen; in het dagelijkse leven gedragen zij zich evenmin anders. Zij leggen in hun huwelijkskeuze geen bijzondere voorkeur aan de dag. Wij hebben geen voorbeelden kunnen vinden van echtgenoten die beiden tweelingen waren, al is er volgens onze informanten wel enige reden om dat te doen. Het is nl. voor een man moeilijk om met een *kwalerha* getrouwd te zijn: "Als hij haar slaat sterft zij". Tweelingzusjes blijven in hun huwelijken zo dicht mogelijk bij elkaar en een tweelingzus zal zo dicht mogelijk bij haar tweelingbroer in de buurt van haar geboortedorp bijven.

De ouders laten armbanden maken voor henzelf en de kinderen, vier *takase kwalerha* (tweeling-armbanden). Deze dienen de ouders te beschermen tegen de risico's van het ouderschap van een tweeling en zorgen er bij de tweelingen zelf voor dat zij niet alleen een invloed ten kwade hebben. Hebben zij die armband om, dan zal het bier goed zijn wanneer zij het voorproeven. Zonder die armband zou de gierst niet *serhe* (gedijen). Behalve die armband draagt iedere tweeling een bandje van *'yanka* (gras) om de pols, kauri-schelpen en sesam in de zak. Vooral sesam is belangrijk voor hen. Niemand kan hen met sesam voorbijgaan zonder dat zij het merken en eten het veel vaker dan anderen.

Tweelingen hebben andere dromen dan anderen. Zij dromen van de mensen in de hemel; hun *shinangkwe* gaat niet naar beneden, maar naar boven.

Voorbeeld 14:
Kwandɛ vertelt over haar ervaringen:
"Wij tweelingen dromen van de hemel. Daar drinken we wit water (d.w.z. lekker water) en er zijn mensen als hier: het zijn onze *shala*. Eén witte vrouw daar is mijn *shala*, die heeft me geschapen. Een oude vrouw met wit haar. Sterf ik, dan weet ik dat van tevoren. Mijn *shinangkwe* gaat niet de grond in, maar komt terug in de hemel. Wanneer je als tweeling droomt dat je niet terug komt uit de hemel, sterf je.
Als we in onze dromen in de hemel zijn, zien we daar de andere tweelingen ook, maar we vechten niet onderling, dat doen alleen de *kelɛngu* (zie onder). Wat wij doen, doen wij in het openbaar. Het is onze *mehele* die zo is, *shala* heeft ons zo gemaakt".

Hoewel tweelingen geboren worden "zoals *shala* dat wil", komen ze in sommige families veel meer voor dan in andere. Zo had *Kwandɛ* nog acht tweelingen in haar *hwelefwe*.

Naast personen die op basis van de wijze van hun geboorte bijzonder zijn, zijn er ook min of meer erfelijke bijzonderheden aan personen waardoor hun *shinangkwe* iets aparts heeft, nl. de *mete*, *hweteru* en *kelɛngu*, resp. "heksen", "boze oog", en "helderzienden".
Heksen, *mete*, zijn mensen waarvan iets in hun buik 's nachts via hun anus het lichaam verlaat. Dit sluipt of vliegt rond, rood als vuur, met een staart "als een boskat" en eet de harten van slapende slachtoffers, meest kinderen. Als de *shinangkwe* van dat hart is gegeten, wordt de patiënt ziek, hijgerig en zwak. Als de *mete* het hart niet wil loslaten of (de schaduw ervan) helemaal eet, dan sterft het slachtoffer.

De *mete* onderneemt die nachtelijke activiteiten slechts gedeeltelijk uit eigen initiatief; het is deels hun *δe* (wil, verlangen), deels hun gewoonte. Sommige *mete* zijn niet actief en zeggen dat ook: "Ik ben *mete* maar ik eet niemand. Het zit wel in mijn buik, maar het komt er niet uit". Men vergelijkt hetgeen in hun buik zit wel met een ster (zie 11.2.) die ook op eigen kracht rondloopt, maar het is "iets anders".

Men weet wie *mete* is of zijn. Deze eigenschap is matrilineair erfelijk, reden waarom de *hwelefwe te ma* ook wel *hwelefwe mete* wordt genoemd. Iedereen die een *mete* als moeder heeft is het zelf, maar toch zijn de informanten ervan overtuigd dat er meer vrouwen dan mannen heks zijn. Over het algemeen beschouwt men de vrouwelijke *mete* als actiever dan de mannen onder hen; de vrouwen eten sneller en zijn meer op kinderen uit, terwijl mannen-*mete* alleen oude mannen eten (die zich veel beter kunnen beschermen). Kortom, vrouwen zijn veel meer heksen, mannen eerder tovenaars die concurrenten aanvallen.

Vrouwen die als *mete* bekend zijn, worden enigszins gemeden, maar trouwen uiteindelijk evengoed als anderen. In een ander dorp is men er immers niet van op

de hoogte, dus als *kwatewume* heeft zij geen problemen om aan de man te komen. Wel gniffelen de andere mannen een beetje om die echtgenoot: die moet nu zelf wel een beetje *mete* worden, wil hij daarmee kunnen leven. Trouwens, de mogelijkheid bestaat altijd dat een terugkomende *mete* zich in de anus vergist en bij de ander naar binnen komt, deze daarmee *mete* makend. (Men legt daarom nooit kinderen te slapen naast *mete*-kinderen).

Al is *mete*-schap erfelijk en zetelt het in de buik, door operatie of sectie is het niet te ontdekken. In specifieke ziektegevallen is ook niet met zekerheid de identiteit van de schuldige heks vast te stellen. De krab kan bij een ziek kind aangeven dat hekserij in het spel is en de vader of moeder kan dan alle bekende heksen uit de omgeving in de pot van de krab zetten, maar zekere uitspraken doet de krab hier niet over. De communicatie met de krab is daarvoor veel te polyinterpretabel.
Mocht men weten of vermoeden wie de heks is, dan brengt men het kind, ziek als het is, naar de heks toe in het bijzijn van anderen, en geeft het aan hem of haar: "Hier, kook het nu ook maar helemaal".
De heks is dan gedwongen het hart terug te geven. Sterft het kind toch dan zou men de heks vroeger een oor afgesneden en het dorp uitgejaagd hebben, maar tegenwoordig is dat niet meer mogelijk. Beschuldigingen van hekserij zijn verboden door de nationale overheid. Het enige dat men nu kan doen is het kind vlak na zonsondergang in de armen te nemen en hard te schreeuwen: "*pelakɛ*, *pelakɛ*, *pelakɛ wunu tangkɛ*" (laat los, laat zijn hart los). Volgens de informanten helpt dat meestal, omdat de heks weet dat alles ontdekt is en bang voor vergelding het hart loslaat. Bij dit schreeuwen worden nooit namen genoemd.

Een andere mogelijkheid om de heks te dwingen is de volgende.
De assistent van de hoofdman maakt een speciale gierstpap, roert daar met zijn hand in en geeft die pap aan de zieke te eten, in bijzijn van de vastgebonden *mete*. Geeft de heks nu het hart niet terug, dan sterft hij of zij zelf.
Eén manier om van alle heksen verlost te worden is wanneer men een hond vindt met één hoorn op de kop. Blaast men deze "hoorn van *shala*", dan vluchten alle heksen het veld in en sterven daar.

Alleen het gericht op *Rhwemetla* kan absolute zekerheid over hekserij geven. Deze berg oordeelt scherp over alle heksen; wie als heks tot hem komt "houdt hij vast'
Zo ook bij de *makwa*: als er een *mete* onder de *makwa* zou zijn, zou zij 's avonds niet uit de grot kunnen komen dan na een offer van een geit en ijzerkralen.

Voorbeeld 15:
Volgens *Teri Puwe* zong een halfzuster van hem, toen zij als *makwa* naar *Rhwemetla* kwam: "Als ik *mete* ben, moet de bliksem mij treffen en de *mete* weghalen". Zij was echter *mete* (was bekend) en op weg naar de berg trof de blik-

sem haar. Haar buik zat vol bloed, maar zij leefde nog en was geen heks meer.

Er zijn al met al weinig beschuldigingen van hekserij. Al zegt men dat er meer heksen zijn dan vroeger omdat er niets meer tegen gedaan kan worden, de Kapsiki-maatschappij is allerminst een "witch-ridden society". Zo zijn er weinig kinderziekten waarvoor men heksen verantwoordelijk houdt. Alleen de combinatie van de symptomen koorts, veel plassen, diarree zonder bloed en kloppende aderen wijzen er op. Beschermende middelen zijn gemeengoed; al is genezing alleen via de heks te vinden, iedereen kent wel *hwɛbɛ* of *hanggedle* die de heks afweren.

Hoewel een schuldige *mete* in principe iedereen kan zijn, worden de meeste beschuldigingen die geuit worden, geventileerd binnen de wijk en binnen de *rhɛ* Aangezien afkeer, jaloezie of haat de *mete*-eigenschappen stimuleren, zoekt men de heks onder dezulken. Vaak zijn dit co-vrouwen of broersvrouwen.
Hoewel er zeker tegenwoordig weinig beschuldigingen zijn, zijn er wel veel verhalen over heksen: vrouwen die hun manskinderen vlees voorzetten dat deze niet kunnen zien omdat zij geen heks zijn (en zij wel), een heks die 's nachts de buik van een koe ingaat om te voorkomen dat zij mensen aanvalt e.d. Het blijven echter verhalen, meer verteld voor amusement dan omdat men er zich echt zorgen over maakt.

De tweede soort erfelijk bijzondere mensen, feitelijk ook een heksensoort, zijn de *hweteru*; zij zuigen bloed bij hun slachtoffers, mensen of dieren.
Deze sterven niet maar "bederven", worden slap, futloos en onproductief. Gierst waar zij naar kijken blijft niet, kippen leggen niet, kinderen groeien niet. Er is achteraf niets meer tegen te doen, alleen preventief. *Hwɛbɛ ntsu*, een heel algemene *hwɛbɛ*-soort, dient ter afwering van alle boze ogen. De *hweteru* werken alleen door jaloezie. Hun kwade eigenschap werkt niet buiten henzelf om. Naast de afwering is het daardoor zaak om mooie en begerenswaardige dingen niet voor iedereen zichtbaar op te hangen of neer te zetten, hetgeen overigens wel past in het Kapsiki-levenspatroon. Ook *hweteru*-schap is matrilineair erfelijk, maar men is daar wel minder expliciet over, en kent de *hweteru* ook niet erg goed.

Een heel opmerkelijke kategorie mensen is die van de *kelɛngu*, "helderzienden". Hun *shinangkwe* (schaduw) verlaat 's nachts hun lichaam, voegt zich bij die van anderen om gierst te stelen en oorlog te voeren in andere dorpen tegen de *shilangkwe* van de *kelɛngu* aldaar. De vertaling "spirit-walkers" zoals wij die elders gebruikt hebben (van Beek 1978[b]) is wat meer terzake, maar in de literatuur is de vertaling "clairvoyant" al enigszins ingeburgerd. Deze eigenschap vererft patrilineair met dien verstande, dat van elke *kelɛngu*-vader één of twee kinderen *kelɛngu* zijn terwijl men ook zonder *kelɛngu*-ouders helderziend kan

worden. (Volgens de *kelɛngu* van Mogodé erft in Kortchi en Tlukwu elk kind deze eigenschap van hetzij vader of moeder, zodat allen daar *kelɛngu* zijn).
Men weet over het algemeen vrij goed wie er *kelɛngu* zijn in de wijk: daar wordt geen geheim van gemaakt, doch evenmin openlijk over gesproken. Het behoort tot de zaken die privé zijn, niet geheim doch ook niet openbaar. Bijna alle niet-smeden die zelf divinatie plegen, zijn *kelɛngu*. Onder de smeden zijn echter geen helderzienden, zoals onder hen ook geen heksen of *hweteru* zijn.

Vaak zien de *kelɛngu* door hun geestelijke activiteiten in de toekomst. Zij merken dan wat er met mensen gaat gebeuren. In hun voorspellingen heeft ieder een groot vertrouwen: zeggen de *kelɛngu* dat er een offer moet gebeuren, dan wordt dat offer gebracht.
De *kelɛngu* kennen een informele organisatie, waarbij één hunner hoofd van alle *kelɛngu* van Mogodé is. Zowel mannen als vrouwen kunnen deze positie bekleden; in Mogodé is het een vrouw:

Voorbeeld 16:
In Mogodé is *Kuve Dɛtɛ* hoofd van de *kelɛngu*. Wanneer zij een offer aangeeft moet het dorpshoofd dat verrichten. Brengt zij zelf een belangrijk offer, dan roept het dorpshoofd de avond tevoren in het dorp om dat niemand op het land mag werken: niemand mag hak, sikkel of bijl aanraken wegens het offer (hij noemt daarbij de naam van *Kuve* niet). Niemand gaat dan de volgende dag het land op, en evenmin gaat men op reis of slaapt buiten het dorp. Meestal offert zij binnenshuis een zwarte bok, terwijl de hoofdman en het hoofd van de smeden in haar voorhof zitten. Na het offer gaat zij bij hen op de ereplaats zitten met de "dorpsstok" (een van de parapheralia van het gewone hoofdschap) in haar hand.

Het belangrijkste doel van de *kelɛngu* is gierst stelen. Slagen zij erin die *shinangkwe* van de gierst te stelen dan blijkt dat de "beroofden" pas als deze gierst dorsen: ondanks de volle aren blijkt er weinig in te zitten: *kaserhe ha we* (de gierst levert niets op). Uit de graanschuur verdwijnt de oogst zo snel dat het wel lijkt alsof men vervloekt is. Er kan niets meer aan gedaan worden en het is ook onmogelijk te zeggen welke *kelɛngu* verantwoordelijk is. De enige bescherming die men heeft werkt uitsluitend preventief, met *hwɛbɛ* of *hanggedle*, door het planten van een beschermende zwarte gierst-varieteit om een veld heen of het omringen van een veld met dorenstruiken. Bij de dief zelf is het resultaat van die diefstal dat zijn gierst wel *serhe*, gewoon niet opraakt. Zij hoeven niet veel te verbouwen om altijd gierst te hebben.

