

De antropoloog als goudzoeker; geluk en toeval in het veld

Wouter van Beek
Rijksuniversiteit Utrecht

'Toeval riekt naar samenzwering'
(U Eco *De Slinger van Foucault*, p 123)

In zijn boek *The Innocent Anthropologist* vergelijkt Barley (1983) de antropologische veldwerker met een goudzoeker die tonnen aarde moet wegwassen om eindelijk de begeerde *nuggets* over te houden: onder de vele informatie die op de veldwerker afkomt, is veel oninteressants, niet relevant voor het onderzoek. Nu hangt dat mede af van de breedte van het onderzoek en de definitie van wat interessant is, Barley deed een zeer gericht onderzoek en was matig geïnteresseerd in niet-symbolische zaken. In de praktijk echter loopt geen onderzoek precies volgens planning. In de loop van het veldwerk doemen andere zaken op die ook boeiend of veel interessanter blijken; de focus van het onderzoek verlegt zich en het onderwerp wordt geherdefinieerd. Daardoor weet een antropoloog aan de start van zijn onderzoek niet precies wat 'goud' is en wat 'aarde', dat blijkt pas later. De vergelijking gaat echter in een ander opzicht beter op. Een goudzoeker weet niet van tevoren of zijn claim goud gaat opbrengen en zeker niet hoeveel. Hij heeft wat ervaringskennis over plaatsen waar normaaliter goud te verwachten valt, heeft mogelijk al wat zien schitteren op de bodem van zijn eerste pan, maar moet verder maar zien of er wat uit komt. Wie goud wil vinden moet geluk hebben.

Bij het antropologische goudzoeken is geluk op verschillende manieren van belang. Eén soort 'veine' is de aansluiting bij het antropologische discours. Meestal zoekt men een onderwerp dat interessant gevonden wordt; het moet tenslotte gefinancierd worden. Dat is echter nog geen garantie dat het inderdaad 'goud' is, dat het gevonden materiaal ook inderdaad interessant blijkt en vooral blijft voor het antropologische discours: een interessant onderwerp bij een boeiende groep. Wat zou Malinowski geweest zijn zonder *kula*, Boas zonder *potlatch*, Turner zonder *drums of affliction* of Chagnon zonder oorlog? Of zelfs Turnbull zonder honger? Nu is dat niet alleen een tref – men gaat immers voorbereid het veld in – maar een zeker element van geluk is aanwezig.

Na de keuze van het onderzoeksthema en -plaats, is de onderzoeker¹ in toenemende mate van geluk afhankelijk. De selectie van een onderzoeksdorp bijvoorbeeld, met daarbinnen de pseudo-verwantschapsbetrekkingen is een strategische keuze, van fundamenteel belang voor de uitkomst van het onderzoek. Ieder kiest zijn onderzoeksstrek zorgvuldig uit, met zo veel mogelijk voorkennis, gericht op de onderhavige onderzoeksproblematiek. Echter, dit soort keuzen moet gemaakt worden op een moment dat men de gevolgen ervan absoluut niet kan overzien. Dat kan pas als men veel verder met het onderzoek is gevorderd. Elke keuze in het veld werkt door op manieren die van tevoren niet vallen in te schatten. Veldwerk gebeurt bij gratie van relaties, maar die moeten aangeknoopt worden met de ogen dicht. Hoe belangrijk is bijvoorbeeld de keuze van een onderzoeks-assistent, en hoe weinig controle heeft de onderzoeker daarover. Verder is de toevallige positie van de veldwerker van fundamenteel belang voor het resultaat. Het duidelijkste is dat natuurlijk bij gender-onderzoek. Wie niet het voorrecht heeft om vrouw te zijn, mist in de gedeelten van Afrika waar ik werk, ingang in de vrouwenwereld (het omgekeerde geldt overigens niet). Bijna iedere samenleving kent sectoren en lagen die zich voor elkaar afsluiten. Informatie over de andere lagen in de maatschappij, waar de antropoloog nu toevallig niet in terecht is gekomen, is lastig te verkrijgen en vaak onbetrouwbaar. Berremans onderzoek in Nepal is daarvan een klassiek voorbeeld: via zijn eerste assistent van Brahmaanse komaf kreeg hij een heel ander beeld over de lagere kasten dan met behulp van een tweede, lager 'ingeschaalde' assistent (Berremans 1982).

In veel mildere vorm heb ik hetzelfde ervaren bij het onderzoek naar de smeden in Kameroen², ook laag 'gekasteerd' en niet makkelijk toegankelijk voor anderen (Van Beek 1978). Mijn assistent was een niet-smid, zoals 95% van de bevolking. Tijdens het onderzoek bleek de smedengroep een aparte variant van de Kapsiki-cultuur te vertonen, die om verschillende redenen interessant was. Daarom moest de smidsbevolking genealogisch in kaart worden gebracht, wat bij een dermate kleine groep goed mogelijk was. Mijn assistent had hier de grootste moeite mee. Niet alleen vond hij als alle gewone Kapsiki die smeden 'vuil' en al die aandacht niet echt waard, zij waren ook gevaarlijk. Als de smeden zouden denken dat wij hen 'controleerden' zouden zij door hun kennis van de magie korte metten met hem maken. Gelukkig had hij in een ander dorp een smids-vriend, die we dus aan het onderzoek mee hebben laten werken.