Niet alleen voor de niet-helderzienden, maar ook voor hunzelf is deze nachtelijke activiteit van de *shinangkwe* een realiteit:

Voorbeeld 17:
Teri Gure, één van de jonge *kelɛngu* van het dorp, vertelt:
"Wij gaan 's nachts op weg met onze *shinangkwe*. Voor ons is het dan net zo licht als overdag. Ons lichaam slaapt, wordt pas wakker als wij terugkomen en kan ook niet eerder gewekt worden.
Die schaduwen zien er precies zo uit als ons gewone lichaam. We lopen net als overdag. We kunnen daar niets tegen doen, we gaan of we willen of niet, er is geen medicijn tegen.
We gaan niet elke nacht, dat hangt ervan af. Gisternacht zijn we naar Gouria geweest. Daar zijn niet veel *kelɛngu* en zijn zij bang voor ons. We hebben in het veld gevochten; één jongen heeft een messteek in zijn borst gekregen. Die zal nu binnen 5 dagen sterven. We vechten met messen en stokken, niet met pijl en boog (dus als een *mpa derha*, zie 6.2.1.). Met alle dorpen vechten we behalve met Kortchi, die zijn te talrijk en te sterk. Vrouwen en kinderen gaan mee. Die blijven op de achtergrond, gillen en gooien met stenen.
We vechten met de mensen van Sir en dorpen in Nigeria die dichtbij zijn.
Eén van de paters van de missie is ook *kelɛngu*; die komt altijd kijken en dan jagen we hem weg.
We roepen elkaar om samen op pad te gaan, per wijk. In mijn wijk zijn er acht, hier in deze wijk slechts drie, enzovoorts. Kinderen vanaf 1 à 1½ jaar gaan ook al mee. Al verbied je het hen, ze komen toch achter je aan. Hun vader kan dat voorkomen zo lang ze klein zijn door een spierwitte kip te slachten en het bloed om hun nek te sprenkelen. Als ze ouder zijn werkt dat niet meer.
Vaak proberen we gierst te stelen van het moment af dat zij 1 meter hoog is. We nemen dan halmen mee en planten die tussen onze gierst. Overdag zie je het niet, maar bij het dorsen komt er dan bij de gierst van de bestolene niets meer uit. Bij ons juist veel. Dorens helpen goed tegen diefstal, want als wij komen vlucht de gierst snel tussen de dorenstruiken. Alle halmen rennen voor ons uit en willen we ons niet verwonden aan de dorens dan moeten we ze laten gaan.
Binnen het dorp wordt doorgaans niet gevochten en gestolen maar als iemand anders mijn gierst steelt, verhinder ik dat natuurlijk. Ik kan zelf overigens wel zien of de gierst veel op gaat brengen of niet.
Van tevoren weet ik niet of we die nacht op pad gaan, het hangt ook van de gierst af. In de jaren dat er weinig gierst is, zijn wij dik; dan gaan wij er 's nachts niet op uit. Is er veel gierst, dan zijn wij mager want dan gaan we alle nachten weg. Het is eigenlijk beter om geen *kelɛngu* te zijn, want we moeten overdag werken en 's nachts ook nog. Ik heb geen rust. Als ik nu een maand lang rustig zou blijven was ik spoedig dik.
Wij kunnen ook zien wat er met een *shinangkwe* van iemand aan de hand is. Daarom weten we een tijdje van tevoren wie er gaat sterven. Alleen, als we hem waarschuwen lopen we de kans in zijn plaats te sterven. We kunnen zonder dat te zeggen wel aangeven welk offer hij moet brengen, maar dat doe je natuurlijk alleen voor je verwanten en beste vrienden. Niet voor zo maar iedereen. Dat is de enige toekomst die wij kennen; we weten niet wanneer het gaat regenen of zo. We zien ook *gutuli*, vaak en veel. In allerlei maten en vormen, groot, klein, zwart, bruin, zij zijn er overal in de velden.
Demashi zei eens tegen *Tsahema*: Daar moet je niet langs want daar word je door een slang gebeten. *Tsahema* ging toch en werd door een slang gebeten (*Tsahema* bevestigde later dit verhaal).
Ach, misschien is het niet leuk om *kelɛngu* te zijn, maar voor de gierst is het wel fijn. Net of je een ster hebt of een bergkristal (zie 11.2.); alleen weet je daarbij nooit of ze blijven. En dit blijft".

Over het algemeen zijn de *kelɛngu* zelf mager, en anderen waarvan men zegt dat ze het zijn eveneens. Ze hebben, volgens eigen zeggen, altijd een stukje wit oogvuil in de ooghoek waarmee ze anderen kunnen zien.

Wie van een hond - een nauw met *gutuli* geassocieerd dier - oogvuil in zijn eigen oog legt, kan *gutuli* zien, net als een *kelɛngu*.
De hond zelf is als een *kelɛngu*: hij ziet de dood, hij ziet de *gutuli*.
Daarom huilt hij 's nachts ook.

Zonder risico is het *kelɛngu*-zijn niet. Het is een bron van conflicten, voor *kelɛngu* én anderen. De oorlog met Siralouti (zie 6.2.1.) is volgens een andere oude *kelɛngu* begonnen door de strijd van de helderzienden; de mannen stalen gierst, de vrouwen pinda's en de *kelɛngu* uit Sirakouti "doodden" iemand uit Mogodé. Die stierf een paar dagen later en bij het zoeken van versiering provoceerde men Sirakouti door dit op hun terrein te doen en nog vier apen te schieten ook.

Voorbeeld 18:
Vandu Ntsu, onze informant in deze, stelt naar aanleiding hiervan:
"Niemand sterft zomaar. Als je niet door magie dood gaat, dan is het omdat je *kelɛngu* bent en in de strijd sterft, of de *dawa* (koorts, alg. voor ziekte) de slang, de pijl of de heks; als je jong bent kunnen alleen dat de dood oorzaken zijn, als je tenminste offers brengt die *shala* wil en niet verkeerd doet".

Tweelingen zijn nooit "helemaal" *kelɛngu*, maar hebben er toch een zekere band mee: ze weten iets van de toekomst en zijn ook nauw gelieerd met de *gutuli*.

Afwijkingen in de lichamelijke ontwikkeling kunnen in sommige gevallen ook onderscheidend werken. Wanneer een baby de eerste tand niet in de onderkaak maar in de bovenkaak krijgt, dan is dat een kwaad teken. Wanneer hij die tand naar iets toekeert, bederft dat de dingen, vruchten vallen van de bomen, kippen kwinen weg. Als men het snel ziet op het moment dat de tand aan het doorkomen is, kan men een dode vlieg op de tand leggen, die zich dan weer terugtrekt. Is het daarvoor te laat, dan moet de smid een *takase tlene pelɛ rhu* (armband voor de tand boven in het hoofd) maken.

Een meisje dat zwanger wordt terwijl zij nog thuis bij haar vader is, wordt een *masagwa* genoemd. Het is een bar slecht teken, want dan komt er geen regen, en zij moet onmiddellijk naar de eerste de beste man toe, begeleid met ongefilterde *tɛ* en 1 meloen. Zij kookt dan de meloen om de regen weer "los te maken". Een jongetje met een te korte voorhuid (*rhela za*, mannelijke clitoris) veroorzaakt ook droogte, te voorkomen door modder op de penis te leggen.

Al met al zijn er volgens sommigen meer "bijzondere mensen" dan "gewone", vooral als men bedenkt dat smeden, tovenaars en regenmakers, dus al die specialisten die krachtens hun plaats in het ritueel bijzondere hoedanigheden hebben, hierbij niet eens zijn meegerekend.

In principe is alles wat afwijkt van het normale patroon potentieel gevaarlijk. Afwijkingen zijn denkbaar in de geboorte, afstamming en groei en er zit een zeker systeem in het soort risico's dat de verschillende afwijkingen met zich meebrengt.

Tabel 35: Afwijkingen en risico's

	bijzonderheid	riskant voor
geboorte:	twee tegelijk	ouders en verwanten van de kinderen
	stuitligging	ouders en kind zelf
	met vlies	positief voor kind zelf
	afstand vorig kind	ev. ongunstig voor ouders
	rangorde	ev. ongunstig voor ouders
	geboortemaand	ev. ongunstig voor ouders
afstamming:	(*mete*)-matrilineair	andere kinderen in de buurt
	(*hweteru*)-idem	kinderen en dieren in de buurt
	(*kelɛngu*)-± patrilineair	gierst en soortgenoten
groei:	tand eerst boven	vruchten en dieren
	rhela za (penis)	regen
	masagwa (zwangerschap)	regen

Afwijkingen bij de geboorte blijken vooral risico's op te leveren voor de kinderen zelf en hun directe verwanten. Deze kinderen, die door de wijze waarop zij geboren zijn "anders" zijn, leveren een ambivalent risico op dat soms alleen gevaar inhoudt - dat dan meestal nog voorkomen kan worden - een enkele keer ook voordelen.

Wanneer niet de wijze van geboorte maar de afstamming bijzonderheden indiceert, dan is er geen kruid tegen gewassen: men is zoals men is. De risico's liggen dan vooral bij de verwantengroep in de wijde zin: clan, *hwelefwe* en "soortgenoten" (gierst hoort ook hierbij; gierst en clan zijn nauw gelieerd). De tegenstelling *mete-kelɛngu* toont iets van de interne logica van deze risico's.

mete	*kelɛngu*
-matrilineair	-patrilineair
-exclusief erfelijk	-niet exclusief erfelijk
-loopt in donker en geeft zelf licht	-loopt 's nachts in het licht
-geassocieerd met rood	-geassocieerd met zwart
-werkt alleen	-werkt in groepen
-*mete* loopt als dier	-*shinangkwe* loopt in mensengesta
-zetelt in de buik	-zetelt in hoofd
-gestimuleerd door afgunst	-gestimuleerd door gierst
-geheim	-niet geheim
-sociaal afgekeurd	-sociaal niet afgekeurd

Ook de schade van beide typen is tegengesteld: *mete* zijn schadelijk voor niet soortgenoten, vooral kinderen, terwijl de helderzienden risico's opleveren voor volwassenen, soortgenoten én de gierst (van anderen). De *kelɛngu* lopen ook zelf risico tijdens hun operaties, de *mete* niet. De eersten hebben een di natie-functie, helpen in het goed houden van het dorp of de *rhɛ*, de *mete* hebben deze functie niet.

Tot slot blijken afwijkingen in groei naar volwassenheid vooral risico's op te leveren voor de vruchtbaarheid, iets dat het hele dorp aangaat. Juist wanneer de afwijkingen van sexuele aard zijn is de regen in gevaar.

onze assistent . *Luc Sunu*, met zijn zoontje en de tweeling van zijn broer

HOOFDSTUK 12 MUREN OM HET ERF

De spanning tussen de atomiserende tendenties in de Kapsiki-maatschappij en de mechanismen die voor relaties tussen de diverse atomen in de maatschappij zorgen, komt duidelijk naar voren in het waardensysteem van deze cultuur. In de voorgaande hoofdstukken zijn deze waarden incidenteel aan de orde gekomen, en nu willen wij het hele patroon kort overzien.

De centrale waarde die behoort bij de voornaamste sociale eenheid, het erf is de individuele autarkie. Een individuele Kapsiki-man omsluit zijn erf met een muur, een hoge muur die op straffe van bovennatuurlijke ingreep niet beklommen mag worden, een muur waarop geofferd wordt en waarin een slang kan huizen, die praktisch gelijk gesteld wordt aan de god van het huis, een muur die voor vijanden, vrienden en verwanten een barrière en een teken is. De autarkie van het erf wordt mogelijk gemaakt door de structuur van de productie, waarin groepsgewijze productie een zeer kleine plaats inneemt. Productiemiddelen staan een ieder ter beschikking; zij vormen geen schaars goed, noch vormt het bezit ervan een basis voor machtsuitoefening over anderen. De bevolkingsdruk is nog laag genoeg om ieder aan voldoende bouwgrond te helpen en er is geen groot verschil in kwaliteit tussen de diverse akkers.

De rol van de de pacificatie in het ontsluiten van nieuwe grond is voor deze landbouwsituatie van grote betekenis. Nu is niet alleen de landbouwsituatie beïnvloed door de loop van de geschiedenis. Het turbulente verleden van het gebied met zijn continue migraties en remigraties, talloze slavenjachten en machtswisselingen in de omringende moslimrijken, heeft van de bergen een toevluchtsoord gemaakt. In dit vluchtgebied was de kans op het ontstaan van grote cohesieve groepen klein. De geringe greep die de verwantengroep op de heer van het erf heeft, wordt duidelijker naarmate men in ritueel of toespraken de noodzaak tot saamhorigheid sterker benadrukt. Typerend in alle streven hiernaar is dat men tracht de individuen te verenigen in de grootste eenheden: men doet een beroep op aller dorpslidmaatschap of op de saamhorigheid die leden van een fratrie of clan onderling behoren ten toon te spreiden. Het zijn niet de lineages, sub-lineages of wijken die hun kleine belangen moeten terzijde schuiven ten gunste van het algemene belang, neen, het zijn de individuen op wie een beroep wordt gedaan het gemeenschappelijke te laten prevaleren boven het eigene.
De individuen worden niet aangespoord hun lineage of wijk te versterken, maar wel om fratrielidmaatschap te honoreren. Kortom, het middenniveau is in het sociale systeem van de Kapsiki onvoldoende vertegenwoordigd. Zelfs binnen de nauwe verwantengroep werkt de individualiteit door. Juist broers, die immers aan

spraak kunnen maken op elkaars sociale persoonlijkheid, zijn suspect. Van hen is toverij te verwachten; jaloezie tussen broers is tegelijkertijd een uiting van en een bron voor het terugtrekken op eigen vesting.

De autarkie van de individuele man wordt zeer weinig verminderd in de afstammingsgroepen. Daarenboven verminderen de dorpsgebondenheid van de clans en de vaak nauwe relatie tussen clan en wijk de bindende functie van deze groepen. Het ontbreekt de patrigroepen aan een voldoende hecht corporatief kader om de autarkie van het erf effectief te kunnen beteugelen.
Tegenover de roep om communauteit heeft de individuele Kapsiki zijn autarkie beschermd door strenge normen van privacy. Aan de vraag om gemeenschapszin geeft hij in zijn erf gehoor door het deel van zijn huis buiten de muren te gebruiken voor sociaal verkeer. In de beslotenheid die b.v. het offer kenmerkt, komt die duidelijk naar voren: het offer wordt binnen de muren verricht en is alleen voor de huisgenoten bestemd, terwijl een dag later buiten de muur in de voorhof de buren en verwanten het bier ervan drinken. Beide sferen zijn in ruimte en tijd gescheiden. Deze situatie heeft haar gevolgen voor het individu. Allereerst moet een Kapsiki kunnen manipuleren met regels en normen om te voorkomen dat te vaak inbreuk op zijn privacy wordt gemaakt. Per saldo staat een individu altijd alleen tegenover de buitenwereld, dus altijd tegen een overmacht. De eenling is per definitie in de minderheid. Hij moet dus slim zijn, *ntsehwele* hebben anderen om de tuin kunnen leiden. Alleen wie zo de situatie naar zijn hand weet te zetten kan zich als individu handhaven, want de omstandigheden zijn altijd sterker dan het individu. Het succes van de eenling is echter hooguit tijdelijk, want uiteindelijk legt ook de *ntsehwele* het af. Het zijn kenmerkend genoeg de sociaal laagsten, de smeden, die het meeste *ntsehwele* hebben. Helpt ook de slimheid niet, dan rest slechts een gelaten berusting. Men verwacht te lijden. De houding van zelfdepreciatie die anderen ook is opgevallen (Smith 1969), sluit hierbij aan. De minderheidssituatie die binnen de maatschappij fundamenteel is, geldt tevens voor de hele Kapsiki-samenleving. Andere culturen en samenlevingen worden gemakkelijk hoger aangeslagen dan de eigen. Deze zelfdepreciatie vormt een tweede gevolg van de minderheidssituatie waarin een Kapsiki zich manoevreert.

Deze autarkie van de kleinste groep wordt mede mogelijk gemaakt door de aparte plaats die specialisten binnen de samenleving hebben. De smeden zijn immers practisch de enigen die in het huis van een man iets te maken kunnen hebben, of wier hulp een man wel in moet roepen. De afhankelijkheid die dit scheppen zou onder sociaal gelijken is strijdig met de autarkie en de privacy; de aparte positie van de smeden, terzijde van en lager dan de gewone maatschappij, maakt het echter mogelijk alle relaties tussen specialist en cliënt op een

strict zakelijke basis te doen plaatsvinden. Door hun lagere positie vormen de smeden nimmer een bedreiging voor de individualiteit van de heer van het erf; deze kan de smid als een non-person makkelijk een rol toekennen in bepaalde aspecten van zijn huiselijk leven. Door deze marginaliteit gelden voor de smeden niet dezelfde waarden; zij vormen zelfs in zekere zin de tegenhangers van de niet-smeden. Het huis van een smid staat open voor ieder, maar daarentegen is hun eigen privé-leven gesloten en moeilijk toegankelijk voor de anderen. Hun kennis is óf algemeen bekend óf zeer geheim. Zelf horen zij bij het dorp maar komen van verre; zij zijn geografisch mobieler dan de niet-smeden, maar de samenstelling van hun erf is stabieler; hun vrouwen komen van verder weg, maar blijven langer. Zij hebben minder binding aan één bepaalde cultuur, maar blijven in elke cultuur dezelfde plaats behouden; zij zijn altijd smid.

Ondanks deze mechanismen tot bevordering van de autarkie van het erf, blijft de individuele man in een drietal opzichten afhankelijk van anderen: politiek, religie en huwelijk.
De politieke eenheid overstijgt nauwelijks het dorpsniveau. Pas de laatste jare wordt onder de invloed van de nationale regeringen een politieke eenheid effectief werkzaam boven het niveau van het dorp. Zowel in Nigeria als in Kameroen vallen de bestuurlijke eenheden praktisch samen met het betreffende stamgebied. De ironie van de geschiedenis is echter dat ook nu de Kapsiki en Higi gee eenheid zullen vormen, verdeeld als ze zijn over twee naties. Binnen het dorp geeft het hoofdmanschap wel een centraal referentiepunt voor alle dorpelingen zonder dat deze overigens aan handelingsvrijheid daardoor veel inboeten. In de rechtspraak blijkt de individualisering van machtsmiddelen duidelijk uit de *sekwa*, het middel om betaling van schulden mee af te dwingen. Ieder beschikt er over en de werking van het middel hangt af van de relatie tussen de twee betrokken individuen. Het hanengericht van *Rwemetla* is veel meer gecentraliseerd maar ook hierbij is de werking afhankelijk van de relatie tussen de twee individuen. Voor een werkelijke binding kan een dergelijk gericht niet zorgen.
In de religie komen zowel de autarkie van het individu als de behoefte aan binding tussen de atomen van de maatschappij tot uitdrukking. De offers weerspiegelen en versterken de diverse eenheden van de sociale organisatie, als erf, wijk, clan en dorp, in al hun onderling isolement en wederzijds wantrouwen. De conceptie van het "limited good" zoals die uit diverse rituelen naar voren kwam getuigde daarvan. Communicatie met de bovennatuur is daarbij een zaak van enkelingen. De afwerking van het offer heeft een sociale component die het privé-karakter ervan mitigeert maar niet wegneemt.

In de cyclische rituelen wordt de saamhorigheid wel benadrukt. In de landbouwriten is één en ander nog niet zo duidelijk omdat deze vaak door kleine groe-

pen worden uitgevoerd, in de grote feesten en ceremoniën van huwelijk, initiatie en begrafenis des te meer. Daarin worden tijdelijk de scheidslijnen binnen de maatschappij opgeheven (men denke b.v. aan de smeden die dan als "normale" mensen participeren in het initiatieritueel), wordt soms van rol gewisseld en is iedereen betrokken op de dorpseenheid, op de ander. Veel van die eenheid is misschien ceremonieel, zoals in het geval van de initiandi die hun nacht in het huis van een bepaalde functionaris moeten doorbrengen: zij laten hun lansen daar staan en slapen bij hun eigen verwanten. Toch heeft een dergelijke band wel betekenis. De jongens b.v. treden in de initiatie-periode duidelijk als groep op, en de onderlinge binding zal na de initiatie-periode blijven bestaan. Voorts benadrukken de grote rituelen de relatie met andere dorpen. Niet alleen zijn vreemdelingen welkom, men dient ook met de datum van de feesten rekening te houden met andere dorpen, zonder dat overigens van enige overkoepelende autoriteit sprake is.

In de inhoud van de religieuze voorstellingen uit de tweespalt tussen individu en gemeenschap zich in een zekere afhankelijkheid. De eenling bevindt zich niet alleen tegenover zijn medemensen in een minderheidspositie, maar ook tegenover de bovennatuur. *Shala*, god, is de eigen god, maar tevens die van alle anderen. De offerplaats, *melɛ*, is de plaats om over gezondheid en ziekte te spreken. Juist in de ziekten voelt men zijn afhankelijkheid, en de hele Kapsiki-religie is doortrokken van de vrees voor ziekte. In feite wordt er bij een offer weinig anders gezegd dan dat iedereen gezond moet zijn. Het succes van de religieuze handelingen blijkt uit de gezondheid. Daardoor heeft men een pragmatische instelling tegenover de eigen religie en religieuze veranderingen; men is geneigd alles een kans te geven. Nieuwe methoden, nieuwe initiatietechnieken en religieuze voorstellingen vinden makkelijk ingang. Religie is geen systeem van reflectie, maar van handelen van het individu met zichzelf. In de mythen komt dit naar voren in het centrale thema van de ontsnapping aan de dood. De poging van *Hwempetla* om aan de dood te ontkomen en het evidente falen daarvan is een bron van berusting in de uiteindelijke futiliteit van het streven naar blijvende gezondheid. Het belang van dit falen wordt bij iedere begrafenis weer onderstreept in het uitgebreide ritueel. In eerste instantie wordt daarin afscheid genomen van de enige echte eenheid van de maatschappij, het individu. Tegelijkertijd worden in het ritueel de bindingen van de overledene met anderen benadrukt, terwijl de afsluitende riten opgenomen zijn in het cyclisch ritueel, die voor het algemeen belang dienen. Daarmee heeft de overledene zijn individualiteit alleen voor zijn directe nakomelingen nog niet verloren. Eén generatie later is de levensspan van de privé-persoon voorgoed voorbij. Het schaduwbestaan na de dood is nauwelijks interessant; het is niet anders dan hier

op aarde, eigenlijk alleen maar minder. De begrafenis, in haar aanvankelijke benadrukking van de socialiteit van het individu geeft wel groepslidmaatschap van de overledene aan, maar laat hem toch uiteindelijk als individu voortbestaan, en zelfs als individu de vergetelheid ingaan.

Heel scherp zagen we de gevolgen van de individualiteit in het huwelijk. De zelfstandige man en de zelfstandige vrouw kunnen alleen dan een langdurig huwelijk sluiten als beiden hun zelfstandigheid althans ten dele kunnen prijs geven. In het Kapsiki-huwelijk is die zelfstandigheid bewaard, en de bindingen tussen personen blijven zeer tijdelijk, onstabiel en weinig diepgaand. Het antagonisme tussen man en vrouw, zoals in hoofdstuk 5 gesignaleerd, weerspiegelt dit en versterkt het.

Deze man-vrouw verhouding blijkt b.v. uit de termen *jivu* en *jiku*.
Bepaalde vrouwen zijn voor een man ongunstig, niet omdat zij hem op de één of andere manier bewust en daadwerkelijk kwaad berokkenen, maar omdat omgang - vooral sexuele omgang - met hen slechte gevolgen blijkt te hebben. De man voelt zich dan mistroostig, niets lukt, hij heeft tegenslag op tegenslag. Die vrouw is dan *jivu* voor hem en hij zal sexuele omgang met haar wat mijden.
Jiku geeft de relatie aan tussen twee mannen "die op dezelfde vrouw zijn", d.w.z. sexuele relaties hebben met dezelfde vrouw. Zij moeten oppassen want als de één ziek is en de ander komt op bezoek, betekent dat het einde voor de zieke.
In dit laatste voorbeeld is het wel heel duidelijk: de vrouw is een gevaar voor de mannen door haar bindingen met beide, maar is zelf in die relatie niet meer aanwezig.

Man en vrouw zijn elkaars tegenpolen. De mobiliteit van de vrouw geeft haar een handelingsvrijheid die regelrecht in strijd is met de belangen van de immobiele man. De man is aan de grond en het dorp gebonden, de vrouw kent alleen door haar kinderen enige binding. Alleen in de kinderen kan die belangentegenstelling worden opgeheven, en juist in die kinderen schuilt een ander leve groot probleem. De kindersterfte is extreem hoog en de bevolking stationair ondanks een hoge huwelijksvruchtbaarheid. De verhouding man-vrouw wordt mede hierdoor bepaald en verscherpt. De kindersterfte vermindert de kans op oplossing van de man-vrouw situatie. Deze ecologische druk tekent zo mede de sociale relaties; niet voor niets vormt kinderloosheid een voorname reden tot mobiliteit van de vrouw.

In de religie uit zich deze verhouding op een soortgelijke dialektische wijze als de individualiteit. Divinatie gaat eveneens zeer vaak over kinderen en vruchtbaarheid. De offers kunnen - ook binnen het huis - onafhankelijk van elkaar worden gebracht door man en vrouw. Zij verrichten elk hun eigen divinatie, hun eigen offers en betrekken elkaar slechts incidenteel en marginaal bij

hun offers. Trouwens, de vrouw staat wat buiten het merendeel der rituelen, gericht als deze zijn op het welzijn van de sociale eenheden, dus op de immobiele delen van de maatschappij. Ritueel is primair gericht op de blijvende zaken, de man, de zoons en de oude vrouwen. Overigens is de immobiliteit van de man voor een deel schijn. De man is inderdaad aan grond (en gierst!) gebonden maar het merendeel van de mannen stamt van buiten het dorp, zij het soms generaties her.

Op dezelfde wijze als met de individuen benadrukken de cyclische riten weer het samenhoren van beide kategorieën: in het *la*-feest vieren de mannen hun dat jaar verworven vrouwen. Daarin staan de mannen veel centraler dan de vrouwen. De huwelijken worden meer gevierd als een verovering op andere mannen dan als een eenheid tussen man en vrouw. In het feest viert men de toestand op dat moment; het proces van winnen en verliezen van vrouwen en kinderen, wordt voor een moment bevroren en daarmee wordt de vluchtigheid ontkend.
Men viert verworvenheden waarvan het blijvend karakter fictief is. Daarmee worden mannen elkaars concurrenten. De *zamale*-relatie is niet voor niets een van de belangrijkste structurerende principes in deze cultuur. De tijdelijkheid van het huwelijk isoleert de man, maar zet hem ook op tegen andere geïsoleerde mannen. Dit alles is mogelijk door de economische onafhankelijkheid van de vrouw. Zij heeft haar eigen inkomen en besteding, bij welke man zij ook verblijft.

De vluchtige vrouw bindt zo sociale eenheden aaneen, en juist de vluchtigheid van bindingen welke via haar ontstaan strookt met de autarkie van de mobiele eenheden. De vrouw zelf valt daardoor buiten het perspectief van rite en mythe; haar enige rituele belang is tijdens de dorpsfeesten wanneer zij tot de "mensenoogst" van het dorp gerekend wordt. Zij is marginaal in een maatschappij waarin de samenhang tussen de mensen marginaal is; haar relaties zijn vluchtig in een cultuur waarin alle relaties tussen mensen vluchtig zijn.

NOTEN

HOOFDSTUK 1

1

Zoals vaak in Afrika is het bepalen van de stamgrenzen moeilijk en enigszins arbitrair (Terray 1969:15). Er zijn echter goede redenen om de grens te trekken zoals op de kaarten 1 en 2 gedaan is. Om te beginnen is de grens van het Kapsiki/Higi-gebied niet naar alle kanten af te bakenen.
In het Noord-Oosten is de grens met de Margi vrij scherp te trekken op grond van verschillen in de dorpsstructuur en taal. In het Oosten vormt een relatief weinig bevolkt gebied waar vooral nomadische Fulani leven, een grensgebied met de Mofou. Alleen in het Zuiden is het conglomeraat van Higi/Kapsiki dorpen lastig af te grenzen. In het Nigeriaanse deel zijn de Fali of Higi-Fali de buren van de Higi. Ondanks duidelijke overeenkomsten zijn clanstructuur en organisatie van het huis in deze groepen dermate anders dat wij ze niet als Higi beschouwen. In het Kameroenese gedeelte vormen de Bana de Zuid lijke grens. Al zijn er duidelijke aanwijzingen van linguistische verwantsch (Lukas 1969), het geringe aantal huwelijken tussen Bana en Kapsiki was voor de reden om de Bana niet tot de Kapsiki te rekenen. Ten Noorden van het Higi Kapsiki-territoor neemt Sukur een aparte plaats in. In feite vormt dit dorp een eigen ethnische eenheid. Dit vroegere vorstendommetje is van aanzienlijk religieus en economisch belang voor de Higi-en Kapsiki-dorpen (zie 7.1.blz. Kirk-Greene 1958).