Nu zijn dit maatschappelijke fenomenen die men kan en behoort te kennen. Het type probleem komt echter op allerlei niveaus terug: men komt terecht in een factiestrijd, in een stringente hiërarchie of in een systeem met gecompartmentaliseerde kennis. Van dat laatste is de Dogonmaatschappij³ een voorbeeld. Kennis over geschiedenis, ritueel en medicijnen is voorbehouden aan afstammingslijnen en mag die grenzen niet overschrijden. Het systeem berust op een ostentatieve harmonie, waarin ieder nodig is om het geheel te completeren. In mijn onderzoek naar het maskerritueel wilde ik graag informatie verzamelen over de offers die de start vormden van het ritueel. Hoewel gegevens over offers doorgaans makkelijk

te verkrijgen zijn, was dat in dit geval een probleem: dit offer was het exclusieve 'eigendom' van één lineage, en wel van een waar ik niet toe behoorde. Daardoor duurde het heel lang voor ik de hoofdlijnen hiervan kende.

De start van elk onderzoek wordt zo gekenmerkt door een aantal strategische keuzen waar het toevalsaspect pas later duidelijk wordt. Na de start van een onderzoek wordt de afhankelijkheid groter, in elk geval wordt de gewaarwording afhankelijk te zijn, sterker. Weinig onderzoekers in de andere sociale wetenschappen zijn zo van hun informanten afhankelijk als antropologen te velde. Deze voortdurende en noodzakelijke afhankelijkheid wordt beleefd als een soort *Geworfenheit*, lotsbeschikking. Deze overgeleverdheid aan de sociale omgeving is mede gegrond in de beperking van het eigen 'ik', van het feit dat men juist in de antropologie zijn eigen onderzoeksinstrument is, gelimiteerd door de enkelvoudigheid van zichzelf en zijn waarneming. Een dergelijke combinatie van een sociaal en existentieel afhankelijkheidsbesef, de ervaring dat de gemaakte keuzen consequenties hebben die ver buiten het gezichtsveld lagen en nog liggen, betekent in feite de gedeeltelijke inlevering van eigen handelingsvrijheid, de onderschikking van het willende subject aan de waarnemende non-person.

De gebeurtenis: de ervaring van het 'extra'

Al kan men als veldwerker veel informatie verzamelen door met mensen te praten, vragend naar *customary behavior* en regelsystemen, toch begint een samenleving pas te leven in voorvallen, waarin normen en regels door interactie geprofileerd worden. Onderzoekers zijn kien op situaties waarin culturele regels hetzij metterdaad gebruikt, hetzij gemanipuleerd worden; uitzonderlijke situaties, zoals conflicten of strategische voorvallen, zijn antropologisch 'goud'. De uiteindelijke antropologische informatie is daarom de gebeurtenis, waarin gehandeld wordt met, volgens of tegen de normen, groepsaffiliaties, geloofssystemen, aanpassingsstrategieën of wat dan ook. Als er 'niets gebeurt', dan blijft voor de veldwerker de informatie kaal, en komt er geen vlees op het culturele skelet. Ik herinner me nog een zekere ongerustheid, toen ik net geïnstalleerd was in het onderzoeksdorp in Kameroen en de – in mijn eerste indruk – bijna grenzeloze rust van het dorp in me opnam. 'Als er nu eens niets gebeurt, wat dan? Hoe kom ik dan wat te weten?' Onzin natuurlijk, ook de 'gewone' situatie is interessant en er gebeurt altijd wat. Maar de ene gebeurtenis is de andere niet.

Zo kan men geluk hebben in het meemaken van gebeurtenissen die in die cultuur belangrijk zijn en tegelijk zeldzaam. Binnen een traditionele religie zoals die van de Dogon kunnen sommige rituelen daaronder vallen. Zo heb ik nog altijd niet het maskerritueel in het eigen onderzoeksdorp meegemaakt, terwijl ik er al tien jaar kom. Door slechte oogsten wegens droogte of – nu recent – parasieten heeft men het telkens uitgesteld. Wellicht volgend jaar? Hetzelfde geldt, a

forteriori, voor het *sigu*-feest, een ritueel dat eens in de 60 jaar wordt gehouden. De laatste keer was in 1972. Ik zat toen nietsvermoedend in Kameroen. Dit fraaie feest zal ik pas de volgende keer, in 2032 zelf kunnen zien (van meedansen zal dan wel geen sprake meer zijn, op mijn 88ste!).