2

Barths reis betekende overigens het tweede contact van de blanken met de ber bewoners. Barth had nl. twee ex-slaven in dienst, één Hausa-jongen en een jongen van de Margi, de Westelijke buren van de Higi. Hun persoonlijke verslagen laten de ellende zien die al deze slavenjachten in de dorpen teweeg brachten (Kirk-Greene 1971) al was het voor de slaven zelf vaak wel een draa lijk bestaan. De Margi-jongen, *Abbega* genaamd (een verbastering van *Abu Bwak* is door Barth meegenomen naar Engeland en later naar Berlijn. Vele jaren lat toen hij weer terug was in Nigeria en daar een belangrijk man was geworden, telde hij ".. that dr. Barth also took him to Berlin and introduced him to t Emperor William I (then simply king of Prussia) who, noticing *Abigah*'s stron and healthy apperance tapped him on the chest and declared he was 'a piece o black mahogany'" (Raphael n.d. geciteerd in Kirk-Greene & Newman 1971:129). Dat zou voor de 19e eeuw het laatste contact van Europeanen met bewoners van

de Mandara-bergen zijn!

3

Voor het Nigeriaanse gedeelte zijn de gegevens veel minder betrouwbaar. De schattingen van de populatie van de Higi lopen sterk uiteen. De volkstelling van 1963 gaf een getal van 169.000 Higi in het Chubunawa-district. Dit getal moet te hoog zijn. De eerdere ramingen liepen uiteen van 80.000 tot 130.000. Het is mogelijk om de volkstelling enigszins te controleren door een vergelijking van een dorp uit Nigeria waarvan de gegevens van de volkstelling bekend zijn en een dorp uit Kameroen waarvan betrouwbare cijfers beschikbaar zijn. Hiervoor kunnen Garta en Mogodé dienen, twee dorpen die dicht bij elkaar aan weerszijden van de grens liggen. De informanten uit beide dorpen zijn het er over eens dat Mogodé groter is dan Garta. Over Mogodé hebben wij betrouwbare gegevens uit een door ons uitgevoerde genealogische census (2443 inwoners) en volgens de officiële telling zou Garta bijna drie maal zo groot zijn! Hoe er precies gemajoreerd is, is niet duidelijk maar betrouwbaar kunnen die cijfers niet genoemd worden.

Een andere controle is wat meer impressionistisch. Met een Higi-bevolking van ongeveer 170.000 zou de bevolkingsdichtheid van het Nigeriaanse gedeelte 80 à 100/km^2 beslaan. Deze bevolkingsdichtheid is tweemaal zo hoog als die in Kapsiki-Kameroen. Delen van het naburige Matakam-gebied, waar de bevolkingsdichtheid volgens demografische studies 100/km^2 is, vertonen een ander beeld van bewoning en verbouwing dan wij in Nigeria te zien kregen. Daarom schatten wij de Higi op ongeveer 100.000. Wel hebben we uit een enkele wijkcensus van Nigeriaanse dorpen de indruk dat de groeiratio hier hoger is dan in het Kapsiki gedeelte.

4

Hoe de Fulani in Senegal zijn gekomen of ontstaan, is een vraag waar de talrijke ingenieuze (maar vaak onwaarschijnlijke) oorsprongshypothesen nog geen bevredigende verklaring van hebben opgeleverd (Azarya 1976).

5

Blijkens mededelingen van Vincent dienen de Mofou waartoe Goudour behoort beschouwd te worden als een aparte ethnische eenheid, wel te onderscheiden van de overige Mofou. Zij stelt hiervoor de naam Goudour voor als stamnaam (mondelinge mededeling).

HOOFDSTUK 2

1

Mogodé is het centrale dorp van het Kameroenese Kapsiki-gedeelte, doordat h
de residentie is van het cantonhoofd. Als gevolg hiervan bevindt zich in he
centrum van het dorp een wijk van Kapsiki, die hoewel zij in de dorpssamenl
ving geïntegreerd zijn, toch in belangrijke mate de cultuur van de Fulani h
ben overgenomen. Zij vormen daardoor een wat atypisch element in het dorp,
de beschrijving is vooral gericht op de feitelijke Kapsiki-wijken van het d

HOOFDSTUK 3

1

De gegevens over de diverse dorpen zijn niet alle even uitvoerig.
Van Mogodé zijn de data betrouwbaar, en de dorpen in de min of meer nabije
omtrek geven ook weinig problemen. Over de ver weg liggende dorpen echter d
aan de rand van het Kapsiki/Higi-gebied liggen, is de informatie schaars en
soms onbetrouwbaar. Waar mogelijk hebben we een wijkcensus verricht om de g
gevens te controleren, maar in sommige gevallen was dat onmogelijk.

2

Levendig herinner ik mij nog de verbazing van mijn assistent toen hem bleek
dermate dicht bij Mogodé (ong. 15 km. afstand hemelsbreed) men helemaal gee
clans kende. Toch viel op hoe snel hij zich als Mogodéer wist in te denken
deze andere structuur, argument te meer om de verschillende dorpsorganisati
te zien als variatie op één onderliggend thema.

HOOFDSTUK 4

1

De *hwelefwe te za* is vergelijkbaar met de groep door Köbben aangeduid als "zonen van de lineage" bij de Cottica Djuka (Köbben 1967). In het geval van Djuka gaat het echter om nakomelingen van matrilineair verwante mannen in e
matrilineair systeem, hier betreft het de nakomelingen van een matrilijn in
een overigens patrilineair systeem.

2

In tegenstelling tot wat Collard (Collard 1973) beweert is het Kapsiki-syst
negentallig. Waar de Guidar en Bana een tientallig namensysteem hebben, is
dit negental volgordenamen een opmerkelijke uitzondering. De informanten zi
hier zeer stellig in en wijzen de vorm die Collard geeft als tiende volgord
naam ten stelligste af als niet Kapsiki.

3
Daar men voor vadersvrouw als referentieterm én als aanspreekterm *ma* (moeder) gebruiken kan, is voor vavrbr ook *kwesegwe* mogelijk. Erg algemeen is dit gebruik niet, en het beperkt zich alleen tot de tijd dat die betreffende vrouw, die dus niet verwant is, bij vader is. Het gebruik strekt zich ook niet uit tot de hele lineage van die vavrbr.

4
Natuurlijk gaat het hier om rollen, niet om individuen. De vader is zelf ook moedersbroer van andere zusterszoons en -dochters, en heeft zijn *hwelefwe*-belangen elders liggen. Binnen iedere specifieke situatie, zoals b.v. een onderhandelingssituatie voor een huwelijk, liggen de rollen echter duidelijk verdeeld.

HOOFDSTUK 6
1
Om een overzicht te krijgen van de vriendschapspatronen hebben wij een steekproef getrokken uit de bevolking van Mogodé, gestratificeerd naar sexe en kaste. Aan ieder daarvan is gevraagd welke zijn of haar vrienden waren, waar deze woonden, hoe lang men al bevriend was en wat men zoal samen deed. Tevens is gevraagd naar degenen met wie men op gespannen voet verkeerde, een vraag die uiteraard nogal wat reacties opriep, maar over het algemeen toch vrij gemakkelijk te beantwoorden bleek.

2
In het gebied rond Michika bestaat er nog een tussenvorm tussen het tweegevecht binnen de clan en het vechten met messen en speren. Bij conflicten tussen wijken en clans stellen de partijen zich met lange, polsdikke stokken in rijen op, en slaan op de tegenpartij in (cf. Otterbein 1968).

3
In bovenstaande beschrijving zijn twee inheemse soorten oorlogvoering samengevoegd. De Kapsiki zelf maken onderscheid tussen de oorlog die ineens begint (iemand wordt in het veld overvallen, rent naar het dorp, roept iedereen bij elkaar, men gaat langs *nderigi* en de oorlog begint) en de oorlog die wordt voorbereid. Aangezien meestal de eerste vorm de eerste dag beslaat en de tweede dag van het andere type is, hebben wij ze samengevoegd.

4
In oude rapporten en reisverslagen van ambtenaren wordt daardoor Kamalé wel genoemd als de zetel van de hoofdman over "alle Kapsiki en Higi". Tussen 1925 en 1955 had Kamalé inderdaad de enige *Rhwemetla* maar van enige politiek eenheid is nooit sprake geweest.

HOOFDSTUK 7
1
Dit is het budget van de smid *Hawema* in Sir. Er zijn hier geen inkomsten uit ritueel, aangezien hij ijzer smeedt. Net als bij de budgets van de niet-smeden is er een duidelijk positief saldo. Dit is bij de smeden hoger dan bij de niet-smeden, en inderdaad is deze smid welvarend te noemen. Toch moet het sa do wat gechargeerd zijn en zijn er waarschijnlijk kleine uitgaven geweest die tussen de mazen van het onderzoeksnet zijn doorgeglipt. Vooral bierconsumptie zou o.i. een veel grotere post moeten zijn; zulke frequente, kleine uitgaven raken gauw in de vergetelheid. Desondanks zijn de verschillen tussen de *rerhε* en *melu* kenmerkend genoeg.

2
Als sample is 115 smeden natuurlijk veel kleiner dan de door Podlewski gebruikte steekproef voor de hele bevolking (2243) waarmee we de gegevens vergelijken (Podlewski 1966), een steekproef die zowel smeden als niet-smeden be vatte.

3
De berekening van de netto vervangingsfactor vergt één niet door ons geverifieerde premisse, nl. die van de gemiddelde leeftijd van huwelijksvruchtbaarheid bij de smeden. Wij hebben bij deze berekening dus aangenomen dat de peri periodes van huwelijksvruchtbaarheid voor *rerhε*- en *melu* vrouwen ongeveer dezelfde zijn (28 jaar als gemiddelde leeftijd voor huwelijksvruchtbaarheid, vo gens Podlewski). Gezien de verschillen tussen de twee kategorieën heeft deze premisse een zekere onwaarschijnlijkheid, maar erg groot kan de afwijking nie zijn. Het sterftecijfer na de eerste vijf jaar verloopt voor beide groepen praktisch gelijk; de verschillen zijn vooral in de kindersterfte te vinden.

4
Aangezien wij geen controle hebben kunnen toepassen door collectie van specimina v.w.b. de zoölogie kan geen garantie gegeven worden dat de lijst dierennamen uitputtend is. De lijst is verzameld door informanten naar dierennamen

te vragen, en telkens door anderen aan te laten vullen. De set plantentermen die wij op soortgelijke wijze verkregen hebben bleek bij de verzameling van de specimina ongeveer de helft van alle namen te bevatten. Misschien is zulks met de dierentermen ook het geval. Het totaal aantal Kapsiki-termen voor dieren zou dan rond de 500 liggen.

HOOFDSTUK 8

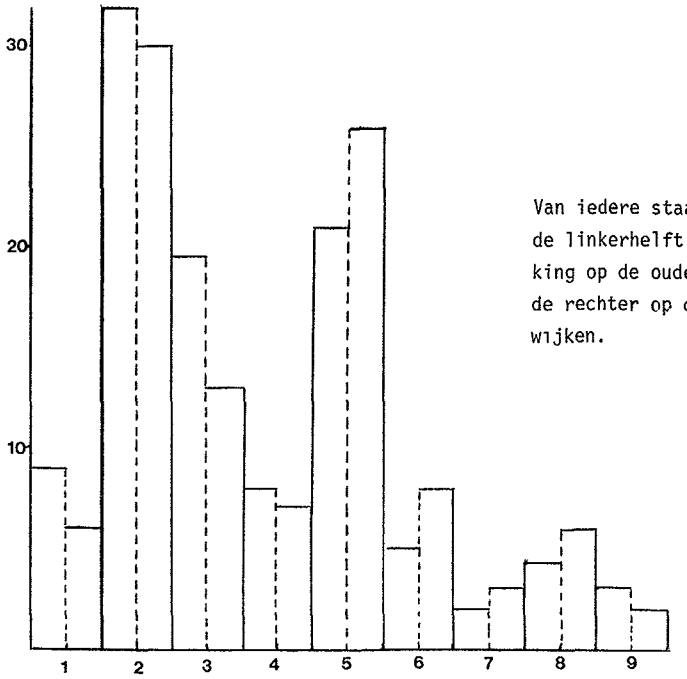
1

Ik heb geen garantie dat deze lijst volledig is. Vlak voor mijn vertrek gaf de hoofdsmid mij bij wijze van afscheidscadeau bladeren van al zijn medicinale planten, onder vermelding van welke plant waarvoor diende: dan kon ik ze thuis in de grond zetten en zat ik niet zonder medicijn. Dit gebeurde een paar uur voor mijn vertrek, in het allerdiepste geheim. Ik vermoed dat hij nog wel andere *rhwɛ* heeft of kent, die hij voor mij minder geschikt achtte. Er ontbreken in de lijst nl. een aantal *rhwɛ* die hij als hoofdsmid moet kennen; hij heeft alleen planten gegeven met een eenvoudige "bediening". Ook ontbreekt iedere "onaardige" vorm van medicijn, en geen niet-smid gelooft dat de hoofdsmid geen zwarte magie zou kennen. Desondanks is het een mooi gebaar van vriendschap dat zeer op prijs werd gesteld.

APPENDIX 1

Overzicht van de samenstelling van wijken

		(oude wijk)	(jonge wijk)
1	△	9%	6%
2	△ ○ ◇	32%	29%
3	△ ○	17%	13%
4	○ △ ○	8%	7%
5	△ ○ ○	21%	26%
6	△ △ ○	5%	8%
7	△ △	2%	3%
8	△ ○ ○ △	3%	6%
9	Diversen	3%	2%
		100%	100%
		N= 145	N = 103



Van iedere staaf heeft de linkerhelft betrekking op de oude wijken, de rechter op de jonge wijken.