In mijn onderzoek in Kameroen speelde deze problematiek rond de tweelingfeesten. Op een dag dat ik echt niet weg kon, kwam mijn assistent met de mededeling dat er in een naburig dorp een tweelingfeest was. Al had ik daar veel over gehoord, ik had het nog nooit meegemaakt. Maar ik kon op dat moment niet gaan. Twee maanden later werd er een tweeling geboren in het 'eigen' dorp, waarvan ik de festiviteiten van begin tot einde kon meemaken.

Van de meeste gebeurtenissen kan men uiteraard niet inschatten hoe vaak ze voor zullen komen, of hoe interessant ze zijn, hoeveel nieuwe informatie ze zullen opleveren. Een collega vertelde me vlak vóór mijn vertrek naar Kameroen, dat zij de enige begrafenissen van haar hele veldperiode net gemist had, doordat zij een teambespreking in de hoofdstad had. Tijdens de eerste week van mijn onderzoek stierf er een lepra-patiënte in het dorp. Zij moest vanwege haar ziekte 's nachts begraven worden. Met veel moeite ben ik, het verhaal van de collega indachtig, in het holst van de nacht opgestaan om dat mee te maken. In de maanloze nacht raakte ik echter in het toen nog onbekende dorp de weg kwijt, en kwam te laat bij het sterfhuis; zij was al begraven. Mijn assistent lachte me de volgende ochtend uit: er komen nog zoveel lijken, wat maak je je druk! Gelijk kreeg hij wel; ik heb nog zeker 20 begrafenissen bijgewoond (overigens nooit meer van een leproos!).

Hetzelfde geldt voor conflicten, een ander belangrijk type gebeurtenissen. Veel informatie stamt uit momenten waarop de belangen en de definities van de situatie tussen informanten niet parallel lopen. Dit soort gebeurtenis is niet te voorzien en valt tevoren totaal niet in te schatten. Conflicten zijn vaak het 'echte goud' voor een antropoloog (de vergelijking met de goudzoeker wordt hier wat verdrongen door die met een aasgier). Dit soort geluk kent iedere onderzoeker; in feite bestaan vele voorbeelden in monografieën uit dergelijke treffers. Bleek beschrijft in zijn boek over veldwerk in Ghana de opgewonden reactie van zijn 'onderzoeksteam' op een strategische ruzie binnen de familie waar hij inwoonde (Bleek 1978). De studie van Bouju over een Dogondorp op de hoogvlakte (Bouju 1984), bestaat voor een aanzienlijk deel uit de analyse van een conflict tussen twee dorpen: het 'dochterdorp' probeert zich, met een beroep op de 'nieuwe tijd', los te maken van de rituele suprematie van het moederdorp. Bouju, die zijn dorp om heel andere redenen had uitgekozen, zou in een ander dorp of in een andere periode deze illustratie van de Dogon contradictie van hiërarchie en autonomie gemist hebben. Zelf koos ik een vrij groot Dogondorp, omdat ik een aantal sociale categorieën in het dorp vertegenwoordigd wilde hebben. Later bleek dat beide dorpsheften langzamerhand zo groot waren geworden dat er een sluimerende, maar intense rivaliteit was ontstaan. In het dagelijks leven waren beide heften

nogal autonoom. Echter, wat betreft huwelijken, jaarfeesten en alles wat met begrafenissen en maskers te maken had bleven ze van elkaar afhankelijk. Deze instituties kregen door de rivaliteit binnen het dorp wel een extra dimensie. Hoe ik als onderzoeker zelf ook partij bleek, zal later belicht worden.

Het meemaken van dergelijke zeldzame en onverwachte voorvallen geeft een extra dimensie aan het onderzoek. Geworteld in het besef van de afhankelijkheid, geeft de ervaring van de gebeurtenis het besef dat het 'toeval' het onderzoek helpt op een wijze waar de eigen keuze noch de toevallige situering toe geleid hebben: de gebeurtenis is een 'extra', een stuk toegevoegde waarde aan het onderzoek. Juist doordat men dit als onderzoeker niet op eigen conto kan schrijven, dit niet aan eigen inspanning te danken kan hebben, vormt het een directe ervaring van het toeval, van geluk hebben. Het geeft, juist daarom, een grote euforie door de combinatie van een plezierige opwinding en een existentieel vertrouwen: men mag dan als onderzoeker gedwongen zijn om mee te drijven op de stroom van het leven te velde, maar men kan dat kennelijk ook met vertrouwen doen. De tegenhanger hiervan, het gevoel pech te hebben, gaat spelen wanneer men iets wil meemaken dat langzamerhand bekend is geworden en dan niet voorvalt, of gemist moet worden. Het sterkst wordt dit uiteraard gevoeld bij ziekte, een soort verraad van het onderzoek door het lichaam; gezondheid wordt ook in het veld als vanzelfsprekend ervaren. Een iets mildere vorm is het gevoel de boot te missen vanuit het idee dat er dingen gebeuren waar men niets van weet. Echter, het euforie-gevoel is doorgaans sterker, omdat juist de oncontroleerbaarheid van gebeurtenissen betekent dat er absoluut geen zicht is op alternatieven; de waarneming van de gebeurtenis, en daarmee de medewerking van het toeval, is sterker dan het besef van wat er niet is gebeurd.

Wederzijdse reacties op toeval

De onderzoeker verandert zijn eigen situatie, en beïnvloedt zijn eigen resultaat door een verstoring die hij zelf teweeg brengt. In het begin van het onderzoek is dit effect helemaal nog niet duidelijk, door de relatieve 'vreemdheid' van de omgeving. Pas in een latere fase blijkt dat de normale gang van zaken afwijkt van wat er in de directe omgeving van de antropoloog gebeurt. Tenslotte kan men, door beter ingevoerd te zijn in de cultuur het effect verminderen, en inschatten in welke mate veranderingen optreden. De informanten zijn zich van dit effect zeer bewust, maar hebben zelden de neiging dit uit eigen beweging aan de onderzoeker duidelijk te maken. Immers, zijn aanwezigheid is hun belang; zo kunnen ze zijn aanwezigheid bijvoorbeeld gebruiken in een concurrentiesituatie. Bij de Kapsiki van Kameroen, met hun oude rivaliteit tussen dorpen, werd mijn aanwezigheid voortdurend gebruikt om de concurrenten duidelijk te maken dat Mogodé niet zomaar een dorp was; nee, het was het dorp door de blanke uitgekozen, en niet

zonder reden! Ook probeerde de dorpschief zijn wankele positie binnen het dorp te versterken door erop te wijzen dat ik toch maar tijdens zijn bewind naar het dorp gekomen was. De informanten zijn net zo hard als de onderzoeker bezig om te interpreteren hetgeen zij als toeval beschouwen: de komst van de onderzoeker. Deze duiding van de gebeurtenissen door de informanten vormt een aparte geluksfactor, en is daarmee deel van het onderzoeksproces.

Wanneer de komst van de onderzoeker het voornaamste is dat er de laatste tijd in het dorp is 'gebeurd', bestaat de neiging om alles wat er verder het dorp overkomt, aan die vreemdeling toe te schrijven. Mijn fascinatie met tweelingen, deels gewekt door de frustratie van het mislopen ervan de eerste keer, was alle Kapsiki duidelijk. Toen in de periode daarna er een onverwacht groot aantal tweelinggeboorten plaats vond, werd dat aan mij toegeschreven, (dat wil zeggen aan mijn belangstelling).

Deze toeschrijving wordt des te duidelijker naarmate de veldwerker meer aanwezig is als handelende persoon. Niet altijd kan men zich mee laten drijven op de eb en vloed van het dagelijkse leven, maar moet men bewust ingrijpen. Echter, de gevolgen kunnen zich dan tegen de onderzoeker keren, en vaak is daar geen enkele beïnvloeding van mogelijk. Tegen het einde van mijn verblijf in Kameroen besloot ik de chef van Gudur te gaan interviewen, een belangrijke *chief* van een ritueel centrum op een 80 kilometer buiten het Kapsiki-gebied. Niet iedereen in mijn omgeving was daar gelukkig mee, want de 'chef van Gudur' werd gevreesd. In de regentijd volgend op mijn vertrek had 'mijn' dorp last van een wormenplaag; aangezien de betrokken chef van Gudur de verantwoordelijkheid heeft voor de officers tegen sprinkhanen en andere plagen (en ze dus 'commandeert'), interpreteerde men dit als zijn reactie op mijn bezoek. Het waren mijn vragen die zijn misnoegen hadden opgewekt, vandaar de wormenplaag.

Gaat het hierboven om het effect van onderzoek doen als zodanig, directer nog wordt de invloed van geluk in die gevallen waar de handeling van de veldwerker zelf een effect beoogt te sorteren, dat voor de informanten belangrijk is. Dan is de associatie van de gebeurtenis met zijn persoon onontkoombaar. Mijn duidelijkste voorbeeld stamt uit Noord-Kameroen en heeft te maken met het weer, wat in dit droge klimaat vertaald moet worden met regen. Wanneer na de eerste regens een periode van droogte het zaaigoed bedreigt, kan men in veel dorpen een beroep doen op een regenmaker. Zo ook in het buurdorp Gouria. Op een marktdag kwam ik de chef van Gouria tegen, naast de bierkruik, met wat van zijn notabelen. Omdat het al een tijdje droog was gebleven, suggereerde ik hem dat het misschien een idee zou zijn om de regen 'te kopen' (conform Kapsikinormen). Hij was het er meteen mee eens, vooral daar ik er geen bezwaar tegen had voor de kip te zorgen. Later hoorde ik dat Cakereda, de regenmaker, wat tegen had gestribbeld; hij vond het kennelijk wat eng met mij er bij. Ja, hij kende me wel (ik was al meermalen bij hem geweest), maar hij wist niet hoe Va, de regen, op de aanwezigheid van de blanke zou reageren. Overigens is enig tegenspel van de regenmaker, ook tegen de dorpsoudsten, normaal. Het verhoogt zijn belang en onderstreept zijn positie.