APPENDIX 2

GELDHUISHOUDING van een gemiddelde *rme* over een periode van een jaar in CFA
(100 CFA = *f* 1,25)

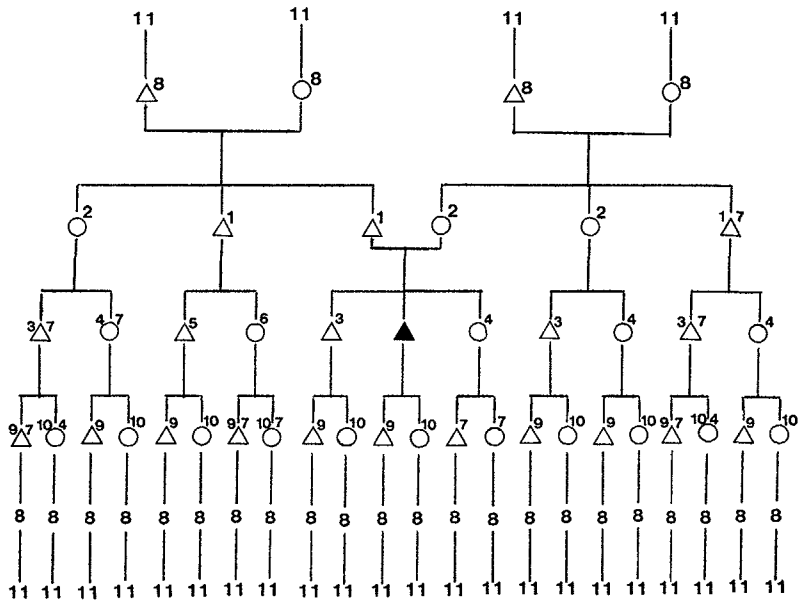
		man		vrouw	
	artikel	gekocht	verkocht	gekocht	verkocht
externe markt	zout	100		436	
	soda	128		120	
	kolanoten	27		---	
	vis	710		---	
	snoep	78		2	
	rijst	49		38	
	suikerriet	69		7	
	boter	10		---	
	suiker	86		61	
	schoenen	1 750		1.759	
	boubou	4 250		---	
	rok	640		2.397	
	broek	4.250		---	
	dekens	2 650		2.008	
	zeep	150		162	
	lucifers	62		41	
	pomade	168		90	
	slot	75		---	
	halsketting	17		10	
	school	150		---	
	belasting	1.080			
	subtotaal	18.242		11.341	
	gierst	---	10.467	---	---
	mais	---	175	---	120
	sesam	16	101	10	473
	zoete aardapp.	732	4 349	113	770
	aardappelen	150	1.190	---	---
	maniok	432	---	78	---
	yam	167	192	50	---
	uien	189	1.347	50	---
	pinda's	12	8.098	---	7.172
	aardnoten	288	187	---	240
	bonen	355	8.523	138	849
	peper	42	462	---	600
	gombo	604	100	7	333
	kweek	80	60	---	299
	meloenen	---	17	---	---

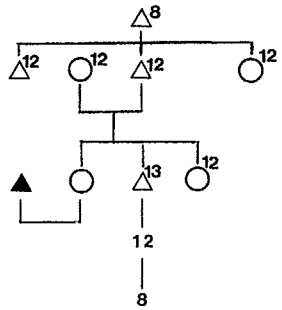
		man		vrouw	
	artikel	gekocht	verkocht	gekocht	verkocht
	pindaolie	112	---	56	---
	gwana	10	---	---	---
	tabak	2.110	4 981	70	---
	honing	1.175	482	---	---
	subtotaal	6.484	40.729	527	10.856
produkten vrouw	wit bier	700		28	7.328
	rood bier	529		45	5.072
	kippen	744		56	14.988
	eieren	---		---	266
	subtotaal	1.973		129	27.654
produkten man	vlees	3.492	20	575	---
	medicijnen	1.125	---	500	---
	divinatie	339	---	90	---
	huiden	120	110	---	---
	houten bed	280	4 525	---	---
	mat	412	3.388	150	---
	stro	---	388	---	---
	touw	63	466	---	100
	div. vlechtwerk	60	477	---	---
	hout	40	1.335	---	---
	houtskool	830	40	---	---
	subtotaal	7.491	10.579	1.963	100
vee	geiten	3.938	12.916	---	---
	schapen	6.131	16 020	---	---
	ezels	500	670	---	---
	koeien	1.000	---	---	---
	subtotaal	11.569	29.606	---	---
smidsprodukten	hak	620	---	467	---
	haksteel	78	---	110	---
	mes	187	---	---	---
	bijl	180	---	---	---
	armband	---	---	12	---
	naald	2	---	---	---
	lans	40	---	---	---
	sikkels	68	---	---	---
	aardewerk	20	---	20	---
	subtotaal	1.195	---	609	---

	man		vrouw	
artikel	gekocht	verkocht	gekocht	verkocht
diversen	631	---	10	---

Bovenstaande tabel is het gemiddelde tussen vijf huishoudens, bij elkaar 8 volwassen mannen en 11 vrouwen.
Met een dergelijk klein sample zijn toevalsvertekeningen waarschijnlijk.
Eén typische bijzonderheid is, dat bijna alle mannen wat in bonen handelen.
Het bedrag voor de biercomsumptie ligt duidelijk lager dan bij de doorsnee Kapsiki, doordat vier van de vijf mannen zich in het gelukkige bezit mogen verheugen van althans één vrouw die zowel veel bier voor de verkoop brouwt, als haar verplichtingen tegenover haar man nakomt (een vrouw hoort nl. 1 pot bier aan haar man te geven voordat zij op de markt gaat verkopen, maar de man heeft geen sancties om dat af te dwingen).

APPENDIX 3 Verwantenterminologie





1 *yita*
2 *ma*
3 *wuzama*
4 *wuzhatama*
5 *wuzayita*
6 *wuzhatayita*
7 *kwesegwe*
8 *shi*
9 *wuzege*
10 *wuzhamakwa*
11 *shijiji*
12 *mekwe*
13 *madza*

APPENDIX 4: Combinatie van smidsspecialisaties

guitaar	fluit	ijzer-bew.	brons-gieten	viool	begra-fenis	medicij-nen	divi-natie	
5	2	-	1	1	4	9	7	trom
	5	3	-	1	1	5	2	guitaar
		2	-	1	-	2	-	fluit
			-	1	1	2	2	ijzerbew.
					2	2	2	brons-gieten
					1	1	1	viool
						1	4	begra-fenis
							6	medicijnen

Elke cel in de bovenstaande tabel geeft het aantal smeden aan dat die combinatie van specialismen beoefend.

APPENDIX 5: GELDHUISHOUDING rhe van één smid over één jaar in CFA

		man		vrouw	
	artikel	gekocht	verkocht	gekocht	verkocht
externe markt	zout	270		480	
	soda	250		120	
	vis	555		245	
	"bonbon"	5	---	---	
	rijst	100		---	
	suikerriet	115		---	
	boter	---		---	
	suiker	205		50	
	schoenen	1750		1250	
	boubou	4250		---	
	rok	2000		5325	
	broek	3770		---	
	dekens	1150		1775	
	zeep	310		270	
	lucifers	100		40	
	pomade	50		---	
	halsketting	---		50	
	belasting	1080		---	
	subtotaal	15960		9605	
voedsel-gewassen	gierst	---	9630	---	75
	mais	---	500	---	---
	sesam	---	---	---	415
	zoete aardappelen	720	1600	60	---
	aardappelen	---	150	---	---
	maniok	600	---	10	---
	yam	50	360	---	---
	uien	150	---	---	---
	pinda's	---	6400	---	5180
	aardnoten	150	---	---	---
	bonen	65	6750	---	1800
	peper	---	450	---	---
	gombo	---	---	---	740
	kweek	---	---	---	---
	meloen	---	---	---	---
	pindaolie	200	---	---	---
	tabak	225	---	50	---
	honing	1950	---	---	---
	subtotaal	4110	25840	120	8210

	artikel	man gekocht	man verkocht	vrouw gekocht	vrouw verkocht
produkten vrouw	wit bier	775	---	10	15740
	rood bier	90	---	20	1200
	kippen	200	---	280	11080
	eieren	---	---	---	72
	subtotaal	1065	---	310	28092
produkten man	vlees	5190	---	550	---
	rhwe	650	---	---	---
	divinatie	600	---	---	---
	huiden	250	---	---	---
	mat	650	800	500	---
	stro	---	300	---	500
	touw	40	775	---	---
	div. vlechtwerk	---	1050	---	---
	subtotaal	7380	2925	1050	500
produkten smid	blaasbalg	200	---	---	---
	ijzer	13170	---	---	---
	houtskool	4150	---	---	---
	hak	150	27195	---	---
	haksteel	---	1680	---	---
	mes	---	4250	---	---
	bijl	---	7500	---	---
	armband	---	60	---	---
	sikkel	---	8190	---	2600
	aardewerk	---	---	---	1800
	subtotaal	17670	48875	---	4400
vee	geiten	3300	8160	---	---
	schapen	6650	11100	---	---
	ezels	---	4700	---	---
	subtotaal	9950	23960	---	---
	diversen	40	---	50	---
	leningen	6500	8245	---	---

APPENDIX 6: Vriendschappen van de smeden

1

smid, man	woont in het zelfde dorp	woont in ander dorp	
bevriende niet-smid	41	6	47
bevriende smid	6	4	10
	47	10	57

X^2 2.55, sign. .11

2

smid	vriendschap met niet-smid	vriendschap met smid	
man	47	10	57
vrouw	28	15	43
	75	25	100

X^2 3.06, sign. .08

3

smid	vriendschap met dezelfde sexe	vriendschap met andere sexe	
man	56	1	57
vrouw	37	6	43
	93	7	100

X^2 3.88, sign. .048

ORTHOGRAFIE

In de spelling van de Kapsiki-woorden hebben wij de orthografie gevolgd zoals die in de alfabetiseringsprogramma's van missie en zending in het Kameroenese Kapsiki-gebied is ontwikkeld. Daarbij hebben de symbolen de volgende betekenis:

Klinkers:

Gebruikt symbool	Articulatorisch:	Fonetisch:	Voorbeeld
i	hoog, voor, ongerond,	*i*	ziek
ɛ	midden, voor, ongerond,	ɛ	pet
e	midden, centraal, ongerond,	*ə*	de
a	laag, centraal, ongerond,	*a*	aap
u (na w)	hoog, achter, gerond,	*u*	koe
u (elders)	achter, midden, ongerond,	*û*	put

Medeklinkers:

De medeklinkers hebben de in het Nederlands gangbare articulatorische inhoud, met de volgende uitzonderingen:

Gebruikt symbool	Articulatorisch:	Fonetisch:	Voorbeeld
h	stemloze velair-fricatief	*x*	ach
c	stemloze alveo-palatale affricaat	*c*	roetschbaan
j	stemhebbende alveo-palatale affricaat	*j*	George
g	stemhebbende velair-explosieve stop	*g*	good (eng)
y	stemhebbende alveo-palataal halfvocaal	*y*	jan
δ	stemhebbende alveolaire implosieve stop	δ	
'	stemloze glottale stop	'	na_apen
tl	stemloze alveolair-laterale fricatief	θ	
dl	stemhebbende alveolair-laterale fricatief	ɣ	
rh	stemhebbende velair-fricatief	*x*	huig-r

De e vertoont veel assimilatie met zijn fonetische omgeving; de combinatie met *w* geeft het een ronding waardoor het op de *ɔ* (hok) gaat lijken, (*kwe*-geit), terwijl de w tussen tweemaal e zoals b.v. in *gewela* (initiandus), de karakteristiek van o (rook) krijgt.

WOORDENLIJST

ajia	dorpsvertegenwoordiger bij het cantonhoofd, 6.2.2., Fulani-term
ba	epidemie; tevens gebruikt voor een ritueel om de dood te verjagen
bedla	vervloeking, 4.2.- 4.3.
berhe derheli	logeerpartij van meisje bij a.s. echtgenoot, 5.2.
berhemte	ritueel om de dood te verjagen, zie *ba*
beshɛngu	zwarte magie
caca	gokspel, 6.1.2.
damara	pokken
dambatsaraka	vogelsoort
dlera	krab, divinatie, 8.1.
duburu	staaf ijzer
(ka)-dza wuta	vergeldingsritueel uitvoeren, 8.3.
dzerhe (melɛ)	offeren
δafa	boule, 1.5.
δafa kwele	grafboule, 10.6.
δafa kwute	inwijdingsmaal voor een erf, 2.2.
δafa zhange	boule voor de smeden, 10.6.
fwelehwe	zie *hwelefwe*
gedla	smidse, het smeden, ritueel tegen gierst parasiet
geteδe	gierstparasiet
gewela	initiandus, jongen
ghi	kind, dat ontvangen is zonder voorafgaande menstruatie van de moeder
gumeze	offerkruik
gutuli	geesten, demonen
ha	gierst
(ka)-hi	schikken, repareren
(ka)-hi-meleme	het dorp besturen, 6.1.1.
hirdɛ	geeffeest, deel van bruiloftsfeest, Fulani-term 10.2.
hwelefwe	bloedverwantengroep, 4.1.
hwelefwe te male	bloedverwantengroep, vrouwelijke deel, 4.1.
hwelefwe te za	bloedverwantengroep, mannelijke deel, 4.1.
hwetere	het boze oog, 11.3.
jihad	heilige oorlog, arabisch, 1.1.
jiku	te mijden persoon, 11.4.
jivu	kwade relatie, 11.4.

kagwevi	oorspronkelijke Mogodeêr, "kerndorper" 3.2.
kanza	immigrant of afstammeling van immigrant, 3.2.
kapsekɛ	ontkiemen van gierst, Kapsiki, 1.5.
kayita	patrilineaire afstammingsgroep, 3.1.
kelehu	bloedprijs
kelɛngu	helderziende, 11.3.
kelungu	rotspartij, 2.1.
kirdi	heidenen, Mandara-term, 1.1.
kwaberhe wuzha	schrikkeldans in begrafenisfeest, 10.6.
kwaciga	mand, 2.3.
kwadzankwa	verzoeningsritueel jegens vertoornde overledene, 4.3.
kwageze rhena	gesprek als voorspel tot gemeenschap, 10.2.
kwajiweni	geliefde vrouw, 5.8.
kwalerha	tweeling, 11.3.
kwanteɓewushi	techniek om vreemde voorwerpen uit het lichaam te verwijderen, 8.3.
kwatewume	vrouw die voor tweede of volgende maal huwt, 5.1.
kwatlazewe	begeleidster van initiandus, 10.3.
kwazerema	niet geliefde vrouw, 5.8.
kweperhwili	vrouw die initiandus of bruid begeleidt, 10.2.-10.3.
la	jaarfeest, 10.4.
lamehegeze	eerste feestdag in jaarfeest, 10.4.
le	duikerantiloop, 9.6.
livu	schortje van ijzerkralen, bruidsuitrusting, 10.3.
matini	twee kinderen die snel op elkaar volgen, 11.3.
madza	vrouwsbroer, 4.1.-4.2.-5.7.
makwa	meisje, bruid, eerste huwelijk v. meisje,5.1.
male	vrouw
mandala	inititatiegenoot, jaargenoot, 10.3-5.3.
maze	hoofd, dorpshoofd, 6.1.1.
mbeli	mensen
mbeli kwa hɛɓi	mensen in de aarde, 11.2.
mbeli pelɛ rhweme	mensen in de hemel, 11.2.
mblama	wijkhoofd, 6.1.1.
moɛ	vriend, 6.1.3.
mehele	karakter, aard. instelling,11.3.
menelegu	taboe, 8.1.
mehteshi	helpertje, helpstertje in initiatie en huwelijk, 10.2.-10.3.
mekwe	schoonvader, schoonzoon, 4.5.