In sommige gevallen uit het verleden vermoed ik dat hij inderdaad uitstel wilde bewerkstelligen omdat de regenkanssen wat klein waren. Dat was nu niet aan de orde.

De volgende ochtend kwam ik met een kip uit mijn privé-ren naar Gouria. Het ritueel zelf vond plaats in het huis van de regenmaker, bij een hutje waar de regen-paraferalia (onder andere een kruik, een holle steen en stukken klei) in bewaard werden. Het duurde de hele dag. Cakereda's huis stond vlak naast de markt, waar een flink aantal mensen uit mijn 'eigen' Mogodé vertoefden. Niemand schonk enige aandacht aan ons, niet bij het slachten van de kip, of het bereiden van de maaltijd, en ook niet toen wij tegen een uur of vijf in de middag ons deel van het offer aten. Het had die ochtend in Mogodé al wat geregend, maar nog niet in Gouria. De marktbezoekers, die zo weinig aandacht aan het ritueel schonken, werden binnen het uur met de resultaten geconfronteerd; alleen degenen die met mij in de auto naar huis reden kwamen droog thuis, de rest werd onderweg doorweekt door een pracht van een regenbui! Het mooiste vonden de mensen uit Gouria nog het feit dat het alleen in Gouria regende, niet in de andere dorpen. Sindsdien noemde de regenmaker mij 'zoon van dezelfde vader', en kon ik in Gouria geen kwaad meer doen. 'De regen heeft de blanke gerespecteerd' luidde het, en men stelde – achteraf – vast dat dat niet zo wonderlijk was, want Va was zelf min of meer blank!

Hier moet men als antropoloog gewoon geluk hebben; dat wil zeggen dat men risico's moet nemen, waardoor de veldrelaties onder druk kunnen komen te staan. Later kwam Cakereda mij nog eens halen om als assistent te dienen. Ik heb dat toen afgeslagen, overtuigd dat ik zo'n geluk maar eenmaal zou hebben. Inmiddels had ik trouwens in een ander regenritueel veel minder succes gehad. Een paar weken na het ritueel met Cakereda had ik, nu op uitnodiging van de chef van het eigen dorp, meegedaan met de 'jacht' op de regen (in Mogodé is geen regenmaker, maar wordt in een collectieve rituele jacht om regen gevraagd). Die jacht leverde mij veel informatie op, maar het dorp geen regen. Toen ik een week later een dag in de stad was, heeft men het nog eens dunnetjes over gedaan zonder mij; het lukte toen ook niet, maar enkele dagen later kwam de regen toch. De chef van Gudur, zei men, had iemand betrapt die de regen tegenhield, waarmee het eerdere falen tenminste niet op mijn rekening werd geschreven. Al met al haalde ik als assistent-regenmaker een gemiddelde van 50%, toch niet slecht voor een antropoloog zonder meteorologische kennis.

Een dergelijk ingrijpen brengt dus voor de onderzoeker een zeker risico met zich mee: als het beoogde resultaat niet wordt bereikt kan dat de antropoloog worden aangewreven. Nog duidelijker is dit waar de veldwerker medisch ingrijpt. Risico's daarvan zijn iedereen duidelijk, maar zeker zo duidelijk is dat men daarin geen keus heeft. Wie kan helpen, moet dat ook doen. In het Dogongebied was ik de verbandpost van het dorp. De eerste keer dat ik het dorp binnenkwam, werd meteen actie van mij verwacht. Er was een oude man ernstig ziek; had ik wat pillen? Ik had inderdaad wat, een vitaminepreparaat, en heb hem dat

gegeven. De volgende dag was hij dood! Ik schrok me een ongeluk, en toen er een delegatie van oude mannen hun opwachting kwam maken, had ik het niet meer: dat werd uitzien naar een ander dorp. De heren begroetten mij uitgebreid, zoals het hoort, en begonnen mij toen te bedanken voor mijn medisch ingrijpen. Ik begreep het eerst verkeerd, maar zij dankten inderdaad: ik had mij ingespannen (een belangrijk begrip voor de Dogon), maar God had hem toch laten sterven. De man was oud en ziek, zijn dood was zeer begrijpelijk. Dat ik mij had ingespannen was alleen maar lovenswaardig. Zelden heb ik mij zo opgelucht gevoeld, gemengd met een diepe bewondering voor deze Dogon die zo'n visie op wisten te brengen. Deze ervaring hielp mij enorm me 'thuis' te gaan voelen in deze samenleving.

Niet altijd zijn de gevolgen zo direct, niet altijd vindt men ze zelf ook plezierig. De aanwezigheid van de antropoloog kan op veel langere termijn effecten hebben. In feite vormt dat onze rechtvaardiging in het veld: het onderzoek beoogt, direct of indirect ook iets voor de onderzochte groep te betekenen. De visie van de onderzoeker loopt daarin niet altijd parallel aan die van de informanten. Wat daar de gevolgen van zijn voor het onderzoek is weer een kwestie van geluk.