melɛ	offer, offerkruik, offerplaats, 8.2.
melɛ kelungu	wijkoffer, 8.2.2.
melɛ keshi	lineage offer, 8.2.3.
melɛ meleme	dorpsoffer, 8.2.4.
melɛ rhɛ	huisoffer, 8.2.1.
melɛ va	regenoffer, 9.2.
meleme	dorp, 2.1.
melu	niet smid, 7.1.
menderelekе	mythische slang, 11.2.
merete	co-vrouw, 5.8.
mete	heks, 4.1.-11.3.
mɛpehweta	jongere man
mɛshike	werkgroep, 2.2.3.
mɛydala	dappere jager of krijger, 6.2.1.
miɓimte	wilsbeschikking
mnzefɛ	vertegenwoordiger van de *naacɛ*-clan in het offer, 8.2.4.
mpa	strijd, 6.2.1.
mpa te mpa	oorlog, 6.2.1.
mpedli	wit bier
mpisu	bespugen, verzoeningsritueel, zegening 4.3.
mpi	adem, leven, 11.3.
muntibu	vreemdelingen, mensen uit een ander do
ndedimerhu	ritueel bondgenoot, 6.1.3.
nderhwɛ	tovenaar, 8.3.
nderigi	oorlogsleider, 6.2.1.
ndeshala	officiant in dorpsoffer, 8.2.4.
ndirhwu	deel van het ritueel tot het verjagen de dood, 10.1.
ngki	betalen, eigenschappen van een persoon
ntsehwele	slimheid, 2.4.
peli	jacht, 9.6.
peli va	jacht op regen, 9.2.
rerhɛ	smid, 7
rhamca	begrafenisgeit of -stier, 10.6.
rhedukwu	wijk, 2.1.
rhelde	pindasaus
rhena	woord, taal, spraak, 1.2.
rhena heca	traditionele vertelling, 11.1.-5.8.-3.
rhena za	toespraak, 6.1.2.
rhɛ	erf, 2.2.
rhwa	medicijn, middel, magie, 8.3.
rhwe	waterrijke plaats, 1.4.

rhwebe	raid, gevecht uit hinderlaag, 6.2.1.
rhwempe	pindaboule
rhwemɜhi	vrijgezel, man zonder echtgenote, 5.7.
rhwɛðɛ	sprinkhaan, 7.4.2.
saferela	derde feestdag van het jaarfeest, 10.4.
sekwa	schuldafdwingende magie, 5.5.
serhe	gedijen (van gierst vooral), 9.5.
shala	god
shɪ	grootouder, kleinkind, 4.1.
shila	fluit door smeden gespeeld, 7.2.2.
shinangkwe	schaduw, geest, 11.3.
shingli	rouwband, 10.6.
tere	maand, 1.5.
tɛ	rood bier
tletegwecɛ	tweede feestdag van het jaarfeest, 10.4.
tlewefe	assistent, 6.1.1.
tlibu	zak, duizend, 2.3.
tserhwe	spel voor vier personen, 2.1.
va	regen, regentijd, 1.3.-11.2.
vecɪ	zon, speciale offerkruik, 11.2.,8.2.
verhe	eetfeest, 5.2., 10.2.
wume	bruidsprijs, trouwen, 5.5., 5.1.
wuzama	moederszoon, 4.1.
wuzayita	vaderszoon, 4.1.
wuzege	kind
wuzege ta ða	mijn kind
wuzeyitiyeða	zoon van mijn vader
wuzhamakwa	dochter
'yɛ	opvoeden, mores leren, 5.8.
yɛsehwu	aankoop kalf vóór geboorte, 1.6.
yita	vader, 4.2.
yitiyagewela	initiatievader, 10.3.
yitiyaberhe	tweede, sociale vader van een vrouw, 5.4.
za	man, 2.4.
zakwatewume	bruidegom van vrouw, 5.9.
zamakwa	bruidegom van meisje, 5.2.
zamale	man van dezelfde vrouw, vijand, 5.4.
zhazha	bonengerecht, 8.3.-10.6.
zhɛnɛrutla	aankoop van kalf na geboorte
zuvu	fluit voor niet smeden, 7.2.2.

Speciale Kategorïën

Huis en erf

cɛ	hut
cɛ kwafawe	lege hut
cɛ va	hutje voor regenritueel
dabala	ingangshut
derha	voorhof
dewe	brouwhut
dɛdimu	graanschuur voor de vrouw
gapa	keukenhut
gɛnga	steen in voorhof, grafsteen
gweru	graanschuur, vrouw
lɛwa	afwateringsgoot
mehtembu	graanschuur, man
mewehi	wasplaats, vrouw
mɛ pulu	ingang in de ommuring
pulu ngeza	ereplaats in voorhof
rhɛ	erf
seme	akker vlak bij het erf
tame	graanschuur, man is belangrijk in ritu
terenkwa	overkapping
vi	slaaphut, vrouw
wumbarhɛ	rug van het erf, mannenzijde
yindlu	ommuring van het erf

Planten

hanggedle	Cissus quadrangularis L., Vitaceae
haze	Cymbopogon giganteus Chiov., Graminee
hwebɛ	Crinum, Amaryllidacea
hurle	Opuntia ficus-indica Mill., Cactaceae
heyintsu	Diospyro mespiliformis Hochst en A.D.(Ebenaceae
hwemeke	Boswellia, Bursuraceae
keyitu	Grewia cissoïdes Hutch. et Dalz., Til
kwakweme	Oncoba spinosa Forsk, Flacourtiaceae
kwantereza	Cassia singuena Del., Caesalpiniaceae
kwelemeðe	Tapinanthus globiferus (A. Rich) van Loranthaceae
lekeleke	Isoberlina? doka? Craib. et Stapf. Caesalpiniaceae
mazala	Ficus populifofia Vahl, Moraceae
ndeweva	Zizifus mauritania L., Rhamnaceae
peha (gutuli)	Albuca sudanica A.Chev, Liliaceae
pesekeme	Piliostygma thonningii (Schum) Milne Caesalpiniaceae

safa	Combretum glutinosum Perr ex D.c., Combretaceae
sesele	Indigofera tinctoria L., Papillionaceae
sewe	Acacia albida Del., Mimosaceae
vere	Vetiveria zizanoïdes L. Nash., Graminae
vemɛ	Erythrina? signoidea? Hua., Papillionaceae
wata	Sporobolus? pyramidalis P. Beauv., Graminae
wumbela	Cassia nigricans Vahl., Caesalpiniaceae
zuvu ha	Steganotaenia araliacea Hochst., Umbelliferae

Personen en Plaatsen

Hwempetla	culture hero van de Kapsiki
Kelungudehwete	rotspartij tussen Mogodé en Gouria
Kwandewuzha	waterrijke plek in Mogodé; plaats om eden af te leggen
Moirgue	hoogste piek in Mogodé
Nayɛkwakeðɛ	*Hwempetla*, versie van Kortchi
Nzambe	bergpiek bij sir
Rhwamerhe	riviertje in Mogodé, belangrijk in ritueel
Rhunggeðu	centrale berg in Mogodé; plaats van het oude dorp

LIJST VAN FIGUREN, TABELLEN EN APPENDICES

Figuren

1. Kaart Mandaragebied 1
2. Kaart Kapsikigebied 2
3. *rhɛ*-plattegrond 28
4. Plattegrond *derha* 29
5. Distributie 42
6. Schema *kayita* in Mogodé 53
7. Genealogie *Sunukuvekwanyɛ* 65
8. Landverdeling 67
9. *hwelefwe* 75
10. Siblingtermen 79
11. Giften bij de *tɛ kwesegwe* (bier voor moedersbroer) 98
12. Kindertal en bruidsprijs 112
13. Bruidsprijs en huwelijksduur 112
14. Vruchtbaarheid en huwelijksfrequentie 121
15. Huwelijksroute vrouw 124
16. Huwelijksgeschiedenissen van mannen 125
17. Genealogie van de dorpshoofden in Mogodé 145
18. Plattegrond van een smidse 188
19. Bronsoven, doorsnede 190
20. "Verwantschap" door huwelijksinstabiliteit 196
21. Huwelijkstypen smeden 197
22. Huwelijksroute smidsvrouw 200
23. *yitiyaberhe*-relaties van smeden 203
24. Relaties van de smid met de niet-smeden 203
25. De kalebasstukjes van de divinatie (ware grootte) 224
26. Inrichting van de divinatiekom 227
27. Genealogie van de *jɛwu* 245
28. Genealogie van de *kwashilɛa* (*ngacɛ*-clan) 255
29. Richting waarin de dood wordt verjaagd 295
30. Giften bij bruiloft 312

Tabellen

1. Arbeidsverdeling smeden (alleen specialistische taken) 21
2. Samenstelling *rhɛ* 33
3. Arbeidsverdeling naar sexe 39
4. Productie en consumptie van de belangrijkste voedselgewassen 39

5. Overzicht geldhuishouding *rhɛ* in CFA 44
6. Jaarbudget in CFA 44
7. Aantal volwassen mannen per *kayita* (inclusief de smeden) 55
8. Autochtoon-allochtoon (alleen mannen, inclusief de smeden) 59
9. Relatie tussen wijk en clan 62
10. *Makwa*-presentaties 100
11. Huwelijk en dorp 102
12. Huwelijk en fratrie 103
13. Verdeling van een ceremonieel geslachte geit 108
14. Huwelijksverwachting per type huwelijk 120
15. Overzicht gewapende conflicten 158
16. Aanleiding voor gevechten 162
17. Typen smidsspecialisaties 192
18. Samenstelling smids-*rhɛ* (in %) 193
19. Jaarbudget van een smid 194
20. Winst- en verliesrekening smid/niet-smid in 1000 CFA 194
21. Winst- en verliesrekening vrouwen smid/niet-smid 195
22. Huwelijksinstabiliteit *rerhɛ* en *melu*: huwelijksverwachting 198
23. Demografie smeden en niet-smeden 199
24. Smeden en clans 204
25. Vriendschappen van de smeden 205
26. Indeling dierenrijk naar eetbaarheid 209
27. Tegenstelling smid en niet-smid 217
28. Gesymboliseerde objecten in de divinatie 226
29. Medicijnen aanwezig bij hoofdsmid 257
30. Jaarkalender: landbouw en ritueel 292
31. Tijdschema huwelijk en initiatie 298
32. Opeenvolgende gebeurtenissen in het initiatieritueel 344
33. Handelingen van *gewela* en *makwa* 346
34. Bovennatuurlijke zaken 403
35. Afwijkingen en risico's 414

Appendices

1. Overzicht van de samenstelling van wijken 429
2. Geldhuishouding van een gemiddelde *rhɛ* 430
3. Verwantenterminologie 433
4. Combinatie van specialismen 434
5. Jaarbudget van een smid 435
6. Vriendschappen van de smeden 437

LITERATUUR:

Adler, A.
1972 *Le Baton d'Aveugle*, P.U.F.

Ajayi, F.F.A. & Crowder, M.
1971 *History of West-Africa.* Vol. I. Londen. Longman.

Azarya, V.
1973 *Traditional Aristocracies facing Change. A Comparative study of Fulbe Adjustment to Social Change in Guinea, Nigeria and Cameroon.* Ph. D. Dissertation. Chicago.

Azarya, V.
1976 *Dominance and Change in Nort-Cameroon; the Fulbe Aristocracy* Sage Research Paper 90-030. Vol.4.

van Baal, J.
1971 *Symbols for communication. An introduction into the Anthropological Study of Religion.* Assen.

van Baal, J.
1975 *Reciprocity and the position of women. Anthropological papers.* Assen.

Baker, R.L. & Zubeiro, Y.
1955 The Higis of the Bazza Clan. *Nigeria* 47:213-222.

Barnes, J.A.
1949 Measures of Divorce Frequency in Simple Societies. *Journal of the Royal Anthropological Institute.* 79:37-62.

Barnes, J.A.
1967 The Frequency Of Divorce. *The Craft of Social Anthropology.* A.L. Epstein (ed.).

Barth, H.
1857/58 *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Zentral Afrika in den Jahren 1849-1855.* Vol. 5. Gotha.

van Beek, W.E.A.
1971 *Drie Religies; een Vergelijking* Mededelingen van het Instituut voor Culturele Antropologie, no. 1.

van Beek, W.E.A.
1973 "Les Kapsiki". *Contribution de la Recherche Ethnologique à l'Histoire du Cameroun.* C. Tardits (ed.). Parijs. Colloquium C N R S

van Beek, W.E.A.
1974a Anthropological Research among the Kapsiki and Higi of North-Cameroon and Nort-Eastern Nigeria. *Wotro Jaarboek* 1974:31-36.

van Beek, W.E.A.
1974b *Sini stierf; Begrafenis bij de Kapsiki van Noord-Kameroen* Film, 16 mm., 16 min., geluid. Afrika-Studiecentrum. Leide

van Beek, W.E.A.
1975 The Religion of Everyday Life; an Ethnoscience Investigation into the Concepts of Religion and Magic. *Explorations in the Anthropology of Religion.* W.E.A. van Beek & J.H. Scherer, (eds.). 1975:55-70.

van Beek, W.E.A.
1978 a "Comment se moquer d'un autre"; Savoir et Education Traditionelle chez les Kapsiki. *Savoir Traditionel et Moderne au Cameroun.* Quebec. R. Santerre (ed.) (in press).

van Beek, W.E.A.
1978 b Traditional Religion as a Locus of Change. *Official and Popular Religion.* Utrecht. J.J. Waardenburg & H. Vrijhof (eds.) (in press).

van Beek, W.E.A.
1978 c Color Terms in Kapsiki. *Papers in Chadic Linguistics* Newman & ma (eds.)

van Beek, W.E.A.
1978 d Eating like a Blacksmith; Symbols in Kapsiki ethno-zoölogy. *Yearbook of Symbolic Anthropology.* K. Schwimmer (ed.) (in press).