De Dogon bijvoorbeeld, worden – in mijn ogen – geteisterd door een intensief toerisme; de falaise van Bandiagara waar zij wonen is een toeristisch hoogtepunt in West Afrika. Zoals vele antropologen heb ik daar zeer ambivalente gevoelens over. De Dogon zelf echter niet; zij zien dat – terecht – als een belangrijke bron van gewin. Een zij-effect van mijn onderzoek, de publikatie van een fotoboek over het dorp via Time-Life (Pern, Alexander & Van Beek 1982), bracht vanaf 1982 jarenlang een stroom(pje) toeristen naar het dorp. Ik was daar allerm minst gelukkig mee, mijn dorpsgenoten des te meer. Die vonden het een schitterend resultaat van mijn aanwezigheid en onderzoek. Dat gold altans voor de eigen dorpsheft. De andere helft zag haar inkomsten juist dalen, omdat de onze nu alle toeristen naar zich trok. Pas dit jaar, 1989, is het conflict daarover een beetje bijgelegd, mede geholpen door het faillissement van de reisorganisatie die tours naar Tireli organiseerde.

Was dit conflict voor mij vervelend (maar wel interessant!), het had nog een onvermoed staartje. Tijdens mijn laatste verblijf wilde ik het maskerfeest in het buurdorp meemaken (in het eigen dorp ging het feest ondanks een behoorlijke oogst niet door). Dat gaf geen enkel probleem, kostte zelfs niets (ongewoon voor de Dogon) want nu zouden – zodra mijn boek uitkwam – de toeristen ook naar het buurdorp komen, en niet alleen naar Tireli. De antropoloog als touroperator! Al probeerde ik uiteraard de verwachtingen te temperen, ik heb toch graag gebruik gemaakt van deze meevaller om het feest te vieren als 'dorpeling'.

Tussen de betekenis van de gebeurtenis voor de informanten en die voor de onderzoeker blijkt telkens een niet te voorzien verschil te bestaan. Hoe deze confrontatie van betekenisgevingen uitpakt, wordt door de onderzoeker als een toevalsfactor ervaren, en dan wel als één van een ander niveau dan die van de gebeurtenis. Waar hiervóór in de ervaringen met toeval en geluk de noties

van toeval van menselijke oorsprong (afhankelijkheid) en van andere oorsprong (het 'extra') vielen te onderscheiden, in dit type worden zij verweven: de reacties van de onderzoeker en van zijn sociale omgeving op het voorval maken zelf deel uit van de gebeurtenis. Daardoor krijgt die gebeurtenis een toegevoegde betekenis, die uitgaat boven het 'gewone' toeval: de betekenisgeving door de ander verandert het zelfbeeld van de onderzoeker, en omgekeerd. Daardoor wordt de afhankelijkheidsrelatie minder eenzijdig en kan de persoonlijkheid van de onderzoeker gestalte krijgen in het onderzoek. De euforie, genoemd als reactie op de gebeurtenis, wordt hier verdiept en gegrond in een blijvend gevoel van zich aanvaard en thuis weten in een vertrouwde omgeving.

Geluk, toeval en betekenis

Deze verschillende vormen van toeval en geluk in het veldwerk worden dus – althans door mij – selectief ervaren, met een vertekening naar het positieve. De afhankelijkheid van de veldwerker van zijn informanten is zo totaal dat men hierin niet zozeer het gevoel heeft tegenslag te hebben. Belangrijk hierbij is de ervaring van het keuze-element. In de bespreking van de eerste aspecten van toeval en geluk, ben ik uitgegaan van keuze, van een zelfstandige keuze door de onderzoeker. In veel gevallen gaat dat niet helemaal op. Zo is gender, als een factor genoemd, natuurlijk geen keuze, maar een toevallige gegevenheid, die al dan niet gelukkig kan uitwerken. In veel van de andere toevalstreffers is er evenmin sprake van een keuze door de onderzoeker. Kan men nog een dorp kiezen, binnen het dorp worden de lijnen van de toevallige introductie – bijvoorbeeld via missie en zending – gevolgd; de onderzoeker loopt dan als het ware aan de hand mee. Men kiest zijn onderzoeks-identiteit maar zeer ten dele, men doet hem geleidelijk op. Dit besef is in het veld heel sterk; de notie dat men geen keuze heeft versterkt het gevoel van afhankelijkheid, het besef dat men meegevoerd wordt in de gang van de gebeurtenissen. Een veldwerker geeft weinig tegenspel tegen het toeval, en ervaart de rol ervan als geluk. Dit wordt versterkt door wat Barley (1983) de 'veldwerkversnelling' noemt: men stelt zich in op een eindeloze tijdsspanne, op een tijdloze samenleving, op voortdurend wachten. Als er dan uiteindelijk iets gebeurt, geeft dat het gevoel geluk te hebben.

Omdat de veldwerker tevoren niet weet wat er zou kunnen of moeten gebeuren, wordt de afwezigheid van voorvallen niet direct als pech ervaren, terwijl elke interessante gebeurtenis een geschenk uit de hemel is. Daardoor heb ik zelf het gevoel doorgaans geluk te hebben, niet zozeer ongeluk of tegenslag: in het veld zit het meestal mee. Misschien is dat zo, of ben ik persoonlijk behept met een overmaat aan optimisme of dissonantie reductie. Ik denk het niet. Uiteindelijk wordt men, zoals betoogd, in het veld veel duidelijker geconfronteerd met de dingen die wél gebeuren dan de dingen die niet gebeuren: de onderzoeker leeft nu, onderzoekt nu en zijn informanten vinden het heden net zo vanzelfsprekend

als het verleden. Juist door de intensieve wijze van beleven in het veld, is men geneigd tot een zeker finalisme: wat gebeurt, is wat er moest gebeuren en vormt het 'doel' van de geschiedenis. Alternatieve gebeurtenissen, als men zich al bewust is van hun bestaan, worden in hun wieg gesmoord. Een antropoloog, toch al iemand die zich laat meedrijven op de stroom van de geschiedenis, heeft daarvoor het gevoel dat hij meelift; hij profiteert van wat er gebeurt zonder daaraan te hebben bijgedragen.

Wat is nu de grond van deze ervaring van geluk of toeval? Geluk is die vorm van toeval, waarvan de uitkomst beantwoordt aan de verwachtingen of bedoelingen van degene die het overkomt. De genoemde voorbeelden van gelukkig toeval (het krijgen van regen, het vinden van boeiende gegevens, het meemaken van een zeldzaam ritueel) liggen alle in het directe kader van het onderzoeksdoel. Willen we van geluk spreken, dan moet het tevens een mate van onverwachtheid bezitten, het moet ook inderdaad toeval zijn. Gezond blijven in het veld is natuurlijk een vorm van geluk hebben maar wordt niet zo ervaren. Voor de ervaring van toeval (en geluk) is een plotseling element nodig. Bergson (1932) zegt in zijn analyse van *le hasard* dat het toeval een onverwachte gebeurtenis is die ons ergens aanspreekt, die ons existentieel beroert. Enerzijds door zijn onverwachtheid, anderszijds door de boodschap die wij erin percipiëren. Iedere ontmoeting met een onbekende op straat is, strikt genomen, volslagen toevallig, maar wij noemen dat geen toeval. Wij spreken juist van toeval wanneer we ineens een bekende tegenkomen, die wij daar niet verwacht hadden en ook niet konden verwachten: de gebeurtenis paart verrassing aan betekenis. Nu spreken wij van 'toeval' als wij aan die betekenis verder geen gestalte geven: de termen 'voorzienigheid', 'noodlot' of 'bestiering' behoren tot een andere betekenis categorie. Het gebruik van de notie 'toeval' geeft aan dat wij in wezen met die betekenis niet goed weg weten. Het gebeuren heeft voor ons intentie, een persoonlijke bedoeling die ons aanspreekt. Wij kennen er die intentionaliteit wel aan toe, maar geven daar verder geen inhoud aan, anders dan die van een vage, onpersoonlijke en niet te systematiseren intentionaliteit. Toeval, zegt Bergson, is een lege intentionaliteits categorie.

De term 'geluk' kan beschouwd worden als een eerste poging om daar inhoud aan te geven: het is 'conform toeval', een intentionele gebeurtenis die overeenkomt met de eigen intenties. Toeval wordt doorgaans positief geduid; een ongeluk is uiteraard ook toeval, maar daarin zal de term niet zo gauw gebruikt worden; dan worden andere, dieper snijdende betekenisvragen gesteld: Waarom? Waartoe? Toeval is kans plus een kleine meevaller. 'Geluk' is nu uitermate positief; het kan nooit negatief geduid worden. Het is een 'onverwachte', zelfs 'onverwachtbare' gebeurtenis die beantwoordt aan de zin van onze eigen existentie. De betekenis is nog steeds leeg in de zin dat de intentionaliteit van de gebeurtenis zelf geen gestalte krijgt; de betekenis komt niet van buiten en termen die verwijzen naar een voorzienigheid of bovennatuur passen niet bij deze notie van 'geluk'. Het heeft echter een interne vulling gekregen, gevuld met de intentie van de ontvanger aan wie het gebeuren zich voltrekt. Deze interne inhoud is in wezen

een spiegelvulling daar in de gebeurtenis niet de externe wereld wordt gelezen maar het eigen ego. Geluk, dat is men zelf.