Chagnon, N.
1968 *Yanomamö*, the fierce people. New York.

Chombard de Lauwe, P.H.
1937 Pierres et poteries sacrées du Mandara. *Journal de la Société des Africanistes.* 7:53-67.

Collard, C.
1973 Les "noms - numéros" chez les Guidar. *L'Homme.* Vol. XIII (3) 1973:45-59.

Couty, P.
1964 *La Commerce du Poisson dans le Nord-Cameroun.* Mémoires ORSTOM

David, N.
1972 History of the Crops and Peoples in North-Cameroon to AD 1900. Paper for the *Burg Wartenstein Symposium* no. 56.

Denham, D., Clapperton, H. & Oudnez
1826 *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the Years 1822, 1823 and 1824.* Londen.

Dominik, H.
1908 *Vom Atlantik zum Tschadsee.* Berlijn.

Fréchou, H.
1966 *L'élevage et le Commerce du Bétail dans le Nord-Cameroun.* Mémoires ORSTOM 1966 13,2:3-125.

Gluckman, M.
1950 Kinship and Marriage among the Lozi of Northern Rhodesia and the Zulu of Natal *African Systems of Kinship and Marriage* A.R. Radcliffe-Brown & D. Forde (eds.) Londen.

Grall, F.
1936 Etude Anthropologique, Ethnique et Démographique des Kirdi Matakam et des Kirdi Kapsiki de la Circomscription Mokolo. *Anthropologie* 46, 5/6 1936:625-631.

Greenberg, J.H.
1963 The Languages of Africa. *International Journal of American Linguistics*, 29.1, Jan. Part II.

Hallaire, A. & Barral, B.
1967 *Atlas Régional Mandara-Logone.* Cartes et Commentaire ORSTOM - Yaoundé.

Hallam, W.K.R.
1965 Rabeh: the Tyrant of Bornu. *Nigeria Magazine* 86, Sept.

Van Hekken, P.M. & Thoden van Velzen, H.U.E.
1972 *Land scarcety and rural inequality in Tanzania.* Communicat of the Afrika-Studiecentrum 3.

Henige, D.
1974 *The Chronology of Oral Tradition; Quest for a Chimera.* Oxford Clarendon Press.

Hoffmann, C.
1963 *A Grammar of the Margi Language.* Oxford. Londen.

Hoffmann, C.
1965 A Tentative Analysis of the Phonology of Higi. (Mim.). Paper 5th *West-African Language Congress* at Lagon Accra, Ghana.

Hoffmann, C.
1966 *Simple and Extended Verb Stems in Kapsiki* (mim.)

Hoffmann, C.
1967 a *The Extension System of Motion Verbs in Higi (Nkafa dialec* (Mim.).

Hoffmann, C.
1967 b A Higi Folktale. *Research Notes from the Department of Linguistics and Nigerian Languages* Univ. of Ibadan.

Hoffmann, C.
1971 *Provisional Checklist of Chadic Languages.*

Hopkins, A.G.
1973 *An Economic History of West Africa.* Londen. Longman.

Hurault, J.
1958 Quelques Aspects de la Structure Sociale des Montagnards Kirdi du Nord-Cameroun. *Bulletin de l'IFAN* 20, 1/2:111-122

Jest, C.
1956 Notes sur les Poteries Kapsiki (pays Kirdi). *Notes Africaines de l'IFAN* 70:47-52.

Jest, C.
1957 Fête des Récoltes chez les Kapsiki. *Notes Africaines de l'IFAN* 75:79-82.

Juillerat, B.
1968 Note sur les Origines d'une Ethnie "Kirdi" les Mouktélé. (Nord-Cameroun). Régles et Rites Matrimoniaux chez les Mouktélé du Nord-Cameroun. *Journal de la Société des Africanistes* 38, 2:95-112, 113-136.

Juillerat, B.
1971 *Les Bases de l'Organisation Sociale chez les Mouktélé (Nord-Cameroun); Structures Lignagères et Mariage* Parijs. Memoires de l'Institut de l'Ethnologie VIII.

Kirk-Greene, A.H.M.
1956 Tax and Travel among the Hill Tribes of Northern Adamawa. *Africa* 26,4:369-379.

Kirk-Greene, A.H.M.
1958 *Adamawa Past and Present; an Historical Approach to the Development of a Northern Cameroons Province.* Londen. Int. African Inst.

Kirk-Greene, A.H.M.
1960 The Kingdom of Sukur: a Northern Nigerian Ichabod. *Nigerian Field* 25,2:67-96.

Kirk-Greene, A.H.M.
1967 *Barth's Travels in Nigeria.* Londen Oxford University Press.

Kirk-Greene, A.H.M. & Hogbin
1969 The Emirates of Northern Nigeria. Londen.

Kirk-Greene, A.H.M. & Newman, P.
1971 *West African Travels and Adventures.* New Haven & Londen.

Köbben, A.J.F.
1955 *Zwarte planters. Proeve ener Facet Ethnografie.* Diss. Amsterdam.

Köbben, A.J.F.
1967 Unity and Disunity; Cottica Djuka Society as a Kinship System. *Bijdragen tot de taal- land en volkenkunde* IX:10-52.

Lavergne, G.
1944 Le Pays et la Population Matakam. *Bulletin de la Société d'Etude Camerounaises* 7:7-73.

Lembezat, B.
1961 *Les Populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua* Parijs

Lemoigne, J.
1918 Le Pays Conquis du Cameroun du Nord. *Bulletin du Commité de l'Afrique Francaise* :94-114, 130-153.

Lestringant, J.
1964 *Les Pays Guider au Cameroun. Essay d'Histoire Régionale.* Versailles.

Lévi-Strauss, Cl.
1964 *Le Cru et le Cuit.* Parijs Plon.

Lukas, R.
1972 a Das Muyang-Massiv (Nord-Kamerun). *Africa und Ubersee.* Band LV, Heft 3.

Lukas, R.
1972 b Eisen und Schmied im Südlichen Tschadraum *Paideuma* XVIII

Lukas, R.
1973 *Nicht-Islamische Ethnien im Südlichen Tschadraum.* Wiesbaden. Steiner.

Marliac, A.
1974 Prospection Archéologique au Cameroun Septentrional. *West African Journal of Archeology* 4:83-97.

Martin, J.Y.
1970 *Les Matakam du Cameroun. Essai sur la Dynamique d'une Société pré-Industrielle.* Parijs. Mémoires ORSTOM 41.

Martin, J.Y.
1973 Essay de Détermination d'une Chronologie de l'Histoire p Coloniale de la Société Matakam. (Cameroun Septentrional *Contribution de la Recherche Ethnologique à l'Histoire c civilisations du Cameroun,* Colloquium CNRS. Parijs.

Mauny, R.
1952 Essay sur l'Histoire des Métaux en Afrique Occidentale. *Bulletin de l'IFAN* 14:574-583.

Mauny, R.
1971 The Western Sudan. P.L. Shinnie (ed.). *The African Iron Age* :66-88. Oxford.

Meek, C.K.
1931 *Tribal Studies in Northern Nigeria.* 2 Vol. Londen.

Mohrlang, R.
1972 *Higi Phonology.* Studies in Nigerian Languages no. 2. Za

Mveng, E.
1963 *Histoire du Cameroun.* Parijs. Présence Africaine.

Newman, P. & Roxana Ma
1966 Comparative Chadic: Phonology and Lexicon. *Journal of African Linguistics.* JAL 5,3.

Nieboer, H.J.
1910 Slavery as an Industrial System. Utrecht.

Otterbein, K.F.
1967 Mortuary Practices in Northeastern Nigeria. *Bulletin of the Cultural Research Institute*. Vol. VI 1,2.

Otterbein, K.F.
1968 Higi Armed Combat. *Southwestern Journal of Anthropology* 24:195-213.

Otterbein, K.F.
1969 Higi Marriage System. *Bulletin of the Research Institute* VIII 1,2.

Podlewski, A.M.
1961 Etude Démographique de trois Ethnies paiennes, Matakam Kapsiki, Goudé. *Recherches et Etudes Camerounaises* 1:5-70.

Podlewski, A.M.
1966 a *Les Forgerons Mafa; Description et Evolution d'un Groupe Endogame*. Cah. ORSTOM III no. 1.

Podlewski, A.M.
1966 b *La dynamique des Principales Population du Nord-Cameroun (Entre Benoué et Lac Chad)*. Cahier ORSTOM, Sc. Hum. :3-194.

Pontié, G.
1973 *Les Guiziga de Cameroun Septentrional; l'Organisation Traditionelle et sa Mise en Contestation*. Mémoires ORSTOM 65, Parijs.

Sassoon, H.
1964 Iron Smelting in the Hill Village of Sukur, North-Eastern Nigeria. *Man* 64, 215.

Shinnie, P.L. (ed.).
1971 *The African Iron Age*. Oxford.

Smith, D.M.
1969 *The Kapsiki Language*. Ph. D. Diss. Michigan State Univ.

Terray, E.
1969 *l'Organisation Sociale des Dida de Côte d'Ivore*. Annales de l'Université d'Abidjan Série F, Tome 1, Fasc. 2.

Urvoy, Y.
1949 *Histoire de l'Empire du Bornou*. Mémoires de l'IFAN.

Vaughan, J.H. jr.
1962 Rock Paintings and Rock Gongs among the Marghi of Nigeria. *Man* 62:49-52.

Vaughan, J.H. jr.
1964 a Culture History and Grass Roots Politics in a Northern Cameroon Kingdom. *American Anthropologist* 66:1078-1095.

Vaughan, J.H. jr.
1964 b The Religion and World View of the Marghi. *Ethnology* 3,4:389-397.

Vincent, J.F.
1971 Divination et Possesion chez les Mofu, Montagnards de Nord-Cameroun. *Journal de la Société des Africanistes* XLI, 1:71-132.

Vincent, J.F.
1972 Données sur le Mariage et la Situation de la Femme Mofu. *Cahiers ORSTOM Série Sciences Humaines* 9,3:309-324.

Vincent, J.F.
1973 Quelques éléments d'Histoire des Mofu, Montagnards du Nord-Cameroun. *Contribution de la Recherche Ethnologique à l'Histoire des Civilisations du Cameroun*, Colloquium CNRS, Parijs.

Vincent, J.F.
1977 Conception et déroulement du sacrifice chez les Mofu; Cameroun du Nord. L.A. 221. *Systémes de pensée en Afrique noire*, Cahier no. 2. *Le Sacrifice*.

Vossart, J.
1952 Histoire du Sultanat du Mandara, Province de l'Empire du Bornu. *Etudes Camerounaises* 4, 35:19-52.

Warner, W.L.
1937 *A Black Civilisation; a Social Study of an Australian Tribe* New York.

Ongepubliceerde rapporten over de Kapsiki.

Billant, J.
s.d. *Coutumier de la race Mandara* 57 p.

Coste, P.
1923 *Renseignements sur les Mandara* (races). 16 p.
(Etat) Recapitulatif des Diverses Races et Tribus Peuplant la Région du Mandara 1 p.

Etudes *(Etudes) Demographiques Particulières. (Kirdi en Plaine)* 11

Etudes *(Etudes) Demographiques Particulières; Installation des Kirdis en Plaine s.d.*

Lavergne, G.
1941 *Rapport de Tournées Effectuées lans le canton de Mousgo, sub de Mokolo.*

Lavergne, G. *Rapport sur le Groupement Kapsiki.*

Lavergne, G.
1942 a *Rapport sur l'Etude du Groupement Kapsiki et sur la Visite du Poste de Mubi*. III 167 33 p.

Lavergne, G. — *Rapport sur 3 Tournées.*
1) Etude détaillée des Groupement Tchedé, Motchekina et Daba.
2) Etude détaillée des Villages Bana (Cantons de Bourha et Gaouar)
3) Examen des Cultures, onged. 20 p.

Lavergne, G. 1942 b — *Histoire de Mokolo et de Tribu Matakam.* 5 p.

Lavergne, G. 1942 c — *Rapports sur des Tournées Effectuées dans les Cantons de Gaouar et Hina, les Groupements Bana, Tchedé et Daba.* 27 p.

Notice 1944 — *(Notice) Explicative sur la Répartition Géographique des Differentes Races de la Subdiv. de Mora.* 2 p.

Publié — *(Publié) Actes, Suivi d'une Note de la Rédaction.* 7 p.

Salasc, P. 1939 a — *Rapport des Tournées Effectuées dans la Subdivision de Mokolo.* 63 p.

Salasc, P. 1939 b — *Lamidat de Zamei* 1939:12-19.

Salasc,P. 1939 c — *Mayo et Canton de Gaouar* 1939:28-32.

Salasc, P. 1939 d — *Histoire de Gaouar* 1938:39-40
Canton de Bourrah 1939-19-21.

Statistique 1922 — *Statistique Générale, Faits de Traite de la Circum-scription de Mokolo du 24-7-1922 au 30-11-1933.* 18 p.

Vallin, P. 1935 — *Etude sur les Coutumes Matakams et Kapsikis.* Mokolo.

SUMMARY

BEER BREWERS IN THE MANDARA MOUNTAINS; THE KAPSIKI AND HIGI OF NORTH CAMEROUI AND NORTH-EASTERN NIGERIA

The Kapsiki present a striking variant of african tribal culture. The ethnic unit consists of two parts, the Higi of North-Eastern Nigeria and the Kapsiki proper living in North-Cameroun; the separate naming is due to external political factors. The Kapsiki live in the Mandara hills, a rugged and isolated area that has only recently been opened up. In the past this mou home has been a bastion against the numerous slave raids performed by the surrounding moslims emirates, such as Bornou, Sokoto and Adamawa. The Mandara region has had a turbulent history, with small tribal groups fleeing into the inaccessability of the steep hillsides and pushing resident groups out of the niches. Oral history shows a constant migration into and within these mountai Slave raiding continued to be rampant throughout the beginning of this centur When the autonomous village communities, that emerged from this process of threat and flight, were not defending themselves against invading cavalry, th often fought each other. Internal warfare heavily influenced village organisa precluding the formation of political units extending beyond the village leve

The Kapsiki, who number over 150.000, practice hoe-horticulture, with a cr rotation system. Their main staple crops are sorghum, millet and some corn whereas ground nuts, onions and sweet potatoes serve as cash crops. The hills are carefully terraced with little stonewalls to prevent erosion. Cultivable land is not scarce since due the pacification of the area two generations ago nowadays the plateau and vallies can be used. About three months of rain must supply all the water for people, animals and crops. The Kapsiki have a mixed type of husbandry, with sheep, goats and their own special variety of cattle. The small flocks are guarded by little boys, the cattle often are looked afte by the nomadic Mbororo Fulani living on the plateau around which the Kapsiki villages are situated. An important economic task is performed by the blacksm as they are responsible for the iron and bronze technology. As a group they f a separate caste in society, marrying among themselves and going after their special occupations.