Ervaringen van geluk hebben, dus het lezen van intentie in gebeurtenissen, zijn zo mede een gevolg van de afhankelijkheid. Een gebeurtenis is iets dat overkomt, waar men zelf geen beheersing over heeft; het ligt buiten de eigen macht. Men heeft geluk in zaken waar men van anderen afhankelijk is; dat kunnen mensen zijn of onpersoonlijke zaken (zoals het weer), dat maakt eigenlijk weinig uit. Een toevallige ontmoeting met een oude vriend wordt niet op de rekening van die vriend geschreven, maar van het toeval. Het geluk een groep te hebben getroffen waar produktief onderzoek gedaan kan worden, is niet aan die groep toe te schrijven maar aan een gelukkig toeval. De tref een bijzondere gebeurtenis bij te wonen, betekent dat 'iets' buiten mij het onderzoek gunstig beïnvloedt. Als de Dogon ouden mij de dood van de oude zieke niet aanwrijven, is dat niet simpelweg een andere cultuur die anders reageert, maar is dat geluk, en wel in een vorm waarin ik zelf als persoon wordt aangesproken: ik ben niet langer non-person. Mede daardoor stijgen zij daarmee voor mijn gevoel boven zichzelf uit: zij zijn niet langer gewoon vertegenwoordigers van hun cultuur, maar meer dan dat; zij worden deel van mijn eigen existentie. Niet hun anders-zijn staat voorop, maar hun fundamentele medemenselijkheid, en wel op een wijze dat ik mij er één mee kan voelen.

In het geluk hebben wordt de ervaring van afhankelijkheid van die anderen – de ouden, de ziekte, het weer – gekenmerkt door een volkomen afwezigheid van enige dreiging, zelfs door reciprociteit. Hun intentie mag dan dominant zijn, zij valt samen met de mijne. In de terminologie van Van Baal (1981): ik ervaar in het onverwachte geluk mijn deel zijn met mijn omgeving, op zo'n wijze dat het mijn subject zijn versterkt. Subject is ieder in zijn beschouwing van zichzelf en zijn omgeving; deel is men door zijn existentiële afhankelijkheid van die omgeving. Doorgaans vallen beide ervaringen niet samen, en is er spanning tussen beide polen van subject- en deelzijn. Geluk nu is die ervaring van de afhankelijkheid van de buitenwereld die samenvalt met de intentie van het subject. Geluk is het samenvallen van beide existentiële gevoelens; het kan dan ook alleen maar tijdelijk zijn. Niet voor niets is in het voorgaande de term 'euforie' gevallen. De ervaring van het gelukkig toeval, van het *geluk hebben*, gaat sterk lijken op het *gelukkig zijn*. Voor gelukkig zijn geldt het samenvallen van subject- en deelzijn. Kenmerkend echter voor de ervaring van toeval en geluk is de onverwachtheid, de extern geduide betekenis en notie van afhankelijkheid. Weinigen zijn zo afhankelijk als een onderzoeker in het veld, in weinige situaties speelt geluk een zo grote rol als juist in het veld, en wordt het zo acuut ervaren. Het gelukkig toeval als het samenvallen van afhankelijkheid en individualiteit, heeft als boodschap dat men zelf niet alleen de bron is van intentie en betekenis maar ook het eigenlijke doel is van de dominante omgeving. In het gelukkig toeval ervaart men zichzelf als het gerechtvaardigde centrum van het universum.

Noten

1. Daar ik uit eigen veldervaring schrijf gebruik ik gemakshalve telkens de mannelijke onderzoeker als voorbeeld, hoewel gelukkig in het veldonderzoek de sexebalans langzamerhand is hersteld.
2. Onderzoek in Kameroen is verricht onder de Kapsiki/Higi in 1971, 1972-3, 1979 en 1989, en werd gefinancierd door de Stichting WOTRO en de RU Utrecht.
3. Onderzoek onder de Dogon van Mali vond plaats in 1978, 1979-80, 1981, 1982, 1984, 1985, 1986 en 1989, en werd gefinancierd door de Stichting WOTRO, de RU Utrecht, Time-Life en de Dapper Stichting

Literatuur

- Baal, J. van
1981 *Man's quest for partnership The anthropological foundations of ethics and religion* Assen. Van Gorcum.
- Barley, N
1985 *The Innocent Anthropologist* London: Penguin
- Beek, W.E.A. van
1978 *Bierbrouwers in de bergen De Kapsiki en Higi van Noord-Kameroen en Noord-Oost Nigeria* ICAU 12, Utrecht: ICAU.
1987 *The Kapsiki of the Mandara Hills*. Prospect Heights. Waveland Press.
- Bergson, H.
1932 *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris Alcan
- Berreman, G D.
1982 *Behind many masks Impression management in a Himalaya village*. Society for Applied Anthropology Monograph no. 4, Ithaca, N.Y.
- Bleek, W
1978 *Achter de coulissen Antropologisch veldwerk in Ghana*. Assen: Van Gorcum
- Bouju, J
1984 *Graine de l'homme, Enfant du Mil*. Paris: Société de l'Ethnographie
- Pern, S.B. Alexander & W.E.A. van Beek
1982 *Masked dancers of West Africa the Dogon*. London Time-Life.