Taken as a whole, the history of the area and the techno-economic adaptati of the Kapsiki favour an atomisation of the society that forms the *Leitmotiv* of this book: Why and how does an atomised society such as the Kapsiki functi as a society?

The main units of society are the village and the compound. Villages have their own proper names, territories with clearly demarcated boundaries, sets village-specific patriclans and all have their own religio-political structur

Aside from some traditions of common origin no fixed ties between the villages exist. Villages are divided into wards for administrative purposes, but the real "atom" of society is the compound, *rhε*. Built like a fortress, a *rhε* is the home of a man, his women and children. Either of his parents may live in the compound too and, in some instances, two brothers share a compound. However, most compounds house one polygynous or monogamous nuclear family. This family forms the main working unit; for some tasks its membership is supplemented by larger working groups recruited from neighbourhood and clan. But even the *rhε* does not form an undivided unit. For the better part men and women have separate sources of income, cultivating their own types of crops and disposing of them independently. Husband and wife each command a separate flow of cash and kind income, with a limited number of economic transactions between them. On the whole women have a substantial cash income as they cultivate ground nuts, raise and sell chickens and brew beer. Women are economically quite independent from their husbands, a situation that permeates their married life.

This individualisation of Kapsiki social structure clearly shows in one of its main values, privacy. Each adult man is supposed to be autonomous, in his production of food as well as in politics and religion. Each man should rely on himself. Interference by someone else, be it a clanbrother, neighbour or stranger, is resented. A fair number of taboos pertains to the entering of a compound; the privacy of the "Lord of the mansion" is thoroughly guarded by prescriptions and proscriptions, rules of conduct and procedures of conflict regulation. An important value that ties in with this notion of privacy, is the high appraisal of cunning, the way to act with, through and against people.

Within the villages these social atoms are loosely tied together by the patrilineal descent groups. These patriclans and lineages, as they do not extend beyond the village borders, do not function as an integrating frame for the whole Kapsiki-society. In some cases these clans coincide quite closely with territorial organisation of wards. Through this clan system run two distinctions: that between "smith" and "non-smith" (as all blacksmiths belong to these patriclans too) and the distinction autochtonous and allochtonous. Though considerable emphasis is laid on descent from the local mythical culture hero, a majority of the men stems from people who have immigrated to the village at some time in the past. This migration affects the structure of the patriclans and can be important in village politics. The clans in a village are organised in two loosely structured phratries, whose main function is to serve as framework for intra-village fighting; immigration may be used as a means to balance these opposing parties.

The clans are divided into named major lineages and unnamed minor lineages. The larger descent groups are important mainly on festive or ritual occasions and

serve as a tool for status ascription and social identity, whereas the line have more corporate characteristics. The lineages have limited influence on property ownership as most property is held individually. The same holds fo other valuables, such as cattle. Conflicts between individual and corporate claims on property are frequent. The autonomy of the individual Kapsiki is slightly curtailed by the membership of his lineage. Strife within the smal lineage segment is common; though this conflict should be kept under cover, shows itself in several ways; e.g. in accusations of sorcery.

The main units of Kapsiki social structure are the villages, clans, line and compounds. Several institutions and relations serve as unifying forces. Kinship is one of them, the non-corporate kingroup called *hwelefwe* being specifically instrumental in intervillage traffic. In this group the matril kin dominates, one half of the group consisting of an unnamed matrilineage, other half of cognatic kin. As marriage is virilocal, the matrilineage is w dispersed throughout the whole tribal region. Members of such a kingroup re their kinship bonds when travelling or trading in strange and hostile villa A central feature of this *hwelefwe* is the avunculate; mother's brother has distinct and well-defined authority over his sister's son, especially in im decisions such as marriage. The boy's father has a closer, more intimate an relaxed relation with the boy; he has not the fatal power of cursing the bo the mother's brother has in spite of the explicit norm of affection, which normally rules the relation between uncle and nephew.

Marriage is one other element that binds the autonomous units of Kapsiki society. Marriage in Kapsiki society implies a relation between one person a (small) group: the bridegroom and the agnatic kin of his (future) father-law. The relation between sister's son and mother's brother bears the same the agnatic group of the mother's brother stands as a group in relation to single sister's son. The marriage bond is extremely brittle. After her firs marriage a girl inevitably leaves her husband sooner or later for a series "secondary marriages". Both types of marriage, first and "secondary", have own preparation, procedure and ritual and though they entail slighty differ rights *in uxorem*, both form valid indigenous marriages. The first marriage a girl tends to be contracted within the village, while subsequent marriage should lead the woman to a different village each time. The reason for this the hostile relation between the two subsequent husbands, a hostility that be kept outside the village community. For both types of marriage a bridepr is paid, but the procedure is different.

Any brideprice is payment for the offspring of the woman and, whenever a wi leaves her husband without progeny, the brideprice can be reclaimed. As the mean duration of a marriage is only about 4 years, the total of former marr

exceeds the present number of married couples by far, so that brideprices of former marriages form a dominant part in debt relations. Claims for the restitutions of brideprices account for the majority of court cases, even if only a small fraction of repayment claims are ever carried to court. This instability of marriages has two consequences. On the group level a huge number of affinal relations is generated. The sheer number of them generates a tight network of relations between the "atoms" of Kapsiki society, but this same number prevents any union from being lasting and any bond from being strong. Secondly, the individual is caught in a "womancomplex". The woman is touring the villages with very few ties encumbering her and settles down at the end of her childbearing years. The man is under considerable stress; his wife may leave him any moment, so he is continually busy trying to marry other women. Consequently the relations between husband and wife are strained, even antagonistic.

Another link between the units of a village is formed by the political system. Each village has its chief, chosen from one clan; he officiates in rituals, judges any case brought before him and delivers addresses on how to behave. His dealings never exceed the level of advice, however much his advice may be bolstered by the respect people have for the office holder. The individual Kapsiki may listen to him, but ultimately follows his own judgement. Conflicts between the norm that one should listen to the chief and its practical implementation are frequent. Far more important as a binding force within the village is friendship. In daily life friends are as important as kinsmen. Men tend to choose their friends from all over the region, whereas women, while being the mobile element in the Kapsiki society, have their friends living in close proximity.

Beyond the village border friendship may serve as a link, in profane as well as in ritual alliances, but the main relationship between the villages is one of hostility and warfare. War is waged inside as well as outside the village, with a system of gradual escalation of weaponry with increasing distance. Each type of battle has its rules and procedures, its own battlefield and its own purpose. Slaves may be captured on intervillage battles; other reasons for war are quarrels over women and revenge. Though it may be difficult to see fighting and killing as a link between villages, the common causes for war, the procedures for freeing slaves and establishing peace nevertheless do so. Nowadays this relationship between the villages has disappeared, but the governments of both countries strive for integration of the villages in the larger political system. One peculiar feature of traditional culture, i.e. the rooster ordeal of *Rhwemetla* has proved helpful in promoting juridical centralisation.

The blacksmith caste, in a paradoxal way enhances and reduces the atomisation of Kapsiki society. As a caste of specialists they have many relations outside

the village themselves; they are mobile, can easily migrate to other villages and have their kith and kin all around the area, even outside the tribal territory. On the other hand, their dominance in the majority of tasks requir the intervention of specialists reduces the depency of the non-smiths on each other and thus makes their economic autonomy easier. The special vocations fo the blacksmith are burial, music, divination, medicine and magic and, of cour iron working and bronze casting. Their women make pottery. Blacksmiths have a lower social status, but are economically privileged. In many respects this caste presents a distinct variation on the whole Kapsiki culture. Their marri are more stable, they are better fed as a number of food-taboos do not hold for them, and the pattern of their friendship ties differs from that of the non-smiths. Though they are members of the normal patriclans, they form a separate part of the society, keep to themselves and eat their own food. In f the food taboos present a fair view of the way the blacksmiths are perceived as a group. The social separation of the two castes is enhanced by the sterio both castes have of one another.

Religion, usually uniting people, in Kapsiki culture shows the same characteristics as the social organisation. The main ritual, sacrifice, has distinct atomistic tendences; the same holds for divination and the medico-magical complex. In these rituals the autonomy of each social unit finds symbolic expression. Somewhat more "we-feeling" emanates from the cycle of agricultural rites, but these are limited in scope and importance. The cycle of festivals and rituals connected with human life is far more important in i respect. Kapsiki religion is heavily dominated by the annual rhytm of dry anc wet seasons, which regulates the celebration of the agricultural rites as wel as those associated with the life-cycle. Thus the first marriage of girls, th initiation of boys and the second burial all have their own proper time on th annual calendar. The rites of initiation and first marriages coincide with th rainy season and their combined closing festival at the beginning of the dry season marks, at the same time, the festival of the "harvest of people" and i ritual start of the sorghum harvest. A girl's first marriage is also her initiation, a fact borne out by the many instances in which boys and girls gc through their rites together. Boy's and girl's initiation are structural opposites of each other. The performance of all second burials prior to the initiation and first marriage follows a logical pattern; the dead must be accounted for and the wandering spirits should be sent away before the harve: of new men and women from the village can be reaped. In this ritual cycle the village unites as a whole and, as these rites are held in a fixed sequence ir different neighbouring villages, they even relate hostile village communitie

The same can be said of the belief system. Despite considerable variation in ritual, the notions of the Kapsiki about the supernatural world and the spiritual properties of humans are quite uniform. The myths present a charter for the social structure and the main rituals; they also provide a *raison d'être* for the other villages. Each individual Kapsiki has his own *shala* (god) and the way in which these *shala* merge into a larger conglomerate reflects the dialectical relations between individual and group; the fundamental conflict in Kapsiki society is one between autonomy and group membership in which the autonomy dominates, which has serious consequences for the whole fabric of human relations.

CURRICULUM VITAE

Wouter E.A. van Beek, geboren op 14 oktober 1943 te Beverwijk (Noord-Holla bezocht het Stedelijk Gymnasium te Utrecht, waar hij in 1961 het Gymnasium diploma behaalde; studeerde aan de Rijksuniversiteit Utrecht culturele anti pologie en legde op 9 juli 1969 het doktoraal examen culturele antropologi cum laude af, sindsdien werkzaam op het Instituut voor Culturele Antropolo vanaf haar oprichting in 1972 lid van de vakgroep Culturele Antropologie e thans aangesteld in deze vakgroep als wetenschappelijk hoofdmedewerker.
Het onderzoek onder de Kapsiki is voorbereid in een reis in januari en feb 1971 en uitgevoerd van februari 1972 tot september 1973.

STELLINGEN

bij het proefschrift van W.E.A. van Beek, *Bierbrouwers in de bergen; de Kapsiki en Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria.*

1. Het begrip "family-resemblance" van L. Wittgenstein (*Philosophical Investigations,* 1968) is een uitstekend hulpmiddel bij het bepalen en analyseren van ethnische eenheden in Afrika.

2. Diffusionistische verklaringen van het kaste-karakter, dat de smedengroep in vele afrikaanse samenlevingen kenmerkt, zijn schijnverklaringen aangezien zij het te verklaren probleem slechts in de tijd verplaatsen.

3. De verbreiding van westerse ideeën over vrouwenemancipatie naar gebieden van de derde wereld is in verschillende gevallen overbodig en in ieder geval qua vorm ethnocentrisch.

4. Discussies over verwantschapsterminologieën gaan ten onrechte a priori uit van het systeemkarakter daarvan.

5. Het verdwijnen van de in menselijke crises gebruikelijke rituelen, zoals b.v. de rouwperiode, roept meer problemen op dan de aanwezigheid van dergelijke rituele vormen.

6. Het begrip "yearrite" zoals H.G. Nibley dit hanteert voor de analyse van klassieke godsdiensten, kan ook zinvol worden toegepast in de beschrijving van schriftloze religies.
(H.G. Nibley, *An Approach to the Book of Mormon*, Ch. 23 Salt Lake City 1964).

7. Een voordeel van de secularisatie van de religie is, dat godsdienst steeds minder gemakkelijk een uitweg uit het denken vormt en steeds noodzakelijker een ingang in het denken wordt.
(Bomans: *Buitelingen*)

8. De kritische antropologie onderschat in haar subjectivistische wetenschapsvisie de indringendheid van zelfreflectie, zelfbeschouwing en zelfanalyse.

9. De hernieuwde belangstelling voor de relatie tussen lichaam en gedrag in verschillende disciplines rechtvaardigt het weder opnemen van de antropobiologie als verplicht onderdeel van de opleiding in de Culturele Antropologie.

10. De concentratie van bejaarden in speciale tehuizen draagt niet bij aan de oplossing van het z.g. bejaardenprobleem, maar versterkt juist dit probleem in aanzienlijke mate.

11. De onlangs gebleken behoefte van een rechter om, alvorens uitspraak te doen over een probleem waarbij onzekerheid bestaat over de norm, eerst sociaal onderzoek te laten verrichten, getuigt van onvoldoende inzicht in de aard van sociaal onderzoek en het karakter van de resultaten daarvan, alsmede van een gebrek aan waardering voor de normerende aard en de sociale invloed van wettelijke voorschriften.

12. Uit de science-fiction literatuur blijkt, dat de scheppingsvorm van de mens, ondanks de vrijheid van plaats, tijd, handeling en achtergrond die deze literatuur kenmerkt, fundamenteel beperkt zijn en dat niets zo moeilijk is als iets niet-menselijks te verzinnen.

13. De uiteindelijke basis van de wetenschap is onbegrijpelijk.

14. Het antwoord op de vraag waarom bepaalde activiteiten anti-autoritair en anti-elitair zouden zijn, is voorbehouden aan een elite.